



# PHILOLOGIA HISPALENSIS

## ESTUDIOS LITERARIOS

2023 | VOL. XXXVII **2**



# **PHILOLOGIA HISPALENSIS**

**AÑO 2023  
VOL. XXXVII/2**

**ESTUDIOS LITERARIOS**



**FACULTAD DE FILOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA**

**EVALUACIÓN DE ORIGINALES:** Los originales se someten a una evaluación ciega, un proceso anónimo de revisión por pares, siendo enviados a evaluadores externos y también examinados por los miembros del Consejo de Redacción y/o los especialistas del Consejo Asesor de la Revista.

**PERIODICIDAD:** Anual en formato tradicional y en formato electrónico.

**PUBLICACIÓN EN INTERNET:** <<https://editorial.us.es/es/revistas/philologia-hispalensis>>, <<https://revistascientificas.us.es/index.php/PH>>.

**BASES DE DATOS:** *Philología Hispalensis* se encuentra indexada en CARHUS Plus+2018, DIALNET, DOAJ, Dulcinea, Index Islamicus, Latindex 2.0 (100% de los criterios cumplidos), MIAR (ICDS 2022 = 10), MLA, REDIB, SCOPUS, ERIHPLUS y ANVUR (Clase A). Asimismo, cuenta con el sello de calidad de la FECYT (8<sup>a</sup> edición, 2023) en los campos de conocimiento Lingüística y Literatura dentro de la modalidad Humanidades.

**ENVÍO DE ORIGINALES Y SUSCRIPCIONES:** Las colaboraciones deben enviarse a través de <<https://revistascientificas.us.es/index.php/PH>>.

**DIRECCIÓN DE CONTACTO:** Secretariado de la Revista Philología Hispalensis, Facultad de Filología, Universidad de Sevilla, C/ Palos de la Frontera, s/n, 41004 Sevilla; o bien al correo electrónico <[philhisp@us.es](mailto:philhisp@us.es)>.

**INTERCAMBIOS O CANJES (BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS):** Solicítense a Editorial Universidad de Sevilla o al Secretariado de la revista <[philhisp@us.es](mailto:philhisp@us.es)>.

© Editorial Universidad de Sevilla

Financiación: Revista financiada por la Universidad de Sevilla dentro de las ayudas del VII PPIT-US y del Decanato de la Facultad de Filología.

PORTADA: [referencias.maquetacion@gmail.com](mailto:referencias.maquetacion@gmail.com)

DEPÓSITO LEGAL: SE-354-1986

ISSN: 1132 - 0265 / eISSN 2253-8321

Maquetación: [referencias.maquetacion@gmail.com](mailto:referencias.maquetacion@gmail.com)

IMPRIME: Podiprint

DISTRIBUYE: Editorial Universidad de Sevilla, Porvenir, 27, 41013 Sevilla

Licence Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual  
4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)



FECYT 641/2023  
Fecha de alta: 28 de julio de 2023 (8<sup>a</sup> convocatoria)  
Vigencia: 28 de julio de 2024



**EQUIPO EDITORIAL**

Directora:	Yolanda Congosto Martín, Universidad de Sevilla, España
Secretaria:	Leyre Martín Aizpuru, Universidad de Sevilla, España
Editoras:	Salomé Lora Bravo, Universidad de Sevilla, España Natalia Silva López, Fundación Pública de Estudios Universitarios “Francisco Maldonado” de Osuna, España
Coordinadora de Reseñas:	Amparo Soler Bonafont, Universidad Complutense de Madrid, España
Consejo de Redacción:	Gema Areta Marigó, Universidad de Sevilla, España Elisabetta Carpitelli, Université Stendhal - Grenoble Alpes, France Antonio Luis Chaves Reino, Universidad de Sevilla, España Marianna Chodorowska-Pilch, University of Southern California, USA Yves Citton, Université Paris 8 Vincennes-Saint Denis, France Ninfa Criado Martínez, Universidad de Sevilla, España María Dolores Gordón Peral, Universidad de Sevilla, España Isabel María Íñigo Mora, Universidad de Sevilla, España Manuel Maldonado Alemán, Universidad de Sevilla, España Daniela Marcheschi, Università degli Studi di Perugia, Italia Pedro Martín Butragueño, Colegio de México, México Miguel Ángel Quesada Pacheco, Universitetet i Bergen, Norge Angelica Valentinetto, Universidad de Sevilla, España Alf Monjour, Universität Duisburg-Essen, Deutschland María José Osuna Cabezas, Universidad de Sevilla, España Fátima Roldán Castro, Universidad de Sevilla, España Antonio Romano, Università degli Studi di Torino, Italia Juan Pedro Sánchez Méndez, Université de Neuchâtel, Suisse María Luisa Siguán Bochmer, Universitat de Barcelona, España José Solís de los Santos, Universidad de Sevilla, España Modesta Suárez, Université de Toulouse-Le Mirail, France María Ángeles Toda Iglesia, Universidad de Sevilla, España José Agustín Vidal Domínguez, Universidad de Sevilla, España María Jesús Viguera Molins, Universidad Complutense de Madrid, España Adamantía Zerva, Universidad de Sevilla, España

**COMITÉ CIENTÍFICO**

Juan Francisco Alcina Rovira, Universitat Rovira i Virgili, España
Gerd Antos, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Deutschland
Gianluigi Beccaria, Università degli Studi di Torino, Italia
Isabel Carrera Suárez, Universidad de Oviedo, España
Carmen Herrero, Manchester Metropolitan University, England
Anna Housková, Univerzita Karlova, Česká Republika
Dieter Kremer, Universität Trier, Deutschland
Xavier Luffin, Vrije Universiteit Brussel, Belgique
Roberto Nicolai, Sapienza - Università di Roma, Italia
Marie-Linda Ortega, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, France
Deborah C. Payne, American University, USA
Carmen Silva-Corvalán, University of Southern California, USA
Alicia Yllera Fernández, UNED, España

**CONSEJO ASESOR****ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS**

Carmen Ruiz Bravo-Villasante, Universidad Autónoma de Madrid, España  
Pilar Lirola Delgado, Universidad de Cádiz, España  
Celia del Moral Molina, Universidad de Granada, España

**FILOLOGÍA ALEMANA**

Georg Pichler, Universidad de Alcalá, España  
Marta Fernández-Villanueva Jané, Universitat de Barcelona, España  
María José Domínguez, Universidade de Santiago de Compostela, España

**FILOLOGÍA CLÁSICA - LATÍN**

Jesús Luque Moreno, Universidad de Granada, España  
José Luis Moralejo Álvarez, Universidad de Alcalá de Henares, España  
Eustaquio Sánchez Salor, Universidad de Extremadura, España

**FILOLOGÍA CLÁSICA - GRIEGO**

Didier Marcotte, Université Sorbonne Paris, France  
Maurizio Sonnino, Sapienza-Università di Roma, Italia  
Stefan Schorn, Université Catholique de Louvain, Belgique

**FILOLOGÍA FRANCESA**

Dolores Bermúdez Medina, Universidad de Cádiz, España  
Montserrat Serrano Mañes, Universidad de Granada, España  
María Luisa Donaire Fernández, Universidad de Oviedo, España

**FILOLOGÍA ITALIANA**

Giovanni Albertocchi, Universitat de Girona, España  
Cesáreo Calvo Riquel, Universitat de València - IULMA, España  
Margarita Borreguero Zuloaga, Universidad Complutense de Madrid, España

 **LENGUA ESPAÑOLA**

Emilio Montero Cartelle, Universidad de Santiago de Compostela, España  
Antonio Salvador Plans, Universidad de Extremadura, España  
Antonio Briz Gómez, Universitat de València, España

 **LENGUA INGLESA**

Emilia Alonso Sameño, Ohio University, USA  
Carmen Gregori Signes, Universitat de València, España  
Nuria Yanez-Bouza, Universidade de Vigo, España

 **LINGÜÍSTICA**

Ángel López García, Universitat de València, España  
Eugenio Martínez Celdrán, Universitat de Barcelona, España  
Juan Carlos Moreno Cabrera, Universidad Autónoma de Madrid, España

 **LITERATURA ESPAÑOLA**

Pedro M. Cátedra, Universidad de Salamanca, España  
Flavia Gherardi, Università degli Studio di Napoli Federico II, Italia  
Leonardo Romero Tobar, Universidad de Zaragoza, España

 **LITERATURA HISPANOAMERICANA**

Teodosio Fernandez, Universidad Autónoma de Madrid, España  
Noé Jitrik, Universidad de Buenos Aires, Argentina  
Edwin Williamson, Oxford University, Inglaterra

 **LITERATURA INGLESA**

Luis Alberto Lázaro Lafuente, Universidad Alcalá de Henares, España  
Ricardo Mairal Usón, UNED, España  
Carme Manuel Cuenca, Universitat de València, España

 **TEORÍA DE LA LITERATURA**

José Domínguez Caparrós, UNED, España  
Antonio Garrido Domínguez, Universidad Complutense de Madrid, España  
Isabel Paraíso Almansa, Universidad de Valladolid, España

**REVISORES DEL VOLUMEN 37, NÚMERO 2 (2023). ESTUDIOS LITERARIOS**

Han actuado como revisores anónimos para uno o más artículos de este número, tanto los aceptados como los rechazados, los siguientes investigadores:

Mercedes Aragón Huerta (Universidad de Cádiz)  
Guadalupe Arbona Abascal (Universidad Complutense de Madrid)  
Mercedes Arriaga Flórez (Universidad de Sevilla)  
Miguel Beltrán Munar (Universitat de les Illes Balears)  
Enrique Cantera Montenegro (UNED)  
José Manuel Cañas Reillo (CCHS-CSIC)  
Constanza Cavallero (Universidad de Buenos Aires)  
Isabel Clúa Gines (Universidad de Sevilla)  
Marco Antonio Coronel Ramos (Universitat de València)  
Francisco Javier del Barco del Barco (Universidad Complutense de Madrid)  
Paloma Díaz-Mas (CCHS-CSIC y RAE)  
John H. Edwards (University of Oxford. Reino Unido)  
Maria Laura Giordano (Universitat Abat Oliba CEU)  
Mariano Gómez Aranda (CCHS. CSIC)  
Isabella Iannuzzi Pontificia (Università Lateranense)  
Enrique Jerez Cabrero (UNED)  
Susan Llontop Gutiérrez (Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú)  
Antonio Martínez Illán (Universidad de Navarra)  
Ahmed Kissami Mbarki (Universidad de Granada)  
Yolanda Morató Agrajofo (Universidad de Sevilla)  
Juan Ignacio Pulido Serrano (Universidad de Alcalá)  
María del Pilar Rábade Obradó (Universidad Complutense de Madrid)  
José Javier Rodríguez Toro (Universidad de Sevilla)  
Ainhoa Segura Zarzuelo (Universidad de Burgos)  
Claude B. Stuczynski (Bar-Ilan University, Israel)  
Ryan Szpiech (University of Michigan, Estados Unidos)  
María Victoria Utrera Torremocha (Universidad de Sevilla)  
Rosa Vidal Doval (Queen Mary University of London, Reino Unido)  
Óscar Villarroel González (Universidad Complutense de Madrid)



## ÍNDICE

<b>Sección Monográfica. Conversos en la encrucijada, 1391-1492. Texto, exégesis, doctrina, historia e identidad / Conversos at the Crossroads, 1391-1492. Text, Exegesis, Doctrine, History and Identity .....</b>	<b>13</b>
Presentación / Presentation.....	15-24
Ricardo Muñoz Solla (Universidad de Salamanca / IEMYRhd)	
Juan Miguel Valero Moreno (Universidad de Salamanca / IEMYRhd)	
 <i>Conversos, Jews and Convivencias: History Lost in Translation / Conversos, judíos y convivencias: la historia perdida en la traducción .....</i>	 25-48
Eleazar Gutwirth (Tel Aviv University)	
<a href="https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.io2.01">https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.io2.01</a>	
 En el <i>Defensorium</i> de Alfonso de Cartagena: ascendiente paterno y experiencia conciliar / <i>In Alfonso de Cartagena's Defensorium: Paternal Influence and Conciliar Experience.....</i>	 49-67
Luis Fernández Gallardo (UNED)	
<a href="https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.io2.02">https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.io2.02</a>	
 Relaciones temáticas y ecos entre el <i>Scrutinium Scripturarum</i> y el <i>Defensorium unitatis christiana</i> / <i>Thematic Relations and Echoes between the Scrutinium Scripturarum and the Defensorium Unitatis Christianae.....</i>	 69-91
Héctor García Fuentes (Universidad de Salamanca / IEMYRhd)	
<a href="https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.io2.03">https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.io2.03</a>	
 Faith upon Intellect. The Argument of Pedro de la Caballería in Favor of Trinity / <i>Fe por encima del intelecto. El argumento de Pedro de la Caballería a favor de la Trinidad.....</i>	 93-107
Shalom Sadik (Ben Gurion University of the Negev)	
<a href="https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.io2.04">https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.io2.04</a>	

- Before “Purity of Blood”: Elements and Metaphors in the 1449-1450 Converso Debate / *Antes de “la limpieza de sangre”: elementos y metáforas en el debate de 1449-1450 sobre los conversos*..... 109-134  
Erika Trtle (Coastal Carolina University)  
<https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.i02.05>
- Hacia una nueva edición de la *Instrucción del Relator* Fernán Díaz de Toledo: variantes y errores en la transmisión del texto / *Towards a New Edition of Fernán Díaz de Toledo's Instrucción del Relator: Variation and Errors in the Textual Tradition*..... 135-150  
Valeria Lehmann (Scuola Superiore Meridionale)  
<https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.i02.06>
- La discusión de Diego Ramírez de Villaescusa (1459-1537) y Hernando de Talavera (1428-1507) sobre los judeoconversos. *Redeuntes ad iudeorum ritus / The Discussion of Diego Ramírez de Villaescusa (1459-1537) and Hernando de Talavera (1428-1507) on the Jewish Converts. Redeuntes ad Iudeorum Ritus* ..... 151-170  
Victoriano Pastor Julián (Asociación Hispana de Estudios Hebraicos)  
<https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.i02.07>
- El ambiente anticonverso en la Universidad de Salamanca de finales del siglo xv: los escritos del maestro fray Juan de Santo Domingo / *The Anticonverso Atmosphere in the University of Salamanca at the End of the 15<sup>th</sup> Century: the Writings of fray Juan de Santo Domingo* ..... 171-196  
Pedro Martín Baños (IES Carolina Coronado, Almendralejo / Universitat Autònoma de Barcelona)  
<https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.i02.08>
- Varia**
- La demonización del erotismo femenino y la enfermedad mental en la poética de Anne Sexton y Alda Merini: crítica de género / *The Demonization of Female Erotism and Mental Disorder in Anne Sexton and Alda Merini Poetry: a Gender Basis Critics* ..... 199-215  
Víctor Anguita Martínez (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)  
<https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.i02.09>
- La diosa ambarina: ecopoética del eterno femenino en la poesía de Eguren / *Diosa Ambarina: Ecopoetics of the Eternal Femenine in Eguren's Poetry* ..... 217-232  
Pedro Martín Favaron Peyón (Pontificia Universidad Católica del Perú)  
<https://dx.doi.org/10.12795/PH.2023.v37.i02.10>

## Reseñas de libros

- Fray Hernando de Talavera (OSH): *Católica Impugnación del Herético Libelo, Maldito y Descomulgado*, (Ed.). Ángel Gómez Moreno. Prólogo de Isabella Iannuzzi. Colaboración de Patricia Aznar Rubio y Pablo Pereda Díaz. Granada: Editorial Nuevo Inicio, Monumenta Christiana Baetica Documenta, 4, 2019, 298 pp. ISBN: 978-84-120514-9-0..... 235-237  
Martin Biersack (Ludwig-Maximilians-Universität Munich)
- Juan de Valdés: *Diálogo de la lengua*. Edición, estudio y notas de Lola Pons Rodríguez. Biblioteca Clásica, 23. Madrid: Real Academia Española, 2022. 368 pp. ISBN 978-84-670-6608-1..... 239-243  
Juan-Carlos Conde (IEMYRhd, Universidad de Salamanca)
- Héctor J. García Fuentes (Ed. y trad.): Alfonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae*. Salamanca: Biblioteca Cartagena, 2022, 57<sup>o</sup> pp. ISBN: 978-84-121640-4-6 ..... 245-248  
María Laura Giordano (Universidad Abat Oliba CEU)
- Mercedes García-Arenal, Gerard Wiegers, Ryan Szpiech (Eds.): *Interreligious Encounters in Polemics between Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond*. Leiden: Brill, 2019, 343 pp. ISBN: 978-90-04-40176-1..... 249-252  
Javier Herrera-Vicente (Universidad de Salamanca)
- Carlos del Valle Rodríguez (Ed.): *La Disputa judeocristiana de Tortosa*. Edición de las Actas en la versión latina y edición príncipe de la versión hispano-aragonesa, junto con los dos relatos contemporáneos. Con la colaboración de Matilde Conde Salazar y de José Manuel Cañas Reillo en la edición de la versión latina. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Excma. Diputación de Zaragoza, 2001, 3 tomos, 1820 pp. ISBN: 978-84-9911-645-7 ..... 253-257  
Moisés Orfali (Bar Ilan University)



## Sección Monográfica

**Conversos en la encrucijada, 1391-1492.  
Texto, exégesis, doctrina, historia e identidad**  
*Conversos at the Crossroads, 1391-1492. Text, Exegesis,  
Doctrine, History and Identity*

Ricardo Muñoz Solla y Juan Miguel Valero Moreno  
Universidad de Salamanca / IEMYRhd  
(Coords.)





ESTUDIOS LITERARIOS

## PRESENTACIÓN

PRESENTATION

Para Adolfo de Castro, que en 1847 publicó una célebre, polémica, y a ratos fabulosa *Historia de los judíos en España, desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo* (Cádiz, imprenta, librería y litografía de la Revista Médica), los años que precedieron a la toma de Granada por los Reyes Católicos y la posterior expulsión de los judíos fueron tiempos propicios al encubrimiento: una cosa es lo que se muestra, otra la que *realmente* sucede; las obras y las palabras no concuerdan. El “príncipe nuevo” de Maquiavelo, el rey Fernando, no fue tan gran monarca, según Castro, como muchos lo quisieron presentar, empujados por la adulación: en propósito de creencia no habría hecho otra cosa que, para el logro de sus ocultos propósitos y sed de poder, cubrirse “mañosamente con la capa de la religión” que diera cobijo a una “piedad bárbara y cruel”. La codicia de Fernando (paradójicamente alimentada por quienes como Abraham Seneor o Isaac Abravanel sustentaban la hacienda castellana) habría sido, en esta línea simplificadora, el fulminante que condujo a la destrucción última de la convivencia (bien que compleja y conflictiva) de las tres religiones, con la derrota de los musulmanes del reino nazarí y la obligación impuesta a los judíos no convertidos de abandonar España.

A partir de ahí, y con el antecedente del tribunal de la Inquisición fundado en 1478, la *morada vital* de los españoles, por emplear el conocido sintagma de Américo Castro, se transforma, al imponerse la identidad (simulada o no) a la diferencia. Del *convivir* (bien que mal) hispánico se pasa al *vivir* (mal que bien) hispánico, que va a sedimentar en una política de la sospecha y en el entramado gordiano de los estatutos de limpieza. Con posterioridad a 1492 los reinos hispánicos peninsulares vivirían bajo una sola fe, pero aquel ideal cuerpo místico se vería amenazado, según aquellos que vigilaban por su integridad, por los virus de la disidencia y herejía que anidaban en su seno. Las metáforas médicas, que nunca habían faltado, se extendieron, y con ellas las prácticas religiosas, jurídicas y políticas tendentes a sanar el organismo por los medios que fueran necesarios, con tal de extirpar y cauterizar todo elemento que se considerase extraño al cuerpo dogmático.

Fue Sevilla (la sede de *Philologia Hispalensis*) uno de los focos desde donde con más fortaleza se combatió y extendió la batalla germinal, auspiciada, entre otros, por Alonso de Ojeda, prior de los dominicos en la ciudad señora del Guadalquivir. Es opinión de Adolfo de Castro que la virtuosa reina Isabel, a la que trata de exonerar de responsabilidad, fue “matrona ilustre digna en todo de haber nacido en un siglo donde no imperase en la mayor parte de los hombres el bárbaro fanatismo” (p. 108), mujer de ánimo “muy bondadoso”, e incapaz de soportar la “vejación de sus vasallos” (p. 109), pues tales eran los judíos y los conversos.

Otra era la opinión de Abraham bar Selomoh [de Torrutiel], quien en su *Libro de la tradición o Sefer Ha-Qabbalah* señala que los judíos fueron expulsados de las ciudades de Castilla en 1492 “por el rey don Her[n]ando y el consejo de su malvada mujer que era Isabel, la perversa, y por la opinión de sus consejeros” (trad. Yolanda Moreno Koch, *Dos crónicas hispanohebreas del siglo xv*, Barcelona, Riopiedras, 1992, p. 104). Antes de que se consumara la ira de Adonay, uno de los consejeros de Isabel, el cardenal Mendoza, que en la descripción de los hechos que propuso Castro representa la prudencia y la moderación, la inclina, sin embargo, a no seguir los “deseos de su esposo” y a dejar que los conversos viviesen en libertad, “sin haber quien los vejase y oprimiese con pretexto de inquirir sus costumbres, palabras y aun pensamientos” (p. 111).

He aquí, aunque lo exprese el no siempre confiable Castro, algunas de las claves de la actividad opresora y represora que vehicularía la práctica inquisitorial apoyada en algunos hechos concretos, otros manipulados (o reinterpretados) y una porción menor, pero no despreciable, de fábulas que atizaron el antisemitismo y antijudaísmo abierto o latente de parte de los cristianos viejos, elementos enredados en el zarzal de las diferencias entre conversos y judaizantes.

Por otro lado, la episódica y comprensible resistencia de algunos núcleos judíos fue desactivada, por unos u otros medios, como fueron el castigo, la imposición o el pacto (pactos en que, como era de esperar, la minoría había de ceder parte de sus limitados privilegios). La comunidad judía se dirigía a su desaparición histórica de *Sefarad* en un clima de expectación y mesianismo. Su vida en España había tenido anteriormente períodos de apogeo y declive, ya fuera inmersa en la sociedad musulmana, en la cristiana o en ambas, pero no llegó a asomarse a la consunción. Las particularidades históricas de la península ibérica hasta finales de la Edad Media favorecieron la permanencia y arraigo de los judíos en su suelo, mientras que en otras regiones de Europa hacía mucho tiempo que su existencia resultaba precaria o nula.

El difícil equilibrio se volvió cada vez más inestable a partir de 1391. Para lo que significó aquella ocasión baste referir al estudio de Emilio Mitre, *Judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391* (Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994), aunque el uso del tan traído término de *pogrom* sea inexacto. Una de sus consecuencias fue la división o transición de parte de la comunidad judía al

cristianismo a través de la conversión, acentuada en torno a 1412 y a las predicaciones de Vicente Ferrer como figura señera y representativa. La discriminación y el miedo contaron, sin duda, como excipientes de las caudalosas conversiones.

La España Trastámara mantuvo, con todo y todavía, desde 1391, aproximadamente un siglo de convivencia con *sus* judíos. Fue, en verdad, una *edad conflictiva* en la que alternaron períodos de relativa estabilidad e incluso protagonismo en la vida del reino con otros de apuros y sobresaltos. La misma inestabilidad de la corona daba lugar a que la protección que esta ejercía sobre la población judía no pudiera entenderse como una garantía asegurada, tal y como sucede durante el reinado de Juan II. Cuando hubo lugar a ello, la comunidad judía se convirtió, si no siempre en chivo expiatorio, sí en moneda de cambio entre las facciones que enfrentaban a los magnates cristianos, cuando no entre otros segmentos de la población urbana y rural, alcanzando o dando protagonismo al pueblo llano. No parece que los éxitos parciales compensaran los continuos sinsabores de los judíos castellanos.

Para estos judíos, uno de los aspectos más amargos o difíciles de digerir sería la ruptura en el seno de la comunidad provocada por las conversiones, con las consecuencias esperables, en no pocos casos, para la unidad familiar y para la convivencia, cuando así era, en la aljama o en la judería. Los límites son borrosos y difíciles de observar, si no es a través de una detallada inspección de la documentación, tan pronto salimos de las figuras mayores, como la que representa la familia de los Santa María a partir de la conversión, muy poco antes de 1391, de Selomoh Ha-Levi, Pablo de Santa María en la fe de Cristo y patriarca de una progenie que ocupó altos cargos eclesiásticos, en la corona y en la administración civil. Esta familia de conversos del primer momento gozó de poder, reconocimiento y consideración en la esfera cristiana, quedando amortiguados los ecos provocados en ella por el abandono de la fe de sus mayores.

De otro modo fue al conjunto del pueblo llano de los conversos, que carecía de la formación y capacidad económica de la élite judeoconversa. Difíciles transiciones, zonas grises entre la conversión decidida, auténtica y radical, la conversión honesta pero permeada de prácticas mosaicas, o las posiciones de los llamados criptojudíos, judaizantes y marranos. Los problemas de estos grupos, no estáticos, deben ser averiguados, en su amplio espectro social, a partir de numerosas fuentes y perspectivas.

En este monográfico, aunque conscientes de ese imprescindible mar de fondo, que todo lo motiva, se pone el acento en un entramado de discursos (en realidad una selección o representación de un conjunto mucho más rico) que proceden del mundo de los hombres de letras, cuyos problemas y tradiciones, si bien se proyectan al conjunto de la comunidad, siguen vías propias. Se trata de textualidades fuertes, en cuanto han de dirimir las condiciones de existencia de las comunidades de fe divididas por la violencia de la palabra, pero también de los

actos. Las palabras, de hecho, pueden ser tan violentas como los hechos, instigarlos o prevenirlos.

Por otro lado, la palabra se connota por la elección de la lengua y su situación comunicativa. ¿Cuántos judíos y/o conversos disponían, en el siglo xv, de un mínimo dominio de la lengua hebrea, por ejemplo? ¿En qué lugar, formato, y con qué garantías son pronunciadas o escritas las palabras de unos y otros implicados? El destacado episodio de la Disputa de Tortosa, que el maestro Carlos Carrete Parrondo calificó de “escandalosa controversia teológica entre el judeo-converso fray Jerónimo de Santa Fe (antes Yehosu'a ha-Lorquí, médico de Benedicto XIII) y representantes de las aljamas del reino de Aragón” (“Hebraístas judeoconversos en la Universidad de Salamanca (siglos xv-xvi)”, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1983, p. 9) fue una polémica, irreconciliable, trucada, entre rabinos y teólogos, con un alcance muy distinto (y menor) que la evangelización llevada a cabo por Vicente Ferrer en territorio castellano.

Sin duda desconocemos amplias porciones de los sermones cristianos y las discusiones orales entre judíos y judeoconversos, que debieron mantener en vilo a comunidades enteras, como la de la aljama de Burgos. En casos como el de Pablo de Santa María, el deslizamiento hacia el cristianismo se hacía, justamente, a través de los textos, cuya base común, el Antiguo Testamento, favorecía la transversalidad doctrinal y exegética, en virtud de modelos paralelos: un proyecto de prometedora colaboración como el de la Biblia de Alba de Moseh Arragel, a inicios de la década de 1430, no habría sido ya posible en la esfera de Isaac Abravanel como comentarista bíblico. Dominicos, como los del convento de San Pablo, donde escogió ser enterrado el propio Santa María, llevaron la voz cantante e impusieron, en términos generales, su *ratio theologica*. Se trataba, *grosso modo*, de un modelo escolástico apegado a la *Vulgata*, de fundamentación tomista y fuertemente sincrético, capaz de absorber tradiciones enfrentadas y devolverlas destiladas en un cuerpo doctrinal compacto en el que las razones teológicas se entreveraban con la razón política de signo monárquico y redundaban en una redescipción y prescripción del orden social.

El diálogo con la comunidad judía resultaba, en el fondo, una añagaza, a pesar de la forma dialogada, supuestamente constructiva, que se manifestaba en textos desde, por caso, el *Diálogo contra los judíos* (ca. 1110) del converso Pedro Alfonso de Huesca al *Scrutinium Scripturarum* (1432) de Pablo de Santa María. El fin último de todos ellos era la conversión y, en consecuencia, la extinción del judaísmo como creencia, amortizada en la conclusión mesiánica del cristianismo.

Ha sido habitual la descripción de las polémicas textuales en torno al judaísmo y la condición de los conversos en términos de luz y oscuridad: por un lado, una jauría encarnizada de perseguidores de judíos y conversos, que se manifiesta de manera discontinua pero con larvada persistencia en Sevilla en 1391 instigada, entre otros, por el arcediano de Écija, Ferrán Martínez; en Toledo en los textos y los hechos

violentos de 1449; y que no culmina, pero sí tiene una de sus apoteosis, en el *Fortalitium fidei* (1458-1464) del franciscano Alonso de Espina. Por otro lado, ya fuera de campo la reacción rabínica (que se da por descartada), los cristianos moderados de origen converso, como Alfonso de Cartagena, cuyo *Defensorium unitatis christiana* (1449-1450) sea quizás la muestra más depurada de un proyecto de concordia religiosa y civil, el dominico Juan de Torquemada (*Tractatus contra madianitas et ismaelitas*, 1450), o los jerónimos Alonso de Oropesa (*Lumen ad revelationem gentium*, 1466) y Hernando de Talavera (*Católica impugnación*, 1481), acompañados de algunos cristianos viejos que, como el obispo de Cuenca Lope de Barrientos (*Contra algunos cizañadores de los convertidos de la nación de Israel*, 1449) o el jurista Alonso Díaz de Montalvo (*Tratado sobre los conversos*, 1449), remaron por una integración pacífica.

Pero finalmente se trataba de eso, de la exclusión del judaísmo y de la asimilación completa al torrente sanguíneo del cristianismo. Sin embargo, esta transfusión no dejó de provocar alteraciones y rechazos, entendida o practicada por muchos como caballo de Troya o contaminación que se saldó, además de con la expulsión de los judíos, con la prolongación *sine die* del tribunal de la inquisición, que luchó, a tuerto o a derecho, durante siglos, contra la hidra de la “herética pravedad” (en su origen, aunque no solo, las desviaciones de los conversos); y, paralelamente, con la extensión de los estatutos de limpieza de sangre, que acabaron por condicionar y envenenar, en el presente y en el futuro, las vidas de los conversos cristianos y de los conversos judaizantes, grupos no homogéneos que vivieron en prolongado conflicto interno y social.

Habría sido deseable que entre los textos y aquellas *imágenes de la discordia* de las que trató Felipe Pereda (*Las imágenes de la discordia: política y poética de la imagen sagrada en la España del Cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons, 2013), la *alteratio* entre la Sinagoga y la Iglesia se hubiera resuelto, como ha estudiado también Lucía Lahoz (“Ecos judíos en programas monumentales góticos”, en Víctor del Río y Alberto Santamaría, coord., *Imagen, lenguaje e ideología*, Madrid: Akal, 2023, pp. 173-197) en el ámbito de las imágenes, en *concordatio*; pero los conversos españoles se encontraron ante una encrucijada inédita en que la conversión, aunque fuera de corazón, no llegó a ser la solución definitiva.

Del camino de esta historia, vital y textual, han quedado piezas señeras y materiales de acarreo, conflictivas como sus tiempos, apasionantes para su estudio, pero que apenas pueden hacerse encajar. Este monográfico se propone arrojar alguna luz sobre aquellos restos, con la esperanza de avanzar en el conocimiento de su sentido.

La contribución de Eleazar Gutwirth (“Conversos, Jews and Convivencias: History Lost in Translation”) sirve de marco introductorio a las diversas aproximaciones que confluyen en este volumen y que permiten destacar, en expresión genuina del autor, la relevancia de “traducir”, esto es, de reinterpretar y descodificar los

discursos políticos y teológicos, las representaciones imaginarias y las narrativas históricas, exegéticas y doctrinales que desde diversos ámbitos intelectuales e ideológicos se construyeron a lo largo del siglo xv en torno al problema converso. Desde el debate teológico hasta la confrontación política, pasando por la persecución inquisitorial y la producción de discursos *ad hoc* en favor y en contra de los fundamentos que caracterizaron esta nueva realidad conversa, pueden observarse las diversas tentativas de resolución de un problema ubicuo que se proyectó irremediablemente en todas las esferas de la sociedad.

Analiza Gutwirth el origen y uso del concepto *convivencia* desde una perspectiva historiográfica que hunde sus raíces en la concepción idealizada de las relaciones hispanojudías en la Edad Media, con antecedentes previos a las obras de Amador y Graetz, como los casos de Basnage y Menéndez y Pelayo, pero que no se canonizará hasta la aparición en 1948 de la obra de Américo Castro. El carácter operativo que desde ese momento tendrá este concepto es minuciosamente estudiado en relación al vínculo establecido con la *Lebensphilosophie* de Dilthey y Ortega y Gasset, a través del cual Castro logró acercarse a algunas obras literarias desde una perspectiva crítica en la que “traduce” por primera vez producciones de la cultura judía y conversa hispanomedieval a la luz de conceptos radicalmente nuevos como el de intimidad y subjetividad, solo asumibles desde su posicionamiento vital como filólogo en el exilio. Un caso particular es el relativo a las prácticas alimenticias, que el autor interpreta en la última sección de su artículo como componente fundamental para la construcción de la etnicidad e identidad religiosa judías y judeoconversas, pero que estuvieron también sometidas a la recreación satírica en muchas piezas literarias de la época y cuyos autores, muchos de ellos de origen converso, lograron reformular o reimaginar, como fue el caso de la vinculación de los conversos con las berenjenas. Todo ello en un contexto en el que, paradójicamente, esta identificación careció de precedentes similares en la jurisprudencia, la exégesis medieval y la literatura médica hispanojudía. Un paradigma alimentario que, en suma, conecta directamente con la preocupación más general de Castro de relacionar estas prácticas con el concepto de convivencia y otras ideas afines de su obra.

El primer bloque temático de este volumen atiende a las particularidades doctrinales y conceptuales compartidas por dos de los máximos representantes de la opción más conciliadora en torno a la polémica *adversus judaeos* (Pablo de Santa María, Alfonso de Cartagena) y a las radicales diferencias de un menos sosegado Pedro de la Caballería en defensa de su identidad conversa. Polémica contra (judeo)-conversos, género de profundo arraigo medieval, pero que, como hemos señalado, a comienzos del siglo xv se manifestó abiertamente como una cuestión candente tras el nuevo ciclo abierto en el judaísmo hispánico con las conversiones en masa iniciadas a partir de 1391 y que encuentra su contrapunto en las distintas percepciones que varias generaciones conversas construyeron sobre la misma.

El artículo de Luis Fernández Gallardo, “En el *Defensorium* de Alfonso de Cartagena: ascendiente paterno y experiencia conciliar”, llama la atención sobre dos circunstancias concretas que pudieron determinar algunas de las líneas argumentales y estrategias discursivas contenidas en el *Defensorium* de Cartagena. Por un lado, su participación en el concilio de Basilea (1434-1439) como reputado jurisconsulto que debatió sobre los decretos conciliares que trataban de definir las pautas de la actividad proselitista y catequizadora hacia los conversos; y, por otro lado, su inexcusable vinculación —que no continuidad—, con los presupuestos hermenéuticos de su padre, Pablo de Santa María, cuya obra y experiencia de conversión transformará Cartagena en un discurso más racionalizador, marcado por la centralidad de la exégesis bíblica, la inspiración paulina y —posiblemente como factor más original— la ampliación de la dimensión jurídica como base de su argumentario a favor de la integración de los conversos en el cuerpo civil de la Iglesia.

Desde una perspectiva comparativa más acusada, la contribución de Héctor García Fuentes, “Relaciones temáticas y ecos entre el *Scrutinium Scripturarum* y el *Defensorium Unitatis Christianae*”, aborda las isotopías semánticas que Alfonso de Cartagena desarrolla en su *Defensorium* a la luz de algunos planteamientos ya presentes en la obra de Pablo de Santa María, sin dejar a un lado las divergencias de fondo que se observan entre ambas obras. Frente al marcado ambiente interreligioso del *Scrutinium*, la preocupación de Alfonso de Cartagena es legal, política y social, determinada tanto por su específica formación jurídica y vocación comunitaria como por la diferencia generacional que, en términos de su experiencia de conversión, lo alejaba de su predecesor. García Fuentes desglosa y analiza al detalle varios motivos recurrentes en los Santa María, las relaciones subterráneas y explícitas que se entrecruzan en sus obras en torno a temas centrales como los sentidos de la Escritura, el carácter orgánico de la antigua y nueva Alianza, la redención y dignidad de los gentiles, la naturaleza salvífica del bautismo o la ceguera espiritual de los judíos, aportando, en consecuencia, una acertada guía para comprender la génesis, caracterización y diferencias entre ambas obras.

Basándose en la principal obra del converso de origen aragonés Pedro de la Caballería, *Tractatus zelus Christi contra iudeos, sarracenos et infideles*, el artículo de Shalom Sadik, “Fe por encima del intelecto. El argumento de Pedro de la Caballería a favor de la Trinidad”, examina algunos argumentos contenidos en la misma en relación al dogma de la Trinidad con el objeto de defender la influencia y preeminencia de las doctrinas cabalísticas en el discurso teológico de conversos de primera generación, diferenciándose de este modo del modelo representado por Pablo de Santa María. En palabras del autor, este último constituye un caso excepcional, muy distanciado del desconocimiento del que adolecían la mayor parte de sus co-religionarios sobre algunos dogmas de la teología cristiana. Sin oponerse radicalmente a ello, como demuestra el conocimiento que De la Caballería poseía sobre el dogma trinitario expuesto por San Agustín, Sadik acentúa el papel desempeñado

por diversas fuentes rabínicas y cabalísticas, en particular el *Zohar*, a la hora de configurar una mentalidad conversa basada en el rechazo de cualquier visión racionalista de la religión, defendiendo la continuidad de un sustrato teológico de naturaleza cabalística, atestiguado también en otros conversos de su generación como Pedro Alfonso o Abner de Burgos.

Las revueltas anticonversas de 1449 en Toledo y sus consecuencias sociales engranecieron sobremanera la resolución del problema converso, que lejos de atenuarse, se acrecentó cada vez más con extremados discursos y nuevas formas de expresión, que alcanzaron su cémit a partir de las últimas décadas del siglo xv, ya en plena época de actuación y propaganda inquisitorial.

Desde diversas ópticas, conceptual, dialógica y filológica, el segundo bloque temático de este monográfico aúna varias aportaciones con las que intentar comprender la evolución y radicalización de este debate, ofreciendo a su vez la edición o reevaluación de textos poco conocidos o inéditos. El artículo de Erika Tittle, “Before ‘Purity of Blood’: Elements and Metaphors in the 1449-1450 converso debate”, aborda esta cuestión desde el análisis de los términos *carne* y *sangre*, conceptos seminales para la definición y posterior legitimación de los estatutos de pureza de sangre, oficialmente impuestos a la población conversa y de origen judeoconverso por el arzobispo de Toledo y cardenal Silíceo en 1547. En la revisión historiográfica —tan necesaria como abrumadora en los últimos años—, que sobre este capítulo de la historia conversa realiza Tittle, destaca la escasa atención que, desde el punto de vista conceptual, se ha prestado al sentido y connotaciones de estos términos, tanto en latín como en romance. En este sentido, la autora defiende la tesis de que la pureza de sangre —y sus referentes sinónimos y usos contrapuestos: pureza e impureza, fe y herejía, raza y religión— fueron utilizados como una categoría ficticia para designar lo que, en realidad, fue una identificación con conceptos de raigambre medieval, como el honor y el linaje. El artículo examina pormenorizadamente los usos presentes en la literatura anticonversa del momento (Sentencia-Estatuto, García de Mora) y de los tratadistas proconversos (Díaz de Toledo, Barrientos, Cartagena y Torquemada), atendiendo de forma especial a la ausencia o no de connotaciones sacramentales y religiosas, y el valor que estas adquieren en las mentalidades colectivas del linaje y la genealogía.

El artículo de Valeria Lehmann, “Hacia una nueva edición de la *Instrucción del Relator* Fernán Díaz de Toledo: variantes y errores en la transmisión del texto”, arroja nueva luz sobre la situación textual de la *Instrucción* del relator Fernán Díaz de Toledo, aportando cuatro nuevos testimonios hasta ahora desconocidos (Biblioteca Nacional de Argentina FD 233; RAH ms. 9/5849; Fundação da Casa de Bragança, ms. 1030; BNE, ms. 6259) y realizando un análisis de las variantes y errores observados en su cotejo a través de un pulquérrimo estudio de crítica textual. Sostiene la autora la hipótesis de una doble redacción del texto, una versión muy cuidada y otra más

escueta, probablemente de carácter más oral, lo que le permite defender la naturaleza híbrida de la *Instrucción* y vislumbrar las distintas etapas de su recepción en siglos posteriores: desde la inicial difusión de la epístola genuina del Relator a su re-conversión en un tratado de carácter histórico-jurídico, tal y como ponen de manifiesto las copias tardías conservadas.

Muestra de la continuidad del género de disputa, ya en plena ofensiva inquisitorial contra la población judaizante, y ante la incesante necesidad de ofrecer nuevas soluciones a un viejo problema, es el análisis, edición parcial y traducción ofrecida por Victoriano Pastor Julián de varios textos atribuidos a Villaescusa (Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, ms. 133) y a Hernando de Talavera, objeto de estudio en su artículo “Discusión de Diego Ramírez de Villaescusa (1459-1537) y Hernando de Talavera (1428-1507) sobre los judeoconversos”. El autor describe los aspectos esenciales de este sosegado debate teológico, a modo de *quaestio scholastica* entre maestro y discípulo, en torno a la naturaleza herética de los judaizantes y la intencionalidad de sus prácticas, un asunto de especial relevancia en el último cuarto del siglo xv, ya cultivado por Alfonso de Madrigal y el propio Hernando de Talavera en su *Católica Impugnación* y que sigue, en sus planteamientos generales, la estela conciliadora de Cartagena, Oropesa y Fernando del Pulgar. Aunque el debate se presenta incompleto en su forma, el tema fue desarrollado más extensamente por Villaescusa en su tratado *De Religione Christiana*, compartiendo algunos de los argumentos ya ofrecidos por Talavera.

Finalmente, la contribución de Pedro Martín Baños, “El ambiente anticonverso en la Universidad de Salamanca desde finales del siglo xv: los escritos del maestro fray Juan de Santo Domingo”, muestra la continuidad y triunfo de las posiciones más intransigentes de la reacción anticonversa que, revitalizadas en la década de los años sesenta por Alonso de Espina, justificaron el quehacer inquisitorial. Ofrece Martín Baños una excelente edición latina y traducción castellana de dos opúsculos inéditos del teólogo dominico e inquisidor fray Juan de Santo Domingo (1487-1507), así como una breve semblanza de la vida y obra —escasa y apenas conocida— del fraile, maestro predicador y catedrático de teología en la Universidad de Salamanca. La primera de las obras, de carácter incompleto, es una defensa del estatuto promovido en 1486 por la orden jerónima para vetar el acceso al hábito de personas judeoconversas y que Martín Baños acertadamente relaciona con la profunda crisis de la orden jerónima iniciada un año antes en el Monasterio de Guadalupe, foco de un consolidado núcleo de jerónimos judaizantes y que provocó una profunda pugna entre sus detractores por implantar un estatuto de limpieza de sangre en la Orden, aunque no llegara a cristalizar hasta 1520. De las posiciones anticonversas de Santo Domingo da cuenta asimismo el segundo tratado editado, *Contra Tractatum Doctoris de Montalvo*, breve y disperso conjunto de notas recogidas, probablemente de carácter universitario, en el que se refutan algunos de los argumentos esgrimidos en el tratado proconverso del doctor Montalvo a raíz de la

revuelta toledana de 1449. En él se muestra poco original, pero lo suficientemente contundente para recordar la huella y las trágicas consecuencias de la desaprovechada opción que a lo largo del siglo xv se barajó para alcanzar una digna restitución de todos los conversos<sup>1</sup>.

RICARDO MUÑOZ SOLLA

*Universidad de Salamanca / IEMYRhd*

JUAN MIGUEL VALERO MORENO

*Universidad de Salamanca / IEMYRhd*

---

<sup>1</sup> El conjunto de este monográfico y las reseñas que lo acompañan es resultado del proyecto de investigación *Alfonso de Cartagena. Obras Completas* PID2021-126557NB-I00 (Ministerio de Ciencia e Innovación - Agencia Estatal de Investigación - FEDER); en colaboración con el proyecto de investigación *Orientalismo en España, s. XVI-XVIII: de la polémica religiosa a la institucionalización* PID2021-126158NB-I00 (Ministerio de Ciencia e Innovación - Agencia Estatal de Investigación - FEDER). Los coordinadores del monográfico pertenecen al Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y Humanidades Digitales (IEMYRhd) de la Universidad de Salamanca.



ESTUDIOS LITERARIOS

## **CONVERSOS, JEWS AND CONVIVENCIAS: HISTORY LOST IN TRANSLATION**

**CONVERSOS, JUDÍOS Y CONVIVENCIAS: LA HISTORIA PERDIDA EN LA TRADUCCIÓN**

ELEAZAR GUTWIRTH

*Tel Aviv University*

gutwirth@tauex.tau.ac.il

ORCID: 0000-0002-1149-9455

Recibido: 10-10-2022

Aceptado: 14-04-2023

### **ABSTRACT**

The colloquial usages of *convivencia* constitute only one case of the relevance of translation, as they differ from *convivencia* between religions in medieval Spain and *convivencia* as it appears in the thought of Américo Castro. In the following lines we set it within the frame of its time, its field of scholarship and its historiographical, theoretical and philological presuppositions. We show that it encompasses precise fields such as food studies. An examination of one concrete example throws into question not only the equation of literature and history, but also the “translation” of medieval *convivencia* as a romantic image of idyllic, harmonious, friendly relations.

**Keywords:** *Conversos, Jews in Spain, Historiography, Translation, Food literature.*

### **RESUMEN**

El uso coloquial del concepto de la convivencia es solo un caso de la relevancia del tema de la traducción, ya que difiere de “convivencia” entre religiones en la España medieval y en el pensamiento de Américo Castro. En las siguientes líneas lo situamos en el marco de su época, su campo de investigación y sus presupuestos históricos, teóricos y filológicos. Demostramos que abarca áreas precisas como son los estudios de alimentación. Un examen de un ejemplo concreto pone en tela de juicio no solo la ecuación de literatura e historia —o lo creativo y lo empírico—, sino también la “traducción” de la convivencia medieval como imagen romántica de relaciones idílicas, armoniosas y amistosas.

**Palabras clave:** Conversos, judíos en España, historiografía, traducción, literatura gastronómica.

## 1. INTRODUCTION

The onset of democracy or “Transition” in Spain, after 1975,<sup>1</sup> seems to have ushered in a new attitude amongst academic scholars of *Judeo-Conversos*, Jews and Hebrew, as it brought with it a flurry of studies on medieval Hispano-Jewish civilization. A glance at the publications of those years reveals their dynamism and intensity as well as their originality.<sup>2</sup> It is no surprise to find that around that time, it was seen as necessary to publish a new edition of a book which included attempts to tackle *Judeo-Converso* and Hispano-Jewish themes, namely Américo Castro's *España en su historia*. (Castro Quesada, 1983) Indeed, numerous authors write about these subjects as if he were an obligatory reference.

The publications of those years reveal their academic contexts. Amongst these were international congresses, lectures, seminars and —particularly characteristic of academic practice at the time— what were then [echoing Cansinos Assens<sup>3</sup>] designated as “Encuentros” (Carrete Parrondo, 1985) between scholars coming together from Egypt, France, Morocco, Israel, Spain, US, etc. and studying Muslims, Christians and Jews in medieval Spain. They represent the moment when reassessments really began to take on an international dimension. At the time also, outside the academy, *convivencia* was used in the sense of French “cohabitation” or English “coalition” amongst numerous other diluted connotations. The colloquial usage of *convivencia* is only one case of the relevance of translation, as it differs from *convivencia* between religions in medieval Spain and *convivencia* as it appears in the thought of Américo Castro. In the following lines we set it within the frame of its time, its field of scholarship and its historiographic presuppositions. We show that it encompasses specific fields such as food studies. An examination of one concrete example throws into question not only the un-nuanced equation of literature and history —or the creative and the empirical— but also the “translation” of medieval *convivencia* as a romantic image of idyllic, harmonious, friendly relations.

---

<sup>1</sup> But see, for the dating of the Transition, Vilarós Soler (1998). This work bears no relation to the beliefs and narratives about 1992 as some kind of *annus mirabilis* in Hispano-Jewish studies.

<sup>2</sup> Muñoz Solla believes that “... finales de la década de los sesenta, momento en el que ... los estudios sefardíes se abrieron paso en España como una disciplina científica necesariamente vinculada a los estudios hispánicos” (Muñoz Solla, 2021: 25).

<sup>3</sup> The Spanish author is famous today as one of Borges' cultural heroes. He published *Encuentros* in 1906. See Prenz Kopusar's study of Rafael Cansinos Assens and his compositions on Hebraic themes. (Prenz Kopusar, 2022: 22).

## 2. CONVIVENCIA AND JEWIS-CHRISTIAN RELATIONS

*Convivencia* was a concept already current in the sixteenth century, when it was applied to matrimony or to *convivencia con los indios*.<sup>4</sup> *Convivencia* was not commonly used in the nineteenth century to define or describe Jewish-Muslim-Christian relations in medieval Spain.<sup>5</sup> Moreover, if formulated in overarching terms of “relations between religions”, the nineteenth century (Amador, Graetz, etc.) despite common beliefs, was not an absolute beginning. The topic of the history of Jewish-Christian relations did indeed exist already and did so much earlier. Thus, an example amongst others is the case of Jacques Basnage de Beauval’s work (Basnage de Beauval 1706-07) which was published in the early eighteenth century and cannot be said to ignore the history of Jewish-Christian relations as Segal points out.<sup>6</sup> Spain was within his purview as Elukin noted.<sup>7</sup> Price attends to Basnage’s use of the Jesuit Juan de Mariana’s *Historiae de rebus Hispaniae* (1592/1605) to construct the framework for the history of the Spanish expulsion and Inquisition. Although Basnage admires Mariana’s extensive portrayal of the long crisis of Sephardic culture in Spain, he reproves Mariana for

<sup>4</sup> A letter from “Guatemala, 9 junio 1550” asks: “Que Vuestra Alteza mande dar orden por todas vías, como entre estos naturales y en toda esta tierra se aprenda... la lengua castellana nuestra, porque es cosa conveniente y de ello se seguirán grandes provechos: La enseñanza debe ser hecha por todos los españoles promoviéndose así la *convivencia* con los indios, mejorando la actuación de misioneros incompetentes con idiomas aborígenes”, “Carta de Tomás López Medel, oidor de Guatemala al rey”, in Solano (1991). Some other sixteenth century usages have no connection with today’s meanings: “Oh stulti et tardi corde ad credendum in omnibus quae locuti sunt prophetae! ¡Oh locos y tardos entendimientos, groseros, que no acabáis de entender la convivencia admirable de la cruz de Cristo para redimir el mundo y ser su cuerpo glorificado” writes Fray Alonso de Cabrera, in his sermon for Lent: “De las consideraciones sobre todos los evangelios de la Cuaresma” published in *Sermones* (Cabrera, 1906: 459).

<sup>5</sup> An important and highly influential exception is that of M. Menéndez y Pelayo [whose work was very well known to Castro] who, ca 1880, writes about *convivencia* between Moslems, Jews and Christians as a great disaster: “Además de todo esto y por la *convivencia con judíos* y musulmanes, introducíanse muchos desórdenes; eran frecuentes los matrimonios mixtos, el divorcio, las ordenaciones anticanónicas y el concubinato de los clérigos.” (Menéndez y Pelayo, 1946-1948, II: 13). Menéndez y Pelayo’s assertion concerned Jews as well and is therefore relevant in studies of Jews and *judeoconversos*. There can be little doubt that this—and not Pidal—is at the origins of the usage of *convivencia* to refer to Christian, Muslim, Jewish relations. Julian Ribera y Tarrago was not a Hebraist but an Araquist who is sometimes confused with our subject. Indeed, in medieval usage “*judios e moros*” are sometimes used indistinctly or conjointly. In Ribera’s case, the use of *convivencia* in his *Discursos* (Ribera, 1912: 54) is restricted clearly and explicitly to “los españoles que fueron musulmanes” and was not meant to be relevant to studies on Jews and *judeoconversos*.

<sup>6</sup> “Basnage, the Protestant, anti-Catholic historian wrote about 1700 years of (...) misery and captivity without any hope of relief, providentially determined of course, yet effected as well through the ‘cruel and barbarous zeal’ of both Christians and idolaters” Segal (1983: 303-324, 305).

<sup>7</sup> Basnage argued that “While the Church tried to cloak its cruel treatment of Jews in euphemisms, we should be honest... in the language used to describe Jewish suffering. Does the Church have the power to transform punishment into gentleness? Did the thousands of exiles who were banished from Spain and who died of hunger not suffer?” Elukin (1992: 603-630, 607).

defending the Church's cruelty to Jews. Basnage reads and accepts some of Ibn Verga's representations of Jewish-Christian relations in medieval Spain (Price, 2020: 290-312). The studies by Segal, Elukin, Price, then, do not allow us to ignore the fact of historians' attention to "Jewish-Christian relations" including medieval Spain long before Amador and Graetz. The conventional view of their pioneering role needs nuance. The case of Basnage also shows that there is no real innovation or originality in the lengthy list of later studies which concentrate purely on the negative aspects of relations between the religions. Such a focus is —on its own— by no means unexpected or new. Basnage is probably not a unique example.<sup>8</sup>

The topic of the relations between religions in medieval Spain was studied at length by Amador de los Ríos in the 1840s and 1870s (Amador de los Ríos, 1848; 1875-6). Amador also referred to Jews and the synagogue of *El Tránsito* in his influential esthetic/architectural lecture on mudéjar arts and crafts. He was not alone in including medieval Jewish monuments in appreciations of medieval Spanish architecture and arts. Contexts, analogues and antecedents to this have been found recently (Gutwirth, 2019: 147-179). But they did not refer to *convivencia*. That concept as an operative, key term relating to Jewish-Christian relations in medieval Spain —rather than to matrimony or grammar— makes its appearance in 1948, in Américo Castro's *España en su historia* (Castro Quesada, 1948).

According to the daughter of don Américo, Dr. Carmen Castro Madinaveitia de Zubiri (1912-1997), in her preface to a new edition (Castro Quesada, 1983), that book was ready in 1946 and the delay in publication was due to the publishers. Castro himself wrote that 1948 is not a significant date but an accident:

La impresión de este libro, retrasada por razones técnicas ajenas a la voluntad de la Editorial Losada y del autor, ha sido hecha en mi ausencia y con la ayuda, que nunca agradeceré bastante, de mis buenos amigos de Buenos Aires. He de dar las gracias en primer término a la señorita María Rosa Lida por la lectura del texto, y por algunas valiosas adiciones y enmiendas a los capítulos VIII, IX y X... (Castro Quesada, 1948: 19)

The book could be seen, then, as a direct reaction to the end of the war. Indeed, it mentions it explicitly in relation to its vision of history.<sup>9</sup> It is also —very consciously— the work of an academic whose field was language and literature from at

<sup>8</sup> For some further ideas of Jewish history in the eighteenth century see Kriegel (2011: 97-105). An additional example of eighteenth century historiography on Jews is Francisco Martínez Marina's *Antigüedades hispano-hebreas, convencidas de supuestas y fabulosas: Discurso histórico-crítico sobre la primera venida de los judíos a España* (Madrid, 1796). For a discussion of this author see Gutwirth (1993: 135-152).

<sup>9</sup> "La fatal distanciación entre el hombre y sus productos "cultos" explica cómo ha sido posible que Alemania, país en tantos sentidos admirable, un máximo productor de objetivaciones de cultura, embriagado de "Leistungen", haya caído en la más siniestra, fría y racional barbarie, en una escalofriante insensibilidad moral. Después de tan ingrato espectáculo vendrá el de las bombas atómicas" (Castro Quesada, 1948: 628).

least the date of his doctorate and onwards. There is a sense of efforts by Castro towards the achievement of recognition of the field he had chosen. Throughout the book and throughout his career he tried to argue for the relevance of literature to history and, in some senses, to philosophy.

### 3. ORTEGA AND DILTHEY

When the book appeared, there were scholars who had worked in neighboring areas and therefore could understand something of Castro's thrust. One of them was A. R. Nykl. Although he was not a Hebraist, nor a historian of the Jews and *judeoconversos*, it could be argued that he is relevant for other reasons. He was an Arabist who had been researching Arabic poetry in medieval Spain and was allowed ca. 14 pages for his review essay in the heyday of *Speculum*. It was published two years after the appearance of Castro's book (Nykl, 1950: 379-392). A. R. Nykl believed that Castro used language differently from his colleagues. That would mean that it needed translation. Nykl was not in any way an "objective" reader.<sup>10</sup> Nykl was, however, perceptive in the sense that he understood that Castro's precise language and key concepts need to be comprehended in order to grasp the book as a whole. *Convivencia* does not occur in isolation in *España en su historia* but comes along with *vividura*, *morada vital*, *vivir desviviendo*, and such inflections of *vida*. Any attempt at understanding *convivencia* would thus have to include the other concepts. Nykl wrote to Castro before publishing his review and asked him what he meant by [i.e. asked him to "translate"] "en" or "morada vital" or "vivir desviviendo". Such contact with the author by a reviewer seems unusual. After understanding the prudence of Nykl's unusual efforts to translate the concepts, we may need to reassess the hordes of publications (more than half a century later<sup>11</sup>) on *convivencia*, which, in any case attest, rather than to supersession, to these concepts' continued interest. The question is rather where this -frequently unnoticed- concern with *vida* comes from.

A main problem is that today's readers come from a different background than those Hispanophones who matured, like Castro, in the decades before the 1930's. Like any author, Castro may be better understood by noticing the influences on him. More precisely the mentality of that intellectual and professional elite must be understood by taking into consideration the German influence [in our case Dilthey] and that of Ortega y Gasset. To introduce Ortega into this problematic may not be smooth sailing. Indeed, numerous attempts at dealing with *convivencia* rarely mention him. As Jose Luis Gómez Martínez remarks:

---

<sup>10</sup> He believed that Marcus Aurelius, Seneca and similar ancient Romans exhibited traits of character still current in Spain in the 1940s, just as his contemporary Tuscans were, according to him, like the Etruscans and the French "spirit" was comparable to that of the Gauls. Moreover, the character of the Spaniards, for Nykl, was like that of the Latin Americans.

<sup>11</sup> Those which are deemed relevant to my argument will be cited in the following lines.

Pero, precisamente a causa del carácter emocional de estos estudios [...] la importancia de la obra [de Ortega] quedó oculta [...] Sólo así se explica que, sin excepción, la crítica no llegara a ver la íntima relación que tenía la obra de Américo Castro con las teorías que Ortega y Gasset venía ya exponiendo desde hacía más de treinta años. (Gómez Martínez, 1983: 15-36)

In addition he points out

En España en su historia apenas se cita a Ortega y Gasset,<sup>12</sup> [...] Ello, unido a que la publicación [...] y su difusión coincide con una época en que Ortega y Gasset era mal estudiado, cuando no silenciado, servirá para explicar la incapacidad de la crítica para captar el lazo íntimo que unía a ambos pensadores. (Gómez Martínez, 1983: 15-36)

In 1939, Ortega used *convivencia* as an important concept in philosophy, politics but also in his own experience. It was a usage closely linked to his situation as a Spanish exile in Argentina. In a lecture to the Universidad de La Plata, the influential philosopher asserted that nations are united by their secrets. The matters which two members of a nation do not need to mention, that which they take for granted, cannot be understood by foreigners. What other Spanish exiles, hostile to him, were saying would never be understood by the Argentinians. In other words, they needed translation. That “secret”, unspoken, shared premise or common assumption is what constitutes *convivencia* (Campomar, 2020: 55-69) Fundamentally, Ortega was talking, in 1939, about *convivencia* between fascists and republicans or between partisans and neutrals. At the time, as highlighted by Campomar, Méndez Calzada in Paris was using *convivencia* as the model for future relations between both sides of the Civil War (Campomar, 2020: 55-69). This is not how *convivencia* is commonly understood today. That is why it needs “translation”.

In more general terms, for Ortega y Gasset, vital reason is also linked to history, because individuals and societies are attached to their past. In order to understand a reality, we must understand its history. Dilthey had been acknowledged explicitly by Ortega as an influence. The more practical point for understanding Castro's access to Dilthey by way of Ortega, is to remember that, as Gareth Williams points out (Williams, 2004: 201-211) in the November and December 1933 issues of the *Revista de Occidente*, José Ortega y Gasset “established for the first time a public relationship —a philosophical communion— with the late and little known<sup>13</sup> German philosopher of the second half of the nineteenth century, Wilhelm Dilthey”. Such a link would imply Castro's relations to *Lebensphilosophie*.

---

<sup>12</sup> A reading of the first chapter of *España* does not support this assertion.

<sup>13</sup> It is difficult to agree on this point. Leaving Heidegger aside, more relevant for us is that he probably influenced Baer. Baron was certainly reading him and taking notes.

#### 4. CASTRO AND CONVIVENCIA

A further point would be the question as to the break effected by his exile from Spain, leading to the perception of “two Castros” (Madrid vs. New Jersey) and to his interest in the Jews who were exiles, like himself after the Civil War. Against this, there are the convictions of “unidad vital” expressed by his disciple, Marichal (1955: 316-322.) Another perspective (Gutwirth, 2011b: 27-40; 2010: 297-310) points to Castro’s clear articulation, as a medievalist in the 1920s, of his position on Rabbi Moses Arragel’s *Biblia* (1422-1433), his early linguistic/philological interest in medieval *vino judiego* and in the MS text of a previously unpublished thirteenth century *Judeo-Christian Disputa*; his sympathy (alongside Azaña) for the pro-Sephardi campaigns of Pulido;<sup>14</sup> and his intense contacts with the Jews and Jewesses of North Africa during his field work trying to obtain materials of traditional language and literature from performers of *Judeo-Spanish* songs which were believed to be relevant to the reconstruction of medieval culture.<sup>15</sup> In 1922/3, Américo Castro carried out field work on *Judeo-Spanish* oral language and literature amongst Jewish women in Xauen, in the Rif Mountains of North-West Morocco, near Tangier. It led to reports which, for unexplained reasons, remained unpublished. Only recently, Armistead indexed these papers in his “Índice temático de los romances de las Viejas de Xauen” (Armistead, 2004: 55-64). We now see his—previously ignored—early work of translation from the French which is, in fact, his first book (1910), as more significant for understanding Castro’s intellectual development. It had some links to Jewish history.

More recently there has appeared the work of Santiago López Ríos (2014: 1-22) which addresses this established question but does so innovatively, on the basis of searches for original documents in numerous archives and of familiarity with the Universidad Central background. According to López Ríos, the phrase in German used by Castro in a dated communication with Giner—“Und das Leben ist sicherlich grösser als die Philologie”—sums up the existence and presence of preoccupations which are frequently and generally dated to the 1940s, in a much earlier period. It also reveals the source of this concern with “life” and texts/learning in Giner and the programmatic ideas of the ILE:

El discípulo “incómodo” parecería estar hablando de su propia experiencia desde el *Lebensbildung* que él mismo debía a Giner. El ideario institucionista, que tanto fomentaba el pensamiento crítico, se había integrado en la “vividura” del propio Castro por utilizar un término fundamental en su producción de posguerra, pero cuyo más lejano germen quizás se remonte a aquellas conversaciones de veinteañero acerca de la preeminencia de la vida sobre la filología con el fundador de la Institución Libre de Enseñanza.

<sup>14</sup> On this period see now Muñoz Solla (2021).

<sup>15</sup> Relevant memories of his experiences in the Jewish communities of North Africa in the 1920s may be found in Castro Quesada (1997).

### 5. CONVERSOS AND JEWS

From a perspective interested in *Judeo-Conversos* and Jews, it may be useful to continue to focus on some of the circumstances attending upon the publication of the book. We note the less frequently treated profession-linked issues. As a professor of language and literature, Castro would have sensed something of the problem in analyzing or reconstructing the culture of medieval Spanish Jews without access to their Hebrew and Aramaic languages and literature. He confessed, disarmingly, more than once, that this was problematic:

Nuestra manera de ver recibiría considerable refuerzo si pudiéramos penetrar en los textos hebreo-españoles no traducidos, no sólo para enterarnos de lo que cuentan, sino para percibir lo que yace bajo ellos. A pesar de tal escollo será posible ensanchar bastante nuestra actual perspectiva con el auxilio de textos españoles y de algunas valiosas traducciones. La obra de don Sem Tob, judío de Carrión de los Condes (Palencia), no se escribió para esmaltar curiosamente la historia literaria del siglo XIV. (Castro Quesada, 1948: 583)

Indeed, there was also, alongside Hebrew and Aramaic, the field of *aljamiado* or *romance* literature of the Jews. To be sure, a great many, indeed, most, of the edited pre-modern, non-Hebraic, Jewish MSS in Spanish and Judeo-Spanish *aljamía* that are available to scholars today —e.g. from Cairene MSS collections<sup>16</sup>— had not been searched for, let alone discovered, in 1946-8. But there was some material already then which could help somewhat in their efforts towards understanding the Jewish roots of the *judeoconversos* and their culture. These “materials” in the romance were crucial in Castro’s [and probably others too] perceptions of the roots of Jewish and *converso* *mentalité* and history of ideas. Outstanding were the two texts preserved in the Cambridge aljamiado MS “C”: *Coplas de Yocef* and *Proverbios morales*. The question of the dates of critical editions is only a partial explanation for the quality of the reception. Thus, for example, we note Castro’s scant interest in the anonymous *Coplas de Yocef* (González Llubera, 1935) mentioned because of a reference to washing corpses. Today, in contrast, they are being hailed, in some quarters, as a most important creation of medieval Spanish Jewry (Girón-Negrón, 2006). This *aljamiado* text had been available in transcription to Latin characters since 1933 (González Llubera, 1933: 421-433). The explanation for its practical absence in Castro may have something to do with the critical reception and its extreme oscillations. Indeed, in the 1930’s, the *Coplas* were being labeled as inelegant doggerel. Some critics, including Llubera himself, were convinced that it would be unavailing

<sup>16</sup> For some examples of previously unknown aljamiado literary MSS discovered in the Cairo Geniza see amongst others (Gutwirth, 1996: 420-428) on a planctus about the Mother and her seven children; (Gutwirth, 2011a: 79-92) on the “Yo me fui a Venecia” poem; or (Gutwirth, 2008: 347-360) on the *Galli canunt* theme.

to look for literary qualities in the poem. It has taken more than seventy years of changes in attitudes to arrive at today's stance (Gutwirth, 2015a: 3-12).

In the case of the *Proverbios morales*, however, the results of the editorial delay are patently clear. Castro refers —in a book made public in 1948— to the specific problems of the edition of the text:

Uso la única edición posible, la del volumen LVII de la Bib. Aut. Esp. Es significativo que nadie haya publicado dignamente los Proverbios morales, y tengamos todavía que servirnos de tan antipática, pobre y rara edición. I. González Llubera anunció en la RHi 1933, LXXXI, 421, que iba a publicar una edición de los Proverbios morales, y ha vuelto a referirse a ella en la HR, 1940, VIII, 113. Es de esperar que tan excelente trabajo se publique para poder hablar de este gran poeta teniendo a la vista un texto decoroso. (Castro Quesada, 1948: 585)

Wartime conditions in England delayed the publication of Llubera's introduction and edition of the *Proverbios* by seven years and, apparently, this was followed by a crisis of the publishing business which is believed to have postponed the printing of commentary and glossary. Nevertheless, they were out in print by 1947 (Shem-Tob de Carrion, 1947) although, as has been seen, this is ignored in Castro's book, despite bearing the date 1948. Given the sophistication of today's work on the *Proverbios*, it may be difficult to conceive the shape of the critical reception around 1946. Suffice it to recall that some had thought to have fulfilled critical duties by labeling the author a troubadour. In the nineteenth century (1880s), the idea —fresh at the time— of the Jewish poets' "intimacy" was raised.<sup>17</sup> This quality was begrudgingly valued even if the critical heritage was, at the same time, somewhat dismissive of the *Proverbios morales* because their morality (for them this meant "Jewish morality") was believed to be that of the bazaars of Damascus and Cairo. This, then, was the ossified orthodoxy Castro was subverting. He took *Proverbios* studies —and perhaps, by implication and extension, those on the Hispano-Jewish literature he knew of— to a different level.

Castro noted that the valued virtues in the book were intellectual and this-worldly. It is in this sense [rather than an Italian one] that he found in the poet from *Tierra de Campos* a "llano y suelto humanismo". His familiarity with medieval literature allowed him to observe that the *Proverbios* was a book "sin parejo en la Castilla cristiana del siglo XIV". For Castro, Shem Tov was a "refinado racionalista, rebelde al aburrimiento, rechaza los lugares comunes de quienes maldicen el mundo". It is necessary to bear in mind the above mentioned influence of Giner, in

---

<sup>17</sup> Menéndez y Pelayo's notion of Jewish "intimacy" was original when first formulated in the nineteenth century. It reappears, later, in Castro. But it does so in a somewhat subtler form. The setting is the imaginative analysis of a passage in a work from the Alphonsine age, the *Cronica General*: "La simpatía emocionada del escritor (un judío converso?) se concentra en la intimidad religiosa-estática sin movimiento épico más que en el esfuerzo combativo" (Castro Quesada, 1948: 192).

order to understand better the full significance of “moderno celo pedagógico” in his remarks on Shem Tov’s encomium of books: “El elogio que los *Proverbios* de Sem Tob hacen de los libros suena a moderno celo pedagógico, y no tiene precedente en la literatura hispano-cristiana” (Castro Quesada, 1948).

Shem Tov’s lines *cuento la rosa seca/ ende su tiempo sale* are treated by Castro in a way that differs profoundly in its ambitions and quality from the usual tenor of the analyses of aljamiado (and, in some cases, Hebrew) texts from medieval Spain by his contemporaries and still bears citing:

Pero esta rosa de don Sem Tob vive mientras muere, gracias a poseer una esencia deslizante y migratoria, y a haber sido concebida según los principios de la ontología árabe; su belleza se extingue al ritmo de nuestra melancólica simpatía, aunque por dicha su no ser vale más que su ser, y renace en seguida como invisible y consoladora fragancia. El aspecto se ha desvanecido en olor, drama diminuto que roza nuestras angustias en torno al morir y al resurgir. Fue, por consiguiente, un judío el primero que tradujo a hermosas palabras castellanas una vivencia sin suceso externo. Su rosa se limita a existir en un “hortus conclusus”, lindo y chiquito, en donde conviven un sentimiento, el fenómeno en que existe y nada más. (Castro Quesada, 1948: 586)

His remarks on subjectivity are based on an understanding of the elements which go to make up the lyric, which he assumed his readers were familiar with. The “discovery” of the lyric *jarchas* of Hebrew *muwashahat*, made known in the same year as the printing of *España en su historia*, excited a flurry of publications and could not be ignored by Castro, who seems to have read Stern in the USA, not in 1948, but in 1950. Mettmann (1958: 1-29) who has explained Castro’s attitude to medieval lyric, underlined Castro’s belief that there was no continuity from Roman poetry and that Castro believed the lyric would have been dangerous in medieval Christian Castille. Castro himself writes that the *jarchas* are “lovely” and that he had introduced these “Mozarabic lyrics” *in support of his idea of Castilian life* for the next edition of his book (Castro Quesada, 1952: 188-9). It is patently clear, then, that concepts of “life” affected his literary criticism [on the lyric, in this case] and within this, his views of the Jewish roots of *judeo-converso* culture.

## 6. CASTRO, CONVERSOS AND GASTRONOMY

Castro does not see “en su historia”, the field of history, as restricted to, say, prices and salaries, agrarian practice, economic, military, legal, dynastic, and other such conventional aspects. Few topics are more clearly justified by the emphasis on what Castro termed *das Leben* than the attention to alimentation [including *tocinoobia*].<sup>18</sup> Of course, this is not the approach of, say, the school of *Annales* with its ideals

---

<sup>18</sup> For a comparison with the Arabic/Muslim materials see the article and substantial bibliography in the notes to Marín (2004: 35-52). For Hispano-Jewish history of alimentation according to response,

of archival, documented reconstructions of an *histoire totale*. Two main questions are of interest here: what is the relation between this subject and Castro's thought and what is its relation to *convivencia*?

Evidently, this interest in and observation of food coheres with the centrality of "life" in *convivencia*'s philosophical/theoretical underpinnings. It may also have biographical, personal resonances. To identify these may be helpful because we know from his correspondence with Goytisolo that as late as the 1960s and 1970s he still had very vivid memories of his earlier field work amongst Jewish women in North Africa. The songs and words of the Sephardi women were, for him, like flowers coming out of their mouths. Around 1922/3, as mentioned, Castro was engaged in field work amongst Sephardim in North Africa (Larache, Tetuan, Tanger, Xauen). We now know that it was then that he wrote a relevant letter to Menéndez Pidal. He reports to him that "se les oye comiendo en la cocina hablando con la abuela y es el caos, mixtura [...] forno, color de fidjiondez [...] frozalde 'hojadre', moleza 'molleja'" (Cid, 2015: 149).

It is not surprising that in his book he devoted a whole essay to the *comida en honor de los muertos*. In Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm (d.1064) Castro selects and observes beliefs about *bebidas y manjares* which lead him to reach notable conclusions:

Pero insiste Ibn Hazm, que si no hay en el mundo de acá abajo forma alguna que no exista en el mundo de las esferas celestes, habrá que aceptar que también hay en la otra vida... bebidas, y manjares, y goce sexual (...) Se comprende desde ahora que queden muy esfumados los confines entre el "buen amor" y el "amor loco".<sup>19</sup>

That is to say that the peculiarity of the Arcipreste's Castilian masterpiece is explained by the earlier beliefs about food (amongst other elements) expressed in the Arab/Muslim author's assertions.

Forms of politeness are not outside philological/linguistic studies. And yet there is intensity in Castro's approach to them in the area of *comer y beber* as Spanish vestiges of an Arabic culture of hospitality:

Al ir a comer o beber delante de alguien que, por el motivo o la situación que sea, no va a participar de la comida o de la bebida, lo correcto es decir: "¿Usted gusta?" En pueblos andaluces, a alguien que pasa junto a quienes están comiendo, se le dice: "Venga usted a comer!" Nadie acepta, por supuesto. En portugués se dirá: "Você é servido", o "¿Quer fazer-me companhia?" En Galicia: "Quédese con nosco". En catalán: "Sou servit?" Las respuestas son: "Que aproveche", o "De salud sirva", según las regiones, la clase social, etc. En portugués se responde: "Bom proveito".<sup>20</sup>

---

see Gutwirth (1995); for other aspects see Gutwirth (2004); Gutwirth (2009). See also, for medieval Jewish food according to visual evidence, the article by Cohen (2011: 23-39).

<sup>19</sup> Castro Quesada (1948: 393). This position contrasts with Pagani (2008: 283-290).

<sup>20</sup> Castro Quesada (1948: 100). See also Castro's essay on "La comida en honor de los muertos" (Castro Quesada, 1948).

When reading de la Torre he selects his writing on *pan y fruta*:

Lo peculiar en este caso es que Fernando de la Torre [...] convierte la fertilidad de la tierra en algo mágico y deslumbrante: “non una vez en el año, mas tres en algunas partes, lleva o puede llevar pan la tierra y fruta los árboles”. Castilla se basta a sí misma, en tanto que otras gentes han de importar lo que ella produce. (Castro Quesada, 1948: 35)

The great fifteenth century Castilian prosaist/letter writer is examined not as a testimony of agrarian history, but of how Castilian agriculture is experienced and expressed in the fifteenth century. A custom concerning bread is brought to bear on the cultural question:

No sé si besar el pan al recogerlo del suelo es una influencia cristiana dentro del Islam, o al contrario. Cuando en Andalucía cae un trozo de pan al suelo, lo recogen y lo besan diciendo que “es pan de Dios”. Los moros hacen y dicen lo mismo: fays Allah, ‘pan de Dios’. (Castro Quesada, 1948: 103)

The topics of the attitudes to Galileo or to medieval scholasticism are —or were at the time— established, fundamental questions for those interested in the Middle Ages and Renaissance and are relevant in books touching on the Renaissance and the Middle Ages. But in the formulations of Castro, Galileo and scholasticism are the equivalent of the inner consciousness of the *converso*. And this is expressed in his “repugnancia hacia el tocino y el jamón” (Castro Quesada, 1974: 42). Such a profound and intimate link between gastronomy and history —need one say it?— has something to do with the inextricable link between *vida/Leben* and alimentation. It shows how tightly linked the alimentary issue and that of *Leben* really are in Castro’s thought. In fact, after reading the numerous texts adduced above, it could be argued that one cannot understand *judeoconversos* in Spain and Castro’s views while ignoring the question of alimentation. Similarly, dietary usage, alimentation, conviviality are usually considered by consensus as factors in the relations between Jews, *judeoconversos* and the surrounding majority. Such relations or *convivencias* cannot be fully comprehended while ignoring the medieval evidence on the dietary aspect. *Convivencia* and alimentation are not, then, two divergent, incommensurable subjects to be treated in isolation.

The study of food is seen as key to various important aspects of the culture. This interest in food is far from an individual, personal quirk. For someone who had published on Cervantes, the memory of earlier scholarly interest in Cervantes’ *duelos y quebrantos* or *trefe* would have been indelible.<sup>21</sup> Indeed, the interest in food per se is not a totally improvised research project of Castro, nor is its interpretation as a

<sup>21</sup> Castro would have been aware of the study of *duelos y quebrantos* by Morel-Fatio (1915: 59-61). Recent works on alimentation include Rodilla (2015: 27-44); Parejo (2019a: 76; 2019b: 171-185); Savo (2014: 231-252) and others.

keystone of cultural transmissions. Some such elements of Castro's ideas were already present in the slightly earlier work of Dübler (1942) on *berenjenas*<sup>22</sup> and Palencia's views on that same theme.<sup>23</sup> Max Meyerhoff's earlier work on pharmacology also touches on food stuffs (Meyerhoff, 1935: 1-41; 1938-1939: 85-94). All of them were concerned with the question of Arab origins of Iberian food/cooking and its language before Castro's book. The question which is of interest here, that of Jewish food customs in medieval Spain, is a different one which requires familiarity with different types of evidence. It may be furthered by attention to —amongst others—the evidence of unpublished MSS. Indeed, it is amongst the synagogal Cairene MS fragments in Latin characters at Cambridge that a book of cooking recipes in Catalan, possibly of the fifteenth century —MS Cambridge University Library, Or.1080 4.12— has been found and identified. If this synagogal Geniza MS were characteristic, we would have to abandon many assumptions about alimentation. Followers' research so far has neither confirmed nor denied the presence of *berenjenas* but as it continues we shall know more.

The real, historical presence of an acute preoccupation with, and interest in, food and its significance becomes obvious when one observes that it is a part of the literary work on *etopeya* in Golden Age writings: when a character in *Fuenteovejuna* dreams of “casar una berenjena con otro tanto tocino” she does so because she has to appear as a thoroughly authentic—but witty and articulate—Old Christian *labrador* and when, in *Las paces de los reyes*, David and Levi come to Alfonso's garden in search of Raquel, Belardo asks: “*¿Es una que no ha comido/ tocino en su vida?*” (vv. 1758-59<sup>24</sup>). Character, alimentation and the image of *conversos* are not incommensurable topics but are clearly and closely linked, as anyone familiar with Golden Age texts, such as Castro, would have realized.

## 7. GASTRONOMY AND CONVERSOS

More recent historical work did not deny the importance of food in literature and history. It tried, rather, to explain the personal gaze and internal focus on food and its centrality in terms of cultural anthropology. It linked it to food as a prime component of constructions of ethnicity (Gutwirth, 1985a: 83-102). It was argued that archival evidence was germane to this and to the literary question (Gutwirth, 1985b: 1-14). It was searched and found to parallel the satirical *anticonverso* elements. This showed the historical, real currency of such beliefs, such an *imaginaire* and such focusing of attention amongst Inquisitors and their witnesses in the Castile of the last

<sup>22</sup> Dübler (1942: 367-390). See also, for the Arabic materials on berenjena, Marín (1981: 193-207); Ciceri (1992: 87-94) emphasizes berenjena's literary link to Jews and *conversos* (Gil, 2009: 121-142).

<sup>23</sup> Palencia (1935: 248) argues for cultural transmissions, especially in the section on vocabulary which includes food stuffs such as *berenjena*.

<sup>24</sup> On the character of Raquel in Mira and its repercussions for representations of identity see Reyre (1996: 497-510).

quarter of the fifteenth century. In the 1470s, in the *Epitalamio* of the *converso* Rodrigo Ruiz Cota, the references to food have been seen as much needed elements of coherence in that satire. The lesson was clear: texts about *conversos* had to be read from familiarity with Inquisitorial records (*ibid.*).

In Castro we note that Spanish literature is held to be worthy of attention especially when it does not have analogues in the rest of Europe. And yet, such analogies do exist in the area of food (Hostetter, 2020: 15-28). For example, the centrality and relation to power of meat carving in the rest of Europe may be attested by *The Boke of Kervynge* which was published in 1500 by Wynkyn de Worde.<sup>25</sup> This work parallels Castile's earlier *Arte cisoria* (1423) by Enrique de Villena. George Jones has stressed the importance of recognizing dietary satire in mediaeval German literature (Jones, 1960: 78-86). Its targets were the peasants and it often concerned turnips, porridge and even beer. The approach to food by way of the Lent/Carnival binary is present in Chaucer and therefore scholarship has attended to, e.g. Carnival food imagery in Chaucer's description of the Franklin and other trans-Pyrenean texts such as *Gawain* or the first stanza of Deschamps's *Ballade n.<sup>o</sup> 350*, "Contre le Careme, [...] Sus! alarme! ce dist le Mardi Gras au Charnage: nous serons assaillis! Caresme vient; que feront nous, helas?" (Jonassen, 1994: 99-117). These also have a counterpart in the earlier battle between doña Cuaresma and don Carnal in the *Libro de buen amor*. Medieval Christian dietary laws or norms are behind the popularity of the Lent/Carnival literature. The opposition between meat and non-meat comestibles is not without relevance in satiric literature on Jewish and judaizer's alimentation. Religion, then, is important in the medieval literary representations of food not only in Spain and not only when satirizing *conversos*. But there may be religious resonances also to the other mainstream frame of food in literature: the folklore concerning the Land of Cockaigne. These resonances would be related to the Eucharist and *manna*. And yet, Resnick's survey of dietary laws as a subject of religious, Christian-Jewish polemic reminds us that:

Although the biblical dietary laws explicitly named numerous animals that were to be excluded from the diet, it was the pig and not the camel or rock badger, for example that occupied a central position in Jewish-Christian polemical exchanges concerning the dietary restrictions. In particular, medieval Christian theologians sought to explain as a moral instruction the biblical dietary condemnation of swine, arguing that it is meant to instruct the faithful only to avoid sinful, pig-like behavior, while allowing the Christian to retain pork in his diet. By contrast, the Jewish disputant in Gilbert Crispin's late eleventh-century *Disputation of a Jew and a Christian* concerning the Christian Faith insists that a figurative or allegorical meaning ascribed to the dietary restrictions does not supplant the literal. (Resnick, 2011: 3)

---

<sup>25</sup> For further examples see Krohn (2020: 17-40); Long (2001: 102ff.).

While the selection of the pig and erasure of other items is a constant, aspects such as allegorical exegesis do not appear in the food literature, i.e. in the satire. Nor do the polemical texts take pride in ostentatiously exhibiting familiarity with the supposed gastronomy of the judaizers and—crucially—its language. These are only some of the differences brought into relief by a necessary comparison between the two distinct fields: that of the polemic corpus and that of the poetry.

It is undeniable that there is a strong emphasis on food in Spanish satire against *Judeo-Conversos*. The Evangelista<sup>26</sup> [ca. 1460 or 1490] writes a prose prophecy/dream about the future, parodying the existent analogues satirically. In it, he uses *berenjena* as synonym or parallel of confeso: “Á la postre verás tanto de confeso que cubrirá el suelo como langosta; tanto de (...) berenjena”. There are, moreover, at least twenty food and related concepts listed in the *Epitalamio burlesco* by Rodrigo Ruiz Cota in the 1470s, whose function is to reflect the judaizing character of individual guests and of the wedding in general. The items are, however, not prescribed or commanded by Jewish dietary laws in the Hebrew/Aramaic sources. Neither are there Jewish laws mandating the use of cazuelas or the consumption of *berenjenas*.

In the Middle Ages no one would authoritatively declare food as (apt for consumption) *kosher* or (its opposite) *trefa*<sup>27</sup> on the basis of mere acquaintance with a few biblical verses or their translation. It was elementary that acquaintance with the laws needed thorough, careful study of tractates of the Babylonian Talmud such as, amongst others, *bHulin*. But this was not enough. The relevant corpus that goes from Geonic sources to the codifiers and other halakhists of the late Middle Ages seems immense, but had to be mastered. Of course, there is no translation of this corpus in Inquisition records or literary, mostly satirical, writings. Hence, rather than “kosher food” or “Jewish dietary laws” what we are dealing with in these texts is a parcel of the local *imaginaire*.<sup>28</sup> Few examples are more telling and solidly documented than the case of the above mentioned *berenjena*.

In the *Cancionero de Baena* (ID 6787), Baena attacks Juan Agraz as *converso*: “ya l’han dado con agetes/ravanetes/ la cuchar con verengena”. The allusion to “agetes” reminds us that garlic [and onions] would reappear in the writings of the chronicler of Expulsion, Discovery and Conquista, i.e. in Andrés Bernáldez’ putative “testimonies” of *converso* behavior and alimentation. The historian of the period, famous for

<sup>26</sup> Paz y Melia (1877: 245); Martín-Martínez (2018: 5-27). Menahem Ibn Zerah (d. 1385) has recently been seen as a helpful primary source on the history of Hispano-Jewish material culture. He mentions the eggplant but implies that it is mainly cooked [rather than in Spain] in the Maghreb with meat. See Löw (1924-34: 377ff.).

<sup>27</sup> “Y me seréis varones santos. No comeréis carne destrozada por las fieras en el campo; a los perros la echaréis” (Ex 22:31).

<sup>28</sup> To be sure, some elementary notions were available in Inquisition testimonies, polemical texts and manuals, but this is not a basis for *pesaq*, authoritative decisions on permitted or forbidden food. Nor does it explain the protagonism of such items as the *cazuelas* which do not appear in the Bible nor in the post biblical legal texts.

his original archival research, Tarsicio de Azcona, has compared some of Bernáldez' "testimonies" to filmic fantasies produced by twentieth century cinematic cities (1964: 505). Similarly, before 1417, we find: "Este dezir fizo e ordenó Diego d'Estúñiga contra Juan Alfonso de Baena como a manera de reqüesta e so entención de le bal- donar e afear, por quanto avía tomado reqüesta contra todos los Mariscales e todos los otros" (ID 1552):

... yo tengo muy grant pesar  
si se falló en Baena;  
dígolo por non usar  
en vuestra tierra trobar,  
que más curan de sembrar  
(146ra) mucha buena berenjena,  
el qual han por buen manjar.

Baena, according to Juan García, had "los ojos de berengena" (Baena, 1993: 655), and was therefore told to recite the rhyming Ave gratia plena. That is to say that the exploitation of the [etymologically Arabic/Persian] *berenjena*'s sounds and rhyming potential [Baena, *gratia plena*] may attest to the undetected weight of the signifier, rather than only the signified, in these poetic fields. Berenjenas and poetry are in opposition for Diego d'Estúñiga, who was not only a poet but a *mariscal*, a title (since 1382) by royal appointment for one of the highest types of military officers at the royal court. Also a *mariscal* was Íñigo López de Estúñiga. He describes Baena as chased from Andalusia by a rain of berengenadas (Baena, 1966: 269, 883). In the *Coplas del Provincial*, from the reign of Enrique IV, the anonymous writer tells Franco Afandari "... A ti Franco Alfandari: allá te embio en estrenas un buen halcón Bahari con que caces berenjenas, y porque en él te reueas sabe que es pollo judayco, que caça a todas raleas y matalas en hebraico" (Rodríguez-Moñino, 1950: 123-146), amalgamating the contempt for Hebrew language, for "Jewish food" and for the (supposedly) non-hunting class. Pedro Manrique, in his poems against Juan Poeta, speaks of the patena —plate for the Host in the Eucharist— which was turned into *cazuela con verengena*. This would be echoed later in the creative fantasy about the culinary repertoire of the conversa Aldonza, the famous *Lozana andaluza*. In *Mamotreto II*, within a list of foods she knows how to prepare, we find the *cazuela de berenjenas mojées*. Pedro Manrique, again, was not only a poet but also Señor de Amusco, Treviño, Paredes de Nava y Valdezcaray, adelantado mayor y notario mayor del reino de León. These apparently feeble satirical writings could be viewed differently if —against the critical heritage— we bear in mind the historical and social factor, the wealth, access to weapons and the military power wielded by some of the satirists. Nevertheless, one should not forget that some of the satirists were themselves *conversos*. Manrique's inclusion of the Host might be viewed in light of recent work

which has seen the late Middle Ages as a period of Eucharist anxiety.<sup>29</sup> The caquetas and verengenas are repeatedly supposed to symbolize the non-Christian character of *converso* objects of satire more than a century before *Quixote's* Benengeli. So do they in the 1470s *Epitalamio* (Gutwirth, 1985b):

En la boda del a  
ljama (f. 16r)  
non se comí peliagudo,  
ni piscado sin escama  
en quanto 'l marido pudo,  
sino mucha verengena  
y acafrán con acelguilla...

## 8. GASTRONOMIC SPECIFICS

The poets' knowledge of Spanish vegetables is performed as metonymic of judaizing. Similar beliefs and images are found by searches of archival documents of the period as mentioned above. But the untackled questions are: how accurate or realistic, i.e. historical, is this equivalence? What is the evidence? It may be pointed out that the present day Hebrew word for *berenjena* (*hašil*) is not biblical but a neologism [apparently coined by Abraham Lunz, 1854-1918]. This should raise suspicions as to a belief in a simple, continuous line to the Hebrew Bible. This is the case although some critics use just a few biblical verses or, rather, their translation, to explain fifteenth century representations of diet as if medieval Jews had no other sources for their practices.

Dietary, medical/ pharmacological works are no less eloquent as testimonies than satire. Kuhne's work<sup>30</sup> (Kuhne Brabant, 1996: 69-86) is useful in that it gives us an idea of the attitudes to non-meat diet as a whole in medieval texts of medicine and pharmacology. Among the latter, some stand out, due to their novelty, such as those of the Spanish Jew, Ishaq b. Abi Hárting ibn Waqqár who, although a subject of the kings of Castile, left us a work written in Arabic. It is preserved in an autograph written in Guadalajara in 1425 (?). According to Kuhne, fruit was classified as a drug and was generally the object of negative evaluations, as in the case of Maimonides. And I quote Kuhne Brabant (1996: 72):

Maimonides says (1135-1204): "Of the fresh fruits, those that trees produce are generally bad food ... the fruit juices, jams, syrups and medicines that are made from them are useful for specific diseases, since their action is different as food

<sup>29</sup> Yeager (2011: 56). This late medieval feature in Latin Christendom continues until Shakespeare where there are echoes of irreconcilable disputes over the essential nature of the sacrament of the Eucharist creating a pressing epistemological conundrum according to Kwan (2015: 3-18). Greenblatt (2001) linked it to the Protestant critique of Catholicism (Walsham, 2016: 232-249).

<sup>30</sup> See now González Manjarrés (2015a: 119-142).

than as medicine ... More blunt, if possible, is our Arnau de Vilanova: "Temperate bodies should not use fruit instead of maintenance and food..."

There is no need here to enlarge on the enormous authority and influence of Maimonides and his writings amongst the Jews of late medieval Spain, even if his adult and creative life was spent in Egypt and not in Spain. Maimonides had referred to the berenjena in at least two of his treatises or regimens. In his *The Treatise Sent to the King al-Afdal, son of Saladin, concerning The Regimen of Health*, Maimonides asserted that "Those vegetables that are generally bad for all people, are... eggplant; these are very bad for whoever wishes to conserve his health." In his *The Response to the Letter of al-Afdal in which he elucidated all those accidents which have befallen him*, he again writes against the *berenjena*: "He spoke the truth who advocated avoidance of..., eggplant, and everything that heats, for all these increase those accidents of which our Master has complained" (Bar-Sela, 1964: 19). The *converso* Juan de Aviñón, born Moses ben Samuel of Roquemaure, has affinities with Maimonidean doctrine. In his *Sevillana medicina* he asserts:

... segun las viandas que se comen son los sueños, ca viandas ay que fazen sobir bahos melancolicos: en guisa que fazen soñar cosas espantables: assi como ... berenjenas... (f. 25v) las viandas espessas & malas que engendran malancolia: son como... berenjenas ...y de sus semejantes. (D'Agostino, 2011: 329)

These ideas seem to come from Avicenna and it is, therefore, no surprise that Amatus Lusitanus, the Iberian *judeoconverso* who returned to Judaism in the Ottoman Empire, ca. 1560, also disapproves of the eggplant (González Manjarrés, 2015a: 449-465). Medical texts by Jews and *conversos* were inimical to the berenjena. If we look at medieval exegesis of the Hebrew Bible we may attend to the story of Elisha and the gourds (II Kings 4) or story of "death in the pot":

38 Elisha returned to Gilgal and there was a famine in that region. While the company of the prophets was meeting with him, he said to his servant, "Put on the large pot and cook some stew for these prophets."

39 One of them went out into the fields to gather herbs and found a wild vine and picked as many of its gourds as his garment could hold. When he returned, he cut them up into the pot of stew, though no one knew what they were. 40 The stew was poured out for the men, but as they began to eat it, they cried out, "Man of God, there is death in the pot!" And they could not eat it.

The poisonous vegetable's identification constituted a major challenge for the medieval translators. They produced divergent, contradictory renderings. E8/E6 are Escorial MSS dated to the mid-XIIIth century, i.e. slightly prior to the Alphonseine corpus. They translate *gogombriellos amargos*. The *General estoria*, around 1270, renders it *una como vid montesina*. E3, the Escorial MS of 1425-50, whose

*romanceamiento* is close to the Hebrew, gives us *fongos de campo*. Rabbi Moses Aragel [1422-1433] translates *una vid silvestre*. In contrast with other exegetes (such as, say, Rashi.) David Kimhi (1160-1235) in his *Commentary* seems to identify it with the eggplant.<sup>31</sup> To identify an eggplant stew as the protagonist of the “death in the pot” story does not seem to support the belief that the eggplant is the most beloved item in the Jewish diet.

Finally, we note that the halakhic/legal status of the eggplant, although generally ignored by modern literary critics, is by no means simple and unambiguous. Those medieval rabbinical authorities, before 1492, who considered it as coming from a tree, sometimes forbade it because of the laws of ‘*orla*.<sup>32</sup> Today, it might be seen as almost an icon of Sephardi identity—as in the case of the verses in Judeo-Spanish ‘*Los Guisados de la Berenjena*’ edited by Weich (Weich-Shahak, 1980). Could this be yet another case of the invention of tradition? It certainly had a rather turbulent past in Jewish [and *Judeo-Converso*] medieval translations, exegesis, medical texts and halakha.

## 9. CONCLUSION

At one level, one notes a certain consistency in the satires where poets vie with each other to add items to, or to reformulate or reimagine *conversos*' food—and its language—in their texts from ca. 1400 to the Golden Age. Alongside contempt and hostility (undoubtedly present) there are efforts to contend with and surpass each other in flaunting the extent of their alleged familiarity with Jewish/judaizers' alimentation and detailed knowledge about its particular items and the specific words for them. The confusion with “Kosher” or “Jewish dietary laws” may have been introduced by modern critics. The question would be: to what extent is this treatment of gastronomy an example of *convivencia*? It certainly has nothing in common with misunderstandings and misrepresentations of Castro's thought (unaware of its theoretical and historiographic foundations) as if invested in presenting an idyllic, romantic picture of harmonious, friendly relations. Literary—including humorous and satiric—representations of food are a far broader phenomenon, existing elsewhere in Europe and they are also concerned with religion. Needless to say, there are also Spanish satires about food which do not concern *conversos*. They dwarf the Spanish case we have been discussing. But in Spain, as we have seen, they also concentrated around the *conversos*, thus creating different modulations of the alimentary paradigm and connecting with Castro's more general concern with the many—and quite specific—terms related to ‘life’.

---

<sup>31</sup> This is the view of Löw (1924-34). It may be of some relevance to note that amongst the numerous Ibero-Romance glosses in the Bodleian aljamiado-Hebrew MS of the thirteenth century, the berenjena is absent. See Alfonso (2021).

<sup>32</sup> Lev 19:23. See Löw (1924-34).

## REFERENCES

- Amador de los Ríos, J. (1848). *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los Judíos de España*. D. M. Díaz.
- Amador de los Ríos, J. (1875-6). *Historia social, política y religiosa de los Judíos de España y Portugal*. Fortanet.
- Armistead, S. G. (2004). Una tradición romancística previamente desconocida: romances judeo-españoles de Xauen. En P. M. Piñero (Ed.), *De la canción de amor medieval a las soleares. Profesor Manuel Alvar in memoriam* (pp. 55-64). Editorial Universidad de Sevilla.
- Campomar, M. (2020). Ortega y Gasset en su exilio argentino: Continuidades y rupturas. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (suplemento 8), 55-69.
- Carrete Parrondo, C. (1985). *Las judaizantes de Cuenca procesadas por la Inquisición en 1490*. En *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las tres Culturas* (pp. 97-105). Ayuntamiento de Toledo.
- Ciceri, M. (1992). La berenjena: un cibo connotante. En M. Grazia Profeti (Ed.), *Codici del gusto* (pp. 87-94). Angeli.
- Cohen, E. M. (2011). Seder Foods and Customs in Illuminated Medieval Haggadot. In D. Reed Blank (Ed.), *The Experience of Liturgy: Studies Dedicated to Menahem Schmelzer* (pp. 23-39). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004208032\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004208032_004)
- D'Agostino, A. (2011). Cide Hamete Berenjena, apostilla sanchina. *Anales cervantinos*, 43, 327-329.
- Dübler, C. E. (1942). Temas geográficos lingüísticos: I. Sobre la berenjena. *Al-Andalus*, 7(2), 367-390.
- Elukin, J. M. (1992). Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters. *Journal of the History of Ideas*, 53(4), 603-630. <https://doi.org/10.2307/2709940>
- Gil, J. (2009). Berenjeneros: The Aubergine Eaters. In K. Ingram (Ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond* (pp. 121-142). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004175532.i-366.14>
- Gómez Martínez, J. L. (1983). Ortega y Gasset y Américo Castro: originalidad y creación en el pensamiento español del siglo xx. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 10, 15-36. <https://doi.org/10.36576/summa.723>
- González Manjarrés, M. Á. (2015a). La mandrágora de Amato Lusitano: edición, traducción y anotación. En C. de M. A. L. Andrade et alii (Coords.), *Humanismo e ciencia* (pp. 449-465). Universidade de Aveiro. [https://doi.org/10.14195/978-989-26-0941-6\\_19](https://doi.org/10.14195/978-989-26-0941-6_19)
- González Manjarrés, M. Á. (2015b). Una planta sin clásicos. La berenjena en la farmacología medieval y renacentista. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 35(1), 119-142. [https://doi.org/10.5209/rev\\_CFCL.2015.v35.n1.49014](https://doi.org/10.5209/rev_CFCL.2015.v35.n1.49014)
- Greenblatt, S. (2001). *Hamlet in Purgatory*. University Press.
- Gutwirth, E. (1985a). Elementos étnicos e históricos en las relaciones judeo-conversas en Segovia. En Y. Kaplan (Ed.), *Jews and conversos* (pp. 83-102). Magnes Press.
- Gutwirth, E. (1985b). On the Background to Cota's Epitalamio Burlesco. *Romanische Forschungen*, 97(1), 1-14.
- Gutwirth, E. (1993). Hebrew Epigraphy in Eighteenth-Century Spain. In C. Davis & P. J. Smith (Coords.), *Art and literature in Spain: 1600-1800: Studies in honour of Nigel Glendinning* (pp. 135-152). Tamesis Book Limited.

- Gutwirth, E. (1995). Medieval alimentation: The Hispano-Jewish Evidence. *Helmantica*, 46, 293-298. <https://doi.org/10.36576/summa.3453>
- Gutwirth, E. (1996). A Judeo-Spanish Planctus from the Cairo Genizah. *Romance Studies*, 49(4), 420-428.
- Gutwirth, E. (2004). Inquisition, Theology and the Lozana Andaluza. In S. Wendehorst (Ed.), *The Roman Inquisition, the Index and the Jews. Contexts, Sources and Perspectives* (pp. 71-106). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789047406228\\_007](https://doi.org/10.1163/9789047406228_007)
- Gutwirth, E. (2008a). Galli canunt: On a Cairene Manuscript. *Neuphilologische Mitteilungen*, 109(3), 347-360.
- Gutwirth, E. (2009). Jewish Bodies and Renaissance Melancholy: Culture and the City in Italy and the Ottoman Empire. In M. Diemling (Ed.), *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period* (pp. 57-92). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004167186.i-490.11>
- Gutwirth, E. (2010). Belatedness, History and Authorship: The Case of Medieval Spain. *Iberia Judaica*, 88(2), 297-310.
- Gutwirth E. (2011a). Yo me fuera a Venecia: An Unknown Manuscript of Judeo-Spanish Verse. *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Sezione filologico-letteraria*, 53, 79-92.
- Gutwirth, E. (2011b). The Identity of Zequiel: Conversos, Historiography and Familiar Spirits. In E. Alonso (Ed.), *Late Medieval Jewish Identities: Iberia and Beyond* (pp. 27-40). Palgrave-McMillan.
- Gutwirth, E. (2015). Coplas de Yocef from St. Petersburg. *Manuscripta Orientalia*, 21(2), 3-12.
- Gutwirth, E. (2019). Judeo-Mudéjar?: Identities, Letters and Numbers in Toledan Synagogues. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, (20), 147-179.
- Hostetter, A. K. (2020). Medieval Feasts. In J. M. Coghlan (Ed.), *The Cambridge Companion to Literature and Food* (pp. 15-28). University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316997796.003>
- Jonassen, F. B. (1994). Carnival Food Imagery in Chaucer's Description of the Franklin. *Studies in the Age of Chaucer*, 16, 99-117. <https://doi.org/10.1353/sac.1994.0004>
- Jones, G. (1960). The Function of Food in Mediaeval German Literature. *Speculum*, 35(1), 78-86. <https://doi.org/10.2307/2850177>
- Kriegel, M. (2011). En défense de l'abbé Grégoire. *Les Cahiers du judaïsme*, (31), 97-105.
- Krohn, D. L. (2020). Carving and Folding by the Book in Early Modern Europe. *Journal of Early Modern History*, 24(1), 17-40. <https://doi.org/10.1163/15700658-12342663>
- Kuhne Brabant, R. (1996). La fruta, ¿alimento o medicamento? Reflexiones sobre la presencia de la fruta en la farmacopea árabe medieval. *Anaquel de estudios árabes*, 7, 69-86.
- Kwan, R. (2015). Of Bread and Wine, and Ghosts: Eucharistic Controversy and Hamlet's Epistemological Quest. *Journal of Language, Literature and Culture*, 62(1), 3-18. <https://doi.org/10.1179/2051285615Z.00000000046>
- Long, P. O. (2001). *Openness, Secrecy, Authorship: Technical Arts and the Culture of Knowledge from Antiquity to the Renaissance*. Johns Hopkins University Press.
- López-Ríos, S. (2014). Und das Leben ist sicherlich grösser als die Philologie. Américo Castro y Francisco Giner de los Ríos (1906-1911). *Romance philology*, 68(1), 1-22.
- Marichal, J. (1955). La unidad vital del pensamiento de Américo Castro. *Revista hispánica moderna*, 21, 316-322.
- Marín, M. (1981). Sobre Buran y buraniyya. *Al-Qantara*, 2, 193-207.

- Marín, M. (2004). From al-Andalus to Spain: Arab traces in Spanish cooking. *Food & History*, 2(2), 35-52. <https://doi.org/10.1484/J.FOOD.2.300096>
- Martín-Martínez, A. (2018). La Profecía de Evangelista: Pronósticos y Perogrulladas al Servicio de la Crítica Social y Religiosa. *La Corónica*, 47(1), 5-27. <https://doi.org/10.1353/cor.2018.0012>
- Menéndez y Pelayo, M. (1946-1948). *Historia de los heterodoxos* (E. Sánchez Reyes, Ed.). CSIC.
- Mettmann, W. (1958). Zur Diskussion über die literargeschichtliche Bedeutung der mozarabischen jarchas. *Romanische Forschungen*, 70, 1-29.
- Meyerhoff, M. (1935). Esquisse d'histoire de la pharmacologie et de la botanique chez les Musulmans d'Espagne. *Al-Andalus*, 3, 1-41.
- Meyerhoff, M. (1938-1939). Sur les noms ibéro-portugais des drogues dans les manuscrits médicaux arabes et Supplément aux noms portugais de drogues dérivés de l'arabe. *Petrus Nonius*, 2, 85-94.
- Morel-Fatio, A. (1915). Duelos y quebrantos. *Bulletin Hispanique*, 17(1), 59-61. <https://doi.org/10.3406/hispa.1915.1894>
- Muñoz Solla, R. (2021). *Menéndez Pidal, Abraham Yahuda y la política de la Real Academia Española hacia el hispanismo judío y la lengua sefardí*. Universidad de Salamanca.
- Nykl, A. (1950). Review of España en su historia. *Speculum*, 25(3), 379-392. <https://doi.org/10.2307/2854168>
- Pagani, G. (2008). A la mesa del Arcipreste. La cocina castellana en el siglo XIV en los versos de Juan Ruiz: unas notas. En F. Toro Ceballos, L. Haywood, F. Bautista y G. Coates (Eds.), *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita y el "Libro de buen amor". Congreso homenaje a Alan Deyermond* (pp. 283-290). Ayuntamiento de Alcalá la Real.
- Palencia, A. (1935). Islam and the Occident. *Hispania*, 18(3), 245-276. <https://doi.org/10.2307/332431>
- Parelo, V. (2019a). Alimentación y argumentación en la España moderna: De ollas, lentejas, duelos y quebrantos y palominos en el Quijote (I, 1). *Atalaya*, (19), e4563. <https://doi.org/10.4000/atalaya.4563>
- Parelo, V. (2019b). From the poet Antón de Montoro to the hidalgo of La Mancha, Alonso Quijano. *Dix-septième siècle*, (285), 171-185. <https://doi.org/10.3917/dss.194.0171>
- Price, D. H. (2020). The Sincerity of Their Historians: Jacques Basnage and the Reception of Jewish History. *Jewish Quarterly Review*, no(2), 290-312. <https://doi.org/10.1353/jqr.2020.0009>
- Resnick, I. (2011). Dietary laws in medieval Christian-Jewish polemics: A survey. *Studies in Christian-Jewish Relations*, 6(1), 1-15. <https://doi.org/10.6017/scjr.v6ii.1801>
- Reyre, D. (1996). Contribución al estudio de las imágenes identitarias judías en el teatro del Siglo de Oro: emergencia del tema de la expulsión en *La desgraciada Raquel* de Mira. En A. de la Granja y J. A. Martínez Berbel (Eds.), *Mira de Amescua en Candelero: Actas del Congreso Internacional sobre Mira de Amescua y el Teatro Español del Siglo XVII* (pp. 497-510). Universidad de Granada.
- Rodilla, M. J. (2015). La “Merced de Dios” y los “duelos y quebrantos”. Calas en algunos enunciados metafóricos y comparaciones en el Quijote. *Acta Poética*, 36(2), 27-44. <https://doi.org/10.1016/j.apoet.2015.01.001>
- Savo, A. (2014). Toledano, Ajo, Berenjena: The Eggplant in Don Quixote. *La Corónica*, 43(1), 231-252. <https://doi.org/10.1353/cor.2014.0033>

- Segal, L. A. (1983). Jacques Basnage de Beauval's *L'Histoire des Juifs*: Christian historiographical perception of Jewry & Judaism on the eve of Enlightenment. *Hebrew Union College Annual. Hebrew Union College*, 54, 303-324.
- Vilarós Soler, T. M. (1998). *El mono del desencanto: Una crítica cultural de la transición española (1973-1993)*. Siglo XXI.
- Walsham, A. (2016). Dowting of ye Cupp: Disbelief about the Eucharist and a Catholic Miracle in Reformation England. *Studies in Church History*, 52, 232-249. <https://doi.org/10.1017/stc.2015.13>
- Williams, G. (2004). Ortega Reading Dilthey and ideas on life (1933). *Journal of Spanish Cultural Studies*, 5(2), 201-211. <https://doi.org/10.1080/1463620042000244660>
- Yeager, S. M. (2011). Jewish Identity in the Siege of Jerusalem and Homiletic Texts. *Medium Aevum*, 80(1), 56-84. <https://doi.org/10.2307/43632465>

### Primary sources

- Alfonso, E. (2021). *Translating the Hebrew Bible in Medieval Castile: Ms. Oxford, Bodleian Library, Hunt. 268*. With a Linguistic Study and Glossary of Le'azim by Javier del Barco. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004461222>
- Baena, J. A. (1966). *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. José María Azaceta. CSIC.
- Baena, J. A. (1991). *El cancionero del siglo XV, c. 1360-1520*. Brian Dutton. Visor.
- Baena, J. A. (1993). *Cancionero de Juan Alfonso de Baena* (Brian Dutton y Joaquín González Cuenca, Eds.). Visor Libros.
- Basnage de Beauval, J. (1706-07). *L'Histoire et la Religion des Juifs*. Chez Reinier Leers.
- Bar-Sela, A. (1964). "Moses Maimonides" Two Treatises on the Regimen of Health: Fi Tadbīr al-Sihhah and Maqālah Fi Bayān Ba'd al-A'rād Wa-al-Jawāb 'anhā. *Transactions of the American Philosophical Society*, 54(4), 3-50. <https://doi.org/10.2307/1005935>
- Cabrera, A. (1906). *Sermones del P. Fr. Alonso de Cabrera de la Orden de Predicadores. Predicadores de los Siglos XVI y XVII*. Miguel Mir. Bailly-Baillièvre.
- Castro Quesada, A. (1948). *España en su historia: Cristianos, Moros y Judíos*. Losada.
- Castro Quesada, A. (1952). Mozarabic Poetry and Castile: A Rejoinder to Mr. Leo Spitzer. *Comparative Literature*, 4, 188-189. <https://doi.org/10.2307/1768409>
- Castro Quesada, A. (1974). *Cervantes y los casticismos españoles*. Alianza.
- Castro Quesada, A. (1983). *España en su historia: Cristianos, moros y judíos*. Crítica.
- Castro Quesada, A. (1997). *Cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo (1968-1972): el epistolario*. (Edición e introducción de Javier Escudero Rodríguez, prólogo de Juan Goytisolo). Pre-Textos.
- Cid, J. A. (2015). Intelectuales españoles ante los sefardíes en torno a 1930: Dos visiones de una judería balcánica (Skoplje-Uskub). En N. Asensio Jiménez y S. Sánchez Bellido (Eds.), *Lengua y cultura sefardí. Estudios en memoria de Samuel G. Armistead* (pp. 143-178). Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- Girón-Negrón, L. M. (2006). *Las Coplas de Yosef: Entre la Biblia y el Midrash en la poesía judeoespañola*. Gredos.
- González Llubera, I. (1933). Fragmentos de un poema judeo-español medieval. *Revue Hispanique*, 81, 421-433.

- González Llubera, I. (1935). *Coplas de Yoçef: a Medieval Spanish Poem in Hebrew characters*. Univ. Press.
- Gutwirth, E. (1996). A Judeo-Spanish Planctus from the Cairo Genizah. *Romance Studies*, 49(4), 420-428.
- Gutwirth, E. (2008). Galli canunt: On a Cairene Manuscript. *Neuphilologische Mitteilungen*, 109(3), 347-360.
- Gutwirth, E. (2011). Yo me fuera a Venecia: An Unknown Manuscript of Judeo-Spanish Verse. *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Sezione filologico-letteraria*, 53, 79-92.
- Gutwirth, E. (2015). Coplas de Yocef from St. Petersburg. *Manuscripta Orientalia*, 21(2), 3-12.
- Paz y Melia, A. (1877). Libro de Cetrería y una Profecía de Evangelista. *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 1, 222-246. <https://doi.org/10.1515/zrph.1877.1.2.222>
- Rodríguez-Moñino, A. (1950). El cancionero manuscrito de Pedro del Pozo (1547). *Boletín de la Real Academia Española*, 30(129), 123-146.
- Shem-Tob de Carrion, R. (1947). *Proverbios morales* [I. González Llubera, Ed.]. University Press.
- Solano, F. (1991). *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*. CSIC.
- Weich-Shahak, S. (1980). *Judeo-Spanish Moroccan Songs for the Life Cycle*. The Jewish Music Research Center.



ESTUDIOS LITERARIOS

EN EL *DEFENSORIUM* DE ALFONSO DE CARTAGENA: ASCENDIENTE  
PATERNO Y EXPERIENCIA CONCILIAR

IN ALFONSO DE CARTAGENA'S *DEFENSORIUM*: PATERNAL INFLUENCE AND  
CONCILIAR EXPERIENCE

LUIS FERNÁNDEZ GALLARDO

UNED

lfegooo3@yahoo.es

ORCID: 0000-0002-5012-9166

Recibido: 01-11-2022

Aceptado: 04-12-2022

RESUMEN

En la vida y la obra de Alfonso de Cartagena tuvieron notable importancia dos factores: el ascendiente paterno y la experiencia del concilio de Basilea (1434-1439), que, a su vez, determinarán aspectos destacados del *Defensorium*, la obra maestra de la publicística pro-conversa. Teoría y praxis de la exégesis bíblica, idea de la común integración de judíos y paganos en el cristianismo son deudores del ejemplo de Pablo de Santa María ofrecido en las *Additio-*  
*nes* y el *Scrutinium Scripturarum*, del que se analizan algunos préstamos. El tratamiento de la cuestión conversa en el concilio de Basilea (decreto de 1434) pudo alentar la inspiración paulina del *Defensorium*, sugiriendo un enfoque jurídico.

Palabras clave: Judíos, conversos, teología, Alfonso de Cartagena.

ABSTRACT

Two factors had significant importance in Alfonso de Cartagena's life and work: his paternal ascendancy and the Council of Basel (1434-1439). These, would determine essential aspects of the *Defensorium*, the chief work of pro-“converso” literature. Theory and praxis of biblical hermeneutics, as well as, the idea of the integration of Jews and pagans into Christianity have roots in Pablo de Santa María's works, such as *Additiones* and *Scrutinium Scripturarum*, from which some borrowings are analyzed in this paper. As to the treatment of conversion in the Council of Basel, established in the 1434 decree, it could have encouraged the Pauline inspiration of the *Defensorium*, suggesting a juridical approach.

Keywords: Jews, conversos, Theology, Alfonso de Cartagena.

## 1. DEL PROBLEMA JUDÍO AL CONVERSO: DIMENSIÓN FAMILIAR EN LOS CARTAGENA

Dentro de la publicística en favor de los conversos el *Defensorium unitatis christiana* de Alfonso de Cartagena (1385-1456) ostenta indiscutible preeminencia. Diríase se impone atribuir cierto grado de necesidad histórica al hecho de que fuera el hijo más dotado de Pablo de Santa María, el célebre converso, patriarca de los Haleví de Burgos, uno de los más preclaros linajes hebreos de Castilla, el autor de la obra maestra de la polémica desatada a raíz de la instauración de los estatutos de limpieza de sangre. El padre (1350-1435), perteneciente a la generación de conversos anterior a la ola de pogromos que se desató en la península ibérica en 1391<sup>1</sup>, participó en la polémica antijudía, sintiéndose urgido a poner sus vastos conocimientos escriturarios al servicio de la nueva fe, con una obra igualmente notable, el *Scrutinium Scripturarum* (1429). Su hijo Alfonso, tal vez en mayor medida empujado por las circunstancias, se sintió asimismo movido a entrar en liza polémica, mas desde una perspectiva y presupuestos muy diferentes. Ya no se trataba de argumentar la verdad cristiana frente a la pertinacia judía, relucante a aceptar la nueva ley, sino de defender el principio de universalidad de esta, desde el que la discriminación de los conversos constituía una aberración teológica.

Así, pues, del problema judío al converso, conforme a la fórmula que da título al ensayo de uno de los más autorizados estudiosos de dicha problemática (Benito Ruano, 1976: 15-37). Tal tránsito adquiere una dimensión familiar en la obra de los Santa María, Pablo y Alfonso, padre e hijo, que confiere especial significado a las relaciones que necesariamente habían de imponerse entre ambas. Para ello hay que partir antes que nada de un dato personal, de tipo afectivo: la predilección que don Pablo mostró hacia su hijo Alfonso y que hallaría en la dedicatoria de las *Additio-nes ad Postillam Nycolai de Lyra* fehaciente prueba. El prólogo, carta nuncupatoria dirigida al destinatario, contiene vívidos testimonios de los vínculos afectivos e intelectuales, que se entrelazan de modo inextricable. No solo las fórmulas de salutación (“dilectissime fili”) (Santa María, 1852: 35), inevitablemente deudoras de las convenciones del género epistolar, en las que el grado superlativo marca la superior dilección hacia Alfonso. En el gesto de entrega de la obra, como si de la hijuela más idónea se tratara, convergen los vínculos familiar e intelectual<sup>2</sup>. Introduce el tema

<sup>1</sup> Pues efectivamente la conversión de Selomó Haleví fue anterior a las matanzas que también afectaron a Burgos, como desde la añeja biografía de Cristóbal Sanctotis, ya en el siglo xvi (Sanctotis, 1591: 24b-25a), quedara establecido y la erudición contemporánea (Cantera Burgos, 1952: 304-305) avalaría, frente a la fechación posterior de Baer (1998: 572), nada afecto al converso, que no dejaba de ser para él un apóstata, aunque matice su valoración al hilo del comentario de la carta de Yehosua Halorquí, futuro Jerónimo de Santa Fe (Baer, 1998: 574-575). Aceptan la fecha anterior autores nada sospechosos de simpatía hacia el neófito (Roth, 1995: 139; Netanyahu, 1999: 151).

<sup>2</sup> “Quid tibi vis ut vivens donem, dilectissime fili: aut successionis titulo post vitam relinquam? nisi quod ad Scripturarum notitiam conferat...” (Santa María, 1852: 35). Aborda la relación intelectual desde una perspectiva sobre todo política Kriegel (1994).

de la conversión, confidencia íntima que adquiere dimensión ejemplar. Esta se presenta como fenómeno estrictamente intelectual: la adecuada comprensión de las Escrituras fueron el resorte que activó el proceso de conversión. En un determinado momento, cayeron los obstáculos que impedían la recta interpretación, expresados mediante metáfora ocular, y empezó a leer más aplicadamente las Escrituras, siempre bajo el auxilio del Señor<sup>3</sup>. Así, pues, la fe, la nueva fe adquiere un fundamento hermenéutico. La clave de la conversión reside en la correcta lectura de los textos sagrados<sup>4</sup>.

Asimismo, el tema de la conversión propicia la evocación de momentos entrañables: la infancia de Alfonso, la tierna edad en la que aún no se había iniciado en el aprendizaje de las letras<sup>5</sup>. Y es que la memoria familiar viene a constituir un patrimonio que ha de transmitirse a través de las generaciones sucesivas; don Alfonso deviene eslabón fundamental en la cadena de transmisión<sup>6</sup>.

Ese recuerdo familiar tiene como núcleo esencial la conversión, hecho que adquiere cariz providencial. Y en ella la lectura, la adecuada interpretación de los textos sagrados tienen un papel decisivo. De este modo, la experiencia religiosa asumía un considerable componente racional<sup>7</sup>, que se manifiesta en el tono, en el carácter académico que presenta su obra, que incorpora las formas discursivas escolásticas, que tan características serán de la escritura de Alfonso de Cartagena. Diríase que esa es la enseñanza fundamental que quiere transmitir don Pablo a su hijo dilecto. De ahí que lo exhorte al estudio de las Escrituras, deslizando un suave reproche por la insobornable vocación por la ciencia jurídica de su vástagos, que siente como competidora en la dedicación a la lectura y estudio de la Biblia<sup>8</sup>: se trataría de una

<sup>3</sup> "... ceciderunt quodammodo squamae de oculis mentis mea; et coepi Scripturam sacram aliquanto studiosius relegere..." (Santa María, 1852: 35). La imagen ocular remite a la experiencia de san Pablo: "Et confestim ceciderunt ab oculis eius [= san Pablo], tanquam squamae, et visum recepit..." (*Actus Apostolorum*, 9, 18).

<sup>4</sup> Se ha señalado la inspiración agustiniana de este relato de conversión (Szpiech, 2012: 177-198).

<sup>5</sup> "... te tunc infantiae innocentiam gaudente, qui post me in aetate illa tenera sacro lavacro ab originali culpa mundatus es, antequam actuali inquinari valuisse, nomen Alphonsi accipiens, priusquam litteras nominare novisses." (Santa María, 1852: 35). Conforme a la paidética hebrea, es probable que hubiera iniciado el estudio de las primeras letras y aprendido algunas oraciones. La personalidad más emblemática del judaísmo hispano, en su opúsculo sobre el estudio de la Torá, establecía la obligación paterna de enseñarla al hijo desde que éste comienza a hablar (Maimónides, 2006: 135). ¿Habrá que colegir entonces que don Pablo quería borrar huellas del pasado judío de su hijo?

<sup>6</sup> "Tibi autem non abs re inter caeteros haec libenter enarro, ut quae beneficio aetatis non vidisti, saltem a patre audiens, memoriae tradas, junioribusque, qui forsitan non audierunt, cum horum occurrerit sermo, frequenter enarras..." (Santa María, 1852: 36).

<sup>7</sup> De hecho, se ha atribuido una influencia decisiva en la conversión de Selomó Haleví a la lectura de la obra de Santo Tomás de Aquino, a sus *questiones* sobre las diferencias entre las leyes antigua y nueva (Sanctotis, 1591: 21a). Curiosamente, Baer, escéptico ante la auténtica sinceridad de la conversión, acepta dicho planteo (1998: 573).

<sup>8</sup> "Cujus clariori exquisitioni, fili charissime, cum non modicum conferant studium, et disciplina, ad quae te (licet iurium doctrinis a pueritia occupatum) interdum anhelare conspicio, et inter studia

exhortación similar a la *Paraclesis* de Erasmo en el siglo siguiente, solo que desde los presupuestos exegéticos escolásticos. Esfuerzo racionalizador, en la medida en que la hermenéutica tiene un fundamento racional, y apasionado biblismo: he ahí la herencia que Alfonso recibió y revalorizaría cumplidamente.

En efecto, las prédicas paternas no cayeron en saco roto. No solo se aplicó al ejercicio de la exégesis bíblica, exhibiendo un talento considerable en el comentario de las Escrituras, como evidencia su *Apologia super psalmo "Iudica me, Deus"*, sino que, impelido a la polémica religiosa, solo que de cariz distinto a la mantenida por su padre, don Alfonso aplicaría consecuente los principios que aquel preconizara. Así, la centralidad que se atribuye al estudio de las Escrituras se va a manifestar en la atención prestada en el *Defensorium* a los principios hermenéuticos que han de guiar el acceso a la Biblia. Puesto que era crucial en la argumentación la precisa delimitación del sentido de los *loci* bíblicos alegados para sostener la tesis de que el pueblo judío fue realmente redimido por Cristo. Se imponía entonces definir el alcance exacto de los términos *Israel* e *Israelita*. Para ello había que adoptar el literalismo más estricto (Cartagena, 1942: 98)<sup>9</sup>. Y en este punto se veía urgido a declarar la prioridad y carácter fundamental del sentido literal<sup>10</sup>. Se advierte la deuda con la doctrina expuesta por su padre<sup>11</sup>, que incluso alcanza a pormenores como la alegación de la autoridad de san Agustín, que conserva incluso ecos literales<sup>12</sup>.

---

juris, et disceptationum forensium occupationes, utriusque Testamenti spicas, quasi furtim ruminare tentantem, aliquo munusculo excitare saepe proposui desideriumque tuum paterno favore juvare." (Santa María, 1852: 36). He aquí un significativo testimonio de la tensión entre canonistas y teólogos, de la que sería testigo don Alfonso en el concilio de Basilea (Woelki, 2011: 223-231). Por otra parte, se ha considerado la exégesis bíblica como rasgo peculiar de los conversos (Giordano, 2018: 234).

<sup>9</sup> Don Alfonso debió de tener presentes en tal punto las consideraciones exegéticas que desarrolló su padre a propósito de la intelección de los términos *Israel*, *Judá* y *Jacob* en las Escrituras (Santa María, 1591: 115a-117b).

<sup>10</sup> "Nam licet multi sensus in sacra scriptura sumantur veri et utiles et ad salutem nostram profici. Litteralis tamen prior, solidior et memorabilior est. ex illo namque quasi ex radice ceteri progradientur" (Cartagena, 1942: 98-99).

<sup>11</sup> Que, a su vez, dependía, en última instancia, de Tomás de Aquino, al destacar no tanto la conformidad entre *verba y res*, cuanto la intención del autor, en última instancia el Creador (Santa María, 1852: 39a). Cfr. "Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit..." (*Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q.1, a.10). Sobre la doctrina del Aquinate acerca del *sensus litteralis* véase Synave (1926).

<sup>12</sup> "Neque tamen propter hoc sensum litteralem disrumperem, ex quo in fide et pro fide et ad fidem ut augustinus contra donatistas scripsit efficacia argumenta sumuntur." (Cartagena, 1942: 98). Cfr. "Constat autem quod hunc honorem non habet sacra Scriptura secundum sensum spiritualem, quia si sic, ex tali sensu spirituali posset summi efficax argumentum, quod esset contra Augustinum in epistola ad Vicentium Donatistam, dicentem quod ex solo sensu litterali argumentum efficax summitur." (Santa María, 1852: 39). Muy significativamente, al mencionar a su padre como obispo de Burgos en su *Anacephalaosis*, destaca don Alfonso, a más de la erección y dotación del monasterio de San Pablo, la autoría de solo las dos obras capitales de exégesis bíblica y polémica antijudía, respectivamente: "Et Paulus [...] aedificauit ecclesiam beati Pauli cum sacristia, & capitulo prope muros Burgen-sis, composuitque additiones ad Postillam Nicolai de Lyra super Biblia, & librum qui dicitur Scrutinius

Ahora bien, la devoción filial de Alfonso de Cartagena no le llevó a la asunción pasiva de la enseñanza paterna. No solo el vigor de su inteligencia y su gran capacidad creativa, sino la propia trayectoria vital, determinada en buena medida por su condición de curial y fiel servidor de la monarquía trastámara, pero no menos por las específicas circunstancias por que atravesó el turbulento reinado de Juan II, propiciaron la superación de los logros del reverenciado padre. Fueron especialmente determinantes las misiones diplomáticas, en Portugal y Basilea (Fernández Gallardo, 2021), en la ampliación de los horizontes y perspectivas literarias y culturales. La experiencia basiliense (1434-1439) fue decisiva en su itinerario intelectual (Fernández Gallardo, 2012: 163-183). Su destacada actuación en el concilio le granjeó un prestigio en los medios académicos y en los cenáculos humanísticos que posibilitó su relación con las más destacadas figuras del humanismo (Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Pier Candido Decembrio, Ambrogio Traversari). No menor fue la fama que se ganó como erudito jurista: nada menos que Ludovico Pontano, ilustre canonista, lo eligió para participar en un debate académico (entre 1436 y 1437), la invitación a rebatir la *repetitio* que pronunció sobre un capítulo de las *Decretales* de Bonifacio VIII (*Liber sextus* 3.4.23)<sup>13</sup>.

En Basilea se manifestaría la admiración y reverencia del hijo hacia la figura paterna. Hay que partir de la base de que Alfonso de Cartagena se planteó su misión en el concilio como una oportunidad para el comercio intelectual, de la misma manera que hiciera en Portugal a comienzos de la tercera década del siglo, que le permitiría su primer contacto con las realizaciones del humanismo. Y de la misma manera que allí dio a conocer el opúsculo que compuso para refutar los excesos críticos de Leonardo Bruni hacia el *vetus interpres* de la *Ética* de Aristóteles, propició la difusión de la obra paterna. Precisamente las dos obras que seleccionó en su *Anacephalaosis*, las *Additiones* y el *Scrutinium Scripturarum* circularon en los medios conciliares. Especialmente apreciada fue esta última obra por los padres del concilio, como pone de manifiesto el hecho de que Albert Löffler, oriundo de Rheinfelden y acucioso escudriñador de las bibliotecas monásticas, en 1445 hiciera una copia de ella. Incluyó una nota que testimonia el origen hispano de dicha difusión<sup>14</sup>: ¿quién si no Alfonso sería su autor?

---

Scripturarum" (Cartagena, 1579: 662). Omite, en cambio, la obra vernácula, de carácter historiográfico, la *Suma de las corónicas de España y Las siete edades del mundo*.

<sup>13</sup> Don Alfonso recogió el guante del desafío dialéctico. Compuso una demoledora refutación del comentario del célebre canonista italiano (véase Fernández Gallardo y Jiménez Calvente, 2021).

<sup>14</sup> "Allata autem est materia huius libri per Hispanos ad sacrum concilium Basiliense..." (Lehmann, 1941: 273). Otro testimonio de interés sobre la circulación del *Scrutinium*, copiado en la sede conciliar en 1435 (p. 277), que muestra de modo elocuente el carácter del concilio basiliense como "Multiplikationszentrum für Handschriften verschiedenster Art" que se ha señalado (Helmrath, 1987: 173-174). Sobre las *Additiones*, véase Lehmann (1941: 275). Elemento común a ambas obras es la tensión polémica antijudía, nunca relajada. De hecho, se ha localizado en las *Additiones* las nuevas acusaciones contra el Talmud que circularon por la península ibérica (Orfali, 1998: 70).

Así, pues, el tratamiento de la cuestión judía en el concilio tuvo un significativo aporte hispano. Las actividades culturales de don Alfonso en Basilea estuvieron en cierto modo mediatisadas por el problema judío merced a su afán por difundir la obra paterna en los medios conciliares. Habrá que suponer un intercambio de ideas y puntos de vista con los receptores de dicha obra, interesados en la cuestión judía. Se trata de una experiencia que habría de ser relevante al abordar la cuestión conversa, al componer el *Defensorium*.

## 2. EL DEFENSORIUM

Pablo de Santa María, muerto en 1435, no conoció el problema converso en sus más lacerantes términos discriminatorios. En el fragor de la rebelión toledana de 1449 contra las exacciones tributarias de Álvaro de Luna, que derivó en abierto desafío de la autoridad real<sup>15</sup>, se promulgó la *Sentencia-Estatuto*, el primer estatuto de limpieza de sangre, en virtud del cual se vedaba a los conversos el acceso a cargos públicos. Obviamente la cuestión le afectaba personalmente. De modo inmediato redactó un opúsculo dirigido al rey Juan II, del que, hoy perdido, solo se puede afirmar que estaba escrito en castellano, que tenía una extensión reducida y que fue redactado bajo la premura de urgentes circunstancias, la efervescencia de la publicística causada por la *Sentencia-Estatuto*<sup>16</sup>; cabe inferir, a su vez, que su contenido giraría en torno a la defensa de la unidad de la iglesia, en tanto que iba enderezado a impugnar a quienes atentaban contra ella (Fernández Gallardo, 2018: 563-564). Un planteamiento, pues, teológico, eclesiológico.

El escrito agració sobremodo al monarca, lo cual movió a su autor a un desarrollo más elaborado de los argumentos. Ese esfuerzo compositivo se plasmaría en el uso de las rigurosas formas discursivas escolásticas: una trabada articulación de los contenidos mediante partes, artículos, capítulos. Y en este punto cabría observar la influencia paterna, pues don Pablo construyó su *Scrutinium* mediante su articulación en partes, *distinctiones* y capítulos, conforme a la organización discursiva propia del mundo académico: el diálogo tradicional de las disputas entre judíos y cristianos se revestía de formas escolásticas. No obstante, se presenta la densa trama estructural como medio de facilitar la lectura al destinatario, el monarca, a quien se presenta absorbido por el ejercicio del poder<sup>17</sup>. Y para ello se imponía la lengua latina, no el castellano del opúsculo inicial. El resultado, el *Defensorium unitatis christiana*, obra que, en principio concebida como de limitadas dimensiones,

<sup>15</sup> Ofrece una precisa exposición de los hechos Benito Ruano (1961: 34-38). Relato y análisis pormenorizados de los hechos en Netanyahu (1999: 266-316).

<sup>16</sup> Tal es la información que el propio autor aporta (Cartagena, 1942: 61). Sobre la literatura surgida al respecto véase la precisa exposición de González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012: 85-95).

<sup>17</sup> *Defensorium*, p. 92. No hay que perder de vista que Tomás de Aquino preconizaba en su *Summa Theologiae*, cima de la ciencia escolástica, una suerte de economía discursiva para facilitar la lectura a los estudiantes (Grabmann, 1919: 53-66).

pues se ofrece al regio dedicatario como “libellus”, término que designaba un libro o código pequeño<sup>18</sup>, se dilató considerablemente debido a la necesidad de incorporar la refutación de la *Apelación y suplicación* de Marcos García de la Mora<sup>19</sup>, el bachiller Marquillos, que marca una cesura en la estructura comunicativa de la obra<sup>20</sup>. La redacción, por tanto, se prolongó, de manera que iniciada en 1449 debió de extenderse hasta comienzos del año siguiente (Fernández Gallardo, 2018: 566-567). Obra maestra de la literatura en favor de los conversos, el *Defensorium* fue compuesto en la plena madurez del autor y constituye un testimonio eximio de sus capacidades intelectuales, acrecidas tras los años transcurridos en Basilea, que vendría a ser factor determinante de la superación de la obra paterna sobre la cuestión judía.

### 3. EN BASILEA: LA EXPERIENCIA CULTURAL DE UN JURISTA

Y efectivamente, el recuerdo de la experiencia basiliense está presente en el *Defensorium* como una suerte de puntal que refuerza la autoridad de los argumentos aducidos. Para su adecuada valoración hay que tener en cuenta el prestigio que le granjeó la misión diplomática en el concilio, perceptible en las continuas solicitudes de parte de los nobles ilustrados para que les proporcionara obras quien había adquirido un indisputado ascendiente en la vida intelectual castellana<sup>21</sup>. Sumamente ilustrativa al respecto es la biografía de Hernando del Pulgar: tras el retrato, el primer hecho que incluye es precisamente la misión diplomática en Basilea, antes que la desempeñada en Portugal, cronológicamente anterior (Del Pulgar, 1985: 140-141)<sup>22</sup>.

No carece de significado el que Alfonso de Cartagena haga gala de los logros literarios allí conseguidos precisamente en el *Defensorium*, la obra que permite constatar con mayor claridad el trecho que lo separa de su padre. Como suele ser corriente en su escritura, incluye la experiencia personal al hilo de los temas desarrollados. Mas a diferencia de la habitual inserción en las piezas liminares para explicar la razón de ser de la obra en cuestión, en este caso figura en el propio texto. En el desarrollo de la refutación de la *Apelación y suplicación*, en consonancia con la adopción de un tono magistral (Fernández Gallardo, 2018: 559-560), exhibe la calidad de su ciencia, su conocimiento y dominio del *Decretum* de Graciano, que presenta como

<sup>18</sup> Figura en el título de ambos manuscritos (Cartagena, 1942: 61). Cfr. Johannes Balbus (1460: s.v. *libellus*: f. 212v<sup>o</sup>).

<sup>19</sup> Ofrece un detallado análisis Netanyahu (1999: 441-464).

<sup>20</sup> Que constituye el cuarto teorema (Cartagena, 1942: 153-267). Véase Fernández Gallardo (2018: 564-567).

<sup>21</sup> De tal demanda surgieron buena parte de sus obras más logradas: *Doctrinal de los caballeros*, *Qüestión*, *Duodenarium*, *Epistula ad comitem de Haro*, *Oracional*, probablemente la *Apología super psalmo "Iudica me, Deus"*. A instancias del rey Juan II compuso la *Declaración sobre un tratado de San Juan Crisóstomo*. Esto es, la casi totalidad de su obra original.

<sup>22</sup> La primera biografía de don Alfonso, *De actibus Alfonsi de Cartagena episcopi Burgensis*, dedica considerable espacio a este episodio de su vida (Lawrance, 2000: 145-147).

resultado de su experiencia conciliar. La confidencia personal descubre una interesante perspectiva, el asombro que le produjo el uso de las fuentes de la canonística, la profusión de textos alegados en los debates conciliares. Las autoridades extractadas por Graciano en su *Decretum* eran aducidas en su textualidad original en las solemnes disputas, para una más clara intelección:

Memor sum apud basileam nonnumquam vidisse, cum presente romane sedis legato aliquis auctoritate apostolica presidentibus disputationes solempnes fierent, et ex gratiani libro aliqua adducerentur, libros unde ipse scripserat, in medium afferri, ut integre originali completo seu perfecto, quid auctor eius senserat lucidius appareret. (Cartagena, 1942: 228)

He aquí una muestra sumamente significativa de esa superación de la perspectiva “provinciana”, que certamente señalara Marichal en ensayo pionero sobre el egregio converso (Marichal, 1984: 22)<sup>23</sup>: revelaría las limitaciones de la ciencia jurídica hispana, cierta precariedad de sus fondos bibliográficos, que contrastaba con la abundancia y calidad textual de las fuentes que manejaban los padres conciliares.

A un jurista y amante de las letras como Alfonso de Cartagena no se le escapó la riqueza bibliográfica que albergaban los plítoes de los monasterios germánicos. Se refiere expresamente a aquellos vetustos códices que contenían decretos y epístolas papales, cánones conciliares, recopilaciones de *dicta* de los santos padres, esto es, las fuentes del Derecho Canónico. Se trata, pues, de una bibliofilia de jurisperito, de estudioso del Derecho que aspira al conocimiento cabal de las fuentes. De este modo, el contacto con el cultivo de la canonística allende las fronteras se le revelaba como incremento del saber.

Y no dejó pasar la ocasión que se le ofrecía: él mismo encargó se copiara la serie de los concilios toledanos y de otros particulares hispanos<sup>24</sup>. Que en este punto se manifestaba cierta conciencia de inferioridad cultural se advierte en la necesidad sentida de justificar las deficiencias bibliográficas patrias, acudiendo al tema de la destrucción de España causada por la invasión islámica, que se presenta como destrucción de su patrimonio bibliográfico<sup>25</sup>.

#### 4. LA CUESTIÓN CONVERSA EN EL CONCILIO: EL DECRETO DE 1434

Puesto en el brete polémico de la cuestión conversa y urgido a refutar el argumento fundado en el canon conciliar toledano incluido en el *Decretum* de Graciano,

<sup>23</sup> Cabría establecer analogía con la admiración que causaban a Ortega y Gasset las bibliotecas alemanas que frecuentó siendo becario de la Junta para la Ampliación de Estudios.

<sup>24</sup> “Sunt siquidem hodie apud me plura ex illis que libenter tunc scribi feci, inter que librum continentem seriem omnium tolletanorum et nonnullorum particularium conciliorum, que in Yspania antiquis in seculis celebrata sunt, habui...” (Cartagena, 1942: 228).

<sup>25</sup> “Qui nescio an sic integre apud yspanos habeatur, clade illa que temporibus roderici regis facta est, multos libros in hyspaniis destruente...” (Cartagena, 1942: 228).

Alfonso de Cartagena exhibía su ciencia jurídica, que presentaba enriquecida tras su estancia en Basilea. Desde tan alta perspectiva abordaba el grave problema suscitado en Toledo con motivo de la promulgación de la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento.

El 26 de agosto de 1434 hacía su entrada en Basilea la segunda embajada castellana enviada al concilio allí reunido, de la que formaba parte Alfonso de Cartagena, a la sazón deán compostelano, como es identificado en las actas conciliares. La incorporación oficial de la legación al concilio se dilató hasta casi dos meses<sup>26</sup>, debido a las suspicacias que suscitaba la cuestión protocolaria con relación a la precedencia sobre los ingleses, que absorbió buena parte de sus energías de la legación castellana y en la que tan relevante papel jugaría don Alfonso (Fernández Gallardo, 2002: 138-142).

Entretanto, la cuestión judía se planteó en el concilio. Ya desde comienzos del año se trataba de manera oficial<sup>27</sup>. En efecto, en la decimonovena sesión, celebrada el 7 de septiembre de 1434, se promulgó un decreto para promover la conversión de los judíos y garantizar los intereses de los convertidos (Mansi, 1788: 98-101)<sup>28</sup>. El primero de ellos se abre con la declaración del principio que debe guiar la actividad proselitista: la universalidad del mensaje evangélico, resultado de la caridad que Cristo inspiró en la iglesia<sup>29</sup>. Se propone como método de conversión la predicación, ejercida por doctos varones adecuadamente instruidos en las letras divinas, que en determinadas ocasiones cada año, habrán de predicar en los lugares de culto de los judíos u otros infieles —habrá que entender musulmanes<sup>30</sup>—. Se perfila la estrategia proselitista en la que confluyen catequesis y debate que estaba llevando a cabo en la península ibérica y recibiera fuerte impulso de Benedicto XIII, el Papa Luna<sup>31</sup>. Ahora bien, frente a los excesos derivados del celo proselitista, los padres conciliares explicitaban que la conversión había de conseguirse dentro de

<sup>26</sup> Tuvo lugar el 22 de octubre (Haller, 1900: 232).

<sup>27</sup> Detallado análisis de la cuestión en Sudmann (2005: 276-277). No deja de ser significativo que el gran historiador español del concilio sitúe de manera contigua en su magna obra la promulgación del decreto sobre los conversos y la incorporación de la embajada castellana (Segovia, 1873: 757-760 y 765-766).

<sup>28</sup> Aparece fragmentado en dos piezas. Juan de Segovia, riguroso historiador, lo reproduce como una sola, al narrar lo acontecido en la sesión XIX (Segovia, 1873: 757-760).

<sup>29</sup> “Saluatoris nostri Jesu Christi sequens vestigia haec sancta synodus illud gerit potissimum in visceribus caritatis, ut omnes evangelicam veritatem agnoscant, & in ea, postquam agnoverint, fideliter perseverent.” (Mansi, 1788: 98). Para la adecuada comprensión del decreto conviene situarlo en el contexto de los asuntos de reforma eclesiástica, uno de los ámbitos esenciales de actuación del concilio (Sudmann, 2005: 274-275).

<sup>30</sup> “... statuit [haec sancta synodus], ut omnes diocesani quosdam in litteris divinis bene eruditos aliquot vicibus annuatim deputent in locis ubi Judaei aut alii infideles legunt, ad praedicandum & explanandum taliter catholicae Fidei veritatem, ut ipsi infideles qui audiunt, suos valeant errores recognoscere” (Mansi, 1788: 98).

<sup>31</sup> De hecho, se ha señalado la inspiración del decreto papal en las disposiciones benedictinas al respecto (Sudmann, 2005: 275).

los cauces de la caridad<sup>32</sup>. Se trata de una explícita advertencia para evitar las violencias con que se podría responder a la resistencia de los judíos a la aceptación de las razones de los predicadores. El predominio de letrados entre los padres conciliares se pone de manifiesto en las instrucciones relativas a la formación que han de tener los predicadores, conocimiento de las lenguas hebrea, árabe, griega y caldea, conforme a lo establecido en el concilio de Vienne (1311-1312)<sup>33</sup>. Aun cuando tal exigencia va orientada a hacer más eficaz la predicación, que se haría en la lengua materna de los prosélitos (si se considera una acción misionera en tierra de infieles), tal vez apunte al adecuado conocimiento de los libros de las religiones judía y musulmana.

El decreto establece las garantías que han de gozar los conversos, tanto de tipo económico como propiamente catequéticas. De especial interés son estas últimas, pues descienden a detalles concretos ilustrativos de la situación efectiva de los conversos, de la realidad social de la conversión. Se advierte el peligro de la relación y convivencia con los antiguos correligionarios, que puede propiciar la vuelta a la fe abandonada. Para evitar esto, se establece limitar dichas relaciones. Es de notar la apelación a la experiencia, que aparece referida mediante un símil médico que identifica la conversión con la curación de una enfermedad<sup>34</sup>. Se desciende incluso al extremo de fomentar los matrimonios de conversos con cristianos de origen, pues la experiencia mostraba que la convivencia entre los mismos conversos debilitaba la nueva fe<sup>35</sup>, esto es, la tendencia endogámica se contemplaba como obstáculo de la normalización de la conversión. El pormenor de la casuística aducida<sup>36</sup> apunta a la realidad efectiva de la vida cotidiana de los judíos tal y como se desarrollaba en el ámbito germánico, aunque no es de descartar que estuviera presente asimismo

<sup>32</sup> “Ipsi autem diocesani ac praedicantes ita se erga illos propitios ac caritate plenos exhibeant...” (Mansi, 1788: 98).

<sup>33</sup> “Ut autem haec praedicatio eo sit fructuosior, quo praedicantes linguarum habuerint peritiam, omnibus modis servari praecipimus constitutionem editam in Concilio Viennensi, de duobus docere debentibus in studiis ibidem expressis linguas Hebraicam, Arabicam, Graecam, & Chaldeam...” (Mansi, 1788: 99).

<sup>34</sup> “Et tam ipsi quam diocesani operam dent, ne cum Judaeis seu infidelibus, saltem per longum tempus, penitus conversentur, ne, sicut noviter contingit ab infirmitate curatis, modica occasio ad pristinam perditionem recidivos efficiant” (Mansi, 1788: 100).

<sup>35</sup> “Et quoniam, experientia teste, mutuam inter se neophytorum conversationem ipsos in Fide nostra fragiliores reddere, ac saluti ipsorum plurimum officere compertum est, exhortatur haec sancta Synodus locorum ordinaries, ut quantum pro incremento Fidei viderint expedire, current & student neophytes ipsos cum originariis Christianis matrimonio copulare” (Mansi, 1788: 100).

<sup>36</sup> En el decreto anterior se hace referencia, para vedarlas, a aquellas situaciones de convivencia entre cristianos y judíos corrientes: nodrizas y criados cristianos que sirven a judíos, médicos judíos que atienden a cristianos, relaciones de ambos en baños públicos, fiestas, banquetes... (Mansi, 1788: 99). Véase al respecto el panorama descrito por Haverkamp (2015: 54-64). Para el caso hispano son ilustrativos los casos de convivencia estudiados por Gutwirth (1981) y Roth (1995: 78-80). Amplia perspectiva sobre la incardinación social de los conversos en Beinart (1971).

la situación hispana, cuya experiencia es de suponer llegaría al conocimiento de los padres conciliares a través del contacto con los legados castellanos.

Junto a las inexcusables medidas represoras contra quienes volvían a las prácticas judías (*vomitus iudaicus*), para las que se apela a la intervención secular y eclesiástica, destaca el sentido caritativo que inspira el decreto, que no ha de estimarse como mera retórica, sino que responde a la convicción de que el auténtico espíritu apostólico debe estar en la base de la conversión. Y de hecho, la doctrina paulina está presente en el decreto: se recurre a los conceptos acuñados por san Pablo en su carta a los efesios para expresar la integración en la comunidad cristiana, “cives sanctorum”, “domesticus Dei”<sup>37</sup>. De este modo, la inspiración polemista proveniente de la experiencia hispánica en que las disputas habían contribuido a modelar las relaciones entre cristianos y judíos en el nivel político e ideológico<sup>38</sup>. Solo desde tal perspectiva tiene sentido la preocupación por la adecuada acción catequética sobre los judíos que han de recibir el bautismo, que se contempla desde ambas vertientes, la del catecúmeno y la del predicador. El recurso a las disposiciones del concilio de Vienne apuntaría a un proyecto misional que adquiriría pleno sentido si se sitúan en la órbita de las ideas de Juan de Segovia, a la sazón embarcado en el magno proyecto de la versión latina del Corán.

Diríase que en los decretos conciliares confluyen dos líneas de acción de la iglesia frente a la alteridad religiosa: la compulsiva predicación en las sinagogas, cuya finalización cabría establecer con la praxis hispana<sup>39</sup> y el diálogo interreligioso. El hecho de que no se prohíba el Talmud<sup>40</sup> apuntaría a una posición distanciada del rigor represivo y de la subsiguiente presión ejercida de modo agobiante en la conversión.

No debió de permanecer Alfonso de Cartagena ajeno ante el planteamiento en las sesiones conciliares de un tema que tan personalmente le afectaba por la experiencia paterna. Y efectivamente, recordará puntualmente el decreto basiliense sobre judíos y conversos al elaborar el argumentario refutatorio del libelo de Marcos García de la Mora. Diríase que el recuerdo de la experiencia de Basilea adquiriría

<sup>37</sup> “Et quoniam per gratiam baptismi cives sanctorum & domestici dei efficiuntur, longue dignius sit regenerari spiritu, quam nasci carne...” (Mansi, 1788: 100). Cfr.: “... sed estis cives sanctorum, et domestici Dei...” (*Ad Ephesios 2, 19*). Es de notar que san Jerónimo, a quien se debe la introducción de tal terminología como autor que fue de la versión latina canónica de la Biblia, destacó en su comentario de la epístola paulina cómo tal pasaje iba enderezado precisamente a confutar la discriminación de cualquier clase en el seno de la iglesia: “Hic locus adversus eos vel maxime facit, qui diversas naturas nituntur introducere” (Jerónimo de Estridón, 1845a: 475). No dejaría de estar presente tal interpretación en la mente de los padres conciliares que redactaron el decreto.

<sup>38</sup> Que conducía inevitablemente a un “dialogue of the deaf” (Edwards, 1985: 43).

<sup>39</sup> Conviene tener presente que en lo que respecta al ámbito hispánico, como consecuencia de la disputa de Barcelona de 1263, el rey Jaime I firmó cuatro disposiciones entre el 26 y el 29 de agosto de 1263, entre las que figuraba la que autorizaba a los dominicos a penetrar en las sinagogas para predicar a los judíos, obligados a asistir a tales sermones (Suárez Fernández, 2012: 114).

<sup>40</sup> Observado por Sudmann (2005: 277).

mayor intensidad en la confrontación con las razones del leguleyo toledano: las citas se concentran en este tramo del *Defensorium*.

Para sustentar la plenitud de derechos que ha de gozar el neófito, ya proceda del judaísmo o del paganismo, sin que nada de la anterior confesión constituya impedimento, apela al decreto conciliar<sup>41</sup>. Llama la atención el adverbio “pridie” (Cartagena, 1942: 195) con que lo sitúa en el tiempo. Ya habían pasado quince años de su promulgación y sin embargo considera el episodio como un pretérito cercano: predominaba la distancia afectiva, el recuerdo grato redivivo y aún presente. Don Alfonso destaca en primer lugar la universalidad, unidad y concordia que presidía el orden católico en que se promulgó el decreto. Estaban presentes el legado pontificio, el cardenal de Sant’Angelo, y otros representantes de la autoridad apostólica, cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos y embajadores del emperador y otros príncipes. Asimismo, se precisa que el decreto se promulgó en el período de legitimidad del concilio, antes, por tanto, de su disolución por el pontífice Eugenio IV. Este punto era crucial para el argumentario de don Alfonso, ya que se trataba de limitar la autoridad del canon del concilio toledano alegado por Marcos de la Mora, particular, por tanto, no universal como el basiliense. Se subraya, a su vez, la concordia y unanimidad con que se adoptó el acuerdo que se plasmó en el decreto<sup>42</sup>.

A don Alfonso no le interesaba tanto el tenor de la parte dispositiva del decreto cuanto el espíritu integrador que lo inspira. Así, destaca la caridad que ha de guiar a los prelados que han de velar por el bien de los neófitos. Mas sobre todo pone el foco de atención precisamente en la plenitud de la integración en la comunidad cristiana expresada mediante el concepto de ciudadanía, que constituye uno de los pilares de su entramado argumentativo. Y en este punto, en lugar de la cita literal del decreto, que había de tener ante sus ojos en el momento de la redacción de este capítulo del *Defensorium*, pues transcribe un fragmento<sup>43</sup>, prefiere la paráfrasis, que le permite el entronque de las ideas contenidas en el decreto con las propias de su argumentario<sup>44</sup>. Y, advertido de la inspiración paulina de la terminología del decreto, la desarrolla y completa, acudiendo al texto del Apóstol: a los conceptos “cives sanctorum” y “domesticus Dei”, opone los términos “hospes”, “advena”, todos ellos procedentes de la epístola de san Pablo, a la vez que añade el de “cives Dei” de su propia cosecha<sup>45</sup>. Y es que la terminología bíblica, más precisamente, de la versión latina,

<sup>41</sup> Se enuncia tal idea como tesis que abre el capítulo en cuestión y a continuación se incluye la referencia al decreto conciliar (Cartagena, 1942: 195-196).

<sup>42</sup> “... cum omnia ibi quiete, pacifice et concorditer agerentur...” (Cartagena, 1942: 197).

<sup>43</sup> La parte dispositiva relativa al goce por parte del neófito de derechos y privilegios del lugar donde tuvo lugar la conversión (Cartagena, 1942: 190).

<sup>44</sup> En el que ejerce papel nuclear la aplicación de la institución del *ius postliminii* (Fernández Gallardo, 2018: 574-578).

<sup>45</sup> “... consideravit enim et merito synodus illa non ese inhospites et advenas et quasi peregrinos tractandos illos qui intra ecclesiam catholicam constituti, civitatis dei incole facti, non iam hospites et advene sed cives sanctorum et domestici dei effecti superedificati supra fundamentum apostolorum

el texto que manejó —no podía ser de otra manera— don Alfonso, en la que se infiltraron conceptos y términos jurídicos (Mohrmann, 1961: 105), facilitaba el argumentario del obispo burgalés, erigido sobre conceptos del Derecho Romano, que le permitía realizar la nueva condición adquirida con el bautismo. El decreto conciliar incorporado al texto del *Defensorium* venía, en definitiva, a ser glosado conforme a las categorías del Derecho Romano. Tal era la estrategia argumentativa de don Alfonso, la transferencia de las categorías jurídicas relativas a la ciudadanía al ámbito teológico de la conversión a través del concepto de “civitas Dei”.

## 5. JUDÍOS Y PAGANOS

En la misma sección del *Defensorium* figura otra referencia al concilio de Basilea relativa a la cuestión de la conversión. En este caso, del paganismo al cristianismo. Se trata de Jogaila, Ladislao tras recibir el bautismo (1386), gran duque de Lituania y rey Polonia<sup>46</sup>. Se aduce su conversión como un caso más de paganos de noble linaje que mantienen sus prerrogativas tras recibir el bautismo. Precisa que tal episodio llegó a su conocimiento a través de relatos que oyó (“audivimus”): don Alfonso hubo de oírlos con ocasión de la misión diplomática que desempeñó como embajador del concilio para la mediación entre el emperador Alberto II y Ladislao III, rey de Polonia e hijo del converso, que se formalizó en las treguas de Namslau (1439) (Fernández Gallardo, 2002: 223-226). Destaca Cartagena el prestigio del paganismo, en la medida en que constituye el origen de la mayor parte de los poderes políticos, imperios, reinos y demás instancias de poder<sup>47</sup>. Más que fascinación por la Antigüedad, alentada por la experiencia humanística, habrá que considerar tal valoración una estrategia argumentativa orientada a sostener el mantenimiento y aumento de la dignidad y honor de los paganos convertidos al cristianismo y, por tanto, a sugerir, que no todo lo anterior o ajeno a este credo había de ser descalificado.

Se destacaba el vínculo entre bautismo y acceso a la dignidad real, ejemplo conspicio de acrecentamiento de honor tras el bautismo. Ahora bien, en tal contexto, la alegación del caso del rey de Polonia no dejaba de ser algo forzada. Se destacaba cómo tras la conversión envió embajadores al concilio de Basilea. Así, más que la

et prophetarum in ipso summo lapide angulari christo ihesu per fidei receptionem meruerunt.” (Cartagena, 1942: 190). Cfr.: “Et quoniam per gratiam baptismi cives sanctorum & domestici dei efficiuntur, longeque dignius sit regenerari spiritu, quam nasci carne...” (Mansi, 1788: 100).

<sup>46</sup> “Audivimus siquidem propinquissime ad tempora nostra Ygagaldum, ducem lithuanie paganus et, iuxta paganitatis sue ritum ignem, ut fertur, colentem quasi alterum Abraham de ur caldeorum eductum, fidem catholicam suscepisse et Uladysay nomine in baptismatis fonte recepto regem polonie fuisse creatum” (Cartagena, 1942: 155-156). Análisis de la conversión en Rabikauskas (1990). Para el contexto político (presión de la iglesia ortodoxa, amenaza de la Orden Teutónica) véase Frost (2018: 31-34).

<sup>47</sup> “Cum imperia, regna ceterique mundo potentatus maiore ex parte ab inclita gentilitate descendunt...” (Cartagena, 1942: 155). Esta valoración del paganismo, por su peso en el argumentario en que se inserta, exigiría matizar la noción de pagano de claro signo negativo que se le ha atribuido (Rosens-tock, 2012).

prestancia original y su incremento se incidía en el sometimiento a la autoridad de la iglesia, representada por el concilio convocado por el papa.

Es de notar cómo se subraya el estado del paganismo anterior al bautismo, el rito idolátrico de adoración del fuego, que le permite su asociación con la figura de Abraham. Con gran perspicacia focaliza su atención en el origen del patriarca, oriundo de Ur, la ciudad de los caldeos, pueblo dado a la práctica del culto al fuego. Así, al dato de origen bíblico sobre la oriundez del primer patriarca (*Genesis* 11, 28; 11, 31) se añade la noticia de carácter etnológico acerca de la práctica idolátrica, que ha de derivar de los comentaristas bíblicos o de aquellos historiadores que han incorporado texto y glosa bíblicos a su relato. Solo en virtud de esta circunstancia tiene sentido el paralelo que se establece entre la conversión del príncipe lituano y el patriarca bíblico. Don Alfonso, avezado lector de la Biblia, debía de conocer los comentarios de san Jerónimo, incorporados, a su vez, a los de san Agustín<sup>48</sup>. Mas se mantiene apgado a la literalidad del texto bíblico<sup>49</sup>, quedando indicada de modo tácito la idolatría de los caldeos por su analogía con el paganismo de los lituanos: ¿acaso porque la *hebraica veritas*, aun fundada en la venerable autoridad de san Jerónimo, era percibida como vulnerable en una polémica en la que asomaban argumentos de carácter racial? No obstante, el dato de la idolatría de los caldeos pudo asimismo llegarle a Cartagena por vía historial, a través de las historias universales que utilizaban la Biblia como fuente. Es el caso de la muy difundida *Historia scholastica* (ca. 1170), obra de Pedro Coméstor, que se incluye en el género denominado “biblia historial” (Morey, 1993: 6-26)<sup>50</sup>: puesto que se trata de un compendio y glosa bíblicos para uso de los estudiantes de la escuela catedralicia de Nôtre Dame, al exponer el pasaje en cuestión del *Génesis*, introduce la glosa acuñada por san Jerónimo<sup>51</sup>. Sea como fuere, en cualquier caso, Cartagena venía a mostrar cómo

<sup>48</sup> San Jerónimo precisa que en el pasaje de *Genesis* 11, 28, el texto hebreo introduce la noción de fuego de los caldeos, que aclara con tradiciones judías, según las cuales Aran fue muerto por negarse a adorar el fuego, por lo que el Señor sacó a Abraham “del fuego de los caldeos”, metonimia por el rito idolátrico de los caldeos. La tradición aducida reza como sigue: “Tradunt autem Hebraei ex hac occasione istiusmodi fabulam: Quod Abraham in ignem missus sit, quia ignem adorare noluerit, quem Chaldaeи colunt, et Dei auxilio liberatus, de idolatriae igne profugerit...” (Jerónimo de Estridón, 1845b: 956). San Agustín, que recoge tal interpretación, aclara que no figura en el texto bíblico: “... liberatus est de igne Chaldaeorum, in quem missus ut arderet, quia eumdem ignem superstitione Chaldaeorum colere noluit, liberatus inde, etsi in Scripturis non legitur, Judaica tamen narratione traditur” (Agustín de Hipona, 1865: 553).

<sup>49</sup> “... Abraham de ur caldeorum eductum...” (Cartagena, 1942: 156).

<sup>50</sup> Precisa ubicación genérica en Rico (1972: 46-47).

<sup>51</sup> “Hebraei Hur ignem dicunt, inde fabulantur, quod Chaldaeи in ignem, per quem trajiciebant parvulos projecerant Abram, et Aran, quia nolebant ignem adorare, et Aran ibi expirante, Abram Dei auxilio est liberatus.” (Coméstor, 1855: 1091). Pablo de Santa María leyó a Pedro Coméstor: lo utilizó en su poema historial *Las siete edades* (Fernández Gallardo, 2016: 76). Es más que probable que don Alfonso tuviera conocimiento de la *Historia scholastica*, que figuraría entre los libros de su padre, no solo por su vocación historial, sino dada la condición de instrumento auxiliar para el estudio de la Biblia que podía asignársele a esta obra. Para la tradición hispánica de esta obra véase Rico (1972: 47-48).

la memoria de una práctica nefanda como la idolatría no era óbice para el pleno goce de la condición de cristiano y el mantenimiento de los honores y privilegios disfrutados en el estado de paganismo.

La apelación a la figura de Abraham y su oriundez caldea se insertaba en una hábil estrategia suasoria. Mostraba una comunidad no menor entre paganismo y judaísmo, en virtud del pasado idolátrico que pesaba sobre los ancestros del primer patriarca. Don Alfonso venía a desarrollar así una de las ideas nucleares formuladas por su padre en su *Scrutinium*: la unidad de judíos y paganos en el seno de una misma comunidad de fe, que en boca de Pablo, el personaje que sostiene el credo cristiano, presenta rotunda afirmación de unidad fundada en la existencia de un solo dios<sup>52</sup>. En este punto, don Pablo disertaba sobre la vocación de los gentiles movidos a la vocación israelítica. Más adelante plantea idéntica unidad solo que en el seno de la fe de Cristo. Ahora acude a la autoridad de san Pablo para negar cualquier distinción o diferencia entre judíos y gentiles que reciben el bautismo<sup>53</sup>. La doctrina paulina se erige así en fundamento esencial de la integración del judío convertido en el cuerpo del cristianismo<sup>54</sup>.

Ahora bien, se trata de dos perspectivas distintas derivadas de las necesidades argumentativas propias de la polémica judía y del problema converso, respectivamente, que condicionaba, a su vez, el uso de las fuentes utilizadas: predominio de las veterotestamentarias y rabínicas por parte de don Pablo y neotestamentarias por parte de don Alfonso, quien parece captar más hondamente el mensaje paulino de unidad en el seno de la iglesia.

El recuerdo de la conversión del fundador de la dinastía Jagellón, procedente del paganismo, apuntaba a delimitar una nueva contextualización de la cuestión conversa tal y como se planteaba en la publicística surgida a raíz de la revuelta toledana de 1449. No hay que perder de vista que el argumento nuclear de la *Apelación y suplicación* del bachiller Marcos García de la Mora era el problemático canon del concilio toledano, que acentuaba el carácter hispánico del problema converso, ya no solo por su origen sino también por la legislación canónica con que se abordaba. Alfonso de Cartagena pretendía confrontar una perspectiva universal<sup>55</sup>, un ecumenismo de inspiración paulina, con el planteamiento local e hispánico de quienes sostenían la licitud de la discriminación de los conversos.

<sup>52</sup> “Ex quo patet, quod inter eos non erit disusio nationum, scilicet Iudei & Graeci, seu alterius nationis, sed vnius populus tantum, sicut vnius Deus.” (Santa María, 1591: 119a). En el enunciado de esta idea cabría establecer filiación paulina. Cfr.: “An Iudeorum Deus tantum? nonne et gentium? Immo et gentium...” (*Ad Romanos* 3, 29). Sería de gran significación que en este punto pesara la doctrina de san Pablo: confirmaría el amplio alcance del paulinismo en Pablo de Santa María.

<sup>53</sup> “Non enim est distinctio Iudei & Graeci, vt per Apostolum determinatum est” (Santa María, 1591: 129a). Cfr. *Ad Romanos* 3, 9; *Ad Efesios* 2, 14; *Ad Galatas* 3, 28.

<sup>54</sup> Se ha postulado un “paulinismo converso”, que tiene en don Pablo destacado exponente (Stuczynski, 2020).

<sup>55</sup> Se ha planteado la formulación de una teología de la comunidad humana por parte de Cartagena (Tritte, 2015a: 151-164).

Ante todo, la conversión al cristianismo no se contempla como fenómeno limitado a judíos —y más concretamente hispanos—, sino presente también en otros ámbitos culturales. La universalidad del mensaje cristiano conducía a una esencial unidad de pueblos y naciones, que proclamara tan netamente Pablo de Santa María al derivarla de la existencia de un solo dios. Las diferencias entre judíos y paganos se diluían en tanto que recibían el bautismo. La identificación de rey Ladislao II con Abraham<sup>56</sup>, ambos salidos del culto idolátrico del fuego, venía a constituir una prueba de la esencial unidad que subyacía entre judíos y paganos venidos a la fe cristiana. El mero hecho de que pudiera establecerse un símil entre un rey pagano y el primer patriarca evidenciaba la profunda unidad consustancial al género humano.

## 6. CONCLUSIÓN

Diversos estímulos confluyeron en la construcción del ideario ecuménico que está en la base del argumentario del *Defensorium* de Alfonso de Cartagena. El punto de partida hubo de ser la honda reflexión paterna en el marco de la polémica contra los judíos, que determinó la centralidad de la exégesis bíblica y trazó el sesgo paulino en el modo de abordar la integración de los judíos bautizados en la sociedad cristiana. Mas la plena perspectiva paulina le sería sugerida en el curso de estancia en Basilea como embajador del rey castellano (1434-1439): la cita de san Pablo en el decreto de 1434 sería desarrollada revelándole las posibilidades doctrinales que el uso de la terminología del Derecho le ofrecía. La impresión que hubo de causarle la noticia de la conversión al cristianismo del duque de Lituania Jogaila le impelió a ahondar en la unidad de judíos y paganos en el bautismo. De este modo, se colige el papel decisivo de la experiencia basiliense en la conformación del paulinismo de Alfonso de Cartagena<sup>57</sup> y especialmente en el modo como determinó la dimensión jurídica de su argumentario adquiere merced a la terminología propia de la versión latina. Ecumenismo forjado en memorable ocasión y que se vio abocado al fracaso en las circunstancias por que iba a atravesar la sociedad castellana del siglo xv (López Martínez, 1967: 469; Fernández Gallardo, 2018: 587-588).

---

<sup>56</sup> La expresión utilizada para establecer el vínculo, “quasi alterum Abraham” (*Defensorium*, 156), lo limita a mero símil, sin ulterior connotación figurativa: el adverbio “quasi” marca el límite infranqueable.

<sup>57</sup> Dimensión de su pensamiento que ha recibido destacada atención: Villacañas Berlanga (2012); Pastore (2010: 43-50); Giordano (2010: 50-58); Tritle (2015a: 65-69); Stuczynski (2020: 121-125). Se matiza en Fernández Gallardo (2018: 587). Se ha destacado la alegación de la doctrina paulina por parte de los enemigos de los conversos (Tritle, 2015b).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. (1865). Quaestiones in Heptateuchum. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologia Latina* [PL], t. XXXIV (cols. 548-824). En Via d'Amboise.
- Baer, Y. (1998). *Historia de los judíos en la España cristiana*. Riopiedras.
- Balbus, J. (1460). *Catholicon*. Gutenberg (?).
- Beinart, H. (1971). The *Converso* Community in the 15<sup>th</sup> Century Spain. In R. D. Barnett (Ed.), *The Sephardi Heritage. Essays on the history and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal* (pp. 425-456). Ktav Publishing House Inc.
- Benito Ruano, E. (1961). *Toledo en el siglo XV. Vida política*. CSIC.
- Benito Ruano, E. (1976). *Los orígenes del problema converso*. El Albir.
- Cantera Burgos, F. (1952). *Álvar García de Santa María. Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*. CSIC.
- Coméstor, P. (1855). Historia scholastica. In J. P. Migne (Ed.), *Patrologia Latina*, t. CXCVIII (cols. 1045-1722). En Via d'Amboise.
- Cartagena, A. de (1579). Anacephaleosis. In R. Bell (Ed.), *Rerum Hispanicarum Scriptores* (pp. 611-664). Officina typographica Andreae Wecheli.
- Cartagena, A. de (1942). *Defensorium unitatis christiana* (M. Alonso, Ed.). CSIC.
- Del Pulgar, H. (1985). *Clara varones de Castilla* (R. B. Tate, Ed.). Taurus.
- Edwards, J. (1985). The *Conversos*: A Theological Approach. *Bulletin of Hispanic Studies*, LXII(1), 39-49.
- Fernández Gallardo, L. (2002). *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*. Junta de Castilla y León.
- Fernández Gallardo, L. (2012). *La obra literaria de Alonso de Cartagena (1385-1456). Ensayo de historia cultural*. EAE.
- Fernández Gallardo, L. (2016). La idea de *translatio imperii* en la Castilla del Bajo Medievo. *Anuario de Estudios Medievales*, 46(2), 751-786.
- Fernández Gallardo, L. (2018). Teología y Derecho en el *Defensorium* de Alonso de Cartagena. En J. M. Nieto Soria y O. Villarroel González (Eds.), *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular: Siglos XIII al XV* (pp. 553-582). Sílex.
- Fernández Gallardo, L. (2021). Diplomacia y cultura. Las misiones diplomáticas de Alfonso de Cartagena. En J. M. Nieto Soria y O. Villarroel González (Eds.), *Diplomacia y cultura política en la península ibérica (siglos XI al XV)* (pp. 349-377). Sílex.
- Fernández Gallardo, L., & Jiménez Calvente, T. (2021). *Tractatus super repetitione Ludovici de Roma de Alfonso de Cartagena*. SEHL & SEMYR & IEMYRHD.
- Frost, R. (2018). *The Oxford History of Poland-Lithuania, vol. I: The Making of the Polish-Lithuanian Union, 1385-1569*. Oxford University Press.
- Giordano, M. L. (2010). La ciudad de nuestra conciencia: Los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556). *Hispania*, 62(125), 43-91.
- Giordano, M. L. (2018). The *Virus* in the Language: Alonso de Cartagena's Deconstruction of 'Limpieza de sangre' in *Defensorium unitatis christiana*. In M. García Arenal, G. A. Wiegers & R. Szpiech (Eds.), *Interreligious Encounters in Polemics between Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond* (pp. 226-251). Brill.
- González Rolán, T. y Saquero Suárez-Somonte, P. (2012). *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator*. Aben Ezra Ediciones.

- Grabmann, M. (1919). *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*. Herdersche Verlagshandlung.
- Gutwirth, E. (1981). Elementos étnicos e históricos en las relaciones judeo-conversas en Segovia. En Y. Kaplan (Ed.), *Jews and Conversos. Studies in Society and Inquisition* (pp. 83-102). The Hebrew University.
- Haller, J. (1900). *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel, t. III (Die Protokolle des Concils von 1434 und 1435)*. Nendeln Liechtenstein.
- Haverkamp, A. (2015). *Jews in the Medieval German Kingdom*. Trier University Library. [https://ubt.opus.hbz-nrw.de/opus45-ubtr/frontdoor/deliver/index/docId/671/file/Jews\\_German\\_Kingdom.pdf](https://ubt.opus.hbz-nrw.de/opus45-ubtr/frontdoor/deliver/index/docId/671/file/Jews_German_Kingdom.pdf)
- Helmrath, J. (1987). *Das Basler Konzil, 1431-1449. Forschungsstand und Probleme*. Böhlau Verlag.
- Jerónimo de Estridón. (1845a). Commentaria in Epistolam ad Ephesios. In J. P. Migne (Ed.), *Patrología Latina*, t. XXVI (cols. 439-554). In Via d'Amboise.
- Jerónimo de Estridón. (1845b). Liber hebraicarum questionum in Genesim. In J. P. Migne (Ed.), *Patrología Latina*, t. XXIII (cols. 935-1010). In Via d'Amboise.
- Kriegel, M. (1994). Autour de Pablo de Santa María et d'Alfonso de Cartagena, alignement culturel et originalité 'converso'. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 41(2), 197-205.
- Lawrance, J. (2000). *De actibus Alfonsi de Cartagena: Biography and the Craft of Dying in Fifteenth-Century Castile*. In D. Hook (Ed.), *Text & Manuscript in Medieval Spain. Papers from the King's College Colloquium* (pp. 121-184). King's College London.
- Lehmann, P. (1941). Konstanz und Basel als Büchermärkte während der grossen Kirchenversammlungen. In *Erforschung des Mittelalters* (pp. 253-280). Anton Hiersemann.
- López Martínez, N. (1967). Teología de la convivencia a mediados del siglo XV. En *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, 1, 465-476.
- Maimónides, M. (2006). Sobre el estudio de la Torá. En A. Nathan (Ed.), *Obras filosóficas y morales* (pp. 131-173). Ediciones Obelisco.
- Mansi, D. (1788). *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXIX. Apud Antonium Zatta.
- Marichal, J. (1984). *Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Alianza Editorial.
- Mohrmann, C. (1961). *Études sur le latin des chrétiens*, t. II. Edizioni di storia e letteratura.
- Morey, J. (1993). Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible. *Speculum*, 68(1), 6-35.
- Netanyahu, B. (1999). *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Crítica.
- Orfali, M. (1998). *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*. Riopiedras.
- Pastore, S. (2010). *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Marcial Pons.
- Rabikauskas, P. (1990). La cristianizzazione della Lituania (XIII e XIV secolo). In E. Française de Rome (Ed.), *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-est et du Nord (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)* (pp. 3-11). École française de Rome.
- Rico, F. (1972). *Alfonso el Sabio y la "General estoria"*. Ariel.
- Rosenstock, B. (2012). Against the Pagans: Alonso de Cartagena, Francisco de Vitoria, and Converso Political Theology. In A. Aronson & G. P. Kaplan (Eds.), *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain* (pp. 117-139). Brill.

- Roth, N. (1995). *Conversos. Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*. University of Wisconsin Press.
- Sanctotis, C. (1591). Vita D. Pauli Episcopi Burgensis. In P. Santa María, *Scrutinium Scripturarum* (pp. 10-78). Apud Philippum Iuntam.
- Santa María, P. (1852). *Additiones ad Postillas magistri Nicolai de Lira (Prologus)*. In J. P. Migne (Ed.), *Patrologia Latina, t. CXIII* (cols. 35-50). In Via d'Amboise.
- Santa María, P. (1591). *Scrutinium Scripturarum* (C. Sanctotis, Ed.). Apud Philippum Iuntam.
- de Segovia, J. (1873). *Historia Gestorum Generalis Synodi Basiliensis* (E. Birk, ed.). vol. I, *Monumenta Conciliorum Generalium seculi decimi quinti. Concilium Basiliense*, t. I. Typis C. R. Officinae Typographicae Aulae et Status.
- Stuczynski, C. (2020). Converso Paulinism and Residual Jewishness. Conversion from Judaism to Christianity as a Theological-political Problem. In T. Dunkelgrün & P. Maciejko (Eds.), *Bastards and Believers. Jewish Converts and Conversion from the Bible to the Present* (pp. 112-133). University of Pennsylvania Press.
- Suárez Fernández, L. (2012). *La expulsión de los judíos. Un problema europeo*. Ariel.
- Sudmann, S. (2005). *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*. Peter Lang Verlag.
- Synave, P. (1926). La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures. *Revue Biblique*, 35(1), 40-65.
- Szpiech, R. (2012). A Father's Bequest: Agustinian Typology and Personal Testimony in the Conversion Narrative of Solomon Halevi/Pablo de Santa María. In J. Decter & A. Prats (Eds.), *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain. Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts* (pp. 177-198). Brill.
- Tritle, E. (2015a). *To the Jew First and to the Greek: Alonso de Cartagena's Defensorium unitatis christiana and the Problem of the Jewish Flesh in Fifteenth-Century Spain* (Phil. Diss.). University of Chicago.
- Tritle, E. (2015b). Anti-Judaism and a Hermeneutic of the Flesh. A Converso Debate in Fifteenth-Century Spain. *Church History and Religious Culture*, 95, 182-202.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2012). La ratio teológico-paulina de Alonso de Cartagena. En C. Flórez Miguel, M. Hernández Marcos y R. Albares Albares (Coords.), *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)* (pp. 75-94). Universidad de Salamanca.
- Woelki, T. (2011). *Lodovico Pontano (1409-1439). Eine Juristenkarriere an Universität, Fürstenhof, Kurie und Konzil*. Brill.





ESTUDIOS LITERARIOS

**RELACIONES TEMÁTICAS Y ECOS ENTRE EL *SCRUTINIUM SCRIPTURARUM* Y  
EL *DEFENSORIUM UNITATIS CHRISTIANAE***

**THEMATIC RELATIONS AND ECHOES BETWEEN THE *SCRUTINIUM SCRIPTURARUM*  
AND THE *DEFENSORIUM UNITATIS CHRISTIANAE***

HÉCTOR GARCÍA FUENTES

*Universidad de Salamanca / IEMYRhd*

hectorgf@usal.es

ORCID: 0000-0001-6387-7705

Recibido: 31-10-2022

Aceptado: 16-01-2023

**RESUMEN**

Este artículo tiene como objetivo relacionar el *Scrutinium* con el *Defensorium*. Se demostrará a través de la comparación de los textos una influencia directa del primero en el segundo. Estrategias y elementos del *Scrutinium* se verán reorganizados en el *Defensorium* de acuerdo a sus objetivos particulares. Basándose en la metodología escolástica —el uso de la *ratio* y *auctoritas*— y el vínculo entre el Antiguo Testamento y el Nuevo como principios argumentativos, ambos tratados exponen ideas muy similares respecto a los judíos y los judeoconversos. A pesar de que las dos obras acentúan el factor judío, ninguna dejará de ser ortodoxamente cristiana. Así pues, se pondrá de relieve la singular característica de estos tratados cristianos escritos por conversos muy conscientes de su condición hebrea.

Palabras clave: *Scrutinium*, Pablo de Santa María, *Defensorium*, Alfonso de Cartagena, judaísmo.

**ABSTRACT**

The aim of this paper is to relate the *Scrutinium* to the *Defensorium*. A direct influence of the former on the latter will be demonstrated through comparison of the texts. Strategies and elements of the *Scrutinium* will be reorganised in the *Defensorium* according to their particular objectives. Drawing on scholastic methodology —the use of *ratio* and *auctoritas*— and the link between the Old Testament and the New as argumentative principles, both treatises will present very similar ideas about Jews and Judeo-converts. Although both works emphasise the Jewish factor, neither will cease to be orthodoxly Christian. So, the unique characteristic of these Christian treatises written by converts who were very conscious of their Hebrew status will be highlighted.

Keywords: *Scrutinium*, Pablo de Santa María, *Defensorium*, Alfonso de Cartagena, Judaism.

A Juan Miguel, que es un hombre *perceptif*  
y sabe leer en los rostros ayer los rostros mañana.  
*Gloria nostra est testimonium conscientiae nostrae* (2 Cor 1, 12)

## 1. INTRODUCCIÓN

Querría comenzar este artículo recordando al recientemente fallecido Javier Marías, en concreto su novela *Tu Rostro Mañana*. ¿Habría podido conjeturar Shlomo ha-Levi (1350/2-1435) que un día pasaría a ser Pablo de Santa María? ¿Que uno de los rabinos mayores de la aljama de Burgos, él mismo, llegaría a ser obispo de esa misma ciudad<sup>1</sup>? Ciertamente, a la investigación histórica le está vedada la dimensión más íntima de la conciencia; ahí solo cabe especular. No podemos saber si en algún momento pensó que podría convertirse en un fiel cristiano; pero, aunque lo pensara, lejos estaría ese su ‘rostro ayer’ de la realidad de su futuro ‘rostro mañana’. En cualquier caso, y a mi entender, esos dos rostros son los que conversan en la primera parte del *Scrutinium Scripturarum* (1432/4): el antiguo hombre viejo y el renovado al despojarse de ese pasado ‘yo’, o acaso no del todo. En efecto, uno de los problemas de esta transfiguración de la identidad, del paso de un ‘rostro ayer’ a un ‘rostro mañana’, es en qué términos sucede el tránsito, pues ‘todo pasa y todo queda’, y los vericuetos de nuestra relación con el pasado no presentan siempre los mismos grados de olvido o asimilación (Benito Ruano, 2001: 179-215; Nirenberg, 2009). ¿En qué medida integró el padre de Alfonso de Cartagena (1386-1456) su bien asentado judaísmo en la nueva condición cristiana? La bibliografía se ha servido de varias de sus obras para dar respuesta a esa pregunta y ha propuesto una especie de teología o historiografía conversas con unos rasgos diferenciales (Rosenstock, 2002; Szpiech, 2010; Stuczynski, 2012; Yisraeli, 2014, 2018). Sin embargo, este artículo no trata directamente sobre esas características, aunque quizás se hallen implicadas en el hilo del discurso, sino de algunas relaciones temáticas y ecos entre el *Scrutinium Scripturarum* y el *Defensorium Unitatis Christianae* (1450).

Vaya por delante que el *Scrutinium*<sup>2</sup> no es una obra proversa *stricto sensu*, sino un tratado de orden teológico y exegético en forma dialogada, que escenifica primero la discusión entre un judío, Saulo, y un cristiano, Pablo; y, segundo, la instrucción por parte de un maestro a un bisoño discípulo a fin de que se allegue a una mayor devoción. Como la bibliografía ha señalado (Stuczynski, 2012: 156; Yisraeli, 2018: 166), estas dos etapas revelan la propia experiencia de Pablo de Santa María,

---

<sup>1</sup> Para conocer los datos de la vida de don Pablo, véase Serrano (1942: 9-117); Cantera Burgos (1952: 274-351); Netanyahu (1999: 150-184). Más allá de la clasificación de los conversos en forzados (*anusim*) y renegados (*mesunadim*), cabe un tercer tipo: aquellos que “lo hicieron por convencimiento personal, o mejor, tras una reflexión o confrontación teológica de ambas fe” (Pastor, 2015: 69).

<sup>2</sup> He usado la edición burgalesa de Cristóbal Sanctotis de 1591. Citaré el *Scrutinium* indicando parte, distinción, capítulo y página de la obra. Por ejemplo: *Scr.* 2.5.13. 492.

que tras su conversión se marchó a estudiar teología a París, y su convicción de que el converso<sup>3</sup> debe continuar su formación una vez dado el paso de la fe. No basta, entonces, con caerse del caballo hacia Damasco, sino que es necesario un Ananías para que se desprendan las escamas de los ojos<sup>4</sup> (Hech, 9, 1-18). Así pues, el *Scrutinium* se nos presenta como una singular obra, inserta en el género *adversus Iudeaos* (Williams, 2012: 267-276), pero con unas notas especiales por razones de autoría (Santiago-Otero y Reinhardt, 2001: 122). La condición judeoconversa de Pablo y su modo de integrar su antigua identidad en la nueva resultan en una obra no emparentada linealmente con el clima de la Disputa de Tortosa (1413-1414)<sup>5</sup>, en la que primaba la dirección cristiana de las conversaciones y eran omitidos ciertos planteamientos hebreos; y abierta a la tradición talmúdica y rabínica (Yisraeli, 2018: 168-175). Esta originalidad se combina con unas apreciaciones del linaje de los judíos que se adelantan dos décadas a la problemática judeoconversa, disparada a partir de la revolución toledana de 1449 (Benito Ruano, 1961; Round, 1966; González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2012).

En cambio, el *Defensorium Unitatis Christianae*<sup>6</sup>, que toma su origen en dicha revolución<sup>7</sup>, sí tiene como objetivo principal la defensa del judeoconverso, y todos sus esfuerzos se pliegan a ese empeño<sup>8</sup>. En contraste con la obra de su padre, la preocupación de Alfonso de Cartagena es legal, política y social; y en ningún momento hay rastro del ambiente interreligioso del *Scrutinium*. A pesar de su condición hebrea, don Alfonso nunca experimentó una commoción pareja a la conversión en edad madura de su padre, y conservó prácticamente desde su niñez un estatus cristiano; en cuanto a la formación también divergió de su progenitor, al decantarse por los estudios jurídicos, si bien no cejó nunca de frecuentar la Escritura, como le

<sup>3</sup> Un estudio sobre la polisemia que a través del siglo xv va adquiriendo el término converso puede verse en Yisraeli & Israeli (2022). Por otro lado, este artículo pone a disposición del lector una apabullante bibliografía sobre la cuestión.

<sup>4</sup> Idéntica expresión sería usada por don Pablo al narrar su conversión en el prólogo de las *Additio-nes*: “Cum vero placuit illi cuius misericordia mensuram non habet, me a tenebris ad lucem, a caliginosa turbine ad serenum aerem revocare: ceciderunt quodammodo squamae de oculis mentis meae [...]” (PL 113, 35b).

<sup>5</sup> Del Valle Rodríguez (2021) ha publicado recientemente una edición crítica de la Disputa en tres volúmenes, que recogen la versión latina, la hispanoaragonesa y relatos hebreos.

<sup>6</sup> Citaré el *Defensorium* (Cartagena, 2022) señalando parte, teorema si lo hay, capítulo y página. Por ejemplo: *Def. 2.1.8. 105.*

<sup>7</sup> Una aproximación a los orígenes del problema judeocristiano de la época, venero de la revuelta toledana y la publicación de los primeros estatutos de limpieza de sangre, puede encontrarse en Si-croff (1985: 43-85) y Roth (1995). Vidal Doval (2013) analiza el primero de dichos estatutos, el de Pero Sarmiento, y lo desacopla del contexto puramente genealógico, haciendo una lectura política, social y jurídica del mismo.

<sup>8</sup> Amén de los textos editados por González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012), cabe señalar las obras de Díaz de Montalvo (2008), Torquemada (2002) y Oropesa (1979) como partícipes del mismo empeño. Véase a este respecto Edwards (2008), Giordano (2018) y los estudios introductorios que acompañan a las obras señaladas.

demandaba el consejo paterno<sup>9</sup>. La Escritura y los dos derechos se hilvanan en el *Defensorium* bajo una perspectiva armónica e integradora, cuyo concierto no deja de señalar la condición de pleno derecho del judeoconverso en la Iglesia y la *Res-publica Christiana*, a la zaga de lo que se había decretado en Basilea<sup>10</sup>. No obstante lo dicho, el método de ambos es coincidente y hunde sus raíces en el medioevo y la escolástica (Makdisi, 1974). Padre e hijo aplican unos principios comunes a sendos tratados: su reflexión está vertebrada, por un lado, de las *auctoritates*, y, por otro, de la *ratio*. Uno y otro traen la misma cita de Aristóteles para legitimar tal procedimiento: “Vero omnia consonant”<sup>11</sup>.

## 2. LA TRADICIÓN DE LA ALIANZA

El prólogo del *Scrutinium* pivota en torno al versículo *Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere, et illae sunt quae testimonium perhibent de me* (Jn 5, 39). Advierte don Pablo que para lograr el conocimiento de Cristo a través de la Escritura existen tres condiciones. La primera incumbe al *scrutinium diligens*, en absoluto perfuntorio; o *per lucernas*, a modo de quien busca algo perdido en la oscuridad o en hondas profundidades. En segundo lugar, habla de escudriñar las escrituras originales *apud ipsos Hebraeos*, esto es, las glosas o autoridades talmúdicas, pues de ellas se toman argumentos eficaces contra los judíos. La tercera condición es dejar a un lado el *sensus mysticus* y parar mientes en el *sensus litteralis*<sup>12</sup>, de

<sup>9</sup> “Cujus clariori exquisitioni, fili charissime, cum non modicum conferant studium, et disciplina, ad quae te (licet jurium doctrinis a pueritia occupatum) interdum anhelare conspicio, et inter studia juris, et disceptationum forensium occupationes, utriusque Testamenti spicas, quasi furtim ruminare tentantem, aliquo munusculo excitare saepe proposui desideriumque tuum paterno favore juvare” (PL 113, 36d). Citado por Fernández Gallardo (2018: 565, n. 40). La biografía de Cartagena de este mismo autor (2002) sigue siendo la más autorizada hasta la fecha. Consultese, sin embargo, Válero Moreno (2019) para algunas actualizaciones.

<sup>10</sup> Alfonso de Cartagena citará estas palabras del Concilio de Basilea (Sesión XIX, 7 sept. 1434): “Y dado que por la gracia del bautismo se hacen coniudadanos de los santos e íntimos de Dios, y es con mucho más digna la regeneración del espíritu que el nacer de la carne, decretamos con esta ley edictal que gocen de los privilegios, libertades e inmunidades de las ciudades y lugares donde son regenerados por el sacro bautismo, que otros adquieran exclusivamente en razón de su nacimiento u origen” (Cartagena, 2022: 2.4.14. 251).

<sup>11</sup> Arist., *EN*, 1.8.13 (1098b.10). Véase el *motto* aristotélico en *Def.* 2.1.7. 98 y en *Scr.* 1.3.3. 146.

<sup>12</sup> La Disputa de Tortosa recondujo la mirada de los exégetas cristianos hacia el sentido literal. Pero no sería un sentido literal chato, sino un *sensus litteralis plenior*, iluminado por la luz del Nuevo Testamento: las *voices* debían translucir el propósito del autor, esto es, Dios: “Unde addendum est praedictis: quod sensus sacrae Scripturae, ad hoc quod litteralis dicitur, requiritur quod sit intentus ab auctore sacrae Scripturae, qui est Deus. Cujus ratio est: nam sensus litteralis cuiuscunque scripturae est ille quem auctor intendit, cum voces sint earum, quae sunt in anima, passionum notae: ut in prima Periermenias; sed constat quod auctor sacrae Scripturae est Deus, et sic patet quod sensus litteralis de quo agitur, est ille qui a Deo intenditur, et per voces in littera contentas signatur. Ex quibus sequitur quod sensus litteralis sacrae Scripturae non debet dici ille sensus qui in aliquo repugnat Ecclesiae auctoritati seu determinationi, quantumcunque talis sensus sit conformis significacioni litterae: talis

ahí brota el verdadero testimonio, las pruebas manifiestas, cuya materia da forma al *argumentum efficax*<sup>13</sup>. Pero cojo es el intento de aprehender el verdadero significado del texto si solo se acude a la expresión denotativa (*proprie*) y se pasa por alto la connotativa (*significative*), pues la mera comprensión literal es un espejismo que mina la despejada visión que solo puede proporcionar la indagación de lo figurado en esas tinieblas que guardan prefiguraciones, *obumbraciones*, legadas principalmente por el Antiguo Testamento. En definitiva, un escudriñamiento exquisito<sup>14</sup> y racional que pavimente la senda encaminada a Cristo: buscar *ex toto corde* conlleva desvelarlo en toda la Escritura. *Rota intra rotam* (de Lubac, 1959: 335)...

De este modo, el sentido literal no se opone a las interpretaciones incardinadas en esa indagación cristológico. Don Pablo había hecho referencia a san Agustín, en específico a su *Contra Donatistas*, para argüir que solo en aquel radica el argumento eficaz; y también su hijo citaría la misma obra agustiniana con el propósito de apuntalar el sentido literal, concebido ahora como matriz del resto de los sentidos<sup>15</sup>. Sin embargo, ambos irán más allá del significado primario en una lectura convertida e iluminada de la Escritura. La cuestión exegética, en el caso de Cartagena, venía introducida tras el epítome de la historia de la redención, expuesto en los cinco primeros capítulos de la primera parte. A partir de ahí, jalona un discurso destinado a probar que dicha historia redentora aflora a lo largo y ancho de la Escritura, y puntualiza que no hay diferencia radical entre un Testamento y otro, en todo caso una divergencia como la que acontece entre lo perfecto y lo imperfecto (*Def. 1.5. 31*). La ley mosaica y la ley del Evangelio persiguen un idéntico fin, y su disonancia recae sobre la exigencia<sup>16</sup>: la vieja cuestión propedéutica plasmada por el Apóstol con la

---

enim sensus non solum non intenditur ab auctore, sed potius est haereticus" (PL 113, 39d-40a). Citado por Delgado Jara (2014: 447, n. 81).

<sup>13</sup> A la segunda condición se objeta que esa literatura hebrea es posterior a la llegada de Cristo; la objeción se resuelve con un enfoque histórico: aunque fue recopilada con posterioridad a su llegada, era previa su escritura. Y pone el ejemplo del *Decretum* de Graciano como compilación y ordenación tardía de lo ya existente. Acaso sea la respuesta a la objeción tercera —'¿por qué necesitamos el escrutinio si basta con reparar en los significados básicos de las palabras, el *sensus litteralis*?— más interesante al incidir de lleno en la cuestión exegética: "Sunt in sacra Scriptura multae dictiones aequivocae, significantes diversa, quae ad hoc, ut sciatur, sub quo sensu accipi debeant, requiritur rationis scrutinium" (*Scr. pról. 102*).

<sup>14</sup> "Non autem ad lectionem simplicem Scripturarum, sed ad scrutationem exquisitam eos mittebat: quia ea quae de eo dicebantur in Scripturis, desuper obumbrabantur; neque in superficie exprimebantur, sed velut quidam thesaurus recondebantur" (*Scr. pról. 103*). La cita pertenece a Crisóstomo, traído por santo Tomás en la *Catena in Ioannem cap. 5, lectio 9*.

<sup>15</sup> "Aunque en la Sagrada Escritura una multitud de sentidos se toman como verdaderos, útiles y provechosos para nuestra salvación, el sentido literal, sin embargo, es anterior, más sólido y más digno de memoria. Pues de él, como de cierta raíz, provienen los demás" (*Def. 2.1.2. 71*).

<sup>16</sup> "Las leyes pueden distinguirse porque, aun persiguiendo ambas el mismo fin, una lo hace con más cercanía y la otra desde lejos, de manera que en una misma ciudad una ley se impone a los hombres adultos, que pueden buscar usualmente lo que concierne al bien común, la otra versa sobre la

imagen del pedagogo (Gál 2, 24-25)<sup>17</sup>. Tras ello introduce una extensa cita de Orígenes, que sellará la cónyunción de los dos Testamentos al señalar la actualidad, la vivencia, del mandamiento de amor al prójimo en Moisés<sup>18</sup>. Seguidamente señala don Alfonso, con perfecta concatenación lógica, que el pueblo de Israel, en el fondo, ya experimentaba el Evangelio, como si el tiempo se hubiera comprimido y la verdad evangélica pudiera estar simultáneamente en todo momento. Ciertamente lo que recalca es, por un lado, la singularidad del linaje judío y, por otro, la excepcionalidad de su ley, comparada ahora a un niño cuya promisoria madurez exhibe el Evangelio. En efecto, el judeoconverso no despierta a “un Nuevo Testamento radical, sino [que lo escucha] como el Antiguo en su prefiguración y como uno Nuevo en la consumación espiritual y en la perfección de lo imperfecto” (*Def. 1.6. 35*); en contraste con el gentil, que llega a él cual forastero. Es entonces cuando, fundadas las condiciones exegéticas —la trabazón de las dos leyes—, arranca una serie de capítulos en los que todo un arsenal original de interpretaciones veterotestamentarias, basadas en el *sensus litteralis plenior*, refrenda lo antedicho: la historia de la redención del hombre.

La relación entre ambos Testamentos la trata don Pablo en la distinción octava de la primera parte del *Scrutinium* (1.8. 242-283)<sup>19</sup>. En el diálogo, Saulo trae cierto versículo (Deu 4, 2) que parecía oponerse a cualquier cambio en la ley mosaica. El personaje de Pablo arguye que tal mandato —*Non addetis ad verbum, quod vobis loquor, neque auferetis ex eo*— iba dirigido al pueblo, y que negar la posibilidad de añadir o quitar algo de su ley sería limitar el poder de Dios. Además, fue prometida una ley distinta a la otorgada tras la salida de Egipto (Jer 31, 31-33), y distinta lo sería en contenido y forma, al no escribirse sobre tablillas de piedra sino en los corazones. Su excelencia, así como la ineficacia de la ley antigua, la prueba don Pablo con *auctoritates* al mismo tiempo que declara: “Nadie debe negar que la ley mosaica es santa, ya que fue dada por Dios. Puede decirse vana, sin embargo, en la medida en que los hombres no conseguían con ella el fin para el que fueron creados, esto es, la vida eterna y gloriosa”<sup>20</sup>. Es relevante la discusión que sigue sobre la duración de la ley mosaica, pues ahí se pone de manifiesto la conciencia histórica de don Pablo. ¿Tiene la ley antigua una vigencia *in aeternum*? ¿O por el contrario la ley

---

educación de los muchachos que han de ser instruidos para emular, cuando se aproximen a la edad propicia, las obras de los mayores” (*Def. 1.5. 31*).

<sup>17</sup> Don Alfonso, además de citar el pasaje de Pablo, lo comenta a partir de la *Glossa Ordinaria*.

<sup>18</sup> Así, la ley hebrea no es para nada antigua, o solo para quienes la entienden carnal y no espiritualmente; en consecuencia, ambas leyes, la del Evangelio y la mosaica, son nuevas, un Nuevo Testamento *intelligentie novitate*, por la novedad del entendimiento, que también renueva a quienes así lo contemplan.

<sup>19</sup> A su vez, mucho de lo contenido aquí depende de santo Tomás (*summ. theol. I-II q. 98-108*).

<sup>20</sup> “Nullus negare debet, quod lex Mosaica est sancta, quia fuit a Deo data, potest tamen dici vana, in quantum per eam homines non consequebantur finem ad quem fuerunt creati, scilicet ad vitam aeternam et gloriosam” (*Scr. 1.8.3. 246*).

nueva la torna caduca? Tras matizar el término hebreo *holam*, que se debe verter al latín como *saeculum*, aunque Jerónimo, sirviéndose del uso común del habla, lo tradujera como *aeternum* o *sempiternum*, e incidir de nuevo en la excelencia de la ley del Mesías<sup>21</sup>, Pablo responde a dos objeciones de Saúl: la primera sobre la imposibilidad de la imperfección en las obras divinas (*Deu* 32, 4) y, la segunda, sobre la eternidad de sus obras (*Ecle* 3, 14). A la primera responde que la perfección divina tiene una doble lectura, pues existe la perfección pura (*simpliciter*) y una perfección condicionada al tiempo (*secundum temporis conditionem*) —por ejemplo, un niño puede ser perfectamente virtuoso en el marco de su edad, pero no desde un enfoque adulto—; y, a la segunda, retrotrayéndose al término *holam* y afirmando que las obras de Dios perseveran solo *in saeculum*, en el tiempo por él determinado.

Una vez que se han subrayado algunas diferencias palpables, el diálogo continúa esta vez para restituir la ley mosaica e integrarla de algún modo en la ley nueva. En efecto, esta dialéctica que en un principio negaba ahora es capaz de asimilar en un orden superior lo que parecía rechazar. Si la ley antigua es vana y no persevera, *ad quid occuparet membranas vestras?*, pregunta Saúl. Sin duda la cuestión ya había sido tratada por el Apóstol (*Ro* 15, 4), y Pablo indicará los cuatro modos que tiene un cristiano de aprovecharse del Antiguo Testamento<sup>22</sup>. La armonía remarcada por el parentesco entre las dos leyes solo es un umbral para una mayor matización que las distinga. En parte ya se había realizado con la declaración de que la ley del Mesías es el punto y final de la ley mosaica en virtud de la promesa y de su excelencia (*Jer* 31, 31-33). Sin embargo, aquello de la ley antigua que perteneciera a la ley natural tendría continuidad. Las palabras de Cristo *si vis ad vitam ingredi, serva mandata* (*Mt* 19, 17) tenían que comprenderse bajo esa óptica, y solo incumbían a los mandamientos morales de la ley mosaica, que se distinguen de los judiciales o rituales<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Debido a su mayor estabilidad —está grabada en los corazones, como la ley natural, y no en tablillas—; a que tiene una mayor extensión —no solo obliga a los judíos y en la tierra prometida, sino a cada hombre y en toda región—; y a que le incumben más los bienes y males espirituales que los temporales. En este último punto se sirve de argumentos filosóficos además de escriturarios para consolidarlo y concluir: “Ex quibus habes, quod legi Mosaicae fuit terminus praefixus suaे durationis, scilicet lex nova, in quam terminatur, et ad quam disponit, et in quam ordinatur, sicut imperfectum ad perfectum” (*Scr.* 1.8.6. 255).

<sup>22</sup> Los temas históricos, las profecías, los asuntos sapienciales y legales, son todos inestimables usufrutos del cristiano, e incluso dos de sus preceptos (*Deu* 6, 5 y *Le* 19, 18), conocidos bien *vel per naturam vel per fidem*, coinciden con los dos mandamientos supremos, el amor a Dios y al prójimo (*Mt* 22, 36-39), necesarios para obtener la misericordia divina (*Éx* 20, 4-6). La idea de hacer pender toda la ley de unos pocos preceptos, recordará Pablo en el diálogo, no es una novedad cristiana, sino que se encuentra ya en los talmuditas.

<sup>23</sup> La línea divisoria es el derecho natural, en todo momento engarzado con los mandamientos morales, mas no con los judiciales o ceremoniales. Estos últimos actúan como determinaciones de la ley natural, pero esas determinaciones no proceden de ella, sino de la institución mosaica —el sacrificar a los dioses viene dictaminado por la ley natural; el qué, el cómo, el cuándo, no—; y son estas instituciones, los mandamientos judiciales o rituales, las que hace caducar la ley evangélica.

Cuando Saúl objeta a esto que las instituciones mosaicas son divinas y por tanto inmutables (Nú 23, 19), Pablo contesta, haciendo hincapié en la historicidad de la ley, que las leyes divinas son susceptibles de cambio, pues en el comienzo al hombre le estaba vedado el comer animales (Gé 1, 29) y no así tras el diluvio (Gé 9, 3). “En consecuencia, es evidente que Dios, que es inmutable, cambia sus estatutos en la medida en que se adecúan a los diversos tiempos”<sup>24</sup>.

Estas minuciosas disquisiciones no aparecen en el *Defensorium*. Pero la percepción histórica de la ley es algo de lo que parecen ser muy conscientes padre e hijo. De hecho, don Alfonso lo afirma explícitamente, en un marco jurídico, cuando instruye a Marcos García de la Mora con una declaración totalmente en consonancia con lo que había hecho don Pablo desde una perspectiva escrituraria<sup>25</sup>. Al margen de las estrategias sostenidas, las consideraciones de los dos Testamentos expuestas en ambas obras coinciden en lo fundamental, y casi podríamos decir que las dos leyes se conciben como un único organismo que pasa de la niñez a la madurez, ‘de lo imperfecto a lo perfecto’; un parecer tradicional. La distancia entre ellos parece más marcada en el *Scrutinium* y mitigada en el *Defensorium*<sup>26</sup>. No obstante, la indivisibilidad del canon sagrado es inquestionable en los dos tratados, pues es la condición de posibilidad de cualquier exégesis prefiguradora, “la tradición de la Alianza”<sup>27</sup>.

### 3. VERDADEROS ISRAELITAS

La primera distinción del *Scrutinium* versa sobre quienes iban a ser redimidos por Cristo, judíos y gentiles, aunque el acento recaerá sobre estos últimos (1.1.1. 105-117). Ciertamente, los cuatro capítulos que la conforman parecen afanarse por sacar de

<sup>24</sup> “Ex quo patet, quod Deus immutabilis manens statuta sua prout diversis congruit temporibus mutat” (*Scr.* 1.8.12. 266). La distinción octava continúa dilucidando los temas de la idolatría, la observancia del *sabbat* y la circuncisión, y finaliza con la correcta comprensión de unas palabras proféticas (*Mal* 3, 22).

<sup>25</sup> “Que no te pase desapercibida la quinta prueba documental: que las constituciones se deben promulgar de acuerdo a la singularidad de los lugares y de los tiempos, de manera que lo que suele ser apropiado a un lugar, no se ha de extender a otro, y lo que es adecuado a un tiempo, no debe abarcar los otros, como dice Isidoro: “Una ley será honesta, justa y factible si se adapta al lugar y al tiempo” (*Def.* 2.4.24. 319).

<sup>26</sup> Ciertamente, no se puede olvidar el contexto y el propósito de cada obra: la primera se esfuerza por presentar nítidamente los principios cristianos a los judíos en la primera parte, o al recién convertido en la segunda, y subraya los desacuerdos entre un grupo religioso y otro; la segunda busca legitimar al judeoconverso y resalta la excelencia de los rasgos judíos.

<sup>27</sup> Palabras procedentes de la carta que don Pablo escribiría a al-Lorkí tras su conversión: “Mi propósito ahora no es otro que el explicar de qué manera es justo que cada creyente examine los fundamentos de su religión, y que los que creen en la doctrina de nuestro maestro Moisés (la paz sea con él), una de cuyas bases es la venida del Mesías, deben sondear la Escritura y la Tradición respecto a nuestro Mesías [para comprobar si Jesús] es el señalado. Esta indagación no va contra la religión, antes bien, la afirma más. Y tal examen es la puerta de esperanza por la cual hemos penetrado yo y mis amigos en la tradición de la Alianza” (Cantera Burgos, 1933: 446).

la obnubilación solipsista a los israelitas. Al comienzo, Saulo opina que solo los judíos han de ser salvados *in die illa* (Is 4, 2), que esa salvación se extiende a *omne semen Israel* (Is 45, 15) y se opone al resto de pueblos (Is 60, 2)<sup>28</sup>. La respuesta de Pablo se encamina a señalar el defectuoso escrutinio, en concreto la omisión de algunos pasajes en los que claramente se enuncia la salvación de otras naciones. A continuación expondrá una serie de testimonios que avalan su posición (Gn 49, 10; Is 11, 10; Za 2, 15; Is 49, 6). Rebatido este punto, Saulo vuelve a hacer hincapié en la absoluta redención del pueblo judío (Is 45, 15), y la contestación llega como un jarro de agua fría: “No todos los israelitas que descienden de Israel según la carne iban a ser redimidos o salvados por Cristo, sino muy pocos de entre los que quedaran”<sup>29</sup>. El versículo que lo refrenda (Jer 3, 14) hace referencia a una elección escasa, que a su vez se justifica por la justicia de los elegidos; de tal modo, *unum de civitate, et duos de cognatio, quasi dicat: Valde pauci eligentur ex multis* (Scr. 1.1.1. 108). A esta argumentación se harán varias objeciones. La primera proviene de la perplejidad que causa la Escritura cuando parece afirmar cosas contrarias. La solución que ofrece Pablo es de índole exegética: antes de nada se debe reparar en la univocidad o equivocidad de los términos. Se pone el ejemplo de la *filiatio*, que no ha de ser entendida al pie de la letra, sino en sentido figurado, como una *filiatio spiritualis*<sup>30</sup>. Así pues, la expresión ‘hijos de Israel’ unas veces hay que entenderla de acuerdo a la carne (Éx 1, 1 y 5) y otras conforme al espíritu (Is 44, 3), “incluso si no son descendientes carnales de Israel o Jacob”<sup>31</sup>. Y no era extraño este parecer a los sabios talmudistas. En el último capítulo de la distinción, tras la crítica de ambigüedad, Pablo enumera cinco modos de comprender los términos Israel, Jacob y Judá en la Escritura<sup>32</sup>.

De los cuatro testimonios que aparecen en el *Scrutinium* para demostrar la redención gentil, son tres los citados (Gn 49, 10; Is 11, 10; 49, 6), seguidamente y en el mismo orden, en el *Defensorium* (2.1.1. 115). Naturalmente, el antijudaísmo que motivó su redacción exímia a don Alfonso de un detallado tratamiento de la salvación de los gentiles. De hecho, el teorema que lida con ello es el más corto de la obra. Es más,

<sup>28</sup> Acto seguido reprocha a Pablo que el Nazareno no produjo esa redención, cuyas implicaciones expone, citado como *conspicua auctoritas*, Maimónides: “El Nazareno no fue el Mesías”. La distinción tercera se ocupa de dar cumplida respuesta a esta objeción.

<sup>29</sup> “Non omnes Israelitici secundum carnem descendentes ab Israel erant per Christum redimendi, seu salvandi, sed valde pauci ex eis respectu remanentium” (Scr. 1.1.1. 107).

<sup>30</sup> Ocurre lo mismo con la ‘tierra prometida’, que debe ser entendida *equivoce et parabolice* (Scr. 1.4.3-4).

<sup>31</sup> “Etiam si non sint ab Israel, seu Iacob carnaliter descendentes” (Scr. 1.1.2. 110). Así pues, quienes se conviertan de la gentilidad deberán ser llamados israelitas —“Isti sunt, qui convertuntur de Gentilitate conversi ad fidem in nomine Israel nominandi sunt” (Scr. 1.1.2. 111)—, y los descendientes carnales son Israel solo de nombre —“Tales enim non sunt vere, seu simpliciter dicendi Israelitici, nec de Iacob descendentes, nisi secundum quid, scilicet, secundum nomen tantum” (Scr. 1.1.2. 111)—. En definitiva, aquellos que con fe y con obras se ligan a Dios son los verdaderos israelitas en lo tocante al espíritu.

<sup>32</sup> 1º “proprie secundum generationem carnalem”; 2º “secundum carnem et secundum spiritum”;

3º “secundum spiritum proprie sive talis Israel sit secundum carnalem generationem sive non”; 4º “secundum carnalem generationem, non autem secundum spiritualem”; 5º “mixtim” (Scr. 1.1.4. 115-117).

la mayor parte del teorema está dedicada a desentrañar el *ordo vocationis*, que mediante el quehacer exegético desemboca en una microhistoria de la conversión de la humanidad: una vez convertidos los apóstoles, que simbolizaron los pastores, aconteció la conversión de la gentilidad, prefigurada en los magos; sin embargo, la tercera y última fase de esa historia, la salvación de Israel, representada en la presentación de Jesús al Señor en el templo y la visión del justo Simeón, no había llegado todavía, pues faltaba la ‘entrada’ de todos los gentiles<sup>33</sup>. Luego sería síntoma de la consecución de la última fase el incremento de las conversiones entre los infieles del pueblo hebreo. Última fase de la historia de la redención del hombre que equivalía a la inminencia del juicio universal. ¿Pero cómo entender el *dictum* apostólico “todo Israel será salvo” (Ro 11, 26), mentado como colofón de estas consideraciones<sup>34</sup>? Para ello se debe acudir al teorema primero, que trata sobre la redención del pueblo de Israel. En primer lugar, don Alfonso remata el primer capítulo con la rotundez paulina: “¿Verdaderamente rechazó Dios a su pueblo? De ningún modo. De hecho, también yo soy israelita del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín. No rechazó Dios a su gente, a la que conoció de antemano” (Ro 11, 1-2). No obstante, aunque ya lo había indicado<sup>35</sup>, vuelve a señalar que “todos los fieles se contienen en el nombre de Israel” (*Def. 2.1.2. 71*), precisamente donde recuerda la cita de Agustín *Contra Donatistas* sobre el *sensus litteralis* y aclara que tal interpretación no lo quiebra. Por el contrario, hay quienes, a causa de su perfidia y contumacia, incluso proviniendo de la sangre de Israel, nunca serán incluidos en las filas de los fieles israelitas. Pero no así los elegidos (Is 41, 8), cierta semilla de Abraham (Mt 3, 9) (*Def. 2.1.2. 73*), en ningún momento supeditada a la prosapia. En ese momento, el argumento se bifurca en dos consideraciones antagónicas sobre el linaje de Israel según la carne. Como buen jurista, presta oído a los dos juicios de la Escritura, uno en contra y otro a favor, respecto a los hebreos. Y tras un versículo profético —*In Domino iustificabitur et laudabitur omne semen Israel* (Is 45, 25)—, explica don Alfonso:

En efecto, todo el linaje de Israel debía salvarse. Con ello, sin duda, se refirió a los fieles descendientes de Israel. Y no en vano, de hecho, comenzó con ‘en el Señor se justificará’, como si dijera: ‘Que reciban de la fe en primer lugar la justicia, ‘pues el justo vivirá de su fe’ (Ro 1, 17), posteriormente tendrán alabanza quienes se hayan hecho fieles’, y como si quisiera referirse con la generalización a los israelitas fieles, que son los verdaderos israelitas, de manera universal. (*Def. 2.1.3. 77*)

<sup>33</sup> Al final del capítulo (*Def. 2.2.2*), Cartagena (2022) cita al Apóstol: “La ceguera pervive parcialmente en Israel hasta que la totalidad de las gentes entre y todo Israel sea así salvo” (Ro 11, 25-26).

<sup>34</sup> Véase el desarrollo de esta cuestión a lo largo de la exegética antigua y medieval en Cohen (2005).

<sup>35</sup> “Así pues, sin duda denominaba su pueblo, su gente e Israel a quienes descendían conforme a la propagación de la carne de la casa de Jacob, a quien se llama también Israel, bajo cuyo nombre se incluirían también todos los que iban a ser fieles” (*Def. 2.1.1. 67*).

La aparente paradoja *Israel electum/Israel electum* (*Def. 2.1.4.* 78) se resuelve mediante una correcta interpretación de los términos. El primero, de acuerdo a la clasificación de don Pablo, sería *secundum carnalem generationem, non autem secundum spiritualem*; el segundo, *secundum carnem et secundum spiritum*<sup>36</sup>. Por último, mediante una cita agustiniana que recuerda las palabras de Jesús —“Si filii Abrahe estis, opera Abrahe facite” (Jn 8, 39)—, remacha con que *non ex propagatione carnis, sed ex inmittacione morum homines debere discerni* (*Def. 2.1.5.* 88).

No. Todo Israel no iba a salvarse. Solo el verdadero, el Israel fiel y converso, el cristiano, en cuya carne hebrea parecía dignificarse la fe (*Def. 2.1.8.* 107, 109, 111). La excelencia de esta raza será puesta en alza una y otra vez a lo largo del *Defensorium*, como su lógica interna ordenaba. Pero en última instancia lo decisivo sería la familia a la que el individuo se resolviera a afiliarse. En la discusión con el bachiller Marcos, al desmenuzar la cláusula *ex Iudaeis* del Cuarto Concilio Toledano, retornaba don Alfonso a la cuestión de los hijos por mor de las obras. Las dos citas evangélicas traídas *ad hoc* (Jn 1, 12-13 y Ef 5, 1) eran reveladoras para concluir con una “filiación [...] a través de la imitación” (*Def. 2.4.26.* 329), insistencia frecuente de quien no osa verse determinado por un pasado del que no ha sido responsable<sup>37</sup>. *Propter patrum imitationem* (*Scr. 1.1.2.* 109). Esta era la expresión que don Pablo utilizó, y cuya comprensión se plasmaría en la obra de su hijo.

#### 4. EL BUEN OLIVO

La distinción segunda del *Scrutinium* es central debido a su tratamiento de la dignidad (1.2.1-4. 117-129). Si bien el *Defensorium* combatía sin desmayo para mostrar la del pueblo judío, la obra de su padre se las tuvo que ver con la del pueblo gentil. Ya el epígrafe de la distinción nos informa de que se va a abordar la *vocatio gentium ad Israeliticam dignitatem* (*Scr. 1.2.* 117). Aunque Saulo, al comienzo del capítulo primero, no olvida que los gentiles pueden ser llamados israelitas, e incluso participar de su comunidad, no concede tan fácilmente que puedan ser engastados en la dignidad de Israel (Is 14, 1-2). De nuevo, la réplica es de índole exegética: esos versículos proféticos, que hablan de ‘extranjeros súbditos’, no hacen referencia al tiempo del Mesías, sino a cuando los judíos fueron liberados de la cautividad babilónica (Is 13, 22); pues, tras la llegada del Salvador, israelitas y gentiles formarán un solo pueblo

<sup>36</sup> Muy oportunamente don Alfonso trae unas palabras del Apóstol —*Non enim omnes qui ex Israel hui sunt Israelite* (Ro 9, 6)— y la interpretación isidoriana de la lucha de Jacob con el ángel —“Jacob [...] es un cojo en los descendientes: unos son reputados, al recibir la fe católica con un corazón sincero, su pierna sana. [...] Pero quienes con un espíritu insolente y un corazón infiel se opusieron a recibir la fe católica representan la imagen de la pierna inválida de Jacob” (*Def. 2.1.5.* 87, 89)— para apuntalar más y más la cuestión.

<sup>37</sup> Pertenecemos a quienes seguimos y admiramos o imitamos, ellos son nuestros padres y madres en espíritu, “de igual modo se dice que Yubal es ‘padre de los citaristas’ no por haberlos engendrado carnalmente, sino porque continuaron su enseñanza” (*Def. 2.4.5.* 197).

(Za 2, 14-15) y no habrá división entre las naciones<sup>38</sup>. El diálogo avanza, y se acentúa, en el epígrafe del capítulo dos (*Scr. 1.2.2. 120*), la ausencia de varones justos en Jerusalén mientras Cristo evangelizaba. Saulo, que omite discutir la aceptación de extranjeros en el sacerdocio, por considerarla una trangresión de la ley, alega palabras de Jesús —*non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel* (Mt 15, 24)— para oponerse a la llamada de los gentiles. Pablo, en cambio, recuerda un testimonio ya mencionado (Is 49, 6), en el que se declaraba que la redención también llega a los gentiles: “Dabo te in lucem gentium”. No obstante, que la obra evangélica aconteciera en primer lugar entre los judíos, como manifestaba dicho versículo (Mt 15, 24), se explicaba por la promesa dada a los padres<sup>39</sup>; pero los judíos hicieron patente su defecto, y dieron lugar a una especie de *translatio veritatis*. De la nadería hebrea, del testimonio del siervo a las gentes, y del nuevo rostro de la alianza, mansa y humilde si se compara con la ley antigua (Éx 19, 16), daría testimonio el profeta Isaías (41, 27-29; 42, 1-4). En suma, la conversación se había movido de una defensa de la dignidad gentil, pareja a la israelítica, a la declaración de que el pueblo de Israel era defectuoso<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Saulo reconoce la unidad del pueblo, pero persevera en la idea de que esos *alienigenae* no gozan de los mismos honores que los israelitas. Un nuevo pasaje traído por Pablo (Is 56, 7) no convence a Saulo, que demanda una explicación más efectiva. Las palabras de Isaías aludían a la adquisición del sacerdocio, y Pablo, mencionando los incomparables requisitos de este en la ley antigua (Nú 18, 1-2), vuelve a interpretar a Isaías (66, 19 y 21) para afirmar que de los gentiles saldrían sacerdotes y levitas.

<sup>39</sup> En efecto, de este parecer es Alfonso de Cartagena (2022), que, al explicar ese pasaje, afirma: “No es que excluya a las ovejas de otro redil, sino que da a conocer que ha sido enviado y también prometido a las de Israel, para que ellas, con muy ardoroso celo, lo reciban como su pastor” (*Def. 2.1.1. 67*).

<sup>40</sup> En el siguiente capítulo (*Scr. 1.2.3. 122-126*), Saulo comienza preguntando por qué, si hay quienes deben ser considerados verdaderos israelitas por filiación espiritual, se los denomina en la Escritura ‘naciones’. En esta ocasión Pablo da una respuesta basada, por un lado, en la autoridad del texto sagrado y, por otro, en la razón natural. A partir de un testimonio de Isaías (65, 9, 13 y 15), defiende el cambio de nombre del ‘verdadero Israel’ a la denominación de ‘siervos’, dado que de esas palabras proféticas también se extraen otras conclusiones, como la de que el nombre de Israel ha quedado como anatema, y por tanto se torna inadecuado para denominar a los verdaderos siervos, que fueron los fieles de la primitiva Iglesia, instruidos después por Jesús en persona y no por la mediación de Moisés o de los profetas; y una vez muertos, los fieles tomaron el nombre de cristianos, que hace referencia al crisma de la gracia, propiamente el emblema distintivo del verdadero pueblo de Dios. Aunque Saulo replica que las palabras de Isaías iban dirigidas a los idólatras del Primer Templo, apuntala Pablo su postura con ciertos versículos de ese mismo capítulo profético, en los que se aborda la diferencia entre los siervos o fieles de Cristo y quienes lo abandonaron. En cuanto a los razonamientos del *lumen naturale*, se ofrecerán dos respuestas. La primera incide en la brevedad: sería demasiado prolífico denominar a los dos grupos ‘Israel’, pues habría que añadir a continuación *secundum spiritualem generationem*, etc. Y en segundo lugar, aduce Pablo que las cosas reciben su nombre de lo más digno —tal es el caso de lo natural o lo artificial—, que son definidas por su forma y no por su materia, que es menos digna que aquella; ocurre lo mismo con el movimiento, que es denominado por el *terminus ad quem* y no por el *terminus a quo*, pues el fin es mejor que el principio. En definitiva, todo recibe su denominación de lo más digno que haya en ello. Por tanto, el nombre de Israel conviene más a los que descendieron de los patriarcas o a sus sucesores o imitadores; pero el nombre de cristiano se adecúa

El último capítulo de la distinción, como se revela en el epígrafe<sup>41</sup>, parece un diminuto tratado proconverso *avant la lettre*. Vayamos lentamente. Saulo retoma el tema de la reprobación a Israel y la consecuente execración de su nombre. La inferencia de ello no deja de ser lógica: la raza carnal de los judíos está maldita, ergo, si los judíos se convirtieran, no obtendrían la dignidad que manifiestan los fieles gentiles. He aquí el problema judeoconverso expresado en sus elementos mínimos. *Mutatis mutandis*, ocurrió igual en la ley mosaica, cuando los gentiles no eran admitidos en las dignidades israelitas (Deu 23): aunque no existía un completo abandono (Sal 94, 14), tampoco, una inclusión cabal. La reacción instantánea de Pablo es negarlo de pleno. En efecto, no sería contrario a la dignidad de Cristo un hebreo carnal y fiel; sin embargo, la negación de esta posibilidad iría tanto contra la dignidad de los apóstoles y el Bautista como contra la de la virgen María, que “nació del linaje de Abraham y de la tribu de Judá, ilustre estirpe de David”<sup>42</sup>. ¿Cómo, entonces, negar la dignidad judeoconversa, cuando los primeros ‘cristianos’, los más excelsos, fueron judíos? Saulo, ante tal evidencia, parece responder con timidez: quizás esa maldición israelita no tuvo efecto en ellos debido a su santidad. Aquí Pablo, en aras de la claridad, menciona la Epístola a los Romanos, y Saulo repone que no se han de traer doctores de sendos bandos a la discusión; pero insiste aquel diciendo que el testimonio del Apóstol es favorable a su causa, a la de Saulo. De tal modo queda este último convencido, y Pablo glosará parte de la Epístola sin obstrucciones. Como en los tiempos del rey David, prefiguración de Cristo, cuando los varones de Judá y los de Israel contendían por cuál de ellos era más cercano a su rey (2 Sam 19, 43-44), así la Iglesia primitiva tuvo un altercado a causa de la preeminencia de sus miembros, judíos y gentiles. Una parte era mayor en número, los gentiles, simbolizada por los varones de Israel; la otra, los judíos, declaraba desollar sobre los otros debido a su parentesco con Cristo, como los varones de Judá con el rey David. La controversia quedó zanjada por el Apóstol: “Non enim est distinctio Iudaei et Graeci, nam idem Dominus omnium, dives in omnes, qui invocant illum” (Ro 10, 12). Los gentiles habían extrapolado la obnubilación judía a los conversos provenientes de aquel linaje, y el Apóstol los reprehendía con firmeza: no fue universal la incredulidad hebrea, pues muchos llegaron a convertirse; y continúa con idéntico pulso: “¿Acaso rechazó Dios a su pueblo? En absoluto” (Ro 11, 1). Pero no era solo que Dios los aceptara, sino que el otrora Saulo había sido llamado al honor del apostolado. Y ensalza la digna soledad de Elías a los pocos judíos que se convirtieran; Dios, ciertamente, les tiene

---

a quienes descienden en espíritu de él, de acuerdo a la imitación de sus obras y la aceptación de la fe. De ello consta, además, que Cristo excede en dignidad a Abraham, Moisés, e incluso a los ángeles de Dios (Is 52, 13).

<sup>41</sup> “Capitulum IIII. In quo ostenditur, quod licet nomen Israel seu Iuda post passionem Christi fuit reprobatum, seu in execrationem dimissum: fideles tamen Christi ex Israel et Iacob, secundum carnem descendentes, non minus dignitatem Christianam seu ecclesiasticam sortiti sunt, quam alij gentiles” (*Scr. 1.1.4. 126*).

<sup>42</sup> “Ex semine Abrahae est orta, et de tribu Iuda, clara stirpe David” (*Scr. 1.2.4. 126*).

reservados compañeros (Ro 11, 2-4). Incluso la incredulidad judía formaba parte del plan divino, pues en virtud de ella los apóstoles evangelizaron a los gentiles (Ro 11, 11). La teodicea: “Deus enim adeo est bonus, secundum Augustinum, quod non permittit mala fieri, nisi ex eis elicerentur maiora bona” (*Scr. 1.2.4.* 128). Y si el mal de ellos trae tanto bien, ¿qué podríamos esperar de su bien? (Ro 11, 12). “Pues, como dicen los comentadores judíos, los conversos que conocen la Escritura podían aprovechar más en cuanto a la información de las cosas básicas que otros”<sup>43</sup>. Por último, Pablo brinda una imagen del buen olivo en consonancia con la tradición<sup>44</sup>: las primicias o *delibatio* hacen referencia a los apóstoles; y las raíces, a los patriarcas. En consecuencia, el destino judío no era *irreparabile*, sino que estaba capacitado para el bien, como mostraba la santidad de las raíces y de las primicias. Su dignidad dependería de su conversión (Za 8, 13). Y no estaría por debajo de la de los gentiles.

Es curioso cómo esta distinción se traslada de una defensa de la dignidad de los gentiles a mostrar vigoroso el honor del ‘verdadero israelita’. La conclusión incide en la unidad de los dos pueblos, si se convierten, verdadero timbre de su gloria. Otro asunto impactante es la declaración de que los judeoconversos son de gran provecho debido a su conocimiento de la Escritura<sup>45</sup>. Don Alfonso nunca llegó a asomarse, al menos explícitamente, a tales simas; es conocida su posición conservadora sobre estos asuntos, eje de su discusión con Bruni (Lawrance, 1990; González Rolán, Moreno Hernández y Saquero Suárez-Somonte, 2000). Sin embargo, sí encontramos en el *Defensorium*, naturalmente, una discusión *in extenso* de la unidad del pueblo de Dios, provengan sus individuos de donde provengan, y del mantenimiento de los honores y dignidades previos a la conversión, o la capacidad de adquirirlos sin cortapisas. Que en la genealogía de Cristo participaran gentiles se considera prefigrador de la unión de ambos pueblos: Rahab y Rut, de sangre incircuncisa, se integraron en el pueblo judío en la igualdad del matrimonio. La túnica *inconsutilis*, la cohabitación del lobo con el cordero o la participación de los dos pueblos en la Pasión de Jesús son símbolos todos de esa unidad, vaticinada también por profetas como Zacarías (2, 14-15), una cita de la que también se sirvió don Pablo para afirmar esa misma unión (*Def. 2.3.1-6*). No obstante, la sensibilidad política de don Alfonso matizaría dicha unidad a través de la idea del cuerpo místico paulina (Castilla Urbano, 2010; Stuczynski, 2014).

<sup>43</sup> “Quia ut dicunt expositores Iudaei, scientes scripturas conversi ad fidem magis poterant proficere circa informationem simplicium quam alii” (*Scr. 1.2.4.* 128).

<sup>44</sup> Tanto la *Glossa ordinaria* como la *Postilla* de Nicolás de Lira y el comentario de santo Tomás *Super Epistolam ad Romanos* (*cap. 11, lectio 2*) contienen interpretaciones parecidas (Cfr. Yisraeli, 2014: 203, n. 45).

<sup>45</sup> ¿En qué medida esta actitud agrietaba la versión latina de la Escritura y legitimaba la *veritas Hebraica*, cuyo siguiente paso sería abrir la puerta a la *veritas Graeca*? Por otro lado, Nicolás de Lira compuso en 1333 el *Tractatus de differentia littere hebraice et nostre translationis*, que “fue la primera [obra] en señalar las diferencias entre la Vulgata y el texto hebreo, e influyó en Afonso Buenhombre y Pablo de Santa María” (Pastor, 2015: 74).

Por otro lado, el bautismo es un asunto nuclear a lo largo de todo el *Defensorium* y bastante preterido en el *Scrutinium*. El tercer teorema de la obra de don Alfonso aborda la cuestión con minuciosidad<sup>46</sup> y se comprende bajo la óptica de sus efectos purgantes, que generan un auténtico *homo novus* sin mácula, idea fundamental en la defensa del judeoconverso<sup>47</sup>. Don Pablo, por su parte, en el prólogo a las *Additio-*  
*nnes*, concibe el bautismo como el punto culminante de la conversión<sup>48</sup>; sin embargo, en el *Scrutinium* es notoria la ausencia de ese énfasis. Esta aparente contrariedad no es más que la explicitación de la coherencia interna de su pensamiento. El *Scruti-*  
*nium*, como se ha dicho, es un tratado teológico de orden catequético, y en él prima la instrucción teológica, en particular, la dirigida al judío y al neófito proveniente de su linaje; no hay necesidad de recalcar, a mi juicio, los efectos del agua bautismal. El asunto, no obstante, podría ser más complejo si se considera el estatus de quienes han sido obligados a bautizarse: ¿qué eficacia tiene un bautismo insincero? El Cuarto Concilio Toledano ya había tocado esta cuestión, y Don Alfonso la retomaría en su *Defensorium*: la salvación compete a la voluntad, mas quien haya sido forzado es necesario que mantenga la fe que ha tomado a la fuerza<sup>49</sup>. Sin duda, esta situación generó el problema del criptojudaimo, replicado de forma extraordinaria a partir de las conversiones forzadas de 1391 (Gitlitz, 2003; Pastore, 2010; García-Arenal, 2016). Así pues, sin negar en ningún momento el potencial de dicho sacramento, la gracia que deriva del bautismo, incluso sobre los que han sido obligados a pasar por la pila, don Pablo centra su atención en aquella correcta formación teológica, los verdaderos cimientos del cristiano.

El tema del mantenimiento de las dignidades entre los gentiles es abordado por don Alfonso con premura en aras de enfilar la problemática judía (*Def. 2.4.1*). Es indudable que Constantino, Clodoveo, Alarico, o entre los regios conversos contemporáneos Vladislao, habían conservado sus dignidades reales. Pero la historia hebrea ofrecía más claroscuros, pues pasaron de ostentar las más eximias dignidades, la sacerdotal y la regia, a eclipsarlas con su obnubilamiento (*Def. 2.4.2*). Hundieron en verdad todas sus noblezas, la teológica, de la que dependen la moral o natural y la civil, según el cuadro de Bartolo de Sassoferato (1314-1357) oportunamente aplicado (García Fuentes 2022: 337-345). No vacila don Alfonso en ver al

<sup>46</sup> Así se enuncia el tercer teorema: “Tercium, tam Israelitas quam gentiles, per sacri baptismatis ianuam ad fidem catholicam ingredientes, non duos populos aut duas gentes divisas manere, sed ex utrisque venientibus unum populum novum creari” (*Def. 2.pró. 62*).

<sup>47</sup> Así lo había concebido el Concilio de Basilea, de cuyas palabras se sirvió don Alfonso (*Def. 2.4.14. 251*). En efecto, atravesar la puerta del bautismo era dirigirse a un nuevo nacimiento, una regeneración de espíritu más digna que el nacimiento de la carne.

<sup>48</sup> “Sicque factum est ut catholicae fidei desiderium in mente mea de die in diem fortius incandesceret, quoad ipsam fidem, quam corde gerebam, publice profiterer, et ea fere aetate, qua tu nunc es, baptissi sacramentum in huius ecclesiae sacro fonte suscepi, Pauli nomen assumens” (PL 113, 35C).

<sup>49</sup> Véase el *Con. Tol. IV, c. LVII*, en *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (1963), citado en el *Def. (2.4.25. 323)*.

pueblo hebreo como pueblo esclavo, en concebir su servidumbre originada en Agar, símbolo de la desvalida Jerusalén terrena (*Def. 2.4.5-6*). Mas otea esperanza para esa *inabilitas*: el postliminio, metáfora de la redención (*Def. 2.4.8*). Esa figura jurídica<sup>50</sup> aplicada a los judeoconversos es sorprendente, pues “como si nunca hubiesen sido cautivos, considera [Dios] que siempre han permanecido en la ciudad y en libertad” (*Def. 2.4.8. 223*), idea que conecta con el tema de los Testamentos, ya que a los judíos se los “invita para que conozca[n] en profundidad lo que ya había[n] conocido de alguna manera, pero [al gentil] se lo llama a aquello que no había escuchado” (*Def. 1.6. 39*). Paradójicamente, los israelitas regresan adonde siempre estuvieron, a su alianza con Dios<sup>51</sup>.

Derroteros similares anunciaría el Concilio de Basilea. En efecto, si en origen la palabra *advena* iba referida al gentil, y esos forasteros o extraños pasaban a ser *cives sanctorum et domestici Dei* (*Ef 2, 19*), ahora el mismísimo Concilio de Basilea se servía de estas últimas designaciones en referencia a los judeoconversos<sup>52</sup>, cuyo resultado no era otro que designar al judío, no al judeoconverso, extraño o forastero, pero un *advena* en su propia tierra prometida, a la cual había cerrado los ojos<sup>53</sup>.

En esta línea, el símil del buen olivo, usado también por don Alfonso en plena defensa de la redención de Israel (*Def. 2.1.4*), venía de nuevo a mostrar su actualidad. El árbol salvífico era el tronco de Israel, y era imposible concebir una dignidad semejante.

##### **5. MISERIA ET DIGNITAS HEBRAICA**

En la segunda parte del *Scrutinium* el diálogo continuará, pero la relación de los interlocutores, y con ella las temáticas de la conversación, habrán cambiado junto con la identidad de Saulo, que ha sido al fin convencido tras las primeras diez distinciones —las últimas dos abordaron la Trinidad y la divinidad de Cristo—, y se ha convertido al cristianismo. El motivo del nuevo diálogo será la profundización en la fe, catalizada por el *magister*. Me dispongo ahora a analizar los dos últimos capítulos de la última distinción de esta segunda parte (*Scr. 2.6.13-14. 528-534*), en la que se aborda primeramente y de manera detallada la perfidia judía<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> El *DPEJ* explica el término del siguiente modo: “En el derecho romano, reintegración de quien había sido prisionero del enemigo a sus derechos de ciudadano romano”.

<sup>51</sup> Agradezco al profesor Juan Luis Gil esta observación.

<sup>52</sup> “Et quoniam per gratiam baptismi cives sanctorum et domestici Dei efficiuntur longeque dignius sit regenerari spiritu quam nasci carne, hac editali lege statuimus ut civitatum et locorum, in quo sacro baptismate regenerantur, privilegiis, libertatibus et immunitatibus gaudeant, que ratione dumtaxat nativitatis et originis alii consequuntur” (Con. Bas., Sesión XIX, 7 sept. 1434). Citado por Cartagena (*Def. 2.4.14. 250*).

<sup>53</sup> No deja de ser curiosa la traslación del término *advena* de los gentiles a los judíos. Sin duda tiene que ver con el punto de vista del grupo dominante, que se pensaba más legitimado en su cristiandad.

<sup>54</sup> Resumo a continuación los doce primeros capítulos (*Scr. 2.6.1-12. 493-528*). La distinción versa sobre las consecuencias del asesinato y la blasfemia contra Cristo. Matar y negar a Jesús fue un pecado

El *discipulus* trae un nuevo testimonio (Deu 28, 28-29) en relación con la ceguera espiritual, tan incrustada en el alma judía, y pregunta el modo de liberarse de tamaña mácula. Quiere saber qué vaticinios proféticos tratan de la iluminación del pueblo de Israel tras su caída. El *magister* reconduce la mirada del pupilo y señala que la verdadera causa eficiente solo será Dios (Mt 19, 26), una gracia previa que motive su conversión y lo encamine a la gracia gratificante, con la que el hombre se ilumina. Continúa el maestro y retorna al capítulo undécimo de la Epístola a los Romanos (Ro 11, 11 y 15): su caída ha jugado un papel esencial en la conversión de los gentiles, y lo que es aún más importante, su reintegración es *vita ex mortuis*. La conversión de los judíos no solo es posible, sino que de ningún modo se ha de pensar que Dios no iba a reconciliarse con su pueblo, puesto que sigue siendo *populus suus*. En este punto recomienda acudir al último capítulo de la segunda distinción de la primera parte en aras de eliminar cualquier perplejidad<sup>55</sup>. Por otro lado, de la misma manera que fue anunciada su ceguera, hablaron los profetas sobre su conversión salutífera. El *magister* afirma que si se escudriña la Escritura, se hallará que el comienzo y el final de la Iglesia, las dos partes principales, fueron y serán

---

*simpliciter gravissimum*, cuyo castigo supera en severidad y duración a cualquier otro dado por Dios. Cuando se pregunte la razón de esa pena dilatada que ha caído sobre los *occisores Christi*, se responderá que ha sucedido para utilidad de la Iglesia. Por un lado, a causa de ellos algunos predestinados fueron salvados y de resultas hicieron incrementar la cuantía de la Iglesia. Por otro, si los contumaces hebreos hubieran sido extinguidos, como Sodoma (Gn 19) o Datán y Abirón (Nú 16), la Iglesia habría perdido los testimonios de la fe que se contienen en el Antiguo Testamento, pues los judíos son una *glossa Bibliothecae nostrae* —aquí sale a relucir la doctrina agustiniana del testimonio judío (Cohen, 1999: 19-65)—. Y como último punto, la duración de la pena es útil, pues actúa de visible amonestación. En efecto, esta extensa cautividad lo es más que la babilónica porque es incommensurablemente más grave, además de ser común a todos los judíos hasta el tiempo presente (“Quod sit commune omnibus in hac captivitate ubique terrarum existentibus, ita quod in illo omnes quasi communiter participant, faciendo, vel consentiendo, seu approbando, et hoc a tempore quo ista captivitas incoepit usque nunc” (*Scr. 2.6.2. 499*)). Y no se debe olvidar la necesidad, parte esencial de esa pena que procura el desconocimiento del pecado, ceguera que se asemeja a una plaga divina y obra de tal modo que el sujeto no sabe que obra mal. No es la *excaecatio u obduratio* (Is 6, 10) una maldición sin fuste, sino que procede del libre arbitrio del hombre (“Caecitas quae excusat a peccato est illa, quae contingit ex naturali defectu: unde Philosophus in libro Ethicorum: Nemo increpat caeco nato, sed magis miseretur” (*Scr. 2.6.3. 504*))), de manera que, una vez que se ha dado la espalda a Dios, este se aleja y retira su gracia iluminadora (Is 29, 10-12). El origen de esta pena fue la hipocresía (Is 20, 13), pues fue la santidad simulada o la duplicidad de aquellos sepulcros blanqueados la que motivó el asesinato de Cristo. Para mayor escarnio, pregonaron su pecado sin ningún tipo de pudor. En definitiva, esta obnubilación se expresa triplemente: no supieron del tiempo de la llegada del Mesías, continuaron con la observación de la ley mosaica, y les fueron ocultados sus propios hallazgos, que anuncianaban su futura redención (Is 29, 14). Ni inquiieren acerca del pecado ni buscan averiguar el término de su cautividad; y quienes obran de tal modo se extravían en sus indagaciones y atribuyen su estado a otros pecados. El *magister* justifica todas las medidas implementadas en Castilla contra los judíos por mor de su conversión, y termina explicando a su *discipulus* que la totalidad de este asunto también tomó cuerpo en el Evangelio (Jn 9, 39-41).

<sup>55</sup> Véase el epígrafe anterior de este trabajo.

administradas por el linaje de Israel *carnaliter*. La elección de los primeros apóstoles (Jn 15, 16) es paralela a la elección de quienes juzgarán en la segunda venida (Mt 19, 28). “Por ello, tanta excelencia debe otorgarse a esta nación israelítica que el oprobrio de la obnubilación antedicha se les elimina de manera suficiente”<sup>56</sup>. También en esa línea iban las palabras de Isaías (29, 22-23): la ceguera hebrea al final redundaría en su beneficio y la ingratitud farisaica no sería indeleble en los hijos de Jacob, pues *scient errantes spiritu intellectum, et musitatores discent legem* (Is 29, 24). La estirpe israelita ni estuvo (Is 4, 2-3) ni estará (Ro 11, 26; Os 3, 4-5<sup>57</sup>) desahuciada. En definitiva, el *magister* recalca con fuerza la conversión *in novissimis diebus* de todo el linaje de Israel.

Pero, ¿qué ocurre con los judíos que se hallan entre la prístina Iglesia y la segunda venida? El *discipulus* ha comprendido que la estirpe de Israel ostentó y ostentará una dignidad mayor durante el primer tiempo y el último. ¿Qué habría que pensar de los judíos carnales en el tiempo intermedio? Este tiempo, más extenso en su duración que intenso en su devoción, contendría a unos pocos, profetizados nuevamente por Isaías (17, 6). La cita es curiosa porque se la emparenta automáticamente con la imagen del buen olivo, ya que hace referencia a un olivo vareado, en el que todavía cuelga alguna que otra oliva<sup>58</sup>. Sin duda, es la escasez lo que se quiere resaltar aquí, la poquedad de los judíos conversos en el tiempo intermedio. Pero su poca cantidad no implica una calidad disminuida —esas olivas quedaron *in summitate rami*;— más bien, esos hebreos conversos del tiempo intermedio fueron notables por sus realizaciones en el terreno de la fe. Entre ellos cabe destacar a Evaristo, que fue sumo pontífice; a Juliano Pomerio, primado de la sede toledana y de las Hispanias en tiempo de los godos; a Pedro Alfonso, que libró batalla intelectual contra la perfidia judía; y a Alfonso de Burgos, filósofo y metafísico biblista durante la época del rey Alfonso X, que publicó tratados a favor de la fe en lengua hebrea<sup>59</sup>. Además, se debe suponer que esto ocurre en otras regiones, aunque no tengamos noticia de ello. El maestro culmina su enseñanza con una cita ya mencionada de Jeremías (3, 14): “Assumam vos unum de civitate, et duos de cognitione, et adducam vos in Sion”. Eximios sí, mas exiguos.

En las aleccionadoras palabras que don Alfonso dirige al bachiller Marcos, cuando discute el término ‘neófito’, señala que tanto gentiles como judíos, después

<sup>56</sup> “Ex quibus tanta excellentia huic nationi Israelitica attribuenda est; quod oprobrium excaecationis supradictae sufficienter ab eis tollitur” (*Scr. 2.6.13. 529*).

<sup>57</sup> El *magister* ofrece dos traducciones más de la cita de Oseas: “Ubi in translatione Chaldaica dicitur: Et obedient Messiae filio David Regi suo, et pavebunt ad Dominum. In Hebreo habetur: Et fluent ad Dominum et ad bonum eius in novissimis diebus” (*Scr. 2.6.13. 530*). La versión de Jerónimo dice así: “Et post haec revertentur filii Israel, et quaerent Dominum Deum suum, et David Regem suum”.

<sup>58</sup> “Et relinquetur in eo sicut racemos, et sicut excussio olivae duarum, aut trium olivarum in summitate rami” (*Scr. 2.6.14. 532*).

<sup>59</sup> “Quorum translationes in vulgari in domo Praedicatorum Vallisoletanen. hodie reperiri possunt” (*Scr. 2.6.14. 533*).

de su conversión, han alcanzado gran celebridad en el ámbito eclesiástico y secular (*Def.* 2.4.29). Sin embargo, se detiene en los judeoconversos. Sabe que fueron pocos en número, pero ello no fue óbice para que descollaran en todo tipo de dignidades, como demostraron las *columnae* “en el comienzo mismo de la Iglesia naciente” (*Def.* 2.4.29. 355). No se han de olvidar tampoco las ilustres almas que los sucedieron. Don Alfonso da dos nombres, Evaristo y Juliano, y especifica sus méritos. Sin entrar en más detalles, ofrece una idea de cuántos preclaros hombres de la estirpe judía han dado fruto en todo el escalafón de la Iglesia y en el ámbito secular (*Def.* 2.4.29. 355, 357). A pesar de que la sombra cayó merecidamente sobre los judíos, no se omite que solo unos pocos participaron en el crimen, puesto que las tribus habían migrado hacia otros territorios extranjeros, y ni siquiera quienes se quedaron en Judea habitaban Jerusalén ni acudieron allí en la ominosa hora (*Def.* 2.4.5. 195). En verdad, muchos sufrirían amargamente ante el hecho criminal, cuya culpa sería distribuida, en diverso grado, entre judíos y gentiles (*Def.* 2.3.4. 151, 152).

La ceguera espiritual hebrea era un concepto que el Apóstol había puesto en circulación (Ro 11, 25), y aparecerá con frecuencia en el *Defensorium* en referencia a la postración israelita y su estado servil, la pérdida de la gracia divina o la esclavitud teológica. Sin embargo, y como no podía ser de otra manera, el pueblo judío, no solo los judeoconversos, son perfilados con grandes dosis de bonhomía y excelso, pues “aunque eclipsaron con oscurísimas tinieblas sus noblezas, la natural y la civil, no las perdieron por completo” (*Def.* 2.3.18. 279). Su perspicacia es un diluido reflejo de la virtud de la prudencia, y presentan aptitudes de gobierno, o al menos instruyen a los gobernantes en asuntos prácticos. Entre ellos también se manifiesta toda una gama de excelencias, si bien neblinosa, como revela el cuidado que tienen a la hora de elegir matrimonio o el rechazo de la actividad manual por los más nobles de ellos. Don Alfonso viene a decir que se daría el *nihil obstat* a los judíos si no fuera por su infidelidad; nada más hay contra ellos. Ciertamente, el judío actual es una suerte de palimpsesto, cuyos vestigios han de ser observados atentamente para obtener una clara visión de quiénes fueron en el pasado<sup>60</sup>. Tras sugerir esa conjeta ‘hacia atrás’ a Juan II, introduce un párrafo revelador, de carácter biológico, cuya impronta permea el capítulo<sup>61</sup>. La extrapolación de conceptos biológicos al ámbito

<sup>60</sup> “Si Vuestra Regia Majestad quisiera conocer quiénes son aquellos, podría hacerlo si realiza una conjeta a partir de cosas tales como las preeminencias y reverencias que bajo una imagen desdibujada ellos mismos o sus antepasados mantenían entre sí los unos con los otros. Con todo, añadiré también, si gusta, otro tipo de conjeta relacionada: de la misma forma que hacemos suposiciones para el presente a partir del pasado, dijeron los juristas que algunas veces se debe realizar la conjeta y la suposición del pasado partiendo del hecho presente” (*Def.* 2.4.19. 287).

<sup>61</sup> “La naturaleza, como dicen, obra de manera parecida en los miembros de una misma especie. Pues el conjunto o la mayor parte de los seres que poseen una idiosincrasia particular en razón de su especie suelen buscar aquellas cosas que provienen del impulso de su naturaleza. De hecho, vemos que todos los animales, en su mayor parte, siguen ciertas cosas que son comunes a su especie y se inclinan a modos determinados de vivir de acuerdo a la diversidad de sus especies. Y aunque alguno de

humano cartografía al linaje judío y lo instala en los empeños cimeros del ejercicio militar, propiedad del espíritu noble, “próximo a la virtud y lleno de belleza, decoro y bravura” (*Def.* 2.4.20. 289). El judeoconverso está inclinado por naturaleza a ese tipo de actividad, como “vemos continuamente” (*Def.* 2.4.20. 291), una actividad valiente (*fortitudo*), cuya ejecución conlleva una *entente cordiale* entre la disposición natural, el furor o ira y la guía de la razón; y “este impulso de la ira o del furor desciende en su mayor parte de los antepasados como por cierta sucesión” (*Def.* 2.4.20. 293). Así pues, el ejemplo era paradigmático para concluir que el judío encierra dentro de sí una dignidad entenebrecida, como un resollo o ciertas pavesas que esperan ser avivadas por el atizador o la sutil brisa de la fe.

## 6. ALGUNAS CONCLUSIONES

La distinción sexta<sup>62</sup> de la primera parte del *Scrutinium* considera la naturaleza del pecado original. Saúl cita a Ezequiel (18, 20) para negar que cualquier iniquidad del progenitor se transmite a su descendencia. Pablo le explicará que ese versículo ha de entenderse en relación con las características personales e individuales, pero que no tiene efecto ante una cuestión de *natura*, y el pecado original lo es<sup>63</sup>. El texto de Ezequiel cobraría fortuna en la literatura proconversa<sup>64</sup>. Era esencial para recalcar que cualquier mácula particular que pudiera haber en el judío no se conserva una vez bautizado<sup>65</sup>. El ejemplo sintetiza uno de los aspectos que se han mostrado en los anteriores epígrafes: elementos y reflexiones del *Scrutinium*, incardinado en el género *adversus Iudeeos* y en el catequético, son engastados en una obra maestra de los escritos proconversos como es el *Defensorium*. Existe una relación subterránea y explícita entre estas dos obras. Padre e hijo, ‘más’ converso el primero que el segundo, exponen un ‘judeocristianismo’ cuyo judaísmo es exaltado. Pero no hasta el paroxismo. Aun reconociendo en sus múltiples facetas la singularidad del ‘pueblo elegido’, en ningún momento obviarán el núcleo de su fe, que es Cristo, donde no

sus individuos siga algo particular, casi nunca, sin embargo, suele suceder. Pero dejemos de hablar de los animales irracionales y encaminemos nuestra discusión hacia los hombres, de cuya especie participamos, que son animales, o mejor dicho, los más excelsos entre ellos” (*Def.* 2.4.20. 287, 289).

<sup>62</sup> Esta distinción trata sobre los límites de la redención: ¿fueron los santos antiguos como Abraham redimidos? Es una distinción que habla del limbo o *suburbium paradysi* como el lugar donde residieron aquellos santos hasta la Pasión. El tema del pecado se tratará en conexión con este problema.

<sup>63</sup> Se considerarán el pecado original, los personales y los accidentes individuales: “Peccata parentum praeter primum sunt pure personalia. Et ideo traducibilia non sunt. Alia tamen accidentia, ut iracundia, velocitas et huiusmodi, licet sint accidentia individualia: propagantur tamen quandoque in filios in quantum sunt pertinentia ad dispositionem naturae. Et ideo non est similis ratio de talibus accidentibus individualibus, et de personalibus peccatis” (*Scr.* 1.6.6. 216).

<sup>64</sup> No solo aparece en el *Defensorium*, sino también en la *Instrucción* del Relator, el *Quaesitum* de Lope de Barrientos y la *Consolatio pro conversis*, editada por Lehmann y Martín Baños (2021).

<sup>65</sup> En el capítulo segundo de esta distinción sexta se discute cierto pasaje de Isaías (43, 27-28; 44, 1-3) y se afirma a través de él la purificación del individuo. Ese mismo pasaje también aparecerá en el *Defensorium* (2.1.4. 81).

hay ni griego ni judío. Sin embargo, ninguno ignorará, para lo bueno y lo malo, las palabras del Apóstol: *Iudaei primum et Graeci; [...] Iudeo primum et Graeco* (Ro 2, 9-10). Quizás ese acento sea lo fundamental en el pensamiento de estos tratados escritos por dos judíos conversos, que no solo no renegaron de sus orígenes, sino que además supieron ponerlos en alza.

## FINANCIACIÓN

Este artículo se ha podido realizar gracias a una ayuda de la Junta de Castilla y León para financiar la contratación predoctoral de personal investigador, cofinanciada por el Fondo Social Europeo. Además, se enmarca en el proyecto de investigación *Alfonso de Cartagena. Obras Completas III (ACOC III)*, con referencia PID2021-126557NB-I00.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benito Ruano, E. (1961). *Toledo en el siglo XV*. CSIC.
- Benito Ruano, E. (2001). *Los orígenes del problema converso*. Real Academia de la Historia.
- Cantera Burgos, F. (1933). La conversión del célebre talmudista Solomón Leví (Pablo de Burgos). *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 15, 419-448.
- Cantera Burgos, F. (1952). *Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egregios*. Instituto Arias Montano.
- Castilla Urbano, F. (2010). La idea del cuerpo místico en Alonso de Cartagena. En P. Roche Arnas (Ed.), *El pensamiento político en la Edad Media* (pp. 355-367). Fundación Ramón Areces.
- Cohen, J. (1999). *Living the Letters of the Law: Ideas of Jew in Medieval Christianity*. University of California Press.
- Cohen, J. (2005). The Mystery of Israel's Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis. *The Harvard Theological Review*, 98(3), 247-281. <https://doi.org/10.1017/S0017816005000970>
- Delgado Jara, I. (2014). La hermenéutica bíblica en el siglo XV. En M. A. Pena González y L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares (Coords.), *La Universidad de Salamanca y el Pontificado en la Edad Media* (pp. 435-460). Publicaciones Universidad Pontificia.
- Del Valle Rodríguez, C. (Ed.). (2021). *La Disputa judeocristiana de Tortosa*. Edición crítica de las Actas en la versión latina y edición príncipe de la versión hispano-aragonesa, junto con los dos relatos hebreos contemporáneos. Con la colaboración de Matilde Conde Salazar y de José Manuel Cañas Reillo en la edición de la versión crítica latina. Institución Fernando el Católico.
- Edwards, J. (2008). New Light on the *converso* Debate? The Jewish Christianity of Alfonso de Cartagena and Juan de Torquemada. In S. Barton & P. Linehan (Eds.), *Cross, Crescent and Conversion. Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher* (pp. 311-326). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004163430.i-362.33>
- Fernández Gallardo, L. (2018). Teología y derecho en el *Defensorium* de Alonso de Cartagena. En J. M. Nieto Soria y Ó. Villarroel González (Eds.), *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular: (siglos XIII al XV)* (pp. 553-582). Silex.

- García-Arenal, M. (Ed.). (2016). *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004324329>
- García Fuentes, H. J. (2022). El uso de Aristóteles en el *Defensorium Unitatis Christianae*. *eHumanista*, 50, 333-355.
- Giordano, M. L. (2018). The Virus in the Language: Alonso De Cartagena's Deconstruction of the *Limpieza de Sangre* in *Defensorium Unitatis Christianae* (1450). *Medieval Encounters*, 24, 226-251. <https://doi.org/10.1163/15700674-12340022>
- Gitlitz, D. M. (2003). *Secreto y engaño: la religión de los criptojudíos*. Junta de Castilla y León/Consejería de Educación y Cultura.
- González Rolán, T., Moreno Hernández, A. y Saquero Suárez-Somonte, P. (Eds.). (2000). *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y estudio de la Controversia Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio*. Ediciones Clásicas.
- González Rolán, T. y Saquero Suárez-Somonte, P. (Eds.). (2012). *De la "Sentencia-Estatuto" de Pero Sarmiento a la "Instrucción" del Relator*. Aben Ezra Ediciones.
- Lawrance, J. (1990). Humanism in the Iberian Peninsula. En A. Goodman y A. Mackay (Eds.), *The Impact of Humanism in Western Europe* (pp. 220-258). Longman.
- Lehmann, V. y Martín Baños, P. (2021). Un nuevo inédito proconverso en el contexto de la rebelión toledana de 1449. El códice 14 de la Catedral de Oviedo. *Sefarad*, 81(2), 379-448. <https://doi.org/10.3989/sefarad.021-013.a>
- Lubac, H. (1959). *Exégèse Médiévale. Les Quatre sens de L'Écriture*. Aubier.
- Makdisi, G. (1974). The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology. *Speculum*, 49(4), 640-661. <https://doi.org/10.2307/2852031>
- Netanyahu, B. (1999). *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Crítica.
- Nirenberg, D. (2009). Spanish 'Judaism' and 'Christianity' in an Age of Mass Conversion. In J. Cohen & M. Rosman (Eds.), *Rethinking European Jewish History* (pp. 149-172). The Littman Library of Jewish Civilization.
- Pastor, V. (2015). Las *Additiones* de Pablo de Santa María a la *Postilla* de Nicolás de Lira a Is 7, 10-16. *Métodos y técnicas en ciencias eclesiásticas: fuentes, historiografía e investigación*, 9, 67-107.
- Pastore, S. (2010). *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Marcial Pons.
- Rosenstock, B. (2002). *New men: Conversos, christian theology, and society in Fifteenth-Century Castile*. Queen Mary University of London.
- Roth, N. (1995). *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*. The University of Wisconsin Press.
- Round, N. (1966). La rebelión toledana de 1449: Aspectos ideológicos. *Archivum*, 16, 385-446.
- Santiago-Otero, H. y Reinhardt, H. (2001). *La Biblia en la península ibérica durante la edad media (siglos XII-XV): el texto y su interpretación*. Arquivo da Universidade de Coimbra.
- Serrano, L. (1942). *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena. Obispos de Burgos, gobernantes, diplomáticos y escritores*. CSIC.
- Sicroff, A. A. (1985). *Los Estatutos de Limpieza de Sangre. Controversias entre los Siglos XV y XVII*. Taurus.
- Stuczynski, C. B. (2012). Pro-converso apologetics and biblical exegesis. In J. Dechter & A. Prats (Eds.), *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain. Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts* (pp. 151-176). Brill.

- Stuczynski, C. B. (2014). From Polemics and Apologetics to Theology and Politics: Alonso de Cartagena and the *Conversos* within the 'Mystical Body'. In I. J. Yuval & R. Ben-Shalom (Eds.), *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom. Studies in Honour of Ora Limor* (pp. 253-275). Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.CELAMA-EB.1.102017>
- Szpiech, R. (2010). Scrutinizing History: Polemic and Exegesis in Pablo de Santa María's *Siete edades del mundo*. *Medieval Encounters*, 16(1), 96-142. <https://doi.org/10.1163/138078510X12535199002712>
- Valero Moreno, J. M. (2019). Alfonso de Cartagena. En M. L. Cuesta Torre (Dir.), *Diccionario de autores literarios de Castilla y León*. Universidad de León.
- Vidal Doval, R. (2013). 'Nos soli sumus christiani': *Conversos* in the Texts of the Toledo Rebellion of 1449. In A. M. Beresford, L. M. Haywood, & J. Weiss (Eds.), *Medieval Hispanic Studies in Memory of Alan Deyermond* (pp. 215-236). Tamesis.
- Williams, A. (2012). *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae Until the Renaissance*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139108478>
- Yisraeli, Y. (2014). Constructing and Undermining Converso Jewishness: Profiat Duran and Pablo de Santa María. In I. Katznelson & M. Rubin (Eds.), *Religious Conversion. History, Experience and Meaning* (pp. 185-216). Routledge.
- Yisraeli, Y. (2018). From Christian Polemic to a Jewish-Converso Dialogue. Jewish Skepticism and Rabbinic-Christian Tradition in the *Scrutinium Scripturarum*. *Medieval Encounters*, 24, 160-196. <https://doi.org/10.1163/15700674-12340020>
- Yisraeli, Y., & Israeli, Y. (2022). Defining "Conversos" in Fifteenth-Century Castile: The Making of a Controversial Category. *Speculum*, 97(3), 609-648. <https://doi.org/10.1086/720233>

## Fuentes documentales

- Cartagena, A. de (2022). *Defensorium Unitatis Christianae* (H. J. García Fuentes ed. y trad.). Biblioteca Cartagena-Universidad de Salamanca. (Original publicado c. 1450).
- Concilios visigóticos e hispano-romanos*. (1963). (J. Vicés Gatell et alii eds.). Instituto Enríquez Flórez.
- Concilium Basileense (1973). In J. Alberigo et alii (Eds.), *Conciliariorum Oecumenicorum Decreta* (pp. 453-591). Instituto per le Scienze Religiose.
- Díaz de Montalvo, A. (2008). *La causa conversa* (M. Conde Salazar, A. Pérez Martín y C. del Valle eds.). Aben Ezra. (Original publicado c. 1500).
- Oropesa, A. de (1979). *Luz para conocimiento de los gentiles* (L. A. Díaz y Díaz ed.). Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española. (Original publicado c. 1465).
- Santa María, P. de (1591). *Scrutinium Scripturarum. Per Reverendissimum D. D. Paulum de Sancta Maria, quondam Episcopum Burgensem, atque Regni Archicancellarium. Recognitum ac restitutum per Magistrum F. Christophorum Sanctotisium, Augustinianum Burgensem [...].* Philippus Iunta.
- Santa María, P. de (1852). *Additiones ad Postillam magistri Nicolai de Lira*. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina CXIII*. Apud J.-P. Migne..
- Torquemada, J. de (2002). *Tratado contra los madianitas e ismaelitas* (C. del Valle ed.). Aben Ezra. (Original publicado c. 1450).





ESTUDIOS LITERARIOS

FAITH UPON INTELLECT. THE ARGUMENT OF PEDRO DE  
LA CABALLERÍA IN FAVOR OF TRINITY

FE POR ENCIMA DEL INTELECTO. EL ARGUMENTO DE PEDRO DE  
LA CABALLERÍA A FAVOR DE LA TRINIDAD

SHALOM SADIK

*Ben Gurion University of the Negev*

sadiks@bgu.ac.il

ORCID: 0000-0003-2103-4405

Recibido: 25-10-2022

Aceptado: 03-04-2023

ABSTRACT

In this article we analyze the arguments of the Jewish apostate Pedro de la Caballería in his work *Tractatus zelus Christi contra iudeos, sarracenos et infideles*. We will see that Pedro do not give rational argument in favor on the Christian dogmas. By opposite he argues that people have to believe only according to the authority of the scripture and other authoritative texts. By the end of the article we will conclude that his opinion on rationality come probably from his Jewish background as a follower of kabbalah.

Keywords: Conversos; Trinity; Jewish-Christian debate.

RESUMEN

En este artículo analizamos los argumentos del apóstata judío, Pedro de la Caballería, en su obra *Tractatus zelus Christi contra iudeos, sarracenos et infideles*. Veremos que Pedro no presenta argumentos racionales a favor de los dogmas cristianos. Por el contrario, sostiene que las personas deben creer únicamente según la autoridad de las Escrituras y otros textos autoritativos. Al final del artículo llegaremos a la conclusión de que su opinión sobre la racionalidad probablemente proviene de su trasfondo judío como seguidor de la kabbalah.

Palabras clave: Conversos; Trinidad; debate judeo-converso.

## 1. INTRODUCTION

The mass conversion of a significant portion of the Jewish population of Medieval Spain in the late 14th and early 15th centuries was a pivotal event in the history of both the Jewish and Spanish people.<sup>1</sup> The conversion of such large numbers of people raised complex questions for both the remnant Jewish communities and the Spanish Old Christians. One of the major questions concerned the true beliefs of the new converts.<sup>2</sup> Were the converts forced to convert, yet still desired to remain Jewish? Were they merely trying to be accepted by the Spanish Christian society, despite the antisemitism of the Inquisition? The answer likely lies somewhere in between. There were converts who identified themselves as Jewish and even wrote anti-Christian polemics yet lived as Christians (the most radical of them being probably Profayt Duran).<sup>3</sup> There were also converts who sought to persuade the remaining Jewish communities to convert to Christianity.

Without doubt, Pedro de la Caballería was one of these ideological converts. However, an important question arises regarding their understanding of the religion they have now accepted. To what extent is their definition of Christianity rooted in Christian sources, and to what extent is it derived from Jewish sources, creating a form of Christianity that is distinctly distinct from that of their Christian neighbors?<sup>4</sup> Analyzing the writings of Jewish ideological converts is essential to answer this question.<sup>5</sup>

In this article, we will attempt to gain an understanding of the views of Pedro de la Caballería, a lesser-known ideological convert, on the rationality of religion and the doctrine of the Trinity. We will seek to comprehend his stance, as well as the sources to which he refers and the extent of his knowledge of Christian theology.

Pedro de la Caballería<sup>6</sup> (or Bonafoz Caballería, d. 1464) was a prominent member of the Aragon Jewish community who converted to Christianity in 1414 in the wake

<sup>1</sup> We must take into account the conversion of the Jews of Portugal in 1497 when considering the conversion of Spain.

<sup>2</sup> There is an important debate among scholars regarding the identity of the Conversos, a group of people of Jewish descent who were forced to convert to Christianity in 15th century Spain. Scholars such as Netanyahu (1995; 1998) and Saraiva (2001) argue that the majority of the Conversos wanted to assimilate into the Christian Spanish society. However, some historians (Beinart, 1982) disagree, maintaining that the majority of Conversos desired to remain Jewish and even attempted to keep religious Jewish commandments. Other historians have suggested that there were varied opinions among the Converso community (Haliczer, 1990; Gitlitz, 1996; Levine-Melamed, 2004). In the debate on the religious identity of the Conversos in Spanish old-Christian society, see Vidal Doval (2015) as well as Hernández Franco (2011).

<sup>3</sup> For an analysis of the life and thought of Profayt Duran, see Kozodoy (2015).

<sup>4</sup> The same question exists regarding the Judaism of Conversos who have returned to Judaism, particularly in Holland, after generations of living as Christians in Portugal. This topic is addressed in the works of Levine-Melamed (2004), as noted previously.

<sup>5</sup> An examination of the ideology of Jewish conversion is presented in Sadik (2020).

<sup>6</sup> Regarding Pedro and his singular polemical work, see Gómez Llaguer (2013). She argues that the author of *Zelus Christi* was a different Pedro de la Caballería than the political figure of the same

of the Tortosa debate. This paper will analyze his sole extant work, *Tractatus Zelus Christi contra Iudeos, Sarracenos et infideles* (henceforth: *ZC*), to examine his arguments for the position that one cannot prove religious dogmas through rational proofs. It will also explore the different descriptions Pedro offers regarding one of the major Christian dogmas, the Trinity, and assess how his understanding of it differs from the standard Christian definition. The conclusion will suggest that Pedro's understanding of Christian dogma was mainly based on Jewish sources, particularly Kabbalah, which he already knew from before his conversion, and much less on actual Christian sources with which he had only a superficial familiarity. Moreover, it will be argued that Kabbalah was also likely the source of his rejection of rational inquiries into the foundations of religion.

The importance of this article lies in its analysis of Pedro's opinions, which allows for a better understanding of the religious situation of some of the first generation of conversos. Pedro's Christianity was largely based on Jewish sources, particularly Kabbalah, and he was one of the first to give a Christian interpretation of Kabbalist texts. His lack of influence from later Christian Kabbalists meant that he was not part of the history of Christian's Kabbalah, but rather a part of the history of the conversion of the Spanish Jewish community.

## 2. THE IRRATIONAL BASIS OF RELIGION

At the conclusion of his *Zelus Christi*, Pedro asserts that it is impossible to validate the veracity of religion through philosophical inquiry.<sup>7</sup> He states that "quae non teneret demonstrative apud concedentes scripturas, sed auctoritative" (*ZC*, sec. 1050)<sup>8</sup> that is, the truth of religion and the sacred scriptures cannot be established through demonstration, but only through authoritative sources.

Pedro does not merely assume religious beliefs to be true, but rather argues that there is no need for intellectual proofs when it comes to religious beliefs. He then offers philosophical reasons to convince his non-Christian readers of the existence of the Trinity and to disabuse the Jews of the philosophical suppositions that prevent them from seeing the dogma of Trinity as truth. Through this, it is possible to learn how Pedro understood the Trinity and how far removed he was from the Christian sources that address these concepts. This paper will first summarize Pedro's arguments regarding the irrelevance of intellectual proofs in the context of religious polemics, and then examine his view of the Trinity.

---

name. The two individuals were likely members of the same extended family and converted around the same time.

<sup>7</sup> In *Zelus Christi*, Sections 956-964 and 1050 provide an interesting discussion of the subject, which appears sporadically throughout the book but is mainly concentrated at its conclusion.

<sup>8</sup> All quotations in this work will be taken from Pedro de la Caballería's *Zelus Christi contra Iudeos, Sarracenos, et infideles*, published in Venice in 1592.

Pedro's discussion of the source of evidence in religious debate appears towards the end of his *Zelus Christi*. He demonstrates that it is neither necessary nor possible to infer evidence for religion from philosophy (*ZC*, sec. 956-964). Nevertheless, he offers a set of philosophical arguments in support of Christianity (*ZC*, sec. 965-1015). This style of argumentation is like that of Rabbi Yehuda Halevi in his *Kuzari*. Interestingly, Pedro appears to be responding to R. Halevi's objections to Christianity, which are presented at the beginning of the *Kuzari*.<sup>9</sup>

Initially, Pedro claims that the universal acceptance of Jesus by people of different faiths should demonstrate the veracity of his mission.<sup>10</sup> He then responds to the criticism that Christianity appears to have more intricate beliefs than other religious systems: "Et si tu dixeris mihi: Fides Christi, ultra omnes, habet articulos difficiles ad credendum" (*ZC*, sec. 958).<sup>11</sup>

Pedro's response suggests that all monotheistic religions rely on faith rather than intellectual evidence to uphold certain fundamental beliefs. He emphasizes this point by reiterating it at the conclusion of his answer:

Cur mihi Christiano indignaris quae omnia mea supernatualia, incredibilia per naturam, attribuo creatori & non creaturae; in quibus nulla est impossibilitas, aut contradictio, considerata omnipotentia divina, videlicet, quod Christius fuerit de virgine natus, & surexerit ad mortuis, & ascenderit ad coelos, & alia quae de Christi humanitate credimus Christinani.... Postquam enim omnis fides habet transcendere naturales regulas, & habet fundamentum sui esse in & supernaturalibus, & extra naturam consistentibus doctrinis, ita quod non esset fides, si esset contenta naturalibus demonstrationibus, ut est videre de miraculis legis Moysi ; quae omnia transcendunt naturales cogitationes, & demonstrationes Philosophales, & naturales... (*ZC*, sec. 962)<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> There is insufficient evidence to conclusively demonstrate that Pedro had read the *Kuzari*, thus it is plausible that the similarities between the *Kuzari* and *Zelus Christi* are simply fortuitous.

<sup>10</sup> This argument, that if the whole world agrees on an opinion it must be true, can be found in numerous places in the *Kuzari*, beginning with section IV of Part I. Elsewhere in the book, Pedro examines the distinctions between the Christian and Islamic view of the divinity of Jesus, particularly in Sections 863-876. In these sections, he attempts to demonstrate the concept of the Incarnation through references to the *Quran*.

<sup>11</sup> Here, Pedro continues his debate with R. Halevi, who asserts that the Christian faith is, to some extent, antithetical to reason. Had the Khazar king been born into a Christian family and been exposed to the tenets of the faith, he may have been able to explain them. However, since he was not born a Christian, he is not inclined to engage with an irrational religion (*Kuzari*, I:5). A Hebrew translation of R. Yehuda Ibn Tibon (the Hebrew translation available to Pedro):

אמיר הכהן: אין בכאן מוקם לסתורא, אך הסבירו מרחיקת בר הקרים האלה. אך פאנר תחתם הרבה רוחנית והפסחון, עד שיאמין בו כל הלב ולא ימצא זרך אחריה לנטמן בזולות מה שפתברר אצליו, ויתחכם להקשה ונגלה לאט עד שירקב הרחוב ההורא, כאשר יישו הטבעים בכחנות המפלאים אשר הם רואים, שאם יספר לנו עלייהם מוברי ראותם, מחייבים אותם, ובאשר נזאים אותם, מתחבקים ושמימים לדם סבוז מון הוכבבים והקרוניות ולא ידחו רראותה. אבל אני איני מוציא דעתני נזקה ל渴בל הקרים האלה מפניהם שהם דקדשים לי ולא בדליך עלייהם, והזורה עלי לחקלא בשל-

מות דקדשים

<sup>12</sup> Original Latin: *Postquam enim omnis fides habet transcendere naturales regulas.*

In this passage, Pedro expresses his opinion that all religions contain irrational beliefs that are contradicted by rational proofs. He states that, in Judaism, these beliefs include the miracles of Moses, and in Christianity, they include the co-existent humanity and divinity of Jesus, as well as faith in the immaculate conception and the resurrection of Jesus. He argues that believers must maintain their faith despite the rational arguments that disprove these beliefs.

According to Pedro, the essence of faith is fundamentally distinct from nature and the philosophical deductions that arise from it.<sup>13</sup> Since the entire domain of faith is, by definition, not based on nature or the intellectual proofs that can be derived solely from nature, but rather on revelation and its interpretation, it follows that there is no room for the examination of the substance of faith using the tools of philosophy. Once it is accepted that all religions concur that God performs supernatural acts, there is no distinction for Pedro between the division of the Red Sea, the transformation of Aaron's staff into a snake, and the Christian Trinity. In his view, the supernatural realm of faith is beyond the capacity of the human intellect to assess.

It is noteworthy that Pedro takes a more extreme stance than many Christian theologians, who accept that it is impossible to verify the absolute truth of religious doctrines but maintain that it is possible to demonstrate their plausibility.<sup>14</sup> In contrast, Pedro believes that since faith and reason are distinct, there is no way to either confirm or refute religious beliefs through logical reasoning.

In another part of his book, Pedro critiques Maimónides' philosophical stance that Judaism is equivalent to philosophy (Maimónides, ca.1190). Pedro believes Maimónides is a heretic, not because he rejected Christianity, but because, according to Pedro's interpretation of Maimónides' writings, he also rejected Judaism. This criticism is based on the French rabbis who excommunicated Maimónides, and Pedro's close reading of his writings: "Ecce mentem, & verba illius insani haertici Rabbi Moysi Aegypti [...] non solum in infidelitas judaica; sed etiam in haeresi detinet, & fouet. Et licet plures, & meliores, ac saniores judai fuerint sibi contrarii, inter quos spcius fuit Rabbi Moyses Gerundensis, & omne judai Gallici" (ZC, sec. 267-268).<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> It is noteworthy that Pedro's definition of philosophy is similar to that of the most radical (naturalist) Jewish philosophers. This Averroist school of thought held that it was impossible for God to alter the nature of His will. Prominent figures in this school of thought included R. Isaac Pulgar, R. Isaac Albalag, R. Josef Ibn Kaspi, and R. Moses of Narbone.

<sup>14</sup> As examples, Thomas Aquinas in the fourth part of the *Summa Contra Gentiles* and Augustine of Hippo in the *De Trinitate*.

<sup>15</sup> In the following section, Pedro expresses his view that many Jews of his day adhere to the opinion of Maimónides (ca. 1190) and reject the belief in resurrection. This passage likely serves as a criticism of Jewish Averroists. In regard to the question of the relationship between Jewish Averroism and conversion to Christianity see Sadik (2020) and Lasker (1980). It is evident from Pedro's harsh criticism

In the internal Jewish debate, Pedro advocates for the position of the Kabbalists (such as Nahmanides) in opposition to the Jewish philosophers. Additionally, he draws upon Kabbalistic sources to form his Christian arguments.

According to Pedro, there are two debates: the first between all religions and philosophy, and the second between Judaism and Christianity. Regarding both debates, Pedro perceives the Kabbalah to be an ally which, in relation to the first debate, assists him in demonstrating that all religions are irrational, while in the second debate, it furnishes him with Jewish texts that purportedly contain beliefs and descriptions compatible with the principal doctrines of Christianity, such as, for example, the Trinity. He expresses his positive view of Kabbalah in contrast to his criticism of Maimónides in *Zelus Christi*:

Et qui judaei [...] multa habent scripta quae veritatem nostrae fidei fatentur [...] Ipsi quidem judaei, ultra libros Talmud, Habent libros vocatos sermones Hebraico; Cabala, quod est dicere: Traditiones antiquae, sive scriptura, quae postea in scriptis per illos quibus tradita sunt, redacta reperiuntur & ad manus meas devenerunt duo libri, unus vocatur: Portae justitiae, alias portae lucis. In quibus apud judaeos, tractantur secreta Coelestia nominum Dei divinorum, & proprietatum. (ZC, sec. 577-578)

Here we can see that Pedro perceives Kabbalah as an ancient Jewish tradition that contains divine knowledge that is compatible with Christian beliefs. In the subsequent section of the article, we will observe that Pedro provides evidence of the existence and essence of the Trinity from Kabbalist books that he considers to be authoritative. Pedro's positive opinion of Kabbalah and his extensive use of quotations and paraphrases from Kabbalist texts are unique to him and not found in other converts (such as Abner of Burgos and Pablo de Santa María). We can thus conclude that Pedro was likely a Kabbalist prior to his conversion and continued to maintain the same internal Jewish critique of Maimónides and positive view of Kabbalah before and after his conversion.

### 3. THE TRINITY

The structure of Pedro's discussion of the Trinity is analogous to Augustine's in his book on the Trinity. By the conclusion of this section, it will be evident that Pedro does not concur with Augustine (and most other Christian theologians) regarding the essence of the Trinity. This similarity likely stems from the necessity of both authors to elucidate their Christian faith to non-believers. At the core of Augustine's elucidation of the Trinity lies the traditional Catholic definition: three persons

---

of Maimónides and Jewish Averroists that he does not view them as potential converts. Instead, he perceives them as part of the Jewish rationalist opposition to Christianity.

united in a single essence,<sup>16</sup> “quod trinitas sit unus et solus et uerus deus, et quam recte pater et filius et spiritus sanctus unius eiusdemque substantiae uel essentiae dicatur” (Augustine of Hippo, *Liber I:4*). According to this definition, the three persons of the Trinity are distinct manifestations of the one God (i.e. the one divine essence or substance), and the distinction between them lies in their relationship to one another and to humanity.

Augustine discusses the Trinity in many of his writings, particularly in *Confessions* and *The City of God*. In *De Trinitate*, his central work on the subject, he attempts to prove and understand the Trinity through the human intellect alone. This book is typically divided into two sections<sup>17</sup>: the first (Books 1-7) seeks to demonstrate that the Catholic definition of the Trinity is consistent with what is stated in the Old and New Testaments, while the second (Books 8-15) attempts to explain this definition as far as the human mind can comprehend it. Additionally, Augustine suggests that there are various analogues of the Trinity in Creation,<sup>18</sup> with the human soul being the most prominent example, as it is believed in Christian theology to be created in the image of the Trinity: “Haec igitur tria, memoria, intelligentia, uoluntas, quoniam non sunt tres uitae sed una uita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia” (Augustine of Hippo, *De Trinitate*, *Liber X: 11*).<sup>19</sup> According to this proposed analogy, the Father = memory, the Son = knowledge or wisdom, and the Holy Spirit = will (that includes love).<sup>20</sup>

In numerous places throughout *Zelus Christi*, Pedro discusses the Trinity. In sections 684-735,<sup>21</sup> he provides his main discussion on the subject. He begins by outlining the main Jewish difficulties concerning the Trinity (*ZC*, sec. 685-690), focusing on a scriptural difficulty based on the verse “Hear O Israel, the Lord is our God, the Lord is one,” (Deut. 6:4)<sup>22</sup> and a philosophical difficulty stemming from Maimónides’ observations in (Maimónides, ca. 1190: I:50), which reject any divi-

<sup>16</sup> On the foundation of this approach in the Scriptures, see Rudebusch (1989), Cross (2007) and Drever (2007).

<sup>17</sup> Regarding the structure and purpose of Augustine of Hippo *De Trinitate*, see Bourassa (1977), Chadwick (2010), Cavadini (1992), which argues that the composition establishes belief in the Trinity independently of belief in Jesus; Brachtendorf (1998), Madec (1989: 207-222) and Clark (2001: 91-102).

<sup>18</sup> Regarding these analogies and their importance in Augustine’s writings, see Bourassa (1977: 379-384, 396-410). On the importance of the analogies to the Father, see Du Roy (1966: 173-409), discussing the various analogies conceived by Augustine during the first half of his life (up to the year 391).

<sup>19</sup> Augustini, *De Trinitate*, *Liber X: 11*.

<sup>20</sup> On this analogy and its unique importance, see Bourassa (1977), Coakley (2007), Drever (2007: 240-241), Clark (2001: 96-99), Maier (1960: 178-199), who discusses the connection between this analogy and the purposes of the tasks of the different faces of the Trinity in the world; Du Roy (1966: 359-367, 432-450), Gilson (1987: 287-298), who also analyzes the relationship between the attributes of God as a whole and the human soul; Brachtendorf (1998: 44-46) and Wolfson (1970: 361-362).

<sup>21</sup> Cf. *ZC*, sec. 1007-1011.

<sup>22</sup> Pedro also raises a question based on the citation of this verse by Jesus himself (Mark 12:29).

sion in God.<sup>23</sup> Pedro addresses these difficulties by asserting that there are verses in the Old Testament that support the belief in the multiplicity of persons within the singular substance of God. He points to the fact that the common Hebrew name for God in the Bible, Elohim, is in the plural form as evidence of this (ZC, sec. 708-709).<sup>24</sup>

He presents the Christian position that the Trinity does not negate the unity of God, but rather symbolizes different properties (*proprietates*) of a deity with one essence (*substantia*). To refute the Jewish opinion that verses should be interpreted through logic and philosophical evidence, Pedro provides two parables (ZC, sec. 697-702). These parables juxtapose the unity of the tripartite soul (intellect, active intellect, and passive intellect) with the unity of God's essence and His knowledge of Himself and His love. According to Pedro, the essence of the intellect and active intellect, combined with divine love attained through the intellect, form a single entity capable of various activities. This is meant to explain the unity of the Trinity, as Pedro states: "Non tamen est aliud, quia eadem est essentia Dei, se ipsum intelligens, & essentia Dei intellecta ad se ipsa; nisi quia Deus intelligens se ipsum, se habet per modum passionis. Et quia quelibet res intelligens amat id quod intelligit" (ZC, sec. 700).

Pedro suggests that the relationship between the three parts of the Trinity is analogous to the relationship between God's essence, His contemplation of His essence, and His essence as contemplated by Him. This distinction between the latter two concepts—which can be easily mistaken for the same thing, merely described in active and passive voice—lies in the latter being the result of the contemplation, rather than the action of contemplation itself. God's active contemplation of Himself is emotional, while His passive contemplation, i.e. the perception of His own essence as attained via self-contemplation, is purely intellectual. Through this analogy, Pedro seeks to explain the unity of God, as well as His division into different persons with different attributes. The crucial point for our purposes is the tripartite division itself, in which the essence of God (*essentia*) is the first of the three persons

---

<sup>23</sup> In the Hebrew translation of R. Samuel Ibn Tibbon, a translation that was likely known to Pedro: אָמַנְנוּ מִי שָׁאַמֵּן שֶׁהָאָחָד בְּעַל תְּאַרְים רַבִּים, כִּכְרָא מְרַשְׁתָּה שֶׁהָאָחָד בְּמַלְתוֹן, וְהַאמְנָנוּ רַבִּים בְּמַחְשְׁבָתוֹן; וְזה כְּמַאֲמָר הנְּצָרִים, הוּא אָחָד אֶבֶל הָוּא שְׁלָשָׁה, וְהַשְׁלָשָׁה אָחָד – כְּمַאֲמָר האָמָר: הוּא אָחָד אֶבֶל הָוּא בְּעַל תְּאַרְים רַבִּים, וְהָוּא תְּאַרְיוֹ אָחָד; עַם הַסְּתָלָק הַגְּשָׁמוֹת וְהַאמְנָנוּ הַפְּשָׁטוֹת גְּגֻמָּרוֹת

In this passage, Maimónides draws a stark comparison between the Christian belief in the Trinity and the belief in the corporeality (and plurality) of God (Maimónides, ca. 1190: I: 50). He uses the Christian example to demonstrate how Jewish thinkers who espouse different attributes of God are misguided. For further insight into the role of philosophy in Jewish-Christian polemics, one may consult Lasker (1977; 2007).

<sup>24</sup> Pedro supplements his interpretation with classic Christian arguments from the Bible, such as the plural in the creation "Facimus hominem ad imaginem," and critiques the Jewish interpretation that God spoke with the angel (ZC, sec. 710-712).

of the Trinity, while the intellect and love (which itself arises from the intellect<sup>25</sup>) are the remaining two persons.

This position differs from the accepted Christian one in that it puts the two persons of the Son (intellect) and the Holy Spirit (love) in a subordinate role to the person of the Father (essence). Rather than the classical view of a single essence with three properties, Pedro proposed a single essence with two functions. He argued that intellect and love are dependent on the divine essence and are a result of the divine essence's existence, necessitating intellection and love. This position has been deemed heretical by the Church since the fourth century CE, and Catholic Christian thinkers have since then tried to distance themselves from it.<sup>26</sup> Pedro's lack of mention of this issue suggests his unfamiliarity with Catholic theological literature.

Pedro's approach is akin to that of Augustine, who begins by citing evidence from scripture and then providing philosophical explanations. The content of these explanations is similar, as they both explain the Trinity through the faculties of the mind. However, there is a great divergence between the bishop of Hippo in North Africa and the Spanish convert in this regard. Augustine posits that memory symbolizes the Father, knowledge or wisdom symbolizes the Son, and love or will symbolizes the Holy Spirit, with three attributes of the soul symbolizing the three persons of the Trinity. He explains how knowledge and love stem from memory, yet all three qualities are of one soul. Pedro, however, views the situation differently, with a single essence of the soul having only two qualities. This results in a relationship of absolute inequality between the various persons of the Trinity, which is contrary to the official position of the Catholic Church. Though it is possible that Pedro was influenced by Augustine, the difference between the two thinkers suggests that he did not fully internalize the latter's positions.

In contrast to Pedro's likely partial utilization of Augustine's opinion, it is evident that he had a strong belief that the *Zohar* unequivocally supported the concept of the Trinity. His references to this renowned Jewish work demonstrate a deep knowledge of Kabbalah literature and a willingness to cite parts of it to validate the Trinity. For instance, when introducing the book to his non-Jewish readers, Pedro wrote:

---

<sup>25</sup> The position according to which love comes from God's essence and intellect corresponds to the Catholic Christian paradigm, which states that the Holy Spirit derives from a combination of the Father and the Son, in contrast to the position of the Orthodox Church, according to which the Holy Spirit derives from the Father alone.

<sup>26</sup> On the history of the catholic version of the Trinity see *inter alia*, Harnack (1901: 1-137); Wolfson (1970: 141-362); and Margerie (1975). It is important to note that the same comparison to the Trinity also appears in Augustine of Hippo, *De Trinitate* (book IX). However, in book X and in its continuation Augustine gives other explanation of the Trinity (as we said the comparison between memory, knowledge, and God).

Et sequitur ibi: Sanctus Sanctus Sanctus Dominus Deus Sabahoth. Et scribunt iudeai antiqui, qui dicuntur Mecubalini (quod est apud eos dicere: Qui sciunt scire Divinia) in quodam libro vocato; Cefer Azohar, quem attribuunt Rabbi Simeoni Beniohay: qui liber est Regno Castellae, apud peculiares judaeos. Et dictus liber scribit, & glossat serem totam Bibliam. Et est liber magni voluminis, & magnumorum secretorum apud judaeos. Et cum est medio. C. 6. Isaia, dicit Sanctus David Abba; (quod est dicere) iste est Pater Sanctus Dabera. quod est dicere: iste est Filius. Sanctus da Ruha de Cudsa: quod est dicere: iste est Spiritus Sanctus. Quia dictus liber est scriptus Caldea lingua. (*ZC*, sec. 212-213)<sup>27</sup>

It is evident from the passage that Pedro was familiar with the *Zohar* and held it in high regard. He attributed it to Rabbi Shimon bar Yochai, considered it to be an ancient and authoritative book, and linked it to the Kabbalists. He also noted that it was written in Aramaic (“Chaldean”) and was close to the hearts of the Jews of the Kingdom of Castile. However, there are some inaccuracies in his description of the *Zohar*, such as the fact that it does not provide a commentary on the entire Bible, but rather focuses on the Torah and several books of the Writings.

According to Pedro’s view, the Kabbalists, particularly the *Zohar*, were aware of the secret of the Trinity and believed in it in a similar way to Christians. This is similar to the opinion of the apostate Pablo de Santa María, who also held that the Kabbalists believed in the Trinity, but in contrast to the apostate Abner of Burgos, who, citing Jewish philosophers, argued that the Kabbalists were distant from the Trinity.<sup>28</sup> However, when one compares Pedro’s presentation of the *Zohar* with the original text, one finds that it is highly dissimilar and should be seen as, at best, a rough

---

<sup>27</sup> On this passage see Scholem (1979: 31-32), and Huss (2012: 362). Scholem and Huss both assert that the passage is a forgery. However, I believe that the likelihood of Pedro having forged it is low, and it is more probable that he created a loosely based paraphrase of a passage that is present in the Zoharic literature.

<sup>28</sup> The relationship between the two apostates and Kabbalah is explored in Sadik (2020: 60-96). Abner is seen to quote from Kabbalistic sources on few occasions, agreeing with their view that the essence of God can be divided without compromising its unity: *E otrossi la companna que sse llaman mecabalim otorgan esto en lo que dizan que Dios que es diez cuentos, maguera que es uno sustancia* (Burgos, 1996-1997: I: 224). However, Abner does not concur with the Kabbalist, asserting that the Trinity is superior to the ten Sefirot, which are likened to the ten separated intellects: “...ca puede mostrar los diez cuentos que tienen los mecabalim. E con lo que ya prové por dichos de los sabios de (I) Talmud que aquel viesso muestra las tres maneras que sson en Dios, con que crío el mundo e con que dio la Ley, e prové que aquella Trinidad es más alta que aquella dezenidad. E assi dize en Beressit Rraba que dixo Rrab Zutra bar Tobia de nombre de Rrab que con diez maneras que son en Dios fue criado el mundo... Rrabi Alazar dixo: En tres maneras encerró Dios su mundo que estas sson: sapiencia, e entender una cosa de otra, e saber... E devemos tener mientes en lo que dixo Rrabi Alazar que con aquellas tres maneras fue criado el mundo encerradamente, que quiere decir universalmient, maguera que especialmient fue (criado) con aquellas diez maneras dichas. E esto es como lo que ya dixiemos que la Trinidat es más alta que la dezinidat” (Burgos, 1996-1997: I: 281). The Kabbalists assert that the divine essence is divided into ten distinct entities, as outlined in Burgos (1996-1997: II, cap. 10: 420). Pablo utilized the *Bahir* in his work (De Santamaría, 1515-1516: I, X, 9: 357-358). This text is not present

paraphrase. It is unclear where in the *Zohar* Pedro is quoting from, though it is likely *Ra'aya Mehimna*, volume 3, Parashat Pinechas.<sup>29</sup>

It can be concluded from the analysis that Pedro likely had only a partial understanding of Christian theological literature, as he presented a position that was not accepted by the official Church, and seemingly without knowing it was an unusual take on the Trinity. Moreover, he did not show any recognition of the many discussions of the Trinity found in Christian literature in his book. However, Pedro's discussion of the Trinity does indicate a good knowledge of the Kabbalistic literature of his time, and a willingness to use it as a foundation and reference point for Christian beliefs such as the Trinity.

#### 4. CONCLUSION

Pedro was more radical than most Christian thinkers in his opposition to philosophy, rejecting any attempt to analyze faith through the application of human reason. By contrast, most Christian thinkers, such as Augustine, Thomas Aquinas, and the more conservative members of the Franciscan school, argued that while the foundations of faith are based on divine revelation, it is still necessary to use philosophical methodology to distill the axioms of revelation through theological study. This view maintains that certain points lie beyond the scope of philosophical study, yet still does not contradict philosophical proofs. Furthermore, all revealed knowledge can only be discussed within the framework of intellectual perceptions, making philosophy applicable even in the context of divine revelation.

In terms of the content of his beliefs, it should be noted that Pedro deviated significantly from the accepted Christian paradigm of the Trinity, creating an imbalance among the persons of the Trinity. He believed that the person of the Father was the main person, while the remaining two persons were related to Him in a subordinate manner. While Pedro did not explicitly reject or deviate from the standard doctrine, a comparison between his personal position and the official one reveals a clear contradiction that must be considered for an objective understanding of his position. Furthermore, Pedro drew upon Kabbalistic sources when addressing the two key topics of the Trinity and the role of philosophy within theology.

We can conclude that Pedro likely had only a limited knowledge of Christian sources, although he was likely aware of some of the Church's creeds and had some direct or indirect knowledge of Augustine's views on the Trinity. However, Pedro had a relatively extensive knowledge of Kabbalistic sources, such as Nahmanides,

---

in our current edition of the book. He also cited the commentary of the Torah by Nahmanides on several occasions.

<sup>29</sup> See pp. 242b-243a:

מכל מדות אלין יובין לה כהר בשם ידוז בידוז אלהינו בכל קראנו אליו אין קדוש בידוז מעולם אדכדרא דאייז  
תפארת מלך מוכתר בכתר עלאה דבה מלוך בשכניתה דאייה נפש תיריה וכתר נשמה יתרה יהו"ה רוח דאתמר  
אשרוף את רוחוי על כלبشر ואיתו כליל יי' ספריאן

the *Zohar*, and several books of R. Gikatilla.<sup>30</sup> It is likely that Pedro was a Jewish student of Kabbalah prior to his conversion and continued to define his new faith using Kabbalistic tools after his conversion to Christianity.

In his analysis of the two topics discussed in this paper, Pedro serves as an exemplar of some of the adult Jewish converts to Christianity in the Middle Ages who sought to explain their new beliefs primarily through their Jewish knowledge.<sup>31</sup> Notably, Petrus Alphonsi and Abner of Burgos shared a similar perspective to that of Pedro. Petrus Alphonsi expresses an opinion analogous to that of Pedro concerning the delineation of the Trinity:<sup>32</sup> “Volo tres personas substantiam, sapientiam et voluntatem dicere. Ideo autem personam primam substantiam appello, quia in ipsa et de ipsa sunt sapientia et voluntas et ipsa de nullo, quamvis tres personae, omnes sint una substantia” (Alfonso de Huesca, 1996: 104). It is evident from this text that Petrus Alphonsi and Pedro share a similar opinion regarding the Father, Son, and Holy Spirit. According to their views, the Father is identified with divine essence, while the Son and Holy Spirit are associated with knowledge and will (or knowledge and love in Pedro’s *Zelus Christi*). Consequently, the Father is seen as being of greater importance than the Son and Holy Spirit.

Abner’s opinion on the Trinity is complex and requires a thorough analysis that exceeds the scope of this article.<sup>33</sup> In summary, his opinion on the relationship between the three persons of the Trinity and their relation to the divine essence is largely in line with traditional Christian thought:

Porque la memoria es virtud del yimaginar, assi como (el) entendimiento es el certificar en que cae verdad o mentira. E como es sabido que el yimaginar es ante por natura que el certificar... E por ende fui guisado de asemejar la persona del Padre a la virtud del yimaginar, que nombramos memoria. E la perssона del Ffijo asemejámosla a la virtud del certificar, que es el entendimiento en acto. E la perssона del Spiritu Santo asemejámosla a la virtud de la voluntad; e como dixo Aristotiles que nos entendemos quando queremos. (Burgos, 1996-1997: I: 269-270)

<sup>30</sup> He mentions this book in ZC, sec- 577: “Et qui iudei... multa habent scripta quae veritatem nos- trae fidei fatentur... Ipsi quidem iudei, ultra libros Talmud, Habent libros vocatos sermones Hebraico; Cabala, quod est dicere: Traditiones antiquae, sive scriptura, quae postea in scriptis per illos quibus tradita sunt, redacta reperiuntur & ad manus meas devenerunt duo libri, unus vocatur: Portae justitiae, alias portae lucis. In quibus apud iudeos, tractantur secreta Coelestia nominum Dei divinorum, & proprietatum”.

<sup>31</sup> In contrast to the second and third-generation Conversos, who had been born and raised as Christians and were thus more familiar with Christian sources than Jewish ones, there is an interesting parallel with those who returned to Judaism. These individuals sought to construct an idealized version of the religion based on external sources, though in this case the process was reversed: the returning Jews primarily studied Christian sources, and were sometimes taken aback upon encountering the realities of rabbinic Judaism. An extreme example of this phenomenon is Uriel da Costa, who rejected rabbinic Judaism, was eventually excommunicated, and ultimately committed suicide.

<sup>32</sup> Without making use of Kabbalistic texts, since Petrus Alphonsi predates Kabbalah.

<sup>33</sup> On this question see Sadik (2020: 114-181).

In this text, Abner identifies the Father with imagination (also known as memory), the Son with knowledge (intellect in action) and the Holy Spirit with will. This opinion is similar to Augustine's view that the different persons of the Trinity correspond to different capacities of the human soul. However, Abner has some unorthodox opinions about Trinity. Notably, his opinion that divine presence is present in all of the world, not just in the person of Jesus, is derived from his very radical neo-Platonic view.<sup>34</sup>

One exception to the general lack of deep Christian knowledge among the first generation of conversos was the case of Pablo de Santa María (Paul of Burgos). He had obtained a doctorate in theology from the University of Paris,<sup>35</sup> demonstrating a thorough understanding of Christian theology and a familiarity with the official doctrines of the Church on theological matters.

Most of the first generation of Jewish apostates did not internalize or study Christian theology or philosophy in depth; however, they typically drew upon well-known sources and developed their ideas based on their prior Jewish knowledge. In some cases, they sought to identify Jewish sources as Christian, as Pedro did with the Kabbalah, while in other cases, they rejected certain Jewish positions and formed their Christian theology in opposition to them.<sup>36</sup>

## REFERENCES

- Beinart, H. (1982). *Conversos on Trial - The Inquisition in Ciudad Real*. Magness.
- Bourassa, J. T. (1977). Trinitarian Theology in Saint Augustine. *Gregorianum*, 58, 675-725.
- Brachtendorf, J. (1998). *Prius esse cogitare quam credere*. A Natural Understanding of "Trinity" in St. Augustine? *Augustinian Studies*, 29, 35-45. <https://doi.org/10.5840/augstudies19982927>
- Cavadini, J. (1992). The Structure and Intention of Augustine's De Trinitate. *Augustinian Studies*, 23, 103-123. <https://doi.org/10.5840/augstudies1992234>
- Chadwick, H. (2010). *Augustine of Hippo: A Life*. Cambridge University Press.

---

<sup>34</sup> In regards to this topic, see, for example, Burgos (1996-1997: I: 149): "Ca las ffondrajas de la olla es dicho segunt el ebrayco por la especias que sson mezcladas con la cozina e que dan buen sabor e que se apegan a las parades de la olla... E assi la divinidat da virtud e nobleza a todo el mundo por quanto se enviste e mora en los baxos en alguna manera..." These opinions are reminiscent of certain radical neo-Platonic Christian views (e.g. those of Maester Eckard and Dionysius the Areopagite). However, there is no indication that Abner was aware of these sources, and it is likely that his views were based solely on his Jewish sources and a limited understanding of Christian dogma.

<sup>35</sup> For example, Pablo adopted the classical Christian view that it is logically possible to believe in the Trinity, even though it cannot be proven: "Licet posse concedere, quod hoc mysterium, scilicet sanctae Trinitatis & unitatis a ratione naturali comprehendi non posset, cum hoc excedat naturalem hominis rationem, nullo tamen modo concedendum est, quod praedictum mysterium contrariatur naturali rationis humanae" (De Santamaría, 1515-1516: I. D. IX. Cap III).

<sup>36</sup> On this see Sadik (2017, 145-167).

- Clark, M. T. (2001). De Trinitate. In E. Stump & N. Kretzmann (Eds.), *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 91-102). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521650186.008>
- Coakley, S. (2007). Introduction: Disputed Questions in Patristic Trinitarianism. *The Harvard Theological Review*, 100(2), 125-138. <https://doi.org/10.1017/S0017816007001472>
- Cross, R. (2007). Quid Tres? On What Precisely Augustine Professes Not to Understand in *De Trinitate 5 and 7*. *The Harvard Theological Review*, 100(2), 215-232. <https://doi.org/10.1017/S0017816007001551>
- Drever, M. (2007). The Self Before God: Rethinking Augustine's Trinitarian Thought. *The Harvard Theological Review*, 100(2), 233-242. <https://doi.org/10.1017/S0017816007001563>
- Du Roy, O. (1966). *L'intelligence de la foi en la trinité selon Saint Augustin*. Études augustiniennes.
- Gilson, E. (1987). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Vrin.
- Gitlitz, D. M. (1996). *Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews*. Jewish Publication Society.
- Gómez Llaguer, N. (2013). Polemics and Christian Reason in the Zelus Christi contra iudeos, sarracenos et infideles de Pedro de la Caballería. *Iberia Judaica*, 5, 195-205.
- Haliczer, S. (1990). *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia 1478-1834*. University of California Press.
- Harnack, A. (1901). *The History of Dogma*. Williams & Norgate.
- Hernández Franco, J. (2011). *Sangre limpia, sangre española – El debate de los estatutos de limpieza (siglo XV-XVII)*. Cátedra.
- Huss, B. (2012). As the Appearance of the Brilliance: Essays, Poems, and Freudianism in the Language of the Zohar. In M. R. Niehoff, R. Meroz, & J. Garb (Eds.), *V'Zot LiHudah* (pp. 359-380). Bialik.
- Kozodoy, M. (2015). *The Secret Faith of Maestre Honoratus-Profayt Duran and Jewish Identity in Later Medieval Iberia*. Pennsylvania University Press. <https://doi.org/10.9783/9780812291810>
- Lasker, D. (1980). Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages. *Speculum*, 55(2), 294-304. <https://doi.org/10.2307/2847289>
- Lasker, D. (1977, 2007). *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. Ktav Publishing House; zed., Littman Library.
- Madec, G. (1989). *La Patrie et la voie. - Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*. Éditions Desclée.
- Maier, J. L. (1960). *Les missions divines selon saint Augustin*. Edition Universitaire Fribourg.
- Margerie, B. de (1975). *La trinité chrétienne dans l'histoire*. Beauchesne. <https://doi.org/10.14375/NP.9782701000657>
- Melamed, R. (2004). *A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspective*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195170717.001.0001>
- Netanyahu, B. (1995). *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. Random House.
- Netanyahu, B. (1998). *The Marranos of Spain, From the Late 14th to the Early 16th Century: According to Contemporary Hebrew Sources*. Cornell University Press.
- Rudebusch, G. (1989). Aristotelian Predication, Augustine, and the Trinity. *The Thomist*, 53(4), 587-597. <https://doi.org/10.1353/tho.1989.0002>

- Saraiva, A. J. (2001). *The Marrano Factory – The Portuguese Inquisition and its New Christians 1536-1765* [Translated, revised and augmented by H. P. Salomon and I. S. D. Sasson].  
<https://doi.org/10.1163/9789047400868>
- Scholem, G. (1979). Considerations sur l'histoire des débuts de la Kabbale chrétienne. In A. Faivre & F. Tristan (Eds.), *Kabbalistes Chrétiens* (pp. 17-48). A. Michel.
- Sadik, S. (2017). When Maimonideans and Kabbalists Convert to Christianity. *Jewish Studies Quarterly*, 24(2), 145-167. <https://doi.org/10.1628/094457017X14909690198999>
- Sadik, S. (2020). *Ideology of Apostasy*. Magness Press.
- Vidal Doval, R. (2015). *Misera Hispania – Jews and Conversos in Alonso de Espina Fortalitum Fidei*. SSMLL.
- Wolfson, H. A. (1970). *The Philosophy of the Church Fathers*. Harvard University Press.

### Primary sources

- Alfonso de Huesca, P. (1996). *Diálogo contra los judíos* [Intr. J. Tolan y trad. E. Ducay]. Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- Augustine of Hippo. *De Trinitate*. The Latin Library. <http://thelatinlibrary.com/august.html>
- Burgos, A. de (1996-1997). *Mostrador de justicia* [Ed. W. Mettmann]. Opladen.
- (ZC) = De la Caballería, P. (1592). *Tractatus Zelus Christi contra Iudeos, Saracenos et infideles*. Venetii: apud Baretium de Baretii.
- De Santamaría, P. (ca. 1515-1516). *Scrutinium Scripturarum*. In domo Iohannis Frellon.
- Maimónides (ca. 1190). *Guide For the Perplexed, first Hebrew translation by Samuel Ibn Tibbon*. <https://goo.su/GVcus>
- Thomas Aquinas. *Summa Contra Gentiles*. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Yehuda ha-Levi. *Kuzari, first Hebrew translation by Yehuda Ibn Tibbon*. <https://goo.su/dPbTWv>
- Zohar. <https://goo.su/oydtz>





ESTUDIOS LITERARIOS

BEFORE “PURITY OF BLOOD”: ELEMENTS AND METAPHORS  
IN THE 1449-1450 CONVERSO DEBATE

ANTES DE “LA LIMPIEZA DE SANGRE”: ELEMENTOS Y METÁFORAS EN  
EL DEBATE DE 1449-1450 SOBRE LOS CONVERSOS

ERIKA TRITLE

*Coastal Carolina University*

ertritle@coastal.edu

ORCID: 0000-0001-9094-8097

Recibido: 28-10-2022

Aceptado: 05-04-2023

ABSTRACT

This study pays careful attention to the ways in which Latin and Castilian terms for ‘blood’ and ‘flesh’ are employed in the *converso* debate centered on the *anti-converso* uprising at Toledo in 1449. It considers how those terms are used —or not used— to conceive of human relationship to one another and to Christ as well as how they convey moral and spiritual status in terms related to purity and impurity. This microscopic look at a particular moment in Castile will enrich telescopic studies that aim for synthesis across disciplinary, chronological, and geographic boundaries. In the more immediate term, this essay demonstrates that, although Iberian historiography has tended to frame the exclusion of conversos from religious and civic life in terms of blood criteria, purity of blood was not a central category in the converso debate of 1449-1450. Rather, the dominant concerns whose relationship to blood and flesh, purity and impurity, faith and heresy, class, king, and country was at stake were honor and lineage itself.

Keywords: *Conversos*, blood, flesh, purity, honor, lineage, sacraments, race, historiography.

RESUMEN

Este estudio presta especial atención a las formas en que los términos latinos y castellanos para “sangre” y “carne” se emplean en el debate converso centrado en el levantamiento anticonverso en Toledo, en 1449. Considera cómo se usan o no esos términos para concebir la relación humana entre sí y con Cristo, además de cómo transmiten el estatus moral y espiritual en términos relacionados con la limpieza y la impureza. Esta mirada microscópica a un momento particular de Castilla enriquecerá los estudios telescopicos que apuntan a la síntesis a través de fronteras disciplinarias, cronológicas y geográficas. En el plazo más

inmediato, este ensayo demuestra que, aunque la historiografía ibérica ha tendido a enmarcar la exclusión de los conversos de la vida religiosa y cívica en términos de criterios de sangre, la limpieza de sangre no fue una categoría central en el debate converso de 1449-1450. Más bien, las preocupaciones dominantes que estaban en juego eran el honor y el linaje mismo, pese a la relación de estos con la sangre y la carne, la limpieza y la impureza, la fe y la herejía, la clase, el rey y el país.

Palabras clave: conversos, sangre, carne, limpieza, honor, linaje, sacramentos, raza, historiografía.

## 1. INTRODUCTION

In Iberian historiography, the exclusion of *conversos* from religious and civic life has tended to be framed in terms of blood criteria, given the importance of the purity of blood statutes that developed during the early modern era.<sup>1</sup> Most discussions of the origins of *limpieza de sangre* ideology highlight the middle of the fifteenth century and many, following historian Albert Sicroff's assessment, point to the "Sentencia–Estatuto de Pero Sarmiento" of 1449 as "the first statute of purity of blood in Spain" (Sicroff, 1985: 52; Martínez, 2011: 29).<sup>2</sup> The "Sentencia" targeted all "*conversos* of the lineage of the Jews", "past and present and future", for discrimination and persecution on the grounds that they were not and could never be truly Christian (Sarmiento, 2012a: 23, 30). That their forcibly-vacated offices would be filled by "Old, clean Christians" (*cristianos viejos lindos*) supports assessments that an early version of the logic of *converso* exclusion based on purity and lineage appears in that document. However, the authors of the *Sentencia* did not use the language of *limpieza de sangre*; the "Sentencia's" only mention of 'blood' appears in an allegation that the *conversos*, "armed with blood and fire", posed a violent threat to the Old Christians of Toledo (25).<sup>3</sup> It is worth noting that the "Estatuto de limpieza" published by the Cathedral Chapter of Toledo under the leadership of Archbishop

<sup>1</sup> Research for this study was supported by fellowships from Fulbright Israel and the Center for the Study of Conversion and Inter-Religious Encounters (CSoC) at Ben Gurion University of the Negev. Earlier versions of this paper were presented at a workshop of the CSoC in 2019; the American Academy of Religion Southeast Region in 2022, and for the Department of Philosophy and Religious Studies Research and Teaching Seminar of Coastal Carolina University in 2022. I am grateful for the feedback I received on all these occasions and especially for insights from Claude Stuczynski and the anonymous reviewers.

<sup>2</sup> An important exception to this historiographical trend is Rosa Vidal Doval's careful reading that leads her to affirm the significance of the *Sentencia* for its influence on subsequent measures to exclude *conversos* from public life while pointing to key features that distinguish it from later purity of blood doctrine (Vidal Doval, 2013: 226-227). Burk and Anidjar note some scholarly evidence for earlier documents as the first to display *limpieza* logic (Burk, 2010: 17; Anidjar, 2014: 196).

<sup>3</sup> Amrán Cohén (2006) provides a useful summary of key sources in the development of *limpieza* ideology, but for an example of the way that blood criteria is often assumed rather than cited from primary sources, see the following passage: "Es aquí, en la Sentencia cuando encontramos uno de los 'componentes' anticonversos que se repetirá, formulado por primera vez, la 'limpieza de sangre': los

Martínez Silíceo almost one hundred years later in 1547 also does not use the term 'blood'. It does, however, restrict its positions to "Old Christians" and insist that they not descend "from the lineage of Jews nor of Moors nor of Heretics" (Martínez Silíceo, 1547: fol. 3).<sup>4</sup> Far from arguing that the historiography is incorrect to identify a logic of *converso* exclusion based on a notion of limpieza, this essay suggests that we pay more attention to the way the logic of Old Christian purity developed and ask when, how, and to what extent and effect 'purity' came to be associated specifically and especially with 'blood'.<sup>5</sup>

This historiographical habit of defining *converso* exclusion in terms of blood criteria before the ideology of limpieza de sangre took hold informs the work of other scholars wanting to incorporate Iberian material into their projects. In his "critique of Christianity" aptly titled *Blood*, Gil Anidjar (2014) contends that the element of blood is where we need to explore nothing less than "the origin of both nation and race" (32). He argues further that in order to understand how blood is implicated in those concepts, we need to look to the Christian "eucharistic matrix" as the source of the notion "that communities partake, or understand themselves to partake, of one substance" (32). Anidjar places Eucharist in opposition to Inquisition, two "moments" that are both about "the construction —imaginative or fictional, ritual and institutional— of a community" (42). These two moments, however, are seldom considered in relation to one another, for "they are as distant and distinct as two historical paths, an internal parting of ways within Christianity and its understandings (the rule and the exception)" (42-43). Anidjar turns to "the 1449 Statutes on the Purity of Blood (*estatutos de limpieza de sangre*)" (61), namely, the "Sentencia", as a key moment on the path toward Inquisition. Following Sicroff, Anidjar suggests that this document and its historical context show us the beginning and epitome of the code which eventually "institutionalized [the] perception whereby Christians were deemed hematologically distinct from converts", or of different "blood" (41).

---

conversos, de linaje judío, tienen una 'característica' que delimitará su presente dentro de la sociedad cristiana, y también su futuro (el de sus descendientes), su 'sangre'.

<sup>4</sup> Hering Torres (2003) appears to cite a different version of this manuscript which stipulates that all office holders in the church "fuesen xristianos Viejos sin raza de Judio ni de Moro ni hereges" (10). I have not been able to verify that version, but the variant wording supports Hering Torres' argument that raza ('race') was used interchangeably with 'lineage' in this context. Hering Torres credits Archbishop Martínez Silíceo with the "ideological construction" of limpieza de sangre (Hering Torres, 2003: 3). A manuscript edition of the statute published between 1701-1800 also uses the wording I have quoted in the main text, declaring that no one may be admitted to church offices "decienda de linage de Judios ni de Moros ni de Herejes" (Martínez Silíceo 1701: fol. 4).

<sup>5</sup> The studies collected in the volume edited by García-Arenal and Pereda (2021) make an important contribution to our understanding of how discourses about 'blood' and 'milk' shape and reveal the relationships between "race and religion", as indicated by the subtitle, and "the relationship between blood and religion" (28). As the subtitle also indicates, the volume's focus is directed toward the modern Iberian world.

While Eucharist and Inquisition sustain opposing images of community, Anidjar (2014) suspects that there is an uninterrogated connection between them: "Insofar as it singularizes and exceptionalizes, insofar as it quietly governs or rules over and across the unbridged opposition of Eucharist and Inquisition, insofar as it constitutes one of the earliest and most massive instances of 'social disciplining', blood may well be a rule we have yet to contend with" (44). Given the weight of the "Sentencia" in Iberian historiography of limpieza de sangre and *converso* exclusion, it is worth looking more closely at how 'blood' is used in the "Sentencia" and other texts produced in relation to the 1449 *anti-converso* uprising at Toledo.

The other eucharistic element, flesh, receives attention by J. Kameron Carter, a theorist also working at the intersection of religion and race with a more sympathetic, if no less critical, position toward Christianity. While he only briefly addresses fifteenth-century Iberia, he does so in a way that highlights its importance for our understanding of broader questions regarding Western ideas about race, religion, and nation (Carter, 2008: 5-6). Carter argues that modern "racial" flesh emerged when "Christ was abstracted from Jesus, and thus from his Jewish body, thereby severing Christianity from its Jewish roots" (6-7). That severing, Carter argues, entailed the conversion of Jewish "covenantal" flesh which signified the enduring covenant between God and Israel, into "racial flesh", by which "Jews were cast as a race group in contrast to Western Christians" (4). My reading of Carter's theological account of race suggests how the *converso* debate in question, which Carter has not studied, can serve as a window through which we can observe what Carter describes as "the taproot of modern racial reasoning" (6-7).

The study that follows pays careful attention to the ways in which Latin and Castilian terms for 'blood' and 'flesh' are employed. It considers how those terms are used—or not used—to conceive of human relationship to one another and to Christ as well as how they convey moral and spiritual status in terms related to purity and impurity. This microscopic look at a particular moment in Castile will enrich telescopic studies such as those of Anidjar and Carter that aim for synthesis across disciplinary, chronological, and geographic boundaries. In the more immediate term, this essay demonstrates that purity of blood was not a central category in the *converso* debate of 1449-1450. Rather, the dominant concerns whose relationship to blood and flesh, purity and impurity, faith and heresy, class, king, and country was at stake were honor and lineage itself. Blood would become a useful and powerful element for imagining all the meanings that lineage could convey, but its rein was not yet established.

## 2. THE 1449 UPRISE AT TOLEDO

When the citizens of Toledo received a royal request for a war loan in January of 1449, a plurality of them responded with rioting in the streets and targeted

*anti-converso* actions including religious interrogations, property theft, expulsion from professional positions, and public executions (Benito Ruano, 1961: 35-76; Round, 1966; Netanyahu, 1995: 296-350). Their actions would have far-reaching economic, social, and political impacts (López Gómez, 2014). Under the leadership of Pero Sarmiento, chief butler (*repostero mayor*) for the current king, Juan II, the insurrectionists took control of the city and outlined their demands in a "Suplicación y requirimiento" (Sarmiento, 2012b), which they presented to Juan II in May. These demands included the removal of the king's chief minister, Álvaro de Luna, as well as all *conversos*, from the king's administration. Unsuccessful in achieving these demands, they drafted the aforementioned "Sentencia-Estatuto" on 5 June. Vidal Doval (2013) argues that in some respects the Toledan rebellion could be read as an attempt by a minority group of Old Christian urban elites to protect their own economic and political interests in the face of competition for lucrative public notary positions, among other prizes, with a well-connected *converso* kin group. This group's extended membership included the wealthy merchant Alonso Cota, who was placed in charge of the special levy and whose house was attacked at the onset of the uprising. Leaders such as Sarmiento made arguments about "the public good" and framed their actions as advocacy for the entire Old Christian population even though the immediate effects of their legislation only benefited an elite Old Christian few (221-225).

Whatever their personal economic and political motivations, the rebels drew on a combination of anti-Jewish tropes and tactics, suspicion toward neophytes in general, and ideas about the genealogical transmission of tendencies and behaviors (Vidal Doval, 2013: 232) to lump all *conversos* into one recognizable group and tie them to the royal favorite who was viewed with extreme suspicion and animosity by many of the king's subjects (Fernández Gallardo, 2018: 560). Their efforts would have far-reaching effects. By linking the *conversos* to their Jewish contemporaries and ancestors genealogically and theologically (Tritle, 2015) and defending their actions with arguments from canon law (Vidal Doval, 2020), the Toledan rebels turned *converso* status into a legal category that could be used to exclude all *conversos* "past, present, and future" (Sarmiento, 2012a: 30) from full citizenship (Vidal Doval, 2013: 323-233). The "Sentencia" that they produced provided scaffolding for the development of purity of blood doctrine (*ibid.*), though that doctrine would be fiercely resisted.

On the *pro-converso* side, Fernán Díaz de Toledo, the chief royal secretary or *Relator*, circulated his "Instruction" for Bishop Lope de Barrientos shortly after the beginning of the Toledo uprising; the bishop responded with his "Contra algunos ciçañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel" sometime between March and May. Both of these texts were written in Castilian. Meanwhile, bishop of Burgos Alfonso de Cartagena and cardinal at the papal curia Juan de Torquemada were composing their lengthier Latin treatises, which were published in 1450. The

bachelor Marcos García de Mora's *anti-converso* "Apelación e Suplicación", which Cartagena directly addresses, probably appeared in November of 1449.<sup>6</sup> Other texts of note for this particular *converso* debate include the anonymous *anti-converso* "Carta de privilegio del rey Juan II a un hijodalgo" (ca. Nov. 1449) and Barrientos' "Respuesta a una proposición", published in Latin and translated into Castilian by an anonymous contemporary in 1449 or 1450.

### 3. ANTI-CONVERSO ARGUMENTS

The section that follows does not aim to present an exhaustive study of the arguments for *converso* exclusion, which have been analyzed in works already cited. Instead, this study will focus on how these texts employ terms and concepts selected to help us glimpse the way the logic of exclusion developed; these terms and concepts include blood and flesh, purity and impurity, honor and lineage. Ultimately I devote less space to the *anti-converso* arguments in part because of the shear difference in the volume of ink they used in comparison to the *pro-converso* texts on the whole. More importantly, this asymmetrical amount of attention underscores my argument about the significance of the absence of the language of flesh, of the clear attachment of blood to lineage, and of reference to the Christian sacraments in the cluster of *anti-converso* texts that were written by or in support of the Sarmiento regime.

In these texts, blood is associated not with the sacraments but with honor. Like honor, blood is vulnerable and must be protected and avenged. It appears most often in the context of violence and sacrifice as framed by the shed blood of Christ.<sup>7</sup> The "Suplicación y requirimiento" claims that because the king allowed his favorite, Álvaro de Luna, free rein, "the memory of the cross and blood of Our Lord Jesus Christ is forgotten, and many heresies and infidelities have arisen" in the kingdoms of Juan II (Sarmiento, 2012b: 5). Christ's shed blood also appears as an object of devotion, albeit again in the context of that which is forgotten. In the "Apelación e Suplicación", García de Mora reproaches the pope for forgetting this devotion, asking, "who cooled and chilled your accustomed and ancient devotion... for the spilling of the blood of Jesus Christ?" (García de Mora, 2012: 228).

Christ's spilled blood accuses its spillers and demands vengeance. In his own act of faulty memory, García de Mora forgets that Roman officials and soldiers, rather than Jews, performed the crucifixion; he attributes the Roman sack of Jerusalem in

<sup>6</sup> This document is also known as the "Memorial contra los conversos" published by Eloy Benito Ruano in 1957. All citations come from the more recent edition (García de Mora, 2012). All English translations of Latin and Castilian Spanish texts are my own. A full English translation of the "Apelación" will appear as an appendix to Cartagena (forthcoming) mentioned below.

<sup>7</sup> Many of the meanings of blood discussed here confirm Caroline Walker Bynum's analysis of blood in late medieval Christian Europe. Without noting every parallel, I refer the reader to her important work (Bynum, 2007).

70 CE to vengeance for Christ's death, calling Roman emperor Titus the "avenger of the blood of Jesus Christ" (García de Mora, 2012: 218). Blood links Christ with his followers, who suffer at the hands of the same enemies. In these mid-to late-fifteenth century texts, those enemies include Muslims along with Jews, even if the "Jews" are now masquerading as Christians. In the "Suplicación" Christian blood, along with Christian property, is victimized by "avenging Moors" (Sarmiento, 2012b: 7), while the "Apelación" claims that *conversos* "swallow the blood and sweat of the poor Christian race (*género*)" (García de Mora, 2012: 203). The "Sentencia", as mentioned above, only uses blood to describe the violence of the *conversos* against Old Christians.

Just as Christ's sacrifice and blood must be remembered for the sake of the kingdom's spiritual protection, so the blood sacrifice of those who fought to secure and protect the land must be remembered to ensure the kingdom's economic vitality and the physical health of its Christian citizens. The "Suplicación" contends that don Álvaro's quest for power and wealth has led him to revoke the rights and privileges of "the cities and towns and villages of your kingdoms, and their grandees, with whose blood of their predecessors the kings of glorious memory, your progenitors, won what your grace has allowed and does allow to be lost because of the said don Álvaro de Luna" (Sarmiento, 2012b: 4). In this way the document links the king's progenitors with the predecessors of the high nobility through the shed blood of those noble predecessors who died in the king's service. In the Toledan rebels' view, the blood sacrifice of the ancestors should continue to link the progeny of king and nobles, but the king has severed the link by dishonoring the sacrifice.

All of these examples involve blood that is shed, the invisible internal made externally visible. Shed blood symbolizes Christ's salvific sacrifice and serves as an object of proper Christian devotion; it joins Christians to one another and to Christ and against Jews and Muslims and their baptized counterparts. Shed blood also symbolizes violence and death more generally and serves as a metaphor for the bond of alliance between king and nobility. In these symbols blood is spilled and remembered (or forgotten). Blood's spilling symbolizes performative sacrifice, voluntary in the case of Christ and the nobles who died defending the homeland, and involuntary in the case of victimized Christians. The spilling —when properly remembered— creates and sustains an exclusive bond of alliance or community. Anidjar cites Caroline Walker Bynum's observation that late medieval Christians "equated their own blood with Christ's" (Anidjar, 2014: 55; Bynum, 2007: 244). However, Bynum's statement refers specifically to those "like the cryptoflagellants of Thuringia", extremists deemed heretical by church officials. She explains that "what the authorities feared was the idea that blood was a more immediate means of access to salvation than any sacrament of the church" (Bynum, 2007: 35). It is significant that the *anti-converso* texts do not use sacramental language but do find

meaning by identifying the “sacrificial” blood of Old Christians with the sacrificial blood of Christ.<sup>8</sup>

Only one reference to blood in these *anti-converso* texts evokes *limpieza de sangre* ideology in which blood, not spilled externally but transmitted internally, indicates physical genealogy. That reference appears in the anonymous “Carta de privilegio” which satirizes royal certificates of nobility.<sup>9</sup> In this text the fictive king Juan authorizes another man named Juan, of Old Christian lineage, to be a *marrano* (a derogatory alterative to *converso*) and act in all the ways that *marranos* supposedly acted. Among the various “privileges” that the king authorizes are the killing and intimidating of Old Christians by medical professionals (apothecaries, physicians, surgeons). Having killed off their Old Christian male patients, the *marranos* can marry the patients’ widows and swallow up their property and estates. Marrying Old Christian widows allows the said *marranos* to assume the offices that the dead husbands have left vacant as well as “to dirty and stain the clean blood” (“Carta de privilegio”: 86). This passage from the “Carta de Privilegio” combines several *anti-Jewish* themes, including allegations of material greed, lechery, and violent *anti-Christian* animosity. The passage attaches these themes to the fear of miscegenation not only with Jews but also with their *converso* relatives and descendants, presenting an early formulation of the concept of “purity of blood” that we recognize. This is the only such passage in this cluster of mid-fifteenth-century *anti-converso* texts.

Two other references to blood in the “Apelación” offer additional, if possibly idiosyncratic, examples of the uses and meanings of blood in this debate. At first glance, García de Mora’s statement that “by reason of blood there is no nobility before God” appears to support Christian doctrine regarding the spiritual equality of all Christians regardless of earthly social status. However, his explanation indicates a very different rationale, one that suggests a literal, material conception of blood. “[I]f a king is sick with an abscess,” he explains, “and a plebeian is healthy and well-regulated, and they bleed both of them[,] better blood will go out of the plebeian than from the king” (García de Mora, 2012: 235). Here “noble blood” refers to the substance that flows through the veins of a noble person, rather than to their lineage or kin. A sick person, noble or otherwise, will have blood of a lesser quality

<sup>8</sup> Claude Stuczynski assesses the situation thus: “Toledo’s rebels, who contested both the sacral and the profane aspects of the mystical body promoted by the Christian Church and the Castilian Monarchy, were ecclesiastically schismatic, theologically heretical, and politically seditious” (Stuczynski, 2020: 17). Likewise, Vidal Doval notes that the rebels contravened royal authority, legal precedent, and ecclesiastical doctrine (Vidal Doval, 2013: 221).

<sup>9</sup> Concepts of nobility, noble blood, and their relationship to “purity of blood” ideology have been extensively studied and debated and are certainly relevant to the material at hand. Hering Torres, Martínez, and Nirenberg (2012) suggest that the idea of noble blood was a late medieval and early modern “pan-European” phenomenon that “early on” in Iberia became linked to racial “purity of blood” (2).

than that of a healthy person regardless of social status. García de Mora may be engaging in some class polemics with this example as well, given ongoing coetaneous debates about the nature of nobility (as witness the "Carta de privilegio"). As I will discuss below, his opponents who defend the *conversos* accuse him and his allies of class envy and mock their lower-class ancestry.

A final reference to blood in the "Apelación" involves criticism of the king. The author argues that Juan II has forfeited his own judgment and instead completely obeys "the said tyrant" Álvaro de Luna, the king "having no discernment nor discretion between leper and leper, blood and blood" (García de Mora, 2012: 207).<sup>10</sup> García de Mora might only have intended to emphasize the king's inability to make important judgments. However, the common medieval association of leprosy with heresy, and both with Jews and Muslims, might also inform this use of the biblical passage (Nirenberg, 1996; Moore, 2007). 'Blood' may refer to people the author regards as heretics whose blood links them, whether by descent or creed or both, to other so-called heretics, including judaizing *conversos*. If so, his interpretation of Deuteronomy (17: 8) reveals an inchoate sense of the incorporation of belief (or heresy) with lineage and especially with Jewish lineage, carried by blood.

In these *anti-converso* texts, the language of blood coexists with the language of kinship and purity but does not define them. Whereas Anidjar assigns blame for the inquisitional turn to blood solely to the church,<sup>11</sup> there were other cultural forces at play in Spain and Europe more broadly. David Nirenberg (2014), for example, has highlighted the shift to "genealogical mentalities" among late medieval Spanish Old Christians, New Christians, and Jews (143-168),<sup>12</sup> while Simon Teuscher's study of late medieval European family tree diagrams shows a shift toward thinking about kinship in terms of lineage and descent. While Teuscher (2013) cites Anita Guerreau-Jalabert's (2013) insights regarding the eucharist's higher valorization of blood as the more spiritual part of the body, and Bynum's study of Christian gravitation toward blood as the holy matter in which God could be present even when absent, Teuscher understands these eucharistic concepts as providing tools to reflect a higher valorization of kinship than had existed previously (Teuscher, 2013: 98). He explains that "[w]e can associate the metaphors of flesh and of the unification of

<sup>10</sup> Cf. Deut. 17:8: If you perceive that there be among you a hard and doubtful matter in judgment between blood and blood, cause and cause, leprosy and leprosy; and you see that the words of the judges within your gates do vary; arise, and go up to the place, which the Lord your God shall choose.

<sup>11</sup> "But the Spanish people did not invent the association of blood and lineage, nor did they invent the notion of pure blood as a source of worth and glorious lineage. In the passion for blood they shared with the whole of Western Christendom, the people did not invent religion and race, religion as race. Nor did the aristocracy. Nor, finally, did Spain. The church —the *corpus mysticum* of the church, heads, hands, and feet, head over heels in its passion for blood— did" (Anidjar, 2014: 78).

<sup>12</sup> Granted, this shift arose in part as a response to the mass conversions that resulted from anti-Jewish pogroms spread by a subset of Christians, but there were other factors at play as well (Nirenberg, 2014: 143-168).

flesh through sex and marriage with the older system and its stress on marriages as central hitches in an extended network of kin related by a variety of different dyadic relationships. Metaphors of blood, in contrast, are adjusted to conceptions of kinship that attached greater importance to lineage and descent" (100). The work of Teuscher and Guerreau-Jalabert suggests a process whereby a growing secular interest in descent found in blood a powerful symbol that drew strength from, but was not caused by, its theological significance.<sup>13</sup>

With respect to kinship, terms for descent abound: *descender de* (to descend from) and *descendientes de* (descendants of), *linaje* (lineage), *línea* (line), *los procedentes de* (those proceeding from), *generación* (generation), *casa de* (house of), *fíos de* (sons of), *stirpe* (stock), and *raza* (breed) all appear with some frequency. Notably, the only mention of kinship with Jesus appears embedded in the "Sentencia's" list of the *conversos'* alleged errors in faith: they are accused of claiming that "our Savior and Redeemer Jesus Christ is a man of their lineage, whom the Christians adore as God" (Sarmiento, 2012a: 24).

Additional terms for group identity that appear include *nación* (nation), *gente(s)* [people(s)], *pueblo(s)* [people(s)], and *género*.<sup>14</sup> Social concepts of class and citizenship are also prevalent. The "Suplicación" complains that don Álvaro has been waging war on the king's "natural citizens" (*naturales*) (Sarmiento, 2012b: 3), and the "Sentencia" writes of the crimes committed by its "enemy residents" (*vecinos enemigos*) (Sarmiento, 2012a: 23). The "Apelación" uses various terms for residency or citizenship interchangeably (*naturales*, *ciudadanos*, *vecinos*), stressing the relationship based on mutual obligation between king and citizens and claiming noble status for all residents (*vecinos*) of "the very noble and very loyal and holy city of Toledo" (García de Mora, 2012: 202). The "Apelación" never uses any of these terms of citizenship for *conversos*, not even qualified by an "enemy" adjective as in the "Sentencia", except to say that the *converso* Relator "should not be called a resident of [the city of Toledo] to its benefit, rather to its harm" (García de Mora, 2012: 236).

Faith, (im)morality, and (un)cleanliness also define group identity, intertwining with and reinforcing the categories of class and nobility without reference to blood. García de Mora explains that the Relator is naked of all three forms of nobility; of civil nobility because "it is notorious that he is a Jew and of the most vile and dirty Jews of Alcalá de Henares", and of natural nobility because "he has the expression

<sup>13</sup> Stuczynski offers a similar analysis of a related theological concept, the mystical body. He explains that the concept became increasingly secularized from the thirteenth century onward such that it could be applied to a range of juridical bodies including the emerging early modern state (Stuczynski, 2020: 120).

<sup>14</sup> This term indicates something of species, type, or race, as in *género humano*. García de Mora's "Apelación" adds the modifier "Christian" (*género humano e cristiano*) (200, cf. 211). The "Apelación" also uses *género* with *cristiano* alone (203) and with *judaico* (206) or to describe the peculiar "fourth *género*" of baptized Jews (200).

(*gesto*) of a base Jew" in contrast to the bachelor who has the expression of a "Christian and Old Christian, clean (*limpio*)". The Relator is naked of theological nobility because he is "a traitor to his land and king... having evil customs, lecherous, drunkard, evil, villain", whereas the bachelor claims for himself the opposite qualities, attesting that he is "loyal to [his] king and to [his] land and to [his] friends, defender of the poor and widows and orphans and of [his] land" and thus "clothed in the honor of the Christian faith" (García de Mora, 2012: 235-237).

Both the "Sentencia" (Sarmiento, 2012a: 22, 24, 29, 30) and the "Carta de privilegio" (85) speak of "old clean Christians" (*cristianos viejos lindos*).<sup>15</sup> We have already seen the "Carta de privilegio's" reference to the "sangre limpia" of Old Christians that "all those of the generation of marranos try to dirty and stain" ("Carta de privilegio": 86). To amass all the references to the immoral behavior of Jews and *conversos* that appear in these *anti-converso* texts would be redundant. For now let it suffice to note how the category of (im)morality swirls around with the categories of (un)faith, (un)cleanliness, class, and lineage as viable means for defining people, grouping them and separating them according to shifting definitions and boundaries. Let us also note the unsystematic and non-sacramental use of 'blood' in these *anti-converso* texts; only one passage presents a recognizable notion of *limpieza de sangre*, although we know that eventually blood would—pardon the pun—coagulate all these categories and means for classification in a such a way that they could be imagined to be transmitted together physically and genealogically across generations.

While there is some language of blood, plenty of language of descent and of purity in these *anti-converso* texts, there is no sacramental language or any reference to the flesh of Jesus, the other eucharistic element. 'Flesh' does not appear in the "Suplicación", the "Sentencia", the "Apelación", or the "Carta de privilegio". Whereas their opponents avoid all mention of 'flesh', the term appears with frequency in the *pro-converso* texts, calling to mind Carter's insight that modern Western racial reasoning occurred once 'Christ' had been severed from the covenantal Jewish flesh of Jesus. While Carter does not use the language of sacrament, my reading of the *pro-converso* texts in question suggests that where Carter speaks of "covenantal flesh", we could also speak of "sacramental flesh", since it is through the sacraments that Christians enter the divine covenant.

---

<sup>15</sup> Hering Torres (2012) observes that *lindo* relates philologically to *limpio* (clean, clear, pure) and probably became equated with 'limpieza' in the last third of the fifteenth century, noting that "purity of blood was only an incipient juridical concept at this time" (16). He also notes the relevance of concepts of hereditary contagion and the way 'race' (*raza*) became conjoined to 'defect' on the one hand and to 'lineage' on the other in the second half of the fifteenth century, the two hands becoming joined by the mid-sixteenth century (17-18).

#### 4. PRO-CONVERSO ARGUMENTS I: RELATOR DÍAZ DE TOLEDO AND LOPE DE BARRIENTOS

The texts of the chief royal secretary, or Relator, Fernán Díaz de Toledo, and Bishop of Cuenca and royal advisor Lope de Barrientos show that the concept of lineage itself predominates ‘flesh’ and ‘blood’, all of which appear within the sacramental framework of baptism. In Díaz de Toledo’s “Instrucción” to Barrientos, ‘lineage’ (*linaje/linage*) and other terms for kinship (house, estate, descent) dominate notions of human relatedness. Of the three times that ‘flesh’ appears, it modifies ‘lineage’ and refers to Christ and once also to Jesus’ mother, the apostles, martyrs, and other saints “also of his lineage”, as in “Jesus Christ is our head and came from that lineage with respect to the flesh” (Díaz de Toledo, 2012: 107). ‘Blood’ appears only once in the text and does so to specify the “royal blood” of the noble lineages whose members’ ancestors included both Jews and gentiles (Díaz de Toledo, 2012:116). In that case the modern editors note that two of the manuscripts actually replace ‘blood’ with ‘lineage’, suggesting that while the concept of lineage dominated the Relator’s thinking in his defense of the *conversos*, the element of blood was only one, albeit powerful and compelling, way to imagine lineage.

In the Relator’s text, blood does not even appear with respect to discussions of the sacraments or in the context of the violent shedding of blood. Many more times, ‘lineage’ appears on its own or with other terms such as ‘estate’ (*solar*), ‘house’, ‘family’, or as a synonym of those latter terms. Evoking the “Sentencia’s” accusation cited above while affirming the *conversos*’ orthodox Christian faith, the Relator refers to “the nation of the lineage of our savior Jesus Christ” (Díaz de Toledo 2012: 95; cf. 98). Further, for the Relator lineages, like noble houses and families, can be “mixed”, but he never indicates the mixing of blood. Thus he argues that all the noble houses of Castile can claim descent “from the Israelite lineage” whether recently or going back to the Jewish conversions of the Visigothic era (116). Reflecting a growing late-medieval development in the understanding of family trees in terms of kin groups defined by relationships of descent rather than as explorations of complex lateral relationships (Teuscher, 2013: 92-93), the Relator also speaks of ‘sides’ and ‘parts’, as in the mother’s side or father’s part (Díaz de Toledo 2012: 114-115), but not in terms of ‘blood’.

In the two Latin texts by Barrientos, then magnified in the coetaneous anonymous Castilian translation of the “Respuesta a una proposición”, ‘lineage’ sets the conditions of possible meaning for the elements of flesh and blood and appears more generally as a means of categorization. For example, the Latin text of the “Respuesta” says that the two thieves crucified with Jesus were “of the same lineage” (*ambos eiusdem generis erant*) because both were Jews, and that they received the same punishment of crucifixion (*ambo eiusdem poenae participe*) (Barrientos, 2012b:156) because they had committed the same crime. The Castilian translation uses the term ‘linage’ to refer both to the thieves’ Jewish identity as noted in the Latin but additionally to the nature of their crime, saying that the thieves received the same “lineage of punishment”

(*eran penados por un linage de pena*), adding a word for 'type' where the Latin text had none (Barrientos, 2012b: 180). This version of the text also writes of "lineages of death" and "lineages of torments", using 'lineage' to translate the Latin *gens, generis* (Barrientos, 2012b: 159, 184). Likewise, where the Latin texts cite the Vulgate version of Acts 10:35 affirming that God accepts all those who fear him and work justice, the Castilian translator renders "in every nation" (*in omne gente*) as "in all the lineages of the nations" (*en todos los linajes de las gentes*) (Barrientos, 2012b: 155, 179).

Of all the authors under consideration here, *pro-converso* and *anti-converso*, Barrientos uses blood as lineage most frequently. He denounces the bachelor as "of low pastoral blood" (Barrientos, 2012a: 125), writes of "other lords similar in blood as in dignities" (Barrientos, 2012a: 128) and sympathizes that his addressee of mixed descent "feel[s] within [him]self both those bloods and generations" (Barrientos, 2012a: 141). His references to Christ's "lineage and blood" (Barrientos, 2012a: 133) and the "divine blood" of "our mother Holy Mary, the holy Humanity and her son, apostles, saints" (Barrientos, 2012a: 140) must be considered in view of a concern with social class distinctions that appears in the Relator's text as well. The Relator's insistence on the diffusion of those of "Israelite lineage" among all the noble houses including the royal one complements his barb against García de Mora for his "peasant lineage", because of which Marcos would be better off "plowing and digging as his father and grandparents did, and his brothers and relatives still do today" (Díaz de Toledo 2012: 116-117). Barrientos picks up this thread but includes Marcos's allies in the insult and alters slightly the use of the term 'lineage', replacing the "brothers and relatives" (*hermanos y parientes*) in the Relator's text with 'lineages' in the plural, writing of "father, grandfathers, and lineages" (Barrientos 2012a: 140).

Claude Stuczynski's work on the mystical body metaphor shows how *pro-converso* writers drew on the Apostle Paul's image to balance the theological claim that baptism made all Christians equal before God with social-political defenses of social hierarchies (Stuczynski, 2014, 2020). Thus along with these insults of the bachelor's lower-class ancestry, both the Relator and Barrientos affirm the efficacy of baptism, "which makes the one baptized a new man and washes him and removes every penalty and guilt and sin and effect of sin," leaving "stain or defect", while to declare otherwise "would be notorious heresy" (Díaz de Toledo 2012: 99). Likewise, Barrientos cites the recent Council of Basel's declaration that "it is much more worthy to be regenerated in the spirit than to be born in the flesh" (Barrientos, 2012b: 164, 190). He refers to the other sacraments as well when he explains the importance of the pillars of the Church "who were of that lineage", in whose deeds and writings "we are baptized, we are married, and even commended... to eternal life... Finally, in our birth, marriage and prayer and life and death we are always with them and we never part from them, if we want to remain Christians" (Barrientos, 2012a: 132). All of Christian life, Barrientos affirms, is ordered and maintained and given meaning only through the sacraments.

## 5. PRO-CONVERSO ARGUMENTS II: FLESH AND BLOOD IN CARTAGENA

While Anidjar (2014) concedes the importance of flesh in Cartagena's thought, he argues that already the bishop has "long surrendered to the notion that lineage is neither flesh nor bones but blood" (73). Rather, I argue that placing Cartagena's uses of 'flesh', 'blood', and other relevant terms within the context of this debate shows that lineage itself has become a central concern onto which Cartagena and his allies are attaching different elements, metaphors, and qualities, searching for the ones with the staying power to support a more inclusive sacramental and covenantal understanding of the place of descendants of Jews within their church and country.

Cartagena's use of 'flesh' is firmly grounded in biblical usage, especially that of Paul.<sup>16</sup> While he quotes some Old Testament passages that associate flesh with the human body and human health and life,<sup>17</sup> and the circumcised flesh of the foreskin that symbolizes the divine covenant,<sup>18</sup> Paul's various uses of flesh in the New Testament provide the foundation on which Cartagena constructs a complex defense of the theological and civic status of the *conversos*. Romans (9-11) plays a central role in Cartagena's ecclesiology and political theology. There Paul stresses his kinship "according to the flesh (*secundum carnem*)" with the Israelites, his brethren (Rom. 9:3-4, quoted in *Def. II.1.5*), wishing he could "provoke to emulation them who are [his] flesh" (Rom. 11:14, quoted in *Def. II.1.4*). Paul claims ownership by the Israelites of the patriarchs (*quorum patres*) and association of the Israelites with Christ (*ex quibus Christus*) all according to the flesh (*secundum carnem*) (Rom. 9:5, quoted in *Def. II.1.5*).

The idea of kinship "according to the flesh" appears throughout the *Defensorium* and provides the foundation for the treatise's argument. In the prologue, Cartagena explains the grave implications—"disturbance of the peace or dissolution of church discipline"—of the Toledan rebels' actions, given that they "would distinguish some from others according to the birth of the flesh, trying to separate those who derive [their] origin from the Israelite people and those who derive [their] origin, according to the flesh, from illustrious gentility" (*Def.*: prologue). Already, however, we can discern some differences in nuance between Paul's notion of shared substance with brethren, kinsmen, fathers, and Christ "according to the flesh", and the prologue's stress on birth and origins, a sign of the fifteenth-century concern with lineage which was not present in the first-century context.

In the *Defensorium*, biblical 'flesh' often appears with 'blood' to symbolize humanity. Two of these passages specifically refer to Christ's humanity, as when Jesus praises Simon (who would become Peter) for recognizing Jesus' divinity under

<sup>16</sup> Citations of Cartagena's *Defensorium* are given according to section (part, theorem, chapter for part II or part, chapter for parts I and III). Translations are my own and will appear in Cartagena (forthcoming). P. Manuel Alonso published an earlier edition (Cartagena, 1943).

<sup>17</sup> See Gen. 2:21/*Def. I.1*; 2 Kings 5:10/*Def. II.2.3*; Job 2:4-5/*Def. II.4.30*.

<sup>18</sup> Gen. 17:10-11/*Def. I.2*.

the "flesh and blood" of his humanity, quoting Matthew 16:16-17 (II.1.1).<sup>19</sup> Flesh and blood also appear in Cartagena's reference to the Last Supper, when Jesus affirms that "he that eats my flesh and drinks my blood abides in me, and I in him" (John 6:57, quoted in *Def.* II.4.26). Anidjar (2014: 51) has noted an inchoate use of "flesh and blood" to symbolize the human being reflected in the New Testament;<sup>20</sup> the use of it here in the context of the establishment of the eucharist supports his claim that "the eucharistic matrix" informs the development of notions of communities of blood. However, whereas Juan de Torquemada gives a fascinatingly literal reading of this passage which I will return to shortly, Cartagena's eucharistic use of flesh and blood remains symbolic. Participation in the eucharist incorporates Christians into the mystical body of Christ, in which their ethnic or geographic origin becomes irrelevant and all that matters is one's correct belief or lack thereof, that is, one's spiritual status as opposed to one's physical origins, or one's flesh.

Flesh and blood appear together within one other biblical passage cited in the *Defensorium*. This instance happens shortly before the Last Supper reference, when Cartagena highlights the distinction between physical and spiritual or mental affiliation and birth. He quotes from John's gospel, "[Christ] gave them power to be made the sons of God, to them that believe in his name. Who are born, not of blood, nor of the will of the flesh, nor of the will of man, but of God" (John 1:12-13, quoted in *Def.* II.4.26). In this case, blood serves as a synecdoche for physical human birth, while flesh stands in for human passions and appetites of the will; both symbolize humanity and human frailty in contrast to divinity. In other cases flesh and blood work together with slightly different meanings. Cartagena uses both 'flesh' and 'blood' to connect contemporary *conversos* to biblical Israelites and pillars of the Church. In a single passage, for example, he refers to "the pillars of faith, the holy apostles, and after them the disciples of our Redeemer, and indeed many others who descending from Israelite blood, have guided the church of God" and the "many [within the regular cloisters] who, descending from this people according to the origin of the flesh, were not a little beneficial in the Catholic Church and continue to be beneficial by word and example" (II.4.29).

With respect to Christ's humanity, Cartagena most often refers to flesh as when he asks, "what other prophet had arisen from his nation (*gente*) and from his brethren, who would be heard as Moses, if not Christ who assumed humanity from the nation (*gente*) of Israelites who were his brethren according to the flesh?" (II.1.1) He

<sup>19</sup> The biblical text uses "flesh and blood" as a synecdoche for human being to show that Peter received insight into Jesus' divinity from God and not from any human knowledge. In a debate over the nature of the flesh and blood of *conversos* and their kinship with Jesus, Cartagena here offers a reading of the relationship between humanity and divinity. Humanity, "flesh and blood", encloses and hides divinity in the person of Christ.

<sup>20</sup> Anidjar states there that this usage only appears in Paul's letters, but in addition to Matt. 16:16-17 quoted in the text above, see also Heb. 2:14 along with the Apocrypha book of Ecclesiasticus (Ben Sira) 14:18 and 17:31.

also claims that attacks on the *conversos* “descending through the propagation of the flesh” from Abraham, Isaac, and Jacob insult those venerable patriarchs themselves (III.10). Continuing, though, he asks, “But why am I speaking of those patriarchs, when he insults our Lord Jesus Christ, who is the lord and prince of the patriarchs, who tries to taunt with rash daring that blood from which he deemed it worthy to descend according to the flesh?” (III.10.) In this passage blood appears to work as the substance of descent which can be dishonored, while flesh serves as the symbol of humanity and human kinship that is transmitted by blood.

Flesh and blood work together in a similar way when Cartagena discusses Christ’s physical generation. He emphasizes that Christ took up his humanity “chiefly” from the flesh of the Israelites (*Def.*: II.3.1). Nevertheless, so that “in his supposite and indivisible [nature] [Christ] might make all persons one”, the bishop points to two women in Christ’s genealogy: “[I]n his generation Rahab and Ruth, who were from gentility, occasioned the mixture of blood” (II.3.1). Further highlighting the cooperation of blood and flesh, he stresses that in the “wondrous union” of Christ’s supposite nature “no gentile men gave a mixture of blood for the propagation of the flesh...although there were some women among his ancestors” (II.3.2). These examples show how Cartagena understands blood and flesh to work together as material elements comprising the human being. The terms are neither synonymous nor precisely interchangeable; he never says that one descends from flesh according to blood. He does, however, speak of both “the propagation of blood” (II.4.20) and “the propagation of flesh” (II.1.5), as well as “descending from” flesh (II.4.31) and “descending from” blood (III.9), whether Israelite or gentile.<sup>21</sup> These parallel uses of ‘flesh’ and ‘blood’ show that lineage, as well as honor, are central concerns whose relationship to those elements and to purity and faith are under negotiation.

As the editors of the collection of essays exploring the relationship between *Blood and Kinship* from European antiquity into the present argue, blood acquired meanings of kinship later than flesh (Johnson *et al.*, 2013: 5, 11). The Hebrew scriptures do not conceive of blood as the substance of kinship (Anidjar, 2014: 46); the biblical passages that Cartagena cites which include ‘blood’ understand blood as symbolic of life and its ending. He cites Solomon’s enumeration of the “six things there are which the Lord hates”, which include “hands that shed innocent blood” (Prov. 6:16, 17; *Def.* III.1). The sins of King Manasseh of Judah included “the innocent blood that he shed, filling Jerusalem with innocent blood” (2 Kings 24:3-4; *Def.* III.5).<sup>22</sup> While the New Testament speaks little of blood with respect

<sup>21</sup> “For those things written in the beginning of your decree are sufficient that are most correctly about Judaizers, whether they descend from Israelite or from gentile flesh” (*Def.* II.4.31); “Some of these [heretics] have descended from Israelite, others from gentile blood over the passage of time” (*Def.* III.9).

<sup>22</sup> Note that both biblical examples subordinate the sin of shedding innocent blood to that of sowing discord or schism among brethren.

to the crucifixion when compared to the intense interest in blood to be found in much late medieval European piety, Cartagena does quote a key passage that links Christ's death to the previous examples of shedding innocent blood. He cites the acceptance of collective guilt on the part of the Jews when they cry out in Matthew, "His blood be upon us and upon our children" (Matt. 27:25, quoted in *Def. II.4.5*). In these three biblical passages blood stands for wrongful death caused by sinful people. It also stands for the innocence of the lives of those killed and the guilt of those responsible. In the case of the Matthew passage, the guilt for shedding the innocent blood of Christ extends to the perpetrators' children. In opposition to purity of blood ideology, however, Cartagena insists that the guilt that transmits to the "children" is not transmitted through physical procreation. Rather, it is a matter of the will; the guilt inheres in all who assent to that guilt by resisting the grace of baptism regardless of their descent. Moving beyond biblical references to blood and flesh allows Cartagena more flexibility with the terms. Both 'flesh' and 'blood' connect fifteenth-century Jews and *conversos* to the biblical Israelites through kinship, and both also inform our understanding of Christ's humanity. Importantly in view of the emphasis on purity or cleanliness of blood that would crystallize in the coming century, in the *Defensorium* both flesh and blood can bear purity or impurity. However, a careful analysis yields key differences that can begin to help us understand the complexities and potentialities of the concepts within Cartagena's thought.

In terms of descent, while Cartagena does write of "descent from" Israelite or gentile flesh, more often he writes of descent or origins "according to the flesh",<sup>23</sup> suggesting a physical or biological descent that contrasts with other forms of relationship, such as kinship through adoption or affiliation through faith. These more spiritual relationships ultimately bear the most importance for Cartagena; one's faith and moral behavior weigh more heavily than one's biological descent or lineage, especially with respect to salvation. However, his adversaries weaponized the *conversos'* biological kinship with Jews by using it to attach the negative moral and spiritual traits associated with Jews to the *conversos* (Tritle, 2015). To parry such attacks, Cartagena highlights the fact that fleshly kinship with Jews entails kinship with Jesus Christ himself. While no one could claim biological descent from Christ, one could certainly follow Paul to claim more lateral kinship with the Savior "according to the flesh", given that flesh could encompass a broad array of kinship relations beyond direct lines of descent. Stressing the *conversos'* fleshly relationship with Christ, Cartagena declares, "I reckon no one to be so out of his mind as to suppose the savior of Israel, taking up flesh from Israel and dwelling in Israel, should have excluded Israel from the good health of his salvation" (*Def. II.2.1*).<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> See *Def. II.4.10; II.1.5*.

<sup>24</sup> See also, "Thus the reason for the distinction granted to that people is derived from the flesh of Christ, which was taken up from them" (*Def. I.4*).

Teuscher (2013) has observed that medieval kinship metaphors understand flesh as a substance either shared or not shared. Blood, by contrast, is a substance that can be imagined as shared to varying degrees, divided into larger and smaller portions, and mixed with other ‘bloods’ (98–99). Cartagena writes of descending “from whichever part of ancient blood” (II.3.3). He also writes of the mixture of Israelite and gentile blood in Christ’s human generation, a mixing that joins descendants of Jews and descendants of gentiles in Christ’s incarnation, who are also united in the act of crucifixion and finally in the salvation Christ offers to humanity. Cartagena repeatedly reminds readers that grace from these acts of Christ is mediated through the sacraments.

We have seen the Relator’s concern with noble lineages and royal blood.<sup>25</sup> Cartagena builds on this association to argue for many *conversos*’ latent nobility which smoldered like a live coal in their breasts, ready to shine anew once the smoke of theological slavery that had blackened it was removed in baptism (*Def.* II.4.20). Blood allows this latent nobility to be made manifest, serving as the substance that transmits the disposition toward virtue from one generation to the next: “For, as Aristotle would have it, among the dispositions toward virtue, none is so derived through the propagation of blood in descendants as the disposition that tends toward courage” (II.4.20). The original passage from Aristotle that Cartagena cites does not use language of the propagation of courage through blood,<sup>26</sup> an indication of how concepts of descent and virtue are coming to be associated with blood during the fifteenth century.

## 6. PRO-CONVERSO ARGUMENTS III: PURITY AND SACRAMENT IN CARTAGENA AND TORQUEMADA

Given that the *limpieza de sangre* ideology to come would connect purity and impurity to lineage through blood, we might well ask to what degree such connections appear in these *pro-converso* sources. Purity and impurity, or related notions of cleanliness and cleansing, purification, filth, stain, and rust, appear several times in the *Defensorium*. Purity and its related terms are aligned with morality and faith, while impurity and its cognates imply sinfulness and unfaith (*Def.* III.9). Theologically, Cartagena stresses the purity and cleansing that occur through baptism (*Def.* II. theor. 3). Conversely, sinfulness and heresy “stain” one with impurity and filth (*Def.* III.2). In contrast to later *limpieza de sangre* ideology, Cartagena does not suggest that purity or impurity can be inherited, but that each new generation must seek baptism for the cleansing that Christ’s sacrifice made sufficient for all people and all sins. ‘Blood’ appears only twice in the *Defensorium* with reference to

---

<sup>25</sup> Cartagena affirms this relationship when he bolsters the authority of St. Isidore of Seville by noting his descent “from royal blood” (*Def.* II.4.33).

<sup>26</sup> See Aristotle, *Nicomachean Ethics* III, chap. 8.

(im)purity or (un)cleanness, while 'flesh' appears in such respect once. These small numbers are instructive in themselves, because they demonstrate that the notion of "purity of blood" as we know it was still inchoate at this time. It is worth looking more closely at the way Cartagena does discuss purity along with blood and flesh in order to enhance our understanding of the way at least one influential thinker was grappling with these concepts within the context of efforts to exclude *conversos*.

The first two theorems of the second part of the treatise demonstrate that both the Israelites and the gentiles received salvation "sufficiently" through Jesus Christ. In both examples, we see Cartagena working with the tension between the literal and the symbolic, the material and the spiritual. With respect to the Israelites, he writes:

It is not without cause that whatsoever faithful person can be called an Israelite; indeed they are true Israelites who join the Catholic faith to good and pious characters. Truly, others who have blackened Israelite blood with faithlessness (*infidelitate*) or other depraved acts, while they may descend from Israel, we will not call them true Israelites. The Truth says, *Behold an Israelite indeed, in whom there is no guile* [John 1:47]. For in order for Israelite purity to penetrate, it must be removed from guile. Therefore every faithful one can rightly say with the apostle concerning all the faithful, *They are Israelites: so am I. They are the seed of Abraham: so am I* [2 Cor. 11:22], for in the name of Israel every chosen person can be included ... And under the seed of Abraham all the faithful are likewise contained... But not because of this should they who descend from Israelite stock be excluded from this honor, if the mystical sense is joined together with carnal propagation, when they are faithful and they have included with Israelite flesh a Catholic, and indeed an Israelite, mind without guile or the rust of faithlessness. For if such was the purity of Israel, that under this name we include all the faithful, by what manner should that very Israelite flesh, if Israelite purity is present in it, be shut off from Israelite honor?<sup>24</sup> (*Def. II.1.2*)

In this passage, Cartagena posits Israelite purity as the standard against which other purity should be measured, countering his adversaries' claims that purity or cleanness belonged to Old Christians precisely in their not having Jewish ancestry. Of special interest is the notion that "Israelite blood" could be "blackened". The English cognate "to denigrate" captures the metaphorical valence that coexists in the Latin along with the literal concept of coloring something black. Because elsewhere in the treatise Cartagena discusses the "blackening" of reputation, nobility, and "virtues, faith, and fidelity", it follows that we should also understand the blackening of blood metaphorically, as denigration. Indeed, the blood is blackened not with any corporeal miscegenation but with faithlessness. That the faithlessness has appeared in those with "Israelite blood" does not, however, tarnish anyone else's "Israelite blood" unless they share in that faithlessness.<sup>27</sup> Further, anyone can be "the

---

<sup>27</sup> See also Barrientos's claim that the *conversos'* opponents "dirty themselves with envy and greed" by trying to injure *conversos* who are not only "good" but who "proceed from the divine blood"

seed of Abraham" through faith regardless of from which "stock" they descend, an example of the mixing of terms and concepts ('seed' and 'stock' instead of 'blood' and 'flesh') along with the mixing of the literal and the symbolic in Cartagena's treatise. Despite his insistence on the greater weight of faith and the purity of spirit in comparison to the relevance of fleshly descent, Cartagena does not dismiss the material and the literal. He insists, rather, on the "purity" that especially can be "present in" "Israelite flesh".

The other passage that combines a notion of purity with blood and flesh builds on Augustine's discussion of baptism:

[A]s the same Augustine says, "if the flesh of Christ, which was without sin, was baptized, in order to be an example for imitation, how much more should the flesh of a corpse be baptized in order to avoid the judgment of damnation?...From this it is concluded that no one, if he has not been born, could be reborn in his parent... [B]y the sacrament of regeneration the children from the remaining antiquity of the parents avoid the damnation of sin transmitted to ancient flesh". This is Augustine. Therefore everything which the spite of the envious ones may have presumed to produce in daring temerity in detraction of the Israelites or of the Israelite blood<sup>28</sup> of the descendants who live cleanly under the Catholic faith, this same thing ought to be forced to extend onto the ones issuing from gentility, since the purity of baptism is not extended beyond the bounds of the baptized. (*Def. II.4.12*)

Here Christ's flesh, which was without sin, was baptized as an example for the baptism of the flesh of ordinary human beings (or "corpses") which contain original sin. We could construe Christ's flesh as "pure" and that of ordinary human beings as "tainted", but significantly Cartagena does not use such language. Elsewhere the bishop describes the baptismal water as "reddened" by Christ's blood (*Def. II.4.4*). Thus human flesh, understood universally, is baptized in Christ's blood through the water of baptism and cleansed of sin. Clearly Cartagena did not imply that the baptismal water was literally reddened with blood. The reddening and the cleansing are metaphorical. Cartagena critiques the hyper-literal implications of his adversaries' understanding of baptism when he explains that baptism does not extend "beyond the bounds of the [one] baptized", or as elsewhere, that it does not penetrate the womb (II.3.5). Thus those who blacken "the Israelite blood of the descendants"

---

(Barrientos, 2012a: 140). Teuscher (2013) argues that one of blood's advantages over flesh was its ability to "be thought of as pure or tainted" (100). Cartagena's description of purity in Israelite flesh contradicts that claim. However, this example may be an exception that proves the rule. While neither flesh nor blood transmits purity for Cartagena, once the concept of purity "in" flesh or blood gained traction, only blood could be imagined to transmit purity or impurity through the generations.

<sup>28</sup> Cartagena seems to be countering claims by adversaries about the impure blood of the conversos. While the only *anti-converso* document in this particular cluster of texts to indicate a knowledge of purity of blood ideology is the "Carta de privilegio", Cartagena's approach here might indicate that such ideology was present elsewhere, perhaps made in oral rather than written arguments.

of Jews, living "cleanly under the Catholic faith" sin by not granting the efficacy and sufficiency of Christ's sacrifice. In baptized flesh, water reddened with Christ's blood, blood flowing in descendants, we slip between metaphor and material.<sup>29</sup> Baptism is a material sacrament that cleanses human beings embodied in materiality. Cartagena urges the recognition of this materiality and the importance of wedging it to moral uprightness and faith without granting that that materiality should carry paramount importance. Further, the purity or blackness of the blood came not from genealogy and lineage but from sin and unbelief and could arise internally or be imposed externally by the defamation of others.

As I have noted, Cartagena does not use either 'blood' or 'flesh' exclusively, or even primarily, in relation to notions of kinship and descent. While he does use both terms to refer to the elements of the eucharist, we might be surprised, given the centrality of the eucharist to much late medieval European piety and Anidjar's "eucharistic matrix", by how little Cartagena explicitly does so, only twice (*Def.* II.4.25, II.4.26)<sup>30</sup> and without extended discussion. Torquemada similarly limits the discussion of either term with respect to the eucharist. His one reference to the flesh and blood of Christ communicated to Christians through the eucharist is, however, important to discuss. He writes, "it cannot be said without insult that the lineage (*genus, generis*) of the Jews is condemned and unbelieving in faith, since the true flesh of Christ was taken up from that lineage (*genus, generis*) and his most precious blood, which is offered in this sacrament for the vital sustenance of our souls, according to John 6[56-57]: For my flesh is meat indeed, and my blood is drink indeed. He that eats my flesh and drinks my blood abides in me, and I in him" (De Torquemada, 2002: 4.3). Drawing on Carter's insights, if the *anti-conversos* are trying to sever Jesus from his covenantal Jewish flesh by omitting all references to either, Torquemada here grasps that flesh as materially as possible.

With respect to sacramental references to 'flesh' and 'blood', Torquemada, like Cartagena, makes more frequent reference to baptism (Torquemada, 2002: 2.6, 14.6, 15.2d-e, 15.12), in which the blood of Christ's sacrifice washes not only the flesh, but more importantly the heart, of the one baptized (*Def.* II.2.3). It may be that baptism as rebirth offered a more compelling answer to the pull of kinship as lineage; baptism produces a new kin group in which participants receive a new name (Christian), a new mother (Church), and new brothers (Christians) (*Def.* II.4.33, 34), whose honor the baptizee was bound to defend.<sup>31</sup> Flesh

<sup>29</sup> Teuscher (2013) explains the need to recognize a medieval system of knowledge different from our modern binary of matter and metaphor, in which "descriptions of natural entities (such as animals, plants, flesh, or, for that matter, blood) were not separated from descriptions of the symbolic meanings attributed to them" (85).

<sup>30</sup> Note that the first example refers to the "body" (*corpus*) rather than the "flesh" (*carnis*) of the Lord.

<sup>31</sup> See also Torquemada, who draws on St. Paul's mystical body language and baptismal formulae, to explain that all who receive baptism are rendered co-heirs with Christ with one father God and one mother Church (Torquemada, 2002: 14.4-14.6). Stuczynski suggests that Cartagena stresses baptism

also appears with reference to circumcision, in which the sign of God's covenant with the chosen people resided as a mark on the flesh. Indeed, Cartagena reasons that God allowed only gentile women to join in Christ's human lineage by mixing their blood so that the mark of circumcision on the flesh would continue uninterrupted between Abraham and Christ (*Def.* II.3.2).<sup>32</sup> Torquemada mentions blood only once with respect to the eucharist as discussed, and flesh once with respect to the circumcision of Christ as a mark of his human sonship of Abraham (Torquemada, 2002: 6.5).

While acknowledging the cultural weight of physical or genealogical descent, Cartagena insists on the ultimate precedence of faith and spiritual versus physical inheritance. Stressing that one's spiritual affiliation is more important than physical genealogy, the bishop explains that the legal precedents his adversaries want to use to condemn all *conversos* "are most correctly about Judaizers, whether they descend from Israelite or from gentile flesh" (*Def.* II.4.31). Similarly, he argues that heresy can infect anyone without respect to physical kinship or genealogy. Heretics are found all over the world: "some of these have descended from Israelite, others from gentile blood over the passage of time" (*Def.* III.9). A nuanced look at the language used by both Cartagena and Torquemada shows that they are grappling with concepts of flesh, blood, kinship and faith and the place of lineage with respect to those concepts, working with burgeoning notions of lineage transmitted through a blood which differentiates to construct a community unified sacramentally by Christ's flesh and blood.

All of the *pro-converso* writers insist that faith, moral character, and virtue are what matter, not one's lineage, or one's origins according to the flesh, or from whose blood one descends. In a telling passage, Torquemada adapts the metaphorical blood of a prophetic warning to this concern when he writes, "when one makes such a difference [between converts of the Israelite people and other Christians], one gives honors not to the virtues, to which they are due, but to the origin of the flesh and the succession of the blood, which would be highly dishonorable, according to the words of Habakkuk 2: *Woe to those who build a city with blood!*" (Hab. 2:12, quoted in De Torquemada, 2002: 15.8).

---

because of "the immediate consequences of conversion" that it produced (Stuczynski, 2020: 121-122). Meanwhile, Burk (2010) posits that as limpieza ideology took hold, a growing mind/body division allowed the body to be seen as an obstacle to conversion and as "the singular, generative source of difference between populations".

<sup>32</sup> Cartagena does not discuss the blood of circumcision, which Biale (2007) has shown played a role in Jewish-Christian polemics over the relative merits of blood and water and of different sacramental bloods. Torquemada might refer to this polemic when he insists that baptism has not lesser but greater efficacy than circumcision, although he too avoids mentioning blood with respect to circumcision (Torquemada, 2002: 95-100).

## 7. CONCLUSION

Let us return to Carter and Anidjar, to flesh and blood. Carter (2008) argues "that modernity's racial imagination has its genesis in the theological problem of Christianity's quest to sever itself from its Jewish roots" (4). He contends that theologically speaking, Jesus as the Christ discloses the transcendence of God and enables human beings to understand all created reality in relationship to God/YHWH (13-14). For Carter, the particularity of Christ's Jewish flesh and of the history of Israel and its relationship to God stand outside the tyranny of anthropological hierarchies (race, gender, etc.). Instead, they orient creation toward the God of Abraham and the covenant that transforms and liberates where the racial imagination reinscribes and enslaves. Perhaps Carter's concept of conversion from covenantal flesh to racial flesh can help us understand what is happening in this *converso* debate.<sup>33</sup>

Turning from flesh to blood, Anidjar (2014) argues that the eucharist, through which medieval Christians became "Jesus' kin", played a foundational role in the notion of a community constituted by blood that could, in certain historical circumstances, become a community of "pure blood" (32). Anidjar makes a convincing case for looking closely and seriously at the "rule of blood" that functions largely invisibly at the intersection of racial and religious imaginations on both sides of modernity and the Atlantic Ocean. However, he overstates the causal role of the eucharist and of "the church" in attaching blood to lineage and the definition of community. Nirenberg's exploration of the development of "genealogical mentalities" and Teuscher's observations about an increased valorization of kinship as descent hint at broader cultural contexts in which "the church" was embedded, an influential but by no means unison voice of power that was acknowledged as well as constantly challenged. The *conversos'* opponents avoided any reference to the sacraments, while resistance to a racialized "purity of blood" ideology on the part of the *conversos'* Christian advocates was made precisely on sacramental grounds. In this reading, Anidjar's moments of Eucharist and Inquisition might helpfully symbolize two complementary potentials of community definition in which the church participates in dynamic cultural processes, while blood symbolizes the rule by which those potentials become realized. At one pole divine blood mediates grace, while at the other it demands protection via exclusion and persecution. In this formulation, *conversos* stand at the crossroads of Eucharist and Inquisition, of sacrament and race.

---

<sup>33</sup> If so, then this aligns with the "hermeneutic of the flesh" that I have previously observed working among these *anti-converso* authors who conflate the Pauline metaphors of flesh as immorality and hermeneutical disability with Paul's Jewish "kinsmen according to the flesh". Perhaps this fleshly hermeneutic facilitated the conversion that Carter identifies (Tritle, 2015).

## REFERENCES

- Amrán Cohén, R. (2006). *De Pedro Sarmiento a Martínez Siliceo: La “génesis” de los estatutos de limpieza de sangre*. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcbb2867>
- Anidjar, G. (2014). *Blood: A critique of Christianity*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/anid16720>
- Benito Ruano, E. (1961). *Toledo en el siglo XV: Vida política*. Escuela de Estudios Medievales.
- Biale, D. (2007). *Blood and belief: The circulation of a symbol between Jews and Christians*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520934238>
- Burk, R. L. (2010). *Salus erat in sanguine: Limpieza de sangre and other discourses of blood in early modern Spain*. University of Pennsylvania. <https://repository.upenn.edu/edissertations/1550>
- Bynum, C. W. (2007). *Wonderful blood: Theology and practice in late medieval northern Germany and beyond*. University of Pennsylvania Press.
- Carter, J. K. (2008). *Race: A theological account*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195152791.001.0001>
- Fernández Gallardo, L. (2018). Teología y derecho en el “Defensorium” de Alonso de Cartagena. En J. M. Nieto Soria y Ó. Villarroel González (Eds.), *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular: (siglos XIII al XV)* (pp. 559-588). Silex.
- García-Arenal, M. y Pereda, F. (2021). *De sangre y leche: Raza y religión en el mundo ibérico moderno*. Marcial Pons Ediciones de Historia.
- Guerreau-Jalabert, A. (2013). Flesh and Blood in Medieval Language about Kinship. In C. H. Johnson, B. Jussen, D. W. Sabean, & S. Teuscher (Eds.), *Blood and Kinship: Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present* (pp. 61-82). Berghahn Books.
- Hering Torres, M. S. (2003). “Limpieza de sangre”. ¿Racismo en la edad moderna? *Tiempos modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, 4(9). <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/26>
- Hering Torres, M. S. (2012). Purity of blood: Problems of interpretation. In M. S. Hering Torres, M. E. Martínez, & D. Nirenberg (Eds.), *Race and blood in the Iberian world* (pp. 11-38). LIT Verlag.
- Hering Torres, M. S., Martínez, M. E., & Nirenberg, D. (Eds.). (2012). *Race and blood in the Iberian world* (Vol. 3). LIT Verlag.
- Johnson, C. H., Jussen, B., Sabean, D. W., & Teuscher, S. (Eds.). (2013). *Blood and kinship: Matter for metaphor from ancient Rome to the present*. Berghahn Books.
- López Gómez, O. (2014). El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV: A propósito de la rebelión de 1449 en Toledo. *Edad Media: revista de historia*, (15), 175-191.
- Martínez, M. E. (2011). *Genealogical fictions: Limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*. Stanford University Press.
- Moore, R. I. (2007). *The Formation of a persecuting society: Authority and deviance in western Europe 950-1250* (2nd ed.). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470773987>
- Netanyahu, B. (1995). *The origins of the Inquisition in fifteenth-century Spain* (1st ed.). Random House.
- Nirenberg, D. (1996). *Communities of violence*. Princeton University Press.
- Nirenberg, D. (2014). *Neighboring faiths: Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and today*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226169095.003.0008>
- Round, N. G. (1966). La rebelión toledana de 1449: Aspectos ideológicos. *Archivum*, (16), 385-446.

- Sicroff, A. A. (1985). *Los estatutos de limpieza de sangre: Controversias entre los siglos XV y XVII*. Taurus.
- Stuczynski, C. B. (2014). From polemics and apologetics to theology and politics: Alonso de Cartagena and the conversos within the "mystical body". In I. Jacob & R. Ben-Shalom (Eds.), *Conflict and religious conversation in Latin Christendom: Studies in honour of Ora Limor* (pp. 253-275). Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.CELAMA-EB.1.102017>
- Stuczynski, C. B. (2020). Converso paulinism and residual Jewishness: Conversion from Judaism to Christianity as a theologically-political problem. In T. Dunkelgrün & P. Maciejko (Eds.), *Bastards and Believers* (pp. 112-133). University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812296754-007>
- Teuscher, S. (2013). Flesh and blood in the treatises on the arbor consanguinitas (thirteenth to sixteenth Centuries). In C. H. Johnson, B. Jussen, D. W. Sabean, & S. Teuscher (Eds.), *Blood and kinship: Matter for metaphor from ancient Rome to the present* (pp. 83-104). Berghahn Books.
- Tritle, E. (2015). Anti-Judaism and a hermeneutic of the flesh. *Church History and Religious Culture*, 95(2-3), 182-202. <https://doi.org/10.1163/18712428-09502007>
- Vidal Doval, R. (2013). 'Nos soli sumus christiani': Conversos in the texts of the Toledo rebellion of 1449. In A. M. Beresford, J. Weiss, & L. M. Haywood (Eds.), *Medieval Hispanic studies in memory of Alan Deyermond* (pp. 215-236). Boydell & Brewer.
- Vidal Doval, R. (2020). Qui ex iudeis sunt. In M. García-Arenal & Y. Glazer-Eytan (Eds.), *Forced Conversion in Judaism, Christianity, and Islam: Coercion and Faith in Premodern Iberia and Beyond* (pp. 60-85). Brill.

### Primary sources

- Barrientos, L. de (2012a). Contra algunos ciçañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel. In T. González Rolán & P. Saquero Suárez-Somonte (Eds.), *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator* (pp. 121-141). Aben Ezra Ediciones. (Original published in 1449/1450). (Against certain sowers of discord about the nation of those converted from the people of Israel).
- Barrientos, L. de (2012b). Respuesta a una proposición. In T. González Rolán & P. Saquero Suárez-Somonte (Eds.), *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator* (pp. 143-191). Aben Ezra Ediciones. (Original published in 1449). (Answer to a proposition).
- Carta de privilegio del rey Juan II a un hidalgado (2012). En T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte (Eds.), *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator* (pp. 79-91). Aben Ezra Ediciones. (Original published ca. 1449). (Letter of privilege of the king Juan II to an hidalgo).
- Cartagena, A. de (1943). *Defensorium unitatis christiana. Tratado en favor de los judíos conversos* (P. M. Alonso, Ed.). Consejo superior de investigaciones científicas. (Original published in 1450). (Defense of Christian unity. Treatise in favor of the judeo-conversos).
- Cartagena, A. de (forthcoming). *Defensorium unitatis christiana* (E. Tritle, ed. & trans.). Peeters (original published in 1450).
- Díaz de Toledo, F. (2012). Instrucción del Relator para don Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, sobre la ciçaña de Toledo contra Pero Sarmiento y el bachiller Marcos García de Mora. In T. González Rolán & P. Saquero Suárez-Somonte (Eds.), *De la Sentencia-Estatuto*

- de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator* (pp. 95-120). Aben Ezra Ediciones. (Original published in 1449). (Instruction of the Relator for don Lope de Barrientos, bishop of Cuenca, concerning the discord at Toledo against Pero Sarmiento and the bachelor Marcos García de Mora).
- García de Mora, M. (2012). Apelación e suplicación del bachiller Marcos García de Mora en su favor e de Pero Sarmiento y de esta ciudad de Toledo en tiempo del rey don Juan el segundo. In T. González Rolán & P. Saquero Suárez-Somonte (Eds.), *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator* (pp. 193-242). Aben Ezra Ediciones. (Original published in 1449). (Appeal and supplication of the bachelor Marcos García de Mora in his favor and of Pero Sarmiento and of this city of Toledo in the time of the king don Juan the Second).
- Martínez Silíceo, J. (1547). *Estatuto de limpieza de la Sagrada Primada Iglesia de las Españas de Toledo*. Ms. 6170 Biblioteca Nacional de España. pid bdhoooooo14024. (Statute of purity of the Holy Primate Church of the Spains of Toledo).
- Martínez Silíceo, J. (1701). *Papeles referentes al Estatuto de limpieza de sangre de la Iglesia de Toledo, hecho siendo Arzobispo D. Juan Martínez Silíceo*. Ms. 13038 Biblioteca Nacional de España. pid bdhoooo122705. (Original published in 1547). (Papers in reference to the purity of blood Statute of the Church of Toledo, made by Archbishop D. Juan Martínez Silíceo). <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=o000122705&page=1>
- Sarmiento, P. (2012a). Sentencia-Estatuto de Pedro Sarmiento. En T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte (Eds.), *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator* (pp. 13-31). Aben Ezra Ediciones. (Original published in 1449).
- Sarmiento, P. (2012b). Suplicación y requirimiento de Pero Sarmiento al rey Juan II. En T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte (Eds.), *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator* (pp. 1-12). Aben Ezra Ediciones. (Original published in 1449). (Supplication and request of Pero Sarmiento to the king Juan II).
- Torquemada, J. de (2002). *Tratado contra los madianitas e ismaelitas, de Juan de Torquemada: Contra la discriminación conversa* (C. Del Valle & E. Benito Ruano, ed. & Spanish trans.) Aben Ezra Ediciones. (Original published in 1450). (Treatise against the Midianites and Ishmaelites, by Juan de Torquemada: Against converso discrimination).



ESTUDIOS LITERARIOS

## HACIA UNA NUEVA EDICIÓN DE LA *INSTRUCCIÓN DEL RELATOR* FERNÁN DÍAZ DE TOLEDO: VARIANTES Y ERRORES EN LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO

TOWARDS A NEW EDITION OF FERNÁN DÍAZ DE TOLEDO'S *INSTRUCCIÓN DEL RELATOR*: VARIATION AND ERRORS IN THE TEXTUAL TRADITION

VALERIA LEHMANN

*Scuola Superiore Meridionale*

valeria.lehmann@unina.it

ORCID: 0000-0001-9081-8444

Recibido: 31-10-2022

Aceptado: 17-02-2023

### RESUMEN

En este trabajo se analiza desde un punto de vista filológico la situación textual de una obra breve pero significativa para la historia de los conversos españoles, la *Instrucción* que el relator Fernán Díaz de Toledo escribió en 1449 para el obispo de Cuenca en contra del primer Estatuto de limpieza de sangre. A las ediciones publicadas hasta el día de hoy, se aportan cuatro nuevos manuscritos. Mediante el análisis de sus variantes, se demuestra la validez de la versión transmitida por los testimonios H S, considerada hasta ahora abreviada por cortes: al contrario, muchos elementos textuales sugieren que los demás manuscritos añadieron frases de variada longitud para aportar un grado más alto de formalidad al texto, acaso en un proceso de revisión emprendido por el propio autor. El hecho de que la gran mayoría de los manuscritos transmita la versión más larga sugiere que, para los lectores de los siglos XVII y XVIII, altura a la cual se remontan las copias conservadas, la obra de Fernán Díaz se había convertido de carta en tratado histórico-jurídico.

Palabras clave: conversos, limpieza de sangre, crítica textual, *Instrucción del Relator*, Fernán Díaz de Toledo.

### ABSTRACT

The aim of this article is to present a philological analysis of the text known as *Instrucción del Relator*, a letter written in 1449 by the *relator* Fernán Díaz de Toledo to convince the bishop of Cuenca to defend the *cristianos nuevos* from the first *Estatuto de limpieza de sangre*. The comparison between ten manuscripts (four of them ignored by the existent editions) points out the existence of two redactional phases, probably both composed by the author himself. The fact that the majority of the XVII and XVIII century copies report the

most extended version of the text indicate that at that time the *Instrucción* might have been interpreted by the readers more as a treatise than as the letter it originally was.

Keywords: *conversos*, *limpieza de sangre*, textual criticism, *Instrucción del Relator*, Fernán Díaz de Toledo.

## 1. INTRODUCCIÓN

Hace un par de años, durante un afortunado periodo de intercambio en la Universidad de Salamanca, comencé a interesarme por un tratado escrito con ocasión de la revuelta toledana de 1449, probablemente entre octubre y noviembre del mismo año<sup>1</sup>, en defensa de los conversos. Se trata de una carta que Fernán Diaz de Toledo, él mismo de origen judío (su nombre antes de la conversión fue Mosé Amomo<sup>2</sup>), relator del rey de Castilla Juan II, escribió e hizo enviar a Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, para que este defendiese públicamente a los cristianos viejos de las injusticias y de la violencia a las cuales los rebeldes, encabezados por Pedro Sarmiento, repostero mayor del rey, y por el bachiller Marcos García de Mora, los estaban sometiendo<sup>3</sup>.

El documento, redactado en castellano y generalmente conocido bajo la denominación de *Instrucción del Relator* (Díaz de Toledo, 2012), hace hincapié en tres razones principales por las cuales no se debería discriminar a los conversos: una razón de tipo religioso, una de tipo jurídico y una de tipo pragmático. La alegación religiosa se funda principalmente en la cuestión del bautismo, un tema central en la controversia *pro conversis*, esgrimido magistralmente también por Alfonso de Cartagena en el *Defensorium Unitatis Christianae* (Cartagena, 2022): este argumento insiste en la idea de que considerar que podría quedar algún pecado después de ese

<sup>1</sup> La cuestión de la fecha de composición resultó viciada durante mucho tiempo por la interpretación de Fermín Caballero (1873), que, al indicar erróneamente el 30 de mayo de 1449 como fecha del fallecimiento del destinatario de la carta del relator, Lope de Barrientos, quien en realidad murió en 1469, eligió aquella fecha como *terminus ante quem* de composición de la obra. Como puso de relieve Nicholas Round (1969) en una hipótesis aceptada también por González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012), la carta no pudo ser redactada antes de que la bula papal *Si ad reprimendas*, del 24 de septiembre 1449, hubiese llegado a España, ya que en la *Instrucción* aparece una referencia a la traducción al castellano de este documento que excomulgaba a uno de los líderes de la revuelta, Pedro Sarmiento, y a sus seguidores.

<sup>2</sup> El nombre judío, anterior a la conversión, de Mosé Amomo aparece en dos de los diez testimonios: “Doctor Mose Hamomo” en Madrid, Biblioteca Nacional de España MSS/721 y “Mosen Amomo” en Madrid, Biblioteca Nacional de España MSS/6259.

<sup>3</sup> La *Instrucción* no es la única obra de Fernán Díaz que se ha conservado: a ella se añade un formulario de modelos documentales relacionados con la práctica notarial conocido bajo el título *Notas del Relator* (Ostos Salcedo, 2016). Eleazar Gutwirth (1986) señala que, al margen de la actividad de escritor y de relator, Fernán Díaz habría también patrocinado la traducción al hebreo del *Tratado sobre el asma* de Maimónides efectuada por Samuel Benveniste, según indica el colofón presente en uno de los manuscritos. Un documento clave para más informaciones biográficas sobre el autor de la *Instrucción* es el testamento que el propio Fernán Díaz dictó al notario Pedro González (Sanz Fuentes, 2014).

sacramento sería una herejía. La alegación jurídica destaca la ilegalidad de cualquier forma de discriminación y hace referencia a la *Partida Séptima* de Alonso X, al *Ordenamiento de Alcalá* de 1348 y a los decretos del Concilio de Basilea. Finalmente, la alegación pragmática insiste en el carácter utópico del plan de los rebeldes: se afirma que, aun admitiendo que fuese justificable y justo discriminar a quienes llevasen alguna gota de sangre judía en sus venas, esto no sería posible, ya que en esa época nadie, ni siquiera la nobleza, podía afirmar rotundamente no tener ninguna ascendencia judía.

## 2. MANUSCRITOS Y EDICIONES

Aprovechando la cercanía de uno de los testimonios de la obra, conservado en la Biblioteca Universitaria de Salamanca, me decidí a investigar el estado de la tradición textual.

Se conocen diez manuscritos de la *Instrucción*<sup>4</sup>:

- A = Buenos Aires, Biblioteca Nacional de Argentina, ms. FD 233  
H = Madrid, Real Academia de la Historia, ms. 9/5849  
I = Madrid, Real Academia de la Historia, ms. 9/2033  
L = Fundação da Casa de Bragança, Luís Filipe Leal Pessoa Ferreira da Silva, ms. 1030<sup>5</sup>  
M = Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 2041  
N = Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 6259  
O = Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 721  
R = Madrid, Real Biblioteca, ms. II/2836  
S = Salamanca, Biblioteca General Histórica de Salamanca, ms. 455  
T = Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 20067/15<sup>6</sup>

Se trata de copias tardías conservadas en obras misceláneas que recolectan documentos sobre la cuestión conversa y papeles de la Inquisición. Las copias de la *Instrucción* se remontan a los siglos XVII (A H L M N O S T) y XVIII (I R), según indican

<sup>4</sup> Una descripción de los manuscritos se encuentra en la Bibliografía española de textos antiguos (BETA = Bibliografía Española de Textos Antiguos, 2022) de PhiloBiblon (PhiloBiblon, 2022). Los manuscritos M N O han sido digitalizados y se encuentran en línea, en la Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España (Biblioteca Nacional de España, 2022).

<sup>5</sup> Este ejemplar perteneció a la colección privada del doctor Luís Filipe Leal Pessoa Ferreira da Silva hasta finales del año 2021, cuando fue vendido y trasladado, junto a todas las demás piezas de su biblioteca, al archivo Casa de Bragança de Vila Viçosa (Évora). Según se lee en el colofón, fue copiado de un manuscrito más antiguo perdido: "Este libro se trasladó de otro que era de Blas de Salazar, Rey de Armas de su Magestad D. Phelipe quarto, fue autor de las Alianzas de los Reyes de Castilla y León i descendientes de su Real casa D. Joseph de Zeuallos-Mezopa". Para más informaciones sobre la colección de obras manuscritas e impresas procedentes de la biblioteca privada de Silva, véase Silva (2019).

<sup>6</sup> Para evitar confusiones, la letra atribuida a cada uno de los manuscritos es la misma empleada por la edición González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012), con la excepción de A I L N, que no fueron tenidos en cuenta en dicha edición.

los catálogos de las respectivas bibliotecas<sup>7</sup>. Este dato coincide, acaso de manera significativa, con un período en el cual se asistió a un replanteamiento general de la cuestión de la limpieza de sangre: tras la revuelta toledana, y tras la institución de la Inquisición española, la obsesión genealógica se había exacerbado tanto en ciento cincuenta años que se había hecho necesaria una renovación del debate acerca de los estatutos. Fue precisamente en ese contexto cuando, a comienzos del siglo XVII, fray Agustín Salucio escribió su *Discurso sobre los estatutos de limpieza de sangre* (Salucio, 1975) con el objetivo de restringir el campo de aplicación de los estatutos. Entre varias razones, Salucio aducía la necesidad de preservar el nombre de España de la mala fama de nación de conversos. Dos décadas más tarde, la misma Inquisición prohibió la lectura de una obra genealógica como el Libro Verde de Aragón (Anónimo, 2003), cuya intención explícita era difamar a la nobleza aragonesa desvelando sus orígenes judíos. En ese mismo contexto, no parece fuera de lugar que la *Instrucción del Relator* se recuperara y su proceso de copia y circulación se ampliase, debido a que este fue uno de los primeros documentos que se opuso al primer estatuto de limpieza de sangre, la *Sentencia-Estatuto de Pedro Sarmiento*, y a que lo hizo también a través de una argumentación, a la cual hice referencia anteriormente, que se dedica a demostrar que las familias nobles más distinguidas de la península ibérica llevaban todas alguna gota de sangre judía en sus venas:

cierto es que la Iglesia de Dios es fecha e ayuntada de dos pueblos, el uno israelítico y el otro gentílico, e desque se comenzó, todavía de tiempo en tiempo, agora de los unos, agora de los otros siempre se convirtieron e se convirtirán hasta la fin del mundo. Ca todos estos fiço e face Nuestro Señor un pueblo por su Sancta Pasión, e por todos padesció. E tanto á que anda esta mercadería que ya no se sabe de dónde viene cada uno, ca como dice san Isidoro en las *Ethymologías: Todos los judíos de España en tiempo de un rey de los Godos, lo cual habrá bien setecientos años, fueron cristianos*. Lo cual él requesta por una de las grandes cosas que se an fecho en el mundo, pues los que de éstos descienden, quién sabe quáles son. En nuestros tiempos fue el reverendo padre don Pablo, obispo de Burgos, de buena memoria, chanciller mayor de el rey e de su consejo; e sus nietos e viznietos e sobrinos, e los otros de su linaje, son ya oy en los linajes de los Manríques, e Mendozas e Rojas, e Sarabias e Pimenteles e Lujanes e Solises, e Mirandas, e Ossorios, e Saucedos, e otros solares, e algunos de ellos son viznietos de Juan Hurtado de Mendoza, mayordomo mayor de el rey, y de el mariscal Diego Fernández de Córdoba, sobrino de los mayores de el reino. E assimesmo Juan Sánchez de Sevilla, que era de este linaje, e fue contador mayor de el Rey, sus nietos y trasviznietos son oy los de Araujo e los de Porres, e los de Valdés e de Anaya e de Ocampo e de Monroy e de Solís e de Sosa, e de Villaquirán, e los de Bobadilla e de otros linajes [...]. Y ansí podría enchar papel de otros muchos. (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2012: 112-114)

---

<sup>7</sup> Más precisamente, L habría sido copiado en la segunda mitad del siglo XVII y R en la segunda mitad del XVIII.

He citado aquí fragmentos de un listado más extenso: se trata de una verdadera encuesta genealógica, con un objetivo diametralmente opuesto a los libros difamatorios como el Libro Verde de Aragón que se comenzaron a prohibir en el siglo XVII<sup>8</sup>.

La primera edición moderna de la *Instrucción*, realizada por Fermín Caballero en 1873 y publicada en un volumen titulado *Noticias de la vida, cargos y escritos del Doctor Alonso Díaz de Montalvo* se basa en un único manuscrito perdido, que el editor indica como “manuscrito que poseo, letra del siglo XVIII<sup>9</sup>”. Esta edición, aunque encomiable por ser la primera edición moderna, y la primera edición impresa, por lo que sabemos, se caracteriza por sus “muchas e importantes deficiencias”, según González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012: 94).

La realización de una segunda edición, sin duda la más completa hasta el día de hoy, fue llevada a cabo en 2012 por los mencionados González Rolán y Saquero Suárez-Somonte. Esta edición, que forma parte de un volumen que recoge varios textos que tratan sobre la revuelta toledana de 1449, toma en consideración seis testimonios (H M O R S T) de los diez ahora conocidos. Por lo que se refiere a las relaciones entre los testimonios, los editores plantearon la hipótesis de la existencia de dos familias, basándose en supuestas omisiones en los manuscritos H S:

la primera, más completa y en general más fiel al original, formada por los códigos M O R T y la segunda por H S. Estos últimos testimonios presentan un texto lleno de omisiones, pero también nos ofrecen lecturas que, apoyadas a veces en alguno de los códices de la primera familia, en especial, M, han de ser preferidas a las de los otros manuscritos. (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2012: 95)

### 3. METODOLOGÍA

Para una revisión de la tradición textual de la *Instrucción* que pueda tal vez proporcionar nuevas informaciones acerca de la redacción de la carta y de su recepción y fortuna, me he propuesto hacer un listado de las omisiones de la familia H S y analizarlas caso por caso. De hecho, aun siendo de longitud variable (algunas constan de una única palabra, otras de frases enteras de varias líneas), se nota que, cotejándolas, se pueden identificar grupos de omisiones similares. Se presentan aquí abajo las omisiones individuadas, ordenadas por categorías de forma y contenido: la primera

<sup>8</sup> El concepto de genealogía como aspecto fundamental de la cuestión conversa a partir de la revuelta toledana, más allá de las sospechas de criptojudaimo, fue evidenciado por David Nirenberg, que lo asoció a la noción de “raza” (Nirenberg, 2013) y a la tendencia a reformular un nuevo paradigma de encasillamiento social en un momento en el cual, debido al elevado número de conversiones al cristianismo, el criterio religioso comenzaba a ser percibido como insuficiente (Nirenberg, 2002). Al examen de la situación genealógica de las familias cristianas ibéricas, la *Instrucción del Relator* añade también una reflexión sobre la antigua distinción entre judíos y gentiles, llegando incluso a cuestionar la legitimidad del término “converso”, según destacan Yisraeli e Israeli (2022).

<sup>9</sup> El texto de la edición Caballero 1873 también fue reproducido por Manuel Alonso, que lo insertó en su edición del *Defensorium unitatis christianaæ* de Alfonso de Cartagena (Cartagena, 1943).

variante indicada es la más escueta, transmitida siempre por H S y presentada con la grafía de H, la segunda la más extendida, ofrecida con la grafía de A. A las grafías de estos manuscritos solo se añaden las tildes según el uso moderno, para mayor claridad. Dado que no existen ediciones de la *Instrucción* con numeración de párrafos, he puesto a la derecha de cada pasaje la indicación del número de la página de la edición de González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012) en la cual se encuentran los fragmentos a los cuales se hace referencia.

#### 4. RESULTADOS

##### 4.1. Incorporación de un sinónimo o adición de una palabra o de un nombre a una descripción o a un listado para ampliarlo

- a. Y tornaron a los ritos judaicos] i (oy R) se tornaron a ser Judíos y a los ritos Judaicos A I L M R T, y se tornaron a hacer judíos y a los ritos judaicos N, y retornaron a ser judíos y a los ritos judaycos O (98)
- b. Y ordenó] ordenó, i declaró A I L M N O R T (102)
- c. Muchos cavalleros] muchos (nuestros O) Regidores e Caballeros A I L M N O R T (113)
- d. Rojas] Roxas e de Ossorios A I L M N O R T (115)
- e. Condes] Reies, e condes A I L M N O R T (115)
- f. E otros] e de altos Linages de Caballeros, e de los maiores de el Reino e más principales de los quales allende (hallan N) de la Caballería e nobleza e de aver en ellos Condes e Ricos hombres, e otros Grandes Señores A I L M N O R T (116)
- g. Perlados] Prelados, e Barones Ecclesiásticos e Religiosos, e si (oy I L) viven algunos de ellos A I L M O N R T (116)
- h. Nietos] nietos e bisnietos A I L M N O R T (116)
- i. Amonesta] amonesta, e manda A I L M N O T (118)
- j. Dios] Dios e de su sancta madre, e en vilipendio de la fee cathólica e en tanta injuria e vituperio de tantos e e tan Grandes señores A I L M N O R T (118)

##### 4.2. Especificación de contra qué o contra quién se expresa un concepto

- a. Fuese] fuesse no lo consentiría la sancta Theología ni los Sanctos Doctores S de ella. I las sacras auctoridades de la Lei scripta i de graça, i Apostólica i canónica todas quedarián en vaçío, i agradarse ia mui poco nuestro señor Jhesu Cristo si por venir a la fee los que son de su linage según la carne fuesen, i quedasen, infamados e non pudiessen aver offícios nin benefícios, nin honrras, nin libertades, nin dignidades A I L M N O R T (98)
- b. Cielo] cielo e lebantar tal blasfemia en tanta injuria de Dios e de su Sancta madre, e de los Apóstolos e de los otros Sanctos e Sanctas de la Corte celestial.

E ansí mismo es tanta ignominía, e vituperio, en contumelia de tantos e tan Grandes señores e señoras e Condes e condessas e mui notables Prelados que oy son en la Iglessia de Dios e Caballeros, e maestres, e Religiosos, e fidalgos, e Doctores e Oidores e oficiales de el Rei nuestro señor, e de su consejo e otras mui notables personas que han parte en este linaje, e sobre todo lo que más grave e peor es querer a sabiendas dogmatizar con grande horror contra nuestra sancta fee A I L M N O R T (117)

#### 4.3. Precisión de un tema, de una referencia o de un objetivo

- Doctores] doctores que sobre ello fablan A I L M N O R T, autores H (98)
- Fe] fee, maiormente los Judíos A I L M N O R T (105)
- Enseñanza] enseñança por los ganar e (a I) façer fijos de Dios A I L M N R T, y graciosa y por los ganar y facer hiços de Dios O (105)
- Ordenamientos] hordenamientos que sobre esto fablan A I L M N O T (119)

#### 4.4. Paralipsis

- Reinos] Reinos a tornar Judíos diciendo que la fee no les vale, ni con ella se pueden defender de los males. Lo qual quanto sea en deshonor de Dios i de su fee a todos es notorio, i no es necesario de despender palabras en ello maiormente con su merced que lo sabe mejor durmiendo que io velando A I L M N O R T (97)
- Valençia] Valençia yo no sé para que me detengo en esto pues fablo con quien lo sabe (sabe cien mil veces I R) mejor que yo A I L M N O R T (104-105)
- Señores] señores que sería (será N) mucho luengo de escribir, e aun dexando la antiguedad, que non se sabe de donde vinieron nin (vinieron nin *om.* N R) de ciende cada uno (cada uno *om.* N) A I L M N O R T (118)

#### 4.5. Digresiones sobre el papel salvífico de Cristo que ponen de relieve su origen judío

- Nación] Nación (razón N) de el linage de nuestro señor Jhesu Cristo segün la carne el qual es (es *om.* O N T) sobre todas las cosas Dios vendito (bendixo T) A I L M N O R T (95)
- Jesu Cristo S] uso Cristiano H, Jesu Cristo era el Rei Messias prometido en la Lei, i en los prophetas A I L M N O R T (107)

#### 4.6. Precisión de un título honorífico o de un vínculo familiar

- Dios] nuestro Señor Dios A I L M N O R T (96)
- Henrique] Henrique padre de el Rey A I L M N O R T (100)

#### 4.7. Consolidación del discurso a través de la inserción de una *auctoritas*

Justicia] justicia que si seiendo amonestado como los derechos communes e la Leies de el Reino e aun el dicho nuestro señor el papa en la dicha su Bulla, e esto mismo los decretos de Basilea lo quieren, non quisieren emmendarse, que es gran razón e Justicia que se guarde la horden en ello A I L M N O R T (109)

#### 4.8. Información del fallecimiento de alguien

Obispo de Burgos] obispo de Burgos de buena memoria A I L M N O R T (113)

### 5. DISCUSIÓN

#### 5.1. ¿Omisiones o incorporaciones?

Todas las omisiones de este listado, independientemente de su brevedad o amplitud, tienen una característica en común: ninguna afecta el sentido ni le resta fluidez al texto, ya que todas esas categorías diversas presentan naturaleza de incisos. Creo entonces que, observando detenidamente esas supuestas omisiones, se puede llegar a hipotetizar que no hay que considerarlas lagunas de H S, sino más bien ampliaciones de los demás manuscritos, incluyendo también A I L N. Como tal, no pueden considerarse errores, y mucho menos errores conjuntivos de H S. Se trata posiblemente de apartados incorporados en un segundo momento: podrían constituir entonces tanto variantes de autor como variantes añadidas en el desarrollo de la tradición textual de la obra.

Para evidenciar la diferencia con una laguna propiamente dicha, se presentan, a continuación, los únicos casos en la *Instrucción* para la definición de los cuales el término “laguna” me parece adecuado:

Embiara e asimismo se muestre a su merced el trasunto que llevades del otro breve que el Papa *om.* M (119).

La frase que se lee en los demás manuscritos es: “E se dé a el Príncipe el breve que el Papa embiara e asimismo se muestre a su merced el trasunto que llevades del otro breve que el Papa sobre esto embió a el Rey nuestro señor”.

Como se ve, aquí también, como en los casos anteriormente enumerados, la frase no pierde su sentido en M (queda: “E se dé a el Príncipe el breve que el Papa sobre esto embió a el Rey nuestro señor”). Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en los casos de las supuestas omisiones de H S, aquí hay un elemento textual que permite categorizar esta omisión como *omissio ex homoioteleuton*: la repetición del sintagma “el Papa” a breve distancia en una frase larga. En este caso el lector se encuentra, sin duda, con un error textual de tipo poligenético.

Poco antes de este pasaje, se encuentra un ejemplo análogo, que, esta vez, afecta a más manuscritos; estos podrían haber originado su omisión de manera

independiente, considerada la naturaleza poligenética de ese tipo de error: un descuido que diferentes copistas podrían haber cometido cada uno por su cuenta, confundiéndose en la lectura de un texto que propone palabras idénticas en la misma página del códice antígrafo.

De filiabus, quia ex multitudine doloris et maerioris mei locuta sum. “Ecclesia te putat ancillam suam quasi una de filiabus”<sup>10</sup> om. O R T (118).

Como se ve, en este caso también la repetición del sintagma “de filiabus” sugiere que se clasifique esta omisión como laguna imputable, una vez más, a un salto de igual a igual.

Distinto es el caso de las demás aportaciones que faltan en H S. Para entender mejor la naturaleza de esas aportaciones que se suponen intercaladas posteriormente, es necesario preguntarse cuándo habrá sido llevado a cabo el proceso de inserción de esos elementos textuales; elementos que, como se ha evidenciado, contribuyen a ampliar y en cierta manera a elevar el estilo de la *Instrucción*, gracias a figuras retóricas como la acumulación y la hendíadis.

Un elemento que permite formular suposiciones acerca de ello es la comparación con una obra redactada por el obispo Lope de Barrientos tras la recepción de la carta del relator, el tratado titulado *Contra algunos ciçañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel* (Barrientos, 2012). Esta pequeña obra retoma de cerca el contenido de la *Instrucción*, pero modifica su forma. González Rolán y Saquero Suárez-Somonte le atribuyen las características de lo que, si no fuera por algunos cambios, la sensibilidad contemporánea llamaría plagio en toda regla:

A simple vista, el proceder de Lope de Barrientos podría considerarse desde nuestra mentalidad actual como un plagio, pero si bien es cierto que mantuvo todos los argumentos, no es menos cierto que agregó algunos nuevos datos, eliminó otros y sobre todo cambió el tono de la invectiva personalizada en Marcos García de Mora por el de una acusación más plural, que incluía no solo a este último sino también a todos los que le apoyaron o secundaron. (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2012: 37-38)

Por su parte, Nicholas Round puso de relieve el carácter oral de la *Instrucción del Relator*, concebida para impresionar a su destinatario con técnicas retóricas pertenecientes al ámbito de la abogacía: “The form of the *Instrucción*, so strongly reminiscent of a lawyer’s plea, supports the notion that it was written with oral delivery in mind” (Round, 1969: 298). En comparación con ella, el tratado de Barrientos se califica como una reformulación más equilibrada, pensada para la lectura.

<sup>10</sup> Esta cita hace referencia a un pasaje conclusivo en el cual el relator, con el propósito de disculparse por su prolijidad, se compara al personaje bíblico de Ana, madre de Samuel, que había persistido con firmeza en sus oraciones hasta quedarse embarazada (1 Re 1: 16).

El mismo título del tratado de Barrientos retoma el comienzo de la *Instrucción*, donde el relator afirma que el bachiller Marquillos “ha sembrado ciçaña en aquella ciudad, diciendo que los convertidos a la fe y los que vienen de ellos no deban aver oficios, ni honras, ni dignidades, ni aún deben ser recibidos por testigos entre los fieles [...]” (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2012: 97).

Pese a la fuerte semejanza entre la obra de Fernán Díaz y la de Barrientos, no es fácil comparar las partes acrecentadas de la *Instrucción* con el tratado del obispo, ya que algunos pequeños elementos textuales se tuvieron que modificar a la hora de cambiar de destinatario y de formato. La parte inicial de la carta del relator, que consta de una apelación al obispo de Cuenca, la parte conclusiva, que describe las modalidades de entrega, y en general todas las partes en las cuales el relator se dirige directamente a Lope de Barrientos se encuentran modificadas en la reformulación del propio Barrientos, de manera que resulta imposible cotejar puntualmente elementos textuales menores.

Aun así, comparando el texto de Barrientos con el del relator, se nota que ciertas partes que habrían sido añadidas posteriormente a una primera redacción de la *Instrucción* también se encuentran en el tratado del obispo. A continuación, se da muestra de algunas de ellas, con la indicación numérica de la correspondencia con los pasajes de la redacción ampliada de la *Instrucción*. Los números de páginas de la edición González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012) de *Contra algunos ciçañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel* preceden dicha indicación numérica.

- a. Mas yo no sé, señor sobrino, para qué en esto me detengo, pues que sé que según vuestro sotil ingenio sabéis de aquesto tanto que lo mío no vos venga nuevo; por si la heregía... (130) 4.4 b
- b. Mansa e gracirosa enseñanza para los ganar e façer hijos de Dios (130-131) 4.3 c
- c. Nuestro Señor Jesuchristo era el Mesías prometido en la Ley e en los profetas (130) 4.5 b
- d. Obispo de Burgos, de buena memoria (136) 4.8
- e. Muchos regidores e caballeros e oficiales (137) 4.1 c
- f. Todos los altos linages, caballeros e de los mayores e más principales del reino; de los quales allende de la caballería e de la nobleza e de aver entre ellos condes e ricos homes e otros grandes señores (139) 4.1 f
- g. E no solamente a nuestra Señora Sancta María, mas la Santa Humanidad y fijo suyo, apóstoles e santos e sanctas de la corte celestial; e asimismo en tanta ignominia y vilipendio e en contumelia de tantos e tan grandes señores e señoritas, perlados, caballeros que oy son en la sancta Iglesia de Dios, condes, condesas, doctores, oidores, oficiales del Rey nuestro señor y de su Consejo, maestros, religiosos, fidalgos e otras muchas notables personas (140) 4.1 j

El tratado del obispo de Cuenca se data entre finales de noviembre y comienzos de diciembre de 1449. Hubo de ser redactado, entonces, inmediatamente después de la recepción de la *Instrucción*:

esta adaptación o reformulación fue realizada por Lope de Barrientos una vez llegado a Toledo a mediados de noviembre y antes de que el bachiller Marcos García de Mora fuese cruelmente descuartizado por mandato del príncipe Enrique bien entrado el mes de diciembre, es decir, entre el 15 de noviembre y el 15 de diciembre. (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2012: 87-88)

Como decía, no me parece plausible la hipótesis de que las partes citadas anteriormente sean omisiones en la transmisión del texto de HS: la crítica textual nos enseña que es muy difícil que se verifiquen lagunas tan extensas en número y de tipología tan precisa sin que ninguna de ellas afecte el sentido general del texto y sin que haya habido algún tipo de intención voluntaria detrás de una supresión como esa.

Es improbable también la hipótesis de que el relator haya escrito una primera versión más larga de la carta y que luego él mismo o alguien más la haya acortado para que fuese entregada al obispo: el hecho de que el obispo retome la versión larga lo excluye. Otra opción podría ser que el relator haya escrito primero la versión más corta y que esta ya hubiera sido copiada y difundida cuando decidió alargarla añadiendo algunos detalles más. Nicholas Round ya formuló esta hipótesis, aunque sin evidenciar las pistas textuales, constatando que el bachiller Marquillos, en una obra anticonversa conocida como *Memorial del Bachiller Marquillos* (García de Mora, 2012), respondió muy pronto a las acusaciones del relator (Round, 1969), probablemente en el mes de noviembre. Aun así, Marquillos podría haberse enterado de las acusaciones del relator tras la recepción de la carta por parte de Barrientos, puesto que debió pasar poco tiempo entre la composición y la entrega.

Tal vez se podría imaginar que alguien que realizó una copia de la *Instrucción* en un momento en el cual ya se había divulgado el tratado de Barrientos decidió deliberadamente incorporar algunos de los pasajes añadidos que aparecían en *Contra algunos cizajadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel* a la *Instrucción*. Pero, ¿por qué razón alguien debería haber decidido insertar en el tratado del relator ciertos pasajes de Barrientos? Se trataría de una hipótesis fantástica y an-tieconómica, que supondría una labor innecesaria por parte de los copistas. Una quinta hipótesis me parece más defendible: que el relator haya escrito primero la versión más breve, que la haya modificado enseguida para elevar su estilo y que, en el momento de la recepción, delante del obispo, se haya leído la versión más breve y que se le haya entregado en forma escrita la versión más larga. Esta hipótesis podría quizás explicar cómo es posible que en la tradición textual haya quedado rastro tanto de la primera como de la segunda redacción.

Con referencia a la transmisión textual, cabe destacar que los dos únicos testimonios conocidos del tratado de Lope de Barrientos se encuentran en lo códices

designados como H S, que no presentan variaciones significativas entre ellos en los pasajes citados de esta obra, y que son precisamente los dos únicos códices que transmiten la versión abreviada de la *Instrucción*. ¿Acaso podría ser un indicio que sugiere que quienes se dedicaron a la organización de estos códices no advirtieron la necesidad de insertar una hipotética redacción de la *Instrucción* reservada a la lectura, al incluir en estos códices el texto *Contra algunos ciçañadores*, reformulación de la *Instrucción*?

En todo caso, independientemente de las que pudieran ser las intenciones de Fernán Díaz a la hora de escribir y, probablemente, modificar la *Instrucción*, ampliándola, así como las modalidades con las cuales Lope de Barrientos decidió redactar y difundir una versión reelaborada del texto, es altamente probable que la versión más larga fuera la versión predilecta por los lectores de los siglos XVII y XVIII, ya que el 80% de los manuscritos conservados son testimonios de la redacción ampliada, y solo el 20% de la redacción más escueta.

### 5.2. Errores textuales comunes a más de un manuscrito: pistas para la hipótesis de un *stemma codicum* de la *Instrucción*

En este segundo apartado se exponen algunos elementos, diferentes de las inserciones mencionadas anteriormente, que emergen en la fase de *collatio* y que nos pueden proporcionar algunas pistas sobre las relaciones entre los testimonios conservados de la *Instrucción del Relator*.

Por lo que se refiere a los errores, he individuado los errores conjuntivos enumerados en el listado que sigue a continuación. Primero se indican los errores comunes a H S y sucesivamente los de los demás manuscritos. Los números que siguen hacen referencia, una vez más, a las páginas de la edición de González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012) en las cuales se encuentran los pasajes citados.

- a. Basilea] de la silua H, dele sileia S (102)  
Aquí se evidencia una confusión de H S acerca del nombre de la ciudad en la que hubo lugar el Concilio de Basilea.
- b. Arcediano de Niebla mi primo lo mueva] no lo promueua H S (120)  
La negación aquí no tiene ningún sentido, ya que el relator quiere decir que espera que su propio primo “mueva”, es decir, traslade, la carta de la *Instrucción*, precisamente para “promoverla”, para que llegue a los oídos de su destinatario:  
E si entendiere su merced que es bien que el arçediano de Niebla, mi primo, lo mueva por que su merced mejor nos pueda aprovechar en ello, que lo mande su merced, que así se fará.
- c. Graeco] gratie H N] grecos L (99)  
En el contexto:  
Concuerda bien con las palabras del Apóstol [...] donde dice: iudeo prium et graeco.

Este error deriva de la interpretación de un copista que no supo reconocer aquí una cita bíblica: Rom. 1: 16; 2: 10. Es probable que en el antígrafo hubiese una abreviatura que fue mal interpretada por el copista: en este caso podría considerarse error poligenético.

- d. Nos habemos de regir] no havemos de regir H N (99)  
La sustitución del pronombre personal por el adverbio de negación muda radicalmente el sentido de la frase:  
Y esto mismo lo dicen las leyes de las *Partidas*, ordenadas por el rey don Alonso el Sabio, por las cuales nos avemos de regir y gobernar.  
Como en el caso anterior, este error podría ser poligenético, ya que consta de la caída de una única letra. Sin embargo, el hecho de que estos dos errores se encuentren en secuencia en H N y solo en H N podría tener cierta relevancia para suponer una familiaridad entre ellos. Por eso, a pesar del carácter poligenético de estos errores, no los excluyo de este listado.
- e. Conclusión] confusion A M, colusion H, confusion I R] confession L (118)  
Por el contexto es evidente que el término correcto aquí es “conclusión”.  
Finalmente diréis a su merced que la conclusión es esta [...].
- f. Basilea] Siçilia A M] Sevilla L (106)  
Aquí también hubo una lectura errada de “Basilea”, como en el primer punto.
- g. Ante de rescriptis] de rescripto canta I R (102)  
Este error deriva del hecho de que, en los testimonios correctos, se lee “c. antes de rescriptis”: la abreviación podría haber sido malinterpretada y haberse unido a “antes”, dando origen a “cante”, “canta”:
- h. Libro de los pronósticos] libro de las pro I R (104)  
Se trata de un error gráfico, pero conjuntivo.
- i. Trasumpto] transito I R (106)  
El error es evidente por el contexto:  
Con lo qual todo bien concuerda el decreto fecho en el conçilio de Basilea [...], el trasumpto del qual vos llevades para mostrar a mi señor el obispo.
- j. Robado] aprobado I R (120).  
Como en el precedente pasaje, este error también se revela por el contexto:  
[...] La restitución de lo que Pedro Sarmiento e Marquillos e los otros an robado en esta ciudad dejando, como dejan, pobres e disauçiadoss a los dueños de ellos.

Basándome en estas consideraciones, propongo una hipótesis de *stemma codicum* que suponga dos familias de testimonios: de un lado, H S, la redacción breve y probablemente la original, de otro lado A I L M N O R T, redacción ampliada. En particular, en esta rama A M L e I R se agruparían por errores conjuntivos.

## 6. CONCLUSIONES

Según se acaba de argumentar, el examen de las variantes de los testimonios de la *Instrucción del Relator*, con particular referencia a los pasajes probablemente

añadidos por A L M N O R S T frente a H S, testifica la conservación de una doble redacción del texto: una versión muy cuidada en cuanto a orden y simetría y otra más escueta, quizás dirigida a esa declamación oral propuesta por Round (1969).

Creo que el estudio de los nuevos testimonios que aquí se han considerado, y, sobre todo, la hipótesis de la doble redacción, indica que podría ser provechoso dar a luz a una nueva edición crítica que integre las ediciones publicadas hasta hoy. Una revisión de las variantes podría constituir una nueva herramienta para descifrar la naturaleza híbrida de la *Instrucción*, en la encrucijada entre el formato de la carta y el del tratado. De hecho, la redacción del texto de Barrientos en favor de los conversos podría considerarse parte de una tendencia a la readaptación hacia el género del tratado.

Lo que originariamente fue una carta propiamente dicha<sup>11</sup>, escrita bajo la presión de una situación contingente en búsqueda de una solución inmediata, se convirtió, para los lectores de los siglos XVII y XVIII, en un tratado que formalizaba, con alegaciones sólidas respaldadas por una retórica consistente, argumentos válidos para defender a una parte de la sociedad perseguida desde hacía más de un siglo y medio.

El estudio de las modalidades de redacción y de difusión de las obras en beneficio de los conversos escritas al calor de la revuelta toledana ofrece una clave de lectura sobre la sociedad del tiempo de los autores y de los lectores en la medida en que, en una situación de violencia y, en el caso específico de Toledo en el fatídico año de 1449, de debilidad del poder político de la corona<sup>12</sup>, parafraseando a Sicroff, fue “la pluma” la que asumió la ardua tarea de responder “a la violencia popular”<sup>13</sup> (Sicroff, 1985: 56).

---

<sup>11</sup> El estatuto de carta de la versión original de la *Instrucción del Relator* es confirmado no solo por la estructura formal y textual de la obra, sino también por la referencia a una copia de la traducción castellana de la bulla *Si ad reprimendas*, a una copia de la *Partida Séptima* y a una copia de los decretos de Basilea acerca de las cuales Fernán Díaz afirma que deberán ser entregadas a Lope de Barrientos junto con su carta. Según Enrique Cantera Montenegro, el “cargo de relator le permite aportar documentos de gran interés, que hacen de esta obra una de las más sólidas, desde el punto de vista argumental, de cuantas fueron redactadas a lo largo de este debate [acerca de los conversos]” (Cantera Montenegro, 1997: 19). Pese a la importancia de estas piezas adjuntas, la tradición de los manuscritos no las ha conservado junto a la *Instrucción*: una señal que indica que la relevancia de esos documentos, por grande que fuese, quedó circunscripta a la entrega al obispo de la *Instrucción* en formato de carta.

<sup>12</sup> En su ensayo *Toledo en el siglo XV*, Eloy Benito Ruano destacó la fuerza de la vertiente antimónárquica en los orígenes de la revuelta, llegando a definir “el latente problema judío” como un “pretexto” (Benito Ruano, 1961: 47).

<sup>13</sup> Albert Sicroff dedicó un capítulo de su memorable ensayo, *Los estatutos de limpieza de sangre*, a la producción literaria que se originó en el contexto de la rebelión toledana. Para este capítulo escogió un título emblemático: *La pluma responde a la violencia popular*.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco las valiosas sugerencias hechas por los evaluadores. Asimismo, quiero expresar mi profunda gratitud a Juan Miguel Valero Moreno y al equipo de investigación del proyecto *Alfonso de Cartagena. Obras completas*, cuyo apoyo ha sido imprescindible. Mi agradecimiento también va dirigido a Lino Leonardi y Fabrizio Cigni, quienes me sostuvieron cuando mis intuiciones para la realización de este trabajo se encontraban aún en fase embrionaria. Todo error que haya me pertenece.

## FINANCIACIÓN

Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación *Alfonso de Cartagena. Obras Completas*, Ministerio de Ciencia e Investigación. AEI. PID2021-126557NB-Ioo, que se desarrolla en el Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales de la Universidad de Salamanca (IEMYRhd).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benito Ruano, E. (1961). *Toledo en el siglo XV. Vida política*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales.
- Caballero, F. (1873). *Noticias de la vida, cargos y escritos del doctor Alonso Díaz de Montalvo*. Colegio de Sordo-Mudos y de Ciegos.
- Cantera Montenegro, E. (1997). El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeo-conversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento. *Espacio, Tiempo, Forma, Historia medieval*, 3(10), 11-29.
- González Rolán, T. y Saquero Suárez-Somonte, P. (2012). *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator*. Aben Ezra Ediciones.
- Gutwirth, E. (1986). Dyl'twr o ryl'twr: Fernán Díaz de Toledo y los judíos. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 46(1-2), 229-234.
- Nirenberg, D. (2002). Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain. *Past & Present*, 174(1), 3-41. <https://doi.org/10.1093/past/174.1.3>
- Nirenberg, D. (2013). *Anti-Judaism: the Western Tradition*. W.W. Norton & Company.
- Ostos Salcedo, P. (2016). Las Notas del Relator: un formulario castellano del siglo XV. En O. Guyotjeannin, L. Morelle, & S. P. Scalfati, *Compilation et circulation des modèles d'actes dans l'Europe médiévale et moderne. XIIIe congrès de la Commission internationale de diplomatique (Paris, 3-4 septembre 2012)* (pp. 189-209). Éditions en ligne de l'École des chartes (Élec). Recuperado el 5 septiembre 2022, de <http://elec.enc.sorbonne.fr/cid2012/part10>
- Round, N. (1969). Politics, style and group attitudes in the Instrucción del Relator. *Bulletin of Hispanic Studies*, 46(4), 289-319. <https://doi.org/10.3828/bhs.46.4.289>
- Sanz Fuentes, M. (2014). El testamento de Fernán Díaz de Toledo, el Relator (1455). *Historia. Instituciones. Documentos*, (41), 381-406. <https://doi.org/10.12795/hid.2014.i41.12>
- Sicroff, A. (1985). *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*. Taurus. (Primera edición: 1960. *Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XVe au XVIIe siècle*. Didier).

- Silva, L. F. L. P. F. da. (2019). *Crónicas: memórias históricas e literárias dos Reis de Portugal e de seus descendentes*. Luís Filipe Leal Pessoa Ferreira da Silva.
- Yisraeli, Y., & Yisraeli, Y. (2022). Defining “conversos” in Fifteenth-century Castile: The making of a controversial category. *Speculum*, 97(3), 609-648. <https://doi.org/10.1086/720233>

## Fuentes documentales

- Anónimo. (2003). *El Libro Verde de Aragón* (M. Combescure Thiry y M. Á. Motis Dolader, eds.). Libros Certeza. (Original del siglo XVI).
- Barrientos, L. de (2012). *Contra algunos ciçañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel* (T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte, eds.). Aben Ezra Ediciones. (Original de 1449).).
- BETA = Bibliografía Española de Textos Antiguos. *Bancroft Library*. University of California, Berkeley. Recuperado el 5 septiembre 2022, de [http://vm136.lib.berkeley.edu/BANC/philobiblon/beta\\_en.html](http://vm136.lib.berkeley.edu/BANC/philobiblon/beta_en.html)
- Biblioteca Nacional de España. *Biblioteca digital hispánica*. Recuperado el 1 octubre 2022, de <http://bdh.bne.es/>
- Cartagena, A. de (1943). *Defensorium unitatis christiana* (M. Alonso, ed.). Instituto Arias Montano, CSIC. (Original de 1449).
- Cartagena, A. de (2022). *Defensorium unitatis christiana* (H. J. García Fuentes, ed.). SEMYR. (Original de 1449).
- Díaz de Toledo, F. (2012). *Instrucción del Relator para don Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, sobre la ciçaña de Toledo contra Pero Sarmiento y el bachiller Marcos García de Mora* (T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte, eds.). Aben Ezra Ediciones. (Original de 1449).
- García de Mora, M. (2012). *Memorial del Bachiller* (T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte, eds.). Aben Ezra Ediciones. (Original de 1449).
- PhiloBiblon. *Bancroft Library*. University of California, Berkeley. Recuperado el 5 septiembre 2022, de <http://vm136.lib.berkeley.edu/BANC/philobiblon/index.html>
- Salucio, A. (1975). *Discurso sobre los Estatutos de Limpieza de sangre* (A. Pérez y Gómez, ed.). Cieza. (Original publicado en 1600).



ESTUDIOS LITERARIOS

LA DISCUSIÓN DE DIEGO RAMÍREZ DE VILLAESCUSA (1459-1537) Y  
HERNANDO DE TALAVERA (1428-1507) SOBRE LOS JUDEOCONVERSOS.

*REDEUNTES AD IUDAEOGRUM RITUS*

THE DISCUSSION OF DIEGO RAMÍREZ DE VILLAESCUSA (1459-1537) AND

HERNANDO DE TALAVERA (1428-1507) ON THE JEWISH CONVERTS.

*REDEUNTES AD IUDAEOGRUM RITUS*

VICTORIANO PASTOR JULIÁN

Asociación Hispana de Estudios Hebraicos

victorianopastorjulian@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2295-031X

Recibido: 31-10-2022

Aceptado: 05-05-2023

RESUMEN

Tratamos fundamentalmente de la disputa entre Villaescusa y Talavera, que recoge el Ms 133 (volumen facticio) de la BH de la Universidad Complutense, fols. 161r-163v; 165r-171v, sobre la vuelta de los judeoconversos a las prácticas judaizantes, que había sido motivo de debate a raíz de los conflictos de Sevilla de 1480 por parte de Hernando de Talavera para rebatir “el herético libelo” en su *Católica impugnación* (publicada en Salamanca en 1487). La discusión es cordial, pues el licenciado Villaescusa y Talavera son discípulo y maestro. El licenciado Villaescusa comienza rebatiendo la exégesis (Ex 12 y Lev 7-11) demasiado permisiva de El Tostado respecto a las prácticas judaicas. El maestro Fray Hernando defiende la postura de Alfonso de Madrigal sobre las prácticas judaizantes utilizando los textos paulinos, los de san Agustín y santo Tomás, entre otros, y recurre a las *Éticas* de Aristóteles (en la traducción de L. Bruni) —como profesor que era de Filosofía Moral en el Estudio salmantino—. Villaescusa no contesta —que sepamos— al maestro, pero nos dará un amplio tratamiento del tema en su obra (escrita entre 1502-1504) *De Religione Christiana contra transeuntes vel redeuntes ad Iudeorum ritus*, MSS 2413 de la BG de la Universidad de Salamanca, en especial fols. 233-275, liber tertius.]

Palabras clave: Judeoconversos, conversos, judaizantes, judíos, ceremonias, ritos, Diego Ramírez de Villaescusa, Hernando de Talavera, El Tostado.

## ABSTRACT

We deal fundamentally with the dispute between the Villaescusa and Talavera that collects the Ms 133 (factitious volume) of the BH of the Complutense University, fols. 161r-163v; 165r-171v, on the return of the Judeo-converts to Judaizing practices, which had been the subject of debate as a result of the conflicts of Seville of 1480 by Hernando de Talavera to refute the heretical libello in his *Catholic challenge* (published in Salamanca in 1487). The discussion is cordial because Mr. Villaescusa and Talavera are disciples and teachers. Mr. Villaescusa begins by refuting the excessively permissive exegesis (Ex 12 and Lev 7-11) of El Tostado with respect to Judaic practices. The master Fray Hernando defends the position of Alfonso de Madrigal on Judaizing practices using the Pauline texts, those of St. Augustine and St. Thomas, among others, and turns to the Ethics of Aristotle (in the translation of L. Bruni)—as a professor who was of Moral Philosophy in the Study of Salamanca—. Villaescusa does not answer—as far as we know—the master but will give us a broad treatment of the subject in his work (written between 1502-1504) *De Religione Christiana contra transentes vel redeuntes ad Iudeorum ritus* Ms 2413 of the BG University of Salamanca, especially fols. 233-275, liber tertius.

**Keywords:** Jewish converts, converts, Judaizers, Jews, ceremonies, rites, Diego Ramírez de Villaescusa, Hernando de Talavera, El Tostado.

## 1. INTRODUCCIÓN

Nuestro acercamiento a los judeoconversos o conversos procedentes del judaísmo en la segunda mitad del siglo xv es fundamentalmente teológico. En efecto, las dos figuras de las que tratamos, a saber, Hernando de Talavera (1430-1507) y Diego Ramírez de Villaescusa (1459-1537), proporcionan un enfoque teológico al tema que nos ocupa: la vuelta de los judeoconversos a los ritos y prácticas judías. Este regreso de los ‘conversos del judaísmo’ (*conversi ex iudaismo*) o judaizantes a las ceremonias judías es un hecho para ambos en su discusión de 1481-1485 y en sus dos obras posteriores: el tratado *De Religione Christiana* (1501-1503) de Villaescusa y la *Católica impugnación* (1487) de Talavera. Ambos también son conscientes de que hay judaizantes que compaginan las prácticas judías con las cristianas. En la discusión habla Villaescusa de aquellos que consideran que pueden observar los preceptos legales de la Ley mosaica a la vez que el Evangelio y la circuncisión con el bautismo:

Legalia cum Evangelio et circuncisionem cum baptismo servandam (Ms 133: fol. 162r).

Se trata de la herejía de los Ebionitas de la Iglesia primitiva que se dio con gran virulencia entre los judaizantes sevillanos a los que adoctrina Talavera, como recoge su *Católica impugnación*, pero que ya aparece en la discusión con el Licenciado Villaescusa. Talavera indica a Villaescusa que esos ebionitas son herejes:

Ex iudaismo conversi... affirmantes legem simul cum Evangelio observandam esse, sunt heretici (Ms 133: fol. 166r).

Creemos que convendría aclarar la terminología de ‘conversos’ y ‘judaizantes’ antes de comenzar el tema. En esta tarea nos ha sido de gran ayuda la aportación de Yisraeli e Israeli (2022) para el término ‘conversos’, cuyos usos sinónimos son analizados en diversos contexto, autores y obras del siglo xv. Su estudio es amplio, documentado y valioso en sus aportaciones, como señalaremos. Por otra parte, para el tratamiento terminológico e histórico de los ‘judaizantes’, es fundamental el estudio de Muñoz Solla (2010: 709-712) en sus tres epígrafes: precisiones terminológicas, proyección histórica del criptojudaismo castellano y comportamientos religiosos del judaizante, así como la perspectiva lexicográfica ofrecida por Bajo Pérez (2015: 84-98).

Las conversiones masivas de 1391 tanto en Castilla como en el Reino de Aragón fueron en general forzosas y hubo un sentimiento antijudío en casi toda la España cristiana (Roth, 2011: 48-49); no anticonverso, de momento. Los judíos convertidos en torno a esa fecha son llamados en hebreo *anusim*, es decir, forzados. Esta nueva realidad provocó una convivencia difícil en la sociedad cristiana, que intentará soluciones varias para los recién convertidos: predicación (Vicente Ferrer), disputas teológicas como la de Tortosa (en el reino de Aragón), discriminación y restricciones en el acceso a los cargos públicos mediante leyes. Hubo varias disposiciones en la Corona de Aragón (1433, 1434 y 1437), en las que se utiliza el término *neófitos* para designar a los cristianos (conversos) descendientes de judíos, como señalan Yisraeli e Israeli (2022: 617). En 1434 el Concilio de Basilea redacta “el decreto de *Neophytis* para atajar en su raíz la locura segregacionista que amenazaba ya entonces con envenenar por dos o tres siglos la vida cotidiana de los habitantes de las ciudades y reinos de España” (Gilly, 2020: 200). Dicho decreto *De Judaeis et Neophytis*, 7 de septiembre 1434, contó en territorio hispánico con una versión en romance de la que solo conservamos un párrafo que transmite Lope de Barrientos (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2012: 189-190):

Et por quanto por la gracia del baptismo son fechos cibdadanos de los santos et caseros de dios, et luengamente es más digno regenerar de spíritu que naçer de carne, por esta ley ordenamos que estos conversos gozen de todos los privilegios e inmunitades e exenções de las cibdades e lugares donde el sacro baptismo reci-bieron, de que los otros cristianos por razón de nasçimiento gozan e devén gozar.

Gilly (2020: 163) atribuye a Alfonso de Cartagena un papel importante en la gestación y formulación del decreto. Pero mientras en el Reino de Aragón las leyes de la reina María y del rey Alfonso V decretan contra la discriminación, antes y después del citado decreto del Concilio de Basilea en Castilla tenemos la Pragmática de la reina doña Catalina o Leyes de Ayllón (1412). Son 24 leyes de carácter antijudío (Baer, 1936: 263-271) que promovían la segregación de los judíos y musulmanes de los cristianos, promulgadas a raíz de las predicaciones de Vicente Ferrer, quien pide a la reina que actúe contra los judíos (Roth, 1995: 49). Posteriormente, a partir

de 1430, Pablo de Santa María<sup>1</sup>, obispo de Burgos, defenderá la llamada *judeidad conversa* y la asimilación del *converso* en la sociedad cristiana (Yisraeli, 2016: 186). El famoso Alfonso de Madrigal El Tostado, profesor del *Studium* salmantino, por las mismas fechas, 1436-1438, recogerá varios testimonios de las ofensas a los conversos (Yisraeli & Israeli, 2022: 218-219). Damos uno de los textos:

Idem enim quidam et plurimi modernorum nostrorum patiuntur ad *conversos de judaismo*, detestantes, vilipendentes, atque contristantes eos, sed fieri non debet, ut patet extra de rescript., ubi dicitur de quodam quem Episcopus in canonum recipere nolebat, quia conversus erat, et Papa rescritbit dicens, pro eo vero, quod Judaeus extiterit eum dedignari non debes. (Tostati, 1728b: 7)

También Ramírez de Villaescusa (1501-1503: 273v) se hará eco de los conversos de su época en estas líneas de su tratado *De Religione Christiana*:

Quarto sequitur que valde errant qui *neophitos* conviciis prosequitur et contumelias eis dicunt. Per hoc enim plures eorum cum se despectos vident, minus fidelibus adficiuntur et plerumque ad infidelitatem suam redeunt, cui facinoris que prestat occasionem non leviter errat. Unde et municipalibus Hispanie legibus pecunia multantur qui neophitos ex iudaismo venientes *marranos* appellant, quod verbum apud hispanos contumelia plenum est. (Las cursivas son nuestras)

Pero Villaescusa, al final de su obra, tiene esperanza en la convivencia de judíos y gentiles en un solo rebaño bajo un solo pastor:

In fine vero lecti relique Israel salve fient et erit gentiliu /275vb/ atque iudeorum unum ovile et unus pastor Iesus Christus qui est Deus Benedictus in secula. (Ramírez de Villaescusa, 1501-1503: 275r-275v)

No podemos dejar de citar a Gilly en su reciente artículo:

Al terminar el siglo XV, ya muy pocos parecían recordar los cánones del Concilio de Basilea y en especial el decreto “de Neophytis”, aunque era entonces, debido al gran número de conversiones a raíz de la expulsión de los judíos, cuando más falta hubiera hecho en España. (Gilly, 2020: 191)

<sup>1</sup> A Pablo de Santa María dedicará unas líneas Diego Ramírez de Villaescusa en un capítulo que trata de conversos famosos de los siglos XIV-XV en su tratado *De Religione Christiana* 1501-1503, Ms 2413 BUS, fol. 274v-275r: *Huic successit in eodem regno Paulus Burgensis temporibus Enrici Tertii et Ioannis Secundi qui reges fuerunt ab anno Domini millesimo trecentesimo nonagesimo [1390] usque ad annum quadrigentessimum quinquagessimum quartum [1454]. Quorum temporibus cum prelatus Paulus iam in matura etate fides Christiane receperisset insignia, tanta morum et litteratu- /275rb/ re probitate claruit, quod primum Carthaginem deinde Burgensem minister Ecclesie ordinatus est, qui Addiciones edidit ad Commentarios Nicolay de Lyra super textum Scripturae Sacre satis utiles. Deinde librum dialogorum facit quem appellant *Scrutinium Scripturarum* ad convincendos iudeos et confirmandos fideles satis utilem.* (Las cursivas son nuestras).

Respecto al grupo de los ‘judaizantes’, tan importante en este trabajo, comenzamos por su definición, en palabras de Muñoz Solla:

Nel corso del XV secolo il termine ‘giudaizzante’ fu usato in Spagna per designare quegli ebrei convertiti al cristianesimo e i loro discendenti che, già battezzati, continuavano ad essere più o meno fedeli al credo e alle pratiche ebraiche che avevano apparentemente abbandonato. (Muñoz Solla, 2010: 710)

El sustantivo ‘judaizante’ al igual que el verbo ‘judaizar’ son frecuentes en la discusión entre Villaescusa y Talavera en el epígrafe 4, así como en los tratados respectivos de ambos, a saber, el *De Religione Christiana contra transeuntes vel redeuntes ad Iudeorum ritus* y la *Católica impugnación*. En estas obras el tratamiento es teológico. Sobre todo en Villaescusa, pero en la *Católica impugnación* se añade el aspecto catequético y pastoral, que Talavera conoce y domina muy bien. Habría que hacer una salvedad: Talavera escribe dicha obra contra un libelista anónimo que defiende la práctica simultánea de las ceremonias judías y cristianas, es decir, la herejía de los Ebionitas de la Iglesia primitiva. Ahora bien, el converso que judaíza recibe a veces el nombre despectivo de ‘marrano’, que es además una ofensa, como puede verse en el tratado de Villaescusa, en el fragmento anteriormente citado. Evidentemente no nos consta en estos textos que tratamos el vocablo ‘criptojudío’, sínónimo de judaizante, no recogido por el *DLE* pero utilizado por los investigadores en el sentido etimológico de ‘judío secreto u oculto’<sup>2</sup>.

Una vez presentados someramente los usos y abusos de los términos converso y judaizante en el contexto de la época, pasamos a los autores y obras que nos ocupan. En primer lugar, siguiendo el orden cronológico tratamos de fray Hernando de Talavera. Cuando él regresa con los Reyes Católicos de Sevilla a Valladolid, la Reina le entrega el *libelo* de un judaizante/cristiano viejo sevillano, cuya refutación acabará siendo la *Católica impugnación*. Pero antes de publicarla en Salamanca (1487) escribiría una carta a un *Reverendísimo* —que no conocemos— en la que refuta la *Quaestio scholastica* del Licenciado Villaescusa sobre *si los que practican las ceremonias de los judíos se pueden considerar apóstatas o herejes*. Fray Hernando ha vivido en Sevilla las primeras actuaciones de los Inquisidores, a partir de enero de 1481, y ha captado, al igual que el cronista de los Reyes, Fernando del Pulgar<sup>3</sup>, la situación lamentable del

<sup>2</sup> Muy interesante es el comentario del epígrafe que Muñoz Solla (2010: 711-712) titula ‘los comportamientos de los judaizantes’, pero no es posible tratar de él en este marco. Remitimos al lector a las páginas citadas.

<sup>3</sup> Del Pulgar (2022: 224-225): Carta xxxiv... sobre la ejecución (trato a) de los conversos a don Pedro González de Mendoza: Yo creo, señor, que allí hay algunos que pecan de malos, y otros, y los más porque se van tras aquellos malos; y se irán tras otros buenos si los hiciese. Pero como los viejos [cristianos] sean allí tan malos cristianos, los nuevos [cristianos] son tan buenos judíos. [...] Me parecería, señor, poner en aquella tierra personas notables, y con algunos de ellos de su misma nación, que con ejemplo de vida y con palabras de doctrina redujesen a los unos y enmendasen a los otros poco a poco. [...] Buenos son, por cierto, Diego de Merlo y el doctor de Medina; pero sé bien que no harán ellos tan

Tribunal sevillano. Posiblemente Villaescusa y Talavera hablarían sobre lo sucedido en Sevilla entre 1478-1480 y sobre las primeras actividades de la Inquisición. Ambos se encontraban en Salamanca, en 1486, con los Reyes, cuando estos, a la vuelta del viaje a Santiago de Compostela visitaron la Universidad. En el acto Villaescusa, ya Maestro en Teología, habló de modo brillante sobre la Teología y las Artes y conoció a Talavera, iniciándose una relación muy fructífera, en especial para Ramírez de Villaescusa, a juzgar por los cargos que ocupó en los años siguientes.

A continuación presentamos una breve biografía de Villaescusa, antes de pasar a la discusión sobre la vuelta de los conversos a los ritos judíos. Y finalmente, en el último epígrafe completamos el tratamiento sobre la vuelta de los conversos a las ceremonias de los judíos con el estudio de su tratado inédito (Ms 2413 BUS) *De Religione Christiana* (1501-1503). Finalmente, junto con algunas conclusiones, debemos añadir que esta investigación hace uso prioritario de las fuentes o bibliografía primaria, pues la bibliografía secundaria —valiosa, por supuesto— que hemos leído, no aporta datos relevantes para el tema. Con todo, citamos un par de docenas de trabajos que hemos tenido en cuenta. La discusión sobre la vuelta de los conversos a los ritos judíos entre Villaescusa y Talavera en torno a 1484-1485 constituye una novedad en la investigación por el asunto y su repercusión: ¿hay apostasía o herejía? También por las dos personalidades que lo plantean y por las obras que ambos estaban escribiendo o preparando, la *Católica impugnación* (1487) y el tratado *De Religione Christiana* (1501-1503), de Talavera y Villaescusa respectivamente. Por último, por el contexto: primeros años de la represión inquisitorial.

## 2. HERNANDO DE TALAVERA (1430-1507)

Presentamos unos breves datos biográficos siguiendo a Aldea Vaquero (1999) sobre fray Hernando, de la Orden de san Jerónimo, pariente de fray Alonso de Oropesa y protegido de Hernando Álvarez de Toledo, señor de Oropesa. Descendiente de judoconversos por línea materna, estudió Artes y Teología en la Universidad de Salamanca y fue profesor en la misma de Filosofía Moral (1463-1466). El 15 de agosto de 1466 ingresó en el monasterio de san Leonardo de Alba de Tormes. Después del año de noviciado (ya era sacerdote desde 1460) permaneció allí hasta su nombramiento (ca. 1470) como Prior de Nuestra Señora de Prado (Valladolid), cuyo cargo desempeñó hasta su nombramiento como Obispo de Ávila en 1485. Sus años de El Prado como predicador y director espiritual fueron muy fructíferos y le dieron fama. La reina Isabel, entre 1475 y 1476, le nombró su confesor y comenzó a formar parte del Consejo Real. Se convirtió en un consejero imprescindible para la reina y la Corte. Intervino en acontecimientos importantes de la vida nacional, como el

---

buenos cristianos con su fuego como hicieron los obispos don Paulo y don Alonso con su agua. Y no sin causa; porque a estos escogió Nuestro Redentor Cristo para aquello, y a estos otros escogió el licenciado nuestro bachiller para esto otro.

Concilio Nacional de Sevilla (1478) y las Cortes de Toledo (1480), entre otros. La estancia de la Corte en Sevilla (a partir de 1477) y también de fray Hernando son dos hechos muy relevantes para el tema que nos ocupa, pues en esta ciudad se recibieron graves denuncias de la existencia de focos judaizantes. En este asunto intervino el Cardenal Mendoza, consejero supremo de los Reyes y Arzobispo de Sevilla, que ordenó unas *Constituciones* que contenían las creencias y deberes del cristiano. Encargó a frailes y clérigos —entre ellos a Hernando de Talavera— predicar a los conversos para apartarles de sus prácticas judaizantes y, mediante un adoctrinamiento persuasivo<sup>4</sup>, conducirlos a un cristianismo sincero. Tales hechos los comenta el cronista real Fernando del Pulgar en su *Crónica de los Reyes Católicos*:

Estos religiosos a quien fue dado este cargo, como quier que primero con dulces amonestaciones e después con agras reprehensiones, trabajaron por reducir a estos que judayzauan, pero aprovechó poco, porque su pertinacia fue una çeguedat tan neçia e una ynorancia tan çiega, que como quier que negaban e encubrían su yerro, pero secretamente tornauan a recaer en él, e facer e guardar sus ritos judaicos. El Rey e la Reyna, considerando la mala e perversa calidad de aquel error, enbiáronlo notificar al Sumo Pontifice; el qual dió su bula, por la qual les concedió la facultad para poner inquisidores de la fe en sus reynos, e pugnir e castigar los de aquel pecado de herética prauedad. (Del Pulgar, 1943: 335)

Del texto cabe destacar dos hechos:

- El primero, la predicación de Hernando de Talavera, del Obispo de Cádiz don Pedro de Solís y de los otros frailes y clérigos a los judaizantes, que a pesar de su adoctrinamiento *con dulces amonestaciones* o *con agras reprehensiones* no consiguieron sacarlos de su *çeguedat tan neçia* y de su *ynorancia tan çiega*, sino que negaban su error —que consistía en practicar las dos leyes: la Ley de Moisés y la Ley del Evangelio— y seguían practicando sus ritos judaicos que tenían superioridad sobre los del Evangelio, si se interpretaba con literalidad la Escritura. Esto lo sabemos por el tratado de Talavera titulado *Católica impugnación* del que trataremos a continuación.
- El segundo, el establecimiento por parte de los Reyes Católicos de la Inquisición mediante la Bula papal de autorización como única solución para este problema de los judaizantes. Aunque el Papa Sixto IV expide a los Reyes Católicos la Bula *Exigit sincerae devotionis affectus* (que les faculta para nombrar inquisidores), el 1 de noviembre de 1478, sin embargo los nombramientos no se producirán hasta dos años después. Así, el 17 de septiembre fueron designados inquisidores en todos sus reinos y señoríos fray Juan de San Martín, bachiller en Teología, y fray Miguel de Morillo, maestro en Teología, ambos de la Orden de Predicadores. E el 2 de enero de 1481 los inquisidores solicitaron la

<sup>4</sup> Este es el mensaje que quiere transmitir en su reciente monografía Isabella Iannuzzi (2019).

colaboración del marqués de Cádiz y demás señores de vasallos con la Inquisición de sevillana<sup>5</sup>. ¿Por qué se retrasó la actuación de la Inquisición si el asunto era tan grave? Por lo que conocemos hasta ahora sobre la trayectoria teológica y la responsabilidad de Hernando de Talavera en estos asuntos y los que tienen relación con la Reina, podemos suponer que fray Hernando no descartaba la última medida —la Inquisición—, pero cuando se hubieran agotado otros medios de adoctrinamiento. También la Reina —creemos— demoró esta solución, tal vez por el mismo motivo que su confesor. En efecto, será la propia doña Isabel quien le entregue a Talavera en el monasterio de Prado, en los primeros meses de 1481, durante su estancia en Valladolid, el escrito o libelo de un judaizante sevillano —para la mayoría de los estudiosos—, o de un cristiano viejo, según Holl (2020), que contiene un ataque muy duro a su predicación de 1478 y a las Constituciones (y *Ordenanzas*) del Cardenal Mendoza, probablemente inspiradas por él, a la luz de lo que dice Hernando de Talavera en su contestación a dicho libelo, en el capítulo 66 de su *Católica impugnación del herético libelo, maldito y descomulgado*:

También se atrevió este nescio malicioso a contradezir y aver por mal defendido que no se oviessen de lavar los cuerpos de los defuntos; y es verdad que allí se ordenó y vedó y yo fue [sic] en que se ordenasse y vedasse. (Talavera, 2019: 262)

La labor de Talavera y sus compañeros era predicar y adoctrinar *con cathólicas y teologales razones* a los judaizantes:

... de la muy grand excelencia que el Sancto Evangelio, ley de gracia y de verdad [...] tiene sobre la Ley Vieja, ley de letra, de sombra y de figura, dada por Moisén al pueblo judiego; y cómo los mandamientos, ceremonias y observancias y juizios de aquella cessaron por la venida de Nuestro Señor Jhesuchristo y por la promulgación de su Sancto Evangelio. (Talavera, 2019: 45)

Y apoyándose en san Pablo aclarará en el capítulo 18:

... prediqué muy abiertamente y por muchas veces en Sevilla, que la Ley Mosaica ya no tiene obligación y que es vieja, podrida, cassa y rota, pues que el Spíritu Sancto, que ese mismo Dios que dio la ley y la escribió por la mano de Moisén, lo dize así por la boca del sancto Apóstol sant Pablo. [...] Ca diciendo nuestro Señor que daría otro Testamento Nuevo, dio a entender claramente que aquel era Viejo; y es claro que lo que se antigua y envejece que está cerca de la muerte y que finalmente perece. Todo esto dize el sancto Apóstol [Heb 9,15], y diciéndolo él y nos también no destruimos ni amenguamos la ley, commo esse sancto Apóstol dize [Rom 3,21-22], antes la statuimos y affirmamos. (Talavera, 2019: 117-118)

---

<sup>5</sup> Los tres documentos a los que nos hemos referido están en Martínez Díez (1999: 74-87). Véase, también, Gil (2000-2003).

La *Católica impugnación* contiene setenta y siete capítulos que se podrían agrupar en tres bloques temáticos: primero, el doctrinal (capítulos 1-26) sobre la Ley Vieja y la Ley Nueva; segundo, las prácticas judaizantes vs. prácticas cristianas (capítulos 27-70) con varios capítulos (27-29, 53-54 y 56-58) dedicados al tema de las imágenes, estudiado por Pereda (2007: 254-286); y el tercero dedicado a los sentidos de la Sagrada Escritura: sentido literal y sentido espiritual/místico (mesiánico) del AT o del NT (capítulos 71-77).

Varias obras precedieron a la *Católica impugnación* de Hernando de Talavera en una especie de compromiso con las ideas de Pablo en la defensa de los conversos y en integrar a los judíos en la historia de la salvación cristiana. Pero cada obra nace en un contexto concreto que le da su enfoque prioritario. En nuestro caso el contexto es el de los judaizantes de Sevilla (1478) y lo que está en juego es el valor y validez de la Ley judía o la Vieja Ley —la Ley del Padre la llama el libelista anónimo— frente a la Ley de la gracia o la Ley de la verdad, cuya superioridad defiende Talavera, “tras los pasos de san Pablo”, como señala Scotto (2018: 128). Con este tema comienza el prólogo propiamente dicho que sigue a la carta dedicatoria a los Reyes Isabel y Fernando.

El judaizante, autor del libelo, defiende como los *Ebionitas*<sup>6</sup> de la Iglesia del siglo I, “que se deben o pueden guardar algunas ceremonias de la Ley Mosaica con el Sancto Evangelio”. Talavera responde que “es imposible aquesto! Porque, según dize el Apóstol sant Pablo [Gal 3,23-29] fue commo amo o ayo que crió a aquel pueblo fasta que viniessen el maestro de los maestros Jhesuchristo” (Talavera, 2019: 48).

Y añade otra comparación —la carta de pago—, que no es bíblica sino del Derecho de naturaleza comercial:

... como no es menester el contrato de la obligación cuando ya la promessa y obligación es cumplida, pero guárdase algunas veces para memoria, rasgado el signo del escrivano y junta con él la carta de pago<sup>7</sup>. E así tiene la Sancta Iglesia y pueblo christiano el Testamento Viejo, en que estaba prometida la venida de Jhesuchristo, rasgado el signo, que era la circuncisión, con las otras ceremonias, observancias y juizios de aquella ley; junto con ello, el Sancto Evangelio, que es la carta de pago de cómo es cumplido todo aquello. [...] ... es más expresamente por lo que el Apóstol sant Pablo dixo, como arriba fue apuntado en sus epístolas, señaladamente *ad Galathas* y *ad Colossenses*, donde reprehende y defiende muy abiertamente la circuncisión, la guarda del sábado y de otras fiestas mandadas en la Ley Mosaica, y la observancia de las viandas y de los beveres y las otras ceremonias todas, con sus observancias y juizios. (Talavera, 2019: 48-49)

<sup>6</sup> Los herejes Ebionitas son citados tanto por Talavera como por Villaescusa en su discusión del Ms BU 133 (10) y (11), como veremos en el epígrafe 4.

<sup>7</sup> Posiblemente se esté refiriendo a las llamadas *cartas judiegas* de los prestamistas.

En los capítulos doce y catorce de la *Católica impugnación* expondrá fray Hernando cómo Cristo ha innovado o renovado la Vieja Ley. El doce es el más teológico y profundo de todos los capítulos, pues no solo utiliza el NT (evangelios, cartas paulinas), sino también el AT, pero:

... commo dize el Apóstol de la letra de Moisén, la cual, commo él dize mata [2 Cor 3,6], no pudiste hallar ni ver lo que está tan abiero, tan manifiesto y tan claro de conocer. Mas no es maravilla que no lo entendiesses, pues tú mismo confiessas que lo leíste sin afección, porque commo Isaías dice, el que no cree no entiende. [Is 7,9] (Talavera, 2019: 73)

Además de servirse de los textos bíblicos en cuyo desarrollo exegético muestra la deuda que tienen con san Pablo y los Padres de la Iglesia en sus comentarios a Romanos y Gálatas (Orígenes, Crisóstomo, Jerónimo y Agustín), también se apoya en autoridades teológicas (san Agustín, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, entre otros, y filosóficas (Aristóteles: las causas). Y si esto fuera poco, añade un nuevo capítulo (12bis o decimotercio) que no estaba en la tabla inicial, que es una ampliación del doce con 'seis maneras en que Cristo ha innovado la Ley Judía'.

En el capítulo trece es fray Hernando más concreto, más práctico. Así la supresión o abrogación de la Vieja Ley no implica un vacío moral para los creyentes cristianos. Cristo renueva los Diez Mandamientos de la Ley Judía ("no he venido a abolir..."). ¿Cómo? Innovando plegarias (*Pater noster*), reemplazando el Sábado por el Domingo como día de descanso, etc. No olvidemos la vertiente práctica de la mayor parte de las obras de Talavera en relación a la eucaristía, la confesión y la comunión; o la *breve doctrina o cartilla o catecismo*, etc., de las que informa de modo amplio y preciso Gómez Redondo (2012: 763-828). Y el tema de las imágenes u ordenanzas sobre las imágenes, en la segunda parte de la *Católica impugnación*, en la que no nos vamos a detener.

El contexto con el que se topó fray Hernando de Talavera en Sevilla, el de los judaizantes, fue real. En cambio, la discusión teológica (ca. 1481-1485) sobre la vuelta de los judeoconversos a los ritos o ceremonias judías entre Villaescusa y Talavera es una elaboración teológica de contenido muy semejante al que encontramos en la *Católica impugnación* de fray Hernando, que se disponía en 1487 a publicar en Salamanca en la imprenta (llamada *de los libros de Nebrija*). En el caso de Ramírez de Villaescusa su *quaestio scholastica* se mueve en un contexto hipotético: *si los que practican las ceremonias o ritos judíos deben considerarse apóstatas o herejes*. Aunque esta es la tesis de la *quaestio*, en la exposición de ambos el tema central es la práctica de qué ceremonias supondrían una herejía o apostasía. Hernando de Talavera vivió también en Sevilla una pequeña lucha interior —entre el adoctrinamiento de los judaizantes o la inquisición—. Apostó por la doctrina catequética y a la vez por las *cathólicas y teologales razones* frente a la inquisición, como señala Holl (2022: 115), que proponían otros, y que al final se impuso (enero de 1481), después de dos años de la autorización del Santo Oficio en Castilla y Aragón.

Por su parte, Ramírez de Villaescusa maduró la doctrina, siempre cercano a Talavera y a los Reyes Católicos, a quienes llegará a dedicar, como veremos a continuación, su obra teológica más importante, el tratado *De Religione Christiana contra transeuntes vel redeuntes ad Iudaeorum ritus* (ca. 1501-1503), que quedó manuscrita.

### 3. DIEGO RAMÍREZ DE VILLAESCUSA (1459-1537)

El conquense Diego Ramírez, nacido en Villaescusa de Haro, estudió latinidad en Castillo de Garcimuñoz, municipio muy cercano al de su nacimiento. Vendría a Salamanca a estudiar Artes, pero hasta 1478 no encontramos su nombre en los libros de claustros; en concreto el día 6 de julio aparece mencionado “el bachiller diego de Villaescusa” como lector de las clases de Fernando de Roa, maestro de filosofía moral. Nos indica esta referencia que ya sería bachiller en Artes. Lo sustituirá de nuevo en mayo de 1479, según Olivares (2021: 17). En 1480, tras unos meses desempeñando la cátedra de Retórica que había ganado por oposición, disfrutará de una beca de teología otorgada por el arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo, durante tres años —que cambiará por otra del Colegio de san Bartolomé, en Salamanca, como teólogo— que le facultaba a la docencia en la Cátedra de Prima leyendo al *Maestro de las Sentencias*, Pedro Lombardo, hasta 1484. Ese año, el 22 de septiembre, mediante un documento con autorización papal, citado por Olivares (2021: 18), es promovido a Maestro en Teología. Este último dato nos proporcionará la fecha *post quem* (en 1484 ya es Maestro), del documento que estudiaremos a continuación, en el que aparece como Licenciado, fecha *ante quem* (1480, Licenciado en Teología).

### 4. LA DISCUSIÓN ENTRE VILLAESCUSA Y TALAVERA SOBRE LA VUELTA DE LOS CONVERSOS A LOS RITOS JUDÍOS

Los textos de esta discusión amable entre el Licenciado Villaescusa y el Maestro Talavera se encuentran en el Ms 133 facticio (sectores x y xi) de la Biblioteca Histórica ‘Marqués de Valdecilla’ de la Universidad Complutense, como ha señalado y estudiado Durán Barceló (2012 y 2019). El primer texto, atribuido a Villaescusa por Durán Barceló, ocupa los ff. 161r-163v<sup>8</sup>. Según Durán Barceló (2019: 630), “aunque el manuscrito carece de mención de responsabilidad, la nota al final (f. 163v) de una mano contemporánea suscribe *Huc usque scripsit licenciatus de Villascusa*. Basándose en esto, el bibliotecario Francisco León de Aparicio en 1800 añadió la rúbrica (en f. 161r, margen superior): “Lic. Villaescusa, *Quaestio utrum exercentes ceremonias quascumque aut ritus Iudeorum sint propter ea apostate aut heretici censendi. [...] La subscripción al final que revela la autoría (en f. 163v: *Hucusque scripsit licenciatus de Villascusa*) es de mano de Hernando de Talavera”. Por tanto, el texto de Villaescusa*

<sup>8</sup> En nuestra transcripción completa, que daremos en otra publicación, son tres folios en formato convencional.

sería autógrafo y la fecha de escritura entre 1481-1484, como hemos señalado en el epígrafe anterior.

El segundo texto semiautógrafo, atribuido a Hernando de Talavera y compuesto en torno a 1485, ocupa los ff. 165r-173v<sup>9</sup>. Siguiendo a Durán Barceló (2019: 632), “en esta carta [*Epistola ad quemdam Reverendissimum Dominum circa Quaestionem supra dictam Licenciati Villaescusa*] mutilada del primer folio, dirigida a un cargo eclesiástico cuyo nombre no figura, se rebaten muy sólidamente los argumentos del Licenciado Villaescusa vertidos en el sector 133 (10)”. Ambos textos, que estuvieron juntos desde un principio, pues comparten las manchas del papel, estarían probablemente en el Colegio de San Bartolomé, en Salamanca, en el que se guardaban en depósito los códices de Alfonso de Madrigal El Tostado (1410-1455) hasta que salieron hacia Venecia para su impresión el 11 de noviembre de 1525, a cargo de Alfonso Polo, canónigo de la catedral de Cuenca y gran conoedor de la obra de El Tostado por haber estado desde 1512 en el citado Colegio de san Bartolomé.

Comienza el Licenciado Villaescusa con una objeción —falta la tesis— a la interpretación que da El Tostado en su Comentario<sup>10</sup> a Éxodo 12 y 21, y a Levítico 1 respecto a las ceremonias de la Ley Antigua. Señalemos algunos de los epígrafes de las 57 *Quaestiones* a Éxodo 12:

La I *Quaestio*: “An interposito praceptorum ceremonialium de celebratione Paschae convenienter ponitur in loco isto?” (Tostati, 1728a: 112-113).

La L *Quaestio*: “Convenientissima allegoria agni Paschalis Messia mortem, et Eucharistiae Sacramentum evidentissime representatis” (Tostati, 1728a: 147-149).

La LVII *Quaestio*: “An aequalitas apud Hebraeos servaretur tam Judaeis quam conversis ad Judaismum nisi honoribus?” (Tostati, 1728a: 158-159).

Y a Éxodo 21 dedica 33 *Quaestiones* entre las cuales destacamos la I *Quaestio*: “Quatuor praceptorum genera apud Hebraeos et de differentiis eorum inter se” (Tostati, 1728a: 330-331). Explica detalladamente los cuatro tipos de preceptos: los morales y naturales, y los judiciales y ceremoniales. Estos dos últimos son los *pracepta Decalogi*. Los otros dos, fruto de las leyes humanas y naturales.

Finalmente, en la I *Quaestio* a Levítico 1, semejante a la anterior se pregunta: “Per quae pracepta Deus sibi magis inivit populum Judaicum?” (Tostati, 1728b: 1-2). Explica que mediante los *precepta Decalogi* o preceptos judiciales y ceremoniales Dios mantuvo unido al pueblo judío, pues esos preceptos son los que los diferencian de

<sup>9</sup> También hemos hecho la transcripción completa del mismo con una extensión de siete folios en formato convencional.

<sup>10</sup> Los comentarios de El Tostado a los libros bíblicos —la mayoría son del Antiguo Testamento y solo el Evangelio de Mateo del Nuevo—, no son postillas o comentarios propiamente dichos como los de Nicolás de Lira, como ha supuesto Durán Barceló (2012: 53) al señalar que la objeción está basada en una interpretación de las “Postillas Super Exodum del Abulense”. Alfonso de Madrigal comenta el texto bíblico mediante *Quaestiones* que va formulando después de poner el capítulo correspondiente en latín de la Vulgata.

los otros pueblos. Y añade que en el libro del Levítico puso el Señor los *praecepta ceremonialia*, mientras que los judiciales... *sparsim aliis libris inseruit* (los insertó en distintos lugares de los otros libros). Los ceremoniales tienen que ver con el culto a Dios; los judiciales, en relación con el prójimo.

Ahora ya, teniendo en cuenta la exégesis de El Tostado, podemos leer la objeción que presenta Villaescusa:

[INC. Quaestio:] In hac questione quidam dicunt que inter ceremonias legis veteris quedam sunt principaliter institute ad ostendendum Christum venturum, sicut est oblacio agni paschalis, custodia azimorum (de quibus Exodus, 12), et oblacio sacrificiorum bacce vel arietis (de quibus Leviticus. 1º et usque ad septimum). Et talia ex quacumque *intencione* observentur magnum et grave peccatum est. Alia vero sunt principaliter ad hoc non instituta, sicut est abstinentia a quibusdam cibis, sicut a porco et anguilla, aquila, miluo, et quibusdam aliis (de quibus Leviticus. 10). Et talia observare quia sunt in lege prohibita, magnum peccatum est. Observare autem alia *intención* ut quia sunt animalia illa naturaliter egra et inconvenientis nutrimenti nullum peccatum est. Hec est doctrina domini Abulensis (Exodus 21º). Sed hec *doctrina nova* est, et sanctorum dictis ut vero obvians. Nova quidem, quia nullus doctorum theologorum qui communiter legere consueverunt, hanc distinctionem fecit. (Ramírez de Villaescusa, 1481-1483: fol. 161r) (La cursiva es nuestra).

El licenciado Villaescusa confronta a continuación la *doctrina nova* del Abulense con la doctrina de santo Tomás en diversas obras, con san Agustín y con el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. Además, recurre a la Sagrada Escritura (san Pablo a los Gálatas), a la *Glossa Ordinaria* y a los libros *Ethicorum* de Aristóteles. Villaescusa intenta conciliar en su *Quaestio* diversas autoridades pero, según Talavera, no prueba su tesis. Dice este:

Et preterea ratio prefati Licenciati [166r] nichil faciat ad propositum, non enim erat quaestio utrum observantes ceremonias legis peccarent, sed utrum heretici vel apostate sint dicendi, quod ille sua ratione non probat. [...] Patet igitur ex supradictis plenaria responsio ad argumentum quod Licenciatus prefatus contra dominum Abulensem: primo contra veritatem inducebat, patet simpliciter etiam mediocriter doctis in Sacra Pagina, quantum sua ratio quam pro fundamento penitus assumebat a veritate dessinat. (Talavera, 1485: 165v-166v)

Fray Hernando le advierte al licenciado Villaescusa que se ha desviado de su tesis: *si los que observan las ceremonias de la Ley son herejes o apóstatas*. A Villaescusa le sorprende la *doctrina nova* de El Tostado sobre el pecado al observar las ceremonias porque se opone a la doctrina de los teólogos (santo Tomás, Pedro Lombardo, etc.), pero no se fija en la *intención* al observar las ceremonias judías. Se lo va a aclarar ahora Talavera en el párrafo inicial de la *Epistola*, que es sumamente claro, pues al practicar una ceremonia lo que cuenta es la *intención de judaizar*:

... ponamus que aliquis peliculam sui membra virilis scinderet propter sanitatem, non causa legalis circuncisionis observande, manifestum est que illa circuncisio non esset aliquid ceremoniale. Quo fit ut facientes aliquid quod in lege observabatur *non intencione* iudaizandi, non sunt dicendi iudaizare. [...] facere aliquid quod in lege fiebat, ut dicit Anselmus, non est iudaizare. Sed facere aliquid *hac intencione* ut legalia serventur, est iudaizare. (Talavera, 1485: 165r) (La cursiva es nuestra).

Y para que haya intención tiene que haber conocimiento de lo que se hace, pues la ignorancia no excusa de la herejía o de la apostasía, le dice Talavera al Licenciado Villaescusa:

Et preterea posito que in hoc ego starem cum prenominato Licenciatus que ignorancia in his non excusaret in toto vel in parte quod in meo videre non est verum. Non tamen poterit ipse negare que non excusi ab heresi vel ab apostasia. Cuius non est quia nomen heresis cum sit propinquum pro heresi, que latine dicitur electio. Nam in ethicis ubi tantum translacio Leonardi habetur *omnis ars, omnisque doctrina, omnis actus et electio*. Antiqua translacio habetur *omnis actus et pro heresi*. Nullus dicendus est hereticus nisi qui operator ex electione et quasi habitu formato. (Talavera, 1485: 168v) (La cursiva es nuestra).

Este texto es central en la discusión entre Villaescusa y Talavera. Aporta un dato excepcional al debate: para que haya herejía la persona tiene que ser consciente de lo que hace y si elige (*electio* es la traducción de Bruni de *haeresis*, es decir, la herejía) la doctrina herética o abraza la ceremonia prohibida, entonces será hereje. La consulta de la moderna traducción de Bruni de los *Libros de ética* de Aristóteles en las clases de Pedro de Osma por Talavera en el Estudio salmantino es un hecho. También manejará la traducción de Bruni Villaescusa, pero en el tratado *De Religione Christiana* (1502-1503).

El texto (1481-1483/1484) de Villaescusa nos da de manera breve lo que veremos de modo amplio en su tratado *De Religione Christiana* (1502-1503) (vid. siguiente epígrafe). Por su parte, en el texto (ca. 1485) de Talavera aparecen temas que están a punto de pasar a la imprenta en su obra *Católica impugnación* (Salamanca, 1487), tratado en el epígrafe 2.

##### **5. EL TRATADO *DE RELIGIONE CHRISTIANA CONTRA TRANSEUNTES VEL REDEUNTES AD IUDAEO RITUS* (CA. 1502-1503)**

Este tratado manuscrito, dado por perdido, fue redescubierto en 1960 por Marcos Rodríguez (1960), quien documenta la autoría de don Diego Ramírez de Villaescusa. Es el Ms 2413 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, procedente del Colegio de san Bartolomé, donde estuvo becado el propio autor en sus años de estudiante y profesor del Estudio salmantino. La obra ya estaba registrada a nombre de Villaescusa,

fundador del Colegio de Santiago Zebedeo o de Cuenca, según documenta también Marcos Rodríguez (1960: 263) por medio del Ms 2424 de la misma Biblioteca salmantina, titulado *Apuntamiento para la Historia del Colegio de Cuenca, que viene a ser copia del Libro de cadena del colegio, escrito entre 1610-1620, nos dice que el fundador del colegio de Cuenca escribió las obras siguientes: Super Symbolum S. Athanasii, De religione Christianae contra transeuntes vel redeuntes ad iudeorum ritus, De potentissimae animae tractatus, Commentarius in Oeconomiam Aristotelis, Historia de la vida, muerte y sepultura de la Reina Católica y Diálogos de la muerte del Príncipe Don Juan.* Solamente conocíamos la última obra citada, editada en facsímil y en edición crítica y traducción del latín al castellano al menos tres veces, según Olivares (2021: 405, 419 y 429). La más reciente y científica es la editada y traducida por González Rolán *et al.* (2005: 117-355).

Volviendo al Ms 2413 *De Religione Christiana*, tenemos que añadir que después de la descripción detallada y estudio de Marcos Rodríguez (1960) y la descripción breve del mismo autor (Marcos Rodríguez, 1971: 445), ha sido descrito recientemente por Lilao Franca y Castrillo González (2002: 799-800) y consultado, según el registro de la Biblioteca, por Olivari (1999: 40) quien no cita a Marcos Rodríguez y se atribuye el descubrimiento de esta guisa: “a la Biblioteca Universitaria de Salamanca, he localitzat finalment, després de no poques infructuoses recerques, el text manuscrit del seu tractat *De Christiana Religione adversus transuentos vel redeuntes ad Iudeorum ritus*”. También lo ha consultado Durán Barceló (2012: 54) y el que esto escribe<sup>11</sup>.

En el *prefacio-dedicatoria*, dedicado a los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, Ramírez de Villaescusa, Obispo de Málaga, dice así:

A los muy poderosos, invictos y religiosos Príncipes Fernando e Isabel, su consorte, Rey y Reina de las Españas y las dos Sicilias, prefacio al libro sobre la Religión Cristiana de Diego, Obispo de Málaga.

[Prólogo] Como no hace mucho tiempo, muy ilustres e invictos Príncipes, que, ordenándolo Dios inmortal y ayudándole vosotros como ministros suyos, fueran examinados la vida y los hechos de quienes, azuzando el enemigo de la cruz de Cristo, pasaron o volvieron al rito de los judíos, y de ellos se hiciera por toda España una inquisición nada infructuosa, siquiera de manera rápida y cuanto en muy pocas palabras se pudo, dimos una respuesta a cierto ministro de esta misma Santa Inquisición que indagaba sobre si quienes pasaban o volvían a los ritos judaicos eran o no herejes y apóstatas. Y no habían cruzado todavía el umbral nuestras palabras, cuando he aquí que se nos mostraron los escritos de uno, —no pudimos averiguar bien si eran únicamente de aquel cuyo nombre aparecía en ellos— quien, no solo se esforzaba en refutar los nuestros, sino que —y esto no es propio de un hombre benigno y noble— describía con injurias al autor de ellos; y así, para satisfacer a un desconsiderado argumentador y ocuparnos de la entraña de la Iglesia usando del talento que nos otorgó el Señor, con todo cuidado compusimos esta obra —valga

<sup>11</sup> He consultado personalmente el Ms 2413 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca el 16-12-2021.

lo que valga— que enviamos a Vuestras Majestades y a la que dimos el título de *Sobre la religión cristiana*<sup>12</sup>.

Los libros II y III tienen que ver con nuestro tema. El libro segundo trata de por qué después de la venida de Cristo los descendientes de Jacob eran excluidos y los gentiles eran admitidos a la dignidad de Israel<sup>13</sup>. El tema es el de judíos y gentiles, como en el *Lumen ad revelationem gentium* (1468) de Alonso de Oropesa, que fue escrito a raíz del alboroto de Toledo (1449). Pero en este momento los gentiles o cristianos viejos son los que protestan frente a los conversos o cristianos nuevos, *neophyti* en el Lumen.

El libro tercero lo escribe Ramírez de Villaescusa “contra los que se pasan o vuelven a los ritos judíos creyendo que se pueden observar a la vez que los ritos de la Ley Nueva<sup>14</sup>”. La práctica judaizante de las dos fes o leyes se dio en Sevilla en 1480 durante las predicaciones de Talavera a los judaizantes que llama Ebionitas.

En este tratado *De Religione Christiana contra transeuntes vel redeuntes ad Iudeorum ritus* Villaescusa utiliza, como en la *Quaestio utrum exercentes ceremonias quascumque aut ritus Iudeorum sint propter ea apostate aut heretici censendi*, la Sagrada Escritura, en especial el Antiguo Testamento —la Biblia de los judíos—, los Padres de la Iglesia (Jerónimo y Agustín, sobre todo), el Corpus Iuris Canonici y sus comentadores, los teólogos Tomás de Aquino y Pedro Lombardo, los biblistas (El Tostado y Nicolás de Lira). De los clásicos griegos destaca Aristóteles con sus *Ethicorum* y *Politicorum* en traducción latina de Leonardo Bruni<sup>15</sup>. Además, en el tratado

<sup>12</sup> Ms 2413, fol. 4r: Iacobi Malacitani praesulis in librum *de christiana religione* ad potentissimos, invictissimos et religiosissimos principes Ferdinandum et Helisabeth eius consortem Hispaniarum et utriusque Sicilie regem reginamque *prefatio*. [Prologus] <C>um pridem clarissimi atque invictissimi principes immortali disponente Deo vobisque ipsius ministris cooperantibus eorum vita actusque explorarentur: qui instigantem crucis Christi inimico ad iudeorum transierunt aut redierunt ritus. Fieretque de hiis per universam Hispaniam non infructuosa inquisitio, cuidam eiusdem sancte inquisitionis ministro, brevissime quidem et quam paucissimis responsum dedimus percontanti an ad iudeorum ritus transeuntes vel redeuntes, heretici atque apostate essent. Que necdum a nobis edita limen exierant, cum ecce cuiusdam nobis scripta ostensa sunt, utrum eius solius cuius nomine prenotata eran fuerint, non satis nobis compertum est, qui non solum nostra refellere nitebatur, sed quod non est satis modesti hominis atque ingenui, convicci nostrorum prosequebatur auctorem, ut, itaque, huic immodesto argumentatori faciamus satis, et iuxta talentum a Domino creditum immensa /4rb/ Ecclesie negotiemur, libellum hunc, quem majestatibus vestris mittimus (qualiscumque sit) elucubravimus, quem *de christiana religione* titulo prenotavimus. (La transcripción y la traducción son nuestras).

<sup>13</sup> Ms 2413: fol. 26ov: *Quod per adventum Christi descendentes ex Iacob eran excludendi et gentiles introducendi ad israeliticam dignitatem*.

<sup>14</sup> Ms 2413: fol. 233r: *Contra eos qui transeunt vel redeunt ad ritus iudeorum credentes eos simul esse observando cum ritibus novae legis*.

<sup>15</sup> El Ms. 2603 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca contiene: *Ethica, Oeconomica, Politica* de Aristóteles, trad. de Leonardo Bruni, copiado en 1461 por Nebrija (último folio, *Scrisit magister egregius Antonius de Librixa*). Dicho Ms procede del Colegio de San Bartolomé, donde estuvo varios años becado Villaescusa. Ver descripción completa en Lilao Franca y Castrillo González (2002: 954-955).

maneja fuentes de polémica judeocristiana (debido al tema que trata en los libros II y III) que recoge Marcos Rodríguez (1960: 273-274), como el *Pugio fidei adversos mauros et iudeos* de R. Martí, el *Scrutinium Scripturarum* del judeoconverso Pablo de Santa María y el *Fortalitium fidei* (1460) de Alfonso de Espina. También cita obras de rabinos, como Maimónides.

Tal vez tuvo Villaescusa conocimientos de la lengua hebrea, pues estuvo muy interesado a lo largo de su vida en reunir una buena biblioteca de obras exegéticas y de polémica judeocristiana, como lo atestiguan varios manuscritos aún existentes en la BU de Salamanca, que proceden del Colegio de San Bartolomé, sobre la disputa de Tortosa, sobre Pedro Alfonso, etc. En concreto el Ms 2170 de la BU de Salamanca fue escrito en 1530 (fecha posterior al tratado) por Alfonso de Zamora, profesor de hebreo en Alcalá la sazón, para Ramírez de Villaescusa, como indica el colofón del Ms. de estos tres libros bíblicos (con el texto hebreo y traducción latina interlineal de A. de Zamora y Pedro Ciruelo con anotaciones marginales) *Lamentaciones, Daniel e Isaías* (18-8-1530) de la BU de Salamanca, fol. 16ov con el texto en hebreo, cuya trad. castellana tomamos de Pastor Julián (2021: 80):

Se acabaron [de escribir] estos tres libros el día quinto (jueves), día 18 del mes de agosto, del año mil quinientos treinta del cómputo de nuestra salvación, para el maestro y gran sabio en Teología, obispo de la ciudad de Cuenca, varón recto y temeroso de Dios, don Diego Ramírez. Fueron escritos por mano de Alfonso de Zamora en la villa de Alcalá de Henares. Gloria a Dios.

Que era un gran sabio en Teología y Sagrada Escritura no hay duda, como lo muestra también la relación con Antonio de Nebrija, de quien tenemos al menos dos dedicatorias de sus obras. La primera tuvo lugar cuando Nebrija, al acabar la Apología, una obra en la que reivindica como tarea del gramático el ocuparse de las Sagradas Escrituras, frente a la oposición del Inquisidor Diego de Deza, decide, antes de darla a la imprenta, enviar una copia a Cisneros y otra a Villaescusa, antiguo alumno y compañero del Estudio salmantino, para que la corrigieran o dieran su asentimiento. La dedicatoria a don Diego Ramírez de Villaescusa se encuentra manuscrita —posiblemente autógrafa— en el ejemplar de la Biblioteca Británica<sup>16</sup>, que dice:

Al Padre reverendísimo en Cristo y muy noble señor don Diego, obispo de Málaga. [...] Te envío la Apología con la que respondí a algunos enemigos de la lengua

<sup>16</sup> British Library, Londres: C.63.b.38(1): *Apologia cum quibusdam Sacrae Scripturae locis non vulgariet expositis* [Logroño: Arnao Guillén de Brocar, ca. 1507] fol. alv: Reverendissimo in Christo Patri ac nobilissimo domino Didaco Malacitano episcopo. [...] Mitto igitur Apologiam qua respondi quibusdam linguae latinae hostibus, qui dicebant non licere homini grammatica tantum disciplina imbuto Sacras Litteras attingere. [...] Eam principio misi Cardinali meo quasi harum rerum censori máximo. Eam iterum praestantiae tuo mitto, veluti mei iurisconsulto aut causae meae patrono, aut industriae meae testi. [...] obstestor [...] me secreto stultiae meae admoneas.

latina que decían que no está permitido que un hombre solo entendido en gramática se ocupe de la Sagrada Escritura. [...] Se la envié primeramente a mi querido Cardenal, extraordinario censor en estos temas. De nuevo la envío ahora a tu Excelencia, como letrado o procurador de mi causa, o testigo de mi diligencia. [...] te pido [...] que me corrijas en privado mi necesidad. (La traducción de las líneas seleccionadas es nuestra, así como la transcripción latina correspondiente que damos en la nota a pie de página).

La segunda dedicatoria tuvo lugar en 1512. En ella Nebrija dedicó a Villaescusa la edición del poeta Prudencio con comentarios. No nos detenemos en ella, sino que remitimos al lector a Olivares (2021: 217-219).

## 6. CONCLUSIONES

En la discusión académica entre Villaescusa y Talavera podemos constatar que ambos están preocupados por la vuelta de 'los conversos del judaísmo' a las ceremonias judías, es decir, de los llamados judaizantes.

Tanto Villaescusa como Talavera son claros defensores de los conversos, al igual que El Tostado, al que los dos citan. Con todo, los judaizantes, que los hispanos llaman despectivamente 'marranos' —como recogen El Tostado y Villaescusa—, deben ser considerados herejes, según Talavera, si practican las dos fechas. Villaescusa, por su parte, no hace esa distinción, pero duda sobre si deben considerarse herejes o apóstatas, tesis que plantea en la *Quaestio scholastica* o discusión académica con Talavera.

Lo esencial de la discusión es que al observar las ceremonias lo que cuenta es la intención, según indica Talavera mediante el ejemplo de una operación por motivos médicos y no por observar la circuncisión. En ello no hay intención de judaizar. De igual modo, se podrían repasar otras leyes dietéticas de los judíos. Para que haya intención se tiene que haber obrado una elección: quien abrace una ceremonia prohibida será hereje, le indica Talavera a Villaescusa. Este tomó buena nota de la respuesta de Talavera y en el prefacio-dedicatoria —del que traducimos un fragmento— a los Reyes Católicos les explica la intención de su obra frente a un anónimo que le refuta. La obra, escrita ca. 1502-1504, *De Religione Christiana contra transeuntes vel redeuntes ad Iudeorum ritus*, plantea en el libro tercero la tesis: "contra los que se pasan o vuelven a los ritos judíos creyendo que se pueden observar a la vez que los ritos de la Ley Nueva", tesis que propuso también Talavera en la Católica impugnación.

La postura de ambos es de respeto y aprecio hacia los conversos frente a la actitud discriminatoria de muchos cristianos viejos<sup>17</sup> (Alfonso de Espina, el más señalado).

<sup>17</sup> Creemos que el título del libro reciente de Holl (2022) recoge magníficamente estas dos posturas: a favor y en contra de los conversos. El título del libro es: *Die Conversos. Christliche Gegner und Verteidiger der iberischen Neuchristen in den Jahren vor 1492. [Los conversos. Adversarios cristianos y defensores de los cristianos nuevos de la Península Ibérica antes de 1492]*. Holl no conoce la obra de Villaescusa ni la discusión académica con Talavera.

Siguen Talavera y Villaescusa el discurso y valoración de muchos defensores anteriores de los conversos como Alfonso de Cartagena, Alonso de Oropesa o Fernando del Pulgar. Y respecto a los judaizantes en ambos la actitud es la de emplear las *cathólicas y teologales razones* —en palabras de Talavera— y la catequesis pastoral antes de llegar a la Inquisición. A ella llegó Talavera como acusado y pidió que, “si a alguien hay que llamar para que me defienda, deseo que llamen a don Diego Ramírez de Villaescusa”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldea Vaquero, Q. (1999). *Política y religión en los albores de la Edad Moderna*. Real Academia de la Historia.
- Bajo Pérez, E. (2015). *Vocabulario y fe. Los grupos étnico-religiosos de la Edad Media y la primera Modernidad*. Universitas Studiorum Editrice.
- Durán Barceló, J. (2012). UCM BH MSS 133: Catalogación de los once manuscritos encuadrados en este volumen facticio. *Pecia Complutense*, (16), 36-57.
- Durán Barceló, J. (2019). BH MSS 133. En A. López Fonseca y M. Torres Santo Domingo (Eds.), *Catálogo de manuscritos medievales de la Biblioteca Histórica “Marqués de Valdecilla” (Universidad Complutense)* (pp. 629-634). Ediciones Complutense.
- Gil, J. (2000-2003). *Los conversos y la inquisición sevillana*. Universidad de Sevilla.
- Gilly, C. (2020). Toledo contra Basilea: El decreto *De neophytis* del Concilio de Basilea, causa inmediata y antídoto permanente contra los estatutos de pureza de sangre. *Iberia Judaica*, (12), 159-206.
- Gómez Redondo, F. (2012). *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: El umbral del Renacimiento* (Vol. I). Cátedra.
- González Rolán, T., Baños Baños, J. M. y Saquero Suárez-Somonte, P. (Eds.). (2005). *El humanismo cristiano en la Corte de los Reyes Católicos: Las Consolatorias latinas a la muerte del príncipe Juan Diego de Muros, Bernardino López de Carvajal, García de Bovadilla, Diego Ramírez de Villaescusa y Alfonso Ortiz*. Ediciones Clásicas.
- Holl, B. (2020). Antijüdische Polemik unter falscher Flagge. Das vorgeblieche Pamphlet eines anonymen Judaisierers 1480 in Sevilla. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 72(4), 412-424. <https://doi.org/10.1163/15700739-07204004>
- Holl, B. (2022). *Die Conversos. Christliche Gegner und Verteidiger der iberischen Neuchristen in den Jahren vor 1492*. Ergon Verlag. <https://doi.org/10.5771/9783956509667>
- Iannuzzi, I. (2019). *Convencer para convertir: la Católica Impugnación de fray Hernando de Talavera*. Nuevo Inicio.
- Lilao Franca, Ó. y Castrillo González, C. (2002). *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca: Vol. II. Manuscritos 1680-2777*. Universidad de Salamanca.
- Marcos Rodríguez, F. (1960). Un manuscrito perdido de Diego Ramírez Villaescusa. *Revista Española de Teología*, 20(3) 263-276.
- Marcos Rodríguez, F. (1971). *Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca*. Universidad Pontificia.
- Martínez Díez, G. (1999). *Bulario de la Inquisición Española (hasta la muerte de Fernando el Católico)*. Editorial Complutense.
- Muñoz Solla, R. (2010). Giudaizzanti. En A. Prosperi (Ed.), *Dizionario storico dell’Inquisizione* (Vol. 2, pp. 709-712). Scuola Normale Superiore.

- Olivares, A. (2021). *El Obispo Diego Ramírez de Villaescusa y su papel como mecenas de las artes*. Dykinson. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2ohcshx>
- Olivari, M. (1999). Hernando de Talavera i un tratat inèdit de Diego Ramírez de Villaescusa. *Manuscrits. Revista d'història moderna*, (17), 39-56.
- Pastor Julián, V. (2021). Las traducciones latinas interlineales manuscritas de Alfonso de Zamora (ca. 1475-1545) y Pedro Ciruelo del texto hebreo del AT. *Iberia Judaica*, (13), 55-82.
- Pereda, F. (2007). *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Marcial Pons.
- Roth, N. (1995). *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*. University Press.
- Roth, N. (2011). 1391 in the Kingdom of Castile, Attacks on the Jews and 1391 in Aragón, Catalonia, Valencia and Majorca. *Iberia Judaica*, (3), 19-75.
- Scotto, D. (2018). Theology of the Laws and Anti-Judaizing Polemics in Hernando de Talavera's *Católica impugnación*. In M. García-Arenal & G. Wiegers (Eds.), *Polemical Encounters. Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond* (pp. 117-154). University Press. <https://doi.org/10.1515/9780271082998-009>
- Yisraeli, Y. (2016). Constructing and Undermining Converso Jewishness: Profiat Duran and Pablo de Santa María. En I. Katznelson & M. Rubin (Eds.), *Religious Conversion: History, Experience and Meaning* (pp. 185-215). Routledge.
- Yisraeli, Y., & Yisraeli, Y. (2022). Defining 'Conversos' in Fifteenth-Century Castile: The Making of a Controversial Category. *Speculum*, 97(3), 609-648. <https://doi.org/10.1086/720233>

## Fuentes Documentales

- Baer, F. (1936). *Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil. Urkunden und Regesten. Zweiter Band. Kastilien /Inquisitionsakten*. Schocken.
- Del Pulgar, F. (1943). *Crónica de los Reyes Católicos* (J. de Mata Carriazo, Ed.). Espasa.
- Del Pulgar, F. (2022). *Claros varones de Castilla. Letras* (M. I. de Páiz Hernández, P. Martín Baños, & G. Pontón Gijón, Eds.). RAE.
- González Rolán, T. y Saquero Suárez-Somonte, P. (2012). *De la Sentencia-estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator*. Aben Ezra.
- Ramírez de Villaescusa, D. (ca. 1481-1483). *Quaestio est utrum exercentes caerimonias aut ritus Judeorum sint censendi*, MS 133(10) de la BH 'Marqués de Valdecilla', fols. 161r-164.
- Ramírez de Villaescusa, D. (ca. 1501-1503). *De Religione Christiana*, Ms 2413 de la BG de Salamanca.
- Talavera, H. de (ca. 1485). *Epistola ad quemdam Reverendissimum Dominum circa Quaestionem supra dictam Licenciati Villaescusa*, MS 133(11) de la BH 'Marqués de Valdecilla', fols. 165r-173v.
- Talavera, H. de (2019). *Católica Impugnación del herético libelo, maldito y descomulgado* (Á. Gómez Moreno, ed. y prólogo de I. Iannuzzi). Nuevo Inicio.
- Tostati, A. (1728a). *Commentaria in primam partem Exodi. Operum 2*. Balleoniana.
- Tostati, A. (1728b). *Commentaria in Leviticum. Operum 4*. Balleoniana.
- Tostati, A. (1728c). *Commentaria in Deuteronomium. Operum 7*. Balleoniana.



ESTUDIOS LITERARIOS

EL AMBIENTE ANTICONVERSO EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

DE FINALES DEL SIGLO XV: LOS ESCRITOS DEL MAESTRO

FRAY JUAN DE SANTO DOMINGO

THE ANTICONVERSO ATMOSPHERE IN THE UNIVERSITY OF SALAMANCA AT THE END  
OF THE 15<sup>th</sup> CENTURY: THE WRITINGS OF FRAY JUAN DE SANTO DOMINGO

PEDRO MARTÍN BAÑOS

*IES Carolina Coronado, Almendralejo*

*Universitat Autònoma de Barcelona*

pmartinbanos@yahoo.es

ORCID: 0000-0002-0439-9499

Recibido: 27-10-2022

Aceptado: 23-02-2023

RESUMEN

Se ofrecen en este artículo la edición y traducción de dos opúsculos anticonversos de fray Juan de Santo Domingo, maestro de Teología en la Universidad de Salamanca, predicador e inquisidor, contenidos en el manuscrito 2696 de la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca. La primera de las obras es una defensa del estatuto promovido en 1486 por la orden jerónima para vetar el acceso al hábito de las personas de origen judeoconverso; la segunda es una crítica al tratado sobre los tornadizos de Alonso Díaz de Montalvo, publicado por primera vez hacia 1483.

Palabras clave: conversos, Inquisición, fray Juan de Santo Domingo, jerónimos.

ABSTRACT

This article offers the edition and translation of two ‘anticonverso’ works by fray Juan de Santo Domingo, professor of Theology at the University of Salamanca, preacher and inquisitor, contained in manuscript 2696 of the Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca. The first of the works is a defense of the statute promoted in 1486 by the Hieronymite order to prohibit access to the habit of people of Jewish origin; the second is a criticism of Alonso Díaz de Montalvo’s treatise on ‘tornadizos’, first published around 1483.

Keywords: conversos, Inquisition, fray Juan de Santo Domingo, Hieronymite order.

## 1. INTRODUCCIÓN. DE LA REVUELTA ANTICONVERSA DE 1449 A LOS ESTATUTOS DE LIMPIEZA DE SANGRE

La trágica revuelta anticonversa toledana de 1449 tuvo, paradójicamente, un efecto positivo para los conversos. La *Sentencia-Estatuto* promulgada en Toledo, que pretendía que “ningún confessio del linaje de los judíos no pudiese aver ni tener ningún oficio ni beneficio en la dicha çibdad de Toledo” (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2012: 21-22), fue contestada en los años inmediatamente siguientes con una batería de textos de una contundencia intelectual verdaderamente notable<sup>1</sup>. La solidez con que Alfonso de Cartagena, Juan de Torquemada, Fernán Díaz de Toledo, Lope de Barrientos o Alonso Díaz de Montalvo escudriñaron los derechos civil y canónico y el texto bíblico en busca de argumentos contra cualquier tipo de discriminación anticonversa contrastaba con la pobreza discursiva de la propia *Sentencia* y del bilioso *Memorial* del bachiller Marcos García de Mora (*Marquillos*), quien, enfrentado a doctores y maestros curtidos en el cuerpo a cuerpo de la dialéctica escolástica, no pasaba de ser un complejado *amateur* —“aunque bachiller, legista e canonista famoso, e por tal conosçido en muchas partes”—, decía pretenciosamente él de sí mismo (Benito Ruano, 2001: 97). La guerra, claro está, no se libraba tan solo en el frente doctrinal. Más importante era la batalla política y diplomática: bien armados ideológicamente, pero al mismo tiempo respaldados por amplios sectores cercanos al poder, los cristianos nuevos obtuvieron sus principales victorias en el entorno de la corte y, algo quizás más importante aún, de la Santa Sede. El papa Nicolás V promulgó el 24 de septiembre de 1449 una bula decisiva (*Humani generis inimicus*) que intimaba a la Cristiandad, *ex proprio motu et certa scientia*, a que “entre los recién convertidos a la fe, de modo especial los procedentes del pueblo de Israel, y los cristianos viejos no se establezca ninguna diferencia a la hora de recibir y poseer honores, cargos públicos y oficios, tanto eclesiásticos como civiles” (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2012: 255).

Sabemos bien, por supuesto, que el asunto crucial de la segregación administrativa seguiría luego por otros derroteros muy distintos, pero a la altura de 1450 se habían sentado bases estables que animaban a los judeoconversos —cohesionados ahora por una cierta coincidencia de intereses: puro instinto de supervivencia

<sup>1</sup> La bibliografía sobre el *problema converso* es ingente. Además de los trabajos que irán citándose en el cuerpo del texto, es inevitable dejar constancia de los siguientes estudios que hemos manejado: López Martínez (1954), *Los judaizantes castellanos*; Round (1966), “La rebelión toledana de 1449”; Netanyahu (1999), *Los orígenes de la Inquisición*; Benito Ruano (2001); Pastore (2010), *Una herejía española*; y Beltrán de Heredia (1961), “Las bulas de Nicolás V”. Ofrecen, además, panoramas actualizados Hernández Franco (2011), *Sangre limpia, sangre española*; Ladero Quesada (2016), *Judíos y conversos de Castilla en el siglo XV*; y López Gómez (2021), “La revuelta de 1449 en Toledo”.

frente a las persecuciones y los excesos<sup>2</sup>— a no desfallecer, a presentar batalla con toda la firmeza y toda la fortaleza de ánimo posibles.

En su vertiente social, sin embargo, el problema de fondo persistía. El sentimiento popular de que la comunidad cristiana estaba infiltrada de judaizantes, un sentimiento exacerbado y hábilmente manipulado por actores político-religiosos interesados, dio lugar a periódicos estallidos de violencia. Casi nadie tenía dudas de que era necesario plantar cara al asunto y, para cuando los Reyes Católicos decidieron establecer la llamada Inquisición ‘moderna’, las discusiones lo eran sobre todo acerca del alcance y los métodos de esa inquisición, pero no sobre que debía perseguirse a los falsos convertidos. Frente a los partidarios de una, llamémosla así, *cirugía de mínima invasión*, que salvaguardase el espíritu tolerante, paulino, del Evangelio, y que pusiese el acento antes en la catequización que en el castigo, fue adquiriendo pujanza una facción más fanatizada, predisposta a emplear la violencia de la cárcel, las torturas o la hoguera, e inclinada a instituir *de facto* y *de iure* un *cordón sanitario* que aislase preventivamente a todos los conversos. Alonso de Espina, uno de los artífices del salto cualitativo que supuso la conceptualización del judaizante como hereje, dejó dicho en su *Fortalitium fidei* que, “si se hiciera en nuestro tiempo una verdadera inquisición, serían innumerables los entregados al fuego, de cuantos realmente se hallara que judaizan; los cuales, si no fueren aquí más cruelmente castigados por judíos públicos, habrán de ser quemados en el fuego eterno” (*apud* Amador de los Ríos, 1875: 630). El comienzo de la actividad inquisitorial en Sevilla, en 1480, es buena muestra de hacia dónde se dirigía el vagón de la historia: precedida de una campaña de evangelización que no dio los frutos deseados (entre otras cosas porque no estaba exenta de medidas coercitivas), la actuación de la Inquisición sevillana fue escalofriantemente feroz, con varios centenares de infelices quemados y encarcelados en apenas unos meses, “e fasta todo el año de ochenta y ocho, que fueron ocho años, quemaron más de setecientas personas e reconciliaron más de cinco mill, e echaron en cárceles perpetuas muchos” (Bernáldez, 1962: 101). Cristianos nuevos como Fernando de Pulgar dieron la voz de alarma: “no harán ellos [los inquisidores] tan buenos cristianos con su fuego como hicieron los obispos don Paulo y don Alonso [dos notorios convertidos] con su agua” (Pulgar, 2022: 224-225); pero era tarde ya: la comunidad conversa veía tambalearse buena parte de su suelo político, y en toda España se instalaba de forma irremediable un clima propicio a tolerar y aun fomentar las actuaciones del Santo Oficio y la implantación de los estatutos de limpieza de sangre.

---

<sup>2</sup> Sobre esta conciencia de clase, véase la *Consolatio pro conversis* que editan Lehmann y Martín Baños (2021), “Un nuevo inédito proconverso”.

## 2. FRAY JUAN DE SANTO DOMINGO: TEÓLOGO, PREDICADOR E INQUISIDOR

Los escritos que presentamos en este artículo, obra del maestro dominico fray Juan de Santo Domingo, catedrático de teología de la Universidad de Salamanca e inquisidor, son un buen indicador de cómo en las dos últimas décadas del siglo xv los cristianos nuevos perdieron pie, asimismo, en el terreno ideológico, no tanto por la invalidez de sus argumentos como por la insistencia de los adversarios en resucitar las viejas discusiones y en tratar de cuartear y quebrantar los otrora sólidos fundamentos doctrinales proconversos, bula de Nicolás V incluida.

De fray Juan de Santo Domingo no poseemos demasiados datos, aunque los que podemos acopiar nos permiten dibujar un perfil del personaje suficientemente elocuente. Hijo del convento de San Esteban, entre 1487 y el año de su muerte, 1507, rigió la cátedra de Prima de teología en Salamanca (accedió a ella en sustitución de fray Diego de Deza, que la abandonó para convertirse en preceptor del príncipe don Juan (Cuervo, 1914-1915: 1043)). En el poema *De la vida o la muerte* de Francisco de Ávila, por ejemplo, publicado en 1508, fray Juan era recordado como uno de los sabios dominicos salmantinos por antonomasia, junto con sus colegas fray Juan de Santi Spíritus, fray Diego de Betoño y fray Alonso de Peñafiel<sup>3</sup>. Antes de posesionarse de la cátedra de Prima de teología, culminación de su *cursus honorum*, fray Juan de Santo Domingo debió de haber ocupado algunas otras plazas menores en la universidad. El primer apunte de los libros de claustro sobre él, de 1464, lo identifica como *lógico*, y veinte años después, en 1484, se publicaba en Zamora su única obra impresa: un *Tractatus de universalibus* que certifica su competencia en ese campo<sup>4</sup>. Tal vez en algún momento profesase también —ya en el *estudio*, ya en San Esteban— la enseñanza de la astrología (o las *mathemáticas*, como a menudo era conocida entonces la amalgama de aritmética, geometría, astronomía e incluso música que se cursaba en el bachillerato de Artes): el cronista de la orden dominica, Sebastián de Olmeda, se refirió a fray Juan como *magnus mathematicus* (Beltrán de Heredia, 1941: 44); y de entre lo poco que se conoce de su obra puede consignarse, como vamos a comprobar, un tratadito inédito sobre cómputo eclesiástico.

No obstante, la vinculación de fray Juan de Santo Domingo con la facultad de teología, en puestos subalternos (o como mero *aspirante*), debe sin duda retrotraerse a antes de 1487, y en este sentido es significativo que en 1479 aparezca —aún como bachiller— en la nómina de los teólogos convocados al proceso seguido en Alcalá de Henares contra Pedro Martínez de Osma (Labajos Alonso, 2010: 159; Martín

<sup>3</sup> Ávila (2000: 309): “Ni disanto, ni domingo | yo guardo para matar; | fray Juan de Santo Domingo, | maestro, vio mi pesar; | provaron mi regaljar | Santispíritus, Bretonio, | que pese o plega al demonio, | Peñafiel no ha de quedar”. Recuérdese que la obra es una danza de la muerte, que convoca a danzar morir a los nombrados. Sobre los colegas de fray Juan, consultese Beltrán de Heredia (1941).

<sup>4</sup> La referencia al claustro en Marcos Rodríguez (1964). Para el *Tractatus de universalibus* remitimos a ISTC ijoo426000. Del único ejemplar conocido hay reproducción de varias páginas en *Tipografía y diseño editorial en Zamora*, pp. 152-153.

Baños, 2020: 260). En su *De laudibus Hispaniae*, Lucio Marineo Sículo dejó constancia de la condición de *maximus theologus et in omni doctrina scientissimus* de fray Juan, así como también de sus excepcionales dotes como *concionator*<sup>5</sup>. Fuera del estudio salmantino, en efecto, está documentado que nuestro dominico fue estipendiado como predicador en la ciudad de Zamora, entre los años 1484 y 1485 (Ladero Quesada, 1988: 42), y en esta misma ciudad (en la que, no lo olvidemos, se imprimió su *Tractatus de universalibus*) dos documentos de Simancas registran una polémica actuación suya cuando, en 1491 y siendo predicador de la Cruzada, intentó imponer la bula a los vecinos judíos y amenazó con la excomunión a los cristianos que tuviesen tratos con ellos, de donde se siguieron “escándalos, bollicios e alborotos”. Para Ladero Quesada, este ardoroso celo de fray Juan probaría que nuestro personaje era de linaje converso<sup>6</sup>.

Debe mencionarse, finalmente, la experiencia de fray Juan como inquisidor. Su nombre aparece ya en 1482, en un breve de Sixto IV que instituía ocho nuevos inquisidores para Castilla y León, todos ellos frailes dominicos, en un intento nada disimulado del Papa de configurar “una Inquisición más dependiente de los ordinarios y de la Orden de Predicadores” (Escudero, 2005: 186), y por tanto menos sujeta al poder los reyes<sup>7</sup>. En sus *Anales de la Inquisición*, Juan Antonio Llorente hacía de fray Juan también inquisidor en Ávila, y aunque su apunte parece errado, la ciudad abulense pudo haber sido también escenario de, al menos, la actividad predicatora del dominico<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Apud Beltrán de Heredia (1941: 158-159): *Ioannes vero magister, Sancti Dominici cognominatus, plurimum quidem et sacrarum rerum scientia et concionandi eloquentia ac vitae integritate, praedicatorum ordinem atque fidem catholicam et christianam religionem illustrat. Hic enim, cum sit maximus theologus et in omni doctrina scientissimus, et a natura etiam eloquentiae beneficio dotatus, magnum quidem atque uberrimum tum praedicatorum ordini tum vero divino cultui atque populis concionando fructum praebet. In hac enim concionandi virtute ac praestantia, et disserendis quaestionibus atque argumentis, omnes quidem, ut accepimus, longe praestat. Nulla est enim adeo difficilis ac aenigmatibus plena, quam sua maxima scientia vel rationibus vel exemplis non ipsa luce clariorem faciat. Cum autem concionatur, velut consummatus et perfectus orator, valde movet, suadet, docet, delectat, omniumque animos ad sua vota et quocumque vult impellit. Quare in Abilensi civitate, ubi multum commemoratur, plurimos quotidie mauros ad religionem nostram christianam convertit.*

<sup>6</sup> Los documentos (AGS, RGS, 1491-V, f. 28 y RGS, 1491-V, f. 29) están publicados en Suárez Fernández (1964: 363-366). Véase Ladero Quesada (1988: 42), “Apuntes para la historia de los judíos”. No debe confundirse, como hace Martialay Sacristán (2017: 42) a fray Juan con otro Juan de Santo Domingo, hortelano, que en 1493 vendría por 12000 maravedíes el mesón de los judíos de Zamora. En Ladero Quesada (2000: 173) comparece fray Juan en un apunte de 1501 (y varias veces más el otro Juan de Santo Domingo).

<sup>7</sup> El breve de Sixto IV puede leerse en Llorca (1949: 64), *Bulario pontificio de la Inquisición española*; y en Torre (1949: 389), *Documentos sobre relaciones internacionales de los Reyes Católicos*. Los inquisidores eran fray Tomás de Torquemada, fray Juan de Santo Espíritu, Alonso de San Cebrián, fray Juan de Santo Domingo, fray Pedro de Ocaña, fray Bernardo de Santa María, fray Pedro Martínez y fray Rodrigo Segarra.

<sup>8</sup> Llorente (1812: 72). El autor confunde a fray Juan de Santo Domingo con fray Fernando de Santo Domingo (su fuente declarada es Monteiro (1749-1750: II, 415), *Historia da Santa Inquisição do reyno de*

### 3. LA OBRA DE FRAY JUAN DE SANTO DOMINGO

Además del *Tractatus de universalibus*, la escasa obra conocida de fray Juan de Santo Domingo se ha conservado en el manuscrito 2696 de la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca<sup>9</sup>. El volumen es una miscelánea de factura modesta, que recoge textos muy heterogéneos escritos en varias manos y tintas, datables entre 1482 y 1513 (con especial recurrencia de los años 1492-1505, y con una sola fecha extrema muy posterior, de 1534), testimonio todos ellos de una actividad intelectual de intereses dispares, sin duda ligada al ámbito universitario, y al mismo tiempo de una preocupación por la actualidad político-administrativa de Castilla, con el traslado de numerosas pragmáticas, provisiones reales y bulas (sobre paños, seda, brocados, mulas, la Cruzada, los beneficios eclesiásticos, la moralidad de los clérigos, etc.). La ciudad de Zamora y la temática judeoconversa e inquisitorial están muy presentes en las páginas del facticio: se asientan, por ejemplo, alrededor de veinte documentos que afectan directamente al municipio de Zamora (sobre la seda, las medidas, la caza, los saledizos de los edificios, el salario de los corregidores..., con un par de notas de 1505 sobre la actividad inquisitorial)<sup>10</sup>; hay también pragmáticas sobre los judíos y los tornadizos<sup>11</sup>; e igualmente copias de tratados reveladores como el *Contra haereticam pravitatem* de Gonzalo de Villadiego o el *Flagellum maleficorum* de Pierre Mamoris<sup>12</sup>. Toda esta serie de contenidos permitiría vincular sin demasiada violencia el manuscrito con el propio fray Juan, a quien sin embargo se alude en ocasiones en tercera persona. Ocurrirá así tanto en los opúsculos que editamos como en algunas anotaciones dispersas: en el folio 225r, verbigracia, que alberga una de las epístolas de San Ignacio de Antioquía, tomada de la *Leyenda áurea* de Santiago de la Vorágine, el copista inscribe en el margen: *De hiis retulit magister frater Io. de Sancto Dominico sermonizando*. La hipótesis que creemos más convincente es la de que el ms. 2696 sea la ordenación de papeles

*Portugal*, donde se alude sin lugar a dudas a fray Fernando como inquisidor en Ávila). Cf. también Belmonte Díaz (1989: 130). No obstante, léanse las palabras antes citadas de Marineo Sículo (nota 5), en las que asevera que a fray Juan se le recordaba por su actuación en la ciudad de Ávila, donde convirtió a muchos moros.

<sup>9</sup> Una completa descripción del manuscrito en Lilao Franca y Castrillo (2002: 1093-1099), *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*.

<sup>10</sup> Véanse los ff. 107v y 148v. La segunda de las notas, por ejemplo, dice: “Año 1505. En agosto los ynquisidores en Çamora por su notario pregonaron que desde todos estos adelante en ese año, so pena de xv mrs. e de etc. ningund christiano nuevo biviesse syno entre dos christianos viejos, ni por las espaldas de la casa no confine con vezino christiano nuevo, scilicet nuevamente convertido, ynsuper est pena suspicionis de heresi, y dende a quinze días curriter se pregonó eodem modo que mostrasen sus títulos de cristianos, y en fin del dicho término se prorrogó hasta Sant Juan de junio a los que llegassen justa cabsa”.

<sup>11</sup> En el f. 34v se copia una pragmática de 1499 sobre que los judíos no puedan volver a los reinos de España alegando ser extranjeros; y en los ff. 37r-v otra de 1500 sobre que no se permita a los tornadizos arrendar rentas (hay versiones de ambos documentos editadas en Rubio García (1997: 362-365).

<sup>12</sup> Sus trasladados en los ff. 119r-131r, y 173r-180v. De ambas obras existen ediciones incunables.

de trabajo pertenecientes en parte al propio fray Juan, que tras su muerte fueron heredados, revisados y completados por alguien cercano a él, léase algún secretario o colaborador estrecho.

Pasaremos por alto ahora el breve compendio de cómputo eclesiástico a que hemos hecho referencia arriba, que se rotula como *Ex computo magistri fratris Iohannes de Sancto Dominico* (ff. 196r-v, 202v-207r)<sup>13</sup>, y nos centraremos en las dos obritas de índole anticonversa que transmite el manuscrito salmantino: un *Tractatus magistri fratris Iohannes de Sancto Dominico quod neofiti non monachentur* (ff. 104r-v), y un *Contra tractatum doctoris de Montalvo* (ff. 104v-105v). El *Tractatus* sobre los neófitos, que se halla lamentablemente incompleto al final, posee las hechuras de un memorial o informe monográfico bien estructurado; el escrito contra Montalvo, por su parte, es una recopilación más deslavazada de objeciones redactadas como apostillas a pasajes concretos de otro *Tractatus* ajeno: el que, en defensa de los torradizos, incluyó el doctor Alonso Díaz de Montalvo en su edición comentada del *Fuero real* (cuya primera edición ha sido fechada hacia 1483, con reediciones en 1491, en 1500 y —dos más— en 1501)<sup>14</sup>.

#### 4. EL TRACTATUS QUOD NEOPHITI NON MONACHENTUR

Para comprender el primero de los textos de fray Juan de Santo Domingo debemos trasladarnos a 1486, fecha en que la orden jerónima promulgó en capítulo general de 17 de abril un estatuto que impedía a los conversos ser admitidos en la orden y obtener oficios y prelacias:

ordenaron que en quanto durare la dicha inquisición en estos reinos et sea dellos alimpiada esta manzilla de la heregía, ninguno que sea de los christianos nuevos sea resçebido del hábito de la dicha religión, nin mucho menos a la profesión. (Carrasco Parrondo, 1975: 105)<sup>15</sup>

El estatuto fue la consecuencia de los convulsos años previos en que arreciaron los enfrentamientos entre los frailes detractores y los favorecedores de los cristianos nuevos —cuyo número había crecido en la orden a lo largo de todo el siglo xv—, y en los que en Guadalupe (tanto en el monasterio como en la propia Puebla) se destapó el escándalo de un criptojudaismo que al parecer estaba bien arraigado y se conducía sin demasiados disimulos. Establecido en 1485 un tribunal

<sup>13</sup> En medio, en el f. 197r, se copia un curioso método numérico para averiguar si una mujer embarazada dará a luz un varón o una hembra.

<sup>14</sup> Las ediciones en ISTC ifoo325756, ifoo325757 y ifoo325758; y Martín Abad (2001-2016), *Post-inquisitoriales*, núms. 730-731. Hemos manejado la edición moderna de la obra: Díaz de Montalvo (2008).

<sup>15</sup> Sobre el asunto del estatuto y la Inquisición en la orden jerónima, y además de la bibliografía citada en el cuerpo del artículo, resultan indispensables: Beinart (1961); Coussemacker (1991), “Convertis et judaïsans dans l’ordre de Saint Jérôme”; Llopis Agelán y Ruiz García (2019), *El monasterio de Guadalupe y la Inquisición*; y Herrera Vázquez (2022), *La inquisición en el monasterio de Guadalupe*.

real del Santo Oficio en la villa y otro interno en el convento (una inquisición *extramuros* y otra *intramuros*), solo en ese año fueron encausados más de doscientos judeoconversos y se celebraron siete autos públicos de fe, con el resultado de unos cincuenta relajados a la hoguera. Entre los entregados al brazo secular se encontraba fray Diego de Marchena, primer religioso regular quemado en España por la Inquisición ‘moderna’, al que las fuentes retratan como un converso imprudente, provocador y combativo, tal vez no judaizante pero sí, desde luego, heterodoxo de palabra y de obra.

La oposición de los frailes conversos al estatuto fue tenaz y porfiada. No pudo detenerse la actuación inquisitorial en el monasterio cacereño, pero ya en el propio capítulo de 17 de abril de 1486 se invocó la bula de Nicolás V:

Cerca de los estatutos suso dichos se mueven las dubdas siguientes, mayormente cerca del segundo [...]. Iten, estos sobre dichos se fundan et escudan en una bula del papa Nicolao, la qual *tunc temporis* fue ganada, en que manda que ningunos destos desta generación sean deshechados de los oficios et dignidades [...], como por la bula más largo paresce. *Queritur* si la tal bula los podrá a ellos aprovechar para que por virtud della puedan derogar el estatuto et proceder contra los que lo ordenaron e fizieron. (Carrete Parrondo, 1975: 105)

La abierta lucha intestina entre conversos y anticonversos descabalgó del generalato de la orden a fray Rodrigo de Orenes, quien, no obstante, tuvo tiempo de derogar el estatuto y de proclamar cismáticos y excomulgados a sus promotores, así como de buscar apoyos fuera, tratando de involucrar en el asunto a fray Hernando de Talavera, al cardenal Mendoza y al duque del Infantado. Fray García de Madrid, profeso en el convento de San Bartolomé de Lupiana, debió de elaborar un memorando, que no se conserva, que sacaba a relucir no solo la bula de 1449, sino el precedente del sínodo de Toledo de 1481, presidido por el arzobispo Alfonso Carrillo, en el que se rechazaba cualquier clase de “ordenaciones, estatutos y costumbres” que estableciesen diferencias en “confradías e hermandades e cabildos” (García García, 2011: 673). Orenes urgió a fray García, además, a que “consultasse con todos los letrados confessos que avía en Castilla” (Sigüenza, 1907-1909: 34). Aunque la presión que ejerció el partido converso dio inicialmente sus frutos —por mandato expreso de los reyes, el estatuto fue revocado en el capítulo siguiente, de agosto de 1486—, el control de la orden pasó al nuevo general fray Gonzalo de Toro, declaradamente anticonverso, que asimismo había sido investido como inquisidor, y que luchó con denuedo por la reimplantación de la norma, enviando negociadores a Roma para que instaran a Inocencio VIII a revocar la bula de Nicolás V, o al menos a conceder un indulto a los defensores de la segregación. El papa no ofreció entonces más que una solución dilatoria (se limitó a encomendar la revisión del estatuto a varios prelados castellanos), lo que no obstante dio oxígeno a los partidarios de limitar a los conversos el acceso a la orden: el estatuto trató de imponerse de nuevo en sus

mismos términos en 1487 y en 1493, con triunfos parciales como la bula de 1492 por la que Inocencio VIII prohibía que los jerónimos pudieran ser admitidos en otras órdenes sin permiso expreso de su general, con el propósito evidente de vedar esa escapatoria a los conversos (Sicroff, 1985: 112). En diciembre de 1495, con el breve *Intelleximus*, que fue leído en el capítulo de 1486 y ratificado definitivamente en 1504, Alejandro VI sancionaba por fin el estatuto<sup>16</sup>. Quienes se oponían a él no se dieron en absoluto por vencidos: Tarsicio de Azcona editó en 1973 un extenso *Dictamen* fechable hacia 1507, en el que un informado cristiano viejo descargaba su conciencia y arremetía contra la validez del breve *Intelleximus*, que a su entender había sido obtenido subrepticiamente y no invalidaba el *motu proprio* de Nicolás V (Azcona 1973); y todavía entre 1513 y 1515, y ante las dudas persistentes, se sometió el estatuto al examen de varios teólogos reconocidos (entre ellos, el arzobispo de Sevilla y antiguo inquisidor general Diego de Deza). Solo a partir de 1520 la costumbre de exigir pruebas de limpieza de sangre en la orden jerónima se documenta como un hecho ya incontestado<sup>17</sup>.

¿Dónde hemos de situar, pues, el *Tractatus* de fray Juan de Santo Domingo, que se rotula como una abierta defensa del estatuto de la orden jerónima? Escrito por fuerza antes de 1507, fecha de la muerte de fray Juan, el texto ha de ser también anterior a 1496, pues no alude en ningún momento al breve *Intelleximus* de Alejandro VI, que en adelante se convirtió en munición inexcusable contra la bula de Nicolás V a la que se aferraban los conversos. El *Tractatus*, de hecho, comienza parafraseando la bula, y en una anotación marginal en otra mano se alude al breve como ‘recientemente’ obtenido: “Se dice que recientemente han conseguido una bula para que ningún neófito, hasta la tercera generación, pueda entrar en esta orden” (*Ymo fertur quod noviter habent bulam quod nullus neofitus usque in tertiam generationem potest ingredi in hac religione*). Nótese que el comentario es lo bastante impreciso como para hacernos pensar que debió de haberse consignado no mucho después de 1496. El escrito de fray Juan de Santo Domingo, así pues, pertenecería a la década inmediatamente posterior al intento de implantación del estatuto jerónimo, en la que tanto un bando como otro movilizaron a cuantos *letrados* fue posible. Azcona sospechaba que debieron de existir innumerables *libelli de lite* de una y otra parte, y el de fray Juan atestigua que la cuestión fue abordada en la universidad de Salamanca. Allí, en Salamanca, el colegio de San Bartolomé había impuesto ya un estatuto de limpieza de sangre (con réplicas subsiguientes en el de San Clemente de Bolonia y el de Santa Cruz de Valladolid), y a no mucho tardar el claustro de la universidad decretaría, primero, que los conversos no desempeñasen los

<sup>16</sup> En noviembre de 1496, Alejandro VI expidió otra bula por la que negaba a los descendientes de judíos tomar el hábito en el monasterio dominico de Santo Tomás de Ávila (Belmonte Díaz, 1989: 150).

<sup>17</sup> Aun así, la validez de la bula sería un asunto persistente, y en el siglo XVII sería contradicha todavía, bien deslizando sospechas de no haber existido, bien circunscribiendo su efecto a los cargos públicos de carácter civil, pero no a los eclesiásticos (Sicroff, 1985: 84).

cargos de vicerrector o viceconsiliario, y, segundo, que tampoco pudiesen acceder a grados y a cátedras de propiedad (Martín Baños, 2019: 410-412).

El *Tractatus* de fray Juan de Santo Domingo comienza, efectivamente, con un resumen de la bula de Nicolás V, aceptando su tenor, aunque esforzándose por limitar su alcance: no pone en cuestión que, como establece la bula, sea rechazable toda discriminación en el seno de la Iglesia, pero considera que solo debe juzgarse cristianos a los ‘verdaderos’ cristianos, aquellos cuya fe es irreprochable y probada; los conversos, por tanto, sobre los que se cierne la sospecha de herejía, pueden y deben ser segregados en tanto dure la inquisición sobre ellos. Este mismo razonamiento era aceptable incluso para los sectores moderados cuando se entendía que el problema afectaba a individuos concretos, y no a la colectividad; y sin embargo es obvio que en la mente anticonversa de fray Juan debía extenderse la condición de *suspectos* a todos los conversos, por el hecho de serlo, y que no se concebía la inquisición ni la exigencia de demostraciones de la pureza de sangre como necesidades meramente coyunturales o transitorias, sino perdurables *sine die*. Tras los primeros párrafos introductorios, la médula del *Tractatus* la constituyen siete proposiciones con las que intenta demostrarse que a los apóstatas hay que castigarlos y perseguirlos con severidad. Como se ha dicho, la obra está incompleta, y solo constan tres de las siete proposiciones anunciadas. En primer lugar, fray Juan arguye que el estatuto es una antigua costumbre de índole cautelar —no está claro que pretenda referirse a la existencia de un estatuto previo de la orden jerónima—, y que la norma no es una imposición positiva, sino negativa; esto es, no discrimina de manera absoluta, sino tan solo como medida de prevención. Echando mano de sutilezas lógicas, la segunda proposición persevera en el mismo argumento: cuando el estatuto establece que ‘ninguno de los conversos’ acceda a la orden, la expresión universal posee un sentido distributivo proporcional (*acommode*), y no distributivo simple (*simpliciter*), en tanto que solo se refiere a aquellos conversos que no sean acreditadamente sinceros. La tercera proposición asegura que el recelo hacia los conversos no responde a un sentimiento de odio, sino a la experiencia, pues se ha hecho patente en los últimos tiempos que la mayoría de ellos vuelve la espalda a la nueva fe y judaíza en secreto. Fray Juan rechaza, por consiguiente, la imputación de que el estatuto sea cismático —una imputación gravísima que, como sabemos, hizo el general jerónimo saliente, fray Rodrigo de Orenes, pero que se repite en toda la literatura proconversa desde 1449—, y sostiene que fue propuesto y refrendado en toda forma por los definidores de la orden, en capítulo general. El *Tractatus*, desgraciadamente, termina aquí.

##### **5. CONTRA TRACTATUM DOCTORIS DE MONTALVO**

En el *Contra tractatum doctoris de Montalvo*, fray Juan de Santo Domingo ofrece tan solo una lectura crítica de varios pasajes del conspicuo *Tractatus* proconverso que

Díaz de Montalvo escribió en 1449 “sobre los hechos acaecidos en Toledo” (*super factis Toleti contingentibus*), opúsculo injerido después en las ediciones del *Fuero real* que cuidó el propio Díaz de Montalvo (y que se editaron por primera vez, como se ha dicho, hacia 1483, fecha que debemos tomar como término *post quem* de la obra de fray Juan). El tono de nuestro dominico es a ratos desabrido, y la argumentación espesa y no siempre demasiado explícita. Aunque, a diferencia del escrito a favor de los estatutos jerónimos, el *Contra Montalvum* parece sí estar completo — concluye con el habitual sometimiento de las opiniones vertidas al dictamen de la Santa Madre Iglesia, y con un *explicit* expreso—, lo cierto es que da la impresión de ser más una colección de notas apresuradas que un auténtico opúsculo destinado a una difusión fuera del círculo universitario.

En los primeros párrafos, fray Juan demuestra haber identificado bien el argumento fundamental del *Tractatus* de Montalvo: la denuncia de que la discriminación entre cristianos es *carnal*, es decir, atiende al origen de las personas, cuando la esencia del cristianismo es la igualación de todos, sea cual sea su estirpe, en una misma fe, un mismo bautismo y una misma salvación; los conversos no heredan los pecados de los padres. Fray Juan se queja, entonces, entre líneas y sin demasiada hondura, de la perseverancia de los judaizantes en las costumbres *carnales* de los padres, y deplora Montalvo trate de atenuar la culpa de los judíos como pueblo asesino de Cristo entendiendo que los gentiles participaron también de su pasión y muerte.

El segundo de los argumentos rebatidos es la proclamación de Montalvo de que la Virgen, los apóstoles y los confesores fueron judíos de linaje (se trata de un razoñamiento repetido en todos los tratados proconversos). En este caso, fray Juan contraataca con una lógica en verdad impecable: ya que Díaz de Montalvo apela, para discutir la segregación, a que lo definitorio del cristianismo es el espíritu, y no a la carne, ¿a qué se permite exaltar del origen judío de la Virgen? Fray Juan da, por tanto, la vuelta al concepto de la *no carnalidad*: si debe anteponerse el espíritu a la carne, defender la *judeidad* como un mérito se convierte en un fundamento “defectuoso, trámposo y erróneo” (y más cuando —opina fray Juan— Cristo y la Virgen tenían sangre gentil, y no solo judía).

La tercera idea de Montalvo que busca impugnarse es la de no derramar la culpa de unos pocos sobre el resto, o dicho mediante la parábola del trigo y la cizaña (Mt. 13), la de tolerar a los malos por bien de los buenos. Fray Juan, ahora bien, contrario a cualquier política indulgente y compasiva, afirma que el propio Evangelio establece que no ha lugar a que los pecadores manifiestos no deban ser perseguidos y destruidos. Lo más interesante de este tramo del *Contra Montalvum* es sin duda la aseveración de nuestro dominico de que en un texto anterior (del que no hay constancia) había explicado con detenimiento la diferencia entre herejía y apostasía, dos nociones difíciles de deslindar, sobre todo cuando se aplicaban a los nuevos convertidos.

Tras una impugnación muy breve de que privar de oficios públicos a los conversos deba considerarse como algo herético —acusación por antonomasia desde 1449—, fray Juan combate en la parte final de su escrito otra de las imputaciones lanzadas asiduamente contra los anticonversos: la de que, con sus ordenanzas y estatutos segregadores, niegan la eficacia del bautismo. Más que rebatir con consistencia el fondo de la cuestión, el *Contra Montalvum* se queda en minucias superficiales, y despótica contra la apetencia de honores de los conversos, honores que estos persiguen con avaricia —dice—, gañendo como perros que pierden la presa.

## 6. EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE LOS TEXTOS<sup>18</sup>

### I. [TRACTATUS MAGISTRI FRATRIS IOHANNES DE SANCTO DOMINICO QUOD NEOFITI NON MONACHENTUR]<sup>19</sup>

IHS.

[§ 1] Bulla ad futuram rei memoriam Nicholay 5 pape anno 14[49]<sup>20</sup>, que [?] hoc dicit omnem hominem de noviter conversum [conversis ms.], secundum quod decet christianum viventem, admiti ad omnes dignitates, honores, officia et ad omnia allia ad que allii christiani quantumcumque antiqui admituntur<sup>21</sup>. [§ 2] Secundo quod propter fidei novam sumptionem non fiat discretio inter eos et allios christianos nec verbis aut facto contumelliis eos aficiant nec afici permitant. [§ 3] Tertio quod si post bautismi sumptionem reperiantur apostatae, et aliqui de hoc scandalizati fuerint, adeant iudicem competentem et quod iustum est fieri circa illos publica auctoritate, iuris servato ordine, fiat, et non qualibet propria auctoritate aut ordine iuris non servato aliquis horum audeat atentare. [§ 4] Quarto adversus eos qui contraria dogmatizaverint et contra prestantes auxilium, consilium aut favo-

<sup>18</sup> En las ediciones hemos respetado la grafía del original, segmentando los textos con *signa sectionis* (§) para que puedan seguirse con mayor comodidad las traducciones. La copia inicial ha sido sometida a corrección por el propio amanuense y por otra mano posterior, que introduce asimismo apostillas al margen, pero solo dejamos constancia en la edición de las enmiendas y aclaraciones más notables.

<sup>19</sup> Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca, ms. 2696, ff. 104r-v. En la tabla-índice que antecede a todo el manuscrito (f. 1r), redactada a posteriori, se asienta un título equívoco (*Tractatus fratri Io. de Sancto Domingo contra Montalvum an neofitus monachabitur, cum notula de animatione embrionis*), que amalgama las dos obritas que editamos, y que alude además al contenido parcial de las anotaciones que siguen al tratado contra Montalvo (ff. 105v-106r).

<sup>20</sup> Inicialmente, el manuscrito leía 1490, con enmienda del propio copista a 1409. En nota marginal derecha se dice, en otra letra: *Ymo fertur quod noviter habent bulam quod nullus neofitus usque in tertiam generationem potest ingredi in hac religione*. En el margen izquierdo: *Pape confirmatione eq [...] vel a Papa habent potestatem generaliter* (con llamada aún en otra mano: *Deque hac late sanctus Tho. opusculo Contra inpugnantes religionem c. 1 et 3 et 4, facit quod dicit in libro De perfectione vite, capitulo 9*).

<sup>21</sup> El comienzo podía estar incompleto: hay un relativo que sobra.

rem ynpontit hos iudices archiepiscopum Hispalensem, episcopum Salmantinum et Seguntinensem et scolasticum Seguntinensis ecclesie, qui omni iuris solemnitate omisa, sola facti veritate ynspecta, posint eos prout delicti kalitas requirit punire.

[§ 5] Ad hec per ordinem respondet dominus reverendus magister frater Iohannes de Sancto Dominico, tenendo quod noviter conversi non admitantur ad monachatum nisi postquam inquisitio inter eos aliquo tempore viguerit.

[§ 6] Et primo ad primum dicit vere vocem Domini et Salvatoris nostri hanc esse quam verus Christi vicarius precipit, ut videlicet qui catholice vixerit ad omnes preheminentias inter catholicos promotus sit debito tempore et ordine, subiecto eo quod novitii in fide austrius alliis debent vivere (*De consecrationibus*, dist. 5, *Neophyti*), et publica ofitia eis committi non debet ([C.] 17, q. 4, *Constituit*). [§ 7] Sed restat disererendum an presumpitus de heresi, presumptione violenta aut fama cum quibusdam alliis coniecturis, ut pretactum est, catholice vivere dicendus sit, quod ego aserere non auderem propter reverentiam fidei et pulcritudinem Eclesie Christi que sine macula et ruga est (Ad Ephesios 5 [Eph. 5.26]).

[§ 8] Ad secundum dicendum est quod non solum propter novam fidei sumptuonem ymproperandum cuiquam non est, sed multipliciter iocundandum in Domino et ei congratulandum quod nostre gracie et perpetue glorie ipse Dominus fecit participem et consortem. [§ 9] Si enim de hoc angeli letantur (Luce 15)<sup>22</sup>, ergo sancti Eclesie militantis conformari debent et celestibus ut voluntas Domini fiat sicud et in celo et in terra; non tamen ideo repente ad dignitates et ofitia fidelium quispiam asumendus est, donec de fidei eius rectitudine et vite integritudine constiterit per temporis suscesionem.

[§ 10] Ad tertium apostate ab aratro sumpto manum et oculum avertentes, ut narratur Luce 9<sup>23</sup>, iuridico feriantur mucrone. Ex hoc videntur bene excusati religiosi non admitentes ad monachatum noviter conversos quasi unitatem Eclesie secantes et contra precepta apostolica premisa ordinantes. Ad hoc distinctius respondemus, cum ex hoc certamen pendet, quod septem propositionibus muniti agredimur, in virtute Spiritus septiformis.

[§ 11] Prima propositio est quod ordinatio per huiusmodi religiosos, scilicet divi Iheronimi, de non rescipiendo ad monachatum noviter conversos et cetera facta, non tam fuit statutum<sup>24</sup> alicuius novitatis ymposite positive quam exsecutio quedam suspensionis<sup>25</sup> antique consuetudinis, ad cautelam propter unitatem fidei et puritatem religionis conservandam augendamque in melius. [§ 12] Patet hoc, nam hec ordinatio non precipit aliquid fieri sed aliquid non fieri; non secundum omne tempus sed secundum determinatum, donec videlicet suspecti de heresi per in-

<sup>22</sup> Lc. 15.10: *Ita dico vobis gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore paenitentiam agente.*

<sup>23</sup> Lc. 9.62: *nemo mittens manum suam in aratrum et aspiciens retro aptus est regno Dei.*

<sup>24</sup> *Constitutio marg.*

<sup>25</sup> Suspensio quedam exsecutionis ms. Parece claro que se trata de un error, que trastoca el orden en que se han copiado los vocablos *exsecutio* y *suspensio*.

quisitores examinentur durante inquisitione, ut posthac lapis (cui per inferni<sup>26</sup> tormenta securus transierit) in edificium honorificentius et securius aponatur.

[§ 13] Secunda propositio est quod illud signum universale ‘nullus conversorum ex Iudeis’, et cetera, ut in ordinatione [...]<sup>27</sup>, non inteligitur excludere quemlibet de noviter conversis ab ingressu religionis distributive simpliciter, ita ut nullus asumen-dus sit, sed distribuit tantum acommodo, idest quod nullus non dignus rescipiat-ur ob suspectos<sup>28</sup> de heresi, ut supra, [f. 104v] donec per examen inquisitionis liber exierit. Similem distributionem acomodam posuit Paulus 1 ad Timoteum 2, dicens de Christo quod vult omnes homines salvos fieri<sup>29</sup>, scilicet qui suis meritis ex gra-tia salvandi sunt, ut sic exponit Sanctus Thomas Prima Secunde, qu. 19, art. 6 ad pri-mum<sup>30</sup>.

[§ 14] Tertia quod predicta suspensio non expelit eos odio, sed potius ipsorum ynutili et nociva conversacione, non quia aversi sed quia plurimi experimentaliter nunc reperiuntur antiqua cervicositate perversi; Deuteronomio 31: “Scio tuam con-tentionem et cervicem tuam durissimam” [Deut. 31.27]. [§ 15] Et ita intentio bulle, licet non litera, servanda, in unitate fidelium conservanda, nec ideo lex infringi-tur sed observatur, ut patet 5 Ethicorum [Arist. *Eth.* 5.10], quia ex equitate leges in-culpabiliter mutari possunt propter republicae vel hominum mutationem (Prima Secunde, qu. 96. art. 5 ad tertium<sup>31</sup>; et qu. 61, art. 5 ad secundum: “Ad equitatem enim quam intendit legislator, et non ad literam recurrendum est”<sup>32</sup>). [§ 16] Tunc et contrarie [?] religiones magnam inquietudinem et infamiam reportarent si in-diferenter omnes admitterentur in eis. Nec est hec scismatica suspensio, quia est in fidei favorem ne yn futurum fama et sanctitas ordinis deperiret. Tertio quia a veris iudicibus ordinis, scilicet quattuor difinitoribus cum consensu generali lata

<sup>26</sup> El texto dice *q. per hismeris...*, grafiada esta última palabra titubeantemente. Probablemente es una mala intelección del copista por *cui per inferni*. El sintagma *inferni tormenta* es habitual en la Pa-trística (*vid.* por ejemplo San Agustín, ep. 157.4: *Ista superbia divitem illum qui iacentem ante ianuam suam contemnebat pauperem iustum, et ista spes in incerto divitiarum, qua se propter purpuram, bys-sum, et epulas splendididas beatum putabat, non ipsae divitiae perduxerunt ad inferni tormenta*).

<sup>27</sup> Hay una llamada al margen que sin embargo no se completa, de manera que la frase parece que-dar interrumpida. También al margen se escribe: *Subintelligere abilitas*. En la parte inferior del folio hay varias frases tachadas, de difícil lectura.

<sup>28</sup> Debería ser tal vez *ob suspicionem*, o bien *ob suspectiones*.

<sup>29</sup> 1 Tim. 2.4: *qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire*.

<sup>30</sup> La cita exacta es *Summa theologia*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> q. 19 a. 10 ad 2: *Ad secundum dicendum quod Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis, nec mortem alicuius inquantum est mors, quia ipse vult omnes homines salvos fieri, sed vult ista sub ratione iustitiae. Unde sufficit circa talia quod homo velit iustitiam Dei, et ordinem naturae servari*.

<sup>31</sup> En realidad *Summa theologia*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> q. 97.

<sup>32</sup> En realidad *Summa theologia*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> q. 60 a. 5 ad 2: *Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator*.

<sup>33</sup> La palabra es una mera conjeta; podría tratarse también de un adverbio acabado en *-sive* (*?abusive?*) o en *-sime*.

est, et violenta ex presumptione que oritur ex propinqua facti circunstantia (34 dis. *Quorundam*)<sup>34</sup>. Evidens et manifestum [...]<sup>35</sup>.

### [TRADUCCIÓN]

[Tratado del maestro fray Juan de Santo Domingo sobre que los neófitos no tomen el hábito en las órdenes religiosas]

Jesús

[§ 1] La bula del papa Nicolás V, del año 1449, para recuerdo perdurable de este asunto, dice que cualquier hombre recientemente convertido debe ser admitido, como corresponde a quien vive como cristiano, a cualesquiera dignidades, honores, oficios, y a todos los demás cargos a los que se admite a los demás cristianos sin importar su antigüedad. [§ 2] En segundo lugar, que no se establezca, por una reciente admisión en la fe, diferenciación entre ellos y los demás cristianos, y que no los ultrajen de palabra o de obra, ni permitan que sean ultrajados. [§ 3] En tercer lugar que, si después de la asunción del bautismo se descubre que han apostatado, y algunos se escandalizan por este motivo, acudan al juez competente y que se haga con ellos lo que la autoridad pública estime que sea justo, guardando el ordenamiento jurídico, y que nadie de aquellos se atreva, por su propia autoridad y sin guardar el ordenamiento jurídico, a atacarlos. [§ 4] En cuarto lugar, contra quienes defiendan doctrinas contrarias y contra quienes presten a estos auxilio, consejo o favor, impone como jueces al arzobispo de Sevilla, al obispo de Salamanca y al de Sigüenza y al maestrescuela de la iglesia de Sigüenza, para que, dejando a un lado toda solemnidad de derecho y atendiendo solamente a la verdad de los hechos, puedan castigarlos de acuerdo con la gravedad del delito.

[§ 5] A estos puntos responde por orden el reverendo señor maestro fray Juan de Santo Domingo, sosteniendo la tesis de que los nuevos convertidos no pueden ser admitidos al monacato salvo después de que durante algún tiempo se haya practicado una inquisición entre ellos<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> La cita es *Decretum*, D. 34, c. 1. El canon, que versa sobre evitar una excesiva familiaridad con el obispo, no contiene las palabras mencionadas, si bien el error no es de fray Juan, sino de su fuente, el índice del *Decreto* conocido como *Margarita Decreti sive tabula martiniana*, confeccionado por el canonista medieval Martín de Opava; en esta *Margarita* se encuentra, bajo la voz *Praesumptio*, la siguiente entrada, con remisión (equivocada) al canon en cuestión: *Quod praesumptio violenta oritur ex propinqua facti circunstantia, 34 dist. Quorundam*.

<sup>35</sup> El tratado queda interrumpido. Sigue, en cualquier caso, una frase de difícil comprensión: *idem sunt in sensu Io. a. de verbo sig. h. 6 cº constitucionem.*

<sup>36</sup> La tesis que defiende fray Juan coincide al milímetro con la pretensión de quienes promulgaron el estatuto, tal y como se registró en las actas: “ordenaron que *en quanto durare la dicha inquisición en estos reinos [...] ninguno que sea de los cristianos nuevos sea rescebido del hábito de la dicha religión*” (Carrete Parrondo, 1975: 105); la cursiva es nuestra.

[§ 6] Y en primer lugar, y en cuanto al primer punto, dice que, verdaderamente, la voz de nuestro Señor y Salvador es aquella que el vicario verdadero de Cristo enseña, a saber, que quien viviere de manera católica sea promovido entre los católicos a todas las preeminencias, a su debido tiempo y orden, sobreentendiéndose así que los nuevos en la fe deben vivir con más austерidad que los demás (*De consecrationibus*, dist. 5, *Neophiti*), y que no deben encomendárseles oficios públicos ([C.] 17, q. 4, *Constituit*)<sup>37</sup>. [§ 7] Pero resta discutir si puede decirse que vive de manera católica el sospechoso de herejía, con sospecha vehemente o fama que venga acompañada de algunos otros indicios, como se ha tratado, algo que yo no me atrevería a afirmar por respeto a la fe y la limpieza de la Iglesia de Cristo, que no tiene mancha ni arruga (*A los Efesios* 5 [Eph. 5.26]).

[§ 8] En cuanto a lo segundo, ha de decirse no solo que a nadie debe insultársele por haber sido admitido recientemente en la fe, sino que debemos alegrarnos sobremanera en el Señor y darle las gracias porque el propio Señor hace a esa persona partícipe y hermano en nuestra gracia y perpetua gloria<sup>38</sup>. [§ 9] Si los ángeles se alegran de ello (*Lucas* 15[.10]), los santos de la Iglesia militante deben consiguientemente acomodarse también a los deseos celestes para se haga la voluntad del Señor, así en el cielo como en la tierra; pero sin embargo no por ello ha de admitirse de forma apresurada a cualquier fiel a dignidades y oficios, en tanto que no haya constancia, durante un lapso de tiempo, de la rectitud de su fe y de su integridad de vida.

[§ 10] En cuanto a lo tercero, los apóstatas que retiran su mano y su ojo del arado que habían tomado, como se narra en *Lucas* [Lc. 9.62], han de ser castigados con la espada de la ley. Ello parece ofrecer una buena disculpa a los religiosos a los que, por no admitir al monacato a los nuevamente convertidos, [se achaca que es] como si desgarrasen la unidad de la Iglesia o actuasen contra los preceptos apostólicos

<sup>37</sup> En la primera de las citas, fray Juan decide aludir al canon *Neophiti*, en lugar de al más habitual y extenso *Prohibentur etiam neophiti* (*Decretum*, D. 48, pars 1). Este último canon y el canon *Constituit* son los pasos acostumbrados en el debate sobre la privación de oficios y beneficios a los conversos. Para los anticonversos, los cánones demostraban que el derecho canónico prohibía, de un lado, ordenar a los neófitos como obispos; y de otro lado, admitir a oficios públicos a los judíos o sus descendientes. Los tratados proconversos, por el contrario, se afanaron en desmontar la fuerza probatoria de ambos pasajes, arguyendo para el primero que los neófitos aludidos no eran *per se* los conversos del judaísmo, sino todos los convertidos recientemente, del judaísmo o la gentilidad, que debían superar una etapa de noviciado y perseverar en la fe antes de poder recibir órdenes sagradas; e igualmente, para *Constituit*, que el canon no suponía la inhabilitación de todos los descendientes de judíos para ocupar cargos públicos, sino que se refería tan solo a aquellos que no ingresaban en el cristianismo de manera sincera, sin abandonar su religión o la de sus padres.

<sup>38</sup> El asunto de los insultos y humillaciones a los conversos es recurrente desde el siglo XIII: véase tan solo Netanyahu (1999: 1026-1029). Oficialmente, las injurias eran perseguidas por las autoridades civiles y eclesiásticas (baste citar dos ejemplos posteriores a la expulsión, extraídos del Registro General del Sello: *Ordenando se castigue a las personas que injurian a los nuevamente convertidos de los obispados de Cuenca, Osma y Sigüenza, llamándoles judíos, tornadizos y otras cosas*, AGS, RGS, 1493-X, f. 146; y *Prohibición de decir a los cristianos nuevos tornadizos ni otras palabras feas e injuriosas que vayan en perjuicio de su conversión*: AGS, RGS, 1501-X, f. 30).

mencionados. Responderemos a esto parte por parte, pues en ello estriba esta controversia, en la que avanzamos pertrechados con siete proposiciones, en virtud del Espíritu septiforme.

[§ 11] La primera proposición es que la ordenanza hecha por estos religiosos, a saber, los de San Jerónimo, de no recibir al monacato a los nuevamente convertidos, etc., no fue tanto un estatuto de alguna novedad impuesta positivamente, cuanto cierta ejecución de una suspensión de antigua costumbre, para conservar y mejorar las cautelas en favor de la unidad de la fe y de la pureza de la religión. [§ 12] Esto es patente, pues esta ordenanza no prescribe que algo se haga, sino que no se haga; y no en todo tiempo, sino por un tiempo determinado, justamente hasta que los sospechosos de herejía sean examinados por los inquisidores mientras dura la inquisición, para que después la piedra, para quien haya atravesado seguro las tormentas del infierno, se ponga en el edificio con mayor honra y seguridad.

[§ 13] La segunda proposición es que la expresión universal ‘ninguno de los versos del judaísmo’, etc., como [aparece] en la ordenanza, no busca significar que se excluya a todos los nuevamente convertidos del ingreso en religión de un modo distributivo simple, de modo que nadie pueda ser admitido, sino que solo es un distributivo proporcional, esto es, que nadie que no sea digno sea recibido en tanto que, como sospechoso de herejía, como se ha dicho arriba, quede libre tras el examen de la inquisición. Un distributivo proporcional como este lo utilizó Pablo en la primera a Timoteo, en el segundo capítulo [1 Tim. 2.4], diciendo de Cristo que quiere que todos los hombres se salven, es decir, aquellos que por sus méritos han de salvarse por la gracia, como así explica Santo Tomás en la Primera de la Segunda Parte, cuestión 19, artículo 6, en la respuesta al primer argumento [*Summa theolog.*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> q. 19 a. 10 ad 2].

[§ 14] La tercera es que la mencionada suspensión no los rechaza por odio, sino más bien por el trato inútil y nocivo de estos, no porque se les dé la espalda, sino porque ahora la experiencia nos descubre que muchos vuelven a la perversidad de su antigua pertinacia; *Deuteronomio* 31: “Conozco tu porfía, y tu durísima terquedad” [Deut. 31.27]. [§ 15] Y así ha de seguirse la intención de la bula, aunque no su letra, y hay que guardarla por la unidad de los fieles, y así la ley no se infringe, sino que se observa, como queda patente en el quinto de las *Éticas* [Arist. *Eth.* 5.10], pues las leyes pueden alterarse sin culpa en virtud de la justicia, por la mudanza en la república o en los hombres (Primera de la Segunda Parte, cuestión 96, artículo 5, en la respuesta al tercer argumento [*Summa theolog.*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> q. 97]; y cuestión 61, artículo 5, en la respuesta al segundo: “Hay que acogerse a la justicia que el espíritu del legislador pretendía, y no a la letra” [*Summa theolog.*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> q. 60 a. 5 ad 2]). [§ 16] De otro modo las religiones causarían gran inquietud e infamia si admitieran en ellas indistintamente a todos. Tampoco se trata de una suspensión cismática, puesto que obra en favor de la fe, para que la fama y santidad de la orden no perezca en el futuro. En tercer lugar porque ha sido presentada por los verdaderos jueces

de la orden, esto es, los cuatro definidores, con consenso general y con origen en la presunción violenta que nace de la cercana circunstancia del hecho (distinción 34, *Quorundam [Decretum, D. 34, c. 1]*)<sup>39</sup>. Es evidente y manifiesto [...].

## II. CONTRA TRACTATUM DOCTORIS DE MONTALVO<sup>40</sup>

[§ 1] Dicit quod differentia sua inter conversos ex gentibus et ex Iudeis est carnalis et in fide extimatur quis secundum spiritum (Ioh. 8), nam Ioh. 6.: “Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quicquam” [Ioh. 6.63]. Facit ad Gala. 3. Atolle igitur mentem a carnalibus festivitatibus Cenophegie. [§ 2] Hismael per naturam, Ysac per gratiam generatus est, quia muliebria Sarre iam desierant. Ad Galat. 3: “Per Christum sumus filii Abrahe, secundum promisionem heredes” [Gal. 3.29]. Ad idem Ioh. 8. Ex quibus Deus prefert filios fidei et operum cognacioni carnali Abrahe. Luce XI: “Sanguis omnium prophetarum ab Abel usque ad Zachariam requiretur ab hac generatione” [Lc. 11.51]. Dicit Glossa: “Omnes mali una generatio sunt, una civitas, unum corpus diaboli; eadem in bonis” [Glossa ad Lc. 11.50]; et Deuteronomio 32: “Generatio prava”, etc<sup>41</sup>. Ergo, ut notatur, Romanorum tempore illa differentia viguit, nunc fide equamur. Et ait contra doctor quod Deus corda librans non equat in culpa Christi occisores. Ioh. 19: “Propterea qui me tradidit tibi maius peccatum abuit” [Ioh. 19.11].

[§ 3] Et ait doctor, cum Deuteronomio 26, quod fundamenta Eclesie, Virgo Maria, mater Dei, apostoli et confessores, de illis fuerunt. Item alegat Deut. 33: “Beatus tu Israel”, etc<sup>42</sup>. Hoc fundamentum est defectuosum, cautelosum et erroneum. Defectuosum quia non meminit carnem Christi etiam ex gentibus nobis advenisse, ut testatur abavus et proavus David. Ergo ex utroque populo Virgo et Christus. [§ 4] Item cum dicis: “Populus a quo Virgo gloriosa etc. ‘est excelsior cunctis gentibus’ [Deut. 26.19]”, si profiteris eorum excellentiam provenire ex generatione carnis falsum est, et pro errore cecuas si ex fide Christi catholice sentis; sed hoc non facit ad tuum propositum. Igitur duc in altum [Lc. 5.4] et spiritum carni prepone. Ioh. 3: “Quod est ex carne”, etc<sup>43</sup>. [§ 5] Similiter quod intulisti: “beatus tu Israel”, etc., eiusmodi est: nemo enim Israel excelenter, dicitur autem Israel secundum spiritum namque fide Ihesu Christi perficitur, unde ibi cum fidelibus loquitur et infideles et hereticos calcando dicit. [§ 6] Item quod dicis ex psalmo 28: “Iam securi bibite sanguinem quam fudistis”, hoc non est de psalmo, sed de Glossa, Augustinus super psalmos [Aug. *In psalm. 45.4*]<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Los *diffinidores* eran cargos ejecutivos de la orden, elegidos cada tres años; su cometido era tanto asistir a los capítulos generales como celebrar capítulos privados. Fray Juan de Santo Domingo se refiere aquí al capítulo general de 1486.

<sup>40</sup> Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca, ms. 2696, ff. 104v-105v.

<sup>41</sup> Deut. 32.5: *peccaverunt ei non filii eius in sordibus generatio prava atque perversa.*

<sup>42</sup> Deut. 33.29: *beatus tu Israhel quis similis tui popule qui salvabis in Domino.*

<sup>43</sup> Ioh. 3.6: *quod natum est ex carne caro est et quod natum est ex Spiritu spiritus est.*

<sup>44</sup> Conversus bibit sanguinem quam fuderunt sui maiores *marg.*

[§ 7] Et auctoritates quas alegas ad malos tolerandos propter bonos, hec sententia in uno vera, in allio tamen est falsa, et ymo explicatus locuta rectior erit, nam XI q. 3. *Nolite* [Decretum, D. 11, c. 3] et Glossa Mathei 13, quod ignoti mali vel oculti sinantur ut zizania, etc.: “Hoc videtur contrarium illi apostoli Co.: ‘Auferte malum ex vobis’ [1 Cor. 5.13]; sed sicud inter lolium et triticum quamdiu herba est parum distat, ita monet Deus ne de ambiguo iudicemus quod Dominus in iudicio manifeste dapnabit” [Glossa ad Mt. 13.30]. Idem II<sup>a</sup>-II<sup>e</sup> q. 12. ar. 3. in fine. [§ 8] Ergo peccatores manifesti tolerandi non sunt, quod in nostro casu notandum est. Et licet Bohemiis et Grecis pepercit Papa, ita hiis; sed ymo non est equa pena [f. 105r] heretici et apostatarum horum, et alibi dixi quomodo heresis et apostasia uno modo sunt idem, allio modo non.

[§ 9] In quantum dicit quod quia privantur ab ofitiis hereticabunt, dico quod est mirabilis dialecticus qui ex privatione alicuius effectus arguit privationem rei sive cause, que nullo modo pertinet ad talem effectum, ac si dicetur cum modo non pluat sequitur quod Papa non dormit.

[§ 10] Effectus bautismi<sup>45</sup>. Ezechie. 36: “Efundam super vos aquam mundam”, etc. [Ez. 36.25]. Ad idem ad Roma. 6 [Rom. 6.3]. In bautismo gracie conferuntur et virtutes (Glossa ad Titum 3[.5]), et aperit celum ut in bautismo Christi (Luce 3[.21], ibi Glossa Bede). Ergo non est apertio honoris et vanitas. [§ 11] Preterea desiderabilia sunt bona nature quam fortune, sanitas corporalis, extinctio fomitis et similia non virtutis bautismi directa, sed ordine divine providentie iuxta devotionem suscipientium sacramenta; quibusdam conferuntur, quibusdam non. [§ 12] Huius tue sophisticationis cabsa fuit quod noveris fideles ex Iudeis bautizari magis motu cupiditatis quam devotionis ardore, et tunc recte infers quod perpendunt se sacro lavacro non esse ablutos. Verum illa tua illatio heretica est quia dicis nec virtutem bautismi aliquid operari, quamvis enim yn ficte bautizatis nullus inducatur effectus; non iccirco sequitur absolute quod bautismus non aliquid operetur, quia in illis quorum voluntas devotius amplectitur sacramentum omnes effectus per se concurrunt. [§ 13] Dicere debuisti: ‘Falso hoc extimant’; inquis: ‘perpensi’ litera ‘valde leviter’. Hoc verbum ‘perpendent’ absque adverbio actum verbi determinante yn materia fidei posuisti. Et occasio ruine non datur, alias quelibet prohibitio esset ruine occasio. Igitur hec occasio esset accepta, non data; sic lege veteri persistente ymamaculata per mandatum ocidebat occasione accepta (ad Roma. 7) [Rom. 7.8]. [§ 14] Non anbiant ergo dignitates, quia Evangelium prohibet apetitum honoris inordinatum, et quod non licet apetere non est licitum petere, quod est iudeorum, scilicet anbire (Proverbio 1 cum Glossa: “Ibi marsupium unum” [Prov. 1.14]). Argumentum igitur est quod propter venerandas Eclesie Christi dignitates advenit qui yncsanter de consecutione illarum se deceptum esse ganit, veluti canis preda fugiente<sup>46</sup>, *el qual gañe*.

<sup>45</sup> Yn sequentibus se refert ad tractatum Montalvi *marg.*

<sup>46</sup> Gañir de can *marg.*

[§ 15] Predicta dixi tam legis Dei emulacione quam timore rationis redende de yntelectu legis que a sacerdotibus expetetur in die [r]emisionis sed iustisime ultiōnis, dicente Mal. 2 capitulo: “Legem requiram de ore eius” [Mal. 2,7], et Exod. 28 cum Glossa [Ex. 28,2], Iob. 20. Nam Proverbi. 1: “Sapienciam atque doctrinam stulti despiciunt” [Prov. 1,7]. Error in lege seculi non equus est ut in lege Dei. Proverbiis 21: “Vir qui erravit a via doctrine yn cetu gigantium conmorabitur” [Prov. 21,16] (Glossa: “idest demonum, de quibus Iob 22: ‘Ecce gigantes’, etc. [Iob 26,5]).

[§ 16] Ne autem, credens me verba sensise atque yn servitium Eclesie Christi laborse, superbia, bonorum laborum consumptio [?]⁴⁷, Christi initum corrumpat et premium, iudicio sacrosancte Romane Ecclesie et eius doctorum catholicorum humiliter cuncta que dixi discutienda submitto. Explicit⁴⁸.

## [TRADUCCIÓN]

### Contra el tratado del doctor de Montalvo

[§ 1] Dice que su diferenciación entre conversos que proceden de los gentiles y de los judíos es carnal, y que en la fe se estima quién se es según el espíritu (*Juan* 8), pues *Juan* 6 dice: “El espíritu es el que da la vida, la carne en cambio no aprovecha en nada” [Io. 6,63]. Esto hace también a *Gálatas* 3. Aparta, pues, tu mente, de las festividades carnales de la Cenofegia⁴⁹. [§ 2] Ismael fue engendrado por natura, Isaac por la gracia, porque a Sara ya se le había retirado el periodo femenino. [Se aplica] a *Gálatas* 3: “Por Cristo somos hijos de Abraham, herederos según la promesa” [Gal.

---

<sup>47</sup> La palabra *consumptio* es conjectura: se lee con cierta claridad *consu...*, pero el resto, con tachaduras, es ininteligible.

<sup>48</sup> En el resto del f. 105r y en los ff. 105v-106v hay una sucesión de apuntes desordenados e incoyexos, que al menos en su primera parte parecen ser un acopio de citas e ideas para abundar en los argumentos anticonversos. Léanse, por ejemplo, las notas siguientes: *Vt fugerent penam hereseos monachabant, ymo non ad sacerdotium; iam monachi admisi sunt* (f. 105r); *Conversi culpant inquisitionem, dolent ob punitionem, excusant pecantes in heresi; o Durante inquisitione sed lepra curata non vitentur, cum cutis non est feda, in honestum non est, quod secundum ratione est* (f. 105v). Sigue luego un breve texto sobre la implantación del embrión en el útero materno (véase la nota 18), y unas observaciones sobre gramática. En la parte inferior del f. 105v, una anotación de únicamente tres renglones (*Deus potest revelare multa que per sacram paginam non sunt cognita* (arriba: vel nil novum sub sole), *XI dist. 'Nolite' [Decretum, D. 11, c. 3]. Et Ihesus nominetur Nazarenus, non Iudeus*) posee una interesante llamada al margen sobre Pedro Martínez de Osma y Juan López de Salamanca: *Late in dialogo Petri de Osma cum fratre Ioh. Lopez; dialogus est amirabiliter narrat...? contentione.* Pese a la formulación de la frase, lo más probable es que se trate de alguna de las obras polémicas de López de Salamanca contra Osma.

<sup>49</sup> Santo Domingo alude a la celebración judía de Sucot, la fiesta de los Tabernáculos de octubre. *Vid.* Alfonso de Palencia: “Scenophegia es fiesta de tiendas o sombríos que celebran los judíos en memoria de quando salieron librados de la servidumbre egipciana” (*Universal vocabulario*). La frase es un exabrupto: si dices que no debe discriminarse según la carne, ¿por qué celebras las fiestas judías?

3.29]<sup>50</sup>. Para lo mismo *Juan* 8. De ello se sigue que Dios prefiere a los hijos de la fe y las obras antes que al parentesco carnal con Abraham. *Lucas* 11: “Pídase cuentas a esta generación desde la sangre de Abel hasta Zacarías” [Lc. 11.51]. Dice la *Glosa*: “Todos los malos son una generación, una ciudad, un cuerpo del diablo; y lo mismo sucede con los buenos” [Glossa ad Lc. 11.50]; y *Deuteronomio* 32: “Mala generación”, etc. [Deut. 32.5]. Por consiguiente, como se hace notar, en tiempo de los romanos aquella diferencia estaba vigente, y ahora nos igualamos en la fe. Y contrariamente dice el doctor que Dios, que sopesa los corazones, no iguala en la culpa a los asesinos de Cristo<sup>51</sup>. *Juan* 19: “Por ello, los que me han entregado a ti tienen mayor pecado” [Io. 19.11].

[§ 3] Y dice el doctor, apoyándose en *Deuteronomio* 26, que pertenecieron a ellos los fundamentos de nuestra religión: la Virgen María, madre de Dios, los apóstoles y los confesores<sup>52</sup>. Alega también *Deuteronomio* 33: “Dichoso tú, Israel”, etc. [Deut. 33.29]. Este fundamento es defectuoso, trámoso y erróneo. Defectuoso porque no tiene en cuenta que la carne de Cristo también derivaba de los gentiles, como atestiguan el bisabuelo y antepasado de David. Luego la Virgen y Cristo descienden de ambos pueblos. [§ 4] Y cuando dices: “El pueblo del que proviene la Virgen gloriosa, etc., es ‘el más excelso de todos los pueblos’ [Deut. 26.19]”, si declaras que su excelencia proviene de la generación de la carne es falso, y te ciegas en el error si sientes católicamente de la fe de Cristo; pero ello no hace a tu propósito. De modo que rema mar adentro [Lc. 5.4] y antepón el espíritu a la carne. *Juan* 3: “Los que nacen de la carne”, etc. [Io. 3.6]. [§ 5] Y lo que has aducido de “Dichoso tú, Israel”, etc., es del mismo juez: nadie es más excelente que Israel, pero se dice Israel según el espíritu, en tanto que este se completa en la fe de Jesucristo, de donde resulta que aquí habla con los fieles, y dice que a los infieles y herejes hay que pisotearlos<sup>53</sup>. [§ 6] Igualmente lo que dices del salmo 28: “Y ya seguros bebed la sangre que derramasteis”, no pertenece a ese salmo, sino que es de San Agustín en el comentario de los salmos, a través de la *Glosa* [Aug. *In psalm.* 45.4].

<sup>50</sup> Con el trasfondo de Gal. 3-4, en que se establece diferencia entre Isaac, hijo de la gracia y el espíritu, e Ismael, hijo de la carne, el pasaje de fray Juan recuerda más la discusión de Cartagena (2022: II.4.5-6: 192-206), que la del propio Díaz de Montalvo (2008, § 7), quien funda la oposición entre Ismael y la pareja de Esaú y Jacob.

<sup>51</sup> Para entender bien a qué se refiere el autor, debe recordarse que Montalvo trata de descargar a los judíos de la culpa de la pasión y muerte de Cristo, en las que igualmente participaron los gentiles: “Aunque los judíos lo acusaron injustamente, sin embargo, los gentiles, en cuyo poder estaba la jurisdicción y el mando, equivocada e injustamente condenaron a Cristo a muerte” (Díaz de Montalvo, 2008: 151).

<sup>52</sup> Díaz de Montalvo, 2008: 164: “No pueden negar que el pueblo del que proviene nuestra Redención, la Virgen Santísima, madre del Salvador, y sus santos apóstoles, mártires y confesores, por quienes fue fundada la Iglesia del Señor, es ‘el más excelso de todos los pueblos que el Señor ha creado en honor, nombre y gloria, y es el pueblo santo del Señor’ [Deut. 26.19]”.

<sup>53</sup> Téngase presente que el final del versículo es: *negabunt te inimici tui et tu eorum colla calcabis* (Deut. 33.29).

[§ 7] Y sobre las autoridades que alegas para tolerar a los malos por bien de los buenos, esta opinión es verdadera en un aspecto, y sin embargo falsa en otro, y sería más correcta si se enunciase con una amplia explicación, pues [pueden aducirse] la distinción 11, cuestión 3, *Nolite [Decretum, D. 11, c. 3]*<sup>54</sup>, y la *Glosa de Mateo 13*, que dice que se tolere como la cizaña a los malos ignorados u ocultos, etc.: “Esto parece contrario a lo del apóstolos en Corintios: ‘Extirpad el mal de vosotros mismos’ [1 Cor. 5.13]; pero igual que la cizaña y el trigo se diferencian poco mientras que son hierbas, así Dios aconseja que no juzguemos ambiguamente porque el Señor condenará en el juicio de forma manifiesta” [Glossa ad Mt. 13.30]. Lo mismo expresa [Santo Tomás en] la Segunda de la Segunda Parte, cuestión 12, al final del artículo 3<sup>55</sup>. [§ 8] Por tanto, los pecadores manifiestos no han de ser tolerados, que es lo que ha de tenerse en consideración en nuestro caso. Y aunque el Papa absolviese a los bohemios y a los griegos, así también [ocurrirá] con estos<sup>56</sup>; pero desde luego no es la misma pena la del hereje y la de estos apóstatas, y en otra parte he dicho que la herejía y la apostasía son iguales en cierto modo, pero no en otro<sup>57</sup>.

[§ 9] Por lo que respecta a lo que dice de que serán heréticos por privarles de los oficios, digo que es un dialéctico asombroso quien a partir de la privación de un efecto arguye la privación de la cosa o la causa, que de ninguna manera pertenece a tal efecto, como si dijera que puesto que no llueve, ha de concluirse que el Papa no duerme<sup>58</sup>.

[§ 10] El efecto del bautismo<sup>59</sup>. Ezequiel 36: “Verteré sobre vosotros agua pura”, etc. [Ez. 36.25]. Lo mismo en *A los Romanos 6* [Rom. 6.3]<sup>60</sup>. En el bautismo se confieren gracias y virtudes (*Glosa a Tito, 3[.5]*)<sup>61</sup>, y el cielo se abrió como en el

<sup>54</sup> *Decretum, D. 11, c. 3; Nolite errare: A consuetudine Romanae ecclesiae membris dissentire non licet.*

<sup>55</sup> En realidad es más bien *Summa theolog., II<sup>a</sup>-IIae q. 11 a. 3 arg. 1: Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haeretici sint tolerandi*. Véase al respecto Martínez Gázquez (2013).

<sup>56</sup> La frase no es de fray Juan, sino que resume a Díaz de Montalvo (2008: 172-173): “De la misma forma, en otro tiempo los griegos y ahora los de Bohemia se apartaron de la Iglesia de Dios, y alejados, pretendieron sostener de modo pérvido errores en contra de la Iglesia católica. Sin embargo, cuando se arrepintieron de la herejía, fueron recibidos por los católicos con equidad y restituidos por el Papa en sus oficios y órdenes [...], ¡cuánto más se debe decir de los judíos que ahora gana para sí la Iglesia! Sin duda la piadosa madre los abraza con más ternura y se alegra mucho más con ellos que con los que nunca había perdido”.

<sup>57</sup> Nada sabemos sobre un escrito previo de fray Juan de Santo Domingo en que diferenciase entre herejes y apóstatas, dos nociones muy cercanas y no siempre fáciles de deslindar, especialmente en el caso de los convertidos. El texto básico sobre ambos conceptos era la *Summa theolog., II<sup>a</sup>-IIae q. 11-12*.

<sup>58</sup> Los ejemplos *Papa dormit/non dormit* son habituales en los tratados de lógica.

<sup>59</sup> Montalvo trata sobre todo la cuestión del bautismo en *La cuestión conversa* (Díaz de Montalvo, 2008: §§ 6, 8, 32 y 46).

<sup>60</sup> Rom. 6.3: *an ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu in morte ipsius baptizati sumus.*

<sup>61</sup> Tit. 3.5: *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti.* La *Glossa ordinaria* anota: *per lavacrum regenerationis] baptismi, in quo deposito veteri homine generatur novus; y et renovationis Spiritus sancti] quia qui credit quotidie magis et magis renovatur per Spiritum in baptismo datum.*

bautismo de Cristo (*Lucas* 3[.21], y en este pasaje la *Glosa* de Beda)<sup>62</sup>. Luego no hay una apertura del honor y la vanidad. [§ 11] Además, son más deseables los bienes de natura que los de fortuna, y la salud corporal y la desaparición de la fiebre y otros síntomas no proceden de la eficacia del bautismo, sino que los sacramentos pertenecen al orden de la providencia divina, cuando acompaña la devoción de los que los reciben; se otorgan a algunos, y a otros no<sup>63</sup>. [§ 12] La causa de tu sofistería fue que sabes que los fieles que proceden de judíos se bautizan movidos más por ardor de la codicia que por el de la devoción, y así tú infieres rectamente que comprenden que no han sido limpiados por el sagrado bautismo<sup>64</sup>. Pero tu argumentación es herética, porque dices que la eficacia del bautismo no obra nada, por más que no tenga ningún efecto sobre los que se han bautizado fingidamente; de ahí no se sigue de modo absoluto que el bautismo no tenga eficacia, porque todos su efectos sí concurren en aquellos cuya voluntad abraza el sacramento con devoción. [§ 13] Debiste decir: 'Esto lo creen falsamente', y literalmente dices: 'con ligereza consideran...' Utilizaste en materia de fe este verbo 'consideran' (*perpendent*) sin un adverbio que delimitase la acción verbal. Y no se da la ocasión de ruina, pues de otro modo cualquier prohibición sería ocasión de ruina. Luego esta ocasión sería recibida, y no dada; así como cuando regía inmaculada la ley vieja, tomando ocasión por medio del precepto, [el pecado] moría<sup>65</sup>. [§ 14] Así pues no deben ambicionar dignidades, porque el Evangelio prohíbe el apetito desordenado de honra, y lo que no es lícito apetecer no es lícito pedirlo, lo cual es propio de los judíos, quiero decir, ambicionar (*Proverbio* 1, junto con la *Glosa*: "Habrá

<sup>62</sup> Lc. 3,21:*factum est autem cum baptizaretur omnis populus et Iesu baptizato et orante apertum est caelum.* La *Glossa* transcribe un amplio pasaje de Beda, del que puede destacarse: *Unde cum baptizatum populum diceret nihil magnum addidit, sed baptizato Iesu et orante dicit apertum celum, quia dum ille aquas Iordanis subiit: Nobis celi ianuam pandit' et dum caro innoxia aquis frigentibus tingitur opposita quamdam noxiis rumphea ignea restringitur nec ibi Christo celum cepit aperiri, sed his verbis ostenditur virtus baptismi. Orat autem ut nos ad orandum informet, ut post baptismum precibus et ieuniis et eleemosynis et aliis bonis celum nobis aperiatur* (*Glossa ad Lc. 3,21*).

<sup>63</sup> Cf. Aquino, *Summa theolog.*, III<sup>a</sup> q. 69 a. 8 ad 4: *Ad quartum dicendum quod sanitas corporalis non est per se effectus Baptismi, sed est quoddam miraculosum opus providentiae divinae.*

<sup>64</sup> Para entender bien lo que sigue, debemos tener en cuenta el texto completo de Montalvo que fray Juan pone en entredicho (y que tergiversa): "Pues cuando estos nuevos fieles ven que por ese cisma son apartados de los correligionarios de Cristo, separados de los cargos públicos e incluso difamados de forma gravísima, es fácil que consideren no haber sido lavados por las aguas del bautismo y que la fuerza del bautismo no produce ningún efecto y se propicia la ocasión de caer en la herejía" (*Nam cum isti noui fideles uident sectione illa se esse a Christi confidelibus segregatos, ab officiis publicis separatos necnon et grauissime diffamatos, leuiter perpendent sacri baptismatis undas non esse ablutos nec uirtus baptismi aliquid operari, et esset occasio, ut in haeresim laberetur*). (Díaz de Montalvo, 2008: 127 y 173).

<sup>65</sup> La frase es difícil de entender. He supuesto como sujeto "el pecado", basándome en la fuente que el autor maneja (Rom. 7,8): *occasione autem accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam sine lege enim peccatum mortuum erat.*

allí una sola bolsa” [Prov. 1.14])<sup>66</sup>. El argumento, de este modo, es que es un advenedizo atraído por las venerables dignidades de la Iglesia de Cristo quien incesantemente gañe que está decepcionado por no conseguirlas, como el perro cuando se le escapa la presa, *el qual gañe*.

[§ 15] Todo lo anterior lo he dicho tanto por emulación de la ley de Dios como por temor de dar cuenta sobre el entendimiento de la ley, que será reclamado a los sacerdotes en el día de la remisión, pero también de la justísima venganza, diciendo con *Malaquías* 2: “De su boca ha de salir la ley” [Mal. 2.7], y *Éxodo* 28, con la *Glosa* [Ex. 28.2]<sup>67</sup>, y *Job* 20<sup>68</sup>. Pues en *Proverbios* 1: “Los estultos desprecian la sabiduría y la doctrina” [Prov. 1.7]. El error en la ley del siglo no es igual que en la ley de Dios. *Proverbios* 21: “El hombre que yerra en el camino de la doctrina vendrá a permanecer en compañía de los gigantes” [Prov. 21.16] (en la *Glosa*: “es decir, de los demonios, de los que se habla en *Job* 22: ‘He aquí los gigantes’”, etc. [Iob 26.5]).<sup>69</sup>

[§ 16] Para que, creyendo que he vertido estas opiniones y que he trabajado en servicio de la Iglesia de Cristo, la soberbia, consunción de las buenas obras, no corrompa la venida de Cristo y su recompensa, someto humildemente todo lo que dicho a la discusión y al juicio de la sacrosanta Iglesia Romana y de sus doctores católicos. Fin.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amador de los Ríos, J. (1875). *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (Vols. 1-3). Imp. de T. Fortanet.
- Azcona, T. (1973). Dictamen en defensa de los judíos conversos de la Orden de San Jerónimo a principios del siglo XVI. En *Studia Hieronymiana. VI Centenario de la Orden de San Jerónimo* (Vol. II, pp. 347-380). Rivadeneyra.
- Beinart, H. (1961). The Judaizing movement in the Order of San Jeronimo in Castile. *Scripta Hierosolymitana*, 7, 168-192.
- Belmonte Díaz, J. (1989). *Judíos e Inquisición en Ávila*. Caja de Ahorros de Ávila.
- Beltrán de Heredia, V. (1941). Nebrija y los teólogos de San Esteban de principios del siglo XVI. *Ciencia Tomista*, 61, 37-65.

<sup>66</sup> Prov. 1.14: *soritem mitte nobiscum marsupium unum sit omnium nostrum*. La *Glossa apostilla*: *De latronibus generaliter patet, quia sociis quos conquirunt prede portionem promittunt, sed et Christi persecutores quoscumque sibi poterant adiungebant quos eum sequi videbant extra Synagogam faciebant, id est sua communione privabant* (*Glossa ad Prov. 1.14*).

<sup>67</sup> El pasaje se refiere a la vestimenta de los sacerdotes, y la *Glossa* anota: *Faciesque vestem sanctam opera iustitiae sanctitatem virtutum ornamenta* (*Glossa ad Ex. 28.2*).

<sup>68</sup> Se trata de la segunda reprensión de Sofar a Job, sobre los bienes efímeros del malvado y el advenimiento del *dies irae*.

<sup>69</sup> La cita no necesita demasiadas aclaraciones (salvo que el pasaje citado de segundas es Iob 26.5). Los gigantes a que alude *Proverbios* son interpretados por la *Glossa ordinaria*, efectivamente, como “demonios”: *spiritus demoniorum cum his quos decepterunt penis sub acti torquentur* (*Glossa ad Prov. 21.16*).

- Beltrán de Heredia, V. (1961). Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla. *Sefarad*, 21(1), 22-47.
- Benito Ruano, E. (2001). *Los orígenes del problema converso*. Real Academia de la Historia.
- Bernáldez, A. (1962). *Memorias del reinado de los Reyes Católicos, que escribía el bachiller Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios* (M. Gómez-Moreno y J. de M. Carriazo, Eds.). Tipografía Blass.
- Carrete Parrondo, C. (1975). Los conversos jerónimos ante el estatuto de limpieza de sangre. *Helmantica. Revista de filología clásica y hebrea*, 26(79-81), 97-116. <https://doi.org/10.36576/summa.2870>
- Cartagena, A. de (2022). *Defensorium Unitatis Christianae*. <https://bibliotecacartagena.net/monografia/defensorium-unitatis-christianae>
- Coussemacker, S. (1991). Convertis et judaïsants dans l'ordre de Saint Jerôme. Un état de la question. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 27, 5-27. <https://doi.org/10.3406/casa.1991.2583>
- Cuervo, J. (1914-1915). *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*. Imp. Católica Salmanticense.
- Díaz de Montalvo, A. (2008). *La causa conversa* (M. Conde Salazar, A. Pérez Martín, C. Valle Rodríguez; con la colaboración de R. Guerrero Sancho, Eds.). Aben Ezra.
- Escudero, J. A. (2005). *Estudios sobre la Inquisición*. Marcial Pons Historia.
- García García, A. (2011). *Synodicon Hispanum: Vol. X. Cuenca y Toledo*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Glossa = Froehlich, K. (1992). *Biblia cum glossa ordinaria (ca. 1480-1481)* (ed. facs. con intr. de A. Rusch y M. T. Gibson). Brepols.
- González Rolán, T. y Saquero Suárez-Somonte, P. (2012). *De la ‘Sentencia-Estatuto’ de Pero Sarmiento a la ‘Instrucción’ del Relator*. Abez Ezra.
- Hernández Franco, J. (2011). *Sangre limpia, sangre española. El debate sobre los estatutos de limpieza de sangre (s. XV-XVII)*. Cátedra.
- Herrera Vázquez, M. (2022). *La inquisición en el monasterio de Guadalupe*. Editorial de la Universidad de Extremadura.
- ISTC = *Incunabula Short Title Catalogue*, British Library. <http://www.bl.uk/catalogues/istc>
- Labajos Alonso, J. (2010). *Proceso contra Pedro de Osma*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Ladero Quesada, M. A. (2016). *Judíos y conversos de Castilla en el siglo XV. Datos y comentarios*. Dykinson.
- Ladero Quesada, M. F. (1988). Apuntes para la historia de los judíos y los conversos de Zamora en la Edad Media (siglos XIII-XV). *Sefarad*, 48, 29-57.
- Ladero Quesada, M. F. (2000). *Libros de acuerdos del Consistorio de la ciudad de Zamora (1500-1504)*. Ayuntamiento de Zamora-UNED, Centro Asociado de Zamora.
- Lehmann, V. y Martín Baños, P. (2021). Un nuevo inédito proconverso en el contexto de la rebelión toledana de 1449. El códice 14 de la Catedral de Oviedo. *Sefarad*, 81(2), 379-448. <https://doi.org/10.3989/sefarad.021-013.a>
- Lilao Franca, O. y Castrillo, C. (2002). *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca: Vol. II. 1680-2777*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Llopis Agelán, E. y Ruiz García, E. (2019). *El monasterio de Guadalupe y la Inquisición*. Ediciones Complutense.

- Llorca, B. (1949). *Bulario pontificio de la Inquisición española en su periodo constitucional (1478-1525) según los fondos del Archivo Histórico Nacional de Madrid*. Pontificia Università Gregoriana.
- Llorente, J. A. (1812). *Anales de la Inquisición de España: Vol. I. Desde el establecimiento de la Inquisición por los Reyes Católicos hasta el año 1508*. Imprenta de Ibarra.
- López Gómez, O. (2021). La revuelta de 1449 en Toledo. Historiografía y estado de la cuestión. *eHumanista conversos*, 9, 253-283.
- López Martínez, N. (1954). *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*. Aldecoa.
- Marcos Rodríguez, F. (1964). *Extractos de los libros de claustros de Salamanca. Siglo XV (1464-1481)*. Universidad de Salamanca.
- Martialay Sacristán, T. (2017). Conversos y atribución de identidades conversas en tiempos de la expulsión de los judíos de la diócesis de Zamora. En A. Cortijo Ocaña y R. Amrán (Eds.), *Vivir en Minorías en España y América: (siglos XV al XVIII)* (pp. 33-46). Publications of eHumanista. University of California.
- Martín Abad, J. (2001-2016). *Post-incunables ibéricos*. Ollero & Ramos.
- Martín Baños, P. (2019). *La pasión de saber. Vida de Antonio de Nebrija*. Universidad de Huelva.
- Martín Baños, P. (2020). Pedro Martínez de Osma: Inquisición y censura académica en Castilla. Una reevaluación. *Studia Aurea*, 14, 213-270. <https://doi.org/10.5565/rev/studiaurea.377>
- Martínez Gázquez, J. (2013). Utrum infidelium ritus sint tolerandi? En J. Martínez Gázquez y J. Victor Tolan (Eds.), *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media* (pp. 223-246). Casa de Velázquez. <http://books.openedition.org/cvz/19767> <https://doi.org/10.4000/books.cvz.19767>
- Monteiro, P. (1749-1750). *Historia da Santa Inquisição do reyno de Portugal, e suas conquistas*. Regia Officina Sylviana, e da Academia Real.
- Netanyahu, B. (1999). *Los orígenes de la Inquisición. Crítica*.
- Pastore, S. (2010). *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Marcial Pons Historia.
- Pulgar, F. (2022). *Claros varones de Castilla. Letras* (M. I. de Páiz Hernández, P. Martín Baños, y G. Pontón Gijón, Eds.). Real Academia Española.
- Round, N. (1966). La rebelión toledana de 1449. Aspectos ideológicos. *Archivum*, 16, 385-446.
- Rubio García, L. (1997). *Los judíos de Murcia en la Baja Edad Media (1350-1500)*. Colección documental II. Ediciones de la Universidad de Murcia.
- Sicroff, A. A. (1985). *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVI*. Taurus.
- Sigüenza, J. (1907-1909). *Historia de la orden de San Jerónimo* (J. Catalina García, Ed.). Bailly Bailliére e Hijos.
- Suárez Fernández, L. (1964). *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Menéndez Pelayo.
- Tipografía y diseño editorial en Zamora: de Centenara al siglo XXI* (2004). Biblioteca Pública del Estado en Zamora.
- Torre, A. de la (1949). *Documentos sobre relaciones internacionales de los Reyes Católicos (Vol. I)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Menéndez Pelayo.

## Varia





ESTUDIOS LITERARIOS

## LA DEMONIZACIÓN DEL EROTISMO FEMENINO Y LA ENFERMEDAD MENTAL EN LA POÉTICA DE ANNE SEXTON Y ALDA MERINI: CRÍTICA DE GÉNERO

THE DEMONIZATION OF FEMALE EROTISM AND MENTAL DISORDER IN ANNE  
SEXTON AND ALDA MERINI POETRY: A GENDER BASIS CRITICS

VÍCTOR ANGUITA MARTÍNEZ

*Università degli Studi di Bari Aldo Moro*

victor.anguita@uniba.it

ORCID: 0000-0003-3276-0218

Recibido: 11-01-2023

Aceptado: 21-05-2023

### RESUMEN

Este trabajo se presenta como un análisis discursivo, con una perspectiva de género, de los poemas “Her Kind” de Anne Sexton y “Amai teneramente” de Alda Merini, con la intención de verificar la posible existencia de un imaginario diabólico relacionado con la sumisión o transgresión femenina. A través del análisis de las elecciones léxicas de las autoras analizaremos la concepción diabólica del impulso sexual de la mujer y de la disidencia, prestando especial atención a la simbología herética y brujeril. El análisis de las metáforas buscará en todo momento recuperar la relación implícita de la postura de las autoras frente a las expectativas de género.

Palabras clave: Anne Sexton, Alda Merini, demonización femenina, discurso de género, crítica de género.

### ABSTRACT

This article is focused on the poems “Amai teneramente” by Alda Merini and “Her Kind” by Anne Sexton. By a discourse analysis of the text with a genre approach, we aim to verify the possible existence of a gender discourse in their poetry, either submissive or transgressive. Through the study of the lexical choices, we will analyze the diabolical conception of women sexual impulse and dissidence, paying special attention to the heretical and witchcraft symbology. To do so, we will seek the implicit relationship between these metaphors and the author's position against or within gender expectations to finally conclude defining the perception they have of themselves in their poetical personae.

Keywords: Anne Sexton, Alda Merini, Female demonization, Gender discourse, Gender basis critics.

## 1. INTRODUCCIÓN

El empoderamiento femenino resultante de la convulsión social que surgió tras el des prestigio del proletariado y del capitalismo<sup>1</sup> ayudó a desempolvar las voces oprimidas de dos realidades incómodas: la sexualidad activa de la mujer y los trastornos mentales. Meretrices, brujas o poseídas... distintas galas visten los mecanismos de defensa de un tradicionalismo que asignaba a la mujer un rol doméstico y una exclusión de la vida social.

Hasta principios del siglo XX, las mujeres carecieron de representación legislativa y, por ende, no solo su integridad quedó sin tutela, sino que también les fue negada cualquier intervención posible en los cambios históricos que afectaron a la sociedad (Paz Torres y Casas Díaz, 2018: 156). Sin embargo, desde cuando finalmente consiguió infiltrarse en la esfera pública, la mujer “ha logrado eliminar estrictas normas de conducta, una severa moral sexual y la permanencia obligada [...] en la esfera privada” (Jana Aguirre, 2013: 120-122), consiguiendo así introducir rápidamente más cambios que en todos los siglos anteriores. De este modo, durante la edad Moderna y en plena efervescencia reivindicativa, se retoman eufemismos heréticos y denigrantes para desprestigar la disidencia femenina y la “anormalidad”:

La caza de brujas fue, por lo tanto, una guerra contra las mujeres; fue un intento coordinado de degradarlas, demonizarlas y destruir su poder social. Al mismo tiempo, fue precisamente en las cámaras de tortura y en las hogueras en las que murieron las brujas donde se forjaron los ideales burgueses de feminidad y domesticidad. (Federici, 2014: 255)

De forma análoga, el enfermo mental también ha sido tachado de poseído por el diablo y marginalizado en el devenir de la historia debido a la “imagen del terror” (Foucault, 2016) construida en torno a él y que provocó la llegada de los manicomios como templo de retiro para el aquelarre<sup>2</sup> de la sinrazón.

Dentro este juego pendular entre las leyes de lo biológico y de la imaginación por el que se demoniza la enfermedad mental y el instinto sexual de la mujer, nos

<sup>1</sup> La situación económica, el *crack* de la bolsa y el desmoronamiento del mercado bélico tras las guerras mundiales, sumado a la lucha proletaria obligaron a muchas mujeres a salir a buscar trabajo para redondear los números de la economía familiar. Haciéndonos eco de los estudios de Jana Aguirre (2013), su contratación precaria, entre otros factores, contribuyó al alzamiento por sus derechos, por un lado, y por el otro sirvió de trampolín para la autorreflexión de su rol social gracias a la autonomía adquirida.

<sup>2</sup> Según Ortiz (2019) el concepto “aquelarre” nació del compuesto de los tratados de teólogos y demonólogos diluidos en las leyendas populares. Sin embargo, en un principio, el término no ponía el “énfasis sexista que la idea común supone: efectivamente el mito del aquelarre en general culpa a las mujeres de asistir al aquelarre, pero esto depende del demonólogo o tratadista y del momento histórico que se trate. Al menos en el inicio de la construcción del mito, es decir, en plena manifestación del Renacimiento, la relación aquelarre y hombre es general y neutra, no especifica ni responsabiliza a las mujeres” (21).

centramos en la configuración subversiva de la lírica de Anne Sexton y Alda Merini. Ambas conocieron los estragos emocionales, combatieron no solo contra el trastorno bipolar y la esquizofrenia que respectivamente padecieron, sino que también manejaron el arte de amar saciendo un apetito sexual sin respetar los protocolos de una sociedad que exigía compostura. Una apetencia que, siguiendo los principios de las teorías de Freud, la psiquiatría del siglo xx consideraba sintomatológica o patológica cuando se trataba de la mujer. La histeria supuso la irrupción de la sexualidad en la esfera clínica y con ella el cuerpo de la enferma dejó de ser anatómopatológico para pasar a ser un cuerpo sexualizado (Foucault, 2005: 380).

El presente estudio, partiendo de dicha sexualización del cuerpo alienado de la mujer, recurre a la crítica de género y al análisis discursivo para estudiar la inadecuación a las expectativas de género por parte de las autoras en los poemas “Amai teneramente dolcissimi amanti”, en *Vuoto d'amore* (Merini, 1991), y “Her Kind”, en *To Bedlam and Part Way Back* (Sexton, 1963). En primer lugar, nos adentraremos brevemente en aquellos momentos de sus biografías que pudieran haber interferido en la producción de los textos y en los factores ético-sociales que configuraban el etiquetado ético de las buenas conductas. Posteriormente, buscaremos la posible existencia de un discurso de género a través del análisis de las elecciones léxicas. Para este fin, estudiaremos la concepción diabólica del impulso sexual de la mujer y su disidencia social, haciendo hincapié en la simbología herética y brujeril, puesto que estas imágenes han sido recurrentes desde la Edad Media para atacar tanto la sublevación de clases como la trasgresión sexual femeninas e imponer una ortodoxia católica moralista (Federici, 2014: 243-245).

## 2. ALDA MERINI: PSIQUIATRÍA ENTRE AMORES, FAMILIA Y POESÍA

Alda Giuseppina Angela Merini (Milán, 1931-2009) es una de las escritoras más importantes de la poesía italiana contemporánea de finales de siglo. Arropada por Eugenio Montale, Giorgio Manganelli y Giacinto Spagnoletti, *la poetessa del Naviglio* consigue publicar sus primeras obras en tierna edad. Su extensa producción en verso y prosa está caracterizada por un ingreso de diez años en un centro psiquiátrico, donde quedó a la intemperie de la crueldad institucionalizada en tratamientos físicos y el *electroshock*.

Hemos aquí la primera de las rupturas con los convencionalismos sociales, el estigma de su enfermedad mental. Emanuela Carniti (2019: 73), hija primogénita de la poeta, recuerda que:

[Q]uando uscì, ci accorgemmo che era anche uno stigma: lei era additata come “la matta”, e io ero “la figlia della matta”. Nel quartiere ci si conosceva tutti, e tutti sapevano, e molti indicavano e ammiccavano. A dire la verità, non solo gli stranei: anche i parenti di papà le facevano sentire quella macchia.

Anulada su integridad y cuestionada su autonomía como persona, también cayó su autoridad como madre. La difícil relación entre ellas quedó sellada para siempre por su dedicación a la vida pública y el desprestigio que muchos inculcaron a las pequeñas<sup>3</sup>, señalando así la repulsión social que caracterizaba al enfermo mental y la puesta en juicio del rol materno si lo consideramos con la perspectiva diacrónica de mediados del siglo XX, ya que entonces no atender las exigencias de los hijos podía suponer un fracaso de gran magnitud ante los ojos ajenos. Solo al final de su vida las hijas consiguieron reconocer en su madre la gran figura intelectual que era y encajar todas las piezas de una madre-poeta, como reconocía Emmanuel Carnini en una entrevista para Alessandro Campaiola (2021):

Oltre la poesia, che era la molla interiore a cui non poteva sottrarsi perché più forte di lei, c'eravamo noi, le sue figlie. Però dopo, molto dopo. Nel mezzo c'era anche la malattia. Ha fatto del suo meglio come mamma, è stata molto importante, ma —almeno per me— non sufficiente a livello emotivo.

La última cara del prisma de su contradictorio espíritu rebelde está reservada a su esfera sexual. Alda Merini reconoció siempre ser una mujer coqueta y de gran erotismo (De Lillo, 2013). Contrajo nupcias en dos ocasiones, con Ettore Carniti y con el poeta tarantino Michele Pierri, y también mantuvo relaciones de límites difusos con ilustres y literatos de su época<sup>4</sup>. En pocas palabras, Merini encarna la exaltación de una sexualidad en línea contraria a los ideales conservadores imperantes en su contexto histórico. Su genio de la poesía irrumpía las convenciones tradicionales de mujer, lo que seguramente fue un peso en su producción y una lucha, un techo de cristal en el reconocimiento de su profesionalidad.

### 3. ANNE SEXTON: TERAPIAS GRABADAS, CONFESIONES EN VERSO

Anne Gray Harvey (Boston, 1928-1974) es el máximo exponente del género confesional de los EE.UU. y premio Pulitzer de poesía en 1967. Comienza a escribir como parte de la psicoterapia con la que trata su trastorno bipolar con tendencias suicidas. Fue instruida inicialmente por John Holmes y después, impulsada por su gran

<sup>3</sup> Al hablar de la información que los asistentes sociales daban a sus hijas en *Reato di Vita*, Alda Merini (1994: 106) recrimina que a una de ellas “Non le dissero: “Tua madre è una grande poetessa”, le dissero: “È soltanto una povera malata di mente”. Ed è cresciuta con questa ignoranza della società.” Este testimonio no sería la única evidencia de la preocupación de la poeta en relación con la imagen que sus descendientes tenían de ella, ya que fue un tema recurrente en entrevistas y actuaciones televisivas.

<sup>4</sup> En la entrevista para Véroli (2012: 24), Merini confesaba que el vínculo espiritual con Manganelli y Quasimodo, en su bagaje como poeta, pasaba obligatoriamente por la unión carnal: “Soltanto conoscendo il corpo più che la mente di Manganelli e di Quasimodo ho potuto capire quali malattie patisco, perché la loro mente, come la mia, era in un corpo particolare e io quei corpi li ho conosciuti. Non posso dire di non essere stata la loro amante o più che altro la loro compagna, come sono stata amante e compagna di mio marito Ettore e del mio segundo marito Michele Pierri. Non si può parlare di una persona se non la si è visitata dal di dentro, “conosciuta”.

amigo W.D. Snodgrass, frecuenta el taller poético de Robert Lowell, de quien adquiere la perspectiva confesional de su obra (Middlebrook, 1998). Con ella, no solo consiguió alterar los patrones arcaicos de la literatura con la exposición de su intimidad y de su alma suicida, sino que puso de manifiesto una serie de argumentos considerados tabú para la sociedad estadounidense de mediados de siglo y de dominio ampliamente patriarcal. Con dichos argumentos se ganó el rechazo de una gran parte de la crítica y de algunos de sus contemporáneos, como Holmes, a cuyos reproches contestó con su poema "For John Who Begs Me not To Inquire Further".

En toda su obra existe un hilo conductor, la presencia constante de temas femeninos y del cuerpo de la mujer (Mehrpooyan y Abbasnezhad, 2014: 201). Para Sexton, la sexualización del cuerpo es un arma a su favor para reivindicar libertad y reforzar las preocupaciones patriarcales de sus contemporáneas. En palabras de Arce Álvarez (2010: 201): "Su poesía es, sobre todo, la creación de una nueva imagen, fotografía de una identidad construida a través de un lenguaje que deconstruye los estereotipos femeninos. Asimismo, ilumina aquellos aspectos de la mujer silenciados o, más aún, anulados."

También es incuestionable que Anne Sexton se reveló contra la posición pasiva de la mujer en cuestiones sexuales y que plasmó sus fantasías eróticas en poemas de la talla de "The Ballad of the Lonely Masturbator". A tenor de esa desviación de la norma moral y de la corrección, su actividad sexual sobrepasa los confines del matrimonio. La poeta busca consuelo en distintos amantes y comparte sin reparo tales experiencias con el público en "To My Lover Returning to His Wife". En última instancia, tampoco temió desafiar al extremo el ojo fariseo del tradicionalismo puritano de su entorno al divorciarse de Kayo, padre de sus hijas, Linda y Joyce.

El incumplimiento de su papel de esposa ideal, obediente y recatada no fue, sin embargo, el peso mayor que tuvo que cargar. La compleja relación con sus descendientes también es muestra indirecta del empoderamiento femenino y de las pretensiones maternales generalizadas por las construcciones sociales, el anhelo de sus hijas por tener una madre normal, una ama de casa:

Cuando eráis pequeñas, Joy y tú siempre decíais: "¡Bueno, ojalá tuviera una madre normal...", y os referíais a una con delantal y con galletas y sin todas estas historias con la máquina de escribir que tenían escandalizadísimas a las madres de vuestros amigos... Pero yo me decía que más me valía andar dando vueltas en busca de la verdad y cosas así... y al fin y al cabo sí que iba a daros las buenas noches y a leer "Buenas noches, luna", o a cantarte nanas cuando llorabas. (carta de Sexton recogida en Gray, 2015: 535)

Madre ausente, mujer adultera, suicida y bipolar... el cóctel molotov de la personalidad de la poeta fue relevante en la marginalidad que vivió en primera persona y que se reprodujo en los *personae* de su lírica. La discursividad de género se alzó en su obra *Transformations* (1971), cuando reescribió los cuentos de los hermanos

Grimm tergiversando los personajes y dándole un giro de tuerca gracias a sus protagonistas marginalizadas, pero subversivas.

Si hay algo que añe a toda la crítica es que Anne Sexton pagó con su vida y su estabilidad emocional el anhelo de una perfección canonizada de la esfera privada femenina para la que no estuvo preparada. Esta poeta en búsqueda continua de aprobación a través de sus cartas<sup>5</sup> puso fin a su vida sin llegar a comprender jamás que mientras ella misma dudaba de sus capacidades, para el resto del mundo fue fuente de inspiración y para sus hijas motivo de orgullo.

Cada vez estaba más orgullosa de la escritura de mi madre y empezaba a entender que aunque su mirada, cuando estaba escribiendo, me recordaba inconscientemente a su enfermedad —como una marea secreta adherida al recuerdo—, mientras lo hacía no estaba loca. Lo que la alejaba de nosotros no era su deseo de escribir, sino su depresión [...] Por lo tanto, incluso cuando era pequeña, entendí, intuitivamente, la magia que se creaba cuando daba forma a un poema. (Gray, 2018: 167)

#### 4. LA DEMONIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD FEMENINA

##### 4.1. Culpabilidad y exenciones de género

Por evidente que pudiera ser, para comprender los fundamentos de la doctrina moral sobre el cuerpo femenino es necesario retomar la concepción asimétrica entre sexos, que presupone la debilidad de la mujer frente a la figura imperante de la masculinidad. Esta fenomenología condiciona la proyección del impulso carnal del hombre, junto a su apetencia sexual, en la provocación femenina, basándose en los preceptos católicos del pecado capital. Como consecuencia directa, Martínez de Lagos (2017: 14-15) señala que la evolución teológica asentó una “visión misógina del discurso patrístico, un discurso que va a determinar la construcción de una mentalidad básicamente monástica que asocia la naturaleza femenina con la tentación, el sexo y el pecado”, y añade que “no dejan de ser variantes sobre una misma consideración de la mujer claramente negativa y merecedora de acciones punitivas por su propia naturaleza”. Dichas sanciones han mutado en una serie de símbolos o figuras integradas en el entelado social de distintas épocas, imponiendo un canon social domesticador sobre la castidad, la virginidad y la compostura.

Por contraste, las voces disidentes pertenecían a un grupo repudiado de meretrices o prostitutas, personas de mala calaña cuya compañía era mejor evitar. La denigración de la actividad sexual y los juegos de atracción femeninos quedaron instaurados en el discurso patriarcal y en la superstición occidental, feminizando el mal y malignizando a la mujer (Ortiz, 2019: 24). Encontramos entonces dos encarnaciones principales de la trenza mujer-pasión-mal, donde la subordinación o dependencia del hombre es el resultado de un juego sucio: la *femme fatale* de los

---

<sup>5</sup> Recogidas por su hija mayor y publicadas bajo el título traducido en español *Anne Sexton. Un autorretrato en cartas* (Grey, 2015).

últimos siglos, cuya exaltación de sus dotes físicas resulta ser una trampa irresistible; y la bruja, que se vale de armas sobrenaturales para privar de raciocinio al hombre con el fin de someterlo a su voluntad. Esta última da como resultado la demonización de su sexualidad y, de consecuencia, habrá que exorcizarla (Federici, 2014: 263). La complejidad del origen de la segunda y su recurrente presencia en la literatura requieren especial detenimiento.

#### 4.2. Entre escobas, brujas y literatura

Una de las personificaciones del amor más extendidas durante el Romanticismo fue la rendición. Inmolarse en el ser amado ha jugado un papel principal en el juego de la seducción y ha estado influenciado por los cambios sociales. El nacimiento del psicoanálisis y el auge de movimientos sociales en respuesta a la tradición moral dieron lugar a un modelo muy difundido de feminidad “disturbante”<sup>6</sup> (Berti, 2015: 130), a caballo entre la deidad y la brujería.

En este contexto, la sociedad puso el punto de mira en el sueño y en el subconsciente, en la fina línea que separa lo natural de lo sobrenatural, reconfigurando la imagen de lo femenino (Scaraffia y Isastia, 2002: 25). Ahí precisamente entra en juego el embrujo, que representa el amor como una privación del sentido, una entrega al amado bajo la influencia de la magia<sup>7</sup>. El amor pasa a ser un capricho femenino, una trampa en la batalla por la unión, una imposición ficticia de la santería emergente que inducía temer a las mujeres por ser destructoras del sexo masculino (Federici, 2014: 259). Despierta de su letargo simbólico la bruja y lo hace en sordina, con una piel más humana y desprovista de sus características medievales. Lo hace bajo el interés general, debido a la cultura moralista burguesa que se alzaba a favor del conservadurismo y que polarizaba el sexo femenino en dos extremos irreconciliables: a un lado, encontramos la mujer taciturna, hábil en las labores domésticas y obediente; al otro, la mujer charlatana, solitaria y de dudosas compañías, alejada de lo pautado y espejo de la marginalidad. La sociedad de finales del XIX y principios del XX retomó la debilidad<sup>8</sup> y la pulsión de la mujer frente a la tentación para tajar los discursos de lo femenino y contener la exposición de la sexualidad femenina:

De nuevo los vestigios medievales de las malas mujeres se hacen patentes en los desesperanzados grabados que presidían las puertas de estas instituciones de

<sup>6</sup> En español, ‘incómodo’.

<sup>7</sup> Extrapolando las referencias a la evolución del mito de Circe de Berti (2015: 130) y extendiéndolo a la literatura del siglo XIX y XX, la autora señala un cambio de perspectiva a este respecto: “Il tema della seduzione è in primo piano assoluto adesso, la magia è in genere solo uno degli strumenti di questa seduzione, espressione di un'analogia simbolica per cui il ‘fascino’ —malvagio— che lei esercita sugli uomini è magia”.

<sup>8</sup> “Del modelo social impregnado por la doctrina católica emergía la idea que consideraba a las mujeres seres propensos a ser llevados por la lujuria y el crimen, seres que con sus malas artes, como descendientes de Eva, podían arrastrar al hombre hacia conductas pecaminosas, hacia nuevas formas del pecado original”. (Paz Torres y Casas Díaz, 2018: 164)

castigo: Mujeres vagantes, ladronas, hechiceras y alcahuetas. Aparece nuevamente la imagen de la mujer alejada de la moral imperante que debe ser castigada doblemente, por el mal cometido y por incumplir con los mandatos conservadores y misóginos de una sociedad donde si la mujer honrada no ostenta privilegios, menos aún ha de disponer de ellos la mujer presa. (Paz Torres y Casas Díaz, 2018: 167)

Dicha marginalización y demonización también quedó recogida en la creación de personajes que pueblan la literatura<sup>9</sup> y que dieron lugar a la lexicalización de metáforas relacionadas con la disidencia y la cultura del terror. No es extraño encontrar, además de dichas “instituciones de castigo”, símiles figuras en la literatura internacional<sup>10</sup>, desde la *femme sans merci* a la *femme fatale*, pasando por la mujer vampira o la gitana. Esta última guarda una relación bastante estrecha con la simbología de la bruja, pues su alma errante es conocedora de las artes del embrujo, el embuste y el engaño, vistiendo a su vez otra dualidad: o es una morena con largos cabellos y de una atracción magnética en su juventud —recordemos el personaje de Esmeralda de Victor Hugo— o es una vagabunda cubierta de trapajos, santera de profesión.

Los poemas que someteremos a análisis son un ejemplo tangible del trato que tanto Anne Sexton como Alda Merini dieron a su condición de mujer y que mantienen la tradición cultural-literaria. En ellos, la seducción y la patología psíquica invierten la exclusión y el estigma para convertirse en señal de identidad, de auto-definición. Para comprender la analogía entre ambas, nos guiamos por la definición de la pasión amorosa de Franco Fornari (1985: 13), para quien el amado tiene “l'impressione di non essere mosso dal proprio Desiderio e fosse un altro a farlo muovere. La seduzione quindi si struttura come espressione del proprio desiderio alienato”. Dicho “traslado” de la voluntad, por extensión, es equiparable al de la sintomatología de los trastornos mentales que padecieron las poetas.

## 5. SIMETRÍAS Y METÁFORAS SEXUALIZADAS EN ANNE SEXTON Y ALDA MERINI

### 5.1. Ternura, juego y diagnóstico tras “Amai teneramente”

La poesía meriniana está caracterizada por “el uso de la contradicción, de la deriva, con todas las consecuencias que de ellas se deducen el desdoblamiento, el laberinto, el juego de espejos invertidos y deformados” (Arriaga Flórez, 2018: 483). La poeta dedicó una buena parte de su obra al ingreso en el manicomio, a lo desolador y esperanzador que el paso por la institución mental supuso para su yo enfermo. Sin

<sup>9</sup> Véase Lara Alberola (2010).

<sup>10</sup> Según Franco Fornari (1985: 12), esta internacionalidad se debe a que “alla base della dottrina demonologica delle streghe sta dunque l'idea centrale della seduzione, che Freud ha descritto come riscontrabile nelle fantasie sessuali infantili, in forma di fantasma originario. Il quale non avrebbe una giustificazione storica, in senso stretto, in quanto i fantasmi originari sono considerati da Freud come potenze immaginarie filogenetiche, e quindi comuni a tutte le culture”.

embargo, la mayor parte del público la conoce como ‘poeta del amor’ y es precisamente en esta lírica amorosa donde podemos encontrar algunas presunciones de género que demuestran su postura fuera de la norma.

La demonización de su fuerte carácter y feminidad no pasa indiferente ni siquiera a su familia, que también hace uso del simbolismo diabólico para reclamar la fuerza de su impasibilidad: “Non era semplice avere a che fare con il suo lato “vampiresco”, tanto più da figlia, e non è facile raccontarlo, non è facile avere una madre accentratrice e dispotica” (Carniti, 2019: 129). Esta no será la única ocasión en la que Alda Merini venga descrita como un ser poseído, puesto que ella misma hace uso de tal adjetivación en el siguiente poema:

AMAI TENERAMENTE

Amai teneramente dei dolcissimi amanti  
senza che essi sapessero mai nulla.  
E su questi intessei tele di ragno  
e fui preda della mia stessa materia.  
In me l'anima c'era della meretrice  
della santa della sanguinaria e dell'ipocrita.  
Molti diedero al mio modo di vivere un nome  
e fui soltanto una isterica.

La oralidad de este poema representa una de las máximas de la narración meriniana, aunque se aleje en parte del uso recurrente de la mitología clásica y del misticismo católico en sus versos cuando canta a la experiencia del manicomio, al amor, al abandono o a la condición femenina.

Lo que sí encontramos en el texto es la contradicción genética de su obra, que desde el comienzo lleva por bandera la marginalidad de la interacción amorosa. El mero uso del plural en el primer verso “dolcissimi amanti” es en sí un acto puro de rebeldía contra los “*habitus* de género”<sup>11</sup>, que estipulan la exclusividad de la unión física-espiritual. Además, pone en relieve que los amados ignoran los sentimientos que despiertan en la poeta, eximiéndolos de cualquier culpa y señalando la vulnerabilidad ante su trampa. Hemos aquí una definición por contraste de la feminidad en Merini que corresponde al binomio tradicional de identificación de las mujeres (Martín de Doria, 2000: 627): el modelo de mala, la encarnación del pecado y el vicio, y la idealización total de su pureza y virtuosidad, de referente mariano.

<sup>11</sup> Por ello se entiende “un sistema de normas profundamente interiorizadas que, sin expresarse nunca total ni sistemáticamente, rigen la relación de hombres y mujeres con su cuerpo” (Rodríguez, 2003, como se citó en Arriaga Flórez, 2002: 27).

En esta ocasión, el vínculo carnal se aleja del misticismo de su obra tardía, en la que se decanta por los aforismos<sup>12</sup> y por una serie de poemarios de fuerte influencia católica<sup>13</sup>. Alejándose la palabra poética y la unión celestial de los amantes, en estos versos Merini representa al amor como una trampa, una tela de araña que construye con premeditación; recupera los conceptos románticos del amor entendido como autodestrucción o redención. Observamos en los versos “E su questi intessei tele di ragno / e fui preda della mia stessa materia” la subversión de su condición femenina, la sumisión del amante a su capricho y su concepción del amor como una pérdida de la autonomía, un embuste y un consumo. No solo el amante juega a perder, sino que ella misma combustiona su bienestar durante la partida.

Se trata de una visión patriarcal de dominación para la que, como afirma Martín de Doria (2000: 628), Alda Merini recurre a la *diminutio persona* mediante “máscaras marginales” con el fin de degradar su identidad. En su interior conviven la *meretrice*, la *santa*, la *sanguinaria*, y la *ipocrita*. Todas las trasformaciones de su alma se basan en la tradición literaria y en la semiótica de los sexos con la que la sociedad del siglo XIX castigaba la sexualización de la feminidad y la apetencia sexual de la mujer. Cabe destacar que la lírica amorosa de la poeta del Naviglio milanés da mayor peso al erotismo y la lujuria, afirmación que la poeta aclara con sus propias palabras: “ma io sono una donna molto erotica. Però la passione è una cosa, l'amore è un'altra” (Merini, 2007b: 31). Por lo tanto, se reconoce en la pecaminosidad del sexo, en la meretriz de baja casta que vende su cuerpo, en la sanguinaria que por extensión evoca las figuras vampirescas fundadas en la hechicería y la hipócrita que posee la convicción con la adulación<sup>14</sup>.

Queda latente que la fuente de sus versos no es otra que la toda tradición literaria y moralista emergente en los códigos éticos burgueses. La autodestrucción de su identidad poética en cánones de género parece subyacer más allá de su apetencia sexual, son premisas extraíbles en el cierre del poema “Molti diedero al mio modo di vivere un nome / e fui soltanto una isterica”. Aborda la temática terminológica del diagnóstico y disminuye incluso su estado de salud al hacerse eco de las premisas psiquiátricas que avanzábamos en la introducción y que incluían la teatralización de la enfermedad, la opresión de la sexualidad cuyo estado demencial no implicaba el ingreso en manicomio, sino el seguimiento por un neurólogo en un hospital (Foucault, 2005). Asimismo, en este último verso, la poeta se describe desde una perspectiva reduccionista del ser y recalando la exclusión social. Coincidimos con

<sup>12</sup> Entre otros, *Aforismi* (Merini, 1992) y *Aforismi e magie* (Merini, 1999).

<sup>13</sup> Se trata de un conjunto de obras inspiradas en personajes y hechos bíblicos, publicadas en la primera década del siglo XXI: *Corpo d'amore: un incontro con Gesù* (Merini, 2001); *Magificat. Un incontro con María* (Merini, 2002); *La carne degli angeli* (Merini, 2003b); *Poema di Pasqua* (Merini, 2003a); *Francesco, canto di una creatura* (Merini, 2007a); y *Mística d'amore* (Merini, 2008).

<sup>14</sup> Esta visión de la bruja como adultera y lujuriosa, fue configurada durante el XVI y XVII, y se sumaba a las creencias populares por las que las brujas eran parteras que practicaban métodos anticonceptivos e infanticidio (Federici, 2014: 252-255).

Arriaga Flórez (2018: 492) en que las desviaciones perversas son consecuencia directa de su paso por el manicomio, cuya anomalía sentenció el sentido de pertenencia e identidad social de la poeta, asumiendo así un proceso de discriminación que la llevó a la negación de sí misma y a la escritura autolesionista.

### 5.2. Cazadoras del amor volantes en “Her Kind”

Para comprender el proceso de composición de este poema y la intención comunicativa de la autora, la crítica literaria cuenta con el legado biográfico de Diane W. Middlebrook (1998: 130). La biógrafa narra que Anne Sexton, preocupada por el resultado final del manuscrito de su primera publicación, rebuscó entre sus boquetos alguna pieza que supusiera el corolario de la naturaleza autobiográfica de su obra. De este modo, reescribió un poema de 1957 titulado “Night Voice on a Broomstick” y lo renombró “Witch” en 1959. En un primer momento decidió adoptar la estructura del soneto y troncar los versos por la mitad hasta alcanzar un total de 38 versos breves que tampoco colmaron su satisfacción. Después, optó por reducir el número de versos, pero alargando su extensión silábica. Como consecuencia directa de estas reescrituras y a diferencia de otras obras de la poeta en la que las estructuras métricas o la rima están más descuidadas, en este poema, al haber pasado por la estructura del soneto, observamos un cuidado especial a la rima en las dos primeras estrofas que remarca la importancia que la poeta daba a sus recitales. La versión definitiva gozó de una cálida acogida y se convirtió al poco tiempo en el poema de apertura de sus recitales y en unos de los poemas más aclamados por el público:

Her Kind  
I have gone out, a possessed witch,  
haunting the black air, braver at night;  
dreaming evil, I have done my hitch  
over the plain houses, light by light:  
lonely thing, twelve-fingered, out of mind.  
A woman like that is not a woman, quite.  
I have been her kind.

I have found the warm caves in the woods,  
filled them with skillets, carvings, shelves,  
closets, silks, innumerable goods;  
fixed the suppers for the worms and the elves:  
whining, rearranging the disaligned.  
A woman like that is misunderstood.  
I have been her kind.

I have ridden in your cart, driver,  
 waved my nude arms at villages going by,  
 learning the last bright routes, survivor  
 where your flames still bite my thigh  
 and my ribs crack where your wheels wind.  
 A woman like that is not ashamed to die.  
 I have been her kind.

El poema no deja margen de duda ante la evidente influencia del imaginario colectivo y la sanción de la sexualidad femenina en el cuerpo grotesco de la bruja, hilo común entre todas las versiones en borrador del poema desde el título. La voz confesional en primera persona, la concatenación de metáforas o símiles arraigados en la descripción popular de este ser ermitaño y huidizo, junto a la crudeza sintáctica sextoniana, ayudan a la poeta a autodefinirse con firmeza solo porque se distancia de la crítica situando todo el discurso en el pasado “I have been her kind” y usa el comparativo “like that”.

La división tripartita del poema queda marcada por las aliteraciones en ‘present perfect’ con las que inicia las estrofas y por el título a modo de estribillo-cierre en cada una. La primera parece un espejismo de la construcción social asociada a la luxuria femenina mediante el vuelo nocturno y solitario, es decir, la figura de la *femme fatale* que cuando se pone el sol sale a la caza de hombres “I have gone out [...], haunting the black air”. La santería de la que se arma esta mujer bruja no es solo redentora de la debilidad pecaminosa del hombre, sino también su figura de ensueño “dreaming evil”. Anne Sexton contradice aquí la descripción degradante del personaje femenino, culpándose de nuevo sus impulsos.

Como decíamos anteriormente, esta proyección de la debilidad de la carne masculina en la fisionomía femenina ha sido la herramienta de oro del discurso patriarcal, que vuelve a asomar con fuerza en “a possessed witch”. Con dicho símil la poeta manifiesta uno de los temas que más espacio ocupan en sus sesiones de terapia<sup>15</sup>, que consiste en su insaciable apetito sexual y la concepción de este como una patología psicológica, demonizado a intermitencias históricas en la posesión satánica. Sin embargo, en “A woman like that is not a woman, quite” la poeta no busca ornamentar su conciencia plena del juicio que sobre ella cae por no entrar en el molde de la mujer ideal de su época, simplemente se considera a sí misma una estirpe casi deleznable. Anne Sexton reconoce sus carencias para el canon puritano-burgués al que pertenecía, y al hacerlo, de algún modo, reconoce vivir dentro de él.

<sup>15</sup> La confidencialidad en el caso clínico de Sexton despertó numerosas críticas respecto a la publicación de las cintas de terapia entre la biografía de Middlebrook y *Anne Accident of Hope: The Therapy Tapes of Anne Sexton*, (Skorczewski, 2012). Ambas publicaciones fueron importantes a la hora de trazar la biografía de la poeta, sin embargo, el revuelo mediático por parte de psiquiatras levantó un debate sobre la ética profesional, del que destacamos las contribuciones de Chodoff (1992) y Judit Viorst (1992).

La segunda estrofa, en cambio, está contextualizada en el hábitat de la bruja y aborda la disputa de la reclusión hogareña de la mujer en la vida en el interior de la cueva. Es anecdotico que sitúe dicha cueva entre bosques, posiblemente inspirada por la posición geográfica de la morada de los Sexton, en el corazón rural de Maine. Sin embargo, sitúa esta segunda 'stanza' en dicha esfera privada, mostrando la rutina a la que se encuentra encadenada y tomando una discursividad social de género importante, si la observamos desde una perspectiva diacrónica. La poeta bostoniana comparte el cumplimiento de sus funciones y el caudal de su poder adquisitivo, esto es una sinécdote de la prosperidad que su saber hacer trae consigo. Llenar la casa de "estantes, armarios, muebles" demuestra ser una necesidad casi compulsiva para demostrar que es capaz de ofrecer a las personas a su cargo una vida completa, sin renuncias. De este modo, satisface el rol social asignado a la mujer y refuerza la dicotomía que engrana dicha estructura patriarcal en que el hogar es una prisión, pero a la vez es un techo seguro y cobijo, como demuestra con la simplicidad del simil "warm caves". El cuidado de los hijos también está presente en "fixed the suppers for the worms and the elves"; en este verso, sin alejarse de la metaforización de la brujería, Anne Sexton trata con sutileza todas las responsabilidades asociadas a su género, pero cumple con su función a regañadientes —"whining"—. El mero hecho de lamentarse y de no demostrar felicidad con las funciones que le han sido confiadas como madre —es importante recordar la depresión *post-partum* que padeció y su poca desenvoltura en el cuidado de sus hijas— levanta crítica y repulsión, como refleja poco más adelante: "A woman like that is misunderstood". Además, con esta comparación "Sexton acutely feels this social pressure to conform and the lack of an identity which embraces both her status as a woman and a writer" (O'Neill, 1996: 252).

En la tercera estrofa convive su tendencia suicida con el adulterio de un modo mucho más metafórico. Anne Sexton toma tierra y se vanagloria —"ridden your cart"; "waved my nude arms"— de llevar las riendas<sup>16</sup> y dirigir a su antojo las pasiones más bajas "your flames still bite my thigh". La interacción amorosa se mimezita con un juego de supervivencia en el que ella no tiene nada que perder, ya que la muerte no le despierta ningún tipo de temor. Con "A woman like that is not ashamed to die" termina de sacudir la última gota de cuánto disidente hay en ella, ya que al cantar al suicidio completa el esquema de sus imperfecciones como mujer casta, madre modelo y cristiana puritana. Al igual que sucedía con Alda Merini, la escritura de Anne Sexton evidencia "the dual nature of Sexton's poetry as a cathartic process and destructive urge" (Mehrpooyan y Abbasnezhad, 2014: 201). Una catarsis que, en cualquiera de los casos, abogaba por la visibilidad de una realidad problemática que resolver.

<sup>16</sup> En el análisis que Arce Álvarez (2010: 205) hace del poema, esta metáfora adquiere una trasgresión de género que representa el control de la vida de uno mismo, se asocia a la figura masculina del conductor que dirige su vida.

## 6. CONCLUSIONES

El análisis pormenorizado de los dos poemas nos permite aunar en una discursividad de género las trayectorias poéticas y biográficas de Anne Sexton y Alda Merini, que avanzan yuxtapuestas en la misma dirección. A pesar de las distancias geohistóricas entre ambas, hemos podido comprender que ambas poetas conciben su condición mental y la patologización de su sexualidad según los postulados de la psiquiatría Moderna, en la ruptura con la normalidad.

Ambas poetas parecen tener intereses en común a lo largo de su trayectoria, señalada seguramente por la sintomatología de sus enfermedades mentales. Tanto Sexton como Merini abordan principalmente las cuestiones psiquiátricas en sus primeras obras, que alternan con poesías de amor, hasta acercarse a la fe al final de sus vidas en busca de una redención.

En lo que se refiere a los aspectos de género, la disidencia y la lucha por salir de la esfera privada emerge del interior del universo simbólico de los poemas, visitiendo reivindicación, culpa y condena. Las poetas parecen conscientes de su estilo de vida poco convencional, de la rebeldía detrás de su presencia; la asocian a la denigración que parecen sufrir y de la que se inspiran para metaforizar su discurso, escondiéndose detrás de cuerpos grotescos, mal vestidos, desprovistos de belleza. Recurren sobre todo a aquellas almas heréticas con las que la tradición ha identificado lo pecaminoso y la luxuria. La bruja, la sanguinaria, la meretriz... son las voces de la alucinación sintomática de sus patologías y de la equidad que ansiaban. Además, también arrastran los postulados sociales señalados por Zúñiga Añazco (2018: 231), por los que la mujer es el origen del descontrol masculino y tergiversadora del orden moral, basándose en sus imágenes de incitadoras.

La demonización de la feminidad en Sexton y Merini no se limita al reducido corpus de este trabajo. En el caso de Merini, en “Due poesie per Q.” dentro de *Vuoto d'amore*, resuenan los patrones de reducción del individuo femenino no merecedor de amor: “Invece tu d'amore mi incendiasti / là sopra i ghetti, a porta Garibaldi, / come avessi la veste di chiazzata / gitana oppure donna mal vestita”. También toma como referente a las brujas de Macbeth<sup>17</sup> para escribir su *Diario* (1986). En cambio, Sexton recurre a la figura de la bruja en “The Double Image”<sup>18</sup>, donde las brujas representan la reverberación del sentimiento de culpa y el reproche de su familia por sus intentos de suicidio. En otras palabras, ese imaginario grotesco, herético y

<sup>17</sup> En el *Diario*, además de la demonización femenina, encontramos otras pinceladas de referentes grotescos como Rita Fort, famosa asesina de la posguerra o Adalgisa Conti, escritora que también pasó parte de su vida ingresada en el manicomio (Camps, 2015).

<sup>18</sup> “Nothing sweet to spare / with witches at my side. The blame, / I heard them say, was mine. They tattled / like green witches in my head, letting doom / leak like a broken faucet; [...] I let the witches take away my guilty soul. [...], Too late, / too late, to live with your mother, / the witches said. [...] Too late to be forgiven now, the witches said. / I wasn't exactly forgiven” (Sexton, 1999: 35-42).

brujeril acompañará la obra de las poetas cada vez que se condenan por no haber satisfecho sus roles de género y sus funciones maternales.

Para finalizar, aunque ambas poetas no reconocieron jamás un activismo intencional en su obra, la mera exposición de este simbolismo y la repercusión mediática de sus trabajos son en sí mismo un acto de rebeldía. Se trata de un acto lleno de riesgos porque, como señala Martín González (2003: 182), “el identificarse con una bruja contiene una ventaja y una desventaja al mismo tiempo, pues el ser bruja-poeta puede derivar hacia una capacidad autoexpresiva liberadora pero también marginar o alienar a la mujer en el mundo masculino que ha intentado invadir”. Alienadas por su expresión artística, por su biología y por su patología, ese fue un riesgo que ambas figuras estuvieron dispuestas a correr, creando parte de su universo simbólico gracias a cuerpos de mujeres atractivos o grotescos, cuestionando las posiciones de poder, reconceptualizando el amor o la seducción. Adoptaron una voz visible y pública, una voz que las hizo proclamarse dos de las figuras literarias más importantes de la poesía contemporánea internacional.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arce Álvarez, L. (2010). La bruja poeseída: transgresión y reivindicación de la voz femenina en la poesía de Anne Sexton. En C. C. Piñero y E. Piñero (Eds.), *Arte y mujer: visiones de cambio y desarrollo social* (pp. 199-220). Horas y horas.
- Arriaga Flórez, M. (2002). La lujuria es un monumento secreto: Cuerpos y eros en Alda Merini. *Philologia Hispalensis*, 16(2), 21-37.
- Arriaga Flórez, M. (2018). Alda Merini: cartas desde el manicomio. En J. Neira y M. Martos (Eds.), *Identidad autorial femenina y comunicación epistolar* (pp. 483-500). UNED.
- Berti, I. (2015). La metamorfosi di Circe: Dea, maga e femme fatale. *Status Quaestionis*, (8), 110-140.
- Campaiola, A. (2021, 22 marzo). Alda Merini, mia madre: il ricordo di Emanuela Carniti. *Mar dei Sargassi*. <https://www.mardeisargassi.it/alda-merini-mia-madre-il-ricordo-di-emanuela-carniti/>
- Camps, A. (2015). La reivindicación de la diversidad en Alda Merini: para una lectura de L'altra verità. Diario di una diversa. En M. Martín Clavijo, M. González de Sande, D. Cerrato y E. M. Moreno Lago (Eds.) *Locas, escritoras y personajes femeninos cuestionando las normas: Actas del XII Congreso Internacional del Grupo de Investigación Escritoras y Escrituras* (pp. 227-241). Alciber.
- Carniti, E. (2019). *Alda Merini, mia madre*. Manni.
- Chodoff, P. (1992). The Anne Sexton Biography: The Limits of Confidentiality. *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 20(4), 639-643.
- De Lillo, A. (2013). *La piazza della porta accanto; conversazione con Alda Merini*. Documental producido por Marechiarofilm y RaiCinema. Italia: C. G. Entertainment.
- Federici, S. (2014). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (V. Hendel y L. S. Touza, trads.). Traficantes de sueños.
- Fornari, F. (1985). *Carmen adorata: Psicoanalisi della donna demoniaca*. Longanesi&C.

- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2016). *Storia della follina nell'Età Classica* (M. Galzigna, Trans.). BUR Rizzoli.
- Gray, L. (2015). *Anne Sexton: Un autorretrato en cartas* (A. Catalán, B. Clark, J. D. González-Iglesias y A. Rebollo, trads. y eds.). Ediciones Linteo.
- Gray, L. (2018). *Buscando Mercy Street. El reencuentro con mi madre, Anne Sexton*. Navona Editorial.
- Jana Aguirre, D. (2013). Aquelarre de abuelas, madres e hijas rurales. Empoderamiento y redefinición de lo femenino en el Cono Sur americano. *Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género*, (8), 119-148.
- Lara Alberola, E. (2010). *Hechiceras y brujas en la Literatura Española de los Siglos de Oro*. PUV.
- Martín de Doria, C. (2000). Metáforas de la identidad femenina: Alda Merini. En Asociación Española de Semiótica, *Miradas y voces de fin de siglo. Actas del VIII Congreso internacional de la Asociación Española de Semiótica* (pp. 627-630). Asociación Española de Semiótica.
- Martín González, M. (2003). *Discursividad sexual y poder disciplinario: una visión foucaultiana en la obra de tres poetas americanas*. Servicio de publicaciones de la Universidad de la Laguna.
- Martínez de Lagos, M.E. (2017). La mujer como tentación maligna. *Ars bidulma*, (7), 13-52.
- Mehrpooyan, A. y Abbasnezhad, S. (2014). Feminism and feminine culture in modern women writers' Works: With special reference to Anne Sexton and Audre Lorde. *Procedia: Social and Behavioral Sciences*, 158, 199-205.
- Middlebrook, D. (1998). *Anne Sexton. Una biografía*. Circe.
- Merini, A. (1986). *L'altra verità: diario di una diversa*. Libri Scheiwiller.
- Merini, A. (1991). *Vuoto d'amore*. Einaudi.
- Merini, A. (1992). *Aforismi. Nuove Scritture*.
- Merini, A. (1994). *Reato di vita: autobiografia e poesia*. Melusine. Associazione culturale per comunicare saperi ed esperienze di donne.
- Merini, A. (1999). *Aforismi e magie*. Rizzoli.
- Merini, A. (2001). *Corpo d'amore: un incontro con Gesù*. Farissinelli.
- Merini, A. (2002). *Magnificat. Un incontro con Maria*. Farissinelli.
- Merini, A. (2003a). *Poema di Pasqua*. Acquaviva.
- Merini, A. (2003b). *La carne degli angeli*. Farissinelli.
- Merini, A. (2007a). *Francesco, canto di una creatura*. Farissinelli.
- Merini, A. (2007b). *Uno spettro da amare. Intervista con Alda Merini*. Kappa Vu.
- Merini, A. (2008). *Mistica d'amore*. Farissinelli.
- O'Neill, M. (1996). Sex and Selfhood in the Poetry of Anne Sexton. In E. Lecazno, I. Moskowich, S. González Fernández, & A. L. Soto Vázquez (Eds.), *Many Sundry Wits Gathered Together. Actas Congreso de Filología Inglesa* (pp. 251-259). Universidade da Coruña.
- Ortiz, A. (2019). La comprensión mágica de la feminidad. Opiniones demonológicas acerca de las mujeres y las brujas. *Edad de Oro*, (38), 17-34.
- Paz Torres, O., & Casas Díaz, L. (2018). Presidio, castigo, prostitución: Mujeres en el siglo XIX. *Revista Crítica Penal y Poder*, (15), 150-179.
- Scaraffia, L., & Isastia, A. M. (2002). *Donne ottimiste. Femminismo e associazioni borghesi nell'Ottocento e Novecento*. Il Mulino.

- Skorczewski, D. (2012). *An Accident of Hope. The Therapy Tapes of Anne Sexton*. Routledge.
- Sexton, A. (1963). *To Bedlam and Part Way Back*. Houghton Mifflin.
- Sexton, A. (1971). *Transformations*. Houghton Mifflin.
- Sexton, A. (1999). *Anne Sexton. The Complete Poems*. Mariner Books.
- Viorst, J. (1992). Listening at the Keyhole: The Anne Sexton Tapes. *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 20(4), 645-653.
- Véroli, L. (2012). *Alda Merini: ridevamo come matte*. Melusine. Associazione culturale per comunicare saperi ed esperienze di donne.
- Zúñiga Añazco, Y. (2018). Cuerpo, género y derecho. Apuntes para una teoría crítica de las relaciones entre cuerpo, poder y subjetividad. *Revista Ius et Praxis*, 24(3), 209-254.





ESTUDIOS LITERARIOS

## LA DIOSA AMBARINA: ECOPÓÉTICA DEL ETERNO FEMENINO EN LA POESÍA DE EGUREN

DIOSA AMBARINA: ECOPOEICS OF THE ETERNAL FEMENINE IN EGUREN'S POETRY

PEDRO MARTÍN FAVARON PEYÓN

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

pfavaron@pucp.edu.pe

ORCID: 0000-0002-1985-1679

Recibido: 14-04-2023

Aceptado: 10-05-2023

### RESUMEN

El presente artículo realiza una lectura ecopoética de la poesía de Eguren a partir de la recurrente presencia del eterno femenino en su obra. Para ello, se propone un diálogo con las nociones de “verdadera poesía” expuestas en el célebre libro *La diosa blanca* de Robert Graves (1948). Una vez comprobada la consagración a lo femenino en la poética de Eguren, se da cuenta de la vinculación de estas concepciones con la conciencia ecológica. Así mismo, se señala cómo este tipo de imaginación poética puede contribuir a replantear las relaciones que la modernidad hegemónica mantiene con la madre tierra.

Palabras claves: Eterno femenino, ecopoética, reminiscencias medievales, poesía peruana moderna, imaginarios de la naturaleza.

### ABSTRACT

This article undertakes an ecopoetic reading of Eguren's poetry based on the recurrent presence of the eternal feminine in his work. To this end, a dialogue is proposed with the notions of “true poetry” set out in the famous book *The White Goddess* by Robert Graves [1948]. After verifying the consecration of the feminine in Eguren's poetics, the link between these conceptions and ecological consciousness is noted. It also points out how this type of poetic imagination can contribute to rethinking the relations that hegemonic modernity maintains with mother earth.

Keywords: Eternal feminine, Ecopoetics, medieval reminiscences, modern Peruvian poetry, imaginaries of nature.

## 1. INTRODUCCIÓN

La poesía de José María Eguren (1874-1942), como la de todo auténtico poeta, tiende a desbordar las calificaciones demasiado confiadas. Sin embargo, es posible afirmar que sus versos se vinculan, sin perder un ápice de singularidad, con ciertos aspectos del simbolismo francés y del modernismo hispanoamericano. Puede entenderse que el modernismo fue una respuesta poética a la primacía del positivismo que, desde mediados del siglo XIX, se había apoderado del pensamiento de buena parte de las élites letradas del continente<sup>1</sup>. Según Octavio Paz (1990), es justamente “por haber sido una respuesta de la imaginación y la sensibilidad al positivismo y su visión helada de la realidad, por haber sido un estado de espíritu, [que el modernismo] pudo ser un auténtico movimiento poético” (Paz, 1990: 129). Muchos modernistas concibieron que lo auténticamente distintivo del genio latino era su inclinación estética e idealista. Desde finales del siglo XIX, se gestó entre algunos intelectuales de la época “el concepto del espiritualismo latinoamericano, articulado por José Enrique Rodó y otros modernistas en contraste con el materialismo pragmático de América del Norte” (Barbas-Rhoden, 2014: 85). Resulta forzado pretender que Eguren calce de lleno en este movimiento creativo; su propuesta difiere en mucho de la impronta de Rubén Darío, tanto como del tono épico de Santos Chocano. Sin embargo, parece compartir un espíritu romántico que se aleja del ánimo edificante de la modernidad hegemónica. Sus cantos surgen “con la calma campesina” (Eguren, 1991: 59)<sup>2</sup>; y, en buena medida, buscan una abolición de la vida cronometrada y mecanizada que tiene lugar en “las ciegas capitales / de negros males / y desventuras” (Eguren, 1991: 186): aquella “región atea”, de “avenidas de miedo cercadas” (Eguren, 1991: 104), en las que el poeta es ignorado y todos desprecian la pureza.

Se ha asegurado ya varias veces que “los modernistas hispanoamericanos reanudaron la tradición europea de la poesía en lengua española, que había sido rota u olvidada en España” (Paz, 1998: 82). La propuesta de Eguren fue una de las primeras del Perú contemporáneo que rompió (junto con su amigo Manuel González Prada y algunos otros poetas de su tiempo) con la herencia hispanista que había caracterizado, hasta entonces, a la literatura peruana<sup>3</sup>. Sin embargo, esta ruptura no supuso un mero cambio formal, sino que también daba cuenta de nuevas inquietudes

<sup>1</sup> “El positivismo latinoamericano, más que un método científico, fue una ideología, una creencia. Su influencia sobre el desarrollo de la ciencia en nuestros países fue muchísimo menor que su imperio sobre las mentes y las sensibilidades de los grupos intelectuales” (Paz, 1990: 129).

<sup>2</sup> Todos los versos de Eguren pertenecen a la antología de 1991 de la Colección Visor (véase la bibliografía). Las otras referencias a la obra de Eguren pertenecen a sus poemas en prosa publicados en el libro *Motivos*, publicado por primera vez en 1931.

<sup>3</sup> Se refiere aquí a cierto modo de entender la tradición poética hispánica que era hegemónica en el Perú republicano. Mariátegui afirmó que “en nuestra literatura, Eguren es uno de los que representa la reacción contra el españolismo porque hasta su orto, el españolismo era todavía retoricismo barroco o romanticismo grandilocuente” (Mariátegui, 2002: 299). Sin embargo, Mariátegui reconoce que la forma de la poesía de Eguren es de herencia española y, específicamente, de la “España gótica” (2002: 300).

espirituales. Octavio Paz, en su libro *Los hijos del limo* [1974], ha resaltado la relación del modernismo con los conocimientos herméticos y esotéricos, así como cierta recuperación de los cultos mistéricos del antiguo mediterráneo; no fue solo un interés erudito o arqueológico, sino que sus espíritus aspiraban a comulgar con una suerte de “paganismo vivo” y un culto “a la naturaleza” (Paz, 1990: 137). Al igual que ya había hecho el romanticismo alemán e inglés, el simbolismo y el modernismo sintieron un emparentamiento entre su compresión de lo poético con ciertas formas de religiosidad primordial. Se pretendía, mediante estas recuperaciones, desmontar la distancia (establecida por la modernidad cartesianas) entre el ser humano, Dios y la naturaleza. Siguiendo semejante trayecto, la poética de Eguren se decanta hacia una suerte de “misa verde” (Eguren, 1991: 43); es decir, la búsqueda de una comunión con las plantas, con la tierra, con los astros celestes y los mundos suprasensibles. Debido a las rupturas ejercidas por la modernidad hegemónica en las sociedades occidentales (o fuertemente occidentalizadas, como la limeña), realizar esta vuelta a la inmanencia de lo sagrado implicó que los poetas no tuvieran “más remedio que inventar mitologías más o menos personales, hechas de retazos de filosofías y religiones” (Paz, 1990: 85). En el caso de Eguren, su imaginación poética encontrará en la Edad Media europea una fuente inagotable de símbolos y figuras para expresar una poética onírica de la naturaleza.

Mariátegui [1928] evidenció que el espíritu poético de Eguren “es tal vez el único descendiente de la genuina Europa medieval y gótica” (Mariátegui, 2002: 301)<sup>4</sup> en la literatura latinoamericana. ¿Cuál fue la importancia que Eguren concedió a esta época? En la Edad Media se suscitó una convergencia (expresada, por ejemplo, en los poemas del ciclo artístico) entre el cristianismo y el paganismo. Entre el siglo XI y XIII, se produjo en Europa un intenso entrecruzamiento de las tradiciones cristianas, célticas y orientales (estas últimas traídas por los cruzados de Tierra Santa o vehiculizadas al resto de Europa desde España). Algunos cruzados quedaron especialmente impactados por su encuentro con “varias sectas cristianas herejes que vivían bajo la protección musulmana y que no tardaron en apartarlos de la ortodoxia” (Graves, 1996: 535): entre los aspectos que tuvieron un mayor impacto, estuvo el culto exaltado a la Virgen María, que ocupaba una importancia pareja a la de Cristo. Además de ello, “el resultado más memorable de las Cruzadas fue la introducción en la Europa Occidental de una idea de amor romántico” (Graves, 1996: 536), cuyo entusiasmo poético haría de lo femenino un arquetipo ideal y motivación de toda acción noble y generosa.

<sup>4</sup> Como se lee en un fragmento del poema “Medieval”, del poemario *La canción de las figuras* [1916], ese tiempo aparece de forma simbólica en Eguren como el momento más propicio para la poesía, cuando los trovadores cantaron exaltados por el eterno femenino: “Junto al Arno, dulce ahora florecido y halagüeño, / las beldades nos parecen de la Logia las teorías;/ y son notas de perfume, son las hijas del ensueño,/ son la mística dulzura de las muertas alegrías. / Y esas reinas ideales con su velo matutino, / ya se postran, ya contemplan la madona del retablo” (Eguren, 1991: 99).

Como en los trovadores provenzales del medioevo tardío, la figura arquetípica de la mujer (asociada al misterio, a la vida, a la naturaleza y a la muerte) tiene en la poesía de Eguren un lugar preponderante. Esto, según Robert Graves en *La diosa blanca: gramática histórica del mito poético* [1948], es una constante de la “verdadera poesía”<sup>5</sup>. Graves plantea que la poesía era, desde la prehistoria de las culturas occidentales, “un lenguaje mágico vinculado a ceremonias religiosas populares en honor de la diosa Luna, o Musa” (Graves, 1996: 10). Siguiendo esta línea interpretativa, es posible conjeturar que en la poesía de Eguren la mujer se presenta, ante todo, como símbolo de la luna, del eterno femenino y de la naturaleza creadora<sup>6</sup>. No se trataría, por lo tanto, de la mujer de carne y hueso, sino de “la mujer en su carácter divino: la encantadora del poeta, el único tema de sus canciones” (Graves, 1996: 525). Este arrebato poético ante lo femenino tiene un simbolismo complejo: no da cuenta, solamente, de una mujer imaginada como inagotable fuente de bondad, sino que más bien lo hace a través de una “mezcla de exaltación y de horror” (Graves, 1996: 16). La deidad de la poesía se presenta como cruel y dulce, amable y perversa, dadora de vida y de muerte. Para evidenciar estas dinámicas de la imaginación poética, este artículo pone un especial énfasis en la interpretación del poema “La niña de la lámpara azul”, del libro *La canción de las figuras* (1916), de “La Walkyria”, de *Simbólicas* (1911), y de la prosa poética “Sinfonía del bosque”, del libro *Motivos* (1931); sin embargo, los temas señalados atraviesan la obra de Eguren de forma consistente, de principio a fin, por lo que se recurrirá también a otros de sus escritos.

## 2. LA NIÑA Y LA VALQUIRIA:

Según Graves, “un verdadero poema es necesariamente una invocación de la Diosa blanca, o Musa, la Madre de Toda Vida, el antiguo poder del terror y la luxuria” (Graves, 1996: 29). Aunque la Diosa o la Musa pierde relevancia bajo el predominio del clasicismo (de raíz apolínea), tiende a resurgir desde el fondo mismo de lo poético y a “reafirmar su poder en los llamados Renacimientos Románticos” (Graves, 1996: 532). ¿Podría entenderse, por lo tanto, que la poesía de Eguren tiene algo de esta impronta romántica, en un sentido hondo del término (y no delimitado a un determinado periodo histórico)? Para Graves, la Diosa, asociada a la luna, es una figura cambiante y polivalente; y tiene un rostro triple: “la Luna Nueva es la diosa blanca

<sup>5</sup> “Verdadera en el moderno sentido nostálgico del original inmejorable y no un sustituto sintético” (Graves, 1996: 10).

<sup>6</sup> “Eros, el amor, la belleza y el ‘eterno femenino’, como símbolos del alma en sus distintos aspectos y expresiones, son conceptos comunes en la filosofía platónica, neoplatónica y hermética. Esta influencia, que alcanza el Renacimiento, se renueva con espíritu innovador en la Alemania de finales del siglo XVIII con escritores, poetas y músicos tales como Goethe, Schiller, Schlegel, Hölderlin, Hoffmann, Beethoven o Schubert, todos ellos adalides del Romanticismo y el Clasicismo alemán” (De Farnamíñan, 2022: 1).

del nacimiento y el crecimiento, la Luna Llena la diosa roja del amor y la batalla, y la Luna Vieja la diosa negra de la muerte y la adivinación" (Graves, 1996: 89). La atmósfera nocturna que prima en la poética de Eguren ("noche de insonable maravillas") parecería comprobar que, en buena medida, su poesía está consagrada a la luminosidad de la luna. De ella extrae sus momentos de discreto resplandor y la ensñación de sus imágenes.

El eterno femenino en Eguren (1991) recibe diversos nombres y se manifiesta con rostros variables, aunque casi siempre nocturnos: "la reina de la Fantasía" (26), "Venus de Carrara" (28), "Deliciosa Mignon" (29), "hadas" (31), "bárbara y dulce princesa de Viena" (35), "rubias vírgenes" (37), "Eroe" (38), "virgen nacarina" (47), "diosa ambarina" (55), "Syhna la blanca" (57), "la Tarda" (58), "Hesperia" (72), "niña de la lámpara azul" (79), "parda señora" (83), "bella de Asia" (89), "niña de la garza" (135), "dama antigua" (150), "la loca del cielo" (169), "Señora de los preludios" (188), entre otros. Estos nombres son como blasones nobiliarios con los que el poeta ensalza a la amada. A pesar de los diversos nombres y los atributos antagónicos, todas estas figuras pueden ser pensadas dentro de la unidad trinitaria de la divinidad femenina. No cabe duda del lugar preponderante del eterno femenino en las concepciones de Eguren sobre la génesis poética. La poesía exalta lo femenino en todas sus manifestaciones, empezando como infante y luna nueva, suspendida fuera del tiempo: se trata de la "niña retama", que tiene una "rubia / palidez de luna" (Eguren, 1991: 149), y pendula frágil entre la vigilia y el sueño. Es en el poema "La niña de la lámpara azul" en el que esta figura alcanzará su más acabada revelación:

Ágil y risueña se insinúa,  
y su llama seductora brilla,  
tiembla en su cabello la garúa  
de la playa de la maravilla.  
Con voz infantil y melodiosa  
en fresco aroma de abedul,  
habla de una vida milagrosa  
la niña de la lámpara azul.  
Con cálidos ojos de dulzura  
y besos de amor matutino,  
me ofrece la bella criatura  
un mágico y celeste camino.  
De encantación en un derroche,  
hiende leda, vaporoso tul;  
y me guía a través de la noche  
la niña de la lámpara azul. (Eguren, 1991: 79)

Esta niña es manifestación virginal de la luna nueva, que guía al poeta "a través de la noche". Ella promete sueños y dichas afortunadas: la "playa de la maravilla" y "una vida milagrosa". Ha capturado el alma del poeta desde la tierna infancia

y la preña de imágenes extraordinarias en “el romance de la noche florida” (Eiguren, 1991: 145). Esta belleza infantil vuelve una y otra vez, con insistencia, en la poesía de Eiguren. Son “las niñas-mariposas” que “en los juncos navegan dulces y claras” (Eiguren, 1991: 122). En otros poemas se dice de la niña sagrada, por ejemplo, que su cabello olía “a nítido beso de abril” (Eiguren, 1991: 92) o que de su mirada emergía una “primaveral sensación” (Eiguren, 1991: 92), envuelta por “un aúreo y tibio resplandor” (Eiguren, 1991: 93), semejante al de la luna. Sin embargo, la frágil juventud de la niña está siempre, en la poética de Eiguren, amenazada por la muerte. Inevitablemente la niña muere; con su partida se ahoga “el día argentado” y al poeta lo embarga la certeza de que no volverá “la belleza que mi alma adora” (Eiguren, 1991: 87). La imagen de la niña eterna es una y otra vez evocada desde la “profunda soledad” del poeta, a través de “la canción simbólica” que recuerda los ojos y el corazón de la amada. La atmósfera infantil y lúdica de la poética de Eiguren no está absuelta de la angustia del tiempo y de la muerte; más bien, es siempre consciente de que los “goces de la infancia” y “los amores incipientes” de los años primeros, “nunca han de durar”. Su canción melancólica (“funesta poesía”) contempla perpleja que “la dicha tempranera a la tumba llega” (Eiguren, 1991: 26-27). Sus poemas no pueden dejar de evocar una “desolada visión de muerte” (37).

La muerte es el atributo definitivo de la Diosa cuando se manifiesta con “vacíos ojos / y su extraña belleza”, lanzando “ronca carcajada” (Eiguren, 1991: 58). Por eso mismo, si pensamos a la niña como una de las manifestaciones del eterno femenino, la muerte tiene que cumplir en ella una función redentora. Es posible interpretar que la muerte salva a la niña de caer en la opresión moderna, en la que perdería (según esta particular perspectiva) sus atributos divinos. La amada-niña del poeta, que “en sombras virgíneas huyó de la vida” (Eiguren, 1991: 39), muere (“sangrando la piedad de la inocencia”) para absolverse del tiempo y no caer en las garras del “Duque de los halcones” (40), el hijo del “dios de la centella” (106), que impone sobre la mujer las reglas del orden patriarcal y es el “dueño del espanto y de la ruina” (106). Al morir “canora y bella” (103), la niña persiste en el recuerdo del poeta, viviendo “instintiva o iluminada / en la luz de la muerte. ¡Flor de la nada!” (100). De esta manera, ella cruza virginal “el umbral de la muerte para unirse con el poeta en un lazo de extraños nudos” (Segura, 2020: 178). La niña ha aprendido a “jugar con la muerte” (Eiguren, 1991: 140). La muerte engulle a la niña para convertirla, ya en el mundo simbólico, en férrea guerrera y rectora del destino de los seres humanos. Alcanzada la plenitud de su ser femenino en el mundo *post-mortem*, es la Musa que corona a los poetas y a los guerreros: en “vidente sueño” se acerca al poeta, transformada en mujer plena “de obscura luz”. Ella inspira poesía y dicha; pero también, en tanto regente de la destrucción, pone un férreo límite a la soberbia humana y al ánimo edificante de la masculinidad. Es posible interpretar desde esta perspectiva el simbolismo del poema “La Walkyria”:

Yo soy la walkyria que, en tiempos guerreros,  
 cantaba la muerte de los caballeros.  
 Mis voces obscuras, mi suerte lontana,  
 mis sueños recorren la arena germana [...]  
 No valen, no valen las duras corazas  
 y los guanteletes, las picas, las mazas [...]  
 Soy flor venenosa de pétalo rubio,  
 brotada en las orillas del negro Danubio.  
 Y no desventuras mi faz manifiesta;  
 mi origen no saben los cantos de gesta.  
 Y sé de las ideas funestas y vagas;  
 y el signo descubro que ocultan las sagas.  
 Yo soy la que vuelvo continuo las fojas  
 del mal: las azules, las blancas, las rojas.  
 Sin tregua contemplo la noche infinita;  
 me inclino en la curva de ciencia maldita.  
 Y dando a mi cielo tristísima suerte,  
 camino en el bayo corcel de la muerte. (Eguren, 1991: 41-42)

En este poema, no es el poeta quien exalta a la Musa que lo inspira, sino que ella es quien se afirma en primera persona. “A diferencia de la tradición juglaresca”, en Eguren ella es “cantora y personaje” (Anchante, 2012: 120); es ella quien, en el pasado, cantaba a los guerreros, y ahora se describe a sí misma sin la necesidad de un poeta varón que interprete su palabra. En la mitología nórdica, las valquirias eran espíritus femeninos que elegían a los más nobles guerreros que caían en el campo de batalla para llevarlos al *Valhala*, el mundo de los antepasados<sup>7</sup>. En el antiguo mundo europeo, el rol de las mujeres en el combate no se limitaba a los mitos y al más allá; según Graves, entre los celtas y germánicos, era una “prerrogativa de las mujeres” (Graves, 1996: 424) el entregar las armas a los guerreros. Las armas no solo sirven para vencer al enemigo, sino también para alcanzar el mundo de los antepasados inmortales mediante el heroísmo<sup>8</sup>.

Sin embargo, la valquiria de Eguren, a pesar de ensalzar la virtud en la batalla, también da cuenta de que nadie, por más confianza que deposite en las armaduras y en las espadas, podrá resistirse cuando sea por ella elegido. El beso de “la flor venenosa de pétalo rubio”, de la “*belle dame sans merci*” (Anchante, 2012: 113), pone fin a las escaramuzas y a los sueños de grandeza. La valquiria se impone sobre la voluntad de los reyes y de sus guerreros, para establecerse como una deidad irrefutable.

<sup>7</sup> “Las valquirias eran vasallas de Odín. Estas divinidades femeninas se encargaban de abastecer su mesa de alimentos y, por otro lado, conforme a la orden de Odín, elegían quiénes debían morir en batalla y quiénes salir victoriosos. A eso se debe su nombre: val significa “muerte”, por lo que ellas eran las encargadas de escoger a los muertos” (Llontop, 2020: 30).

<sup>8</sup> “En el mundo nórdico, el valor es lo único que puede opacar a la muerte, motivo por el que los héroes luchan con valentía sin temor a la llegada de la muerte, que ellos ven lejana” (Llontop, 2020: 30).

El poema la presenta bajo sus tres semblantes: el azul de la infancia, el rojo de la madurez y de la guerra, y el blanco del final de los latidos, que es a la vez acceso a lo celeste y a la eternidad<sup>9</sup>. Aunque nadie (ni el propio Odín) conoce su origen, ella, en cambio, ha descubierto los signos “que ocultan las sagas” y es portadora de una ciencia infausta y destructiva. De esta manera, si bien la valquiria y la niña se manifiestan al poeta de forma muy diversa y hasta antagónica, lo conveniente (siguiendo las dinámicas primordiales del mito poético) podría ser entenderlas como diferentes instancias de la Diosa triple.

Las Musas inspiran a los verdaderos poetas. Algunas de ellas los lanzan a la violencia y a la locura; otras, a la celebración de la vida y al augurio. “Y la virgen del lago contóme un sueño, divina” (Eiguren, 1991: 110). Pertenece a la luna el don de la adivinación y la videncia onírica; y también “la mística sala / del infinito helado de los muertos” (Eiguren, 1991: 142). Cuando muestra el rostro tajante de la partida, Eiguren la llama “Amara, la que extingue la vida” (Eiguren, 1991: 153), la que quiebra las lanzas de quienes se sueñan fuertes. Sin embargo, aun cuando lleva el rostro de la muerte, la Diosa no deja de mostrarse bella y seductora ante el poeta fiel, como “una rosa / que murmura gentil, misteriosa”; sus ojos son “negros y hondos”: “son la noche de todos los sueños” (Eiguren, 1991: 165). La muerte no es la antagonista del poeta, sino que lo ha preñado, desde siempre, con las imágenes de videncia; como el mismo Eiguren escribió en uno de los poemas en prosa del libro *Motivos*, “el ideal de la muerte es una aspiración al infinito [...] la metamorfosis del espíritu en la ternura de la luz [...] es el tiempo que renace en el panorama de la luz” (Eiguren, 2014: 164). El poeta acude a la “cita de amores de la Muerte” (Eiguren, 1991: 166) anhelando la disolución de sus pesares en el abrazo de quien fue siempre su amada. Sabiéndose amado por la Diosa, emprende la partida cantando y con confianza: “Voy por la senda blanca, / y como el ave entono, / por mi tarde que viene / la canción del regreso” (Eiguren, 1991: 186). La muerte es para el poeta un retorno a la unidad con lo divino. No es que no ame la vida, por el contrario: “Debemos amar la vida para no temer la muerte, que es un pórtico de renovación” (Eiguren, 2014: 167). Fallecer no es el final, sino que es “un nuevo tramo en la escala del infinito”, en el que se “preludian nuevas bodas” (Eiguren, 1991: 187). La muerte entraña la regeneración de la vida; en su caldera se gestan “las almas verdes” (187). El culto al eterno femenino, radiante de dulzura, pero no exento de espanto, permite al poeta comprender que lo perecedero participa de lo eterno.

---

<sup>9</sup> Anchante (2012) medita sobre estos colores en el poema de Eiguren de manera un tanto diversa: “lo azul se puede asociar con el linaje de los guerreros o también con su edad níbil (el azul es característico de las jovencitas a las que se alude en muchos poemas); el blanco con su origen o raza (nórdico y en general occidental como en el universo eigureniano), o el momento previo a la guerra: la paz; el rojo, finalmente, como todo lo que atañe a violencia, sangre y muerte” (121).

### 3. LA VIDA DEL BOSQUE

¿Qué tiene que ver el culto a lo sagrado femenino con una poética del territorio? Aunque esto no sea del todo evidente a primera vista, ambas se implican. La Musa no puede ser nunca la mujer doméstica. Ella vive en lo eterno, lejos de los desgastes del tiempo, de la rutina cotidiana y de la sociedad patriarcal. El poeta consagrado a ella no puede adaptarse a una era dominada por la eficiencia y la mercancía. La poética de Eguren lleva implícita una denuncia a la modernidad hegemónica, gobernada por el pensamiento prosaico, el lenguaje técnico, la velocidad de la máquina y la prepotencia humana que somete a la naturaleza. Lo femenino que exalta el poeta es algo que excede a cualquier mujer; sin embargo, el “poeta inspirado” solo “adquiere conciencia de la Musa por medio de su experiencia con una mujer en la que la Diosa reside hasta cierto punto” (Graves, 1996: 671). Eguren ha contado en un texto llamado “Visión Nocturna”<sup>10</sup>, que, en la niñez, durante un verano pasado en un balneario, su corazón quedó prendado de una niña “vestida de blanco”, “muy alta pero delicada”. En una noche de fiesta, los muchachos fueron a un “cerro alegre” de “rampas arenosas”; en esa ocasión, Eguren pudo estar cerca de ella y la contempló arrobado: “Era la gentil remembranza de una visión celeste de la luna, era el astro feliz que me enviaba mimos y era para iniciar mis poéticos sueños” (Silva-Santisteban, 2012: 26). Pasaron esa noche asidos de la mano. “Sentía el clavel blanco de la noche, este amanecer poético con toda mi alma” (Silva-Santisteban, 2012: 27). Esa niña, a la que no volvió a ver, murió en Europa tiempo después.

El hecho de ser un iniciado por la luna no es algo, entonces, que este artículo esté imponiendo de manera forzada sobre Eguren, sino que era un hecho evidente y asumido de forma consciente por él mismo. La muchacha, en su pureza infantil, prendió su alma de niño como le sucedió a Dante con Beatriz (en 1274) y a Petrarca con Laura (en 1327). Aunque la mayoría de personas olvida sus experiencias de enamoramiento infantil, para estos poetas fueron el temprano comienzo de una consagración definitiva “al amor, a la imaginación y a la belleza poética” (Hillman, 2017: 43). Eguren conservó el encuentro con la niña como un recuerdo imborrable, fuente de su vocación. El amor por la pureza de la niña resguarda la propia alma del poeta y permite la vinculación de la naturaleza (humana y no-humana) con lo divino<sup>11</sup>; el amor es, para el poeta, “la única vía de regreso a [...] su verdadera esencia” (De Faramiñán, 2022: 3), su forma de participar en la unidad cósmica que subyace a la aparente multiplicidad de lo manifestado.

El poeta pasa del amor por una bella muchacha, a consagrarse desde entonces al culto a la belleza, que se manifiesta en todos los seres de la naturaleza. La

<sup>10</sup> Citado por Ricardo Silva-Santisteban (2012), quien afirma que es un escrito suprimido del libro *Motivos*.

<sup>11</sup> “La figura del amor (Eros) se presenta como un conector entre dos realidades, como un mediador entre ‘lo divino’ y lo humano, entre las ideas y las formas, entre las esencias y las apariencias” (De Faramiñán, 2022: 2).

muchacha, en sí misma, si bien imprescindible, es ante todo un recuerdo de la verdadera amada del poeta: el eterno femenino que ningún hombre puede dominar, que somete el corazón de los poetas e insufla los más hermosos versos. Es justamente por su carácter ajeno a la domesticación patriarcal, que la Diosa triple, según Graves, “es la Señora de las Cosas Silvestres, frecuentadora de las cimas de las colinas boscosas” (Graves, 1996: 658). El eterno femenino revela al poeta “las nobles dichas forestales” (Eiguren, 1991, 1992: 30). Y lo hace cantar, con místico arrobamiento, a la “paz en los campos, / y en la mágica luz del cielo santo” (Eiguren, 1991: 59). Cielo y tierra confluyen ante su percepción acrecentada por el entusiasmo amoroso. El eterno femenino invita al poeta a indagar en el misterio “que la Natura encierra” (Eiguren, 1991: 106) y el “femenil aroma” (120) en “donde bebe el alma” (178). Los lobos, el capitán difunto, los duendes y elfos, los ángeles, los espectros y los conjurados, los gigantones, así como toda la multiplicidad de personajes extraordinarios que proliferan en la poesía de Eiguren (1991), parecen ser, al menos muchos de ellos, parte del cortejo de la Diosa (en sus distintas facetas): ellos “cantan antiguas rondas salvajes” (136) y nutren su euforia con “vino agreste” (137). En estos versos, el propio bosque “está rezando” (Eiguren, 1991: 155) a la Diosa; y también los “saltamontes dorados / rezan / en atonía campestre / sus poemas” (175).

De esta manera, “al intentar captar la naturaleza, Eiguren habría tratado de iluminar el misterio inherente al origen del ser, para terminar en una dolorosa, aunque a veces exaltada, unión panteísta” (Silva-Santisteban, 2012: 13). La exaltación de la unión y el dolor de la separación no se contraponen de forma cancelatoria, sino que parecen dos momentos de la dialéctica (cíclica) del espíritu poético. A pesar de la aparente complejidad simbólica, esta se expresa en la poesía de Eiguren con candorosa sencillez. Según escribió Enrique Bustamante y Ballivián, su poesía presenta “el profundo sentimiento de la Naturaleza expresado en símbolos como lo siente la gente del campo que lo anima con leyendas y consejas y lo puebla de duendes y brujos” (Mariátegui, 2002: 294). Todo en el cosmos regentado por la Diosa parece estar vivo y tener una voz propia e irreductible. Tal vez sea en su poema en prosa “Sinfonía en el bosque”, publicado en *Motivos* (que apareció como libro por primera vez en 1931<sup>12</sup>), que se pone un mayor énfasis en el diálogo con la naturaleza:

El bosque es una emoción de fantasía, es como la flor del campo entero; la flor de verde oscuro y aromas resinosas y tónicas de vida. El bosque es la sorpresa, pero ésta se presenta en la escala alegre de sus claros o en sus umbrías dulces. Por el bosque pululan los genios olorosos y las damas verdes invioladas. El espíritu de la vida. El bosque es una afirmación de la Naturaleza y un elemento vital que aspira humedad de la atmósfera y tiende sus frutos a todos los seres orgánicos. Alimenta desde el hombre hasta el cocón y la efímera, galvanizando los matices ocultos y descorriendo los poderes mágicos de la naturaleza campesina. En una

<sup>12</sup> El libro *Motivos* recopiló diversas prosas poéticas que Eiguren había publicado previamente en diversas revistas peruanas.

concentración harmónica de los valores primos de la Naturaleza. Es más humano que el mar, aunque éste sea una providencia. [...] Nos figuramos encontrar a la niña del bosque con el cabello rubio verdoso, como las lianas finas, con el cutis de suave amarillez y los ojazos de gacela con las pupilas espantadas. Silvestre como brotada de la esencia misma de las hojas y del herbazal. Aparecida en el claro, en un pórtico de ramas sombrías, nos daría la impresión de una divinidad campesina, la que siempre creemos descubrir cuando seguimos el sendero del monte, cubierto de yerba fina aterciopelada, que pide una belleza dulce para formar la obra de arte de la naturaleza selvática y misteriosa [...] Pero el bosque bravío o calmo presenta nuevos aspectos. Hay un aspecto aristocrático que no es el de la encina guerrera ni el de las serpientes; es del castillo de la selva, de la heredad señorial, de *Las Vírgenes de las rocas*. Donde Violante sentía el perfume de las piedras y contemplaba los gavilanes que volaban sobre el abismo. Bosque de las vírgenes musicales, hijas de la floresta arcaica, del castillo verdoso y del ensueño. Esas bellezas musicales son el reflejo de las náyades y ninfas de pasados siglos. Hoy los elfos se han civilizado y diana ha entrado a la escuela. Ha perdido su huñarez, ya no es un peligro, ya no hiere, ya no araña por un beso [...] Pronto estos bosques viejos, rejuvenecidos, vestirán *smocking* verde recortado a nueva forma [...] Antaño sometido a los faunos; hoy sometido al hombre. Para éste, para su filosofía, el nuevo movimiento es involutivo [...] El bosque vivirá siempre, sin perder su espíritu, sin dejar de ser un bosque, será siempre la primera campiña, una ciudad compuesta de árboles que serían sus casas y palacios verdes. El bosque es la ciudad del valle, Cosmópolis, la urbe pululosa, leda por el viento y el agua. La ciudad mística y atractiva de un nuevo miro, que sería el alma vegetal, que alimenta la materia y el espíritu por su esencia vital de creación constante. (Eguren, 2014: 175-179)

En *Motivos*, según ha dicho Ricardo Silva-Santisteban (2012: 16), “Eguren trata de captar el desenvolvimiento psicológico de la naturaleza”. El poema no habla de un bosque en particular, sino de uno arquetípico en el que encarnan las múltiples virtudes de todos los bosques. Bajo el auspicio de la Musa, el poema se hunde en el bosque, lo piensa y lo siente afectivamente, percibe los pensamientos de las savias y se le revelan los espíritus que lo habitan. El alma del mundo se manifiesta en el bosque con toda su fuerza tonificante y su imaginación creativa, engendrando una infinidad de formas vegetativas y animales vinculadas por un mismo soplo vital. Gracias a esta potencia verde, el bosque nutre de sí a todos los seres vivos, como una gran madre. La niña del bosque, como las vírgenes de las rocas, parece ser la manifestación antropomorfa de “los valores primos de la naturaleza”; “brotada de la esencia misma de las hojas y del herbazal”, una suerte de avatar que emerge desde la psique colectiva del conjunto silvestre. Hay una música secreta que brota entre los árboles y que solo el poeta sensible capta.

El bosque, sin embargo, ha cambiado bajo la regulación de la modernidad hegemónica y las manipulaciones de la razón instrumental. Parece haber perdido algo de su naturaleza primigenia y selvática, de sus inclinaciones más agresivas;

y también, un poco de su misterio está en riesgo. A pesar de ello, todo bosque que quede en pie ante los apetitos de la industria será siempre la manifestación plena del ánimo creativo de la madre naturaleza. Y entre sus árboles, lianas y raíces, los poetas siempre podrán nutrirse del “alma vegetal”, que alimenta “la materia y el espíritu”. Hay en Eguren un intento, como en otros poetas simbolistas, “de unir lo espiritual con la materia” (Silva-Santisteban, 2012: 10). La materia se le manifiesta, ante su mirada ensoñada, como pensante, dialógica, cantante, rebalsada del *ánima mundi*. No hay nada, para el poeta, que no esté vivo y que carezca de musicalidad, de imaginación y poesía. El bosque es una manifestación vegetal del espíritu de la Diosa triple.

Para dar cuenta de la hondura de la existencia, no basta el acercamiento objetivo del método científico ni el lenguaje técnico. “Es necesario acercarse a ella, también, a través de una arqueología de la imagen” (Solares, 2021: 448). El arte poético de Eguren parece siempre embarcado para encontrar la propia genealogía de sus motivaciones estéticas. La infancia se manifiesta ante Eguren como un estado de conciencia privilegiado. “En el prístino tiempo de la vida, con la inocente luz de nuestros ojos, cuando vimos el mar por vez primera, una belleza impresentida, una claridad celeste e impoluta, nos extasió en el silencio” (Eguren, 2014: 167). El niño es el arquetipo del poeta. “El niño es una flor poética que da todo su perfume [...] Su espíritu vuela para percibir el conocimiento, con la curiosidad de lo ignoto, pues cada descubrimiento es para él una maravilla” (Eguren, 2014: 65). El poeta, por lo tanto, es un hombre en quien la sensibilidad no ha sido corrompida. “En sus ojos deslumbrados de infante, está la explicación total del milagro” (Mariátegui, 2002: 295). El niño percibe el alma de todos los seres del cosmos, ya que “él mismo tiene la vida de los elementos simples; es como la tierra apta para el sembrío” (2014: 66). Esto sucede de forma espontánea en los niños hasta que entran al colegio y la institución pedagógica se encarga de enseñarle que solo los seres humanos poseen razón y que el mundo debe ser dominado. Por eso mismo, Eguren propone una pedagogía de la sensibilidad: “se debe cultivar el corazón del niño en ruta de energía, libertad y nobleza; en el campo de lo bello que afina el alma y enaltece al hombre. Para el niño es necesario vivir en belleza” (Eguren, 2014: 67). Eguren evoca así “la aurora de la vida” (Eguren, 2014: 188), la madrugada edénica cuando las “almas tiernas, infantiles / eran hermanas de las flores” (116). Y su poética trata de acercarse con meditada sencillez al “idioma / del paraíso perfumado” (Eguren, 2014: 117), a la lengua adánica de la luna y de la madre tierra.

#### 4. CONCLUSIONES

El canto al eterno femenino manifiesta la relación de la humanidad con la vida, con la tierra y con la muerte. ¿Cómo retornó a la poesía de un poeta peruano moderno, una exaltación propia de los antiguos cultos celtas? Para Graves, “tales aprensiones, convicciones u obsesiones son la fuente esencial de toda religión, mito y poesía y no

se las puede desarraigar por medio de la conquista ni de la educación" (Graves, 1996: 553). Por eso mismo, vuelven de forma inesperada a agitar a todo espíritu sensible. La originalidad de la poesía, según Graves, no residiría en extraños procedimientos de pirotecnia, sino en cantarle solamente a la Musa y en que el poete alcance a "decirle la verdad acerca de él mismo y de ella con sus palabras apasionadas y particulares" (Graves, 1996: 604). Los poetas serían, entonces, aquellas "almas incurables" que conocen "los enigmas de la noche, de la muerte y del engaño" (Graves, 1996: 99). La poesía de Eguren, a pesar de su aparente simpleza, goza de una erudición particular, que le permitió concebir una proliferación de imágenes míticas y arquetípicas de la ancestralidad europea.

Aunque, debido a su salud precaria, Eguren solo tuvo pocos años de educación formal, realizó "privadamente sus estudios estéticos y literarios desde muy temprana edad" (Silva-Santisteban, 2012: 23). Uno de sus hermanos mayores, llamado Jorge, alentó sus gustos poéticos y tradujo para él obras del italiano y del francés. El gusto de su hermana Susana por el piano alimentó sus ensueños musicales. Las obras de Verlaine y de Edgar Allan Poe ejercieron una fuerte gravitación sobre su imaginario. Sin embargo, este conocimiento, si bien imprescindible, no basta para dar cuenta de la hondura de sus intuiciones. "Su simbolismo", escribió Mariátegui, "no depende de influencias ni de sugerencias literarias. Tiene sus raíces en la propia alma del poeta" (Mariátegui, 2002: 295). Se trataría, por lo tanto, de una vocación insoslayable. Es posible, además, como afirma Blanca Solares (2021: 430), "que la idea de la naturaleza como divinidad matriarcal constituye uno de los arquetipos fundamentales en el desarrollo y transformación (crecimiento) de la conciencia"; por lo tanto, sería inevitable que, a pesar de ser una imagen reprimida por la educación hegemónica y las religiones patriarciales, vuelva aemerger en la conciencia moderna y perturbe las certezas de la razón edificante.

Parece importante aclarar que el hecho de que la poética de Eguren se alimentara del simbolismo francés y de cierto imaginario medieval no significa que estuviese desvinculada de su época, de sus propias experiencias y de la intensa relación que mantuvo desde niño con el paisaje costeño del Perú. Eguren pasó parte de su infancia viviendo en las haciendas Chuquitanta y Pro, en las que trabajó su padre y en las que el niño José María encontró un clima más propicio para su salud. Luego, viviría casi toda su vida adulta en el balneario de Barranco, a orillas del océano Pacífico. En la poesía de Eguren aparecen paisajes que se desdibujan "en la bruma" (Eguren, 1991: 25); este ambiente poético evoca la atmósfera líquida de la costa peruana. La niebla de Lima "que se adentra en su extensión, provoca no sólo el ambiente fantasmal que tan bien supo captar Eguren, sino que, así mismo, difumina los colores hacia los matices y vela las formas hacia la imprecisión" (Silva-Santisteban 2012: 11). Eguren (1991) cantó también a las "punas y costas" (82), a las "nieves sagradas" de las montañas andinas (81), a la "brilladora campiña" (103) y al "valle de la doliente encina" (109), así como a "los guarangales" del desierto, a "las totoras caídas" y a

los camarones que preñan, con los ríos, los valles junto al océano (84). Los recuerdos de su infancia resurgen con “las almas campestres” que “con gran anhelo, / en la espuma rosada / miran su cielo” (Eiguren, 1991: 85); su poesía vuelve a cantar a la “herbosa, brillante hacienda” y a “la capilla colonial” (Eiguren, 1991: 91), en la que penetraba el “fresco aroma cerril” y desde la que se podía vislumbrar a los “sauces llenos de luz” (92). También a las “Vírgenes piadosas de piedra de Huamanga” (Eiguren, 1991: 127) y al “brillor campesino / cuando en la lenta misa, tras los ventanales / mirábamos la cumbre del monte azul” (128).

Según Graves, la tradición poética primigenia tenía un ineludible vínculo con la naturaleza, que hoy podríamos calificar de ecopoético (en el sentido de poesía que canta a la unidad del ser con la totalidad cósmica):

[La función de la poesía] era en un tiempo una advertencia al hombre de que debía mantenerse en armonía con la familia de las criaturas vivientes entre las cuales había nacido, mediante la obediencia a los deseos del ama de casa; ahora es un recordatorio de que no ha tenido en cuenta la advertencia, ha trastornado la casa con sus caprichosos experimentos en la filosofía, la ciencia y la industria, y se ha arruinado a sí mismo y a su familia. (Graves, 1996: 16)

¿Por qué perdió preponderancia el culto poético a la Diosa en el imaginario occidental? Aunque para la mayoría de los griegos la realización de la humanidad era indesligable a la vinculación del ser con la naturaleza, es posible que entre algunos de sus más eminentes filósofos se empezara a configurar, aunque todavía de manera tímida, la separación entre cultura y territorio, entre *mythos* y *logos*, entre el ser humano y el cosmos. Según la hipótesis de Graves (1996: 11), la exaltación del eterno femenino fue paulatinamente desterrada de la poesía bajo la primacía filosófica y “su nueva religión de la lógica”; debido a esta influencia, “se elaboró un lenguaje poético racional (ahora llamado clásico) en honor de su patrono Apolo, y lo impusieron al mundo como la última palabra respecto a la iluminación espiritual”. Sin embargo, no sería hasta unos siglos después (pasado el Medioevo y el Renacimiento temprano), que la naciente modernidad europea abriría un abismo radical: a partir del siglo XVII, la imagen orgánica del cosmos fue perdiendo vigencia frente a una concepción del universo material como extensión carente de conciencia y de espíritu, cuyo funcionamiento mecánico respondía a estrictas leyes matemáticas. Esta base ontológica ha permitido, en buena medida, la explotación y sometimiento de la naturaleza. Además, ha tecnificado la propia vida humana y ha empobrecido la sensibilidad.

Por eso mismo, “a estas alturas, resulta claro que la imagen de la naturaleza que ha guiado a los hombres hacia su dominio e instrumentalización debe ser revisada desde su origen, tanto histórico como psíquico o anímico” (Solares, 2021: 446). En este sentido, poéticas como la de Eiguren, que rescatan la antigua exaltación del eterno femenino, pueden ser un antecedente importante a la hora de plantear

posibles imágenes alternativas del territorio que respondan, de mejor manera, a los retos ecológicos de nuestra época y que permitan que nos relacionemos afectivamente con el cosmos. No se trata, por supuesto, de reavivar antiguos cultos, sino de “recrear una imagen de naturaleza que nos permita tanto una reconciliación con nuestra naturaleza interna como externa” (Solares, 2021: 446). Es decir, aunque Eguren no parece haber tenido ninguna defensa explícita del territorio (ya que las preocupaciones ecológicas no eran parte del imaginario creativo de su época), no deja de ser cierto que su poética propone una vinculación dialógica y estética con el territorio que resulta fundamental a la hora de plantear formas alternativas de concebir las relaciones del ser humano con la naturaleza.

Para algunos de los jóvenes poetas peruanos que siguieron a Eguren (como César Moro, Emilio Adolfo Westphalen, Martín Adán, Javier Sologuren y Jorge Eduardo Eielson), su consagración completa a la poesía fue tomada como ejemplo vital. Sus versos se desembarazan de toda ligazón doctrinaria (religiosa o política) para ser fieles solamente a la belleza, al ritmo y a su vocación estética<sup>13</sup>. El poeta tomado por la Musa poco quiere del mundo edificado por el ingenio humano; prefiere seguir la “vía intransitada / a la corte del Clavel encendido” (Eguren, 1991: 111). Por eso mismo, el poeta ocupa una posición marginal en la civilización hegemónica; la poesía carece de valor para una sociedad que solo considera importante lo que puede ser capitalizado. Sin embargo, ante la crisis suscitada por el gobierno de la productividad y de la eficiencia, que pone en riesgo la vida y nuestra propia humanidad, el rescate de la poético (en su sentido más primigenio y profundo) se manifiesta como urgencia y necesidad. En la época contemporánea, según señaló lucidamente Graves, “el dinero puede comprar casi todo menos la verdad y a casi todos menos al poeta poseído por la verdad” (Graves, 1996: 17). Las imágenes de la naturaleza de la poesía de Eguren pueden ayudar a poner “en cuestión nuestros modelos cognoscitivos vigentes, referidos a la separación del sujeto y objeto, razón e imaginación, conciencia e inconciencia, cuerpo y psique, *mythos* y *logos*, naturaleza y cultura” (Solares, 2021: 446). Si la poesía, como afirmaba el propio Eguren, puede reunir el espíritu con la materia, entonces la naturaleza ya no puede ser simplemente dominada por la humanidad: al tener espíritu, conciencia y afecto, la vida del cosmos nos impone la obligación ética de respetarla y de honrar el hecho de sabernos parte de ella.

<sup>13</sup> José Carlos Mariátegui afirmó que “la poesía de Eguren se distingue de la mayor parte de la poesía peruana en que no pretende ser historia, ni filosofía ni apologética sino exclusiva y solamente poesía [...] Eguren se comporta siempre como un poeta puro [...] Es un poeta que en sus versos dice a los hombres únicamente su mensaje divino” (Mariátegui, 2002: 293).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anchante, J. A. (2012). La Walkyria. En J. M.ª Eguren y R. Silva-Santisteban (Eds.), *Antología comentada* (pp. 108-122). Academia Peruana de la Lengua y Biblioteca Abraham Valdelomar.
- Barbas-Rhoden, L. (2014). Hacia una ecocrítica transnacional: Aportes de la filosofía y de la crítica cultural latinoamericanas a la práctica ecocrítica. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 60(79), 79-96.
- De Faramiñán, J. M. (2022). El amor, la belleza y el eterno femenino en el Fausto de Goethe a través de los heroicos furores de Giordano Bruno y la hypnerotomanchia poliphili de Colonna. *Agora. Papeles de Filosofía*, 41(1), 110-124. <https://doi.org/10.15304/agora.41.1.7577>
- Eguren, J. M.ª (1991). *De Simbólicas a Rondinelas. Antología*. Colección Visor de Poesía.
- Eguren, J. M.ª (2014). *Motivos*. Biblioteca Abraham Valdelomar.
- Graves, R. (1996). *La Diosa Blanca: gramática histórica del mito poético*. Alianza Editorial.
- Hillman, J. (2017). *El pensamiento del corazón*. Atalanta.
- Llontop, S. (2020). Simbólicas: Vínculo femenino-cromático en Eguren. *Desde el Sur*, 12(1), 23-35. <https://doi.org/10.21142/DES-1201-2020-0003>
- Mariátegui, J. C. (2002). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Editorial Minerva.
- Paz, O. (1990). *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*. Seix Barral.
- Paz, O. (1998). *El arco y la lira: el poema, la revelación poética, poesía e historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Segura, A. (2020). José María Eguren y la búsqueda de la propia esencia: Un poeta más allá del modernismo y del postmodernismo. *Monteagudo. Revista de Literatura Española, Hispanoamericana y Teoría de la Literatura*, (25), 171-183. <https://doi.org/10.6018/monteagudo.448591>
- Silva-Santisteban, R. (2012). Prólogo y cronología. En J. M.ª Eguren, *Antología comentada* (pp. 9-36). Academia Peruana de la Lengua y Biblioteca Abraham Valdelomar.
- Solares, B. (2021). La naturaleza como deidad matriarcal. En B. Solares (Ed.), *Imaginarios de la Naturaleza. Hermenéutica simbólica y crisis ecológica* (pp. 429-452). Universidad Nacional Autónoma de México.

## **Reseñas de libros**



Fray Hernando de Talavera (OSH): *Católica Impugnación del Herético Libelo, Maldito y Descomulgado*, (Ed.) Ángel Gómez Moreno. Prólogo de Isabella Iannuzzi. Colaboración de Patricia Aznar Rubio y Pablo Pereda Díaz. Granada: Editorial Nuevo Inicio, *Monumenta Christiana Baetica Documenta*, 4, 2019, 298 pp. ISBN: 978-84-120514-9-0.

En los últimos 20 años la figura de Hernando de Talavera ha despertado un marcado interés por parte de la investigación histórica, con la aparición de un gran número de artículos y monografías, así como de la edición de varias de las obras del fraile jerónimo. Dentro de este marco se encuentra la edición de la *Católica impugnación*, llevada a cabo por Ángel Gómez Moreno, que forma parte de un proyecto editorial más amplio para propagar el conocimiento sobre las obras y el actuar de Hernando de Talavera por la editorial granadina Nueva Inicio. Hasta el presente han salido tres obras en la serie *Monumenta Cristiana Baetica* relacionadas con Talavera: a la edición de la *Católica impugnación* siguió en 2021 una edición de las *Biografías antiguas* sobre Hernando de Talavera por María Julieta Vega García-Ferrer, y la precedió en 2019 un análisis monográfico de Isabella Iannuzzi sobre la propia *Católica impugnación*. Por eso, la edición aquí reseñada limita la interpretación del texto a un breve ensayo introductorio de la misma autora.

En la introducción, Isabella Iannuzzi subraya la relevancia de la *Católica impugnación* con la singular importancia de Hernando de Talavera para la vida política y religiosa en el reinado de los Reyes Católicos. Su influencia sobre la reforma eclesiástica y la construcción del Estado se debía a su papel de Consejero Real y, sobre todo, de confesor de la reina Isabel con lo cual tenía un camino directo a la conciencia regia. Talavera desempeñó esas funciones, y también su influencia política hasta 1492 cuando se convirtió en primer arzobispo de Granada.

La *Católica impugnación* fue escrita a principios de los años de 1480 y publicada en forma impresa en 1487. Respondió a un momento histórico concreto. En Sevilla había circulado un pequeño —y aún hoy desconocido— libro anónimo que, en defensa de la ley mosaica, atacaba los intentos de evangelización. Talavera veía necesario contradecir este escrito porque ponía en peligro los intentos de atraer a los judíos a la fe cristiana. La respuesta fue la *Católica impugnación* que tuvo dos objetivos, como señala Iannuzzi: defender a los conversos contra los ataques de los cristianos viejos y resolver el peligro del criptojudaismo.

Isabella Iannuzzi pone especial énfasis en entender la *Católica impugnación* no solamente como texto religioso que respondió a la circunstancia concreta del criptojudaísmo sevillano, sino como un texto eminentemente político que diseñaba todo un programa que Isabel y Fernando llevaron a cabo en los años siguientes. En la *Católica impugnación* Talavera concibe una política mesiánica al anteponer la religión al Estado y convertir este último en instrumento para fines religiosos: la de crear un conjunto de súbditos unificados por una sola religión.

En la *Católica impugnación* Talavera da una respuesta a la pregunta de cómo se debe conseguir esa homogenización religiosa: mediante la persuasión, por el uso de la palabra de cuyo valor estaba convencido, y no por la fuerza. Así se explica no solamente el título *Convencer para convertir* que Iannuzzi había dado a su monográfico análisis, sino también la mucha importancia que Talavera daba a la educación y a la catequesis. Eran los instrumentos para atraer e incluir a judíos y musulmanes a la sociedad cristiana. La homogeneización de la política religiosa de Talavera no acepta ni diversidad externa, *i.e.* otras religiones o creencias que el catolicismo ortodoxo, ni diferenciación interna, *i.e.* erigir nuevas barreras dentro del catolicismo para distinguir entre cristianos viejos y nuevos. Talavera era un pronunciado enemigo de la limpieza de sangre y crítico con la inquisición.

Para valorar la *Católica impugnación* dentro del contexto histórico, Iannuzzi es un tanto ambigua al referirse a “la presencia de culturas no cristianas dentro de la Península Ibérica” que generaron “un debate y unas reflexiones sobre la doctrina cristiana y política” en los que el libro de Talavera es testimonio (p. 21). A la vista de un contexto histórico que tendía hacia la limpieza de sangre y los métodos inquisitoriales se entiende por qué el pensamiento de Talavera tiene tanto atractivo para la historiografía. No obstante, Hernando de Talavera era un teólogo plenamente ortodoxo que no concebía ninguna verdad al lado del catolicismo doctrinal. Es un posicionamiento contra la tolerancia religiosa, las especulaciones filosóficas o cualquier heterodoxia dentro de la Iglesia. El pensamiento y el actuar de Talavera tenían, por lo tanto, sus limitaciones. Iannuzzi las silencia un tanto —algo válido en un ensayo cuyo propósito es resaltar el valor de la obra y figura de Hernando de Talavera—.

Después del breve ensayo sigue la edición de la *Católica impugnación*. Ángel Gómez Moreno hizo la transcripción y anotación a base del único testimonio del texto, impreso en 1487 en Salamanca y hoy custodiado en la Biblioteca Vallicelliana en Roma. Al principio sorprende una nueva edición de una obra ya editada en 1961 por Francisco Martín Hernández y reeditada en 2012<sup>1</sup>. No obstante, y como advierte acertadamente el nuevo editor, la antigua edición no solamente está pobemente anotada, sino que resulta bastante errónea. Eso queda patente porque Gómez Moreno inserta en su edición las lecturas de la edición de 1961 para transcribir ahora

<sup>1</sup> Hernando de Talavera, *Católica impugnación*. Estudio preliminar de Francisco Márquez. Edición y notas de Francisco Martín Hernández, Barcelona 1961. La re-edición fue publicada en Córdoba con presentación de Stefania Pastore por la editorial Almuzara.

fielmente el texto de 1487. Reelabora, además, la puntuación del original, para ofrecer así al lector un texto fidedigno y más comprensible. Gómez Moreno llama a su edición semipaleográfica porque sigue fiel al texto, pero lo regulariza según el uso actual del español con respecto al uso fonético de las letras (por ejemplo, el uso de v/u, i/y) y la unión y separación, respectivamente, de las palabras.

Si la presentación de un texto fidedigno es la *conditio sine qua non* de un trabajo filológico, con la anotación del texto Gómez Moreno muestra su maestría e impresionante saber. Brinda la etimología de palabras de difícil comprensión para el lector actual, aclara errores tipográficos, localiza referencias escondidas, explica citas y contextualiza todo dentro del panorama histórico, literario y teológico de finales del siglo XV. La fuente primordial de Talavera es la Biblia, cuyas referencias abundan en el texto y son un claro testimonio de una teología orientada por el evangelio y el ejemplo de Cristo. Aparte, Talavera emplea abundantes referencias a los principales maestros de la iglesia, sobre todo, Tomás de Aquino, al derecho canónico y autores de la antigüedad clásica, especialmente Aristóteles, pero también, por ejemplo, Ovidio. Así que las anotaciones de Gómez Moreno muestran el alto grado de intertextualidad de la *Católica impugnación* con la que Hernando de Talavera entró en un discurso no solamente con el anónimo autor del libelo, sino, sobre todo, con sus adversarios en la corte que eran partidarios de la coerción. Equipado con toda la autoridad de las referencias bíblicas, filosóficas y del derecho canónico Talavera brindaba apoyo a los que defendían otra política religiosa —igualmente ortodoxa, pero mansa e indulgente en el proceder—.

Dada la importancia de la figura de Hernando de Talavera y de la *Católica impugnación* como texto clave para el reinado de los Reyes Católicos, la edición de Ángel Gómez Moreno significa un gran avance para la historiografía de aquella época. Cabe esperar que se siga en esta línea, y que otro de los libros clave de Hernando de Talavera reciba igual cuidado: su versión de la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis, publicada en 1497 en Granada, pero todavía ampliamente ignorada por la investigación, probablemente por falta de una edición como la que nos ha proporcionado Ángel Gómez Moreno.

Martin Biersack

*Ludwig-Maximilians-Universität Munich*

[martin.biersack@lrz.uni-muenchen.de](mailto:martin.biersack@lrz.uni-muenchen.de)

ORCID: 0000-0001-5686-9790



Juan de Valdés: *Diálogo de la lengua*. Edición, estudio y notas de Lola Pons Rodríguez. Biblioteca Clásica, 23. Madrid: Real Academia Española, 2022. 368 pp. ISBN 978-84-670-6608-1.

Peculiar, en verdad, la posteridad del *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés. Escrito cuando su autor residía en Nápoles, circuló en forma manuscrita harto restringidamente, y no llegó a imprimirse en los tiempos de la vida de su autor, o en los inmediatos. Durante dos siglos ignorado, fue redescubierto gracias a las ediciones de Gregorio Mayans (en 1737) —quien lo dio como obra anónima— y Luis de Usoz (de 1860) —primero en darlo como de su autor—. Desde el punto en que estas ediciones lo difundieron, fue considerado un texto fundamental para el estudio de la historia de la lengua española en unos decenios fundamentales de su vida, a pesar de su escasa circulación y su más bien tenue influencia. Y no solo un texto capital para los historiadores de la lengua, sino un clásico por derecho propio de las letras españolas, como muestra su inclusión en esta Biblioteca Clásica en que ahora ve la luz, tan canónica en su concepción original; clásico por estilo, por maestría discursiva, y por su carácter metaliterario. Y algo de ironía, o de justicia poética (¿o gramática?) hay en el hecho de que esta nueva salida del *Diálogo* de Valdés se produzca de la mano de una ilustre filóloga sevillana; él, que tanto zahirió al Nebrija romancista, en parte por su condición de sevillano y por la variedad lingüística que le era propia. En algún lugar Nebrija sonreirá satisfecho y, en otro, tal vez no muy distante, el orgulloso Valdés recapacite de mala gana sus preconcepciones.

Adelantemos conclusiones: la edición de la profesora Lola Pons del *Diálogo de la lengua* objeto de esta reseña es modélica y ejemplar por múltiples conceptos, y, sin duda, la mejor jamás producida del texto de Valdés. La profesora Pons proporciona al lector acceso al autor y a la obra editada en un estudio *postliminar* —que no preliminar, pues así lo quiere el diseño de la colección— perfectamente adecuado y medido en cuanto a tono y orientación. Una recopilación de los hechos fundamentales de la vida de Valdés situados en el contexto cultural y espiritual en que vivió lo abre (pp. 147-159), enmarcando óptimamente la revisión de la obra de Valdés que ocupa las páginas subsiguientes (pp. 159-163), en las que Pons advierte, y con cuánta razón, que no debe en el caso de nuestro autor trazarse una divisoria infranqueable entre su obra de índole espiritual y religiosa y el resto de su producción, *Diálogo*

incluido: "Valdés se nos presenta como un personaje intelectual de acción que no rehuía ni la entrada en la disquisición espiritual peligrosa ni la petición, la reclamación o la queja política" (p. 160). Abre la relación "la única obra que conocemos de su etapa española" (p. 160), y la única publicada impresa —si bien en condición de anonimato— tras de su composición, el *Diálogo de doctrina cristiana* (Alcalá, Eguía, 1529), preservada en ejemplar único descubierto por Marcel Bataillon y presa temprana de la Inquisición, lo que está en el origen del traslado de Valdés a Roma y luego a Nápoles. Menciona luego Pons la obra producida por Valdés en Italia, centrada fundamentalmente en intereses biblistas (ya presentes, como es sabido, en su *Doctrina cristiana*): su traducción del Salterio desde el hebreo, sus traducciones y comentarios de las epístolas paulinas y del Evangelio de San Mateo, textos definidores de un núcleo piadoso especialmente significativo para la espiritualidad valdesiana y su difusión en círculos cortesanos napolitanos (con Giulia Gonzaga como centro de gravedad). Otras obras de Juan de Valdés, como puntualmente señala Pons, nos son desconocidas en su original español, y se han conservado únicamente en traducciones italianas: así el *Alfabeto cristiano*; ese pareció ser el caso de las *Ciento diez divinas consideraciones*, únicamente accesibles en su traducción italiana hasta el siglo xx. Todas estas obras tienen en último término su origen en los círculos cortesanos de Nápoles en que Valdés fungía como respetado maestro, y en Italia vivieron lo más de su difusión.

No otro fue el caso del *Diálogo de la lengua*, cuya ficción conversacional puede ajustarse considerablemente a las circunstancias de su génesis. A ellas se dedican las siguientes páginas del estudio (pp. 163-180), y en ellas examina Pons una pluralidad de asuntos: la imbricación del diálogo en un muy específico momento y lugar, definido, por mor del paso del Emperador Carlos, como un privilegiado espacio cortesano asiento de poder y cultura; la identidad y función de sus personajes, tanto social como lingüística –del *usus* al *ars*–, y su dinámica en el proceso dialogístico, articulado en torno al personaje de Valdés, "encarnación ficcional del propio autor que no se caracteriza como superior en modos al resto, aunque sí en conocimiento" (p. 167); no quedan al margen del análisis las implicaciones culturales e ideológicas de la elección del diálogo como vehículo genérico-discursivo de la obra, tan grato —con Erasmo entre bambalinas— a los dos hermanos Valdés; o las relaciones —sí, pero no; no, pero sí— de este diálogo valdesiano con las *Prose delle volgare lingue* de Pietro Bembo; o, en fin, la admirable agilidad y naturalidad de la entreteljedura dialogística de la obra, de humor, viveza y chispa ciertamente notables, y suficientes para dar cuenta del valor de este *Diálogo* como literatura, y excelente literatura, del XVI. Perspicacia y finura en el análisis van de la mano en estas páginas.

Claro que las páginas de mayor valía de este estudio son las que su autora dedica a la doctrina lingüística de Valdés (pp. 180-209), doctrina expresada en términos de pragmática flexibilidad en un momento histórico en que ni los modelos, ni los ideales, ni los valores son ya los que rigieron para la lengua española en los decenios

anteriores. Flexibilidad no reñida con una preferencia, a menudo intuitiva, por usos y formas considerados preferibles, siempre en aras del valor supremo del uso y en nombre de una *sprezzante*, pero cuidada, naturalidad, clave de bóveda de una elegancia basada en la brevedad, con el descuido y la afectación como némesis, y con la opción por una expresión aticista asida de la mano retórica del Erasmo anticiceroniano; fundamentales las páginas (182-184) en que elucida, magistral, Pons, el verdadero sentido del célebre “escribo como hablo” valdesiano. (Sin duda este ideal estilístico impregna la escritura de Pons a lo largo de este estudio.) Valioso es también el juicio formulado por la autora de esta edición acerca de las consideraciones y juicios estilístico-literarios formulados por Valdés, a la caza de modelos ilustres en las letras españolas que sirvieran a sus ideales sobre la expresión escrita culta: temperamental escrutinio que ignora la penetración de la poesía italianizante en el ámbito hispánico y que termina con el desconcertante dictamen de tomar el refranero como principal modelo de estilo y dicción. Ideológicamente, si se quiere, impecable; impracticable a todas luces desde la vertiente real del uso (y véanse también pp. 192-195). Y si acabo de usar la palabra ‘temperamental’, esta les cuadra perfectamente a los famosos juicios que Valdés formuló acerca de Antonio de Nebrija. De ellos se ocupa, cómo no, Pons, quien saludablemente nos recuerda cuán importante es para entenderlos tener en cuenta la dinámica a que dio impulso un Francisco Delicado oficiando de difusor de la literatura española en Italia, proceso que ya señaló certeramente Eugenio Asensio en un fundamental artículo (Asensio, 1960). Al margen, claro, de la tensión conceptual de partida entre un partidario vehementemente del uso como Valdés y otro, no menos vehemente, del arte como el lebrijano, por más que ambos fueran hermanados por su interés en la indagación sobre el vulgar (pp. 190-192). También se ocupa esta parte del estudio, dedicada a las ideas lingüísticas de Valdés, de las relaciones del castellano con otras lenguas (pp. 195-199), de las variedades del castellano —en la heterogénea encrucijada del idiolecto toledano-conquense y el cortesano, siempre en el eje de la variación— (pp. 199-203), y de las ideas valdesianas sobre grafías, sonidos, gramática y léxico —tan valioso testimonio de un *statu quo* lingüístico de época— (pp. 203-208). Insisto, son páginas magistrales.

A ellas siguen las que tratan de lo relativo a la transmisión (pp. 209-232) y la edición (pp. 232-243) del texto. Azarosa fue la primera y, seguramente, como apunta Pons, la naturaleza lingüística y no espiritual de la obra fue la causante última de que, aunque azarosa fuera la transmisión, la obra haya conseguido llegar hasta estos tiempos, pese a la precariedad de una circulación en copias personales a partir del círculo de valdesianos de Nápoles. Cuatro manuscritos quinientistas nos han transmitido el *Diálogo de la lengua*, y son descritos con precisión y detalle por Pons; especialmente fascinantes son la génesis y la trayectoria de M (BN, Madrid, MS/8629), tal cual pormenor de cuyos avatares finales podría haberse perfilado algo mejor con las informaciones recopiladas en Conde y Haro (1998). Irrefutable es la

identificación del nuevamente descubierto V como copia que sirvió de base a la edición mayansiana (pp. 223-226 y 219); solo asenso suscita la filiación entre estos testimonios efectuada en pp. 227-230, de la que emerge M como origen de toda la tradición manuscrita. En pp. 230-232 Pons lista las ediciones modernas —desde la de Mayans— de la obra, y dilucida las relaciones que guardan entre ellas. Los criterios ecdóticos y gráficos de esta edición se exponen con todo detalle (pp. 232-243). El texto base es M, pero de él se descartan las enmiendas resultantes de la intervención de un copista tardío (pero aún con el manuscrito en Italia), el llamado copista *c*, que lo enmienda conforme a otro modelo. Pons, con gran acierto, opta por eliminar en su texto crítico las huellas de este proceso de *contaminatio*. Los criterios de presentación gráfica están bien fundados, brillantemente razonados, y son merecedores de todo encomio.

La edición es, sin duda, la mejor, textualmente hablando, de todas las producidas del *Diálogo de la lengua*; el aparato crítico que la acompaña permite a los curiosos acceder a los entresijos de la transmisión textual con precisión y detalle. Si extendemos el juicio a la anotación que acompaña al texto, articulada en el doble nivel que le es propio a esta colección, la superioridad de esta edición respecto de las demás es absolutamente apabullante. Aspectos históricos, contextuales, culturales y literarios son identificados, documentados y explicados con rigorosidad y precisión ejemplares; los aspectos lingüísticos reciben, por descontado, una atención especialmente detallada y rica, y permiten apreciar en todo su rango de importancia las informaciones que el texto de Valdés encierra al respecto. Cierran el volumen la sólita relación de la bibliografía utilizada (pp. 329-352), un utilísimo índice de notas (pp. 353-362) y un índice de refranes (pp. 363-366), imprescindible en el caso de esta obra. Los titulillos de las páginas impares son un auxilio impagable para la navegación del libro, aspecto en el que esta colección es modelo y, por desgracia, *rara avis*.

El balance es claro: gracias a la profesora Lola Pons disponemos ahora de una edición del *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés excelente, de plena fiabilidad textual, merecedora sin vacilación del rótulo *edición crítica*, exhaustiva en su anotación y ejemplarmente encuadrada histórica, cultural y lingüísticamente por un valioso estudio introductorio. A pesar de la falta de *love lost* entre él y Juan de Valdés, un filólogo como Antonio de Nebrija se sentiría plenamente satisfecho con la tarea realizada por Lola Pons en este libro, que confirma la brillante trayectoria reciente de la Biblioteca Clásica de la Real Academia Española.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asensio, E. (1960). Juan de Valdés contra Delicado. Fondo de una polémica. En E. Asensio, *Homenaje a Dámaso Alonso*, I (pp. 101-113). Editorial Gredos.
- Conde, J. C., & Haro, M. (1998). De nobles, eclesiásticos y libros: Sobre los (verdaderos) propietarios del Libro de los cien capítulos (con una apostilla sobre la recepción de la literatura sapiencial en los Siglos de Oro). *Cultura Neolatina*, 58(1-2), 149-164.
- Valdés, J. de (1529). *Diálogo de la doctrina cristiana*. Miguel de Eguía.

Juan-Carlos Conde

IEMYRhd, Universidad de Salamanca

mjc\_conde@usal.es

ORCID: 0000-0002-3877-5122



Héctor J. García Fuentes (Ed. y trad.): Alfonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae*. Salamanca: Biblioteca Cartagena, 2022, 570 pp. ISBN: 978-84-121640-4-6.

Héctor J. García Fuentes es el autor de una edición digital bilingüe (latín/castellano) del *Defensorium Unitatis Christianae* de Alfonso de Cartagena (1386-1456). Del tratado del obispo de Burgos se conocen dos manuscritos: un primero, ms. 442 (s. XV) conservado en la BNE; y un segundo, posterior, del siglo XVI (BUSAL, ms. 2070). El autor de la edición ha cotejado ambos manuscritos y ha mantenido como texto de referencia el primero de ellos, el manuscrito A de la BNE. También se ha tomado en consideración la anterior edición crítica del texto latino del tratado publicado por Manuel Alonso en 1943, que ha sido un referente obligado, también por ser el único durante muchos años; asimismo, se ha tenido en cuenta la primera traducción castellana de Verdín Díaz, aunque parece que fue la primera, puesto que, según nos informa García Fuentes, hubo una tesis doctoral de 1986 dedicada a la edición castellana del *Defensorium*. Se trata, por tanto, de una obra muy oportuna que ha subsanado los errores de las ediciones de Alonso y de Verdín, y ha proporcionado, así, una edición bilingüe, filológicamente atenta y rigurosa, y de muy fácil alcance por estar disponible en línea. Los estudiosos y los especialistas, como el lector interesado, disponen ahora de una herramienta de gran utilidad para conocer este texto fundamental de la historia castellana y europea de la primera Edad Moderna.

La edición crítica del texto está acompañada por una introducción historiográfica que reconstruye el marco histórico-intelectual del tratado, una contextualización indispensable para desentrañar el inmenso valor histórico-cultural, así como el significado intrínsecamente novedoso que la obra encierra: el *Defensorium* inauguró un género y un modo de usar el discurso teológico.

A todo ello hay que añadir la categoría intelectual y el prestigio político y personal de quien la escribió (un prelado investido de responsabilidades de gobierno y encargos diplomáticos), el cual fue una personalidad casi visionaria por la profundidad y agudeza de su misión social y religiosa: salvar la unidad de los cristianos. Su defensa, aunque muy articulada, consistió en la sustancia, en devolver la acusación de herejía a quienes la formularon, y en dejar al descubierto el disfraz religioso de un discurso de naturaleza ideológica.

Según argumenta García Fuentes, la fecha de composición de la obra tuvo que ser anterior a la promulgación de las tres bulas papales de septiembre de 1449, emanadas a raíz del levantamiento de los toledanos, guiados por Pedro Sarmiento, repostero mayor del Rey y comandante del alcázar de la ciudad. Se llega a esta conclusión porque Cartagena escribe con la esperanza de que el papa intervenga en el conflicto. Por tanto, ello lleva a pensar que el texto sub *Yspano ydiomate*, del que se habla en el primer prólogo, fuera escrito con anterioridad a las bulas de Nicolás V. En cambio, el hecho de que Cartagena mencione las tesis atribuidas a Marcos García de Mora —el ideólogo del motín publicó su libelo en noviembre— podría hacer retrasar la obra del obispo (o su versión latina) a finales de 1450. Lo que sí parece cierto es que el *Defensorium* en latín arranca de una previa versión vernácula, hoy perdida.

El editor enfoca correctamente la obra al decir que Cartagena propone repensar la polémica antijudía de la edad media y, en general, del antisemitismo católico medieval, que veía en el judío un elemento irreductible a la conversión, casi un estereotipo de un paganismo de la peor especie, la de quienes deciden ser contumaces en el rechazo de Cristo: en realidad, los judíos que se convirtieron no tenían que ser asimilados a este estereotipo. El judío no era un infiel (lo era solo si permanecía en esta condición), puesto que representaba una posibilidad abierta a la conversión, que se dio desde finales del siglo XIV, con las conversiones masivas de los judíos hispanos al cristianismo, como él mismo constató. Hablar de “sangre viciada por naturaleza” significa, como recuerda el editor de la edición, pronunciar “una afrenta a toda la estructura cristiana” (p. XVI) y a su promesa de salvación universal.

Las razones de los sediciosos fueron plasmadas en la Sentencia Estatuto, un documento que representa el paradigma de los estatutos de limpieza de sangre que flagelaron la vida de los conversos hispanos durante los dos siglos siguientes: el judío converso era visto únicamente como un judaizante, es decir, un impostor en su fe cristiana. La identidad del cristiano nuevo de origen hebreo fue fijada “ontológicamente”, como escribe García Fuentes generando así una perversión del discurso religioso que convertía en eterna y *ahistórica* la condición de infidelidad *histórica* del judío. Una simplificación que el obispo destruyó punto por punto a través de un discurso teológico que descendía de un evento real. La consecuencia de este rechazo de los cristianos nuevos de la *res publica christiana* fue la marginación social (la expulsión de los “oficios y beneficios públicos y privados”).

Desde un punto de vista político, el motín de Toledo creó una herida en el “compromiso jurídico” (p. XIX) entre las comunidades judeoconversas y la monarquía castellana, como el autor oportunamente señala: “una tradición que arrancaba con la ley VI del título XXIV de la séptima Partida (1256-1263) del rey Sabio, pasaba por el amparo que tanto Enrique III el Doliente, en 1399, como Juan II, en 1412, les procuraron y llegaba al Concilio de Basilea, decreto VI de la sesión XIX del quince de septiembre de 1434” (p. XIX). Tiene toda la razón García Fuentes en reconocer

la naturaleza turbia de la insurrección de Toledo, con su inquietante aspecto de *pogrom* medieval, y cuyo antijudaísmo militante, en realidad, encubría “sórdidos motivos de origen políticos” (p. XVII): dinamitar la alianza entre los conversos y don Álvaro de Luna, una coalición que vinculaba esta minoría influyente con el poder político, podría ser uno de ellos.

Efectivamente, como constata el editor del tratado, el *Defensorium* no pertenece al mundo de las obras especulativas o académicas por proporcionar un “servicio cívico y público” (p. XXIII). No se puede estar más de acuerdo: de hecho, en ella late un imperativo vital, una misión pastoral y un sueño paulino: el de la unidad cristiana, sitiada por enemigos internos armados, autores de un “cisma”, una ruptura en el cuerpo de la *res publica christiana* por excluir a los nuevos convertidos. La tradición de los primeros heresiólogos de la Iglesia del siglo IV, es decir, los que acuñaron la primera definición de herejía basándose en los textos paulinos (san Agustín, san Juan Crisóstomo, Ambrosiaster y san Jerónimo) respaldan esta toma de posición del obispo, estrictamente alineado a ellos.

El editor presenta la compleja estructura de la obra, dividida en 4 teoremas, cada uno de los cuales se introduce con su desglose de artículos; al mismo tiempo, hace emerger los diversos argumentos que componen el articulado discurso teológico de Cartagena. Siguiendo la doctrina del Apóstol, es posible construir una *res publica christiana* verdaderamente universal siempre y cuando haya lugar a la regeneración obrada por el bautismo y acontezca otra transformación no menos importante, como la culminación unitiva en el “cuerpo místico”.

El Cartagena humanista, en cambio, se asoma detrás de su valoración de la responsabilidad individual, que barre cualquier prejuicio basado en creencias fundamentadas sobre atavismos o apriorismos; también su magisterio jurídico, como el editor de la edición recuerda, que bien pudo ensayar en el Concilio de Basilea, sirvió para desvelar la verdadera naturaleza, religiosa solo en apariencia, del ataque de Sarmiento y García de Mora.

García Fuentes muestra toda la rica complejidad del concepto de nobleza reformulado por Cartagena, basado, por una parte, en la virtud heredada por vía de sangre (es decir, la que se despierta de los resfaldos del pasado, como la capacidad militar de los conversos) y, por la otra, en la virtud adquirida con el mérito, que desemboca en una visión meritocrática del hombre. No creo que los elementos de la sangre sean los “más antiguos” del tratado, como sugiere el editor de esta edición (p. XXXVI), casi pensando en un residuo de una visión racial (o premeritocrática). Todo lo contrario: en mi opinión, Cartagena con esta referencia a la virtud militar de los conversos tal vez pretendió resaltar la relación entrañable de algunos miembros de su familia que prestaron servicio a la monarquía castellana como guardias personales del soberano y valientes soldados. Veo en ello un guiño a un sólido patrimonio identitario e histórico: ellos han destacado por ser *militia selecta* y fiel, como lo fueron en los tiempos bíblicos, guiados por Dios. Y la prueba de que no se trata de

una característica racial es que, en otro momento del *Defensorium*, el obispo interpreta un versículo de Isaías atribuyendo el rasgo de la mansedumbre a la raza judía y, el de la belicosidad, a los gentiles. Tal vez, en este otro caso, Cartagena sí que habría en términos raciales (pp. 147-149).

García Fuentes pone de manifiesto la estrategia que Cartagena utiliza para desmontar también las acusaciones de naturaleza jurídica: su método defensivo fue *contextualizar* (en línea con su sensibilidad historicista) el trato reservado a los judíos en los textos jurídicos medievales, trato que el contrincante, García de Mora, absolutiza y abstría de la realidad histórica. Así, el obispo consigue desacreditar el razonamiento de su adversario, a quien reconoce una naturaleza visceral.

Gracias a esta edición crítica del texto latino del *Defensorium* se da un impulso notable al estudio del siglo xv español y a una de sus más distinguidas figuras, la del obispo de Burgos Alfonso de Cartagena, cuyo conocimiento es clave para entender no solo las reales proporciones de uno de los acontecimientos históricos más controvertidos y disminuidos —las conversiones masivas de judíos hispanos al cristianismo entre el siglo xiv y el xv—, sino también su larga sombra sobre eventos cruciales de las centurias centrales de la Edad Moderna. Asimismo, esta traducción proporciona una fuente interesante a quienes se acercan al estudio de la historia política hispánica a través de un lenguaje teológico que, indudablemente, rehabilitó la hermenéutica bíblica paulina. Cartagena y el grupo de intelectuales y hombres de iglesia del siglo xv del que formó parte lanzaron *sub specie theologiae*, una crítica radical al modelo de sociedad cristiana que se estaba implantando, junto con unos ajustes de tiro para una monarquía que ya los había dejado de escuchar.

María Laura Giordano  
*Universidad Abat Oliba CEU*  
giordanol@uao.es  
ORCID: 0000-0002-2341-3567

**Mercedes García-Arenal, Gerard Wiegers, Ryan Szpiech (Eds.): *Interreligious Encounters in Polemics between Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond*.** Leiden: Brill, 2019, 343 pp. ISBN: 978-90-04-40176-1.

Por fortuna, las relaciones interreligiosas en la Península Ibérica han gozado de análisis generosos, si bien han alternado el entusiasmo fervoroso y la hostilidad crítica de no pocos historiadores en España y fuera de ella. Solo aquel que se haya visto envuelto en la circunstancia de tratar de acercarse a esta materia podrá valorar, como merece, el ingente esfuerzo que supone el diseño intelectual de un volumen de esta categoría. Aunque el título del volumen parece anunciar un contenido heteróclito, de su lectura, sin embargo, se desprende una imagen unitaria. El libro editado por Mercedes García-Arenal, Gerard Wiegers y Ryan Szpiech es una obra colectiva compuesta por diez ensayos, fruto de la selección de las ponencias del congreso “Encuentros polémicos: Polémicas entre cristianos, judíos y musulmanes en Iberia y más allá”, que tuvo lugar en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid el año 2014. Originalmente su contenido fue publicado en el volumen recopilatorio “Polemical Encounters: Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond” (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2018). Como señala Szpiech, esta publicación es idéntica a la anterior, pero actualizada, corregida y en formato libro.

La estructura del volumen es la siguiente: un breve prefacio que expone el porqué de esta edición, una introducción que constituye una sinopsis muy precisa de los contenidos, los diez ensayos correspondientes y, finalmente, un índice onomástico.

En el capítulo inicial, “*Ne De Fide Presumant Disputare: Legal Regulations of Interreligious Debate and Disputation in the Middle Ages*”, John Tolan, desde el punto de vista de las autoridades cristianas (real, eclesiástica, jurídica) examina una variedad de textos cristianos y seculares durante los siglos XIII y XIV relativos a los peligros y prohibiciones de las disputas interreligiosas (véase al respecto Yisraeli pp. 167-168). Otras formas de encuentro judeo-cristiano fueron mayor objeto de preocupación (véase Giordano, la problemática de los conversos en cargos públicos pp. 233-237 y Pe reda, sobre el debate de la Inmaculada Concepción); a pesar de ello, las disputas conformaron una parte esencial en el debilitamiento y descrédito de la fe cristiana. El fenómeno sirve para repensar el miedo a la conversión y, por ende, profundizar en la permeabilidad entre los monoteísmos abrahámicos. Se deduce entonces que, ante la

abrumadora relación de prohibiciones a tales discusiones, existiría una vasta cantidad de disputas. Los intercambios religiosos eran prácticas comunes e inevitables. Es un tema más que frecuente: valga como ejemplo elocuente, precisamente, el segundo capítulo del libro, "The Brighter Side of Medieval Christian-Jewish Polemical Encounters: Transfer of Medical Knowledge in the Midi (Twelfth-Fourteenth Centuries)". La selección del espacio de la Provenza francesa (único texto que trata de una región no ibérica) facilita el marco oportuno a Gad Freudenthal para plantear los efectos positivos del contacto conflictivo. La atención se dirige al estudio de las traducciones de textos médicos del latín al hebreo, en las que ante la aparente neutralidad se entrevé la intromisión de ideas cristianas en la cultura judía. Para ilustrar este aspecto el autor se detiene en varias figuras: León José de Carcasona, Moisés ben Samuel de Roquemaure, Abraham Abigdor, y finalmente Doeg el Edomita, al que dedica un especial interés. Mismo interés que comprende la inclusión en forma de apéndice del prefacio de León José de Carcasona a la traducción hebrea de la *Pratica super nono Almansoris* de Gerard de Solo (ca. 1394). Los ensayos actúan como vasos comunicantes, pues esta lectura sugiere de nuevo los peligros de la interrelación religiosa. En efecto, el papel de intermediación de los traductores está íntimamente ligado con su conversión. Y si de evitar la familiaridad entre distintas religiones tratan estas líneas, la misma tendencia, pero desde distinto enfoque, presenta Ana Echevarría en el tercer capítulo "Better Muslim or Jew? The Controversy around Conversion across Minorities in Fifteenth-Century Castile". Es determinante el peso de lo local (véanse los textos de Eleazar Gutwirth, Glazer-Eytan, Rodríguez Porto y Pereda). Dejar constancia de su importancia no es baladí, dado que esta óptica ayuda a dar entrada a una información contrastada que completa el relato pre establecido. El capítulo de Ana Echevarría aborda el ámbito de lo local, el episodio que tuvo lugar en Talavera de la Reina en 1451, en el que se produjo la conversión de una joven musulmana al judaísmo tras haber sido raptada por un judío llamado Yuda. A raíz de la acusación de Talavera se pide a Alonso Fernández de Madrigal, "El Tostado" (1410-1455), su intervención para proporcionar bases jurídicas en este suceso. La atención se dirige a su *responsio*, cuyo contenido abarca los límites de la jurisdicción religiosa y la responsabilidad legal de las distintas partes en la conversión de la joven. El Tostado sugiere volver a la fe en la que nació la joven musulmana, de modo que se deduce la permisividad de practicar su antigua y propia religión. Tanto el texto como su análisis judicial constituyen una modélica síntesis de cómo debe ser entendida la cohabitación religiosa en el ocaso de la Edad Media, rompiendo el mito del perclitido término de tolerancia. En definitiva, los nuevos datos tienden a corregir errores que tienden a perpetuarse. En cuanto al cuarto capítulo, firmado por Glazer-Eytan, "The Spirit of the Letter: The Hebrew Inscription in Bermejo's *Piedat* Revisited", no estaría de más, a mi entender, repensar la denominada "lectura carnal judía de las escrituras", esa obsesión por la letra que al parecer hacía perder el mensaje de Cristo. El supuesto apego a una lectura literal ha conformado una imagen de los judíos subyugados a la esclavitud de la ley y la letra ("Obsessed with the letter,

the Jews missed the message of Christ". Glazer Eytan, p. 80). Respecto al lugar común, Rodríguez Porto entiende dichas circunstancias y sensibilidades con una mayor carga de complejidad, fuera del yugo de las posturas preconcebidas ("Individual circumstances and sensibilities were far more complex than what this limited conceptual frame allows us to imagine", Rodríguez Porto, p. 140). Esta apreciación no pretende restar valor a las más que relevantes aportaciones del autor, quien estudia el uso de la escritura hebrea en la "*Piedat*" de Bartolomé Bermejo ca. 1474, abordando tanto imagen como texto. Su elocuente revisión sitúa la citada imagen en el contexto específico de la vida devocional de Daroca (Zaragoza), así como de los modelos visuales y textuales de los que disponía el artista. Este aspecto eleva la proyección de su ensayo en línea con las propuestas metodológicas que comprenden de una manera más apropiada el carácter poliédrico de las imágenes, aproximándose a sus fluencias activas en la creación, recepción e interpretación cultural. El quinto capítulo del volumen, "Forgotten Witnesses: The Illustrations of Ms Escorial, I, I.3 and the Dispute over the Biblia Romanceadas", es otro ejemplo preclaro de este enfoque metodológico. Rodríguez Porto esclarece la cronología y mecenazgo de la Biblia Romanceada escorialense y, sobre esa base, ahonda en la narrativa visual que, hasta el momento, había sido estudiada de manera fragmentaria, aislada de una más compleja cultura visual. Es de elogiar la combinación de lo visual y lo textual, aspectos situados en pie de igualdad, que facilitan el discurso histórico. Dedicado también al análisis de un texto específico, cuya temática aborda esa latente familiaridad que los conversos aún mantenían con su religión y el efecto que tuvo en la asimilación del cristianismo, se presenta el sexto capítulo "From Christian Polemic to a Jewish-Converso Dialogue". Yosi Yisraeli propone una nueva lectura del tratado "antijudío" *Scrutinium scripturarum*, ca. 1432, escrito por el obispo converso de Burgos, Pablo de Santa María. La ambiciosa labor de investigación que ha planteado el autor demuestra cómo el obispo burgalés difiere de las tradiciones escolásticas (lo compara con la Disputa de Tortosa en la que se agravan las animosidades antijudías), subvirtiendo su lenguaje polémico. En síntesis, proporciona una ideología "misionera", una estrategia que sostenía que el cristianismo era la materialización del judaísmo, es decir, una continuidad entre religiones. Propone a Pablo de Santa María como una de las voces conversas más desafiantes y fuente imprescindible para comprender las tensiones religiosas en la Península. Este trabajo ha de enlazarse con el octavo capítulo, "The Virus in the Language: Alonso De Cartagena's Deconstruction of the 'Limpieza de Sangre' in *Defensorium Unitatis Christianae* (1450)", no solo porque junto a los dos ensayos anteriores ya analizados se dedica al análisis de textos específicos, sino también porque la temática hilera un discurso del que es relevante dar cuenta. María Laura Giordano analiza la esencia espiritual y teológica del *Defensorium Unitatis Christianae*, un tratado escrito por Alfonso de Cartagena, hijo del anteriormente citado Pablo de Santa María. En efecto, la proposición del padre prefigura la ideología del hijo, por lo que la apertura hacia lecturas más amplias de los textos de este último realizadas por Giordano, permite encumbrar

su figura como el representante de la conciencia crítica de los conversos, neutralizador de la distinción entre cristianos viejos y nuevos y soñador de la unidad cristiana.

En beneficio del lector, retomemos la estructuración seguida por los editores con el séptimo capítulo, "The Rabbi and the Mancebo: Arévalo and the Location of Affinities in the Fifteenth Century", donde reaparece el estudio de lo local. Eleazar Gutwirth analiza los escritos polémicos de un judío, Yosef ibn Saddiq, y un musulmán, "Mancebo de Arévalo", suponiendo que existen entre sus textos actitudes religiosas similares, consecuencia de un mismo trasfondo contextual, la Arévalo del siglo xv. Por su parte, Katarzyna K. Starczewska, en "Apologetic Glosses—Venues for Encounters: Annotations on Abraham in the Latin Translations of the Qur'ān", analiza la figura del converso *alfaquí* Juan Gabriel y el conjunto de glosas al Corán que escribe en el siglo xvi en las que presenta el islam como religión compatible con el cristianismo. Se trata de una estrategia similar a la ya mencionada por la familia Santa María (Yisraeli, Giordano). El último capítulo, "Vox Populi: Carnal Blood, Spiritual Milk, and the Debate Surrounding the Immaculate Conception, ca. 1600", estudia la defensa del símbolo de la Inmaculada Concepción por el obispo Pedro de Castro a través del análisis *Alegoría de la Inmaculada Concepción*, obra de Juan de Roelas. Su estudio ayuda a perfilar el ambiente en el que surgió otra polémica, esta vez entre dominicos contrarios a la creencia de la Inmaculada Concepción y sus defensores durante el siglo xvii.

Armonizar tal polifonía ha sido un reto para los editores de este monográfico, que han elegido un sugerente acercamiento a la temática de manera cronológica, aunque, como se ha podido comprobar, las conexiones son múltiples entre el cualificado elenco de autores donde la espiritualidad, la cultura y el lenguaje, se incardinan de modo unitario. Los polémicos encuentros interreligiosos muestran un marco de identidades cambiantes, de culturas permeables, por lo que el planteamiento rompe las tradicionales interpretaciones basadas en divisiones religiosas estables. Los artículos reunidos en este volumen ponen de manifiesto una valiosa experiencia de investigación que se ajusta a la lógica trasversalidad de las relaciones sociales y culturales. Esta perspectiva es una prueba representativa de los nuevos enfoques metodológicos que imprimen a la obra colectiva un gran valor, convirtiéndola en un texto fundamental para el conocimiento de las interrelaciones entre cristianos, judíos y musulmanes en el arco cronológico comprendido entre los siglos xiii y xvii.

Javier Herrera-Vicente  
*Universidad de Salamanca*  
jherrera@usal.es  
ORCID: 0000-0002-2465-7301

**Carlos del Valle Rodríguez (Ed.):** *La Disputa judeocristiana de Tortosa.* Edición de las Actas en la versión latina y edición príncipe de la versión hispano-aragonesa, junto con los dos relatos contemporáneos. Con la colaboración de Matilde Conde Salazar y de José Manuel Cañas Reillo en la edición de la versión latina. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Excma. Diputación de Zaragoza, 2001, 3 tomos, 1820 pp. ISBN: 978-84-9911-645-7.

Esta enriquecedora y considerable publicación que reseñamos integra el volumen número 94 de *Fuentes Históricas Aragonesas*, colección dedicada al estudio y promoción de la cultura y la ciencia aragonesas, y es la publicación número 3 830 de la prestigiosa Institución Fernando el Católico. Se trata de una edición rigurosamente anotada y de gran importancia científica por dar a conocer la única y desconocida versión aragonesa de las Actas de la Disputa de Tortosa (1413-1414), conservada en el Ms. 2 365 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. El texto de este manuscrito no se atiene totalmente al conocido texto latino de las Actas oficiales (Pacios López, 1957), pues añade en diversos casos información nueva y, en otros, cumplimenta datos. El hecho de que se publique esta insólita versión aragonesa<sup>1</sup> de las Actas no solo facilita al lector e investigador no familiarizado con el latín el acceso al texto de las sesiones, sino que también le ofrece nuevos datos. Es por ello por lo que, según reafirma el editor, Carlos del Valle, “se da a la versión hispana una nueva dimensión, añadida a la pura traducción. Se convierte por ello en documento autónomo, necesario e imprescindible para el estudio de la Disputa” (t. I: 16).

Ciertamente, la actual publicación incluye la edición príncipe de la desconocida versión aragonesa (t. II: 857-1575) y también una lograda edición crítica de la versión latina (t. I: 161-849) a base de los dos manuscritos completos: Ms. Vaticano 4069 y Ms. de El escorial S-1-10; y el incompleto: Ms. 20 de la Biblioteca Capitular Diocesana. En esta labor de la edición crítica de la versión latina colaboraron con el editor dos prestigiosos científicos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) en Madrid: la Dra. en Filología Clásica, Dña. Matilde Conde Salazar (sesiones 14-19, 50-56), y el licenciado en Filología Bíblica-Trilingüe y Dr. en Filología Latina, D. José Manuel Cañas Reillo (sesiones 45-57, 60-67). Con el fin de ultimar

<sup>1</sup> Así se presenta en el manuscrito, redactado en “lengua aragonesa”. Por lo visto, se trata más bien de un dialecto histórico del castellano que se hablaba en Aragón, matizado por una serie de rasgos lingüísticos locales.

esta nueva edición enriquecida con fuentes básicas de la Disputa de Tortosa, Carlos de Valle edita también dos relatos hebreos de las discusiones: 1) la crónica hebrea sobre las primeras sesiones de la Disputa, relatada por Bonastruc de Gerona, uno de los delegados de la aljama judía de Barcelona, al que se requiere nominalmente su presencia debido a su erudición en los temas que concernían a la Disputa (t. III: 1599-1630), y la versión original hebrea de la crónica de Bonastruc (t. III: 1631-1646); y 2) el relato hebreo anónimo publicado por Rabí Shlomó Zalman Hayim Halberstam (Zalman Hayim, 1868, t.III: 1644-1672) y la traducción al castellano del mismo (t.III: 1647-1663).

Al Apéndice II (t. I: 131-150) del trabajo también se añaden el texto latino y la traducción castellana del *Tractatus de publicacione heresum sue vanitatum et abusorum contentarum in libris talmud* [sic] (1417) de Andrés de Escobar, testigo de la Disputa que, tras la exhortación pública de Benedicto XIII en la sesión final de los debates, leyó las ordenaciones finales con las medidas tomadas contra el Talmud y las relaciones entre judíos y cristianos. El editor, Del Valle, censura –con gran acierto– la equivocación del erudito israelí Chen Merhavia que, en su tiempo, señaló a Escobar como miembro de la comisión encargada exclusivamente de la instrucción de aquellos judíos que no querían seguir la discusión. Esta identificación resulta errónea y el editor del Valle la corrige apuntando que el *Didacum episcopum Placentinum* mencionado en las Actas 48. 2.<sup>a</sup>, en realidad, es otra persona: el obispo de Badajoz Diego de Bedán (1409-1415).

De los diversos manuscritos del mencionado *Tratado* de Andrés Escobar hasta la presente publicación nunca editada el editor se basa en tres manuscritos: B (Bamberg) Q.IV.36, Theol 107, fols. 261r-302r, Staatsbibliothek Bamberg; E (Erlangen) Ms H62/Ms 542; y K (Karlsruhe) Cod. Reichenau, pap. 140, fols. 119-219, Badische Landesbibliothek Karlsruhe, *Summa de arte predicatoria*, fols. 119r-232. En otras ocasiones hemos acudido a este último de los manuscritos para exponer algunas de las noticias contenidas en el mencionado *Tratado*<sup>2</sup>.

Entre los apéndices definidos como una edición de textos relacionados con la publicación de las *Actas* consideramos más concernientes al mencionado relato ocular de Andrés Escobar el Apéndice II (t. I: 131-150) y el Apéndice I (t. I: 128-131), que trata de la primera medida antitalmúdica, dictada en el año 553, cuando Justiniano prohibió explícitamente la lectura y estudio de la Ley oral en la *Novella* 146 de su código: “lo que entre ellos es llamada *deuterosis*, la prohibimos totalmente, porque no se contiene en los libros Sagrados ni tampoco ha sido transmitida por las profecías, sino que es una invención de hombres que hablan solo desde la tierra y no tiene en sí nada divino” (t.I: 130).

En las dos versiones de las *Actas* de la Disputa, que culminan con la bula pontificia *Etsi doctoris gentium* que dictó el 11 de mayo de 1415 Benedicto XIII, el lector podrá constatar la proscripción del Talmud con el mismo criterio restrictivo

<sup>2</sup> Véase Orfali (1987).

de Justiniano (t. I: 819-820; t. II: 1559-1561). A nuestro parecer, más alejado del entorno textual y geopolítico hispano se encuentra el Apéndice III sobre la petición de los judíos, en el Concilio de Trento, para que se les tolerase la lectura del Talmud (t. I: 150-158). Ciertamente, según el testimonio del mismo *Tratado* de Andrés Escobar, Fernando de Aragón aprobó las *constitutiones* y *ordinationes* e impuso castigos de la autoridad secular para garantizar su cumplimiento (Valencia, 13 de noviembre de 1415)<sup>3</sup>. No obstante, surgieron grandes dificultades al aplicar la pragmática, por lo que el mismo rey Fernando I y, después, su hijo Alfonso el Magnánimo, fueron mitigando parcialmente sus disposiciones hasta que el 28 de febrero de 1419 cuando el Legado del Papa Martín V, el Cardenal de San Eusebio, instado por el rey Alfonso suspendió su aplicación expresando que provocabía escándalos y era perjudicial a judíos y cristianos. Los motivos que llevaron al rey Fernando y a su hijo a adoptar esta posición de mitigar el contenido de la bula han sido estudiados por Francisca Vendrell de Millás<sup>4</sup> quien, basándose en una serie de documentos, demuestra cómo el rey Fernando permitió que los judíos pudieran tener en su poder el Talmud e incluso se lo autorizó a “cristianos nuevos” con fines de proselitismo<sup>5</sup>. Por lo tanto, el documento sobre la petición de los judíos que el arzobispo de Granada, Pedro Guerrero (1501-1576), había traído a su ciudad desde Trento (tras su participación en varias de las sesiones del Concilio Tridentino) parece menos adyacente a la edición de las *Actas* y ello, por la suspensión de la pragmática de Benedicto XIII y la ausencia de los judíos en España tras la expulsión general de 1492.

La edición íntegra de los textos de la Disputa de Tortosa que reseñamos resplandece la importancia de la versión aragonesa original. Tanto esta como la latina coinciden básicamente en el relato del acontecimiento. Pero ninguna versión es traducción de la otra, es más, hay lugares o pasajes que faltan en la versión aragonesa y otros que faltan en la versión latina, y también se dan, aunque no muchas, algunas variaciones entre la versión latina y la hispana y, en algunos casos, la versión aragonesa o –como la define Carlos del Valle– “la versión hispana”, es más correcta que la latina<sup>6</sup>. Por consiguiente, cabe decir que la versión aragonesa ocupa una posición relevante en la investigación de la Disputa de Tortosa, por lo que es precisamente en esta versión donde el editor elige incluir sus eruditas anotaciones, la identificación de las fuentes y su comentario.

<sup>3</sup> La pragmática, que se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón, nos confirma que el rey Fernando I había ratificado las disposiciones pontificias para todo el reino de Aragón el 23 de julio de 1415 en Valencia (ACA, Real Cancillería, Reg. 2395, fols. 122-176v.).

<sup>4</sup> En Vendrell de Millás (1960).

<sup>5</sup> Orfali (1998: 3-4). Según ACA, Real Cancillería, Reg. 2389, fol. 132v. los autorizados son Leonardo Benet y Juan Andreu, maestros en medicina, y Gabriel Bellayre y Guillermo Benetad, recién convertidos.

<sup>6</sup> El editor en t. I: 85-87 trae a colación diversos ejemplos que ilustran las diferencias entre las dos versiones textuales. A nuestro parecer, una de las más notorias es la referente al resultado de la Disputa: en la versión latina se habla de una conversión de más de mil judíos, mientras que en la versión aragonesa son más de cuatro mil.

La nueva edición crítica de la versión latina también se justifica por estar agotada la antigua edición de Antonio Pacios López, quien no tuvo en aquellos duros tiempos de la posguerra española acceso a los manuscritos ni a otras fuentes que se incluyen en la reciente edición y que la enriquecen notablemente. El estudio introductorio que antecede a la nueva edición de las dos versiones (t. I: 25-128) sin duda será fundamental para ahondar en el conocimiento de las controversias judoecristianas, en general, y de la de Tortosa, en particular. Además, se aclaran en ella enigmas históricos tales como la autenticidad de las Actas oficiales, tanto la latina como la aragonesa, así como los dos relatos hebreos contemporáneos de los hechos que, aunque no se corroboren en las Actas oficiales, el editor afirma que no son falsos porque además de tener una gran verosimilitud, “muchos [de los] detalles se confirman y reafirman por otros hechos posteriores certificados en las Actas oficiales, aunque pueda haber algún retoque ornamental” (t. I: 90). También se dilucida la cuestión de cuál fue esa *lingua materna* en la que se expresaron los participantes de la Disputa. A través de dos documentos externos, Del Valle logra certificar que la lengua empleada, al menos desde la sesión 10 (10 de febrero de 1413), fue en hebreo, ya que “tanto el papa como Jerónimo de Santa Fe consideraban la lengua hebrea como la lengua materna de los judíos del reino de Aragón, donde eran varias las lenguas en uso” (t. I: 79). El proceso aceptado y reconocido por ambas partes era que cada una de ellas debía entregar previamente a la otra, antes del comienzo de las sesiones, un memorándum por escrito de cada intervención, al igual que de las réplicas o contestaciones que se seguían del debate. La razón de este sistema del memorándum escrito que las Actas llaman “cedula” y Astruc Ha-Levi de Alcañiz (uno de los judíos participantes en la Disputa), denomina *disputatio in scriptis*, fue desconocida correctamente por Adolf Poznanski<sup>7</sup> y por Antonio Pacios López, y la esclarece aquí el editor basándose en la orden de Benedicto XIII, quien quiso por este medio evitar que una de las partes se declinara de lo que había dicho previamente. Sin embargo, Poznanski y Pacios López pensaron que probablemente las Actas eran la redacción de García Álvarez Alarcón, notario de la Disputa.

Otro enigma que se descifra es la autoría de la edición aragonesa que, según los indicios recogidos por el editor, parecen ser suficientes para atribuir esa versión a Jerónimo de Santa Fe (t. I: 87-88). Del Valle (2013), que ha centrado su carrera investigadora en el estudio y rigurosas ediciones de textos medievales de diferentes temáticas y géneros, entre ellos el texto del *Tratado*<sup>8</sup> Jerónimo, lo más probable es que no se equivoque al identificar las citas de este en el mismo tenor en que aquellas

<sup>7</sup> Poznanski, A. (1922). Le colloque de Tortose et de San Mateo (7 février-13 novembre 1414), *Revue des Etudes Juives*, 74(147), 32.

<sup>8</sup> Según el autor, se trata de la obra que compuso Jerónimo de Santa para demostrar que el Mesías ya había venido y que este era Jesús de Nazaret. Fue escrita originariamente en hebreo y más tarde se pasó al castellano de Aragón. Un ejemplar en hebreo fue entregado a cada una de las comunidades judías cuyos delegados participaron en la Disputa.

aparecen en la versión aragonesa de las Actas. En cuanto a la evaluación de los resultados de la Disputa que frente a todo “hay que reconocer que Jerónimo de Santa Fe era un buen conocedor del rabinismo y hombre de muchas tablas, de muchos recursos, que siempre salía airoso de toda dificultad” (t. I: 126), se ha debido tener en cuenta no solo la elección de un exrabino y fervoroso nuevo converso para llevar a cabo el peso de las discusiones, sino también la situación política que influyó desde el principio y decisivamente en el curso de tan larga y agotadora catequesis de dos años (1413-1414). Estas circunstancias las describe el prestigioso historiador Yitzhak Baer (1981): “Ahora el judaísmo estaba roto y exhausto y no había un rey que defendiera a los judíos como en tiempos de Jaime I y Pedro III. Fernando I, que había ascendido al trono de Aragón gracias a la decisiva intervención de fray Vicente Ferrer, no podía hacer otra cosa sino apoyar a los hombres de la Iglesia. De esta manera pudo mostrarse ante los ojos del mundo entero aquel combate dramático que no ha tenido igual en la historia de las disputas religiosas entre el judaísmo y el cristianismo, ni antes ni después”.

Nos queda, pues, solo felicitar efusivamente al editor y a sus colaboradores por el gran trabajo realizado con un magistral rigor filológico e histórico, y quedamos a la espera de la próxima publicación de nuevos textos, que seguirán enriqueciendo los conocimientos de todos aquellos que se hallan interesados en este campo de la polémica judeocristiana.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Del Valle, C. (2013). *Jerónimo de Santa Fe. II. El Tratado (Ha-Ma'mar)*. Aben Ezra Ediciones.
- Orfali, M. (1987). *El tratado de "Iudaicis erroribus ex Talmud"* de Jerónimo de Santa Fe. CSIC.
- Orfali, M. (1998). *Talmud y cristianismo. Historia y causas de un conflicto*. Riopiedras.
- Pacios López, A. (1957). *La Disputa de Tortosa II. Actas*. CSIC, Instituto Arias Montano de Estudios Hebraicos y Oriente Medio.
- Poznanski, A. (1922). Le colloque de Tortose et de San Mateo (7 février-13 novembre 1414). *Revue des Études Juives*, 74(147), 17-39.
- Vendrell de Millás, F. (1960). En torno a la confirmación real, en Aragón, de la pragmática de Benedicto XIII. *Sefarad*, 20(2), 319-351.
- Yitzhak Baer, J. L. (1981). *Historia de los Judíos en la España Cristiana*. Altalena.
- Zalman Hayim, H. (1868). *Ginse Nistaroth. Handschriftliche Editionem aus der Jüdischen Literatur. Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten herausgegeben*, Bamberg, Heft, 1-2, 45-54.

Moisés Orfali

*Bar Ilan University*

orfali@biu.ac.il

ORCID: 0000-0002-7886-1746



# NORMAS DE PUBLICACIÓN

## OBSERVACIONES SOBRE EL ARTÍCULO

Al enviar el artículo, el autor debe tener en cuenta que:

1. El texto reúne las condiciones estilísticas y bibliográficas incluidas en este documento. En caso contrario no será admitido.
2. El artículo no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista.
3. Se ha leído y entendido la DECLARACIÓN ÉTICA DE PUBLICACIÓN Y MALAS PRÁCTICAS que tiene establecida la Editorial Universidad de Sevilla en:

Compromiso ético | Philologia Hispalensis (us.es)

4. Al enviar el texto a la sección de evaluación por pares, se siguen las instrucciones incluidas en Asegurar una evaluación anónima. Por ello, se comprueba que se ha eliminado del texto el nombre del autor y cualquier posible referencia que pueda inducir a conocer quién es el autor del artículo.
5. En el apartado de Referencias bibliográficas, siempre que sea posible, se deben aportar las direcciones URL así como los datos DOI de estas referencias (para más información consultese <https://doi.crossref.org/simpleTextQuery>).
6. Al completar los datos del autor, se añade la dirección postal para el posterior envío de ejemplares.
7. En la primera página sólo se incluyen, en la lengua del artículo y en inglés, el TÍTULO DEL ARTÍCULO (mayúscula negrita), TÍTULO EN INGLÉS (mayúscula sencilla), Running head (cursiva) [título abreviado para la cabecera de las páginas alternas con una extensión máxima de 80 caracteres (espacios incluidos)], Resumen y Abstract (versalitas) [aprox. 150 palabras], y Palabras clave y Keywords (redondita) [5 palabras].

Presenta la siguiente estructura:

TÍTULO DEL ARTÍCULO [mayúscula negrita]  
TÍTULO EN INGLÉS [mayúscula]

*Running head [cursiva]*

Resumen [versalitas] = Título en versalitas y cuerpo en redondita sencilla.

Palabras clave [redondita]

Abstract [versalitas] = Título en versalitas y cuerpo en redondita sencilla.

Keywords [redondita]

Nota: Se ruega que se presente un resumen estructurado, es decir, que este incluya el esquema básico OMRC (Objetivos, Metodología, Resultados y Conclusiones).

8. La estructura de los artículos de investigación (epígrafes) debe seguir, en la medida de lo posible, el modelo: Introducción, Teoría, Metodología, Resultados, Discusión, Conclusiones y Referencias bibliográficas. Puede ser igualmente adecuada una sección combinada de Resultados y Discusión o Discusión y Conclusiones.
9. En caso de que el artículo vaya firmado por más de un autor se deberá dejar constancia del criterio escogido para decidir el orden de firma y la contribución específica realizada por cada uno de ellos al trabajo que se envía. Esta información debe estar contemplada en una nota ubicada al final del artículo, detrás del apartado de *Referencias Bibliográficas*, y deberá ir introducida por el epígrafe **CONTRIBUCIÓN AUTORES**.
10. Asimismo, cuando proceda, debe reconocerse en nota la(s) agencia(s) de financiación y el (los) código(s) del (los) proyecto(s) en el marco del (los) cuál(es) se ha desarrollado la investigación que ha dado lugar a la publicación. Esta información también debe estar contemplada en una nota ubicada en la primera página del artículo.
11. De igual modo, también se puede reconocer en nota cualquier otro apoyo recibido (administrativo, técnico, etc.) que no esté contemplado en la sección (nota) de financiación.
12. Si se trata del envío de una reseña, el autor debe tener en cuenta que:
  - a. En el encabezado se incluyen los datos del libro que se reseña, la cantidad de páginas y el ISBN.

Ejemplo:

Juan Antonio Chavarría Vargas y Virgilio Martínez Enamorado: *De la Ragua a Sacratif. Miscelánea de topónimos andalusíes al sur de Granada*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2009, 152 pp. ISBN: 978-84-7635-869-6.

- b. El nombre del autor de la reseña, así como la institución, la dirección de correo electrónico y el ORCID figuran al final de la misma.

Ejemplo:

Nombre Apellidos  
 Institución  
 usuario@correo.com  
 ORCID

13. Se ha de utilizar la fuente Brill pues dispone de todos los caracteres necesarios para la transcripción en caracteres latinos.

**Instrucciones para descargar la fuente Brill:** en el enlace Brill Typeface > Hacer click en “CLICK HERE TO DOWNLOAD THE NEW BRILL TYPEFACE” > Hacer click en “I agree” para aceptar los términos de uso de la fuente. Se abrirá una nueva página, donde poder descargar el fichero brill\_font\_package\_2\_06.zip. Una vez descargado, copiar o arrastrar solo los ficheros ttf. de la fuente a la carpeta de “Fuentes” del ordenador [en: Panel de control>Fuentes]. Es importante tener en cuenta que **solo hay que pasar los ficheros con formato .ttf.** [4 ficheros: Roman, Italic, Bold, Bold Italic].

Nota: La descarga es efectiva tanto para sistema Windows como Mac, aunque la web señala que **en el caso de Mac** puede haber problemas para descargar con ciertos navegadores (especialmente Firefox). Según se observa en nota Download The Brill Typeface, para descargar con Mac hay que hacer Control-click derecho en los links con extensión .ttf y después darle a “Guardar como”.

Si se ha instalado correctamente deberá aparecer Brill en el catálogo de fuentes del procesador de texto.

14. La **extensión máxima** del artículo no supere las 20 páginas. Si se trata de una reseña, la extensión máxima es de 5 páginas.
15. En la actualidad, *Philología Hispalensis* sigue las normas de elaboración de las referencias bibliográficas establecidas por la American Psychological Association (APA) 2020 (7<sup>a</sup> edición), dado que se encuentra entre los estándares académicos más importantes del conocimiento científico. Para mayor detalle consultese el siguiente enlace (*Referencias*) <https://bib.us.es/noticias/nueva-version-apa-para-citar-tu>

## INFORMACIÓN SOBRE EL PROCESO EDITORIAL

El proceso editorial de cada envío incluye las siguientes fases:

1. Comprobación por parte del Equipo editorial de que los artículos cumplen con las normas relativas a estilo y contenido indicadas en las directrices para los autores y en el documento de compromiso ético (1 mes).
2. Proceso de revisión por pares ciegos a través de la plataforma OJS (1-2 meses de plazo).
3. Edición y corrección pruebas (2 meses de plazo).
4. Proceso de maquetación (formato PDF, HTML y XML-JATS) (2 meses de plazo).
5. Gestión de la publicación del número en OJS (2 meses de plazo).
  - a. Introducción del resumen, palabras clave, referencias bibliográficas y todos los metadatos, tanto en español como en inglés.
  - b. Subida de archivos.
  - c. Creación y publicación número de la revista en OJS.

Más allá de lo expresado, la revista cumple con el criterio de periodicidad y los artículos recibidos se publican en diciembre del año en curso.

**NORMAS DE ESTILO**

Puesto que la revista se publica tanto en versión electrónica como en papel, durante el proceso de maquetación muchas de las marcas de estilo personal desaparecen, por lo que se ruega seguir exclusivamente las normas que a continuación se indican y evitar las propias.

**Formato y presentación de trabajos**

**Tipo de letra:** Brill

**Tamaño de letra:** 12 p. (Nota a pie de página: 10 p.)

**Márgenes:** superior e inferior: 2,5 cm.; derecho e izquierdo: 3 cm.

**Interlineado:** 1,5 para todo el texto con única excepción en las notas a pie de página (Nota a pie de página: interlineado sencillo).

**Sangría:** primera línea del párrafo marcada con el tabulador del teclado a 0,5 cm.

**Alineación del texto:** justificada.

Se evita utilizar negrita. Se utiliza cursiva en lugar de subrayado en aquellos casos que sean necesarios (excepto en las direcciones URL).

**Encabezados (epígrafes): sin sangría ni tabulación, presentan la siguiente estructura:**

1. EPÍGRAFE [versalitas negrita]

1.1. Subepígrafe 1 [redondita negrita]

1.1.1. Subepígrafe 2 [redondita]

1.1.1.1. Subepígrafe 3 [cursiva]

**Seriación**

La seriación puede realizarse con números. Los números son para orden secuencial o cronológico, se escriben en números arábigos seguidos de un punto 1.

**Tablas y figuras**

Las tablas y figuras deben ser enumeradas con números arábigos (en negrita) según el orden como se van mencionando en el texto (Tabla 1; Figura 1) e incluir un título claro y preciso como encabezado en la parte superior (en cursiva).

Ejemplo:

**Tabla 1**

*Diagrama del uso pronominal*

Se codifican con tamaño de letra 10 y separado de los textos anterior y posterior por un salto de línea, centrados y sin marcas de estilo elaboradas, puesto que desaparecerán en el proceso de maquetación.

Es imprescindible que se haga referencia a estas tablas y figuras dentro del cuerpo del texto.

En caso de explicar abreviaturas o citar una fuente protegida, es válido incluir una nota. Para el uso de material con derechos de reproducción, es necesario disponer de la autorización del titular de los derechos.

Las ilustraciones o imágenes que se han incluido en el texto se envían además como FICHEROS COMPLEMENTARIOS en formato JPG o TIFF, cada imagen en un archivo individual. Se ha comprobado que la imagen está en blanco y negro, 300 ppp de resolución. No se han usado programas de diseño gráfico -Photoshop, Corel o similar- para incrementar la resolución.

### Normalización de citas y notas

1. Las llamadas a nota se indicarán mediante numerales arábigos en cifra volada colocados inmediatamente después de la frase o palabra a la que se refieran, sin espacio de separación. No irán entre paréntesis y precederán al signo de puntuación (en el caso de tratarse de un artículo en lengua inglesa irán detrás del signo de puntuación). Estas citas no serán nunca utilizadas para referencias bibliográficas, sino como aclaración, explicación o añadidos al contenido del texto.
2. Las citas de tres líneas o menos (aprox. 40 palabras) de longitud se integrarán en el texto entrecomilladas. Las citas de mayor extensión irán separadas del cuerpo del texto por un salto de línea al inicio y al final de la cita, con un sangrado de 2 cm. a la izquierda y con tamaño de letra de 11 puntos, sin comillas y sin cursiva. Las omisiones dentro de las citas se marcarán por medio de tres puntos entre corchetes: [...]. No será necesario indicar con corchetes las omisiones al principio y al final del texto. No se pondrá punto al final de la cita, sino que éste irá detrás de la referencia de la obra.
3. Citación bibliográfica. Las citas en el cuerpo del texto deben seguir el siguiente esquema: apellido del autor, separado por un espacio del año de publicación; éste, a su vez, irá separado del número de página por dos puntos y un espacio, todo ello entre paréntesis, por ejemplo: (Lapesa 1980: 214).

**Dos autores:** dependiendo del lenguaje del artículo/documento se debe usar “y” o “&” respectivamente para unir los nombres de los autores. Por ejemplo:

1. Cita textual: Gutiérrez y Rojas (2013).
2. Cita parafraseada: (Gutiérrez y Rojas, 2013)

#### Hasta tres autores

1. Cita textual: Castiblanco, Gutiérrez y Rojas (2013).
2. Cita parafraseada: (Castiblanco, Gutiérrez y Rojas, 2013).

**Más de tres autores:** siempre se cita el apellido del primer autor seguido de “et al.”

1. Cita textual: Rojas *et al.* (2013).
2. Cita parafraseada: (Rojas *et al.*, 2013).

Si se hace referencia a una nota a pie de página, se marcará mediante n., por ejemplo: (Tovar 1987: 43, n. 3). Si se hace referencia a varias obras, irán ordenadas cronológicamente y separadas por punto y coma, por ejemplo: (Tovar 1961: 36; Chomsky, 1965). Si la cita comprende varias páginas, se dará el número de la página inicial y la final, separadas por un guion: (Tovar 1961: 311-318). Se evitará, en lo posible, el empleo de siguiente y siguientes (s. y ss.). El número de página no se incluye si la referencia es a toda la obra, por ejemplo: (Tovar, 1987). Si la referencia alude a varios lugares (páginas, notas) dentro de una misma obra, se indicarán los números de página o nota separados por comas y espacio, por ejemplo: (Cano Aguilar 1989: 465, 467, 470). Cuando la referencia se incluye en la sintaxis del texto, entre paréntesis aparece el año y número(s) de página(s), pero no el apellido del autor, por ejemplo: “como señala Tovar (1961: 65)”.

En caso de tratarse de consultas de obras clásicas, se añadirá el nº de libro, capítulo y párrafo (o canto y versos para las obras en verso) en números arábigos separados por puntos, por ejemplo: (Homero, Od. 9.1). Si se incluye una cita literal traducida se indicará el nombre del traductor y la edición, por ejemplo: “Los habitantes de las montañas fueron los que iniciaron esta situación de anarquía” (Strab. 3.3.5. Trad. Gómez Espelosín, 2007).

Obras clásicas importantes como la Biblia o el Corán no se anotan como referencias, pero sí se deben mencionar en el texto.

4. Abreviaturas y siglas: Las abreviaturas latinas se marcarán en cursiva y minúscula (vid., ibíd., et al., c., cfr., pág.). Las siglas irán en mayúsculas (ONU). Los acrónimos equivalentes a los títulos de algunas obras se señalarán en mayúsculas y cursiva (GRAE, DRAE, CORDE).
5. Se utilizará un sistema fijo de menciones bibliográficas abreviadas; y vendrán acompañadas de un listado final de referencias bibliográficas completas ordenadas alfabéticamente por apellido de autor. Las referencias bibliográficas completas en ningún caso irán a pie de página.
6. En el apartado de Referencias Bibliográficas se distinguirá entre lo que son realmente Obras de referencia (artículos de revistas, capítulos de libros, libros, etc.) y lo que son Fuentes. En caso de haber utilizado textos o fuentes documentales, estos deberán aparecer bajo un epígrafe propio (Fuentes Documentales), a continuación del de Referencias Bibliográficas, e igualmente ordenados alfabéticamente.

## **Referencias Bibliográficas**

Las menciones bibliográficas completas deberán atenerse a los siguientes modelos según las normas APA (consultar en el siguiente enlace: APA 7<sup>a</sup> - Bibliografía y citas - Guías de la BUS at Universidad de Sevilla).

Todos los documentos citados en el texto deben ser incluidos en la bibliografía. Esta debe ser elaborada estrictamente en orden alfabético según el apellido del autor/autores.

- Si se incluye la obra de un autor sólo y otra del mismo autor con otros autores, primero se pone al autor solo y luego la obra compartida.

Ejemplo:

- Moreno Fernández, F. (2009). *La lengua española en su geografía*. Arco/Libros.  
Moreno Fernández, F. y Otero Roth, J. (2007). *Atlas de la lengua española en el mundo*. Ariel/Fundación Telefónica/Instituto Cervantes.

- Cuando se citan varios libros de un mismo autor, se cita el nombre del autor en todas las entradas y luego se inician las citas desde el año de publicación. Las obras se ordenan de modo cronológico (de la más antigua a la más reciente).

Ejemplo:

- Foucault, M. (1996). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.  
Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico: las heterotopías*. Nueva Visión Argentina.

- Si de un mismo autor existen varias referencias de un mismo año se especificarán los años seguidos de un orden alfabético.

Ejemplo:

- Bourdieu, P. (2008a). *El oficio de sociólogo, presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI.  
Bourdieu, P. (2008b). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI.  
Bourdieu, P. (2008c). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI.

## MODOS DE ENTRADA SEGÚN EL TIPO DE DOCUMENTO

### Monografías y volúmenes colectivos

- Un autor:

Apellidos, Iniciales nombre autor (Año). *Título*. Editorial.

Ejemplo:

- Moreno Fernández, F. (2009). *La lengua española en su geografía*. Arco/Libros.

- En caso de más de un autor:

Apellidos, Iniciales nombre autor 1, Apellidos, Iniciales nombre autor 2 y Apellidos, Iniciales nombre autor 3 (Año). *Título*. Editorial.

Ejemplo:

- Genise, N., Crocamo, L. y Genise, G. (2019). *Manual de psicoterapia y psicología de niños adolescentes*. Editorial Akadia.

- Se pueden incluir hasta 20 autores. Si se supera este número, se omite el resto y se añaden puntos suspensivos (...):

Castiblanco, R., Moreno, H., Rojas, S., Zamora, F., Rivera, A., Bedoya, M. A., Aróstegui, J., Rodríguez, D., Salinas, G., Martínez, W., Camargo, D., Sánchez, A., Ramírez, Y., Arias, M., Castro, K. Y., Carrillo, H., Valdez-López, J., Hermosa, F., Daza, C., ... Hernández, T. (2020). La variación de los esfuerzos mecánicos en la cadera con el ergómetro de escaleras. *Revista de Salud Pública*, 16(2), 41-67.

— Libro con editor:

Apellido, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Editorial.

Ejemplo:

Wilber, K. (Ed.). (1997). *El paradigma holográfico*. Editorial Kairós.

### Capítulos de libro o contribuciones a obra colectiva

Se referencia un capítulo de un libro cuando el libro es con editor, es decir, que el libro consta de capítulos escritos por diferentes autores.

Apellido, A. A. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellido (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Editorial

Ejemplo:

Escandell Vidal, M. V. (1998). Los enunciados interrogativos. Aspectos semánticos y pragmáticos. En I. Bosque y V. Demonte (Eds.), *Gramática descriptiva de la lengua española* (pp. 3929-3991). Espasa Calpe.

### Artículos de revista

Apellido, A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre de la revista*, Volumen(Número), pp-pp. <http://DOI> o <http://URL> [si existe]

Ejemplo:

Catford, J. C. (2001). On Rs, rhotacism and paleophony. *Journal of the International Phonetics Association*, 31(2), 171-185.

### Tesis doctorales

Autor, A. A. (Año). *Título de la tesis* [Tipo de tesis, Nombre de la institución].

Ejemplo:

Pierrehumbert, J. B. (1980). *The phonology and phonetics of English intonation* [Tesis doctoral, Massachusetts Institute of Technology, Dept. of Linguistics and Philosophy].

— Si la tesis está en un archivo o en una base de datos en Internet, tenemos que decir cuál es y su número de documento.

Ejemplo:

Munuera Martínez, P. V. (2006). *Factores morfológicos en la etiología del hallux limitus y el hallux abductus valgus* [Tesis doctoral, Universidad de Sevilla]. <http://hdl.handle.net/11441/15798>

- Si la tesis no está publicada, se indica entre corchetes.  
Ejemplo:

Andrés Martín, Juan Ramón de (1997). *El cisma mellista: historia de una ambición política*. [Tesis doctoral no publicada]. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Geografía e Historia].

### Documentos específicos tomados de un sitio web/páginas web

Apellido, A. A. (Fecha). *Título del documento*. DOI (Si no tiene DOI señalar la dirección URL)

Ejemplos:

Schiraldi, G. R. (25 marzo 2019). *The post-traumatic stress disorder source-book: A guide to healing, recovery, and growth*. DOI: 10.1036/0071393722

Carroll, L. & Gilroy, P.J. (10 septiembre 2002). Transgender issues in counselor preparation. *Counselor Education & Supervision*, 41, 233-242. <http://www.counseling.org>

### Textos y Fuentes documentales

Se relacionan en un apartado distinto de las Referencias bajo el epígrafe de Fuentes documentales y siguen las mismas pautas que las seguidas en las monografías.

- Si se trata de la edición original de una obra clásica:

Ejemplo:

García de Palacio, Diego (1587). *Instrucción náutica*. Pedro Ocharte.

- Si no se ha usado la edición original de la obra (clásica o de la antigüedad) sino que se trata de una versión posterior (reedición), hay que especificar los datos de edición, traductor, impresión, etc.

Ejemplos:

Shakespeare, W. (2004). *Hamlet* (J. M. Valverde, ed. y trad.). Planeta (original publicado en 1609).

Platón. (1996). *El banquete* (M. Sacristán, ed. y trad.). Icaria Literaria (original publicado c. 385-370 a. C.).

### Diccionarios y otras fuentes lexicográficas

Nudelman, R. (2007). *Diccionario de política latinoamericana contemporánea*. Océano.

Real Academia Española. (2018). *Diccionario de la lengua española* (edición del tricentenario). <https://bit.ly/333ASh8>

- Entrada recuperada de un diccionario online.

Ejemplo:

Real Academia Española. (2018). Reproducción. En *Diccionario de la lengua española* (edición de tricentenario). Consultado el 31 de octubre de 2019.  
<https://bit.ly/34mNjVs>.

Una entrada puede ser actualizada sin que se actualice toda la fuente. Por esto, se recomienda añadir la fecha de consulta como en el ejemplo.

- En caso de haber utilizado siglas o abreviaturas en el cuerpo del texto, tienen que desarrollarse.

Ejemplos:

DCECH = Coromines, J. y Pascual, J. A. (1974). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Gredos.

BA = Lirola Delgado, J. (Dir./Ed.) (2004). *Biblioteca de al-Andalus*. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2012 (7 vols.).

## Reseñas

Autor, A.A. (año). Reseña del libro: “Título del libro” [reseña del libro *Título de libro* de A. A. Autor]. Periódico/Revista/Blog/Sitio web. <http://xxxxxx>.

Ejemplo:

Benavides, S. (2019). Reseña del libro: “Viaje al corazón de Cortázar” [reseña del libro *Viaje al corazón de Cortázar* de J. C. Rincón]. El Espectador. <https://bit.ly/3dTiZWS>





eus

FACULTAD DE FILOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA