

Cristianos, moros y judíos
Los ajustes culturales de una convivencia conflictiva

Juan Miguel Valero Moreno
Universidad de Salamanca & SEMYR

Para César Tejedor de la Iglesia

1. Preámbulo

La España de las tres culturas, objeto de simposios científicos, discursos políticos y programas pedagógicos bienintencionados, es un mito (es decir, una narración, y, en ciertos aspectos, una leyenda). Es un mito al menos en cuanto a su construcción y vertebración discursiva y su interpretación de los hechos históricos: la convivencia idílica entre los grupos pertenecientes a las religiones cristiana, musulmana y judaica en la Península Ibérica no existió.¹ Tales grupos convivieron a lo largo de siglos en un equilibrio de poderes fluctuante y muy dispar, que inhabilita consideraciones generales acerca del peso específico de cada una de las tres culturas en la formación histórica de España. Logros estrictamente culturales de extraordinario valor y el intercambio inevitable a través de los siglos de algunas particularidades de formas de vida y modos de pensamiento no deben ocultar la realidad de un precario equilibrio social, reflejado a menudo en la historiografía medieval y en los textos y la vida jurídica, que no pocas veces limita la llamada convivencia a una mera coexistencia. Incluso la coexistencia fue en ocasiones imposible y acabó en la degradación o el exterminio de los otros. Ahora bien, sería un error de enfoque considerar que los momentos de cruda violencia

¹ Este artículo se ha planteado como un ensayo o reflexión a propósito de un tema polémico acerca del cual la bibliografía es inabarcable. He renunciado a la redacción de extensas notas bibliográficas y al rigor filológico en los textos citados, buena parte de los cuales comparecen en traducciones y no en sus lenguas originales, ni acompañados de un análisis detallado de su composición y transmisión. Me conformo, a través de la exposición de unas líneas básicas, con ejercitar una modesta mediación de sentido entre un puñado de las muchas decenas de posibles textos medievales (de distintas épocas y regiones) que se pudieran aportar y unas pocas ideas que hoy circulan y se discuten en torno a nuestras interpretaciones del pasado y el concepto de *tolerancia*. A ello me ha animado no mi posición como especialista en estas lides (que no lo soy), sino la convivencia intelectual con algunas personas a las que tengo en gran estima. Por un lado, a César Tejedor de la Iglesia, auténtico experto en la historia filosófica de la tolerancia; por otro, H. Salvador Martínez, cuyo libro, *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*, que devoré durante una estancia como profesor visitante en la Universidad de Columbia, me cautivó por su humanidad y ponderación. Ese libro basar es en buena medida el responsable de la escritura de este artículo, parte del cual se gestó en una jornada (2007) que coordiné para el Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de Salamanca, en el que expusieron sus ideas, además de los profesores Tejedor de la Iglesia y Salvador Martínez, un arabista, Felipe Maíllo Salgado, y dos hebraístas, María Fuencisla García Casar y Ricardo Muñoz Solla. El debate fue tan vivo como instructivo, y me animó a aceptar la invitación, el año siguiente, a impartir una conferencia en las *XVI Jornadas de Estudios Sefardíes* (Estella-Lizarra), de donde proceden los primeros esbozos de estas palabras.

entre las personas a las que se atribuyen aquellas culturas y el clima mental que los hizo posibles fueron patrimonio exclusivo de un grupo dominante. La intransigencia, fundamentalmente de base religiosa, fue compartida y expresada por cristianos, moros y judíos, tanto dentro de sus propias comunidades como con el resto. Sensaciones de prepotencia o culpabilidad han llevado a una reescritura sentimental y traumática de la historia que debe aquilatarse, en lo posible, en la reconstrucción de los contextos y discursos originales sobre los que pretendidamente se asienta, más que en ideas preconcebidas sobre el pasado y destino de España.

Es probable que todavía, a las alturas de la historiografía en que nos hallamos, sea necesario dejar claro que las aportaciones mutuas que dos o más culturas coexistentes canjean no equivalen al juicio histórico de su coexistencia pragmática como entidades, en sentido lato, políticas. Los logros más celebrados de la civilización coinciden con la más extrema barbarie en el tránsito de un pestaño. La relevancia de las culturas cristiana, musulmana y judía, alternativamente, en el espacio móvil de la Península en los siglos que van del VIII al XV, nos indica que existió una estrecha compenetración de signo variable, según la época, pero no nos dice que la convivencia entre las tres culturas fuera fácil, no conflictiva y, en ocasiones, no tan esporádicas, sangrienta.

Conviene, a la hora del análisis histórico, renunciar a las sirenas textuales, a la empatía literaria que nos empuja a forjar leyendas sobre antiguas leyendas. El testimonio brillante de la poesía, de la controversia, religiosa o filosófica, cegador, inclina a valorar los prejuicios y falsedades más o menos conscientes del pasado como una porción de verdad más auténtica y vivaz que el censo o la lista de tributos.

Adolfo de Castro, en su *Historia de los judíos en España*, protesta (y es curioso que otro Castro, Américo, planteara argumentos similares):

Escribo esta historia sin pasión ni artificio, como de cosas que nada me tocan. Ni soy judío ni vengo de judaizantes. Sólo es mi propósito sustentar la verdad (...) no acostumbro ver con ojos apasionados lo que está lejano de mis opiniones. (Castro 1847, 8)

Adolfo de Castro escribiría su peculiar historia, plagada de textos literarios y legendarios (reflejo de una historia de mentalidades más que de hechos probados, frente a lo que él mismo llegó a creer en algunos momentos) como una reacción urticante frente a esa historia de la infamia del pueblo judío, escrita desde el miedo, la ignorancia o el odio. Abrasado, contrariamente a lo que pronuncia, por la empatía, la identificación con la historia traumática del pueblo judío, Adolfo de Castro, el desapasionado, escribe:

Mi intento es tratar de la varia y casi siempre trágica suerte de los judíos en España, historia llena no de ilustres vencimientos, señaladas proezas y altos fines, sino de calamidades, conflictos, persecuciones, motines de la plebe, robos, incendios, destierros, muertes a fuego en públicos cadalsos,

infamias de linajes, encarcelamientos, oprobios y otros rigurosísimos castigos. (7)

Tal historia macabra fijaría uno de los puntos cardinales de la amargura existencial característica de la morada vital de la Península Ibérica en los libros de Américo Castro desde 1948.²

En el signo contrario, pero con el aliento cercano de las obras de Castro, la mirada optimista de la ficción oriental lleva a María Rosa Menocal (profesora por entonces de la Universidad de Yale) a publicar un libro, prologado (de forma reticente, eso sí) por Harold Bloom, titulado *The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. El libro, alimentado por un optimismo multiculturalista en el contorno indefinido de la alianza de civilizaciones, contiene una posdata relativa al 11 de septiembre de 2001 que derrama sobre él la sombra de la ironía.

El mismo Américo Castro, al que la autora declara admirar, se habría sentido ajeno, sin embargo, a no pocos malabarismos que lo pueblan. ¿O no le habría parecido alucinante a don Américo la siguiente frase: “Este libro ha querido seguir la ruta de Abd al-Rahman, quien, como Eneas, escapó a la devastación de su hogar para dejar de ser el último de su linaje y convertirse en el primero” (Menocal 23)? Ahora bien, tanto Castro como Menocal comparten un similar concepto de tolerancia, acrítico desde un punto de vista técnico (véase, en *España en su historia*, el capítulo titulado “Órdenes militares, guerra santa, tolerancia”).³ Para Castro la ruina de la tolerancia hispánica se corresponde con el monopolio cristiano, ya en el siglo XIV (momento de quiebra de la convivencia, según asegura Julio Valdeón 53-95), que, al imponer una creencia, se aupaba sobre el supuesto sincretismo de los siglos anteriores. Una postura más que curiosa si nos situamos en la perspectiva de lo que él mismo llama “quinientos años de Islam.” Pero Castro, en el que el virus del destierro y el desaire intelectual había mutado su tradición historiográfica, está dispuesto a diluir a toda costa la tradición cristiana y europea al exaltar el drama de moros y, sobre todo, judíos. Esto es, una ablación historiográfica en toda regla.

He ahí el trauma cuyos síntomas pretende manifestar, mientras oculta otras raíces profundas, la pérdida legendaria de España, el recuerdo simbólico a través de la coexistencia con el pueblo de los hebreos de la Pasión de Cristo (el trauma litúrgico que a otros propósitos ha estudiado Spiegel), etc. Por no insistir en la intransigencia de los mártires cristianos en la que tanto se detuvo Voltaire y cuya cabeza dura tendría consecuencias devastadoras durante el período de dominación musulmana en la

² Es del todo elemental la referencia a la obra crucial de Américo Castro (1948), *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, con una compleja historia editorial.

³ Me permito reenviar a mi “Américo Castro: la invención de la tolerancia,” (Valero Moreno), donde matizo la posición de Castro. Algunas de las posiciones polémicas que aquí asumo no empecen mi admiración por la obra de Castro.

Península.⁴ El fundamentalismo religioso, que no reconoce la libertad de conciencia (como *asociación libre y voluntaria*, en términos de Locke [ver 1666, 1695]) y sólo se plantea en términos verticales o jerárquicos, es uno de los indicadores más fuertes y represores de la posibilidad de una tolerancia real en el mundo medieval al que nos referimos. La desvertebración social motivada por la intransigencia religiosa (siempre que las castas dirigentes de cualquiera de las tres religiones se sienten amenazadas o creen su poder fuera de control) es, quizás, el auténtico trauma vital de la España medieval. Entre hombres que necesitan convivir entre ellos se extienden auténticos desiertos o apeaderos espirituales, interregnos para los que no se encontró la fórmula que permitiera una auténtica transición a la creación de espacios públicos de convivencia real.

¿Cabe imaginar una historia convaleciente, escrita desde la perspectiva del sufrimiento patológico del enfermo, de su trauma, en vez de aquella explorada y diagnosticada por el médico, con un método científico, aquella imaginada por Adolfo de Castro? Ese sueño de la razón, de la razón traumatizada, alimentado por los monstruos del pasado, quizás no engendre nuevos monstruos, pero sí un estado de conciencia modificado, sugerencias de ilusiones e imaginaciones que se antojan fogonazos de la realidad. El archivo del paciente (el *mal de archivo*) procede, entonces, más que del documento histórico, de la propia psique atormentada y condicionada por el espectro fantasmático de la historia llevada como un fardo o, por enunciarlo con mayor elegancia, como todo un mundo sostenido por un Atlante con pies (y cerebro) de barro. Tales enfermedades, tales visiones (pues la visión, la profecía y el mesianismo son modalidades tradicionales de la historia) son, además, contagiosas, extienden sus gérmenes y bacilos con inusitada rapidez, y encuentran asiento en los cuerpos y cerebros aparentemente más sanos. La certera diagnosis de Eugenio Asensio a propósito de Américo Castro (la *inflación del documento* que lo manifiesta como perversor del discurso historiográfico) no impidió que los nuevos contaminados no elevaran hasta el cielo sus diatribas fulgurantes.⁵

La historia se convierte, según en qué manos, pero sobre todo en las manos del enfermo de historia, en un relato acusador, excluyente para unos, profético y paradisiaco para otros, los reprimidos, los malditos, los subalternos, los orgullosos lastimados. La memoria se transparenta alterada en esos relatos de expiación.

Interesa, en todo caso, historiar la formación y las causas de ese tipo concreto de relatos historiográficos, deslindar su génesis y escribir la historia de esa memoria que, al fin, ha de ser considerada como un hecho u objeto de estudio más. Esto es,

⁴ Pienso, entre otros textos posibles, en la entrada “Judíos” de su *Diccionario filosófico* (Voltaire 1764). Hay traducción española de Miguel Ángel Frontán y Carlos Cámara (2008). Pero véanse también los capítulos dedicados a los judíos (XXXVIII-XLIX) en su *Philosophie de l’Histoire* (Voltaire 1765). Poco antes Voltaire había compuesto su *Traité sur la Tolerance à l’ocassion de la mort de Jean Calas* (Voltaire 1762).

⁵ Me refiero, claro, a *La España imaginada de Américo Castro* (Eugenio Asensio), que recoge artículos de fecha anterior.

considerar estos relatos como algo más que una *historia* clínica (pues nunca estaremos del todo seguros de que no somos nosotros los pacientes).

En todo caso no será en vano pronunciar una protesta de responsabilidad frente a la escritura de la historia. En este cambio climático de la historia del que somos practicantes, víctimas o testigos, la globalización, los estudios culturales de prácticas (en apariencia) poco relevantes, el primer plano de la minoría y lo raro en general, el más puro relativismo, en ocasiones, incluso si éste parte legitimado de la academia, de aquello que antes se llamaba *stablishment*, deben ser revisados más allá de un neopositivismo de corto alcance (demasiado expuesto al reproche, a la burla o el ridículo).

Conviene encontrar el punto de cesura justo que nos permita dirimir la interpretación de los hechos en la distancia, a veces de siglos, como es el caso de Américo Castro, y el acaecimiento mismo de los hechos y su narración compleja y a veces contradictoria en el archivo colectivo (cualquiera que sea su soporte inmediato), donde precisamente ha de operar la inteligencia selectiva del historiador a fin de no resultar convencido ni por los discursos dominantes ni por aquellos otros subalternos, colonizados, microhistóricos, intrahistóricos o como de mil maneras se les quiera denominar.

2. Trauma e historia

A finales del siglo XII dos imágenes de Inglaterra, una esplendorosa y otra decadente, se contraponen. Chrétien de Troyes, como si el pasado fuera hoy, describe la magnificencia de la ciudad de Londres y su puerto comercial en tiempos del rey Arturo. Los tiempos remotos de Arturo, según la técnica literaria del anacronismo controlado, comparcen con la luz de la más estricta contemporaneidad.

De igual manera, lo contemporáneo aparece enraizado en el pasado y se muestra como su fruto: Benito de Peterborough remite el nacimiento del futuro rey Ricardo I a las profecías de Merlín. Tales profecías, recurrentes en la historia inglesa, permiten al cronista la expresión de su disenso con el reinado incipiente de Enrique II en la esperanza del renacimiento de los tiempos ancestrales, hacia los que señala la profecía merliniana. No se trata de un mero desbarre, de una incapacidad del cronista para distinguir lo legendario (Merlín y sus profecías) del mundo real. La lectura de Peterborough, que fue testigo del asesinato de Thomas Becket (ordenado por Enrique II), canciller de Ricardo y arzobispo de Canterbury, era, desde luego, política, ideológica e interesada.

La elasticidad de la concepción del tiempo en la Edad Media es crucial para comprender algunos fenómenos que, de otro modo, nos resultan inexplicables. Para el hombre medieval las fronteras temporales, la propia concepción de la historia y el transcurso del tiempo, son una experiencia que se refiere fundamentalmente al presente. Todavía a finales del siglo XIV el gran historiador musulmán Ibn Jaldún escribe en su *Al-Muqaddimah* o *Introducción a la historia universal* que “el pasado y

el futuro se parecen como dos gotas de agua” (Ibn Jaldún 101). Decía el gran historiador napolitano Benedetto Croce que toda historia verdadera es historia contemporánea. Probablemente esta frase afortunada nunca haya tenido más sentido que en la Edad Media. Dicha forma de pensamiento tiene su anclaje en procedimientos psicológicos, materiales y técnicos. La descripción de sus mecanismos nos llevaría muy lejos. Baste con considerar que, mientras el hombre contemporáneo centra su comprensión de la historia en la *alteridad*, es decir, aquellos tiempos no son como los nuestros, el hombre medieval vive atrapado en una sincronía permanente, en la *identidad*. Es como si todo el peso de la historia se concentrara en cada instante de vida. La arqueología histórica contemporánea es heredera de la Ilustración y los historicismos y crea, al contrario, la ilusión de que nuestro tiempo, cimentado en el permanente progreso, es único e irrepetible. El *adagio* según el cual hemos de conocer nuestra historia para que, aprendiendo de ella, no vuelva a repetirse, no tiene sentido alguno en la Edad Media y es un abuso desproporcionado de aquella *historia maestra de la vida* propuesta por Cicerón.

Al contrario, los *Cánones crónicos* de Eusebio y san Jerónimo, entre los grandes intelectuales de la época de los Padres de la Iglesia o las dataciones de la *Estoria de España* y la *General estoria* en tiempos de Alfonso X, remiten al gran fondo del sincronismo universal. Es así, por ejemplo, cómo la narración bíblica de la distinción de las razas, según herencia de Jafet, Cam o Sem, marca una genealogía que el hombre medieval no remite a un texto legendario (como propone la moderna interpretación bíblica, ahora que Adán y Eva no constituyen más que un mito o narración, aceptada, en general, la teoría evolutiva), sino a un linaje efectivo. Las consecuencias del relato bíblico, que pasó enseguida a otros textos como los cosmográficos, esto es, la geografía medieval e incluso parte de la humanística, fueron incalculables. La idea de la raza maldita por Dios engendró la confianza de los cristianos europeos en su superioridad y, sacada de sus quicios originales, justificó el ejercicio de una insólita violencia.

Pero regresemos ahora a Inglaterra, a finales del siglo XII. Un judío francés redacta una epístola dirigida a otro judío que va a instalarse al otro lado del Canal de la Mancha. El texto aparece recogido por un monje del convento de Swithum, en Winchester. Su nombre, Ricardo de Devizes, autor de una crónica titulada *De rebus gestis Ricardi primi*, compuesta a petición de su antiguo prior. Frente a la imagen triunfante de los panegiristas de Enrique II Plantagenet, Devizes se complace en dibujar una imagen espectral y apocalíptica de Londres y del reino. En boca del judío francés, Londres es un pozo de vicios, lugar de crimen y perdición: “Te lo advierto, todo lo que de malo y malicioso puede darse en todas y cada una de las partes del mundo, te lo encontrarás en esta ciudad” (*Ricardo Corazón de León* 272). Londres es presentada aquí (no me puedo extender en la detallada y jugosa descripción de las venalidades londinenses) como una nueva Sodoma y Gomorra, el lugar sobre el que pende el filo del fuego purificador. Como un cuerpo podrido, su fetidez y mortal enfermedad infecta el resto del reino, donde campea la miseria, el hambre y la

devastación. Los peregrinos de Canterbury mueren de inanición al aire libre, “tirados en mitad de la calle”. El hambre apenas permite a las ciudades llamarse como tales, medio desiertas. En Exeter los hombres y los animales han de compartir los mismos repugnantes alimentos. Bath, tan conocida por sus balnearios, “en el fondo de una depresión, sumergida en un aire demasiado espeso, lleno de vapores de azufre, se encuentra ante la puerta del infierno”. Los pantanos cercan a la ciudad de Ely, en York son insostenibles los escoceses, “horrorosos y pérfidos abortos”. La nobleza, las buenas maneras, el uso del francés (entonces habitual en Inglaterra) apenas si se encontrarán entre el estiércol de la vida. Sólo Winchester (la patria de Devizes, por cierto) aloja a gente de bien y ofrece una tierra fértil y esponjosa. Pequeño paraíso en la tierra, frente al retablo casi del Bosco del resto de Inglaterra, en esa región, pondera el cronista “se encuentra la Jerusalén de los judíos, pues sólo en ella gozan de una paz continua, siendo punto de encuentro de todos aquellos que quieren vivir bien y portarse mejor” (273). “En esa ciudad –continúa–, los monjes son tan bien dispuestos y bondadosos, el clero tan agudo y tan libre, los ciudadanos tan corteses y leales y las mujeres tan bellas y sabias que me cuesta trabajo no irme a vivir allí y hacerme cristiano, rodeado de cristianos como aquéllos”.

La Jerusalén de los judíos, Winchester, cumple la función de recordar en el joven judío la marcha hacia Sión, las promesas que han de cumplirse y, en fin, todo un género poético hebreo que tiene por tema el triunfo del pueblo elegido y la tierra prometida (piénsese en las *siónidas* de Yehudá ha-Leví, por ejemplo). En el quicio de la esperanza, sin embargo, la ilusión se desvanece desgarrada por un mazazo de brutalidad, el holocausto judío de 1189. Este momento de intensa violencia ha sido recordado por Giorgio Agamben en un libro fundamental sobre la experiencia de los campos de concentración nazis, a propósito de la coronación de Ricardo I en Londres, de la que dice ser el primer testimonio que conoce de la palabra *holocausto* para hacer referencia a una matanza de judíos (Agamben 30):

El mismo día de la coronación del rey, aproximadamente a la hora en que el Hijo había sido inmolado al Padre, en la ciudad de Londres se empezó a inmolar a los judíos a su padre el demonio (*incoeptum est in civitate Londoniae immolare judaeos patri suo diabolo*); y tanto duró la celebración de este misterio que el holocausto no se pudo completar antes del día siguiente. Y las demás ciudades y países de la región imitaron la fe de los londinenses y, con igual devoción, expidieron al infierno, en la sangre, a sus sanguijuelas (*pari devotione suas sanguisugas cum sanguine transmiserunt ad inferos*). [Ricardo de Devizes, *De rebus gestis Ricardi primi*]

Sólo la ciudad de Winchester permaneció incólume a la extensión de la violencia antijudaica y, con todo, Devizes no augura un final feliz. La presencia del judío es advertida como una invasión bacteriana o virulenta del cuerpo cristiano y, en

consecuencia, para sanear el cuerpo es preciso expulsar de forma definitiva el germen causante de la infección. Esta cosificación del judío y las metáforas médicas que acompañan a las soluciones finales nos remiten a los peligrosos juegos de lenguaje practicados en los albores de la II Guerra Mundial. En una suprema ironía serán filósofos como Heidegger los que remitan este vaciado de significado del lenguaje, la casa del ser, a la tradición judaica. Desde la perspectiva de las grandes abstracciones, como la que ahora sigue, la muerte del hombre, por muy cruel que sea, no parece sino un grano de arena en la tormenta. A pesar del estilo suntuoso de algunos cronistas medievales impresiona la aséptica frialdad y el detalle indiferente ante el efecto de lo truculento en sus palabras.

El agustino Guillermo de Newburgh en su *Historia rerum anglicarum* se ocupa de los sucesos antes reseñados desde el punto de vista del intérprete. La muerte del *pueblo herético* es, según él, un presagio que obedece a un *orden superior*, el de la Providencia: “el Todopoderoso cumple Su voluntad, que, indudablemente, es buena, a través de la mala voluntad y las malas acciones de hombres totalmente infames” (*Ricardo Corazón de León* 274).

Desde el punto de vista del lector contemporáneo, por el contrario, resulta difícil imaginar una exposición más capciosa de los acontecimientos pues, mientras reconoce el crimen y la maldad de los asesinos, salvaguarda la legitimidad del acto como consecuencia de una recta voluntad de Dios expresada como castigo divino, por un lado, y exime de cualquier responsabilidad al rey, recién coronado. Pero, ya se sabe, Dios escribe derecho con renglones torcidos.

En efecto, Ricardo I, es decir, Ricardo Corazón de León, el héroe de la Tercera Cruzada, el antagonista del gran Saladino, se indigna porque tales hechos, junto a un pavoroso incendio en Londres, hayan tenido lugar el mismo día de su coronación. El rey, acompañado de todos los nobles de Inglaterra y de los grandes eclesiásticos, permanece ajeno, como todo el estamento alto, a la matanza, definida así como un fenómeno de sublevación popular: “casi todo el pueblo de la ciudad y los vasallos de los nobles que habían venido a acompañarlos a los actos de consagración, cediendo a su odio por los judíos y al ansia del botín, se habían dejado arrastrar a perpetrar tales actos” (275). El número de los violentos fue tal, insiste el cronista, que impidió castigar a los culpables a través de la ira regia: “Había que cerrar los ojos ante lo que no era posible castigar; y es que Dios no quiso que los que se habían levantado para ejecutar la venganza divina contra los heréticos e impíos comparecieran ante un tribunal humano”.

Una lección de realismo político, en fin, que habría dejado en ridículo al mismo Himmler. Al fin y al cabo, así lo veo, la gran diferencia entre los exterminios puntuales del pueblo judío en la Edad Media y el exterminio sistemático organizado por los nazis radica en la responsabilidad de los ejecutores con respecto a sí mismos y para con la historia. Los ciudadanos de Londres que asesinaron a sangre fría a sus vecinos judíos lo hicieron con sus propias manos y, en muchas ocasiones, conociendo el nombre, la familia, la profesión y la vida personal de cada uno de ellos. De este

modo la barbarie puede ser dicha e interpretada, como hacen los cronistas de la Edad Media. Lo pavoroso de los campos de concentración se encuentra en su radical imposibilidad de expresar la muerte y en la aniquilación real y psicológica de los testigos, de la deshumanización del proceso de la muerte y de su brutal industrialización, como ya notó Hannah Arendt.

Lo que a nosotros nos pudiera parecer la cumbre de todo cinismo es para Guillermo de Newburgh el designio de la Providencia, pero las causas del odio a los judíos parecen ir más allá de la fe y más acá de los bolsillos de los criminales. No abundan los pasajes en la historia medieval de los que se deduzca un sagaz análisis sociológico, como en este caso. La explicación de Newburgh para la inmolación de los judíos se encuentra en una causa bien conocida del argumentario antisemita: los judíos, a través de la usura, asfixian a los cristianos, ocupan los puestos de relieve junto a príncipes y reyes y manifiestan su poder de forma insolente.

En realidad, estos judíos ricos, grandes hombres del reino, significaban una cifra exigua en el contexto de las comunidades judías, pero como sus cabezas más visibles, fueron tomados por medida del odio a los judíos. A ello es preciso unir que, en porcentaje relativo, los judíos ejercieron en casi toda Europa el cargo de recaudadores de impuestos (no en exclusiva, hay que aclarar, pues también era una labor desempeñada por cristianos) lo que les granjeó la animadversión popular. Ahora bien, es preciso distinguir entre el limitado círculo de privilegiados con acceso directo a los gobernantes, en Inglaterra como en al-Andalus, Castilla, Navarra o Aragón, y la comunidad judía en su conjunto. Los grandes judíos cortesanos, sumamente enriquecidos y activos, suelen vivir en un contexto propio e incluso apartados de su propio pueblo que, en ocasiones, desdeñan. Se trata de figuras como las de Benito y Jacobo de York, “hombres muy ricos que practicaban la usura a gran escala”. Éstos “no habían reparado en gastos para construirse, en mitad de la ciudad, grandes mansiones equiparables a los palacios del rey, y en ellas habitaban aquellos dos hombres, príncipes de su pueblo y tiranos de los cristianos; se distinguían por un lujo y un fasto dignos de un rey y ejercían una dura tiranía sobre aquellos a los que aplastaban con sus préstamos usurarios” (274).

En York, como en Londres, también los judíos fueron masacrados, empujado el pueblo cristiano, al parecer, por el estímulo de la envidia y la miseria, así como por el acicate de los nobles que debían grandes sumas de dinero y que, sin actuar de forma directa, a fin de no enfrentarse a la ira regia, prendían la mecha de la insatisfacción y permitían la impunidad ante el crimen. La conjugación de varios factores explica para Newburgh que aquellos “se vieran impelidos por el deseo de pillaje, sin que su conciencia cristiana les hiciera sentir el menor escrúpulo por ello, pues tenían sed de sangre herética”. Esto es, en conciencia, un cristiano no debiera derramar la sangre de los judíos, sino aceptar pacientemente su presencia en espera de poder convertir al herético a la religión cristiana. Es la atmósfera, notada de excepcional, de aquellos benditos monjes de Winchester que hemos visitado un poco más atrás.

Esto en teoría, pues en la práctica las instrucciones papales de, por ejemplo, Inocencio III, inspiradas en el IV Concilio de Letrán (1215-16), dibujaban la mano de hierro que aplasta cubierta con guante de seda. El calificativo de *herético* para el judío es más sociológico que teológico. Es preciso no olvidar, y de ello se hace eco un texto importante como la *Chanson de la croisade albigoise*, que los cristianos herejes, como los cátaros del Sur de Francia, fueron aplastados, literalmente masacrados, por las tropas de Felipe Augusto, rey de Francia, apoyado por el Papa. En aquella desgraciada circunstancia desapareció no sólo una masa enorme de herejes (piénsese en el aniquilamiento de Béziers), también, junto a ellos, un modelo cultural y político excepcional.

En fin, las casas de los judíos son saqueadas en York y éstos se refugian, junto a las riquezas que habían podido salvar, en la ciudadela, la parte más fortificada de la ciudad. El fuego y el terror se extienden y la alternativa es o resistir el fuego y el asalto de la turba o el suicidio colectivo por medio del degüello. Así mueren las esposas y los hijos a manos de los varones, que luego se estrangulan entre ellos. La circunstancia no puede ser más dramática. Jacob, el respetadísimo doctor de la Ley, ha encarnado a Abraham y la comunidad, los más tradicionalistas entre ella, al menos, han decidido ponerse en manos de Yahvé.

Finalmente la autoridad reacciona, pero se pone de manifiesto el entramado de intereses económicos y administrativos que conducen al rey a proteger a los judíos, cuyos cuerpos y haberes le pertenecen:

La noticia de lo ocurrido en York llegó rápidamente a oídos del rey, quien se hallaba al otro lado de los mares y quien, después de los tumultos que habían tenido lugar en Londres, había instituido una ley que garantizaba en su reino paz y seguridad para los judíos. Se indignó y rugió por el ultraje inferido a la majestad real y por la gran pérdida que todo ello representaba para el Tesoro, pues todo lo que poseen los judíos, que, como todo el mundo sabe, son los acreedores del rey, interesa al Tesoro.

Bien pronto, el obispo de Ely, canciller del rey y administrador del reino, recibió orden de sancionar con un justo castigo a los que habían cometido tan audaces tropelías; el obispo, con el corazón orgulloso y ávido de gloria, llegó a York al frente de su ejército, por el tiempo de la festividad de la Ascensión de Nuestro Señor, y abrió una investigación contra los ciudadanos... (277)

El ajuste de cuentas del obispo de Ely no tuvo efecto duradero. El control de los judíos en el reino de Inglaterra se hizo cada vez más agresivo y estricto. En 1290, casi coincidiendo con el centenario de los episodios violentos de 1189, el rey Eduardo I (1239-1307), completando así la obra de represión y extorsión de su padre, Enrique III, ordena la expulsión de los judíos de Inglaterra, cuyo decreto se había sellado en los

ajusticiamientos de 1278, donde fueron ejecutados trescientos cabezas de familia judíos bajo la acusación de falseamiento de moneda.

3. Dinámicas de la exclusión

He remitido las reflexiones que se contienen en la primera parte de este ensayo a hechos certificados en Inglaterra por varios motivos. El primero podría ser (aunque no es), un desquite con respecto a nuestra leyenda negra. Dicho según el vulgo, en todas partes cuecen habas. Los españoles no fueron ni más ni menos violentos que franceses, italianos, alemanes o ingleses (pues de cualquiera de los otros territorios mencionados se podrían haber extraído ejemplos similares a los narrados). Semejante justificación sería un signo de extravío ético e intelectual imperdonable. El segundo, mucho más razonable, es el de contextualizar en su marco europeo la llamada *época de convivencia pacífica* para los siglos XII-XIII en la Castilla medieval, tal y como defiende Julio Valdeón (25-51), o la época de la tolerancia, según predicaba Américo Castro de estos siglos.

La convivencia entre los judíos y la corona que mencionan los textos ingleses no era, desde luego, producto de la imaginación de los violentos. El 29 de junio de 1106, festividad de san Pedro y san Pablo fue bautizado, por mano del obispo Esteban de Huesca, el judío Moisés, luego llamado Pedro, del que fue padrino nada menos que Alfonso I de Aragón, el Batallador, y del que tomó su segundo nombre. Del reino de Aragón Pedro Alfonso pasaría a Inglaterra, donde sirvió como médico a Enrique I (el padre de Enrique II) y difundió sus saberes científicos entre los clérigos ingleses, interesando a personalidades del relieve de Adelardo de Bath.

El judeoconverso Pedro Alfonso arriba a Inglaterra en la primera década del siglo XII, poco después de la Primera Cruzada (1096-99) y en fechas próximas a la composición, en lengua anglonormanda, del texto de la *Chanson de Rolland* contenido en el manuscrito de la Biblioteca Bodleiana en Oxford. Es uno de los períodos emulgentes de la historia del cristianismo y uno de los momentos más fascinantes de la historia medieval y la constitución de las culturas vernáculas. El futuro y la orientación de Europa se van a decidir en este siglo crucial.

De la terrible situación de las comunidades judías en Inglaterra reseñada hasta ahora a través de la voz de textos coetáneos al drama no cabe sino la identificación afectiva con el que sufre y padece unos rigores del todo desproporcionados con respecto a las prácticas religiosas, sociales y económicas de los judíos.

Los que han decidido tranquilizar en alguna medida sus conciencias, pues, remiten de inmediato a la España mítica de la convivencia y la tolerancia. España, joya del mundo, paraíso en la tierra, faro de la civilización. Expresiones similares a éstas se encontrarán en textos hebreos, árabes, latinos y romances de la Edad Media peninsular, pero es preciso aplicar un análisis crítico a los mismos si deseamos llegar a conclusiones veraces.

Deducir de la estrecha relación del judeoconverso Pedro Alfonso con el rey de Aragón la tolerancia de los reinos cristianos y su hermandad con el pueblo judío sería un error de enfoque imperdonable. En primer lugar, el caso del antiguo rabí Moisés, en adelante Pedro Alfonso, conmocionó a la comunidad judía. Un desertor de las prietas filas de la comunidad, que no sólo renegaba de su religión por aspiraciones humanas, sino que redactaba, desde su conocimiento del Talmud, el Corán y las leyes judaicas, un *Diálogo contra los judíos* en latín que serviría munición a toda la cristiandad durante siglos (Pedro Alfonso de Huesca). Los más de ochenta manuscritos medievales conservados (frente a solo uno de la *Chanson de Rolland* o del *Cantar de Mio Cid*, por ejemplo) nos hablan bien a las claras de la importancia de su recepción entre los clérigos e intelectuales cristianos. Ese texto se gestó, ni más ni menos, que en la España de la convivencia y la tolerancia, precisamente a principios del siglo XII, cuando se supone que tras la reciente toma de Toledo por Alfonso VI (1085) los reyes cristianos tienen mejores cosas que hacer que ocuparse de los judíos si no es para exprimir sus rentas, como las de los musulmanes que permanecen en tierras conquistadas y las de los reyes de taifas que eluden mediante pagos el empuje militar cristiano. Sin propósito alguno de hacer historia-ficción podría afirmarse, sin embargo, que el relativo retraso de la expulsión de los judíos de España con respecto a Europa se debió, en buena medida, a la particular situación político-militar de la Península Ibérica.

Es sabido que los judíos sufrieron persecución en la Hispania goda (Recaredo; III Concilio de Toledo, 589; Sisebuto...) y fueron sacrificados en ocasiones como, por otra parte, los cristianos arrianos más inflexibles, que no se amoldaron a los designios del poder regio y religioso. Pero la invasión musulmana de la Península en el año 711, según algunos historiadores, entre los que se puede citar a la cabeza a Américo Castro, daría inicio a un período dorado de tolerancia entre las tres culturas y las tres religiones. Nada más lejos, sin embargo, de la realidad. La convivencia y la tolerancia fueron inviables en la Península Ibérica por motivos fundamentalmente religiosos.

Sería un error de enfoque pensar que las potencias dominantes, bien la musulmana, bien la cristiana, fueron las únicas intolerantes en materia religiosa, o que sólo lo fueran con el resto de las religiones y no en su interior. Al contrario, la comunidad judía fue, en asuntos religiosos, tan recia y estricta como la musulmana y la cristiana y, como ellas, se resistió siempre que pudo a cualquier forma de sincretismo.

La intransigencia religiosa fue la gran culpable de la inevitable extensión de los graves conflictos sociales que zarandearon a las tres comunidades a lo largo de los siglos. El conocimiento de la historia del pueblo judío desde sus orígenes o, simplemente, la lectura del Antiguo Testamento, permitió a un hombre como Voltaire, que redactó uno de los tratados fundamentales sobre la tolerancia, escribir que los judíos fueron “monstruos de crueldad y fanatismo en Palestina” (Voltaire 2008, 73). La seriedad con que unos y otros encararon sus prácticas y creencias religiosas poco o nada tiene que ver con la “larga fiesta de moros y cristianos” que Fernando Sánchez Dragó (*Gárgoris y Habidis*), cautivado quizás por los modernos y lucidos desfiles de

Alcoy, supone. Precisamente las fiestas religiosas de cristianos, musulmanes y judíos fueron motivo continuado de roces y enfrentamientos.

Uno de los equívocos más frecuentes al concebir el período califal y, en general, de dominio musulmán en la Península, como modelo de convivencia pacífica deriva de confundir el auge cultural y científico de musulmanes y judíos (sobre todo) durante este período con la vida sosegada y comprensiva de las gentes de las tres religiones. Sencillamente, no fue así. Es cierto, como se ha interpretado, que la *dihmna*, una especie de estado de excepción ordenado por el *Corán*, obliga al musulmán a respetar a las gentes del libro, esto es, judíos y cristianos. Pero sería incierto pensar que este respeto se extiende más allá de soportar la coexistencia con estos. Para aquellos que no se convirtieron al Islam la vida fue muy dura y fue permanentemente controlada en todos sus aspectos, como bien saben hoy los cristianos coptos de Egipto, sujetos, como los cristianos y judíos de entonces, a mil humillaciones, similares, por otro lado, a las que musulmanes y judíos recibieron luego bajo la dominación cristiana (cf. Mañllo Salgado).

No todo cabe achacarlo, como es lo habitual, a la oleada integrista almorávide y almohade, porque ya en época de los omeyas era frecuente la vigilancia religiosa, el fundamentalismo y el ejercicio violento del poder. ¿O no es tristemente célebre, entre los mismos musulmanes, la quema purgativa de la inmensa biblioteca reunida por el califa Al-Hakam? Su heredero no era más que un muchacho cuando Abu ‘Amir, esto es, Almanzor, tomó las riendas de los asuntos del estado en al-Andalus: “La primera acción de su dominio fue dirigirse a las bibliotecas de su padre al-Hakam, que contenían colecciones de libros famosos, así como otros, e hizo sacar todas las clases de obras que allí había en presencia de los teólogos de su círculo íntimo, y les ordenó entresacar la totalidad de los libros de ciencias antiguas que trataban de lógica, astronomía y otras ciencias cultivadas por los antiguos... Abu ‘Amir entonces ordenó quemarlas y destruirlas. Algunas fueron quemadas, otras fueron arrojadas a los pozos del alcázar, y se echó sobre ellas tierra y piedras, o fueron destruidas de cualquier otra manera” (Sa’id al-Andalusí 124).

El texto no habrá que buscarlo en la historiografía cristiana, sino que se encontrará en el *Kitab Tabaqat al-Uman* o *Libro de las categorías de las naciones* de Sa’id al-Andalusí, una obra de carácter científico e histórico compuesta en el siglo XI. Las razones por las que Abu ‘Amir hizo esto las refiere de manera clara y concisa: “hizo eso para granjearse el afecto de la plebe de Al-Andalus y desacreditar el modo de proceder del califa al-Hakam ante ella; entonces esas ciencias eran mal vistas por los mayores y condenadas por la lengua de sus jefes. Cualquiera que las estudiaba era sospechoso ante ellos de herejía y presunto heterodoxo en relación con la ley islámica (*sari’a*)”. Con el paso del tiempo llegaron los reinos de taifa y los desordenes civiles (*fitna*), los libros que quedaron en las bibliotecas fueron malvendidos y los reyes fueron abandonando las ciencias preocupados por las noticias que les llegaban de sus fronteras.

Así se produjo el más grande y donoso escrutinio de la historia de España, no de las manos de un cura de pueblo, un barbero, una ama y una sobrina, sino de la connivencia del poder político-militar con la ciega obcecación de clérigos fundamentalistas que tenían bajo su control al pueblo, al que dirigían a su conveniencia. El fanatismo religioso y su vinculación con el pueblo y con el imaginario colectivo no fue ni es exclusivo de clérigos islamistas radicales.

Entre los cristianos que quedaron en al-Andalus después de la conquista, Eulogio de Córdoba da cuenta del espeluznante suceso de los mártires de Córdoba. Semejante inmolación colectiva no fue producto de un mero capricho o una voracidad neroniana de los Omeya, sino un hecho lamentable que contó con la colaboración recalcitrante de los mismos cristianos y sus líderes religiosos. Tanto es así que el propio Eulogio, en el libro primero de su *Memorial de los mártires* acepta con pesar que algunos fieles, los moderados, o los tibios (como hoy diría Benedicto XVI), sostenían que los responsables del martirio eran los propios cristianos y no la violencia de las autoridades, que en ningún momento habían hecho renegar a estos cristianos de su creencia. Por eso los moderados que no se rebelan contra el poder llaman a los mártires *parricidas de sus almas* (Eulogio de Córdoba 85). Pero Eulogio, que es un apologeta exaltado, no duda en maldecir a los cristianos supervivientes y acomodaticios, pues “profiriendo estas cosas y similares con pestífera boca contra los soldados de Dios, pervierten los corazones de muchos, porque en las mentes de los simples las palabras de los herejes reptan como un cáncer”. Como se aprecia, los simples no tenían otro remedio que caminar felices a una muerte odiosa o ser incluidos entre el cuerpo cancerígeno de los herejes. Las generaciones sucesivas no olvidaron que mártires como el presbítero Abundio se entregaron gustosamente a la muerte después de haber pisoteado las palabras de Mahoma, el Profeta, aunque su sepultura acabara siendo el vientre de perros y alimañas.

En este caso los dirigentes musulmanes *no tuvieron más remedio* que aplicar el martirio a los cristianos que contravenían la ley islámica con desprecio insoportable. Pero lo cierto es que para los propios musulmanes su vida se encontraba llena de restricciones y prohibiciones, tanto es así que el dejamiento a los placeres de los líderes políticos, si eran notables, se consignaban como algo excepcional en las crónicas. Ya en tiempos de al-Hakam I, en época muy temprana, en consecuencia, se introdujo en la Península la rigurosa vía jurídica maliquí, a través de la cual alfaquíes, muftíes y cadíes ejercían un duro control sobre musulmanes e infieles. Que la vida religiosa de al-Andalus estuviera fundamentalmente influenciada por la mística sufí, de cariz abierto y comprensivo, es una falacia que no puede seguir afirmándose.

El permanente enfrentamiento y recelo religioso impidió una mínima y razonable convivencia social que fuera mucho más allá de los aspectos pragmáticos de la vida. Las comunidades bajo el dominio del poder eran gobernadas con brazo férreo y su vida colectiva se veía gravemente limitada. Muros invisibles pero más duros que el diamante se levantaban entre los hombres de las tres religiones. Para aquellos que sufrían el sometimiento a la religión dominante había otro impedimento más que

salvar, los límites impuestos en el fuero interno de su propia comunidad y los límites impuestos, en general, a la libertad de conciencia.

Las conciencias fueron dominadas al tiempo por los hombres y por sus palabras. La pulsión apocalíptica y la inflación escatológica del lenguaje iluminaban un estilo raro y exquisito mientras oscurecían las mentes. El lenguaje que emplea Eulogio de Córdoba respecto a los mártires cristianos es el de un alucinado y apenas si tiene correlato con los bellísimos beatos iluminados que representan el Apocalipsis de Juan de Patmos. Este uso y abuso del lenguaje, de la explotación de su capacidad estética, de representación sensible y plástica de la violencia, es una constante de la escritura medieval, ya sea en las tres lenguas clásicas o en las lenguas romances. Desde esta perspectiva se entiende mejor un texto que ahora sorprenderá, el episodio de la Afrenta de Corpes en el *Cantar de Mio Cid*, donde la pasión de las hijas del Cid, doña Elvira y doña Sol es presentada como un martirio. El cielo se oscurece como premonición de su sufrimiento (*Cantar de Mio Cid* vv. 2697-99):

Entrados son los ifantes al robredo de Corpes,
los montes son altos, las ramas pujan con las nubes,
e las bestias fieras que andan aderedor.

Este paisaje espectral es semejante a la selva áspera y fuerte, poblada de fieras y sombras amenazantes que amedrenta a Dante en el inicio de la visión escatológica por excelencia, la *Commedia*. Pero no habrá ningún Virgilio que venga a salvar a doña Elvira y doña Sol. Los infantes de Carrión no las tratarán como a nobles (por eso ellas solicitan el filo de la espada del martirio que les corresponde por linaje), sino que las azotarán como a bestias, con las cinchas de los caballos y con las espuelas, y las abandonarán luego a las alimañas del bosque sin ser enterradas:

Allí les tuellen los mantos e los pelliçones,
páranlas en cuerpos e en camisas e en ciclatones.
Espuelas tienen calçadas los malos traidores,
en mano prenden las cinchas fuertes e duradores.
Quando esto vieron las dueñas, fablava doña Sol:
– ¡Don Diego e don Ferrando, rogámosvos por Dios!
Dos espadas tenedes fuertes e tajadores,
al una dizen Colada e al otra Tizón,
cortandos las cabeças, mártires seremos nós;
moros e cristianos departirán d'esta razón [...]
si nós fuéremos majadas, abiltaredes a vós,
retraérvoslo han en vistas o en cortes. –
Lo que ruegan las dueñas non les ha ningún pro,
essora les conpieçan a dar los ifantes de Carrión,
con las cinchas corredizas májanlas tan sin sabor;

con las espuelas agudas, don ellas an mal sabor,
 ronpién las camisas e las carnes a ellas amas a dós.
 Linpia salié la sangre sobre los çiclatones, [...]

Tanto las majaron que sin cosimento son,
 sangrientas an las camisas e todos los ciclatones.
 Cansados son de ferir ellos amos a dos,
 ensayádos'amos cuál dará mejores golpes.
 Ya non pueden hablar don Elvira e doña Sol,
 por muertas las dexaron en el robredo de Corpes.
 Leváronles los mantos e las pieles armiñas,
 mas déxanlas marridas en boriales y en camisas
 e a las aves del monte e a las bestias de la fiera guisa.
 Por muertas las dexaron, sabed, que non por bivas.
 (vv. 2720-29; 2732-39; 2743-52)

He aquí uno de los mejores ejemplos de la violencia como obra de arte verbal que conozco. La épica, la hagiografía, la ficción caballeresca, otros géneros literarios, la historia o el sermón están plagados de ejemplos asimilables al que acabo de recordar. No se trata sólo de una lectura sino, propiamente, de una representación mental a través de la palabra (piénsese que la mayor parte de la difusión de la literatura medieval es oral y, en todo caso, debe quedar fija en la memoria, de donde la importancia de las impresiones fuertes).

Me parece importante este aspecto aparentemente sólo estético porque creo que está vinculado al empleo de una retórica de la violencia que se ancla muy a menudo en motivos religiosos. La épica misma, por ejemplo, en particular la francesa, muestra las decapitaciones y mutilaciones de los musulmanes como un hecho glorioso. El débil, por su parte, ya sea de una u otra religión, muestra, también, la violencia ejercida por sus cuerpos como motivo de orgullo. El mártir no reniega de sus llagas y su sufrimiento, sino que lo hermosea como puerta de acceso a Dios, lo que anima a la comunidad a resistir. El hombre medieval, por otro lado, es tan responsable para dar la vida como para quitarla. Los infantes no delegan la laceración de las hijas del Cid en ningún subalterno, sino que se responsabilizan jurídicamente, como se recuerda en un alarde técnico, de sus actos.

Uno de los reproches mayores vertidos sobre los judíos, como raza falsa y traidora responde, precisamente, a haber dictaminado la muerte de Cristo por interposición del pueblo y del poder de Roma a través de Poncio Pilatos. Pero los escritos y las actas martiriales ofrecen testimonio y memoria de todo. Pongamos un ejemplo muy concreto que se puede situar en contraste con el genocidio nazi.

En el año 4004 de la era judía, es decir, en el año 303 DC, los persas se soliviantan contra los judíos. El texto de Selomoh ibn Verga, *Sefer Sebet Tehudah* o *La vara de Yehudah* nos indica los motivos, que son equiparables a los del antijudaísmo de todos los tiempos: los judíos son odiados y envidiados por su riqueza y su sabiduría. El rey

trata de defenderlos, pero el pueblo, muy numeroso amenaza con rebelarse en un momento delicado, pues se han iniciado entonces las guerras contra los musulmanes. Se observará que lo importante aquí es la narración, pues la conquista árabe de Persia no tuvo lugar (no pudo tener lugar) hasta la década 628-39. Veamos qué sucede (Selomoh ibn Verga 24-25):

Así, cuando vio y oyó el vocerío de aquéllos –que se alzaban en exaltación de su fe–, accedió, contra su voluntad, a la intención de los mismos metiendo en la cárcel a tres notables de Israel llamados Amemar, Moriqá' y Mesarsya, jefe de los desterrados, sometiéndoles a duros tormentos para que renegasen de su Ley y además aconsejaran a los de su pueblo la misma prevaricación. Pero aquéllos, en la paz de Dios, se mantuvieron firmes en tan dura prueba y santificaron al Dios Grande.

Viendo el rey que no lo conseguiría, dictó contra ellos la pena capital. Después ordenó fuesen puestos en prisión todos los dirigentes de los judíos; permanecieron en opresión y angustia muchos días, hasta que su piel se secó sobre sus huesos; cuando ya no pudieron resistir, muchos de ellos abandonaron la Ley.

Se ha de notar que lo que se busca no es la aniquilación sistemática de una raza, sino su integración a todos los efectos en otra comunidad, el abandono de la religión y la ley que le corresponde por la del dominador. La correspondencia es grande con la de los cristianos martirizados en la Roma imperial. No se trata tanto de anular una creencia, cuya práctica es permitida, como de delimitar las responsabilidades de la comunidad religiosa con respecto al poder político. En realidad es la obcecación de los líderes religiosos la que determina la persecución y la muerte, al negarse estos a una convivencia que se considera peligrosa e inoportuna al mantenimiento de la pureza y ortodoxia de los dogmas.

Selomoh Ibn Verga, compuso *La vara de Yehudad* como una especie historia universal de la infamia de los judíos, donde se narran las sucesivas persecuciones sufridas por el pueblo elegido desde la Antigüedad hasta la época de la expulsión de los judíos por los Reyes Católicos. El mismo Selomoh tomó las aguas del bautismo en aquellos días oscuros para los judíos y, como ya hiciera el gran Maimónides, optó por una salida racional a la intransigencia religiosa. La presión de los almohades, que quizás obligaron a la familia de Maimónides a la conversión forzosa al Islám (*anusim* se llaman los así retractados), lo llevó a Fez y luego a El Cairo, donde compuso buena parte de su obra legal y doctrinal. Para Maimónides era legítima la conversión, en principio fingida, a fin de salvar la vida, siempre que no implicara romper determinados preceptos mayores, como la idolatría, el homicidio o la perversión sexual. Selomoh no pone en su boca de forma directa la idea de que los culpables del martirio y persecución del pueblo judío son, en buena medida, sus intransigentes

rabinos. En un amplio diálogo entre un rey y un cristiano llamado Tomás, inserto en la *Vara* se explica:

Los judíos no tienen en esto culpa, sino los talmudistas, que han puesto cadenas de hierro en sus pies y han dificultado tanto las cosas que no les dejan vivir. En verdad la Biblia dice: *¿No comían la grasa de sus sacrificios y bebían el vino de sus libaciones?*, y ya no entendieron que se refería a los sacrificios y libaciones que hacían al sol y a la luna antes de que viniese al mundo Jesús. Llegaron los talmudistas diciendo que todo vino que fuera empleado para algún culto en el lugar santo de otros estaba prohibido; todavía restringieron más el caso al declarar que si no se sabía si había sido empleado en las ofrendas del sacrificio, ante la duda, fuera prohibido.

Dijo el rey: Tú has dicho que la culpa es de los talmudistas, pero yo afirmo que sólo la tienen los que escuchan sus palabras. (45).

En la Europa cristiana y casi sin excepciones los judíos eran *servi regis*, esto es, siervos del rey, y su administración política y jurídica correspondía a la monarquía. También su protección. Los judíos, que salvo en un breve período de su historia habían carecido de una estructura política autónoma, casi siempre regidos por líderes religiosos más o menos fanáticos, vivieron sometidos a reyes extraños a su propia religión, dispersos por todo el mundo conocido, como se aprecia en el impagable *Séfer-Masa'ot* o *Libro de viajes* de Benjamín de Tudela. Alfonso X, en este sentido, fue visto por la comunidad judía como un nuevo Nabucodonosor, padre tolerante y defensor de su pueblo. La imagen puede parecer halagadora, hasta el punto de que en el *Sefer ha-Qabbalah* o *Libro de la tradición* de Abraham bar Selomoh de Tortuviel, compuesto en el siglo XV, recuerda la composición de las *Tablas astronómicas* del rey Sabio como un libro como jamás se había visto, tal era su decoración y su belleza. “Este rey –dice–, fue un gran sabio en toda ciencia, promulgó y estableció ordenanzas y leyes en temas religiosos para juzgar a todos los *goyyim* de todo su reino y los distribuyó en *Las siete partidas*” (*Dos crónicas* 98). El cronista conoce la obra legislativa de oídas, pues piensa que tuvo aplicación efectiva. En la séptima de las partidas se legisla, según el derecho canónico romano más duro, en relación a los judíos. El rey, sus leyes y sus fueron protegen a los judíos en tanto que siervos suyos y, en consecuencia, no cabe esperar una tolerancia real, pues esta implicaría la igualdad legislativa y una autonomía que nunca existió. Tan pronto como el rey faltaba, se encontraba ausente o en una posición débil el pueblo se rebelaba contra los judíos del rey:

El año 5078 [1318; pero en realidad 1328] se encendió la cólera de Dios contra su pueblo y murió el rey de Francia [Carlos I el Calvo] que [también] reinaba en Navarra rebelándose los habitantes del país con la

intención de exterminar a todos los judíos de Castilla. Mataron en Navarra, Castilla y en otros lugares alrededor de seis mil judíos.

Tales insurrecciones no se dieron por generación espontánea, como una floración de hongos en otoño. Fueron atizadas por clérigos fanáticos, elementos antimonárquicos y nobles interesados. En la disputa entre Pedro I “El Cruel o el Justiciero,” que ha pasado a la historia como amigo de los judíos, y Enrique de Trastámara, que a la postre se haría con el trono, los judíos fueron utilizados como chivo expiatorio. El cronista hebreo escribe: “La comunidad santa de Toledo fue golpeada doblemente hasta tal punto que comieron carne de sus hijos y de sus hijas. Murieron en el asedio veintiocho mil judíos, pequeños y grandes, quedando sólo un reducido número de ellos” (99). Una vez conseguido su propósito político Enrique de Trastámara reestableció las relaciones económicas de la monarquía con los judíos. Pero el daño ya era irreparable. En el año 5151 [1391], aprovechando los *enemigos de los judíos* la juventud de Juan I (se observará cómo se exime al rey de la responsabilidad directa), “cogieron a sus hijos y sus mujeres para venderlos como esclavos y siervas y se apoderaron de las hijas y las prostituyeron. Abandonaron su ley [por la ley de] un dios extraño a la tierra, más de doscientos mil judíos [...]. En aquel mismo año hubo persecuciones en Sevilla, Valencia, Lérida, Barcelona y Mallorca” (100).

La Disputa de Tortosa (1413-14), que pretendía el diálogo entre las tres religiones y que se ha propuesto a menudo como modelo de tolerancia, fue un absoluto fracaso⁶. Mientras representantes de las tres religiones discutían con los oídos tapados, la legislación sobre los judíos se endurecía en Castilla y Aragón. Las órdenes religiosas más jóvenes y fanatizadas, como la de los dominicos, se lanzan a la predicación. La predicación de Vicente Ferrer, auspiciada por Catalina de Lancaster y Fernando I de Aragón fue responsable de levantamientos antijudaicos por allí donde iba pasando como un auténtico reguero de pólvora. Los judíos, amedrentados por las estampas del Juicio Final, el Infierno que pintaba con tan poderosa palabra Vicente Ferrer, se convirtieron en masa, no tanto por una efectiva persuasión como por miedo a las represalias de los enfervorecidos cristianos. Por eso dice la crónica de Torruviel que “El tonsurado fray Vicente [...] realizó una gran persecución contra los judíos y abandonaron su ley más de doscientos mil, el año 5172 [1412]” (101).

4. Cerrazón

Los argumentos de los teólogos, la vulgarización de los predicadores y las condiciones críticas de la sociedad y la economía pusieron en las manos de los cristianos las armas del martirio del pueblo judío y asolaron toda posibilidad de coexistencia. Los movimientos mesiánicos y rigoristas dentro de la comunidad judía

⁶ Véanse los textos en Pacios López y Riera i Sans.

no hacían sino añadir leña al fuego de las (malas) ideas. Los nuevos cristianos, conversos como Abner de Burgos, esto es, Alfonso de Valladolid, como hacía tanto Pedro Alfonso, redactan obras polémicas contra sus antiguos correligionarios, como el *Moré Sédec* o *El mostrador de justicia*, difundido poco antes de las matanzas en Castilla y Navarra. Si un clérigo cristiano de tendencia moderada moría o caía en desgracia, un exaltado acechaba para volcar el veneno del odio antijudaico. Se acepta que la predicación del arcediano de Sevilla Ferrand Martínez fue parte principal de las violencias de 1391, pero la manía se había ido gestando lentamente, en una lluvia impenitente de sermones que calaron entre el público cristiano desde 1370. Pero ahí estaban también el nuevo converso Jerónimo de Santa Fe en la Disputa de Tortosa, argumentando en contra de su antigua religión, como el gran obispo de Burgos, Alonso de Cartagena, descendiente de conversos, en su *Defensorium unitatis christianaee*, o ese resumen de todos los infundios contra el pueblo judío que supuso la obra del confesor de Enrique IV de Castilla, Alonso de Espina, titulada *Fortalitium fidei* (1460) (*vid. De bello iudaeorum* de Alonso de Espina).

La huída hacia delante de los judíos no hizo sino empeorar la situación. Las crónicas hispanohebreas del siglo XV se asientan en el mesianismo y el profetismo como bastón de apoyo, lo que lejos de ahuyentar la fiebre la subía de décimas. Planteadas como pequeñas piezas de historia universal de la persecución judía a lo largo de los tiempos, como recolectoras de la gran tradición de sufrimiento de los hebreos, uniendo el pasado con el presente y cerrando la puerta al futuro, hacían ciertas las terribles palabras de Voltaire, según las cuales el destino del pueblo judío era ser castigado.

La decisión final de la expulsión, traumática tanto para los que salieron de Sefarad como para los que se convirtieron al cristianismo, no solucionó el problema religioso, sino que lo revistió del manto de la iniquidad y de la hipocresía, envenenando la convivencia de los españoles durante los siglos venideros.

Obras citadas

- Agamben, Giorgio. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Ensayo 430. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Alonso de Cartagena. Ed. Manuel Alonso. *Defensorium unitatis christianae. (Tratado en favor de los judíos conversos)*. Madrid: Escuela de Estudios Hebraicos – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943.
- Alonso de Espina. Ed. Alisa Meyuhas Ginio. *De bello iudaeorum. Fray Alonso de Espina y su “Fortalitium fidei.”* Fontes Iudaeorum Regni Castellae 8. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- Asensio, Eugenio. *La España imaginada de Américo Castro*. Filología 25. Barcelona: Crítica, 1992.
- Benjamín de Tudela. Ed. José Ramón Magdalena Nom de Déu. *Libro de viajes*. Biblioteca Nueva Sefarad, 8. Barcelona: Riopiedras, 1989.
- Cantar de Mio Cid*. Ed. Alberto Montaner. Barcelona: Círculo de Lectores/ Galaxia Gutenberg/ Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2007.
- Castro, Adolfo de. *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, 1847.
- Castro, Américo. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada, 1948.
- Dos crónicas hispanohebreas del siglo XV*. Ed. & trad. Lola Ferre. Biblioteca Nueva Sefarad, 14. Barcelona: Riopiedras, 1990.
- Eulogio de Córdoba. Ed. & trad. Pedro Herrera Roldán. *Obras completas. Clásicos Latinos Medievales y Renacentistas*, 18. Madrid: Akal, 2005.
- Ibn Jaldún. Ed. & trad. Juan Feres. *Al-Muqaddimah o Introducción a la historia universal*. Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Locke, John. Trad. Carlos Mellizo. *An Essay on Tolerance* (1666). *Epistola de Tolerantia* (1685). *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza, 1999.
- Maíllo Salgado, Felipe. “Lógica histórica del desencuentro entre cristianos y musulmanes.” *Estudios Mirandeses* 28 (2008): 5-22.
- Martínez, H. Salvador. *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*. Madrid: Polifemo, 2006.
- Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown & Co., 2002. [Traducción española de Carolina Sanín. *La joya del mundo. Musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en Al-Ándalus*. Barcelona: Plaza & Janés, 2003.]
- Pacios López, Antonio. *La disputa de Tortosa*. 2 vols. Madrid/ Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto Arias Montano, 1957.

- Pedro Alfonso de Huesca. Intro. John Tolan. Texto latino Klaus-Peter Mieth. Trad. Esperanza Ducay. Coord. María Jesús Lacarra. *Diálogo contra los judíos*. Larumbe 9. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996.
- Ricardo Corazón de León. *Historia y leyenda*. Eds. Michèle Brossard-Dandré & Gisèle Besson. Trad. Javier Martín Lalanda. Biblioteca Medieval, 28. Madrid: Siruela, 2007 [1991].
- Riera i Sans, Jaume. *La crònica en hebreu de la disputa de Tortosa*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 1974.
- Sa'id al-Andalusí. Trad. Felipe Maíllo Salgado. *Libro de las categorías de las naciones*. Historia Medieval, 203. Madrid: Akal, 1999.
- Selomoh Ibn Verga. Trad. María José Cano. *La vara de Yehudah*. Biblioteca Nueva Sefarad, 16. Barcelona: Riopiedras, 1991.
- Spiegel, Gabrielle M. "Memory and History: Liturgical Time and Historical Time." *History and Theory* 41.2 (2002): 149-62.
- Valdeón Barunque, Julio. *Judíos y conversos en la Castilla medieval*. Valladolid: Ámbito, 2004.
- Valero Moreno, Juan Miguel. "Américo Castro: la invención de la tolerancia." Eds. Francisco Bautista Pérez & Jimena Gamba Corradine. *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana modernidad*. Serie Mayor, 5. San Millán de la Cogolla: CiLengua-Instituto Biblioteca Hispánica/ La SEMYR/ El SEMYR, 2010. 393-414.
- Voltaire. "Judíos." Trans. Miguel Ángel Frontán & Carlos Cámara. *Diccionario filosófico* (1764). *Memoria sobre los judíos*. Príncipe de Ligne Voltaire. Coín, Málaga: Alfama, 2008.
- . Trad. Martín Caparrón. *Philosophie de l'Histoire* (1765). *Filosofía de la Historia*. Clásicos del Pensamiento, 73. Madrid: Tecnos, 2001 [1990].
- . Trad. Mauro Armiño. *Traité sur la Tolerance à l'ocassion de la mort de Jean Calas* (1762). *Tratado sobre la tolerancia*. Austral 83. Madrid: Espasa Calpe, 2002.