

## LEY DIVINA Y LEY TERRENA: ANTIJUDAÍSMO Y ESTRATEGIAS DE CONVERSIÓN EN LA CAMPAÑA CASTELLANA DE SAN VICENTE FERRER (1411-1412)

POR

CAROLINA M. LOSADA

*Doctoranda Universidad de Buenos Aires, becaria doctoral de CONICET,  
Facultad de Filosofía y Letras, UBA*

### RESUMEN

Los estudios sobre el antijudaísmo medieval castellano tienden a concentrarse en los acontecimientos cataclísmicos de la historia de las relaciones cristiano-judías. Así, el acontecimiento histórico que implica la coincidencia de la campaña de predicación del valenciano San Vicente Ferrer y la emergencia de un dispositivo legal —Las leyes de Ayllón, 1412— que buscan constreñir la reproducción social y económica de los judíos, con el objetivo de compelerlos a la conversión, ha sido citada pero no estudiada. La convergencia de ambos acontecimientos responde tanto a la voluntad de los actores sociales involucrados, como a una situación histórico-política determinada, ligada al desarrollo del antijudaísmo castellano durante el siglo xv. Entonces, 1412 se nos presenta como un hito en la historia del discurso y la praxis antijudíos castellanos. Esto nos permite dilucidar la forma en que la construcción del *otro* —un otro judío— supone un diálogo entre discurso religioso y el gesto político de marginalización y exclusión.

**PALABRAS CLAVE:** antijudaísmo medieval, Baja Edad Media castellana, predicadores medievales, leyes de segregación.

## DIVINE LAW AND LAW LAND: ANTI JUDAISM AND STRATEGIES CONVERSION IN THE CAMPAIGN CASTILIAN OF VINCENT FERRER (1411-1412)

### ABSTRACT

Studies on Castilian medieval ant Judaism tend to focus on the cataclysmic events of the history of the Christian-Jewish relationship. Thus, the historical event implying the coincidence of the predication campaign run by the

Valencian San Vicente Ferrer as well as the emergence of a legal device —the «Leyes de Ayllón» in 1412— seeking to restrict the social and economic reproduction of the Jews and aiming at compelling them to conversion, has been mentioned but not studied. The convergence of events responds both to the will of the social actors involved and to a specific historical and political situation linked to the development of Castilian ant Judaism during the fifteenth century. Therefore, 1412 appears to be a landmark in the history of discourse and praxis of ant Judaism in Castile. It allows us to elucidate the way in which the construction of *the other* —the Jews— implies a dialogue between a religious discourse and a political sign of marginalization and exclusion.

KEY WORDS: Medieval ant Judaism, Castilian Low Middle Ages, medieval preachers, segregation laws.

Recibido/Received 20-07-2010

Aceptado/Accepted 02-02-2012

«Jodíos,  
parad mientes en este joýzio  
vos fara venir a tornar  
*al camino de la verdat*»<sup>1</sup>

Corría 1411. El auditorio toledano de San Vicente Ferrer se dirigió hacia la sinagoga y, con la unción del santo, convirtió a la bellísima construcción mudéjar del siglo XII en la Iglesia de Santa María la Blanca.<sup>2</sup> La sinagoga/iglesia, memento de la influencia del predicador valenciano en las relaciones cristiano-judías en Castilla, es hoy legado y testigo de la historia del antijudaísmo castellano. En la transición del siglo XIV al XV los edificios «convertidos» emulaban a los hombres. Ciertamente, el contexto de las ciudades castellanas durante el período ha llamado la atención de muchos especialistas dedicados a los problemas del antijudaísmo y preocupados por leer las relaciones entre judíos, moros y cristianos durante la Baja Edad media hispánica.<sup>3</sup> La *convivencia* se volvió

<sup>1</sup> Ferrer V, «Sermón de los quatro aguyjones que nos da Ihesu Christo», en Cátedra García P. 1994. *Sermón sociedad y literatura en la Edad Media*: 343 Madrid: Junta de Castilla y León.

<sup>2</sup> Antist J. 1575. *La vida del apostólico predicador Sant Vincente Ferrer*, Valencia: Ed. Pedro Huete, en Garganta J. y Forcada V. 1956. *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*: 170 Madrid: Hyacynthus.

<sup>3</sup> En el presente trabajo no utilizaré los términos antijudaísmo y antisemitismo como sinónimos intercambiables. El uso de ambos términos de modo diferencial responde a una reflexión sobre las cualidades exclusivas de los conceptos. La base de la distinción alude a la referencia étnica de la palabra «antisemitismo» entendida como odio racial, siendo «antijudaísmo» una referencia al odio religioso. De esta manera «antisemitismo» extendería el odio no solo a la religión judía sino también a aquellos que siendo de origen judío se habían bautizado. Si bien legalmente en la Hispania medieval, el judío bautizado era equivalente al cristiano, el odio evidenciado en los conflictos anticonversos y en cierta

progresivamente más tensa y conflictiva a partir de la segunda mitad del siglo XIV y alcanzó su punto álgido en los pogromos de 1391.<sup>4</sup> El conflicto excedía el ámbito social y urbano, siendo mucho más que un problema de coexistencia, uno religioso, político e incluso legal.

A ojos de los cristianos, la comunidad judía se convertía en compendio de todo mal, culpable de todo aquello que los afectaba negativamente: hambre, pestes, pobreza, violencia, etc. En tanto estos males eran omnipresentes en el siglo XV, los judíos se convirtieron en potenciales víctimas, «chivos expiatorios» de la furia de los cristianos.<sup>5</sup> La violencia antijudía desatada en Europa occidental era transversal a la relación —por cierto, particular— que con los judíos ostentaban las monarquías. En Castilla, como en muchos otros reinos medievales, los monarcas tendían a proteger a las aljamas. La Corona castellana estaba particularmente ligada a la comunidad hebrea: incluía a judíos en la corte y dependía de los impuestos que les cargaba a las comunidades.<sup>6</sup>

Por otra parte, la coexistencia del llamado «pueblo deicida» con los cristianos constituyó un problema para la Iglesia. El conflicto que implicaba la convivencia de judíos y cristianos había sido parcialmente resuelto por San Agustín, quien interpretó la permanencia de las comunidades hebreas dentro de las cristianas

---

legislación posterior podría cuestionar el uso del término exclusivo de «antijudaísmo» para el siglo XV. A pesar de que los términos significan en tanto los dotamos de un sentido concreto en este caso entiendo que la adjudicación de una sinonimia a ambas palabras sería equivoco. El uso del concepto «antisemitismo» alude a un tipo de odio que, a nuestro entender, se vincula de modo inmediato a eventos contemporáneos, esencialmente al antisemitismo desde fines del siglo XIX hasta el Holocausto. Por otro lado puede cuestionarse que la idea de «antijudaísmo» exime de algún modo la violencia contenida en el odio hacia el pueblo hebreo, históricamente el término es inexacto. No por eso pretendo entender que el contenido de la violencia de ese odio religioso es más liviano, muy por el contrario la demarcación conceptual de esa violencia permite una más acertada comprensión de la misma.

<sup>4</sup> Tomo este concepto de David Nirenberg, quien sostiene que toda relación social implica tensión e incluso violencia. Nirenberg, D. 1996. *Communities of violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton: University Press (cito por edición 2001 en castellano: *Comunidades de Violencia, la Persecución de las Minorías en la Edad Media*: 21, traducción de Antoni Cardona, Madrid: Península)

<sup>5</sup> La categoría «chivo expiatorio», utilizada en antropología, asume que un personaje o grupo dentro de la comunidad es señalado como el concentrador de todo mal. Así se inicia un proceso de contaminación mimética que se va expandiendo por la comunidad hasta que se llega al consenso de que la persona «elegida» para ser el chivo expiatorio es, verdaderamente, el concentrador de todo el mal. Luego el «chivo expiatorio» es sacrificado para restaurar el equilibrio a la comunidad. Esta categoría ha sido desarrollada en estos términos por Girard, R. 1982. *Le bouc émissaire*, Paris: Grasset.

<sup>6</sup> Para el problema de la relación tributaria entre corona y judíos véase Ladero Quesada, M. A. 1973. *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, Madrid: La Laguna, por su gran valor en la aportación de abundantes datos empíricos. Del mismo autor los artículos Ladero Quesada, M. A. 1971. «Las juderías de Castilla según los servicios fiscales del siglo XV», *Sefarad*, XXXI: 249-264 y Ladero Quesada, M. A. 1975. «Los judíos castellanos del siglo XV en el arrendamiento de los impuestos reales», *Cuadernos de Historia de España*, 6: 417-439.

como necesaria para la salvación de éstas últimas. Sin embargo, a partir de los siglos XIV y XV la Iglesia comenzaba una cruzada de homogeneización social y reforma de costumbres, probablemente inspirada por el surgimiento de focos de disidencia religiosa, que tendría su clímax (un clímax contradictorio, porque asumía la existencia de la diferencia en un mundo religioso que se pretendía universal) en el Concilio de Trento.<sup>7</sup> Figuras vinculadas a la religión, impregnadas del ideal de la homogeneización religiosa, pretendieron realizar una transformación en las conciencias de los cristianos. Entre estas figuras aparece Vicente Ferrer (1350-1419), afamado predicador valenciano ligado al papado de Avignón y a las coronas aragonesa y castellana. El dominico se proponía alcanzar, a través de una original promesa apocalíptica, dos objetivos esenciales: la reforma de costumbres y la conversión de los judíos. El Maestre Vicente construía en sus sermones una imagen de un mundo plagado de signos apocalípticos. Afirmaba la inminencia de la llegada del Anticristo, y por extensión, la inmediatez del Juicio Final. La conversión universal era, en consecuencia, requisito para la salvación del alma en el final de los días.<sup>8</sup> La cercanía y familiaridad de los hebreos con los cristianos atentaba contra el objetivo de la *reforma de costumbres*. De esta manera, en el discurso vicentino, *disciplinamiento social* y *conversión de los judíos* quedan entrelazados. No había uno sin el otro.

Una ingente cantidad de historiadores ha citado el caso de San Vicente como ejemplo del antijudaísmo medieval, pero son escasísimas las ocasiones en que su discurso ha sido analizado en sí mismo, con sus objetivos y prácticas específicas, como bisagra en las relaciones cristiano-judías tardomedievales.<sup>9</sup> El discurso de Ferrer no era inocente. El dominico aplicaba con su original estilo y su terrible prédica una estrategia doble: la construcción de *un modelo de discriminación* extremo de los judíos y el uso de *recursos judiciales* para compelerlos a la conversión.

<sup>7</sup> De Certeau, M. 2005. *Le lieu de l'autre. Hystoire religiose e mystique*, Paris: Editions du Seuil/Gallimard (cito por la edición 2007 en castellano *El lugar del Otro. Historia Religiosa y Mística*, traducción de Victor Goldstein, Buenos Aires: Katz, p. 31)

<sup>8</sup> Losada, C. 2007. «San Vicente Ferrer y el Anticristo. Análisis de los sermones de la campaña castellana 1411-1412», San Miguel de Tucumán: *Actas XIº Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia*.

<sup>9</sup> Se ha asumido tradicionalmente, gracias a la popularidad de Ferrer como santo y a las hagiografías preparadas luego de su canonización, el gran peso que tuvo San Vicente en el proceso de conversión de miles de judíos durante su labor homilética a través de Europa occidental. Entre los trabajos más recientes que citan o se remiten al peso de San Vicente Ferrer en el antijudaísmo medieval están: Rica, A. 2009. *Judíos y Conversos en el reino de Castilla*, Madrid: Junta de Castilla y León; Baer, Y. 2001. (1945) *History of the Jews in Christian Spain*, Tomo I-II, Skokie- Illinois: Varda Books.; Valdeón Baroque, J. 2000. *El Chivo Expiatorio, Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid: Ámbito; Cohen, J. 1982. *The friars and The Jews, The evolution of medieval antijudaism*, London: Cornell University Press; Monsalvo Antón, J. M. 1985. *Teoría y Evolución de un conflicto Social, El antisemitismo en la baja Edad Media*, Madrid: Siglo XXI; Rubin, M. 1999. *Gentile Tales, The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Young Gregg, J. 1997. *Devils Women and Jews, Reflections of the other in Medieval Sermon*, New York: SUNY, entre otros.

En Castilla las primeras décadas del siglo xv, en gran medida heredadas del convulsionado siglo anterior, son testigos de la aparición de un modelo de discriminación antijudía particular. Las leyes de Ayllón de 1412 coinciden con la campaña de predicación castellana de San Vicente e incorporarán las propuestas del predicador. Ante esta combinación de eventos cabe preguntarse: ¿cuáles son las características originales del antijudaísmo en el discurso de Vicente Ferrer? ¿Qué objetivos persigue este antijudaísmo? ¿Qué influencia tiene el predicador en la promulgación de las leyes de Ayllón, de marcado corte antijudío? ¿Cuál es la estrategia detrás del discurso discriminatorio del predicador? ¿En qué medida tanto este modelo de coerción como el discurso discriminatorio son relevantes en la transición a la modernidad? En las próximas páginas me propongo encontrar posibles respuestas a estos interrogantes. Para ello intentaré dar cuenta del modelo de discriminación que proponía San Vicente a partir de los sermones de la campaña castellana y, más adelante, emprenderé el análisis de las leyes de Ayllón a la luz de este modelo. Discurso y ley remiten a un mismo proceso que, analizado holísticamente, permite dilucidar un momento del antijudaísmo castellano en tanto evento histórico cultural. La idea de trazar las líneas históricas y discursivas que conectan legislación con discurso tiene como objeto poner en valor la prédica de Ferrer como un escalón primario en los procesos de homogeneización social de la Hispania tempranomoderna.

#### UN MODELO PARA ARMAR: UN DISCURSO DEL ANTIJUDAÍSMO TARDOMEDIEVAL

Los judíos representan para la sociedad cristiana medieval una de las categorías del *otro* por antonomasia. A ese *otro* judío —entendido como colectivo<sup>10</sup>—, que convive con el ego cristiano, se lo convierte en un estereotipo, un modelo de otro, metonimia de lo que *no debe ser un buen cristiano*. El estereotipo del pueblo judío es deseado como una imagen inversa, espejada, necesaria para la construcción del ideal de la sociedad devota.<sup>11</sup> Así se convierte en un tópico para

<sup>10</sup> La efectividad de la clasificación mutua (uno y el otro) está intensificada históricamente desde que se aplica a la idea de grupo afirma Kosselleck. El simple uso del «nosotros» y «ellos» establece un límite y en ese aspecto remarca la condición de posibilidad del acto que le sigue. Muchas veces, cuando el colectivo singular designa un reclamo de exclusividad generalizante, el universo lingüístico es aplicado a sí mismo rechazando la comparación. Este tipo de contraconceptos implica el ejercicio de una discriminación sobre esos definidos como «otros» o «ellos». En estas relaciones no hay simetría, no implican igualdad antitética. Kosselleck, R. 1979. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (cito por edición en inglés 2004 *Futures Past, on the Semantics of historical times*, 155-156, traducción por Keith Tribe, New York: Columbia University Press).

<sup>11</sup> Sobre el empleo del mecanismo ideológico del «espejo» Fabián Campagne afirma: «El cristianismo utilizó muy pronto el mecanismo ideológico del espejo. A diferencia del dios hebreo, que a pesar de su carácter de divinidad única era esencialmente un dios nacional, la divinidad universal del cristianismo requería enemigos de similar magnitud cósmica.(...)» A continuación describe y enumera casos

los discursos religiosos, apropiado y reapropiado en continuas ocasiones por los diversos sectores sociales y de políticos tardomedievales, con variados objetivos.

El lenguaje del antijudaísmo permite una identificación, una exhumación de un complejo tópico de la discriminación en la sociedad cristiana occidental. Al mismo tiempo, el itinerario que el método historiográfico obliga, propone una distancia, la de las prácticas sociales y culturales. La misma nos prohíbe interpretar el lenguaje como transparente, ya que no existe discurso externo a sus condiciones de producción, y las condiciones de producción del discurso antijudío medieval son ontológicamente diferentes de las de cualquier otro antijudaísmo. Imposible resulta pretender, como se ha intentado tantas veces, ver una línea sin solución de continuidad en el antijudaísmo cristiano occidental a lo largo de siete siglos o más.<sup>12</sup> Lenguajes similares, sí. Prácticas similares, no. Aún cuando un pogromo medieval quiera ser igualado a la *Kristallnacht*, como evento histórico responde a situaciones culturales y sociales cualitativamente diferentes. Esto no invalida el intento de dilucidar los discursos del antijudaísmo medieval, porque representan un sistema de marginación y marginalidad que emerge de una sociedad que se pretende homogénea, o que pretende homogeneizarse, desde la marca de la religión.<sup>13</sup> Así, merece una atención especial, nos presenta un *acontecimiento*<sup>14</sup> que consiste en la identificación, marginación y

---

en los que la sociedad cristiana moderna construyó enemigos espejados, la mayoría de ellos poderosos, como una forma de afirmar la centralización de la sociedad cristiana: la construcción del estereotipo satanizado del *sabbath*, las anti-hagiografías elaboradas sobre las trayectorias vitales de los magos célebres, la demonización de los protestantes durante el cisma, etc. Campagne F. 2000. «El otro-entre-nosotros, funcionalidad de la noción de *supertitio* en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI-XVII)»: *Bulletin Hispanique*, T. 102, p. 43.

<sup>12</sup> Entre los trabajos que postulan una linealidad en el antijudaísmo está la obra clásica de León Poliakov, en sus cuatro tomos de *Histoire de l'antisémitisme* publicados entre 1955 y 1994, que intentan señalar una continuidad histórica del antisemitismo desde Cristo hasta 1993. Otro autor que se embarca en un ejercicio similar es Julio Caro Baroja, quien pretende explicar el antijudaísmo moderno y contemporáneo como un sentimiento universal que tiene sus inicios históricos en el Imperio Romano (Caro Baroja J. 1961. *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid: Istmo).

<sup>13</sup> Entre las diversas corrientes teóricas que se han interesado por explicar el origen del antijudaísmo encontramos desde perspectivas marxistas, que ven lo analizan desde un acercamiento althusseriano, donde antisemitismo sería una de las ideologías que el Estado o la clase dominante utilizan para «distráer» a las masas descontentas del problema de la verdadera explotación a la que estaban sometidos. En este caso «ideología» convierte al pueblo de Israel en un chivo expiatorio de los conflictos de clase, para esta interpretación ver el interesantísimo libro citado más arriba de Monsalvo Antón (1985). Por otra parte otras interpretaciones han recaído en la perspectiva psicoanalítica, en la que la percepción cristiana del judío es atribuida a urgencias irracionales, ubicadas en el inconsciente medieval en las que se desplaza «el deseo de matar al padre», por un odio irracional a los judíos, religión que representa al cristianismo lo que el padre al hijo. Young Gregg, 1997: 181.

<sup>14</sup> Foucault, M. 1964. *Histoire de la folie à l'age classique*, Paris: Plon (cito por edición en castellano 2009 *Historia de la locura en la época clásica*, 17-19 traducción de Juan José Utrilla, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.)

separación del *otro* como elemento para reafirmar el ego social, combinando poderes seculares y discurso religioso.

Como discurso de poder, el discurso persecutorio antijudío es apropiado con el objeto de sustentar proyectos universalistas de la Iglesia y modelos apocalípticos, y de reforzar estructuras de poder ya existentes. A diferencia de las construcciones de estereotipos míticos de la Edad Moderna, la comunidad judía tiene una presencia concreta y visible en el seno de la cristiandad.<sup>15</sup> San Agustín les había asignado un lugar en la economía de salvación de las almas. Agustín, enfrentado a los cuestionamientos de herejes y paganos sobre la concordancia entre Antiguo y Nuevo Testamento, no había podido repudiar completamente la tradición judía. El argumento agustino se basa en la perfecta concordancia entre los testamentos: al considerar el Antiguo como prefigurativo del Nuevo, afirma que la crucifixión de Cristo invalidó muchos de los preceptos veterotestamentarios, pero no todos. De esta manera, los judíos no merecían vivir en la sociedad cristiana por sus propios méritos. No sólo fallaron al no reconocer a Cristo sino que además lo asesinaron, lo cual los convirtió en el pueblo deicida. A pesar de esto, Agustín arguye que Dios los preservó para el bien de la Iglesia con el objetivo de que los judíos, seguidores del Antiguo Testamento, atestiguaran la verdad de la base histórica para la profecía cristológica y, en última instancia, aceptaran las implicancias de esta profecía convirtiéndose al cristianismo al final de los días. La dispersión y degradación de los judíos asegurada por la Iglesia —afirma Agustín— aliviaría el problema potencial de una invasión judía a la cristiandad y enfatizaría el valor moralizante de su supervivencia, al remarcar la deplorable desgracia que les había traído el error de no reconocer al verdadero Mesías.<sup>16</sup>

El pensamiento agustino determinaba el rol específico de los judíos en una sociedad en la que la religión detentaba un discurso universal legitimador de las relaciones de poder. Al mismo tiempo aseguraba que no fueran eliminados de la cristiandad, e imponía una serie de límites para la interrelación social entre el grupo dominante y el dominado,<sup>17</sup> reafirmados por las decisiones del IV

<sup>15</sup> Sobre esta cuestión en la España moderna véase Campagne F. 2009. *Strix Hispánica, Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires: Prometeo.

<sup>16</sup> Agustín de Hipona, *De civitate dei*, 18.46. Traducción castellana de Fuentes Lanero 2004, A. *Obras Completas de San Agustín*, 515-17, Tomos XVI y XVII, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Véase también *ibidem*, 20.29: 736-738. Así como *Tractatus adversus Judeos*, PL 42, VI.7, VII.9, IX.12, traducción castellana Teodoro 2004, *Obras Completas de San Agustín*, Tomo XXXVIII, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos pp. 858-879.

<sup>17</sup> «*the rights of the jews in the society were carefully delimited and restricted: the church endeavored to prohibit fraternization between Christians and jews; jew could not legally own christians slaves, nor were they supposed to hold positions of authority over christians; and Christian princes were exhorted not to favor Jews over Christians in any way whatsoever*», Cohen J. 1982: 21.

Concilio de Letrán de 1215.<sup>18</sup> La teoría resolvía la ambigüedad de la presencia judía concibiendo a este pueblo como «un vestigio» (*remnant*),<sup>19</sup> que además incluía una perspectiva escatológica en la que se insertaba la conversión masiva de los judíos como signo del fin del mundo. A partir de estas premisas se definiría un modelo de discriminación ideológica y práctica cuya evolución, en el caso de los reinos hispánicos, ni siquiera acabará con la expulsión, a la luz de su proyección en el problema converso.

El discurso no sólo traduce los sistemas de dominación sino también aquello por medio de lo que se lucha. Así, el control de la construcción del discurso sobre el otro es, en realidad, una forma de poder.<sup>20</sup> La historización del antijudaísmo debe recaer en la interpretación de sus discursos contextualizados, en tanto la otredad es siempre un tema de poder antes que de esencias ontológicas. En definitiva, los discursos que construyen al *otro* como sujeto son representaciones interesadas en la capacidad de acción sobre lo diferente.<sup>21</sup>

La idea de *un modelo de discriminación* se sigue de la postura que plantea que «[la] elaboración y la organización del discurso histórico implican a la vez que ‘eso’ (objeto del estudio) tuvo lugar y ya no es más. (...) El acontecimiento ocurrió pero sólo su desaparición permite el hecho diferente de una escritura o de una interpretación actuales.»<sup>22</sup> El *otro* judío es entonces un «espejo» históricamente determinado, y resulta imposible ver la «ideología» antijudía como un sistema unitario de discriminación inmodificable a lo largo del tiempo.

#### EL ESTEREOTIPO DEL JUDÍO MEDIEVAL

El siglo XIV se presenta como un período de cambio en el modelo y la práctica antijudíos. Hasta ese momento la propuesta de Agustín se había cumplido con relativa rigurosidad. Es en el marco europeo y durante los eventos de 1320-1321 con la cruzada de los pastorcillos cuando se ejecuta una violencia masiva en la que las características del estereotipo del judío adquieren nuevos

<sup>18</sup> Los cuatro últimos decretos del IV Concilio Laterano conciernen a los judíos. Los cánones 67-68 buscan restringir la usura judía, obligar a los judíos a pagar el diezmo y obligaciones al clero, prevenir la mezcla de judíos y cristianos, confinar a los judíos en sus casas durante la Semana Santa y excluirlos de los cargos públicos. Los poderes seculares fueron invitados por Inocencio III a adherir a estos cánones. El Canon 70 exhortaba a los judíos a rechazar el judaísmo y convertirse al cristianismo. Young Gregg, J. 1997: 249.

<sup>19</sup> *Ibidem*: 178.

<sup>20</sup> Foucault, M. 1971. *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard (cito por edición 1996 en castellano *El orden del discurso*, traducción de Alberto González Troyano, Buenos Aires: La piqueta, p. 15).

<sup>21</sup> Campagne, F. 2000: 40-41.

<sup>22</sup> De Certeau, M. 2004: 55.



contornos.<sup>23</sup> Más allá de las interpretaciones en torno de estos eventos, es posible afirmar que en el siglo XIV hubo un cambio cualitativo en las relaciones cristiano-judías. Incluso en el reino de Castilla, donde los pastorcillos apenas llegaron como un rumor, y donde la aparición de la peste de 1348<sup>24</sup> —nuevo resurgir de los pogromos como canalización del antijudaísmo tardomedieval— tampoco revistió gran importancia con respecto a los judíos,<sup>25</sup> los ecos del antijudaísmo no estuvieron ausentes. En la misma Castilla en las postrimerías del siglo se produce un gran pogromo (1391) que prácticamente destruye la judería de Sevilla y avanza sobre otras ciudades castellanas, sin llegar al norte del reino gracias a la intervención protectora de la corona.

Los elementos de este renovado antijudaísmo no se separan del estereotipo planteado por Agustín, pero lo extienden con una serie de rasgos que contribuyen a forjar el nuevo modelo discriminatorio más práctico. ¿Cuáles son los atributos que el antijudaísmo asocia a los judíos en esta etapa? Haciendo una enumeración que peca de generalizadora podemos hablar de cuatro características negativas:

- a) *Los judíos son obstinados y pertinaces.* Atributos relacionados con el hecho de que no confiaron en la veracidad de Cristo como Mesías.<sup>26</sup> La «desconfianza» está en la naturaleza del pueblo judío, en tanto que ante la evidencia de que Jesucristo era el Hijo de Dios, dato irrefutable que

<sup>23</sup> Ginzburg, C. 1989 *Storia notturna, Una desfilazione del sabba*, Turin: Einaudi (cito por edición 1991 en castellano, *Historia Nocturna, un desciframiento del Aquelarre*, Barcelona: Muchnick, pp. 41-61) y Nirenberg, D. 1996: 67-101.

<sup>24</sup> La falta de fuentes que permitan un estudio cuantitativo sobre el tema de la aparición e incidencia de la Peste en Castilla en el siglo XIV es un problema conocido por los estudiosos del tema. Concretamente resulta imposible, a menos que aparezca nueva documentación, un estudio que de cuenta de la importancia de la Peste en tierras castellanas, la opinión generalizada es, entonces, que la Peste no revistió la importancia que en otras regiones de Europa. Ahora bien, tampoco es válido negar la incidencia de la Peste en Castilla. En las Cortes de Valladolid de 1351 (I, 27) se lee: «Alo que dizen que despues de las grandes mortandades que acaesçio en muchas cibdades e villas e logares de mis regnos casar algunas mugeres viudas (...)» *Córtex de León y Castilla*, Madrid, Real Academia de Historia, Tomo II, 1861. Es de esta opinión Valdeón Baroque, J. en su estudio de 1984 «Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla», en *La España Medieval IV. Estudios dedicados al profesor D. Ángel Ferrari Núñez*. Madrid: Universidad Complutense, tomo II, pp. 1.048 y 1.049. Durante los últimos años han aparecido algunas fuentes de carácter descriptivo que permiten indiciariamente, analizar su importancia en las ciudades y aldeas de la región: Sanz Fuentes, M. J. 1987. «El ordenamiento de precios y salarios otorgado por Pedro I en 1351. Cuaderno de la villa de Ecija. Estudio y edición», en *Homenaje al profesor Juan Torres Fuentes*. Murcia: Academia de Alfonso X el Sabio, vol. 2, p. 1.565; Barrios García, A. Monsalvo Antón, J. M. y Del ser Quijano, G. 1988. *Documentación Medieval del Archivo Municipal de Ciudad Rodrigo*, Salamanca, Ediciones de la Diputación, doc. 16. También en Vaca Lorenzo, A. 1990. «La Peste Negra en Castilla. Nuevos Testimonios», en *Studia Historica. Historia Medieval*, Vol 8.

<sup>25</sup> El primer ataque a judíos y juderías posterior a la aparición de la peste en 1348 en tierras castellanas del que se tiene noticia ocurrió en Sevilla en 1354 a propósito de ciertas acusaciones de profanación de la hostia. Baer, Y. 2001: 363.

<sup>26</sup> Cohen J. 1982: 242.

se expresaba en la superioridad real de la religión cristiana respecto del judaísmo, continúan persistentemente en su error.

- b) *Los judíos son traidores*. La traición es un elemento constitutivo del carácter del pueblo judío desde que Judas traicionó a Cristo. A tal punto esto es así que se traicionan entre ellos y a otros en cuestiones monetarias, familiares, sexuales, etc.
- c) *Los judíos son vengativos*. Esto se explica por la suposición de un complot de los judíos contra los cristianos, ejemplificado claramente en los libelos de sangre —en los que los judíos asesinaban a niños cristianos con diferentes propósitos durante la Pascua o el Viernes Santo—, en la execración de la hostia, el envenenamiento de los pozos, la venta de alimentos envenenados, etc.<sup>27</sup>
- d) *Los judíos son materialistas* (el término que suele aparecer en las fuentes es «carnales»). Los judíos aparecen así como la encarnación de la humanidad caída en desgracia por la naturaleza adámica del hombre, en oposición al cristianismo, que pudo liberar a la humanidad de la opresión de la carne gracias a la aceptación de Cristo.<sup>28</sup> La traición de Judas los ha convertido en el epítome de las víctimas del deseo de riquezas.<sup>29</sup> Ésta ejemplifica —o inicia, según se interprete— la tendencia en los judíos a la avaricia y el materialismo. La figura de Judas colgado y con la bolsa de monedas simbolizaba, en las imágenes medievales, tanto el pecado de avaricia como al propio pueblo judío.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> En torno al tema de los libelos de sangre existe hoy un debate generado a partir de la obra de Ariel Toaff considera los asesinatos rituales de niños cristianos como una posibilidad real. Otros autores como Ronnie Po Chia Hsia (*Trent 1475: Stories of A Ritual Murder Trial*, New Haven: Yale University Press, 1992) han considerado las acusaciones de asesinato ritual en el orden de la invención jurídico ideológica, una persecución de crímenes imaginarios que responde a un cierto contexto político cultural característico de la Edad Moderna. Toaff, A. 2007. *Pasqua di Sangue, Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna: Società Editrice il Mulino. En cuanto al envenenamiento de los pozos véase Ginzburg, G. 1991: 44-61 y Nirenberg, D. 1999: 67-101.

<sup>28</sup> Young Gregg, J. 1997: 177.

<sup>29</sup> Quienes han resaltado esta relación de los judíos como cobradores de impuestos consideran que gran parte del sentimiento antijudío es un ocultamiento del resentimiento provocado por el avance del poder monárquico. En este sentido José María Monsalvo Antón (1985) insiste en que el conflicto cristiano-judío no es religioso, sino un ocultamiento de los conflictos provocados por el modo de producción imperante. Desde otra perspectiva, McKay observa que en Castilla pocos judíos se dedicaban al comercio, y que aquellos judíos considerados adinerados estaban fuertemente ligados al aparato de poder monárquico y, evidentemente, al cobro de impuestos. McKay, A. 1972. «Popular Movements and Pogroms in Fifteenth Century Castile», *Past & Present*: No 55 pp. 33-67.

<sup>30</sup> Berger, P. 2000. «The Roots of Anti-semitism in medieval visual imagery: An overview» en *Religion and the Arts*: Volumen 4, nro. 1, p. 16.

Una sumatoria de las características asignadas a los judíos lleva a la conclusión de que *no hay judío bueno*, núcleo duro de la lógica antijudía. La iterabilidad de las características queda determinada por los eventos que las hacen emerger como justificación para la marginación. Al mismo tiempo, a ese estereotipo de «los judíos» subyace la pretensión de que pueden ser salvados a través de la conversión, y que la misma es deseable en tanto forma parte de la economía de salvación prediseñada por el mismo Dios. La conversión debía realizarse y era signo del Apocalipsis, pero aparentemente no fue una de las prioridades de las órdenes mendicantes ni de la Iglesia- institución durante la Edad Media.<sup>31</sup>

#### DISCURSO DEL ANTIJUDAÍSMO VICENTINO

##### *El campeón de la conversión*

La influencia de Ferrer en la relación entre judíos y cristianos ha sido resaltada por la hagiografía y por ciertos documentos históricos, y se inserta en un programa antijudío más amplio vinculado a su relación con el antipapa de Avignon.<sup>32</sup> Ferrer era un campeón de la «*conversión voluntaria*». Dice Alvar García de Santa María, en *Crónica de Juan II*, al referirse a la visita de San Vicente a tierras castellanas: «(...) con sus santas predicaciones convirtió a nuestra Sancta Fe a muchos judíos y moros é hizo muy grandes bienes (...)».<sup>33</sup> La hagiografía de San Vicente escrita por Justiniano de Antist en 1575 se hace eco de un sugestivo evento ocurrido en Salamanca: aparentemente Ferrer había hecho amistad con un judío que le servía y gracias a él logró entrar, escondido, a la sinagoga salmantina durante una de sus fiestas. El predicador, ya dentro de la sinagoga, se hizo ver con una cruz en la mano. La reacción, inicialmente negativa, es dominada por el santo quien los convence de oír sus palabras. La frialdad de los judíos ante su prédica provoca la ayuda divina. A través de un milagro las ropas de los judíos se incendian en fuego sagrado apareciendo en ellas cruces blancas. Todos los judíos de la sinagoga se convierten inmediatamente al cristianismo, tomando el nombre de «judíos vicentinos».<sup>34</sup>

El éxito de la prédica del santo valenciano corresponde a una forma original de concebir a los judíos. Ferrer asume firmemente la teoría agustina en el

<sup>31</sup> Véase Vose, R. 2009. *Dominicans, muslims and jew in the medieval crown of Aragon*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>32</sup> Véase Vendrell Millán, F. 1960- «En torno a la confirmación real de Aragón, de la pragmática de Benedicto XIII», *Sefarad*: XX, pp. 319-351

<sup>33</sup> Cayetano Rosell (ed.) 1953. *Crónicas de los Reyes de Castilla*, ed, Volumen II, Madrid: Atlas, p. 340.

<sup>34</sup> Antist, V. 1956: 172.

sentido de la conversión final, pero subraya la necesidad de esa conversión inmediata. Insiste, al mismo tiempo, en la aceptación de los conversos y en la maldad de los judíos.

### *El sermón como acto de construcción del antijudaísmo*

La predicación de Ferrer convocaba ingentes cantidades de oyentes que, voluntaria o involuntariamente, formaban parte de este evento de comunicación que constituía uno de los vasos comunicantes entre Iglesia y laicado. «[El] sermón a las masas durante la Edad Media ha de ser entendido como un acontecimiento de carácter «total» [en el que] no es menos importante el «aparato» que el discurso».<sup>35</sup> El auditorio de San Vicente estaba compuesto por las tres religiones del libro, pues judíos y moros eran obligados a presenciarlas por orden de la corona. Tanto la multiplicidad de receptores del mensaje como el apoyo político que tenía el emisor condicionaban al auditorio, cualquiera fuera su religión. En otras palabras, el discurso antijudío de Ferrer comunicaba un *modelo de discriminación* en el acto de la predicación. Ferrer es famoso por el uso que hacía de elementos parateatrales, desde el ingreso a las ciudades acompañado de su séquito de flagelantes hasta la utilización de cambios de voces para representar diálogos.<sup>36</sup> No era trivial, entonces, el uso de la segunda persona con los judíos a la hora de conminarlos a la conversión. Uno puede suponer la impresión que provocaba la violenta gestualidad de la alocución cuando, señalando con su famoso dedo índice a los grupos de judíos en el auditorio, Ferrer gritaba: «¡*Catad, jodíos!*!».

Una mirada a los treinta y tres sermones de la campaña castellana de 1411-1412 conservados en la Real Academia Española y editados por Pedro Cátedra García, resulta reveladora. Los sermones en los que hay más referencia a los judíos son aquellos predicados en ciudades con juderías, tal es el caso de Valladolid, Toledo y Salamanca. Analizando la campaña castellana como un todo se observan al menos tres estrategias discursivas, que podríamos llamar

<sup>35</sup> Sánchez Sánchez, M. A. 1993. «Predicación y antisemitismo. El caso de San Vicente Ferrer» en *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Vol. 3, Valladolid, p. 198.

<sup>36</sup> «*The Dominican Vincent Ferrer was an accomplished performer, punctuating his sermons with tears, silence, singing, and numerous gestures. He reportedly changed completely during his sermons, just as an actor does during a performance. His sermons contain statements that he must have combined with gestures, and a reportator drew a circle in his notes to illustrate Ferrer's gesture demonstrating how to make the sign of the cross.*» Mayne Kienzle, B. 2002. «Medieval Sermons and their Performance: Theory and Record» en Caroline Muessig (ed.) 2002. *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Age*, Boston: Brill, p. 109.

*estrategias de persuasión*.<sup>37</sup> La primera se sustentaba en la referencia a pasajes del Antiguo Testamento «mal interpretados» por los judíos. Es decir que trasunta una voluntad pedagógica de sustraerlos de su error, de convencerlos de que Cristo era el Mesías que ellos habían estado esperando. Puesto que los destinatarios de los sermones solían ser de extracción popular el discurso no es erudito sino que está plagado de referencias bíblicas comunes que supuestamente todos conocían de la misma liturgia cristiano-judía, combinadas con numerosos ejemplos que tratan de demostrar el error de los judíos.<sup>38</sup> Esta estrategia en general va acompañada de alocuciones directas como «Catad, jodíos» o «Vos, jodíos» y de una reinterpretación de pasajes del Antiguo Testamento a la luz del Nuevo. Una segunda estrategia es la referencia a los judíos con adjetivos de corte negativo: «mezquinos», «víboras», «traidores», «carnales», «de corazón malo», etc. Está destinada a sustentar y reafirmar la distancia entre judíos y cristianos que luego se expresará en las leyes de segregación, con base en la idea de que el contacto interreligioso es dañino para la comunidad cristiana. La última estrategia es inclusiva; cuando las palabras del sermón incluyen a todos los oyentes y no hacen distinción de confesión. En general, éstas aparecen en los sermones del fin del mundo y su evidente objetivo, para la audiencia judía, es el de promover y provocar la conversión insistiendo en el temor del Juicio Final.

### *Convertir o segregar. El estereotipo acorralado*

Las referencias a los judíos del Maestre Vicente durante la campaña castellana contienen, con algunas variantes no menores, el estereotipo de discriminación que había sido construido durante el medioevo. El argumento se repite con tanta insistencia que uno de los copistas deja de tomar notas y escribe la siguiente frase «*Ut supra in aliis sermonibus*».<sup>39</sup> Uno de los tópicos recurrentes en los sermones es el de la *obstinación y pertinacia* de los judíos. En un sermón predicado en Segovia hecha mano de los recursos del Antiguo Testamento: «Ves que dize este propheta de vosotros jodíos, diz: ¿por falsedat han traspasado la casa de Jafudá e han negado diciendo: Non es dios mas omne. E por este pecado han avido destrucción».<sup>40</sup> Los judíos se niegan a reconocer la divinidad de Cristo y por eso son castigados. En el mismo sermón vuelve a insistir: «E assí les contesçe como el ciego que ha perdido el bordón, que luego anda tentando e traba cualquier cosa que falla. Asi ellos, despues que perdieron el bordón —es a

<sup>37</sup> Muñoz Solla, R. 1999. «Estrategias de persuasión y oyentes judíos en dos sermones de san Vicente Ferrer», *El Olivo*: XXIII, 49, p.25-43.

<sup>38</sup> *Ibidem*: 40.

<sup>39</sup> Cátedra García, P. 1994: 244.

<sup>40</sup> Ferrer, V. Sermón predicado en Segovia, entre el 30 de Agosto y el 5 de Septiembre de 1411, en *Ibidem*: 341.

saber, el rey verdadero Mexías Ihesú Christo— andan atentando». <sup>41</sup> El objetivo es claro: remarcar su necedad y el castigo que esta conlleva. En varias ocasiones Ferrer alude a diferentes falsos profetas que los judíos han sindicado como Mesías en el tiempo. Éstos han fallado siempre al pueblo hebreo de una forma u otra. <sup>42</sup> Esa tendencia de los judíos a elegir profetas falsos se enlaza claramente con el tópico vicentino de ligazón entre judíos y Anticristo.

La causa de que no vieran en Cristo al verdadero Mesías, dice otro sermón, es que Jesús era pobre. Emulando una supuesta conversación entre dos judíos en la Jerusalén antigua dice: ««— Vedlo, áquel es». Dezían ellos: «— ¿O, e tan pobre es?» E menorpreciáronlo e por esto se los llama fijos desanparadores e renegadores (...) E esta es la rrazón por la que los judíos son en captividad, ca en todas las captividades venían algunos profetas e avían algunas consolaciones, mas agora gente desanparada es». <sup>43</sup> El fragmento es transparente y transmite claramente la lógica de conversión vicentina. En primer lugar, relaciona a los judíos con el dinero y la avaricia, afirmando que *no* quisieron reconocer a Cristo como Mesías para luego atacar la idea del pueblo hebreo como elegido por Dios, refiriéndose a un supuesto abandono por parte de la divinidad en la protección de ese pueblo que ya no es el suyo. En la exclusión de los judíos como pueblo elegido se advierte un gesto en el que el *otro* adquiere carácter absoluto.

Existe, no obstante, una excepción interesante para nuestros propósitos. Ferrer alude a dos tipos de judíos: el que no cree y sabe que Cristo es el verdadero Mesías, y el que no cree porque ignora la verdad. Evidentemente el segundo tipo es potencialmente pasible de conversión y salvación: «Diz que era un jodío en tienpo de nuestro Señor Ihesu Christo que estava en error contra la fe cathólica, e era un discípulo de Ihesu Christo ignorante, e non tenía error más ignorancia. (...) E Ihesu Christo le respondió por su discípulo e dixo—¿Non ves tú jodío, que tienes grand viga de tu error e rreprehendes la ignorancia?», <sup>44</sup> y continúa un poco más adelante: «Hermano, dejame hablar e yo te lo haré entender e te sacaré la paja de la ignorancia que tienes en el ojo». <sup>45</sup> Este es un sermón especial porque pertenece a la serie de los que refieren a la inminencia del Anticristo. En resumidas cuentas, propone la posibilidad de la salvación ante la inminencia del fin de los días. Esta imagen dual del judío se enlaza con la percepción medieval —de corte agustino— de lo que significan las comunidades hebreas para el cristianismo. Los judíos eran «figuras liminales» en el paisaje cristiano,

<sup>41</sup> *Ibidem*. Es interesante recalcar que el tópico de los judíos como «ciegos» aparece en Romanos 11, 25.26 y es retomado con insistencia por San Agustín en la recopilación de sermones que constituye su *Tratado adversus Judeos*.

<sup>42</sup> Sermón predicado en Segovia, entre el 30 de Agosto y el 5 de Septiembre de 1411, *Ibidem*: 342.

<sup>43</sup> *Ibidem*: 345.

<sup>44</sup> *Ibidem*: 548.

<sup>45</sup> *Idem*.

vistos en ocasiones como *vasijas vacías* a ser llenadas por el cristianismo. En el *exemplum* «The jew at the Devil's council» —hallado en *Dialogues*, Gregorio Magno— el judío hace la señal de la cruz al ingresar al concilio del diablo, infundiéndose de un valor simbólico que acaba protegiéndolo de los designios malignos del ángel caído.<sup>46</sup> El doble registro de perfidia-inocencia habilita una flexibilidad del discurso, permitiendo a Ferrer utilizar en su estrategia ambas ideas con un potencial excluyente.

Por otro lado, la misma dualidad implica la necesidad de un acto de *discernimiento*, en el que se hace necesario definir al judío potencialmente «bueno» del innatamente «malo».<sup>47</sup> En una época en que discernir lo bueno de lo malo, lo incorrecto de lo correcto se impone por la explícita dualidad de los poderes (Cisma de la Iglesia, Guerra de los Cien Años, etc.) la aparición de una «receta de discernimiento» parece ser una de las especialidades del predicador valenciano. La respuesta reside en la misma lógica de conversión, pues para Ferrer —y para el *exemplum* antes citado— el judío es bueno en tanto decide aceptar el cristianismo. La decisión de convertirse, idealmente provocada por la gracia divina, es el acto que posibilita el discernimiento. En última instancia no es posible discernir al colectivo judío pero sí al individuo, potencialmente infundido de gracia.

En cuanto al segundo tópico —la *traición*— queda transparentado en muchísimas de las alocuciones a los judíos. En ocasiones, directamente les dice «traidores»,<sup>48</sup> luego cita a Cristo diciendo que acusó a los judíos de ser «víboras» y de tener «el corazón malo».<sup>49</sup> Aquí reafirma la condición de los judíos como imposibilitados para ser «buenos» y por eso mismo merecer el infierno.<sup>50</sup> Especialmente en el sermón predicado en la Navidad de 1411 —aparentemente en Valladolid, ciudad con una rica judería— insiste en cómo la Navidad fue menospreciada por los judíos. Al describir los problemas que vivieron María y José para dar con un lugar seguro para el nacimiento del hijo de Dios, relata cada humillación, cada ataque sufrido por la madre y el hijo, insistiendo en la maldad de los judíos: «e así fue [María] por los traydores de los judyos cruelmente menospreciada».<sup>51</sup> Lo interesante del pasaje es que la tendencia a la traición se extiende al pasado, y se convierte en una característica intrínseca del pueblo de

<sup>46</sup> Young Gregg, J. 1997: 172.

<sup>47</sup> El concepto de *discernimiento de espíritus* y su análisis como práctica han sido desarrollados en Cacciola, N. 2003. *Discerning spirits, Divine and demonic possession in the Middle Ages*, New York: Cornell University Press.

<sup>48</sup> Cátedra García, P, 1994: 548.

<sup>49</sup> *Ibidem*: 418.

<sup>50</sup> *Idem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*: 515.

Israel. María, una judía, teme que los judíos descubran y se acerquen a su hijo: «Ca ella sabía que los jodíos lo avían de matar».<sup>52</sup>

A tal punto es prevista por la divinidad la traición del pueblo de Israel según Ferrer que incluye el episodio de la visita de Jesús a Jerusalén como una de las ocasiones en que el Hijo lloró, por conocer de antemano «todas las destrucciones e tribulaciones que devían venir sobre la cibdat».<sup>53</sup> Entre los castigos que sufrirán los judíos está una inversión de la traición de Judas: «E, finalmente, así como ellos avían vendido a nuestro señor Ihesu Christo por xxx dineros, así vendían a ellos e davan xxx judíos por un dinero».<sup>54</sup> El castigo es enviado directamente por Dios, porque «non lo quisieron cognosçer».<sup>55</sup>

Llamativamente —o quizás no tanto en la lógica vicentina— el tema de la venganza no aparece en los sermones de la campaña castellana. Es probable que esto esté vinculado a dos cuestiones. Por un lado, Ferrer estaba firmemente convencido de que los judíos se encontraban atrapados y subordinados por el pueblo cristiano. Por el otro, tenía la necesidad estratégica de no demonizarlos en pos de promover la aceptación de los conversos. Es decir, la idea de que los judíos pudieran proponerse atentar contra los cristianos, ya fuera con el envenenamiento o con el secuestro de niños, etc., hablaría de una autonomía interna, de un cierto poder de hacer el mal voluntariamente, de una falta de la Iglesia que no pudo someterlos a la degradación propuesta en el argumento de Agustín. Ferrer concibe al pueblo judío como cautivo del cristiano y como tal, imposibilitado de venganza. Al no atribuirles semejantes actos, (cosa que sí hará pocos años después el predicador Bernardino de Siena<sup>56</sup>) evita promover el rechazo a los conversos.

El atributo de *materialismo* suele estar vinculado al problema de los préstamos y los intereses, y es uno de los argumentos más desarrollados en la historia del antijudaísmo popular. Sin embargo, no hallamos en los sermones de la campaña de 1411-1412<sup>57</sup> referencias que vinculen directamente a los judíos con la

<sup>52</sup> *Ibidem*: 518.

<sup>53</sup> *Ibidem*: 470.

<sup>54</sup> *Ibidem*: 470.

<sup>55</sup> *Ibidem*: 471.

<sup>56</sup> Por caso, Bernardino de Siena advierte a sus oyentes que los judíos orinan en copas que regalan a los cristianos. Advierte también sobre los doctores judíos, a quienes relaciona con masivos asesinatos de cristianos en sus predicaciones italianas, aludiendo subliminalmente al caso del «pequeño Simón», de gran proyección en los estudios de libelos de sangre. Mormando, F. 1999. *The preacher's demon, Bernardino de Siena and the social underworld of early Renaissance Italy*, Chicago: Chicago University Press, p. 179.

<sup>57</sup> En otros ámbitos el mismo San Vicente había vinculado directamente a los judíos con la usura. Por ejemplo en los sermones predicados en Frankfurt, ciudad de la actual Suiza, en 1404 el predicador dice «(...)item de usuris, item quod nullum testamentum perfecte servatur et sic de aliis, ideo hominibus peccuniam indigentibus consilium do ut vadant ad iudeos, qui absque hoc sunt dampnati, et non



usura, pero si una permanente referencia al hecho de que son «carnales».<sup>58</sup> En un sermón dedicado a las riquezas afirma el valenciano que no está mal tenerlas, sino amarlas. Las riquezas ensucian el alma como las manos se ensucian con el oro y la plata. Para evitar esa mácula en el alma el rico ha de ser generoso y dar generosamente.<sup>59</sup> El ejemplo a seguir es Abraham: «rico era, mas tocava las riquezas con las manos frías, ca non avía el coraçon ardiente en ellas, e por eso non se ensuzió».<sup>60</sup> La referencia al patriarca hebreo en este contexto no es inocente, resalta la potencialidad del «judío bueno». La usura es condenada a través de la palabra de Cristo «E si tu te dices «Mi señor Ihesu Christo manda que non dé a logro» escaparás de la te[n]ptación del diablo.»<sup>61</sup> En el mismo sermón Ferrer describe el daño que provoca la avaricia y cuando continúa con los denás pecados dice: «[el diablo] tienta a otros de inibia y a otros de yra ca dizen —Por çierto, yo me vengaré e nunca alguno me dirá que soy jodío—».<sup>62</sup> En el uso del término «judío» como un insulto que debe ser vengado se advierte una polifonía. Lo no enunciado es un aspecto del estereotipo —ampliamente conocido por el auditorio medieval— del judío avaro, prestamista, materialista.

Como una extensión del atributo de «carnalidad» aparece el clásico de la mezquindad, y si bien Ferrer no desarrolla la idea, aparecen alocuciones como «mezquinos judíos».<sup>63</sup> Ésta debilidad de los judíos con la carne (dinero) acarreará su ligazón con el Anticristo.<sup>64</sup> Los judíos serán sus víctimas primeras y apoyo terrenal, «porque el Antichristo concordará con ellos en muchas cosas de vanidades, aýna serán con él».<sup>65</sup> El Anticristo utilizará riquezas —los placeres carnales— para tentarlos y la única forma de evitar esa terrible alianza es seguir los preceptos de Cristo estrictamente. En el discurso de Ferrer, predicado ante una audiencia

---

*a christiano sue perpetue dampnacionis acomodando ab eo ad usuram(...)*»Blay, F. G. y Mandigora Llavata, M. L. 2009. *San Vicente Ferrer, Sermones de Cuaresma en Suiza, 1404*, Valencia: Ajuntament de Valencia, p. 83. En principio podríamos asumir la flagrante ausencia de la acusación de usura por la misma razón por la que no se utiliza la figura de Judas, en síntesis una estrategia de selección del discurso. El proyecto de Vicente Ferrer no contempla la eliminación violenta de los judíos como personas, sino una eliminación de la religión judía, por lo tanto pregonar la relación de los judíos con la usura colaboraría con el mismo sentimiento antijudío cataclísmico que coadyuvó a los pogromos de 1391.

<sup>58</sup> Cátedra García, P. 1994: 495.

<sup>59</sup> *Ibidem*: 397.

<sup>60</sup> *Idem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*: 491.

<sup>62</sup> *Idem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*: 349.

<sup>64</sup> Para Alonso de Espina, según Steven McMichael, los judíos serán engañados por el Anticristo, quien se presentará como el verdadero Mesías, y ellos le creerán. Para Espina esto será un «error» producido por su ceguera de no reconocer al verdadero Mesías. McMichael, S. 1995. «The Sources for Alfonso de Espina's Messianic Argument Against the Jews in the Fortalitium Fidei», en Simon, L. (ed.) 1995. *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages: Studies in Honor of Robert I. Burns, S. J.*, Leiden: E. J. Brill, pp. 72-95.

<sup>65</sup> Cátedra García, P. 1994: 536.

cristiana, judía y mora, el fin del mundo es casi inmediato, aquellos que sigan al Anticristo serán prontamente enjuiciados y castigados con la eternidad infernal. El argumento implícito es que los judíos, al no convertirse, quedarán atados al hijo del mal y por ende habitarán en un infierno atemporal post-apocalíptico.

#### PERSUASIÓN Y AMENAZA. UNA ESTRATEGIA DE CONVERSIÓN

He insistido en que la estrategia discursiva de Ferrer era un doble mecanismo de persuasión, en el que se acusaba a los judíos de todas las características ligadas a la maldad; y se los condenaba tanto en el mundo terrenal como en el mundo espiritual. Al mismo tiempo se les ofrecía una salida: la conversión. En este aspecto San Vicente es muy consistente. Con su estilo original y poco pretencioso intenta persuadirlos permanentemente de su error. Para demostrar que el Antiguo Testamento es prefigurativo del Nuevo y que algunos de sus preceptos fueron eliminados por voluntad divina, arguye: «Dí jodío, ¿la noche quién la hizo sino Dios? Pues si Dios la hizo buena es e conplida es, ca Dios no faze cosa menguada. ¿Pues que hizo Dios después venir el día claro, ca Dios non se muda? Ca el mismo Dios que hizo la noche para dormir, e para folgar e reposar, aquél mismo faze el día claro para trabajar e ganar la vida. Assí la ley de Moysés buena e sancta es, e diola Dios para folgar en la casa desde mundo, porque non promete sinon cosas terrenales, comer e beber e rriquezas; e es oscura, ca, quando Dios la dio a Moisés, nunca le pudo ver la cara, mas es nesçesario que veniese el día claro; esto es Ihesu Christo (...)».<sup>66</sup> En suma, ambas leyes emanan del mismo Dios —y en este sentido el *otro judío* es potencialmente igual al cristiano—, pero la segunda, la de Cristo, es la que garantiza un lugar en el paraíso. El Antiguo Testamento es una «imagen» previa del Nuevo, y este último es la verdadera ley de Dios.<sup>67</sup> En el mismo sermón se refiere a los judíos y al juicio final y dice: «Solamente este agujón de temor judiçial devría abastar para convertir los jodíos. Ca, jodíos, sabed que el verdadero rrey Mexias Ihesú Christo verná aýna a juzgar el mundo».<sup>68</sup> Se dirige a ellos para explicarles, para iluminarlos, y luego para amenazarlos.

Uno de los signos del fin de mundo es, según la tradición cristiana, la conversión de todos los hombres a una sola ley, a la verdadera religión. Tema caro a nuestro predicador el del Apocalipsis, en este doble registro de amenaza e intento de cooptación. La premisa de la inminencia del Apocalipsis resultaba de gran utilidad en la

<sup>66</sup> *Ibidem*: 387.

<sup>67</sup> «Assí nuestro Señor Dios quiso dar una esposa al su pueblo; conviene a saber, la ley evangelical. E primero que la diesses, enbió un pintor que pyntasse la figura della. E Moysés fue el pyntor que la pyntó muy propiamente. E los prophetas que la entendían, e besávanla e abraçavánla e con ella comín e bevían e folgavan» (el subrayado es mío) *Ibidem*: 392.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 389.

predicación de Ferrer, en tanto no estaba únicamente destinada a la conversión de los judíos sino que insertaba este proyecto en uno más amplio de reforma de costumbres.

Cuando el predicador conmina a todos sus oyentes a arrepentirse («Agora es ora, que non estonçe»),<sup>69</sup> está incluyendo a sus oyentes judíos, los está exhortando a que se conviertan antes de que se oigan las trompetas del juicio. Fundamenta esta amenaza: ««Quando el Antichristo sea muerto, ¿averá enemigos de Dios? Paresçe que non, porque todas las gentes tornarán a una ley. E pues si todos se han de tornar a convertyr, non averá enemigos de Dios»».<sup>70</sup>Y sigue: «(...) que los enemigos de Dios será en ellos tan grand enduresçimiento que non se podrán convertyr; e serán en tan grand pena que ya començaran en ellos las penas infernales».<sup>71</sup> Lo que podemos inferir a partir de estas líneas, donde la palabra «conversión» es utilizada sugestivamente, es nuevamente la urgencia de la necesidad de la conversión. Sintetiza la voluntad de homogeneización religiosa en Ferrer, en la que el *otro* judío es llamado a ser parte del ego cristiano. El otro, en el discurso vicentino, encarna al pecador absoluto llamado a arrepentirse. Se opone al cristiano ideal colaborando con la definición de una sociedad que pretende ser absoluta. Como el gesto de definición se realiza en una zona mutuamente delimitada<sup>72</sup> —el Antiguo Testamento— incluye una comparación en la que la asimetría se expresa y re afirma en la enunciación del discurso de poder. La existencia del pueblo judío, entonces, empieza a ser objeto de un proyecto activo de la Iglesia y de la corona, relacionados en la eliminación de la diferencia dentro de la sociedad cristiana.

#### EL *OTRO* LEGISLADO. EL SUSTENTO LEGAL DEL ANTIJUDAÍSMO

La violencia es una de las características primarias de la relación entre judíos y cristianos en las épocas medieval y moderna.<sup>73</sup> La comunidad hebrea era uno de los tantos sectores de la sociedad que era pasible de violencia, y ésta se expre-

<sup>69</sup> *Ibidem*: 587.

<sup>70</sup> *Ibidem*: 585. El subrayado es mío.

<sup>71</sup> *Idem*. El subrayado es propio.

<sup>72</sup> Kosselleck, R. 1979: 157.

<sup>73</sup> En cuanto a la pregunta de qué origina la violencia antijudía, existen múltiples respuestas y todas dependen de la perspectiva teórica de los autores. Los marxistas pretenderán que la violencia es provocada por un desviamiento de la lucha de clases, otros asignarán al problema de la proyección psicológica. Sin embargo uno de los argumentos más interesantes al respecto lo ha dado Jean Delumeau, que intenta un ejercicio de «psicología colectiva» y aduce que luego del intenso miedo colectivo provocado por los sucesos del siglo XIV, la Iglesia toma en sus manos la labor de asignar y «desenmascarar» los miedos desde el púlpito y la teología. Así se hace un inventario de los males y se sindician culpables para cada uno. La omnipresencia del miedo es reemplazada, o al menos se lo intenta, por los argumentos religiosos. Delumeau, J. 1978. *Le Peur en occident aux XIV<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Una cité assiégée*, Paris: Arthème Fayard, 1978 (cito por edición 1989 en castellano, *El miedo en occidente, Una ciudad sitiada*, traducción de Mauro Armíño, Madrid: Taurus, p. 40-42).

saba por vías alternativas; *violencia oral*, agresiones, insultos; *violencia criminal*, toda aquella que está por fuera de la ley, cometida por razones no siempre antijudías aunque sí ayudada por el soporte ideológico del antijudaísmo; *violencia consuetudinaria*, expresada en todos los aspectos de las relaciones jerárquicas medievales (rey-vasallo, clero-laico, señor-campesino, etc.); y *violencia judicial*, pues la idea de punición legal contenía un alto grado de violencia.<sup>74</sup> La violencia hacia los judíos no es excepcional en el contexto de las relaciones sociales medievales, y a la vez es una violencia única, pues es calificada de *violencia sagrada* y es ejercida hacia el interior de la comunidad.<sup>75</sup>

La violencia traspasa vertical y horizontalmente las relaciones sociales, políticas y económicas. Si asumimos que todo acto de violencia conlleva una reafirmación de las relaciones sociopolíticas; si entendemos los actos de violencia como actos de poder, debemos entender la violencia interreligiosa como una continua expresión de los vínculos que sostienen la legitimación de las sociedades.<sup>76</sup> Los judíos eran pasibles de castigo simplemente porque se situaban en un escalón inferior en la escala jerárquica medieval y en la economía de salvación cristiana. Cuando hablamos de *convivencia* interreligiosa en los reinos hispánicos medievales nos referimos a una situación de estabilidad, en la que los actos de violencia corren por vías menos explosivas, menos llamativas y que han dejado menos rastros históricos que los grandes pogromos o la expulsión de los judíos. Debemos leer la violencia —todo acto de violencia— como una forma de asociación, en última instancia un reconocimiento del *otro* y del lugar que ocupa en la sociedad.<sup>77</sup>

El gesto de excluir a las minorías religiosas, un gesto iniciado en el acto en que la sociedad cristiana comenzó a definirse como universal, nos obliga a confrontarnos a la idea de que lo excluido guarda relación con lo que él sirve u

<sup>74</sup> «*The legal punishment for crimes were also characterized by a high level of violence. The dispensation of justice was often surrounded by a penumbra of dramatic cruelty and physical suffering*» Elukin, J. 2007. *Living together, living apart. Rethinking Jewish-Christian relations in the Middle Ages*, Princeton- New Jersey: Princeton University Press, p. 91.

<sup>75</sup> La violencia, omnipresente en las relaciones socio-políticas medievales no puede ser «normalizada» al punto de considerarla siempre con el mismo sentido y contenido. En este sentido disiento con Jonathan Elukin quien asume las polémicas antijudías y los ataques a la comunidad hebrea como uno más de los tipos de violencia medieval. Bien por el contrario, entiendo que es necesario distinguir la *violencia religiosa o sagrada* de la violencia ejercida a partir de la estructura de las relaciones sociales de la época y es necesaria explicarla en esos términos, sin obliterar el contenido de los discursos violentos considerándolo sólo un «estilo». Tampoco considero válida la idea de autonomía absoluta de sectores populares a la hora de considerar a los judíos, por ejemplo, frente a las imágenes de la Pasión de Cristo en la que se los muestra como copartícipes del deícido y de tomar una posición de modo «libre» en cuanto al antijudaísmo. *Ibidem*: 89-115.

<sup>76</sup> Foucault, M. 1975. *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard (cito por edición 2002 en castellano *Vigilar y Castigar, Nacimiento de la Prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 32-35).

<sup>77</sup> Nirenberg, 1996: 20.

obliga a definir.<sup>78</sup> Las leyes son herramientas prescriptivas que delimitan comportamientos sociales. Funcionan como potenciadoras de una imagen de aquello que legislan. En otras palabras las leyes, herramientas prescriptivas de un poder gubernativo, demarcan lo posible y lo condenado, refractando una imagen de sociedad ideal. Al mismo tiempo las legislaciones no son eventos solitarios, se encadenan con otras leyes, discursos y contextos y así permiten visualizar cadenas de violencia, cadenas de utopías. Mi objetivo es, aquí, descubrir detrás de una ley las cadenas que la hacen históricamente significativa. Para ello me propongo un ejercicio de diálogo con el discurso que la acompaña, promueve y legitima. Los *actos de poder* ejercidos sobre los judíos significan en tanto forman parte de un *discurso de discriminación*. Son una forma, una praxis de la violencia.

En esta línea de análisis, este apartado está dedicado a analizar las expresiones de la violencia antijudía a partir de la relación entre el discurso antijudío de San Vicente Ferrer en Castilla en los albores del siglo xv y la producción de un aparato jurídico —las Leyes de Ayllón de 1412—, claramente influidas por la predicación del religioso.<sup>79</sup> Para ello se hace necesario revisitar la evolución de las legislaciones antijudías castellananas, entendiéndolas como una expresión de violencia emanada de una monarquía identificada con la Iglesia y atravesada por intereses políticos y reclamos populares.

#### UN CONTEXTO HISTÓRICO, LA ESCALADA DE LA VIOLENCIA

Entre los especialistas en el tema se ha establecido un relativo acuerdo en torno a una periodización de las relaciones cristiano-judío en los reinos hispánicos entre los siglos xi y xv.<sup>80</sup> Desde el siglo xi hasta avanzado el siglo xiv, un

<sup>78</sup> *Idem.* p. 29.

<sup>79</sup> En general, la mayor parte de los autores no analizan la relación de la prédica de Ferrer con la promulgación de las leyes de Ayllón como algo más que fenoménico, y citan la fama del Santo en su labor antijudía como algo poco más que anecdótico. En este sentido José María Monsalvo Antón remarca la alianza entre poder político y Vicente Ferrer, afirmando que las Leyes de Ayllón son novedosas en muchos aspectos y que fueron promulgadas como un gesto estratégico de la corona castellana para lograr el apoyo del afamado valenciano en las pretensiones del infante Fernando a la corona de Aragón que en ese momento estaba vacante (1985: 272-274) Angus Mckay explica las leyes de Ayllón como un nuevo paso en el fortalecimiento de un antijudaísmo que no se va a expresar con actos de terror hasta 1449 (1972: 40).

<sup>80</sup> El acuerdo en torno a esta periodización es relativo. Los especialistas no dudan en afirmar que es en el siglo xiv cuando se modifican sustancialmente las relaciones entre cristianos y judíos. Sin embargo no todos afirman que es el mismo evento el que marca la diferencia. Para Amran Rica el período el momento bisagra en estas relaciones interreligiosas es 1391, cuando la minoridad de Enrique II habilita una ausencia de poder político que permite que el discurso de un personaje como Ferrán Martínez inflame los ánimos al punto de provocar un ataque masivo a los judíos, que hasta el momento habían sido protegidos por la corona castellana. (2009: 59) Julio Valdeón Baroque, por otro lado, sostiene la

período que llamaremos de *tolerancia y convivencia*; desde 1370-1391 hasta la expulsión nos encontramos con un período de *discriminación activa y segregación*, con esporádicos actos de violencia y finalmente a partir de 1492 la *expulsión y persecución*.

Las características y amplitud temporal del primer periodo son discutidas por los especialistas en términos de grados de violencia y coexistencia.<sup>81</sup> Sin embargo, es posible enumerar algunas características comunes en cuanto a los argumentos históricos y legales que nos permiten hablar de una coexistencia relativamente pacífica.

En 1199 el Papa Inocencio III emitió la bula *Constitutio pro iudaeis* en la que se comunicaba a las monarquías cristianas la forma en que debían ser tratados los judíos. En esta bula de clara inspiración agustina, el papado indicaba que los judíos estaban en situación de inferioridad y eran minoría por designio divino, y debían ser protegidos porque el ejemplo de los cristianos los motivaría, con el tiempo, a convertirse voluntariamente. No debían ser obligados a bautizarse y la monarquía y los poderes locales debían impedir los ataques a sinagogas, cementerios y a individuos. Debían ser obligados a pagar un diezmo —situación reforzada en el caso de Castilla, donde los judíos dependían directamente de la monarquía y a ella debían pagar los impuestos—, debían ser obligados a llevar un distintivo —igual que los musulmanes—, que permitiera una clara identificación física y no podían ocupar cargos públicos.<sup>82</sup> La bula y otras legislaciones papales que la reforzarían en los años subsiguientes recibieron una fría acogida en Castilla, hecho que se explica porque la monarquía castellana estaba en plena Reconquista y proceso de repoblamiento. La aportación demográfica que significaban los

---

hipótesis de que el momento del antijudaísmo castellano fue la utilización del sentimiento antijudío por Enrique II en la guerra fratricida contra Pedro I. El fortalecimiento del sentimiento antijudío, que para Valdeón Barúque está latente, porque los judíos no son integrados en la sociedad cristiana, tendrá su explosión en los pogromos de 1391 (2000, *passim*) Para Angus Mckay los levantamientos antijudíos del siglo XIV son prolegómenos para la expulsión, simples hiatos en una relación de relativa tolerancia (1972:40) En Monsalvo Antón encontramos una cronología un poco más compleja, pero en general considera el período 1375-1391 como el punto de inflexión en las relaciones cristiano-judías, el autor afirma que la guerra trastámara y los pogromos de 1391 fueron el proceso histórico que determinó la emergencia de una legislación antijudía más fuerte y una ofensiva contra el pueblo hebreo que se expresa en la prédica de San Vicente, la bula antijudía de 1415 de Benedicto XIII y la Disputa de Tortosa. (1985: 265-276).

<sup>81</sup> Los grados de coexistencia pacífica son definidos por lo que los autores consideran más importante, es decir valorando los pogromos o legislaciones según la teoría o hipótesis que manejen. En este punto entiendo que la conceptualización de Nirenberg es la más coherente. El autor considera la «coexistencia y tolerancia» como un período de *violencia sistémica*, en el que la coexistencia implica actos de violencia no cataclísmicos, relacionados con cuestiones de segregación social, sexual y económica. (1996:183-284).

<sup>82</sup> Rica, A. 2009: 50.

judíos, sus conocimientos en las artes de la medicina y sus riquezas eran necesarios para la corona.<sup>83</sup> El preeminente papel de las comunidades judías en la Reconquista queda demostrado con los beneficios recibidos por la judería sevillana, cuyos integrantes permanecieron en la ciudad, expulsados los musulmanes. Se les permitió conservar sus derechos de propiedad y tres de las mezquitas cercanas a la judería para convertirlas en sinagogas.<sup>84</sup> Algunos judíos son descritos como *ballesteros* en los documentos referidos a la reconquista de Jérez de la Frontera en 1266, dando cuenta de la probabilidad de una presencia de cuadros militares judíos.<sup>85</sup>

En términos generales, la legislación de la época asegura la autonomía de las comunidades judías, sus privilegios judiciales —excepto cuando el juicio involucraba una parte cristiana— y el respeto de sus costumbres religiosas. Incluso consideraba una activa protección de las comunidades durante la Semana Santa.<sup>86</sup> Por otro lado, la importancia de la actuación de judíos en cargos administrativos de la corona ubica a la élite hebrea muy cerca de las cortes y los reyes.<sup>87</sup> La relación entre corona y judíos posibilita que los judíos fueran percibidos como un grupo amenazante, no sólo por los sectores populares debido a su actuación como cobradores de impuestos, sino también por la nobleza que veía en la participación de los hebreos en la administración real una amenaza para su propio poder.<sup>88</sup> Actos de poder, como el masivo encarcelamiento de los judíos realizados por Alfonso X, quien reclamaba grandes sumas de dinero para sostener su ejército ante el levantamiento de sectores de la nobleza liderados por su hijo Sancho en 1281, demuestran la debilidad de la comunidad judía ante los avatares políticos del reino.<sup>89</sup>

En las Cortes entre 1250 y 1350 los reclamos relacionados con los judíos se referían a dos cuestiones esencialmente: la regulación de la usura y la condonación de las deudas. Las solicitudes para que la monarquía estableciera un máximo en los intereses requeridos por los prestamistas y para la reducción o anulación de las deudas son comunes en todos los pedidos hechos en las Cortes castellanas, especialmente en épocas de crisis económicas. No obstante, las monarquías se encontraban ante una seria dificultad para satisfacer estos reclamos, dado que ellas mismas dependían en gran parte de los prestamistas judíos y de los impuestos que estos pagaban. Anular su capacidad económica o su

<sup>83</sup> Monsalvo Antón, J. M. 1985: 60.

<sup>84</sup> Baer Y. 2001: 113.

<sup>85</sup> *Idem.*

<sup>86</sup> *Ibidem* p. 116.

<sup>87</sup> Especialmente pública es esta participación en la época de Alfonso XI, quien se rodeó de especialistas y pensadores judíos que influyeron en su producción intelectual y legislativa.

<sup>88</sup> Valdeón Baroque, J. 2000: 33.

<sup>89</sup> Baer, Y. 2001: 115

disponibilidad de metálico iba en desmedro de las rentas reales de modo directo y, en consecuencia, disminuía la autonomía del poder central.

El siglo XIV no estuvo exento de violencia antijudía en Castilla, sin embargo, su origen será diferente, no relacionado con la Peste, sino con la utilización política del antijudaísmo llevada a cabo por Enrique II en el conflicto dinástico que conducirá a los Trastámara a la corona castellana. El uso del antijudaísmo como *propaganda política*, y su exitoso resultado, permiten señalar este punto como el comienzo de la escalada antijudía, azuzada por el discurso del rebelde Trastámara que acusa a Pedro I de ser fruto de la relación ilegítima de la reina con un judío de origen. La acusación encuentra asidero en la fama de filojudaísmo de Pedro I. La presencia de judíos en la corte, la negativa a aceptar los petitorios antijudíos más radicales en las Cortes de 1351<sup>90</sup> y la ingente cantidad de bienes que Samuel ha-Levy, el tesorero del rey había confiscado a nobles del reino —bienes que luego Pedro I recuperará para sí al hacerlo caer en desgracia— coadyuvan a las acusaciones del joven Trastámara.

Posiblemente el inicio de la mutación en las relaciones cristiano-judías en Castilla fue la guerra sucesoria de 1355-1369. A pesar de su triunfo, Enrique II (1369-1379) no produjo una legislación efectiva antijudía.<sup>91</sup> Limitado por las necesidades económicas que aquejaban al reino, mantuvo el tipo de legislación anterior, la cual ni siquiera se aplicó de modo efectivo. Indicio de que el antijudaísmo popular latente había sido usado por Enrique es la franca represión a

<sup>90</sup> En las Cortes de Valladolid de 1351 aparece una serie de solicitudes de corte antijudío, algunas el rey las aceptará y otras las ignorará flagrantemente. A la solicitud de separación de judíos y cristianos el rey manda que ninguna mujer cristiana more con judíos y que ningún niño cristiano sea criado por ellas. (Cortes de Valladolid, 1351, I, 30 *Cortes de León y de Castilla*, Tomo II, p. 18). Al pedido de separación en barrios para evitar contactos interreligiosos que afecten negativamente a los cristianos el rey responde que eso se hará en caso de que él tenga pruebas de que sucede, es decir que la disposición de separación en barrios depende en cada caso de una decisión del rey (Cortes de Valladolid, 1351, I, 31, *ibidem*: 19). A la solicitud de que se prohíba a los judíos llevar nombres de cristianos o ropas y paños ricos, el rey accede. (Cortes de Valladolid, 1351, I, 32, *ibidem*: 19).

<sup>91</sup> De hecho las Cortes de Burgos de 1367 y de Toro de 1371 están plagadas de solicitudes de neto corte antijudío. Éstas son rechazadas, en general, por el rey. Entre las solicitudes más tradicionales de eliminar por decisión monárquica las deudas contraídas por cristianos a los judíos (Cortes de Burgos, 1367, II; 2, *Córtes de León y Castilla*, Tomo II, p. 145) hallamos quejas de que los recaudadores de impuestos siguen siendo judíos, a lo que el rey responde que ningún cristiano quiso tomar esos cargos (Cortes de Burgos, 1367, II; 11, *ibidem*: 151) y otras en que se solicite al rey que se obligue a los judíos a pagar sus deudas con la corona (Cortes de Burgos, 1367, II; 15-16, *idem*: 153). Las Cortes de Toro de 1371 son un tanto más extremas y entre los reclamos antijudíos aparecen algunos de corte social. Se habla de la honra y poder otorgado a algunos judíos y se demanda su separación en barrios y el uso de marca pública. Enrique II responde que manda que usen marca pública y que no lleven nombres de cristianos, evadiendo el núcleo más duro y extremo del reclamo (Cortes de Toro, 1371, II; 2, *ibidem*: 203). Se solicita además invalidar el testimonio de los judíos en cuestiones judiciales, este reclamo está claramente destinado a evitar las solicitudes de pago de deudas por vía judicial. El Rey reafirma la validez del juramento judío (Cortes de Toro 1371, I; 18, *ibidem*: 210).



Ferrán Martínez, arcediano de Écija, por su prédica antijudía.<sup>92</sup> El clima antijudío, sin embargo, daba cuenta de un cambio en las relaciones de legitimidad: si hasta el momento algunos monarcas habían sido criticados por su relación con personajes judíos, para el último cuarto del siglo XIV esa crítica podía costar un trono.<sup>93</sup> El hijo de Enrique, Juan I, se encontró con la exigencia de las Cortes de una legislación antijudía más fuerte. No obstante, en las Cortes no se tomó ninguna medida especial ni original, excepto la protección de los conversos.<sup>94</sup>

En 1391 la pretendida coexistencia pacífica sufrirá un violento golpe.<sup>95</sup> El arcediano de Écija, Ferrán Martínez, inflamó los espíritus con un discurso fuertemente antijudío y provocó, ante la impavidez de las autoridades, el pogromo de Sevilla de 1391.<sup>96</sup> El ataque iniciaba una nueva etapa en las relaciones y actitudes frente a los judíos en Castilla. La explosión de 1391 afectó seriamente a la comunidad judía sevillana y se extendió hacia el norte donde fue finalmente reprimida por las fuerzas reales. Había comenzado con la destrucción de tres sinagogas en 1390 y culminó, el año siguiente, con un ataque masivo a las juderías llevado a cabo por la «gente menuda». Ferrán Martínez es señalado como el catalizador de un proceso que venía gestándose desde mediados del XIV. El pogromo comenzó en Sevilla y se extendió por Córdoba, Jaén, Ubeda y Baeza, Villa Real, Huete y Cuenca, para llegar a Toledo a mediados de año. En pocos días, sólo en la cuenca del Guadalquivir, se produjeron 2000 muertos y masivas conversiones forzadas, se destruyeron las sinagogas y parte de la judería, se

<sup>92</sup> «Nos el Rey fassemos saber a vos Ferrant Martínes, arcediano de Écija, quel Aljama de los judíos de la muy noble cibdad de Sevilla se nos enbieron querellar, e disen que vos le fassedes mal e dapno e que andades predicando contra ellos (...) Otrosy que vos entremetedes lybrar pleytos que convienen a dichos judíos(...) que non ossedes nin vos entremetiesses de judgar pleyto que tañiese a judío de cualquier manera (...) e por sentençia que dedes contra los dichos judíos e contra qualquier dellos, que non fagan ni consientan faser execución de ella», Querrela de la Aljama de Sevilla Contra el Arcediano de Écija, Ferrán Martínez, sobre las predicaciones y sentencias de éste contra los judíos, Primer Albalá, 1378. «Documentos justificativos», de los Ríos, A. 1876. *Historia Social, Política y Religiosa de los Judíos de España y Portugal*, Tomo II, Madrid: Ed. José Gil Gordegaray, p. 581. Véase también: Valdeón Baroque, J. 2000: 38.

<sup>93</sup> *Ibidem*: 45-48.

<sup>94</sup> Las Cortes de Burgos de 1379 no innovan absolutamente en ningún aspecto en relación a la legislación antijudía, se remiten básicamente a las cortes previas. Las de Soria de 1380 habilita la convivencia, en caso de ser necesario y remite al tema de converso al protegerlos con una multa de 300 mrvds. o quince días de prisión a aquél que ose llamarlos marranos o insulto similar. (Cortes de Soria 1380, 24, *Cortes de León y Castilla*, pp. 295-296). En otro ordenamiento específico sobre los judíos, expresamente dice «e otrosy auiendo volunta que los dichos judíos sean guardados e defendidos en el nuestro tiempo», explicita que el derecho de legislar sobre los judíos es prerrogativa regia, asegurando su autonomía. (*ibidem*: 308, 310-313).

<sup>95</sup> Sobre interpretaciones recientes del pogromo de 1391 en Castilla véase: Mitre Fernández, E. 1994. *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III: el pogrom de 1391*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones; María Monsalvo Antón, J. M. 1985.

<sup>96</sup> *Ibidem*: 251.

confiscaron propiedades y riquezas. Llegó a extenderse a la corona de Aragón, en Valencia, Barcelona y hasta Mallorca.<sup>97</sup> Tanto la violencia de los pogromos como la incapacidad de la corona castellana de reprimirlos han sido leídos en función del vacío de poder provocado por la minoridad de Enrique III.<sup>98</sup> Las consecuencias del masivo ataque no sólo fueron la muerte y la conversión sino también la dispersión de los judíos, cuyos patrones de asentamiento en Castilla cambiaron, redistribuyéndose la población judía en villas más pequeñas.<sup>99</sup>

#### UNA NUEVA PRAXIS DE LA VIOLENCIA: LA LEYES DE AYLLÓN

Hacia fines del siglo XIV, entonces, ingresamos de lleno a un nuevo período en las relaciones interreligiosas. La combinación del odio popular exacerbado por prédicas populares, del fortalecimiento de un poder central que no puede permitirse ser identificado con la comunidad hebrea, y de un proyecto eclesias-tico que espera una homogeneización social, no pueden ser beneficiosas para la comunidad judía. Como consecuencia de las conversiones masivas de 1391 encontramos un nuevo actor en estas relaciones: el converso. Figura polémica y conflictiva se sumará al problema antijudío en 1449<sup>100</sup> y lo sucederá después de la expulsión.<sup>101</sup> Emerge, también, una nueva actitud en las relaciones cotidianas ante la potencialidad de una violencia extrema que desborda la capacidad de

<sup>97</sup> Si bien los pogromos de 1391 en la Corona de Aragón han sido estudiados, poco se ha dicho de las causas de la expansión de la furia antijudía desde Castilla hacia Aragón. En general, las interpretaciones sobre la historia del antijudaísmo en los reinos hispánicos ha sido diferenciada a partir de las diversas actitudes ante los judíos respecto de, por ejemplo, la influencia de la cruzada de los pastorcillos o los efectos de la Peste. Sin embargo, sería necesario realizar un trabajo que permita comprender cabalmente las causas de la expansión del pogromo de 1391 que supere la simplificación contenida en el concepto de «mímesis». Sobre las interpretaciones de los ataques a juderías aragonesas de 1391 véase Hinojosa Montalvo, J. R. 1984. «Los judíos del Reino de Valencia durante el siglo XV» en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*: N°3, pp. 143-182; 1998. «Los judíos en la España Medieval: de la Tolerancia a la expulsión» en María Desamparados Martínez San Pedro, (coord.) 2000 *Los marginados en el mundo medieval y moderno: Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998*, pp. 25-41; Ramos, P. 2008. «Estudio Preliminar» a la reedición de J. M. Quadrado, *La judería de Mallorca en 1391*, Mallorca: Lleonard Muntaner.

<sup>98</sup> Valdeón Baroque, J. 2000:79.

<sup>99</sup> «*In the thirteenth and fourteenth centuries the great centres of Castilian Jewry were to be found in the larger towns — Seville, Toledo, Burgos, Segovia and Valladolid —. The fifteenth century tax assessments show a sharp decline in the importance of some of these centres. (...) It would seem, therefore, that the persecution had the effect of either spelling jewish families from the large urban centres into the smaller towns and villages, or making them turn to conversion*» Mackay, A. 1972: 38-39.

<sup>100</sup> Entre 1391, año en el que gran cantidad de judíos se convirtieron obligados por los ataques a las juderías y 1449, año de la explosión del conflicto anticonverso, no se detectan resistencias a que los conversos ocuparan cargos públicos. *Ibidem*, p. 46.

<sup>101</sup> Rica, A. 2009: 65-78.

represión real.<sup>102</sup> Las relaciones cristiano-judías habían cambiado y la escalada de violencia superaba los intereses económicos y políticos de la corona para hacerse de un espacio en las estructuras de represión judicial.

La novedad de la legislación manifiesta la intrusión de un nuevo modelo de discriminación en los ámbitos en los que el ordenamiento estatal se suponía necesario. El modo de regular, legalizar y reglamentar adquiere el valor de imagen refractaria del antijudaísmo y, en este período en particular, colabora a exacerbarlo.<sup>103</sup>

Parece necesario, entonces, hacer una breve introducción a la legislación referida los judíos hasta esta época. Entre 1250 y 1350 —período que hemos llamado de *tolerancia y convivencia*— encontramos que las siguientes características: a) dependencia completa de las comunidades judías a la corona; b) fueros autónomos cuando se trata de un pleito entre judíos, y aceptación de la palabra de los judíos en cualquier proceso judicial; c) regulación de la usura, pero nunca prohibición; d) segregación en cuestiones económicas (prohibición de concurrir al mercado), físicas (impedimento de compartir baños), familiares (las familias judías no pueden criar niños cristianos) y sexuales (prohibición expresa de relaciones sexuales interreligiosas<sup>104</sup>); e) tolerancia de la religión y sus prácticas, subordinada a la cristiana, pero permitida; f) protección de los conversos (aplicada para ambas comunidades, es decir se los protegía de su comunidad de origen y de la comunidad cristiana), g) obligación —escasamente aplicada— del uso de signos distintivos.<sup>105</sup> En términos generales podemos decir que hasta mediados del XIV no encontramos una legislación extremadamente dura. Existe un cierto respeto por la religión judía y se aceptan las relaciones cotidianas entre ambas confesiones. En 1348 en las Cortes de Alcalá aparece una legislación antijudía bajo el reinado de Alfonso XI.<sup>106</sup> Sin embargo, recogía las disposiciones antiusurarias de Alfonso X y condensaban en un mismo lugar una serie de medidas de corte económico que limitaba los porcentajes de interés y reducía a un cuarto las deudas contraídas por cristianos. Cuestiones como la segregación en barrios a aparecerán en los petitorios de las Cortes, pero no van a ser dispuestos por los monarcas, aún cuando en 1388 el Concilio de Palencia lo establezca.

<sup>102</sup> McKay, 1972: 40.

<sup>103</sup> Monsalvo Antón, J. M. 1985: 135.

<sup>104</sup> Un interesantísimo análisis de este problema se puede hallar en Nirenberg, D. 1999: 183-284.

<sup>105</sup> Hasta el siglo XIV el uso de la marca distintiva prácticamente no se aplicaba en Castilla, sin embargo en algunas comarcas la eximición del uso de la marca pública implicaba el pago de un impuesto. Valdeón Barúque, J. 2000: 23.

<sup>106</sup> Las Cortes de Alcalá efectúan una quita de las deudas que los cristianos tienen con usureros judíos (Cortes De Alcalá, Capítulo LVJ, *Córtes de León y de Castilla*, Tomo II, p. 532), veda la usura a los moros y judíos, permitiendo que compren heredades para su mantenimiento (Cortes de Alcalá, Capítulo LVII, *ibidem*: 533).

La pragmática de Catalina de enero de 1412 ha sido señalada como la legislación más dura contra los judíos nunca promulgada.<sup>107</sup> En el programa antijudío, que se proyecta desde la prédica de San Vicente hacia las leyes de Ayllón, subyace la idea de que la limitación efectiva de la participación de los judíos en las actividades económicas, políticas y sociales dentro de la comunidad cristiana, tendrá como consecuencia una masiva *conversión voluntaria*.

¿Cuáles son los elementos que nos permiten pensar que las leyes de Ayllón son novedosas en comparación con la legislación real previa? Es necesario aclarar que las leyes están dirigidas a judíos y moros. Sin embargo, por la situación jurídica de los moros, es principalmente antijudía.<sup>108</sup> Intentaremos agrupar las disposiciones en tres registros: segregación cotidiana, segregación económica y eliminación de la autonomía de la comunidad judía y de los judíos como individuos. Algunas de las prohibiciones funcionan en dos o más registros pues, en última instancia, tienen un mismo objetivo: el estreñimiento de la interacción social. Encontramos un ejemplo de este triple registro al comienzo del texto en la afirmación de que la convivencia entre judíos, moros y cristianos resulta perjudicial para los últimos, a quienes el texto se refiere como «los del mi Pueblo».<sup>109</sup> Se hace explícito un cambio de perspectiva de la corona, que usualmente se refería a la comunidad hebrea con posesivos como «mis judíos».<sup>110</sup>

La segregación y restricciones de la vida cotidiana abarcan: segregación en barrios separados; prohibición a los cristianos a comprar o recibir comidas o bebidas en forma de regalos de parte de los judíos<sup>111</sup>; prohibición de que familias judías criaran a niños cristianos; prohibición de asistir a bodas, honras y sepulturas; prohibición de conversaciones entre judíos y cristianos, bajo pena de 1000 maravedís; prohibición de que los judíos usaran el título de «Don»; prohibición de visitas a enfermos y de aceptar medicinas, uso de marca pública; prohibición a las mujeres de utilizar telas ricas y vestidos ricos —se establece que sólo pueden utilizar paños baratos—

<sup>107</sup> Netanyahu, B. 1995. *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, New York: Random House (cito por edición 2000 en castellano, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo xv*, traducida por Ángel Alcalá Galve y Ciriaco Morón Arroyo, Barcelona: Crítica, p.171).

<sup>108</sup> Echeverría Arsuaga, Ana. 1999. «Política y religión frente al Islam: La evolución de la legislación real castellana sobre musulmanes en el siglo xv», *Qurtuba*: 4, pp. 45-72.

<sup>109</sup> Pragmática de la Reina Doña Catalina, gobernadora del Reino durante la minoridad durante la minoridad de Don Juan II, sobre el encerramiento de los judíos de Castilla y régimen de las juderías (1412) en de los Ríos, A. 1875. «Documentos Justificativos»: 618-626.

<sup>110</sup> Amran Rica, *Judíos y conversos en el reino de Castilla*, p. 61.

<sup>111</sup> Probablemente esta disposición sea una referencia al miedo al envenenamiento heredada de los pánicos en torno a la Peste en Francia y Aragón o al supuesto envenenamiento de Juan I en manos del médico judío Meyer.

y prohibición de cortarse barbas y cabello con propósitos estéticos.<sup>112</sup> El corte de los vínculos naturales entre personas que compartían un espacio urbano es tajante, representado de forma física por la separación en barrios para la cual se otorga un tiempo límite de ocho días. Los judíos debían ser absolutamente segregados de los cristianos, ¡ya ni siquiera podía hablarse con ellos! Algunas de las disposiciones habían aparecido en otras legislaciones, sin embargo, reaparecen ahora potenciadas por esta decisión extrema de la corona de impedir la interacción social más simple. Por otro lado, resalta la intención de remarcar la inferioridad de los judíos: no pueden utilizar el título de «Don» y no pueden usar ropas hermosas o que demuestren una posición económica superior. El judío es obligado a «aparentar» el lugar que ocupa en la economía de la salvación.

Las disposiciones en torno a los límites económicos comienzan con la prohibición de ejercer especieros, boticarios, cirujanos o médicos fuera de su propia comunidad; no pueden vender pan ni manteca fuera de sus barrios, ni pueden tener mesas de comercio; les están vedados los cargos públicos —especialmente los de cobros de impuestos, en los que se habían destacado—, ni vender alimentos<sup>113</sup>; no pueden dar trabajo asalariado a cristianos; tienen prohibido ejercer oficios para los cristianos y, en última instancia, no pueden comerciar en absoluto con ellos.<sup>114</sup> Otra vez estos límites tienen una intencionalidad clara: la destrucción de los medios de supervivencia de las comunidades judías. A pesar de todo, seguirán estando obligadas a las mismas pesadas cargas fiscales que en tiempos anteriores, pero limitadas para la obtención de los medios para hacerles frente.

Se agrega, además, la eliminación de la autonomía de las comunidades. Por empezar, se les eliminan los fueros a través de los cuales ejercían justicia dentro de la comunidad; se les prohíbe imponer impuestos dentro de la comunidad —esto está probablemente relacionado con la asignación interna que se hacía de las cargas públicas—; no pueden mudarse de ciudad sin permiso expreso del rey, no pueden acoger a judíos de otras ciudades y en caso de que decidan viajar a otro reino la corona se apropiará de todos sus bienes.<sup>115</sup> Con estas disposiciones las comunidades judías quedan encerradas, presas de la corona de Castilla, alienadas de cualquier libertad o derecho.

---

<sup>112</sup> Pragmática de la Reina Doña Catalina, gobernadora del Reino durante la minoridad de Don Juan II, sobre el encerramiento de los judíos de Castilla y régimen de las juderías (1412) en de los Ríos, A. 1875: 619.

<sup>113</sup> Vuelve a repetir el tópico del miedo al envenenamiento a través de los alimentos.

<sup>114</sup> Pragmática de la Reina Doña Catalina, 1412, en de los Ríos, A. 1875: 618-626

<sup>115</sup> *Ídem.*

## LAS LEYES DE AYLLÓN Y EL MODELO DE DISCRIMINACIÓN VICENTINO

Presos, segregados y empobrecidos. La situación ideal que están proponiendo como proyecto las leyes de 1412 coincidían plenamente con el programa de «*conversión voluntaria*» de Ferrer. El valenciano no estaba de acuerdo con la conversión obligatoria pero, evidentemente, se proponía hacerla ineludible si los individuos querían participar de la vida social y económica del reino. Coincide con esta idea el ítem de la pragmática real que obliga a la protección del converso.<sup>116</sup> Algunas de las disposiciones, como la obligación de llevar marcas externas en las ropas habían aparecido,<sup>117</sup> o la de crianza de niños,<sup>118</sup> o la prohibición de acudir a médicos. No obstante, nunca habían sido aplicadas, como tampoco fueron aplicadas las Leyes de Ayllón.

La legislación de principios del XV fue definitivamente más dura que todas las anteriores, llegando a su clímax con la Pragmática de Catalina. La promulgación de las leyes de Ayllón aparece fuertemente influenciada por la prédica de San Vicente Ferrer. No sólo por su coincidencia temporal, sino porque la predicación vicentina y la legislación suscribían a un mismo proyecto antijudío. Ferrer había permanecido y predicado en Ayllón y sus alrededores, por solicitud del rey, su madre, desde septiembre de 1411 hasta diciembre del mismo año, y luego regresó en enero de 1412. Es probable que el escribano que acompañaba al fraile trajera un modelo de ordenanza segregacionista, similar a las Leyes de Ayllón, para presentar a las autoridades de cada ciudad. Las legislaciones antijudías promulgadas en las ciudades de Murcia y Valladolid gracias a la visita del fraile se asemejan a las promulgadas en Valencia tiempo antes por influencia suya, en tanto que las de Ayllón fueron inspiradas con fidelidad casi absoluta en la ordenanza murciana.<sup>119</sup> La violencia ejercida sobre el pueblo judío a partir del programa de Ferrer tenía un carácter institucional, moral y práctico, pero carecía del espíritu de terror efectivo, comparables a la prédica del arcediano de Écija en 1391 o a los pogromos de mediados del XIV en las urbes aragonesas.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 623.

<sup>117</sup> Establecidas por Juan I en las Cortes de Palencia de 1388 (Cortes de Palencia, II; 6, *Cortes de León y de Castilla*, Tomo II, p. 415) y repetidas por Juan II en las Cortes de Valladolid de 1405, I; 9, *ibidem*, pp. 552-554.

<sup>118</sup> Enrique II lo establece en las Cortes de Toro, 1368, *Córtes de León y Castilla*, pp. 146-155.

<sup>119</sup> El estudio de dichas legislaciones no nos ocupa aquí, dado que el enfoque del presente artículo está dirigido a estudiar las legislaciones emanadas de la Corona de Castilla y no las legislaciones urbanas específicamente. Entiendo que es coherente, en este caso, dedicarse exclusivamente a la legislación regia pues los judíos dependían directamente de la corona en su carácter de excluidos de las relaciones sociopolíticas imperantes en la sociedad tardomedieval. De todas maneras cabe aclararse que «desde Alfonso XI se aplicaba un sistema de prelación de las leyes que establecía la primacía de la legislación real (el ordenamiento), en segundo lugar los fueros municipales y, finalmente, las Partidas.» Echeverría Arsuaga, 1999: 52.

En paralelo a la campaña de predicación castellana, Don Pablo de Santa María, parecía abogar por una propuesta de conversión un tanto más dura que la de Ferrer. Converso recalcitrante y obispo de Burgos, era una figura cortesana muy cercana a los regentes, Fernando de Antequera y Catalina de Lancaster.<sup>120</sup> Se ha discutido si acaso las Leyes de Ayllón fueron, en realidad, obra suya. La cercanía del obispo de Burgos con el papa Benedicto XIII de Avignon — cuyo proyecto antijudío era compartido por Ferrer— y el ascendiente que Don Pablo tenía sobre los regentes castellanos podría tentarnos a señalarlo como promotor de las leyes. Aparentemente fue, además, uno de los promotores de la campaña vicentina al reino de Castilla.<sup>121</sup> No obstante nos parece excesiva la afirmación de Netanyahu, en la que las Leyes de Ayllón son parte de un plan pergeñado por el obispo de Burgos y el Papa de Avignon y que «Benedicto y Pablo debieron transmitir a Ferrer sus aprensiones [sobre el éxito de la campaña castellana] y la línea general de la solución que proponían, aunque como ellos podían haber supuesto, era improbable que Ferrer recibiera sus ideas con entusiasmo».<sup>122</sup> Netanyahu presupone que Ferrer buscaba la conversión voluntaria y que sus intenciones no iban más allá de eso. En cambio, la *Crónica de Juan II* de Alvar García, dice: «Y entre muchas notables cosas que este Santo Frayle amonestó en sus predicaciones, suplicó al Rey é la Reyna é al Infante que en todas las cibdades e villas de sus Reynos mandasen apartar los Judíos é los Moros, porque de su continua conversación con los Christianos se seguían grandes daños, especialmente aquellos que nuevamente eran convertidos á nuestra Sancta Fe é assi se ordenó é se mandó é se puso en obra en las mas cibdades é villas destos Reynos. Y entonces se ordenó que los judíos traxesen tabardos con una señal bermeja, é los moros capuces verdes con una luna clara (...)»<sup>123</sup> ¿Por qué si la legislación era obra del obispo de Burgos era asignada a la influencia de Ferrer? Aún cuando no contáramos con la información de las legislaciones murcianas y con la posibilidad de acceder a los sermones, la presuposición de ausencia de participación de Ferrer resulta más que inverosímil. San Vicente no era un actor políticamente pasivo, colaboraría en los meses siguientes en el asenso de Fernando de Antequera a la Corona aragonesa, era un personaje importante dentro de su orden, tenía fluidas relaciones con ambas coronas hispánicas, con el papado de Avignon y con las élites urbanas de Valencia y otras ciudades.

<sup>120</sup> Netanyahu, B. 2000: 155.

<sup>121</sup> Es de esta opinión Netanyahu, quien propone que Ferrer fue un actor en un teatro planificado por Pablo de Santa María. El autor ubica al santo en el rol de víctima de las presiones externas, afirmando que Ferrer nunca había sido informado de las características de las leyes de Ayllón. *Ibidem*, p. 171.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>123</sup> García de Santa María, A. 1512-1517. «Crónica de Juan II», 1512-1517, en C. Rossell (ed.) 1941 *Generaciones y Semblanzas*, Madrid, Colección de Clásicos Castellanos, p. 340.

En los meses anteriores a la pragmática de Catalina, Ferrer había sido un verdadero «pregonero» de estas medidas y en la campaña castellana de los meses posteriores será un defensor y propagador de las mismas.<sup>124</sup> En los sermones predicados en torno a la promulgación de las leyes y, aún con más potencia, en las ciudades con juderías grandes o florecientes Ferrer pone en práctica este discurso programático que se basa en el lema «*segregación absoluta o conversión*». Los sermones de Ferrer reflejan las leyes mucho antes de su encuentro con el rey y los regentes.

En los inicios de la campaña, cuando predicaba en Illescas a mediados de Agosto de 1411, el fraile describe los seis pecados de los que se debe cuidar el hombre: «El sexto pecado es que non devemos sostener entre nosotros jodíos nin moros, nin consentir que ellos vendan cosa alguna que sea de comer a christianos, nin consentir que sean cirujanos nin físicos, nin sean regidores en villas nin de lugares. E maldicho es el cavallero o señor o dueña que a jodío nin moro faze su almoxarife».<sup>125</sup> Más adelante, pocas semanas después de la promulgación de la pragmática, dice Ferrer en cuanto a la convivencia entre judíos y cristianos en un sermón predicado en Valladolid: «(...) *si vos moratis in simul cum judeis et infidelibus in hoc mundo in alio in inferno morabitis cum ipsis. Et ideo si vultis hoc vitare, evitetis conversacionem ipsorum in quatuor, scilicet hospitios et officios et negotios et servitios, alias conversabitis cum eis in inferno(...)*».<sup>126</sup> El sermón continúa afirmando el daño real que provoca en los cristianos su convivencia con los judíos, cita a un médico judío que dijo haber asesinado a 500 cristianos gracias a sus medicinas remitiendo claramente al supuesto asesinato por envenenamiento sufrido por Enrique III en manos de su médico judío. Enuncia casi punto por punto los tópicos de la pragmática real, insistiendo a las autoridades locales para que apliquen la legislación: «(...) *Et ideo vos, rectores ville, statuatis locum intra villam ad partem ubi habitent judei et saraceni secegati a christiani et e contrari christiani ab ipsis. Et hoc bene placet domine Regine et Infanti et Regi, nam multum displicet Deum ista conversatio, in tantum quod faciet habitare in alio mundo eos inferno(...)*».<sup>127</sup> Poco sutil es la amenaza de displecer a Dios, permitiendo el dialogo entre cristianos y judíos. Ferrer se apoya en los poderes monárquicos y locales para concretar su programa de conversión y reforma moral.

Predicando a inicios de febrero de 1412 en una ciudad cercana a Salamanca, con judería floreciente, Ferrer, ya amparado por las Leyes de Ayllón, tiene como

<sup>124</sup> Cátedra García, P. 1994: 247.

<sup>125</sup> *Ibidem*: 335.

<sup>126</sup> *Ibidem*: 247.

<sup>127</sup> Sermón perteneciente a las fuentes vicentinas del Corpus Christi, citado en Cátedra García, P. 1994: 247.



objetivo traer «algunos secretos de la Sancta Scriptura para alunbramiento de jodíos e moros». <sup>128</sup> En el sermón retoma el tópico de los judíos que no creyeron en Cristo y realiza una significativa reinterpretación del Éxodo en la que los egipcios «a enpuxones los echaban fuera». <sup>129</sup> Asegura que los judíos no confiaban en Moisés y se negaban a atravesar el mar Rojo. La metáfora es transparente: los judíos se convertirán si se los empuja, así como fueron empujados a creer en Moisés. Acto seguido hace equivaler los símbolos del Éxodo con símbolos cristianos: el mar rojo con el bautismo, el báculo de Moisés con la Cruz. Hecho esto los conmina a convertirse «E por esto jodíos, esto es lo que avedes de fazer, que entredes en la mar bermeja, que es el santo baptismo, que está abierto e tañido con la verga de la santa cruz e baptizados e seredes salvos e todos vuestros enemigos se afogarán». <sup>130</sup> Detrás de la «invitación» a la conversión —la mar bermeja/bautismo que está abierta a ellos— subyace la promesa de un futuro mejor, de la salvación. Mayor significado tendrá este bautismo en la prédica de Ferrer, quien insiste en que los judíos serán los primeros en caer en las redes del Anticristo y por tanto su salvación será imposible: «Solamente este aguyjón de temor judiçal [se refiere al juicio final] devría bastar a convertir los jodíos». <sup>131</sup> La lógica implícita en la cita no es nada complicada, las opciones son obvias desde la vida terrena (leyes de Ayllón) y desde el futuro espiritual (juicio final), la «conversión voluntaria» estimulada por San Vicente adquiriría, si se hubiera aplicado en su totalidad, un carácter persecutorio con pocas vías de escape.

A pesar del sentimiento antijudío que rodeaba a las Leyes, éstas no se aplicaron en todo el reino. Incluso, en Abril de 1411, el infante Fernando de Antequera, escribía una carta a la ciudad de Murcia para alivianar la fuerza de la aplicación de las ordenanzas antijudías que se habían promulgado allí meses antes <sup>132</sup> de las leyes de Ayllón y que serían luego modelo de éstas últimas: «e agora los dichos judíos de la dicha cibdad enviáronse querellar [porque no se les permitía comprar ni vender nada en la ciudad]. E saber que mi merced es que los dichos judíos y judías de la dicha cibdad de Murçia puedan vender y comprar con los cristianos e cristianas todas aquellas cosas que ellos comen de los cristianos, salvo especies e melezinas de cirujanos e físicos e que usen de las otras cosas de los cristianos [...] salvo que es mi merced que los dichos judíos

<sup>128</sup> *Ibidem*: 379.

<sup>129</sup> *Ibidem*: 383.

<sup>130</sup> *Ibidem*: 384.

<sup>131</sup> *Ibidem*: 389.

<sup>132</sup> Las ordenaciones murcianas fueron realizadas por clara influencia de San Vicente: «por razón de las santas palabras dichas y perdicadas en los sermones fechos en esta cibdat por el muy reverendo señor Fray Vicent (...) cuyas santas perdicaciones nos ha iluminado de los yerros» y luego reproduce exactamente le las Leyes de Ayllón. J. Torres Fontes, 1960. «Apéndice», en «Moros, judíos y conversos bajo Fernando de Antequera», *Cuadernos de Historia de España*, pp. 93-94.

e judías moren apartadamente sobre sí, en tal guisa que entre ellos no moren cristianos ni cristianas». <sup>133</sup> Las leyes fueron *letra muerta* a efectos prácticos, pero su inusitada intensidad no deja de brillar terriblemente como un hito del antijudaísmo castellano.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN: LA CONVERGENCIA ENTRE DISCURSO Y LEY

Las lecturas que intentan explicar el antijudaísmo medieval pretenden asignarle a los hechos de violencia cataclísmica un valor intrínsecamente superior a otros tipos de violencia. En algunos casos se buscan en las explosiones de violencia física rastros explicativos de las razones del antijudaísmo y en la violencia cotidiana se quieren ver las prácticas del mismo. <sup>134</sup> Otras propuestas suponen que la comunidad judía fue objeto de una transferencia, ya sea de la explotación que el sistema feudal implicaba para los sectores populares <sup>135</sup> o bien de la proyección psicológica de la figura paterna y la interpretación freudiana del complejo de Edipo. <sup>136</sup> En otros casos la idea de un colectivo imaginario europeo señala a los judíos como enemigos conspirativos de la cristiandad. <sup>137</sup> Para algunos historiadores la historia del antijudaísmo tardo-medieval justifica directamente procesos posteriores como la creación de la Inquisición. <sup>138</sup> Algo parecido supone el análisis del estereotipo del judío a partir de fuentes literarias y teológicas, <sup>139</sup> que tiende a concebir la palabra escrita como inmóvil, estática, como si el estereotipo del judío hubiera sido indistinto en Londres y en Sevilla, como si ser judío hubiera sido lo mismo en el siglo XI que durante la Peste Negra.

En las páginas precedentes he discutido dos aspectos del antijudaísmo medieval —discurso y represión legal— en un momento de coincidencia temporal que resulta significativo. La clara connivencia de la Corona castellana con el proyecto vicentino, expresada en las Leyes de Ayllón, permite una exhumación de un modelo de antijudaísmo que se plasma en discurso y praxis al mismo tiempo. De ahí que resulte tan interesante la campaña castellana de San Vicente para la comprensión del desarrollo de las relaciones cristiano-judías en la Edad Media hispánica. En la original historia del antijudaísmo castellano es insoslayable la

<sup>133</sup> Carta del infante don Fernando a la ciudad de Murcia. Valladolid, 29 de Abril de 1411. *Ibidem*, p. 97.

<sup>134</sup> Nirenberg, D. 2001, *passim*.

<sup>135</sup> Monsalvo Antón, J. M. 1985, *passim*.

<sup>136</sup> Young Gregg, J. 1997, *passim*.

<sup>137</sup> **Cohn, N. 1970. *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Ginzburg, C. 1991.**

<sup>138</sup> Netanyahu, B. 2000, *passim*.

<sup>139</sup> Rubin, M. 1999, *passim*.

referencia a la expulsión de 1492 y a la formación de una institución persecutoria como fue la Inquisición moderna española.

La riqueza potencial de la investigación reside no solo en la discusión de las versiones canónicas de la historia del antijudaísmo castellano sino en la posibilidad de ensayar nuevas propuestas para enfrentar un mismo problema. He utilizado las categorías de discurso antijudío, estereotipo de los judíos, violencia y represión judicial, acotadas en un marco temporal, sin perder de vista sus antecedentes y proyecciones históricas, pensando el antijudaísmo como un emergente cultural de una sociedad determinada. Antes que asegurar respuestas este trabajo abre un abanico de preguntas sobre las relaciones entre el papado avignonés, la corona castellana y San Vicente hacia 1412, sobre el alcance y la proyección del estereotipo del judío y del modelo de discriminación del valenciano en sus campañas por Francia meridional, el norte de la península itálica y las tierras suizas, sobre los discursos y praxis antijudías de Ferrer en comparación con muchos otros de su época. Sin embargo, creo que es posible desde lo aquí expuesto ensayar una serie de reflexiones finales a modo de conclusión.

- 1) El discurso antijudío es estratégico y polimórfico. En el caso de Ferrer, se basa en la idea flexible que diferencia «pueblo judío» y «judío individuo». De esta manera se crean múltiples imágenes del *otro*, basadas en el gesto religioso de la *diferencia*. El *otro* judío permanecía como una dualidad de la sociedad cristiana, había sido discernido.<sup>140</sup> Identificado y clasificado como *otro* absoluto se le presenta la alternativa de aceptar la cooptación o ser segregado. De esta manera, los judíos, como colectivo singular y como *vasija vacía*, constituyen conceptos dinámicos a ser llenados de significado. A un tiempo que abraza el argumento agustino, Ferrer, lo subvierte al agregar la amenaza escatológica. Pueblo judío y potencial converso adquieren las características que Ferrer les otorga en la economía de salvación cristiana, al adaptarse a sus necesidades estratégicas de reforma de costumbres. Concentrado en eliminar el *judaísmo*, el predicador evita la emergencia del terror. Así, evade el componente más visiblemente atroz del antijudaísmo en un discurso igualmente cargado de violencia y segregación de corte religioso/institucional.
- 2) El nuevo tipo de legislación represiva que encarnan las Leyes de Ayllón nos presenta un evento en el que la corona abandona su actitud protectora para con las comunidades judías. La escalada del antijudaísmo castellano durante el siglo XIV coadyuvó a la buena recepción del discurso del predicador y a la emergencia de la legislación antijudía de 1412. Asimismo, los sistemas represivos se apoyaron en la religión, pero no dejaban de ser

---

<sup>140</sup> Cacciola, N. 2003: I.

seculares. La violencia judicial fue ejercida por los poderes públicos, los mismos que durante dos siglos habían ignorado los intentos de la Iglesia de aplicar una legislación más dura sobre los judíos. La represión contenida en estas leyes encarna un modelo específico de discriminación basado en la idea de compeler a los judíos a convertirse, mecanismo sostenido por la promesa de un doble castigo (divino y terrenal). La ausencia de *pogromos*, por otra parte, no indica menor violencia; muy por el contrario, señala la importancia del uso del aparato represivo del estado —un estado feudal con sus limitaciones—. En definitiva, el beneficio que percibía la corona al aceptar el proyecto antijudío vicentino residía en la legitimación religiosa de prácticas políticas, en la delegación de la construcción de un aparato ideológico legitimador.

Finalmente, el diálogo que se establece entre poder político y religión, usando el estereotipo del judío, prefigura una mecánica característica de la modernidad. El dispositivo legal que implican las Leyes de Ayllón trasunta el lema *conversión o segregación*. Poco más de ochenta años después la corona aplicaría el lema *conversión o expulsión*. La distancia, práctica y discursiva, entre ambos eventos hace aparecer al año 1412 como un mojón en el camino entre la violencia popular y el gesto político de la exclusión. La historia cultural es un edificio dinámico, en constante reconstrucción. El idioma del antijudaísmo de principios del siglo xv se manifiesta en el marco de un idioma general. Como las piedras de la bella sinagoga-iglesia toledana, las leyes de Ayllón y las palabras de San Vicente atestiguan y son parte de la construcción de una nueva mirada sobre el *otro*.

#### BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona, *De civitate dei*, Traducción castellana de Fuentes Lanero A. 2004. *Obras Completas de San Agustín*, Tomos XVI y XVII, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Agustín de Hipona, *Tractatus adversus Judeos*, traducción castellana Fuentes Lanero, 2004. *Obras Completas de San Agustín*, Tomo XXXVIII, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Antist, J. 1575. *La vida del apostólico predicador Sant Vincente Ferrer*, Valencia: Ed. Pedro Huete, en Garganta, J. y Forcada, V. 1956. *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid: Hyacynthus.

Baer, Y. 2001(1945). *History of the Jews in Christian Spain*, Tomo I-II, Skokie-Illinois: Varda Books.

Barrios García A., Monsalvo Antón y Del ser Quijano G., 1988 *Documentación Medieval del Archivo Municipal de Ciudad Rodrigo*, Salamanca: Ediciones de la Diputación, doc. 16.

Campagne F. 2000 «El otro-entre-nosotros, funcionalidad de la noción de supertitio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI-XVII)», *Bulletin Hispanique*: T. 102, pp. 37-64.

Campagne F. 2009, *Strix Hispánica, Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires: Prometeo.

Caro Baroja, J. 1961 *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid: Istmo.

Cátedra García, P. 1994. *Sermón sociedad y literatura en la Edad Media*. Madrid: Junta de Castilla y León.

Cohen, J. 1982. *The friars and The Jews, The evolution of medieval antijudaism*, London: Cornell University Press.

De Certeau, M. 2005. El lugar del Otro. *Historia Religiosa y Mística*, Buenos Aires: Katz.

Delumeau, J. 1989. *El miedo en occidente, Una ciudad sitiada*, traducción de Mauro Armiño, Madrid: Taurus.

Echeverría Arsuaga, Ana. 1999. «Política y religión frente al Islam: La evolución de la legislación real castellana sobre musulmanes en el siglo XV», *Qurtuba*: 4, pp. 45-72.

Elukin, J. 2007. *Living together, living apart. Rethinking jewish- Christian relations in the Middle Ages*, Princeton- New Jersey: Princeton University Press.

Ferrer, V. 1412, Sermones de la Campaña castellana, edición y transcripción de Cátedra García, P. 1994. *Sermón sociedad y literatura en la Edad Media*. Madrid: Junta de Castilla y León.

Ferrer, V. 1404, Sermones predicados en Suiza, edición y transcripción de Blay, F. G. y Mandigora Llavata, M. L. 2009. *San Vicente Ferrer, Sermones de Cuaresma en Suiza, 1404*, Valencia: Ajuntament de Valencia.

Foucault, M. 2009. *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M, 1996. *El orden del discurso*, Buenos Aires: La piqueta.

Foucault, M. 2002. *Vigilar y Castigar, Nacimiento de la Prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Ginzburg, C. 1991 *Historia Nocturna, un desciframiento del Aquelarre*, Barcelona: Muchnick.

Girard R. 1982. *Le bouc emissaire*, Paris: Grasset.

Ladero Quesada, M. A. 1973. *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, Madrid: La Laguna.

Ladero Quesada, M. 1971 «Las juderías de Castilla según los servicios fiscales del siglo XV». *Sefarad*: XXXI, p. 249, 264.

Ladero Quesada, M. A. 1975. «Los judíos castellanos del siglo XV en el arrendamiento de los impuestos reales». *Cuadernos de Historia de España*: 6, pp. 417-439.

Losada, C. 2007. «San Vicente Ferrer y el Anticristo. Análisis de los sermones de la campaña castellana 1411-1412», San Miguel de Tucumán: Actas XIº Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia.

McMichael, S. 1995. «The Sources for Alfonso de Espina's Messianic Argument Against the Jews in the  *Fortalitium Fidei*», en Simon, L. (ed.) *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages: Studies in Honor of Robert I. Burns*, S. J., Leiden: E. J. Brill, pp. 72-95.

Mitre Fernández, E. 1994. *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III: el pogrom de 1391*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones.

Monsalvo Antón J. M. 1985. *Teoría y Evolución de un conflicto Social, El antisemitismo en la baja Edad Media*, Madrid: Siglo XXI.

Netanyahu, B. 2000. *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo xv*, Barcelona: Crítica.

Nirenberg, D. 2001. *Comunidades de Violencia, la Persecución de las Minorías en la Edad Media*, Madrid: Península.

Rica, A. 2009. *Judíos y Conversos en el reino de Castilla*, Madrid: Junta de Castilla y León.

Rubin, M. 1999. *Gentile Tales, The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Sanz Fuentes, M. J. 1987 «El ordenamiento de precios y salarios otorgado por Pedro I en 1351. Cuaderno de la villa de Écija. Estudio y edición», en *Homenaje al profesor Juan Torres Fuentes*. Murcia: Academia de Alfonso X el Sabio, vol. 2, p. 1.565.

Torres Fontes, J. 1960. «Apéndice», en «Moros, judíos y conversos bajo Fernando de Antequera», *Cuadernos de Historia de España*, pp. 60-97.

Vaca Lorenzo, A. 1990 «La Peste Negra en Castilla. Nuevos Testimonios» en *Studia Historica*. Historia Medieval: Vol 8, 159-173.

Valdeón Baroque, J. 2000, *El Chivo Expiatorio, Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid: Ámbito.

Valdeón Baroque, J. 1984 «Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla», en *La España Medieval IV. Estudios dedicados al profesor D. Ángel Ferrari Núñez*. Madrid: Universidad Complutense, tomo II, pp. 1.048 y 1.049.

Young Gregg, J. 1997. *Devils Women and Jews, Reflections of the other in Medieval Sermon*, New York: SUNY.