

Cómo citar: Garre Iniesta, Lydia. 2023. Necesidad y rechazo del otro. Situación de judíos y conversos en el reino castellano durante los siglos XIV y XV. *Alejandría* 2, 175-187.

www.um.es/cepoat/alejandria/archivos/5321

Necesidad y rechazo del otro. Situación de judíos y conversos en el reino castellano durante los siglos XIV y XV

Need and rejection of the other. Situation of Jews and converts in the Castilian kingdom during the 14th and 15th centuries

Lydia Garre Iniesta¹
Universidad de Murcia

Recibido: 31-5-2023 / Aceptado: 29-8-2023

Resumen

La comunidad judía castellana de las centurias bajomedievales es un objeto de estudio que puede abordarse desde múltiples perspectivas, ya sea desde las acusaciones hacia esta con motivo de la peste, la necesidad de dinero de los monarcas o el desprecio de los deudores cristianos hacia los prestamistas hebreos. Los sucesos de finales del siglo XIV constituyen el culmen de una violencia ya existente y el umbral de lo que acontecería en las postrimerías del siglo siguiente, momento final de una otredad difícil que tampoco los conversos fueron capaces de vadear.

Palabras clave: Baja Edad Media, reino de Castilla, judaísmo, usura, peste negra, conversos.

Abstract

The peninsular Jewish community of the late medieval centuries is an object of study that can be approached from multiple perspectives, be it from the accusations towards it due to the Black Death, the monarchs' need for money or the contempt of Christian debtors towards moneylenders hebrews. The events in the last few years of the XIV century constitute the culmination of an already existing violence and the dawn of what would happen at the end of the following century, the final moment of a difficult otherness that the converts were not able to wade through either.

Keywords: Late Middle Ages, Kingdom of Castile, Judaism, usury, Black Death, converts.

1. Introducción

A la mención del judaísmo suceden a menudo ideas dolorosamente asociadas a este: persecución, ostracismo y discriminación. No son pocas las obras que abordan el rechazo hacia la grey judía a lo largo de la historia. Diecisiete años han transcurrido desde que Julia Navarro publicase *Dispara, yo ya estoy muerto*, celebrado ejercicio de narración histórica y apasionante relato de una espantada constante, de la violencia hacia un linaje hebreo durante tres siglos: desde los pogromos en la Rusia zarista a la peliaguda situación del Israel actual, sin eludir

¹ lydiagarre2@gmail.com - <https://orcid.org/0009-0008-3521-7767>

la culminación de inhumanidad que supuso el Holocausto, el punto álgido no solo del repudio, sino de la violencia hacia los hijos de Moisés.

La historia de los judíos en España no está libre de sinsabores, de episodios funestos que desembocarían en el 31 de marzo de 1492, fecha del decreto que obligaba a la conversión o al destierro. A partir de entonces, la idea de Sefarad se tiñó de resentimiento y morriña. Fueron los sefardíes un pueblo convertido en apátrida por voluntad de los reyes. La mención a Sefarad remite al *Libro de Abdías*: «La multitud de deportados de Israel ocupará Canaán hasta Sarepta, y los deportados de Jerusalén que están en Sefarad ocuparán las ciudades del Negueb»². Hace algunos años, Carlos Zorea argumentó que el término «Sefarad» procedería de «Hespérides» — el archipiélago de las Gadeiras— por la transformación de la raíz hebrea SPRD en SFRD³. Una sola mención en las Sagradas Escrituras bastó para que Abravanel, que había gozado de la simpatía de los Reyes Católicos, se refiriese ya a la península ibérica como Sefarad⁴. Es muy posible que el dicho vocablo no tuviese cabida en el período medieval y que fuese una acuñación posterior encaminada a discernir a los sefardíes de los askenazíes en virtud de los rasgos propios de cada rama, pese a la religión común⁵; podríamos hablar de una condición judía, como indica Teresa Martialay, compuesta de distintas identidades palpables dentro del cosmos semita⁶.

Existe una identidad sefardí; de no haberla, los deportados no habrían atesorado el judeoespañol, lengua en que los matusalenes habrían de dibujar una tierra de armonía entre las religiones abrahámicas en el imaginario de generaciones nacidas en el exilio, conocedoras de la patria perdida a través del recuerdo jamás expropiado de sus mayores⁷. Como veremos, la existencia de los judíos en tierras peninsulares nunca fue sencilla y sería preferible hablar de coexistencia antes que de convivencia. No faltaron autores dedicados a atacar la fe de los otros: mientras Ramón Martí elaboraba su *Pugio contra Iudaeos*, el rabino Nahmánides arremetía contra el culto cristiano

públicamente⁸. Cargaban los hebreos con un pecado original, con el indeleble estigma de haber dado muerte a Cristo. Durante el siglo X, no pocos judíos trataron de argumentar que ellos no habían sido verdugos del Nazareno. Los peninsulares se decían descendientes de la tribu de Judá, expulsada tras la destrucción del Templo de Jerusalén por Nabucodonosor en el siglo VI a. C., ergo poco tenían que ver con el tormento del hombre crucificado⁹, algo que podemos encontrar en lo consignado por Salomón ben Verga en su *Shebet Yehudah*, apología de los proscritos por un crimen que no cometieron¹⁰.

El matrimonio entre la Iglesia católica y el poder estatal resultó fatídico para las comunidades judías en toda Europa. Con frecuencia se alude a que el antijudaísmo medieval respondía únicamente a cuestiones religiosas y no raciales, pero el *Liber Iudiciorum* (654) no permitía que un converso testificase contra un cristiano, es decir, prohibía la interacción entre dos cristianos si uno de ellos contaba con una mácula judía en su pasado o parentela, de modo que el judío siempre sería tal, pertenecería a su raza indefectiblemente, aunque se desprendiese de la *kipá* y se colgase la cruz¹¹. En los siglos bajomedievales, cuando proliferaron las conversiones, resultaba indispensable velar por los conversos y una fe cristiana cuyo reciente arraigo la hacía débil frente a la influencia judía. Se estableció la separación de unos y otros y la vigilancia de los nuevos cristianos por los obispos¹² a causa de una predisposición que, pese al bautismo, no superarían nunca. Aventura Leah Bonnín que las disposiciones de la Inquisición española acerca de la limpieza de sangre prefiguran el antisemitismo decimonónico, gestación del Holocausto, así que el racismo hacia los semitas encuentra su raíz en el odio religioso¹³, pero es innegable que el concepto de judaísmo como algo más allá de la adscripción religiosa parte de una consideración jurídica dentro del seno judío: toda persona nacida de una madre judía es indiscutiblemente judía, una condición natural. Caro Baroja entendió el odio hacia los hebreos como un cuadrado cuyos vértices se corresponderían con el crimen de deicidio, la práctica

2 Ab. 1-20.

3 Carlos Zorea, «España en la Biblia: de Tarsis a Sefarad», *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, n° 28 (2016): 183-184.

4 Juan Ignacio Pulido Serrano, «Sefarad. Historia de una palabra», *Andalucía en la historia*, n° 50 (2015): 46.

5 Joseph Pérez, *Los judíos en España* (Madrid: Marcial Pons, 2005), 12.

6 Teresa Martialay Sacristán, «Reflexiones sobre la alteridad en la Edad Media: el caso judío», en *Alteridad Ibérica: El otro en la Edad Media* (Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2021), 39.

7 Pérez, *Los judíos en España*, 13.

8 Adeline Rucquoi, «El “otro” en la España medieval: ¿convertirlo o temerlo?», *Dimensões: Revista de História da Ufes*, n° 46 (2021): 28.

9 Pérez, *Los judíos en España*, 17-18.

10 Enrique Cantera Montenegro, «Negación de la imagen del judío en la intelectualidad hispanohebraica medieval: el ejemplo del *Shebet Yehudah*», *Aragón en la Edad Media*, n°14 (1999): 265-266.

11 Ángel Santos Vaquero, «El odio al judío», *Historia Digital* 23, n° 41 (2023): 20-21.

12 Rucquoi, «El “otro” en la España medieval: ¿convertirlo o temerlo?», 21.

13 Leah Bonnín, «¿De qué hablamos cuando hablamos de antisemitismo?», *Cuadernos de Pensamiento Político*, n° 46 (2015): 149.

de la usura, la posesión de una inteligencia artera y el desagradable aspecto físico que incluiría la típica nariz corva¹⁴, aspectos que, en efecto, repercutieron en los sucesos del tiempo y el espacio que atañen a este estudio.

A continuación, abordaremos el devenir de dos centurias clave para la historia de la comunidad judía en los espacios que habrían de configurar España, especialmente en Castilla. Es justo decir que los hebreos de Navarra y Aragón no sufrieron la misma saña que sus correligionarios de dicho reino, y quizá resulta atinado Joseph Pérez al afirmar que el contagio antijudaico llegó desde tierras castellanas¹⁵, espacio al que me dedicaré con esmero, aunque no podemos obviar que las juderías de Barcelona, Cervera, Tárrega o Lérida sufrieron violentos ataques que Pedro IV no dudó en condenar y castigar con sanciones pecuniarias¹⁶.

Indagaremos tanto en el escenario de un truculento siglo XIV marcado por la epidemia pestífera y la guerra civil castellana, las consecuencias de estos episodios para la grey judía y la conformación de no una, sino muchas identidades —sin olvidar la figura del converso—, así como el transcurrir de un siglo XV al que cabría tachar de tranquilo si lo comparamos con lo acaecido a finales de la centuria anterior, pero cuyas postrimerías pusieron punto final a la historia común de la cruz de Jesús y la estrella de David en la península ibérica.

2. El siglo de las pestes: «Hubo grandes lamentos del uno al otro confín del mundo, como no había habido jamás»¹⁷

Hubo de suceder una gran calamidad para que Francesco Traini, pintor del *Trecento*, introdujese a la cultura occidental dos elementos que perviven en nuestros días: el cadáver y el encuentro con la parca, reflejados en su obra *El triunfo de la muerte* y recurrentes al mediar el siglo XIV¹⁸. Escribió Giovanni Boccaccio que corría el año 1348 cuando «llegó la mortífera peste que, o por obra de los cuerpos superiores o por nuestras acciones inicuas, fue enviada sobre los mortales

por la justa ira de Dios para nuestra corrección»¹⁹, y enseguida se responsabilizaría a la comunidad judía por instigar la ira divina o inficionar los pozos²⁰. Muy extendida estuvo la idea de que los brujos judíos de Toledo habían elaborado pócimas para acabar con los cristianos²¹, conjetura nacida en Aquitania a la altura de 1321: corría el rumor de que una confabulación de hebreos y leprosos pretendía envenenar las aguas con un polvillo compuesto de sangre, orines, hierbas y hostias consagradas²². El recelo hacia el judío como practicante de magia negra y malas artes es muy anterior a los días funestos en que la plaga campaba a sus anchas por Europa. Gonzalo de Berceo, poeta de la primera mitad del siglo XIII, narra en *Milagros de Nuestra Señora* la historia de Teófilo: este, deseoso de medrar en su carrera eclesiástica, pacta con el Diablo a través de un judío, que «era un trufán falso pleno de malos vicios, savié encantamientos e muchos maleficios; fazié el malo cercos e otros artificios, Belzebud lo guíava en todos sus oficios»²³. El hebreo encarnaba todos los males, era un sujeto abyecto del que convenía cuidarse. Así debieron razonar los participantes de los concilios de Breslav y Viena en 1267: prohibieron a los cristianos comprar alimentos en las tiendas regentadas por judíos, medida justificada por el pavor al veneno²⁴. La Iglesia obraba en pos de la separación, levantaba barreras entre unos y otros: se intentaba evitar la entrada de los no-cristianos a las iglesias y se desaconsejaba acudir a galenos que no profesasen la fe de Cristo²⁵. Este comportamiento no es solo propio de los cristianos; cualquier comunidad, tanto en el pasado como en el presente, tiende al ensimismamiento, y la grey judía no es una excepción: el Talmud prohibía consumir el pan cocido por gentiles, de modo que un judío debía arrojar leña al horno como participación simbólica, tal y como constata el mismo Maimónides²⁶. Quizá sea esta una de las realidades que contribuyeron a la formación del

14 Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (Madrid: Istmo, 2000), 91-107.

15 Pérez, *Los judíos en España*, 117.

16 Enrique Cantera Montenegro, «Peste negra y judíos: una panorámica general acerca de la incidencia de la epidemia en el mundo judío occidental», *Cuadernos del CEMYR*, n° 30 (2022): 126.

17 Yosef ha-Kohén, *El Valle del llanto (Emeq ha-Bakha)* (Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1989), 99.

18 Jon Juaristi Linacero, «La peste negra y sus secuelas en la historia y en la cultura», *Cuadernos de Pensamiento Político*, n° 66 (2020): 100.

19 Giovanni Boccaccio, *Decamerón* (Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 2018), 18, <https://editorial.udg.mx/gpd-decameron.html>.

20 Pérez, *Los judíos en España*, 110.

21 Enrique Cantera Montenegro, «Los judíos y las ciencias ocultas en España», *En la España medieval*, n° 25 (2002): 78.

22 Cantera Montenegro, «Peste negra y judíos: una panorámica general acerca de la incidencia de la epidemia en el mundo judío occidental», 114.

23 Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora* (Logroño: Universidad de La Rioja: Servicio de Publicaciones, 2011), 116.

24 Cantera Montenegro, «Peste negra y judíos: una panorámica general acerca de la incidencia de la epidemia en el mundo judío occidental», 114.

25 Rucquoi, «El “otro” en la España medieval: ¿convertirlo o temerlo?», 33.

26 Cantera Montenegro, «Peste negra y judíos: una panorámica general acerca de la incidencia de la epidemia en el mundo judío occidental», 114-115.

mito del judío envenenador que tan hondo caló en el imaginario medieval.

Mientras el populacho se empeñaba en poner como sotana de dómine a todo aquel que rezase mirando a Jerusalén y el papa Clemente VI redactaba dos bulas asegurando que los judíos estaban libres de toda culpa²⁷, la indolente Morta cortaba hilos a destajo. Decía Gabriel de Mussis que los tártaros comandados por Djam Bek tuvieron a bien arrojar cadáveres de apestados a la ciudad de Caffa, enclave fundamental para el comercio genovés, durante el asedio de 1347. A esto se sumó una excelente temporada de caza de marmotas, devastadas por una epidemia y despellejadas por los tramperos; estas pieles tan demandadas en Occidente ofrecían inmejorable acomodo para las pulgas que transportaban la enfermedad²⁸. El morbo no discriminaba a nadie y los observadores avezados esgrimieron el cálamó: Ahmad al-Jatib, médico almeriense, advirtió acerca del peligro que entrañaba el contacto con enfermos y sus enseres²⁹. Muchos médicos judíos se interesaron por la plaga. Benjamín ben Rabí Isaac de Carcasona tradujo un tratado de Juan de Burgundia bajo el título de *Ayuda divina, un tratado honorable sobre la corrupción del aire y la epidemia*, y Abraham Caslari, oriundo de Besalú, aseguró que el hacinamiento, las hojas podridas y el agua infecta eran los desencadenantes de la epidemia³⁰.

Para 1348, la comunidad hebrea se había labrado cierta fama y en los reinos peninsulares ya contaba con experiencias violentas en las juderías. En 1277, los hebreos de Pamplona asistieron con horror al asalto de sus hogares en el contexto de la guerra de la Navarrería³¹. Tiempo después, en 1320, un mancebo de Gasuña se dijo depositario de una consigna divina, la de arremeter contra los infieles, y encontró el beneplácito de campesinos y pastores: he aquí el origen de la cruzada de los pastorcillos, que se dedicó a atentar contra las juderías del Mediodía francés e incluso las de Tudela, Jaca y Montclús, que motivó la intervención de Jaime II³². Pasados ocho años, Pedro de Ollogoyen

aprovechó la muerte de Carlos I para caldear a los vecinos de Estella y se convirtió en instigador de un violento ataque contra los judíos³³.

En el caso de Cataluña, es factible pensar que la muerte encontró sendero a través del Mediterráneo, que se apeó de una embarcación y se puso en marcha por puertos, trochas y calzadas. Las minorías son siempre cabeza de turco cuando los vientos dejan de soplar a favor de la mayoría. El *call* de Barcelona sufrió un asalto el 17 de mayo de 1348; uno de los objetivos era el de destruir los contratos de préstamo³⁴, sobre lo que incidiremos más adelante.

Hablar de Castilla es complicado. En 1990, Vaca Lorenzo advertía sobre la exigüidad documental de la Corona castellana acerca de la muerte negra, mas confiaba en que «la acumulación de pinceladas aisladas» posibilitaría la construcción del relato pestífero³⁵. En cuanto a la génesis de la plaga en Castilla, se atrevía el profesor Ubieto Arteta a señalar que la enfermedad se difundió de norte a sur, arrancando en Santiago de Compostela entre marzo y julio de 1348 y siguiendo un doble itinerario, dos caminos que la llevaron hacia el suroeste, dirección a Portugal, y hacia el este, hacia Oviedo, Lugo y León, ruta en la que se unió al brote surgido en Aragón³⁶. No comulga con esta hipótesis Vaca Lorenzo, que aboga por el origen multifocal de la epidemia³⁷, proposición mucho más creíble. Si bien la insuficiencia de los testimonios dificulta el estudio de la epidemia en Castilla, resulta loable el esfuerzo de Amasuno Sárraga para trazar una breve semblanza de la peste a base de fuentes que, sin pretenderlo, permiten esbozar sus caminos y su impacto. Así pues, sabemos que Pedro I eximió a los murcianos del pago de alcabala, a excepción del pan, el vino y la carne, como consecuencia de los estragos de la enfermedad³⁸. En el norte, el vicario del obispo de Orense apuntaba en mayo de 1352 que muchos lugares habían sido abandonados y que las filas de los labradores se habían

27 Cantera Montenegro, 117.

28 Carlos Sánchez David, «La muerte negra. El avance de la peste», *Revista Med de la Facultad de Medicina* 16, nº 1 (2008): 134.

29 Antonio Arjona Castro, «Las epidemias de peste bubónica en Andalucía en el siglo XIV. El médico granadino Ibn al-Jatib, pionero en señalar la idea del contagio en esta enfermedad», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 56, nº 108 (1985): 52.

30 Cantera Montenegro, «Peste negra y judíos: una panorámica general acerca de la incidencia de la epidemia en el mundo judío occidental», 130-131.

31 Pérez, Los judíos en España, 113.

32 Cantera Montenegro, «Peste negra y judíos: una panorámica general acerca de la incidencia de la epidemia en el mundo judío

occidental», 114.

33 Pérez, Los judíos en España, 113.

34 Cantera Montenegro, «Peste negra y judíos: una panorámica general acerca de la incidencia de la epidemia en el mundo judío occidental», 128.

35 Ángel Vaca Lorenzo, «La peste negra en Castilla. Nuevos testimonios», *Studia historica. Historia medieval*, nº 8 (1990): 161.

36 Antonio Ubieto Arteta, «Cronología del desarrollo de la peste negra en la península ibérica», *Cuadernos de Historia*, nº 5 (1975): 47-66.

37 Ángel Vaca Lorenzo, «La peste negra en Castilla. Aportación al estudio de algunas de sus consecuencias económicas y sociales», *Studia historica. Historia medieval*, nº 2 (1984): 93.

38 Marcelino Amasuno Sárraga, «Cronología de la peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV», *Studia historica. Historia medieval*, nº 12 (1994): 27-28.

visto mermadas por la enfermedad³⁹; la poca mano de obra llevó a los señores a no trabajar sus heredades, por lo que Pedro I llegaría a consignar lo siguiente: «Que los mas dellos que biuen en el mio sennorio dexan de labrar las heredades que han, por la careza de los menestrales e labradores, e por ende que son yermas las mas de las heredades que han»⁴⁰. En el caso de Sevilla, el médico Juan de Aviñón hizo un gran favor a la posteridad al redactar *Sevillana medicina*: en un período de treinta años (1353 – 1382), recopila las incidencias de tres grandes mortandades y otras plagas de menor gravedad⁴¹. Así sabemos que Pedro IV de Aragón tuvo que refugiarse en Perpiñán a la altura de 1362 por la peste⁴², que el brote de 1374 arrasó la Europa mediterránea hasta 1376⁴³ y que Juan I de Castilla convocó las Cortes en Briviesca por el peligro que entrañaba celebrarlas en la infecta ciudad de Burgos⁴⁴.

En tiempos de vacas flacas, las miradas se posaron en la grey judía, aquellos individuos sobre los que recaía el peor crimen, el asesinato del Mesías, aquellos que negaban el mensaje de salvación, los que incurrian en una fe obsoleta. Los teólogos argumentaban que el Anticristo sería un judío de la tribu de Dan y tendría por séquito a todos los hebreos, que le acompañarían en los tormentos infernales una vez llegado el Juicio Final⁴⁵. Estaban llamados a portar desgracias. Podían argumentar que el envenenamiento de los pozos era un falso testimonio, pero eran concebidos como un pueblo de infieles que, al no aceptar la verdad revelada por Cristo, alimentaba la furia del Altísimo y este, como ya hiciera en Egipto, respondía con plagas y calamidades. Ni los esfuerzos del papa Clemente VI, quien aseveraba que «es totalmente inconcebible que los mencionados judíos hayan realizado una acción tan terrible»⁴⁶, fueron suficientes para calmar el recelo. Cuando una idea madura largamente al amparo de las sospechas adquiere la condición de certeza y el pontífice no podía remediarlo, mucho menos cuando la Santa Madre Iglesia había hecho hincapié en la corrupción del judaísmo talmúdico, en unas enseñanzas rabínicas que no se corresponderían con las practicadas por los

coetáneos del Nazareno⁴⁷. Eran tiempos revueltos, de enfermedad, de hambre, de guerra; asegura Joseph Pérez que la existencia judía requería de orden público, de unas autoridades incuestionables, del amparo de reyes fuertes y dispuestos a defender a unos pocos de una mayoría propensa a la hostilidad⁴⁸. Muchos monarcas entendieron que los judíos eran un mal necesario: habían acumulado experiencia en el manejo del dinero durante su estada en al-Ándalus y sus préstamos resultaban indispensables para los reyes embarcados en la guerra contra los infieles⁴⁹, un espejismo de tolerancia utilitaria que, como expresó brillantemente Martínez Santamarta, era «no solo un modo de aceptar lo que no se podía suprimir, sino también la única actitud que cabía adoptar ante lo que tampoco se podía asimilar»⁵⁰. En esta tesitura nacía el estereotipo de quien no se gana el pan con el sudor de su frente, sino que convierte el dinero en herramienta y fruto de su trabajo: el judío usurero.

3. El judío y la usura: «Allí vienen judíos, que están aparejados para beber la sangre de los pobres cuitados...»⁵¹

Multitud de plumas han bosquejado la figura del judío en su literatura con intenciones dispares. Entre los contemporáneos, el neoyorquino Henry Miller se prodigaba en el arte de no dejar títere con cabeza y tampoco el pueblo de Adonai escapó de su mordacidad: «Ya hablo como un judío. Y soy feo como un judío. Además, ¿quién odia a los judíos más que un judío?»⁵². En una obra posterior, plasma el deicidio: «En segundo plano Rembrandt está estudiando la anatomía de nuestro Señor Jesucristo que, si recordáis, fue crucificado por los judíos y después llevado a Abisinia para ser golpeado con tejos y otros objetos»⁵³. El tópico deicida acompañaría al estereotipo del judío usurero, el que presta y pretende unos intereses leoninos, como Shakespeare retrata en *El mercader de Venecia*. La imagen se consolidó en la Edad Media. Gonzalo de Berceo dedica uno de sus milagros a un cristiano manirroto

39 Amasuno Sárraga, 28.

40 Vaca Lorenzo, «La peste negra en Castilla. Aportación al estudio de algunas de sus consecuencias económicas y sociales», 98.

41 Amasuno Sárraga, «Cronología de la peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV», 33.

42 Amasuno Sárraga, 37.

43 Amasuno Sárraga, 39-40.

44 Amasuno Sárraga, 46-47.

45 Norman Cohn, *En pos del Milenio* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 76-77.

46 Cantera Montenegro, «Peste negra y judíos: una panorámica general acerca de la incidencia de la epidemia en el mundo judío occidental», 118.

47 Martialay Sacristán, «Reflexiones sobre la alteridad en la Edad Media: el caso judío», 48.

48 Joseph Pérez, *Los judíos en España*, 112.

49 Macarena Crespo Álvarez, «Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Alfonso III», *Edad Media: revista de historia*, nº 2 (2002): 188.

50 Salvador Martínez Santamarta, *La convivencia en la España del siglo XVIII: perspectivas alfonsíes* (Madrid: Polifemo, 2006), 125.

51 Pero López de Ayala, *Rimado de Palacio* (New York: Peter Lang, 2000), 44.

52 Henry Miller, *Trópico de Cáncer*, trans. Carlos Manzano (Barcelona: Edhasa, 2012), 12.

53 Henry Miller, *Trópico de Capricornio*, trans. Carlos Manzano (Madrid: Alfaguara, 1978), 100.

que, en su afán por recuperarse de la ruina, ofrece a Cristo como fiador a un prestamista judío «goloso e logrero»⁵⁴. En efecto, los judíos destacaron tanto en el oficio de prestar que resultaron indispensables para los reyes, lo cual resultó especialmente conflictivo en Castilla.

Las Sagradas Escrituras ofrecen una consigna que no admite duda en relación con el préstamo: «No prestarás a interés a tu hermano, ya se trate de réditos de dinero, o de víveres, o de cualquier otra cosa que produzca interés»⁵⁵. Resulta sorprendente que el judío, cuyos textos sagrados conciben cualquier préstamo a interés como usura, acabase asociado a la actividad crediticia. ¿Cómo es posible? La Biblia prohíbe el préstamo a interés solo entre hermanos de fe. Lo recogido en la Biblia responde a una problemática concreta de la Edad del Hierro: la servidumbre por deudas, que era conveniente evitar⁵⁶. No obstante, la implicación de los judíos en el comercio desde muy temprano, como indican las relaciones con Tiro o Egipto, requería de cierta soltura en el manejo del dinero. Los estudios de Goitein sobre la *guenizá* de El Cairo demuestran la afinidad de los judíos hacia los negocios y la presencia de una clase dedicada a ellos⁵⁷. Tan extendida estaba la imagen del judío ávido de excesivas ganancias que las prácticas usurarias se reflejan en el decreto de expulsión para Aragón que solo rubricó Fernando⁵⁸.

Quienes se dedicaban al empréstito toparon con una Iglesia que, incapaz de encajar una realidad que se hacía inevitable con el desarrollo urbano y mercantil a finales del siglo XIII, había optado por la interdicción, por condenar la venta de tiempo, propiedad de Dios⁵⁹. En la sociedad medieval, en una sociedad tripartita conformada por *laboratores*, *oratores* y *bellatores*, los comerciantes, los tratantes, los prestamistas o cualquiera de los oficios relacionados con el dinero resultaban inclasificables⁶⁰. El judío reúne en su persona la no pertenencia al cristianismo y el ejercicio de una profesión difícil, como todo lo que incumbe a la pecunia. No era una posición sencilla para ninguna de las partes: los reyes cristianos estaban obligados a cuidar de su pueblo, de un campesinado que se endeudaba para el pago del pecho, sangrando así sus recursos más

inmediatos y, por consiguiente, la fiscalidad⁶¹. No es baladí que López de Ayala se pronuncie como indica el epígrafe; el profesor Valdeón sugiere que lo contenido en el *Rimado de Palacio* constituye la opinión de buena parte de los poderosos sobre el asunto⁶². La religión era un problema, en efecto, pero pesaba mucho más lo material que lo espiritual —lo segundo enmascaraba lo primero— y no resulta descabellado Colombo al afirmar que la violencia contra la grey judía se justificaría por ser esta un «eslabón fundamental de la cadena de extracción feudal de excedentes»⁶³. ¿Qué tenemos aquí? ¿Acaso es un ataque indirecto hacia la monarquía por parte de la plebe? ¿López de Ayala, que había recibido alguna que otra merced por sus servicios a don Enrique, arremetió contra los hebreos a sabiendas de que las arcas reales dependían en buena medida de las labores de estos? Hasta la propia Iglesia comprendió la urgencia y se adaptó del único modo que concibe, a ritmo de cangrejo. Cuando la realidad se impuso, la Santa Madre Iglesia se vio en la necesidad de reformular y matizar: se estableció entonces la diferencia entre la usura lucrativa, que exige un beneficio exorbitante, y la usura compensatoria, cuyo interés no compromete el estado del deudor. Aun así, el sambenito ya pesaba sobre los hombros de los judíos y nada podía revertirlo⁶⁴.

Que la Corona y los judíos mantuvieron una relación beneficiosa para ambas partes es innegable y se refleja con extraordinaria precisión en la Sinagoga del Tránsito de Toledo, erigida entre 1357 y 1358 por Samuel ha-Leví, tesorero de Pedro I, pese a la bula de Alejandro III que impedía la construcción de sinagogas⁶⁵. Los préstamos eran necesarios y había que reglarlos. Los judíos no escaparon de la legislación y se mostraron sensibles a su cumplimiento según el principio de *dina d'malkhuta dina*, que insta al acatamiento de las leyes civiles de cada reino pese a la ley mosaica⁶⁶. Alfonso X rescató la tasa de usura del

54 Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, 105.

55 Deut. 23:20.

56 Crespo Álvarez, «Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Alfonso III», 182.

57 Shelomo Dov Goitein (1967), *A Mediterranean Society*, Vol. I (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1967), 77.

58 Rucquoi, «El “otro” en la España medieval: ¿convertirlo o temerlo?», 34.

59 Crespo Álvarez, «Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Alfonso III», 185.

60 Crespo Álvarez, 184.

61 Octavio Colombo, «La negociación en torno a la usura en Castilla, 1258 – 1405. Economía, poder y religión en la Baja Edad Media», *Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval*, n° 14 (2006): 89.

62 Julio Valdeón Baroque, «Conflictos sociales y antijudaísmo en el reino de Castilla en el siglo XIV», *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, vol. 4 (1977): 105.

63 Octavio Colombo, «La negociación en torno a la usura en Castilla, 1258 – 1405. Economía, poder y religión en la Baja Edad Media», 90.

64 Crespo Álvarez, «Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Alfonso III», 186-188.

65 Julio Valdeón Baroque, *Judíos y conversos en la Castilla medieval* (Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial de la Universidad de Valladolid, 2000), 59.

66 Ángel Sáenz-Badillos Pérez, «El pensamiento económico judío durante la Edad Media», *Mediterráneo económico*, n° 9 (2006):

Liber Iudiciorum para sus *Partidas*: judíos y musulmanes podían prestar hasta un interés de 33'3% —exceder este límite constituía un acto de usura—, los cristianos no podían prestar a interés y las cartas de deuda caducaban a los seis años, pero lo que explica la acentuada vocación crediticia de la comunidad judía es una prohibición: al igual que a los mahometanos, se le prohibía adquirir tierras de labranza⁶⁷. Sancho IV añadiría la incapacidad de solicitar el pago cuando se cumpliesen tres días del vencimiento del plazo⁶⁸: trataba de combatir a los prestamistas que, ávidos de mayores intereses, postergaban el cobro de la deuda. Amén de esta disposición, Sancho decidió acabar con los entregadores apartados que se dedicaban a atender los pleitos de los judíos por deudas con los cristianos y los sustituyó por un miembro en el concejo⁶⁹. Los reyes se veían agarrados por ambos brazos: a su izquierda, la comunidad judía, que contribuía a las arcas con una jugosa cabeza de pecho; a su diestra, los procuradores continuaban con un sólido argumentario que les valió la concesión de cuitas, es decir, reducción de deuda, cuya primera manifestación tuvo lugar en las Cortes de 1315⁷⁰. ¿Qué podían hacer los monarcas? Alfonso XI acabó cediendo a las presiones de unos y otros cuando rubricó el Ordenamiento de Alcalá en 1348, por el cual prohibía a judíos y musulmanes el préstamo a interés, pero les permitía comprar heredades en un intento de acercarlos a una forma de vida menos problemática para los cristianos⁷¹. Él, Alfonso, que había requerido de los servicios de la judería para plantar cara a los benimerines de Abd al-Malik⁷², ejecutaba ahora una acción que no tendría mayor trascendencia y lo hacía en tiempos difíciles, cuando un miedo cerval se cernía sobre aquellos cuyos emuntorios se llenaban de bubones. El mismo Alfonso fallecería apestado. Pedro I encontró un panorama terrible: los señores no trabajaban sus tierras por no ser rentables; la demografía se contraía, los campesinos y labradores escaseaban y los salarios subían. Sostiene el profesor Vaca Lorenzo que las más afectadas fueron las tierras de pan llevar, puesto que los señores se volcaron en el mantenimiento de las tierras vitícolas, que habían supuesto una mayor

inversión. No en balde, las Cortes de Valladolid de 1351 prohibían sacar el pan de Castilla⁷³. El hambre y la enfermedad acechaban, y pronto lo haría la guerra. Pedro I permitió el empréstito nuevamente y se rodeó de hombres con experiencia financiera, como Samuel ha-Leví, su tesorero⁷⁴. En el muro oriental de la Sinagoga del Tránsito se puede leer la siguiente inscripción hebrea: «El gran monarca, nuestro señor y nuestro dueño, el rey don Pedro; ¡sea Dios en su ayuda y acreciente su fuerza y su gloria y guárdela cual pastor de su rebaño!»⁷⁵. Enrique de Trastámara tacharía a su hermanastro de filojudío en la guerra civil castellana. Cierto es que don Pedro tenía en buena estima a los judíos y el saqueo de las aljamas por sus aliados, las huestes de Albión, le disgustó enormemente: recordemos que la comunidad hebrea había sido expulsada de Inglaterra en 1290⁷⁶. Don Enrique, en cambio, era implacable: aseguró que vendería como esclavos a los judíos de Burgos en 1366 si estos no le entregaban un millón de maravedíes⁷⁷. Baer calculó el número de víctimas hebreas en Toledo y las cifró en torno a 8.000⁷⁸. Tampoco escapó la aljama toledana de la sanción de 20.000 doblas de oro impuesta por el espurio de Alfonso XI⁷⁹. ¿Podía Enrique de Trastámara seguir permitiéndose esta actitud ya en el trono? La respuesta es no: una vez se ciñó la corona, la necesidad de dinero dio un vuelco a su política. Requería de la aportación de la judería castellana, pese a la opinión de la Iglesia y el antijudaísmo de guerra que él mismo había alimentado. Había destruido el equilibrio para volver a levantarlo cuando alcanzó el trono. ¿Cómo iba a desprestigiar la financiación de los judíos? Volvió a escuchar a ambas partes. Si bien no transigió cuando los representantes pecheros solicitaron que no concediese altos puestos a los judíos en las Cortes de 1371, tuvo que conceder la reducción de la tercera parte de la deuda y la moratoria de un año en 1377 debido a su política pro-nobiliaria, que sometía al campesinado a una

124-125.

67 Octavio Colombo, «La negociación en torno a la usura en Castilla, 1258 - 1405. Economía, poder y religión en la Baja Edad Media», 95.

68 Crespo Álvarez, «Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Alfonso III», 194.

69 Octavio Colombo, «La negociación en torno a la usura en Castilla, 1258 - 1405. Economía, poder y religión en la Baja Edad Media», 96.

70 Colombo, 98.

71 Colombo, 100.

72 Crespo Álvarez, «Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Alfonso III», 201.

73 Vaca Lorenzo, «La peste negra en Castilla. Aportación al estudio de algunas de sus consecuencias económicas y sociales», 101.

74 Colombo, «La negociación en torno a la usura en Castilla, 1258 - 1405. Economía, poder y religión en la Baja Edad Media», 101.

75 Valdeón Baroque, Judíos y conversos en la Castilla medieval, 59.

76 Gonzalo Pérez Castaño, «Sin pan que comer ni vestidos con los que cubrirse: Violencia y situación jurídica de los judíos de Castilla durante la guerra civil entre Pedro I y Enrique II de Trastámara (1366 - 1369)», *Revista Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval*, n° 1 (2014): 320.

77 Pérez, Los judíos en España, 121.

78 Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana* (Madrid: Altolena, 1981), 293.79 Pilar León Tello, «Historia de los judíos toledanos del siglo XIV, en los documentos», *Anales toledanos*, n° 18 (1984): 55.

ardua situación tributaria⁸⁰. Tampoco escapó Juan II de las quejas de los procuradores: los señores abusaban de los pecheros, les exigían ingentes cantidades y los instaban a pedir préstamos usurarios⁸¹. Sin duda, el apuro monetario y la obligación de ser buen cristiano no iban de la mano.

4. 1391 como punto de no retorno

El joven Enrique III conocería los violentos ataques que nacieron de la crisis. Según el calendario juliano, el primer día del año 1391 fue un domingo. Ni el arzobispo de Sevilla ni el rey Juan vivían entonces. Los grilletes que retenían al arcediano de Écija habían desaparecido. Fernán Martínez hacía gala de un antijudaísmo pertinaz: ya había declarado que las veintitrés sinagogas de la ciudad hispalense se habían erigido sin derecho y el arzobispo Barroso, a sabiendas de lo que podía provocar tan cualificado instigador, se vio obligado a comunicar al rey las problemáticas actividades del arcediano⁸². Este enviaba cartas a los pueblos de la diócesis para que expulsasen a los judíos y no les permitiesen residir en sus límites⁸³. Tanto Enrique II como Juan I le ordenaron que detuviese sus arremetidas contra los hebreos; la judería de Sevilla, asustada por los efectos de las prédicas, llevó al arcediano ante los alcaldes de la ciudad para que estos lo obligasen a obedecer el mandato del rey, pero nada lograron⁸⁴. Fernán contaba con el apoyo propio de su desempeño como confesor de la reina Leonor de Aragón y, a la muerte del arzobispo y del monarca, se alzó como vicario general de la archidiócesis y sus medidas no tardaron: el 8 de diciembre de 1390 ordenó la destrucción de todas las sinagogas del arzobispado⁸⁵. Estas son las vísperas de las matanzas de 1391, que no denominaremos pogromo por la juventud del término, surgido en la Rusia decimonónica, y lo que conlleva: para Joseph Pérez, un pogromo cuenta con la neutralidad o la complicidad de las autoridades, cosa que no sucedió en la península ibérica⁸⁶. Las matanzas se extendieron por Castilla como una plaga pestífera. Viñuales esboza la posibilidad de que los ataques constituyesen la respuesta de la masa popular frente a los problemas irresueltos con motivo del

vacío de poder, aunque poco podemos decir sobre la identidad de los matadores de judíos salvo lo que se desprende de esta denominación⁸⁷. Es indudable que todos los estratos de la sociedad tuvieron participación en el brutal hostigamiento: en la Corona de Aragón, la judería de Gerona fue asaltada por campesinos pobres⁸⁸. Sería posible hablar de una respuesta violenta de los de abajo alimentada por la coyuntura de crisis y los prejuicios que pesaban sobre una minoría concreta que sufrió el desamparo de las autoridades, que, si bien la respaldaban y necesitaban, tomaron medidas laxas e insuficientes. ¿Cuáles fueron los resultados de todo esto? La judería de Ciudad Real fue devorada por el fuego y a lo nacido de sus cenizas llamaron Barrionuevo⁸⁹. La Sinagoga Mayor y el cementerio judío acabaron en manos de los dominicos para que estos plantasen allí los cimientos de un cenobio⁹⁰. Tampoco Toledo esquivó el zarpazo de la violencia: su judería, indudablemente mermada por los efectos de la peste negra, quedó reducida a unas trescientas familias, entre 1.200 y 1.350 habitantes⁹¹, lo cual afectó a la pecha de los años posteriores: la aljama toledana solo fue capaz de abonar 7.000 maravedíes entre 1439 y 1449, cifra ridícula si la comparamos con los 23.584 maravedíes pagados por los judíos de Zamora o los 19.150 con los que contribuyeron los hebreos afincados en Segovia⁹². La judería de Madrid también sufrió gravísimos estragos, como evidencia la queja de las monjas de Santo Domingo el Real a Enrique III en 1401: no podían contar cobrar el servicio de tres mil maravedíes de la aljama porque los hebreos se habían convertido⁹³.

Los sangrientos sucesos de 1391 no tenían precedente. Era un punto de no retorno. Quienes se quedaron en la península se vieron en una encrucijada: permanecer en la religión de sus ancestros, por la que

80 Colombo, «La negociación en torno a la usura en Castilla, 1258 - 1405. Economía, poder y religión en la Baja Edad Media», 105-106.

81 Colombo, 107.

82 Pérez, Los judíos en España, 125.

83 Henry Charles Dea, «Ferrand Martinez and the massacres of 1391», *The American Historical Review*, n° 2 (1896): 212.

84 Dea, 212.

85 Ildelfonso Robledo Casanova, «El robo de la judería de Córdoba. El alzamiento de 1391», *Andalucía en la historia*, n° 51 (2016): 37.

86 Pérez, Los judíos en España, 128.

87 Gonzalo Viñuales Ferreiro, «El pogromo de 1391 en la diócesis de Toledo. ¿Legitimidad, identidad y violencia en la Castilla de la Baja Edad Media?», en *De las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz: el Ejército y la guerra en la construcción del Estado* (Madrid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y de las Instituciones, 2012), 105-106.

88 Pérez, Los judíos en España, 128.

89 Haim Beinart, *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición* (Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1983), 63.

90 Luis Rafael Villegas Díaz, *Sobre el urbanismo de Ciudad Real en la Edad Media: datos y reflexiones* (Ciudad Real: Ayuntamiento de Ciudad Real, 1984), 48.

91 Ricardo Izquierdo Benito, «Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, n° 6 (1993): 98-99.

92 Óscar Monterreal Gil, «La judería de Toledo en la Edad Media: el arte en su entorno» (Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2015), 218.

93 Fidel Fita i Colomer, «La judería de Madrid en 1391», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n° 8 (1886): 456.

podían sufrir nuevamente la persecución de la mayoría cristiana, o aceptar que el crucificado en el Gólgota era el Mesías. Otros se marcharon a Trípoli, Túnez, Argel, Orán y demás plazas norteafricanas, así que la Iglesia y el Estado, que habían condenado las agresiones, tuvieron que afrontar la mengua de la comunidad hebrea⁹⁴ y lo que conllevaba: la reducción del pecho de los judíos, el perjuicio económico para los reyes, que a menudo se refirieron a la grey judía como *nostre tresor*⁹⁵.

Conviene hacer énfasis en los años que sucedieron a las matanzas de 1391. Hubo conversiones, por supuesto, y el antijudaísmo no se detuvo. Además de santo, Vicente Ferrer es el predicador más destacado de los albores del siglo XV. «Por las sus palabras quel pedrica», decía el concejo murciano, «muchas personas, así cristianos como judíos e moros por oyr las dichas palabras se les mueve la voluntad para perdonar, asy muertes de sus padres e de sus madres e hermanos e de otros sus parientes, como ofensas e injurias»⁹⁶. Para Ferrer, el judaísmo, el Islam, el cristianismo oriental y el Cisma en la Iglesia eran las cuatro bestias de Daniel y viajó por Castilla entre 1411 y 1412 dando sermones *pro omnibus et judeis*⁹⁷. ¿Tan poderosos eran los sermones del santo? Buscaba transformar al oyente, pero su contenido no era novedoso⁹⁸: no debemos buscar el éxito de Vicente Ferrer en el qué, sino en el cómo, en las formas: su carisma habría bastado para lograr 15.000 conversiones⁹⁹. Los judíos acudían a los sermones; las autoridades les obligaban a personarse siguiendo la estela de prácticas previas durante la Edad Media: en 1263, Jaime I obligó a los hebreos a escuchar las arengas de los hombres de Dios¹⁰⁰. Ferrer concebía la existencia de dos tipos de judío: el que no cree pese a saber que Cristo es el Mesías y el que no cree porque ignoran la verdad¹⁰¹. Como vemos, Ferrer alude a una

dicotomía inteligible para la mayoría cristiana: los ignorantes eran susceptibles de ser salvados. Si bien es posible atribuir a Ferrer multitud de conversiones, tampoco podemos obviar el peso de la legislación, como las leyes de Ayllón de 1412 rubricadas por Catalina de Lancaster, medidas segregadoras que condenaban las posibilidades de los judíos: el diálogo entre estos y los cristianos recibiría una sanción de cien maravedíes¹⁰². Las leyes de Ayllón fueron suspendidas en 1418, pero sembraron un precedente¹⁰³.

Ser judío se tornaba harto complicado y, como suele suceder, los nuevos cristianos eran los más vehementes: en la Disputa de Tortosa, entre 1413 y 1414, fueron conversos como Jerónimo de Santa Fe, nacido Yehoshúa ben Yosef ha-Lorquí, quienes defendieron con ímpetu el cristianismo frente al judaísmo; hubo numerosas conversiones tras estos hechos, como la del poeta Astruc Rimoc¹⁰⁴. Las *Taqqanoth* de Valladolid (1432), corpus normativo sancionado por las Cortes con el objetivo de uniformizar toda la judería castellana, pretendía una integración que no funcionó a causa del fortalecimiento monárquico, contrario a los estatutos personales¹⁰⁵. La historia se encaminaba irreversiblemente hacia el desenlace de 1492, el final de una coexistencia frágil y sujeta a distintos avatares.

5. El converso: una existencia en el limbo

La conversión no supuso el ocaso de un problema, sino la alborada de un nuevo conflicto entre cristianos viejos y judeoconversos. Hassan Rachik alude a las dos dimensiones de la identidad colectiva: por un lado, requiere de elementos comunes; por otro, de elementos diferenciadores que constituyan una frontera con la identidad de los otros¹⁰⁶. Así pues, ¿cuál era la situación del converso? Asumía la religión de la mayoría, es decir, derribaba con mayor o menor sinceridad la frontera religiosa y jurídica que lo separaba de esta, pero los cristianos viejos reivindicaban unas diferencias intangibles que se sustentaban en la profesión verdadera de la fe en Cristo. Por otra parte, por mucho que los conversos judaizantes incurriesen en prácticas de su antigua religión, el sacramento del bautismo era irreversible y sus antiguos correligionarios podían no perdonar su conversión, de modo que se encontraban

94 Pérez, *Los judíos en España*, 129-130.

95 José Ramón Hinojosa Montalvo, «Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión», en *Los marginados en el mundo medieval y moderno: Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998* (Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000), 30.

96 Juan Torres Fontes, «Moros, judíos y conversos en la regencia de don Fernando de Antequera», *Cuadernos de historia de España*, n.º 31 (1960): 85.

97 Rucquoi, «El “otro” en la España medieval: ¿convertirlo o temerlo?», 30-31.

98 Rosa Vidal Doval, «Predicación y persuasión. Vicente Ferrer en Castilla, 1411-1412», *Revista de Poética Medieval*, n.º 24 (2010): 232.

99 José María Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media* (Madrid: Siglo XXI de España, 1985), 274.

100 Pérez, *Los judíos en España*, 132.

101 Carolina Marcela Losada, «Ley divina y ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)», *Hispania sacra*, n.º 132 (2013): 616.

102 Losada, 630.

103 Vidal Doval, «Predicación y persuasión. Vicente Ferrer en Castilla, 1411-1412», 230.

104 Rucquoi, «El “otro” en la España medieval: ¿convertirlo o temerlo?», 32.

105 Martialay Sacristán, «Reflexiones sobre la alteridad en la Edad Media: el caso judío», 54.

106 Hassan Rachik, «Identidad dura e identidad blanda», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 73/74 (2006): 18.

en un limbo, entre la oficialidad de su nueva condición y lo fáctico de su judaísmo. Proliferó una idea muy extendida entre los cristianos viejos: los judeoconvertidos, una minoría compuesta por las élites de las aljamas y que contaba con una formación excelente para los altos puestos¹⁰⁷, habían abrazado el cristianismo por el afán de medrar en la sociedad, de modo que la aparición de la figura conversa inauguró un conflicto social que contaría, por supuesto, con episodios violentos¹⁰⁸. «No es que los conversos pensarán que ahora todo les era permitido», escribe J. Pérez, «pero tenían la impresión de que estaban de aquí en adelante equiparados a los cristianos viejos, lo cual era cierto desde el punto de vista jurídico»¹⁰⁹.

Apreciamos la transformación del problema: los cristianos viejos acusaron a los conversos de todo aquello que antaño achacaban a los judíos. Sí, los judeoconvertidos eran parte de la sociedad cristiana, pero recibían un trato distinto y llenaban el vacío dejado por los hebreos¹¹⁰. El *quid* de la cuestión yace en la supuesta apostasía de los conversos. Para Rábade, habría dos posturas extremas (criptojudaísmo y cristianismo sincero) y tres peldaños intermedios que evidencian lo complejo de la situación: estaban los escépticos, para los que el judaísmo solo había acarreado problemas y no tenían reparos a la hora de adscribirse a una religión que no sentían con tal de prosperar; los que llevaban a cabo prácticas sincréticas que conciliaban los preceptos de la cruz y de la estrella; y los que, asaltados por la duda, iban de una religión a otra¹¹¹. La cuestión conversa es sumamente compleja y, desde luego, tampoco es posible hablar de un grupo converso unido y distinguible porque el objetivo no era ese, sino el de diluirse en la sociedad cristiana, lo cual explica y justifica los matrimonios mixtos¹¹². ¿Qué es el converso? ¿Cuál es su identidad? «El judío dejaba de ser judío para convertirse en no-judío, no en cristiano»¹¹³. Cabe preguntarse si los neófitos recibieron una instrucción cristiana que les permitiera desarrollar la religión abrazada. ¿En qué se basó la catequización? Los argumentos de los cristianos aludían a la decrepitud y el error del mensaje judío, pero no pusieron tanto

empeño en enseñar los aspectos más básicos del catolicismo a los recién llegados¹¹⁴. Así pues, a los conversos se les hacía difícil creer en un mensaje que, además de haber asumido forzosamente, desconocían, lo cual allanaba el camino hacia el criptojudaísmo. No obstante, es necesario matizar algo: mantener ciertas costumbres judías no suponía una práctica judaizante ni una conversión falsa. Esto es el judaísmo sociológico del que hablaba Represa¹¹⁵ y que resultaba inevitable e inherente a la identidad de los individuos: muchos cristianos nuevos incurrieron en prácticas judías no por ánimo apóstata, sino por costumbre¹¹⁶, porque salían del terreno de lo religioso para incursionar en la identidad personal construida desde el nacimiento.

Ante todo, los conversos eran individuos con un pasado incómodo que, para los cristianos viejos, siempre volvía. Así pues, para las autoridades, eran cristianos; para la plebe, judíos; para los judíos, judíos, pues de madre hebrea habían nacido¹¹⁷. Esta situación se tradujo en conflictos, en los disturbios anticonversos que azotarían Toledo en 1449 con motivo de la fiscalidad: Álvaro de Luna estableció un impuesto extraordinario y dejó la recaudación en manos del converso Alonso de Cota, cuya casa fue incendiada; el cabecilla de la revuelta, el alcaide del alcázar Pero Sarmiento, dio una nueva dimensión al problema: en efecto, el impuesto no alegraba a nadie, pero su ataque se centró en los conversos, a los que acusó de aprovecharse de las miserias del pueblo desde sus puestos en la administración local, de modo que Sarmiento promulgó la Sentencia de 5 de junio de 1449, un estatuto de limpieza de sangre que prohibía a los cristianos nuevos acceder a los oficios públicos¹¹⁸. Catorce conversos fueron llevados a juicio: el procurador de Toledo, Esteban García, basó su alegato en las disposiciones del IV Concilio de Toledo (633), según las cuales ningún descendiente de judíos podía ocupar cargos públicos, de modo que los acusados perdieron los suyos¹¹⁹. La Sentencia fue abolida por Juan II, pero los enfrentamientos siguieron adelante. En 1467, sucedían los llamados fuegos de la Magdalena en la ciudad toledana. El ayuntamiento,

107 Pérez, *Los judíos en España*, 142.

108 María del Pilar Rábade Obradó, «La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV», *En la España medieval*, n.º 22 (1999): 374-376.

109 Pérez, *Los judíos en España*, 144.

110 Martialay Sacristán, «Reflexiones sobre la alteridad en la Edad Media: el caso judío», 43.

111 Rábade, «La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV», 377.

112 Pérez, *Los judíos en España*, 142.

113 Martialay Sacristán, «Reflexiones sobre la alteridad en la Edad Media: el caso judío», 43.

114 Rábade, «La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV», 383.

115 Amado Represa Rodríguez, «Una carta de esponsales y otras prescripciones sobre el matrimonio entre judíos y conversos castellanos», en *Encuentros en Sejarad* (Ciudad Real: Instituto de Estudios manchegos, 1987), 33-39.

116 Rábade, «La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV», 378.

117 Martialay Sacristán, «Reflexiones sobre la alteridad en la Edad Media: el caso judío», 51.

118 Pérez, *Los judíos en España*, 153-154.

119 Haim Beinart, *Los judíos en España* (Madrid: Fundación MAPFRE, 1992), 184.

donde abundaban los judeoconvertidos, pretendía cobrar rentas en Maqueda, que pertenecía al cabildo catedralicio: la muerte de dos canónigos a manos de unos conversos acarrió la respuesta de los cristianos viejos en forma de saqueos, muerte y deportaciones¹²⁰. Cuando se cargaba contra los judíos y los cristianos nuevos, se encubría la raíz de las revueltas: la fiscalidad abusiva, la mala cosecha, la dificultad de subsistir, los estragos de una epidemia o cualquier otro problema.

Sobre el converso pesaban siempre sospechas y rumores infundidos, como la acometida de crímenes rituales contra niños cristianos, empero hubo voces que salieron en defensa de estos. Fray Alonso de Oropesa, autor de *Lumen ad revelationem gentium* (1465), afirmaba que en modo alguno era justo desconfiar de los conversos por su origen hebreo, pero convenía convertir a toda la comunidad judía para evitar la influencia de esta en las ovejas recién llegadas al rebaño¹²¹. Alonso de Espina era mucho más duro —creía firmemente que los judíos, los musulmanes y los falsos conversos eran un tumor que la Iglesia debía afanarse en extirpar—, mas daba su beneplácito a las conversiones y abogaba por educar a los cristianos nuevos durante ocho meses antes de integrarlos en las congregaciones¹²². Ese espíritu educador estuvo muy presente en las postrimerías del siglo XV. Fray Hernando de Talavera erigió su labor sobre tres pilares: la predicación, la publicación de un catequismo redactado por el arzobispo de Sevilla Pedro González de Mendoza y la persecución del criptojudasmo. En 1481, el Sínodo de Toledo determinó que los conversos debían someterse a un catecumenado de cuarenta días y a un examen para certificar su formación cristiana¹²³.

Para asimilar completamente a los nuevos cristianos, había que eliminar la presencia de los hebreos. La identidad judía, cuenta Martialay, estaba ya ajada incluso en el siglo XIV¹²⁴: ¿quiénes eran ellos, los seguidores de un mensaje inválido, los acusados de deicidio? El judaísmo aplicó la etnicidad vertical: ser judío no era ya una elección, sino cosa de Dios¹²⁵. Y así se deslizaron las décadas finales del siglo XV, entre conflictos, panfletos y sospechas, hasta aquel 31 de marzo de 1492.

6. Conclusiones

A través de estas páginas he articulado una narración con un fin concreto: acabar con los relatos preconcebidos, simplistas o equivocados. Ni el desprecio de los cristianos hacia la comunidad judía radicaba solo en la diferencia religiosa ni las fricciones respondían únicamente a la usura. Para tratar un tema como este es incorrecto aludir a una sola explicación: lo pertinente es indagar en la coyuntura, la idiosincrasia de los actores sociales y los puntos de relación entre unos y otros, así como las problemáticas que derivaban de esta. A la comunidad judía hispana solo cabe calificarla como compleja, diferenciada de la mayoría, pero en contacto con esta: la judería, presente en la cristiandad —mas no integrada—, contaba con individuos duchos en finanzas cuyos servicios eran necesarios para los reyes, como demuestra el caso de Samuel ha-Leví y Pedro I de Castilla, y con reconocidos prestamistas que sufrían los gajes del oficio: los deudores cristianos que no podían o no querían pagar los demonizaban y culpabilizaban de todas sus miserias, y por las actividades de unos pocos el odio se extendió a toda la comunidad judía. Hablamos de un desprecio fundado en sinsentidos, en la supuesta malevolencia de una grey judía que, desde luego, nada tenía que ver con el estallido de la peste que arrasó Europa. Los judíos sufrieron a menudo los estragos de la instrumentalización política, como la realizada por Enrique de Trastámara y su inquina hacia los hebreos con motivo de la guerra contra su hermano. Los judíos, al igual que los cristianos, estaban subordinados a la evolución de los acontecimientos, que no eran arbitrarios: las matanzas de 1391 no fueron fruto de la espontaneidad, como tampoco lo fueron exclusivamente de la aversión que Fernán Martínez pudiese sembrar en los corazones de sus oyentes. Si los tiempos se tornaban difíciles, la sociedad canalizaba la violencia y buscaba un chivo expiatorio cuando el raciocinio era incapaz de ofrecer explicaciones o soluciones.

La diferencia religiosa no era el problema: de ser así, todo habría tocado a su fin con la conversión, pero los judeoconvertidos también fueron señalados por el dedo acusador de sus nuevos correligionarios, ergo el problema persistía. Nacía una identidad cristianovieja reticente a aceptar a los neófitos que presentaban el defecto incorregible del judaísmo. Como sucedía con los judíos, la sombra de la sospecha opacaba las relaciones y la integración. Si los judíos se negaban a bautizarse, nada se podía hacer por ellos, salvo mantener la barrera religiosa y jurídica, pero la crispación de los cristianos viejos era mucho mayor ante los conversos. Si bien el hebreo rechazaba al dueño del camino, la verdad y la

120 Ángel Santos Vaquero, «Convulsa historia de las aljamas de Toledo, Maqueda y Torrijos», *Historia Digital*, n.º 36 (2020): 101-102.

121 Pérez, *Los judíos en España*, 150.

122 Beinart, *Los judíos en España*, 193.

123 Rábade, «La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV», 384-386.

124 Martialay Sacristán, «Reflexiones sobre la alteridad en la Edad Media: el caso judío», 49.

125 Martialay, 49-50.

vida, la devoción cristiana del converso era puesta en duda y, por tanto, los cristianos viejos percibían una banalización de la fe cristiana, que para el converso no sería un fin, sino el mejor medio para lograr sus intereses. El judío no era de fiar, pero el converso lo era aún menos, y estos estigmas continuarían durante largo tiempo, cuando se puso un fin legal a las juderías de Castilla y Aragón y la otredad problemática, eliminada del presente, hubo de buscarse en el pasado.

Bibliografía

- Amasuno Sárraga, Marcelino. «Cronología de la peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV». *Studia historica. Historia medieval*, nº 12 (1994): 25-52.
- Arjona Castro, Antonio. «Las epidemias de peste bubónica en Andalucía en el siglo XIV. El médico granadino Ibn al-Jatib, pionero en señalar la idea del contagio en esta enfermedad». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes* 56, nº 108 (1985): 49-58.
- Baer, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981.
- Beinart, Haim. *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1983.
- Beinart, Haim. *Los judíos en España*. Madrid: Fundación MAPFRE, 1992.
- Boccaccio, Giovanni. *Decamerón* 1.ª ed. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 2018. <https://editorial.udg.mx/gpd-decameron.html>.
- Bonnín, Leah. «¿De qué hablamos cuando hablamos de antisemitismo?». *Cuadernos de Pensamiento Político*, nº 46 (2015): 143-156.
- Cantera Montenegro, Enrique. «Los judíos y las ciencias ocultas en España». *En la España medieval*, nº 25 (2002): 47-83.
- Cantera Montenegro, Enrique. «Negación de la imagen del judío en la intelectualidad hispanohebra medieval: el ejemplo del Shebet Yehudah». *Aragón en la Edad Media*, nº 14 (1999): 263-274.
- Cantera Montenegro, Enrique. «Peste negra y judíos: una panorámica general acerca de la incidencia de la epidemia en el mundo judío occidental». *Cuadernos del CEMYR*, nº 30 (2022): 109-148.
- Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Istmo, 2000.
- Cohn, Norman. *En pos del Milenio*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Colombo, Octavio. «La negociación en torno a la usura en Castilla, 1258 - 1405. Economía, poder y religión en la Baja Edad Media». *Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval*, nº 14 (2006): 85-110.
- Crespo Álvarez, Macarena. «Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Alfonso III». *Edad Media: revista de historia*, nº 2 (2002): 179-215.
- de Berceo, Gonzalo. *Los Milagros de Nuestra Señora*. Logroño: Universidad de La Rioja: Servicio de Publicaciones, 2011.
- Fita i Colomer, Fidel. «La judería de Madrid en 1391». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 8 (1886): 439-466.
- Goitein, Shelomo Dov. *A Mediterranean Society, Vol. I*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1967.
- Ha-Kohén, Yosef. *El Valle del llanto (Emeq ha-Bakha)*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1989.
- Hinojosa Montalvo, José Ramón. «Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión». En *Los marginados en el mundo medieval y moderno: Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998*, 25-41. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000.
- Izquierdo Benito, Ricardo. «Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad». *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, nº 6 (1993): 79-102.
- Juaristi Linacero, Jon. «La peste negra y sus secuelas en la historia y en la cultura». *Cuadernos de Pensamiento Político*, nº 66 (2020): 98-101.
- León Tello, Pilar. «Historia de los judíos toledanos del siglo XIV». *Anales toledanos*, nº 21 (1985): 45-62.
- López de Ayala, Pero. *Rimado de Palacio*. New York: Peter Lang, 2000.
- Losada, Carolina Marcela. «Ley divina y ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)». *Hispania sacra*, nº 132 (2013): 603-640.
- Martialay Sacristán, Teresa. «Reflexiones sobre la alteridad en la Edad Media: el caso judío». En *Alteridad ibérica: El otro en la Edad Media*, 31-56. Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2021.
- Martínez Santamarta, Salvador. *La convivencia en la España del siglo XVIII: perspectivas alfonsíes*. Madrid: Polifemo, 2006.
- Miller, Henry. *Trópico de Cáncer*. Traducido por Carlos Manzano. Barcelona: Edhasa, 2012.
- Miller, Henry. *Trópico de Capricornio*. Traducido por Carlos Manzano. Madrid: Alfaguara, 1978.
- Monsalvo Antón, José María. *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI de España, 1985.
- Monterreal Gil, Óscar. «La judería de Toledo en la Edad Media: el arte en su entorno». Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2015.

- Pérez Castaño, Gonzalo. «Sin pan que comer ni vestidos con los que cubrirse: Violencia y situación jurídica de los judíos de Castilla durante la guerra civil entre Pedro I y Enrique II de Trastámara (1366 - 1369)». *Revista Roda da Fortuna: Revista Eletrónica sobre Antiguidade e Medieval*, nº 1 (2014): 308-331.
- Pérez, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio. «Sefarad: historia de una palabra». *Andalucía en la historia*, nº 50 (2015): 46-47.
- Rábade Obradó, María del Pilar. «La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV». *En la España medieval*, nº 22 (1999): 369-393.
- Rachik, Hassan. «Identidad dura e identidad blanda». *Revista CIDOB d'Afers Internationals*, nº 73/74 (2006): 9-20.
- Represa Rodríguez, Amado. «Una carta de esponsales y otras prescripciones sobre el matrimonio entre judíos y conversos castellanos». En *Encuentros en Sefarad*, 33-40. Ciudad Real: Instituto de Estudios manchegos, 1987.
- Robledo Casanova, Ildefonso. «El robo de la judería de Córdoba. El alzamiento de 1391», *Andalucía en la historia*, nº 51 (2016): 36-39.
- Rucquoi, Adeline. «El “otro” en la España medieval, ¿convertirlo o temerlo?». *Dimensões: Revista de História da Ufes*, nº 46 (2021): 19-43.
- Sáenz-Badillos Pérez, Ángel. «El pensamiento económico judío durante la Edad Media». *Mediterráneo económico*, nº 9 (2006): 117-133.
- Sánchez David, Carlos. «La muerte negra. El avance de la peste». *Revista Med de la Facultad de Medicina* 16, nº 1 (2008): 133-135.
- Santos Vaquero, Ángel. «Convulsa historia de las aljamas de Toledo, Maqueda y Torrijos». *Historia Digital*, nº 36 (2020): 72-128.
- Santos Vaquero, Ángel. «El odio al judío». *Historia Digital* 23, nº 41 (2023): 8-48.
- Torres Fontes, Juan. «Moros, judíos y conversos en la regencia de don Fernando de Antequera». *Cuadernos de historia de España*, nº 31 (1960): 60-97.
- Ubieto Arteta, Antonio. «Cronología del desarrollo de la peste negra en la península ibérica». *Cuadernos de Historia*, nº 5 (1975): 47-66.
- Vaca Lorenzo, Ángel. «La peste negra en Castilla. Aportación al estudio de algunas de sus consecuencias económicas y sociales». *Studia historia. Historia medieval*, nº 2 (1984): 89-107.
- Vaca Lorenzo, Ángel. «La peste negra en Castilla. Nuevos testimonios». *Studia historica. Historia medieval*, nº 8 (1990): 159-173.
- Valdeón Baruque, Julio. «Conflictos sociales y antijudaísmo en el reino de Castilla en el siglo XIV». *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, vol. 4 (1977): 101-113.
- Valdeón Baruque, Julio. *Judíos y conversos en la Castilla medieval*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial de la Universidad de Valladolid, 2000.
- Vidal Doval, Rosa. «Predicación y persuasión. Vicente Ferrer en Castilla, 1411-1412». *Revista de Poética Medieval*, nº 24 (2010): 225-246.
- Villegas Díaz, Luis Rafael. *Sobre el urbanismo de Ciudad Real en la Edad Media: datos y reflexiones*. Ciudad Real: Ayuntamiento de Ciudad Real, 1984.
- Viñuales Ferreiro, Gonzalo. «El pogrom de 1391 en la diócesis de Toledo. ¿Legitimidad, identidad y violencia en la Castilla de la Baja Edad Media?». En *De las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz: el Ejército y la guerra en la construcción del Estado*, 93-108. Madrid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y de las Instituciones, 2012.
- Zorea, Carlos. «España en la Biblia: de Tarsis a Sefarad». *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, nº 28 (2016): 157-188.

