

ACTAS DEL III CONGRESO
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)

Edición al cuidado de
María Isabel Toro Pascua

Tomo II



SALAMANCA

BIBLIOTECA ESPAÑOLA DEL SIGLO XV
DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA

1994

ISBN: 84-920305-0-X (Obra completa)

ISBN: 84-920305-2-6 (Tomo II)

Depósito Legal: S. 1014-1994

Imprime: Gráficas VARONA
Rúa Mayor, 44. Teléf. 923-263388. Fax 271512
37008 Salamanca

La literatura apologética en el siglo XV: el *Declarante de judíos*

Carmen PARRILLA

Quien esté muy familiarizado con escritos de temática eclesiológica o escritos de espiritualidad se habrá encontrado en ellos más de una vez la materia doctrinal de una secular controversia: la judeocristiana. Pero esta apologética tiene, como sabemos, una rica tradición independiente que brinda al investigador cuestiones varias relacionadas con la cultura antigua y medieval. En general, constituyen los temas de la polémica: el cumplimiento de las profecías mesiánicas en la persona de Cristo, el sentido espiritual de su reino, y la explicación del dogma de la Trinidad. Disputas teológicas, pues, que en el campo cristiano y desde los primeros tiempos de la Iglesia se manifestaron por medio de debates, predicación y una abundante literatura¹.

Desde el punto de vista genérico estos escritos se caracterizan por la fusión de dos sistemas retóricos centrados en la comunicación verbal: el arte de la disputa y el arte de la predicación, ambos al servicio de una intención teológica y doctrinal² que comunica a estos discursos un carácter propio del género demostrativo.

Yo voy a hablar de un testimonio de la polémica *adversus judaeos* escrito en lengua castellana. Un texto, aunque catalogado, prácticamente desconocido, cuya composición, por evidencias internas, puede situarse en la segunda mitad del siglo XV³.

¹ Fuentes bibliográficas ineludibles para esta apologética son A. L. Williams, *Adversus judaeos. A bird's eye view of Christian apologiae until the renaissance*, Cambridge, 1935 y R. Singerman, *The Jews in Spain and Portugal. A Bibliography*, New York-Londres, 1975.

² Así concebía Tomás de Salisbury la función del teólogo: «*Theologie autem officium quantum ad scolasticam exercitationem in tribus consistit: in legendo, in disputando, in predicando...*», Cf. James J. Murphy, *La Retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, traducción de G. Hirata, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, pág. 327, n. 67.

³ Se trata del manuscrito 74 de la Biblioteca Universitaria de Santiago de Compostela. Adelanto una breve descripción: Original o copia de amanuense con caligrafía de hacia la mitad del siglo XV; letra cortesana, dispuesta en columnas. 58 folios de papel grueso, 280mm. x 210mm., dos filigranas. Numeración moderna que comienza con el número cinco desde el primer folio escrito. Encuadernación del siglo XIX; en el lomo, grabado en letras doradas, se lee: *Declarante de judíos*. Véase K. Reinhardt-H. Santiago Otero, *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid: CSIC, 1986,

Como en otros textos de este género, su anónimo autor consigna el tiempo en que escribe realizando un cómputo desde fechas trascendentales: la tercera cautividad del pueblo judío: «ca esta ha mill e quatroçientos años e mas» (8r); el nacimiento de Cristo: «ha mill e quatroçientos e çinquenta años e mas» (10r); la destrucción del segundo templo: «ha mill e quatroçientos años e mas» (12v). El escrito: *Libro declarante* o *Declarante de judíos*, corresponde, pues, al período histórico hispánico bien conocido, en el que, en torno a la convivencia con la minoría étnico-religiosa representada por los judíos, coexisten dos tendencias: hostilidad y concordia, agudizadas por el problema de los conversos. En este clima se producen campañas de celo y de revueltas políticas, factores todos que determinan la aparición de diversos tratados⁴. Y es preciso señalar ya de entrada que en el *Declarante*, fuera de los datos cronológicos que acabo de citar, no hay referencias a la situación histórica contemporánea. El texto tiene carácter doctrinal, con un acarreo práctico de los puntos fundamentales de la polémica desde el siglo XII, es decir, con el uso de argumentación bíblica y postbíblica, procedente esta última de la propia exégesis judía. Y, aunque en la línea de préstamos del *Declarante* se rastrea la doctrina expuesta en la Disputa de Tortosa de 1412, el texto no manifiesta aquel talante combativo con deseos de segregación hacia la comunidad judía, generado por la controversia pública que promovió Benedicto XIII; tampoco, a pesar de su proximidad cronológica y una coincidencia de contenido bastante notable con el *Fortalitium fidei* de Alfonso de Espina, se formulan acusaciones a judaizantes; no hay, por último, la menor referencia a los alborotos populares que al filo del medio siglo revelaron los problemas de la convivencia. Aunque predomina el tono severo, no hay ninguna mención al malestar provocado por el fenómeno sociorreligioso de la incorporación de los nuevos cristianos. Las circunstancias históricas, pues, no hallan cabida en el *Declarante de judíos*.

El *incipit* lo sitúa inequívocamente en el género doctrinal apologético: «Este libro es llamado declarante. el qual libro fue fecho por mostrar a los judíos la çeguedad en que viven.» (1r) Alternan a lo largo del texto las acepciones «libro» y «tratado», expresiones usuales, como sabemos, en textos medievales y, por supuesto, en algunos de la polémica judaica, sea cual sea su disposición. Así sucede en la comunicación entre rabí Samuel y rabí Çag, la supuesta epístola del siglo XI atribuida a Alfonso Bonhome, en donde a pesar de disponerse la materia en dos cartas de desigual extensión, más de una vez los autores señalan que sus comunicaciones adoptan la forma de libro⁵.

pág. 313. Es texto inédito y único ejemplar, del que estoy preparando su edición en colaboración con José Ignacio Pérez Pascual.

⁴ Es tan abundante la bibliografía sobre el judaísmo medieval ibérico que desde aquí remito al trabajo de L. Suárez Fernández, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid: Rialp, 1988², en donde en apéndice incluye una bibliografía esencial y razonada. A algunas de las obras allí citadas me referiré en este trabajo más de una vez, así como apuntaré algunos otros trabajos no recogidos por Luis Suárez o posteriores a la salida de su libro.

⁵ Me he servido de la versión castellana conservada en el manuscrito 864 de la Biblioteca Nacional de Madrid (fols. 47r-119r), donde se traduce: «*et mito tibi libellum istum*», «te envío

Tres lenguas: latín, hebreo (las sagradas) y castellano confluyen en el *Declarante*. En las dos primeras se citan las autoridades, siguiendo en esta modalidad la pauta del *Pugio fidei*, aquel manual del dominico hebraista Raimundo Martí que desde finales del siglo XIII fue modelo para polemistas⁶. El *Declarante* va dirigido a los fieles cristianos, con objeto de que estos sepan refutar debidamente las malicias de los judíos: «viendo que muchos cristianos honestos e discretos e de buen entendimiento. E de buena palabra no son letrados en ebrayco nin en la Biblia. ni en las otras artes... por esto yo compuse este libro en romançe.» (1r) Esta actividad romancista lo inscribe, pues, en la línea que comenzó Abner de Burgos y que otros siguieron⁷, con actitud dirigida *ad populos*, como se

aqueste libro» (fol. 47v). Según declaración del corresponsal de Samuel, rabí Çag recibe la comunicación en «un libro que me enbiaste el qual libro resçebí çerrado et sellado.» (fol. 11r). La obra parece ser una hábil falsificación, en donde los rabinos declaran ingenuamente sus dudas sobre la persona de Cristo y la causa de la cautividad judía, manifestando así la intención de su autor, a todas luces, un cristiano. Para el dominico Alfonso Bonhome que vivió en el siglo XIV y llegó a ser obispo de Marruecos, véase, M. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum mediæ aevi hispanorum*, Madrid, 1959, núms. 2098–2102; L. Robles, «Escritores dominicos de la Corona de Aragón», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 3 (1971), págs. 90–99.

⁶ En un clima de controversias doctrinales en la ciudad de Barcelona, Martí elaboró en 1267 un documento: *Capistrum judaeorum*. Pero el *Pugio fidei adversus mauros et judaeos* es el texto que le dio su fama. En el segundo de los tres libros en que se divide esta obra Martí ataca a los judíos, aduciendo fuentes rabínicas, muchas de ellas no documentadas. Véase, A. Díez Macho, «Acerca de los Midrasim falsificados de R. Martí», *Sefarad*, 9 (1949), págs. 165–96. Confróntese, por supuesto, con Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid: Altalena, 1981, 2 vols. Se trata de la traducción de *Toledot ha-yehudim bi-Sefarad ha-nosrit*, con notas y referencias bibliográficas actualizadas por su traductor José Luis Lacave. La primera edición del *Pugio fidei* fue la de París, 1651, a cargo de Joseph de Voisin, con glosas al texto. El *Pugio fidei* sobrevivió de muchas maneras: saqueado por los escritores antijudaicos e incluso plagiado. Véase, F. Secret, «Notes pour une histoire du *Pugio fidei* à la Renaissance», *Sefarad*, 20 (1960), págs. 401–407; del mismo autor, «Une première oubliée du *Pugio fidei*», *Archivum fratrum praedicatorum*, 36 (1966), págs. 449–55 y «Le premier emploi du *Pugio fidei* en France au XVI^e siècle», *Archivum fratrum praedicatorum*, 47 (1977), págs. 169–82. Véase también, *El manuscrito apologético de Alfonso de Zamora*, Traducción y estudio del *Séfer Hokmat Elohim*, por Federico Pérez Castro, Madrid-Barcelona: CSIC, Instituto Arias Montano, 1950, esp. págs. lxi–lxvi de la introducción y la edición concordada. Se trata de un testimonio inestimable en el XVI de la polémica antijudaica, una especie de prontuario que deriva del *Pugio fidei*, y que es una importante contribución al hebraísmo en la Universidad de Alcalá. La labor de Alfonso de Zamora como profesor de lenguas orientales determina obras de envergadura como la Biblia Políglota de Amberes. Téngase en cuenta que la biblioteca de Alfonso de Zamora fue a parar a manos de Arias Montano.

⁷ Para Abner de Burgos o Alfonso de Valladolid, véase, Y. Baer, *Historia de los judíos*, págs. 257–82; K Reinhardt–H. Santiago Otero, *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, págs. 83–89; D. Carpenter, «Abner de Burgos, *Libro de las Tres Creencias: The Spanish Manuscripts*», *Manuscripta*, 31 (1987), págs. 190–97. Otra obra en vernácula en el siglo XV es la de Juan de Fuentesauco, *De verbo contra judaeos*, manuscrito 10320 de la Biblioteca Nacional de Madrid. No existe hasta el momento ningún trabajo de conjunto sobre la literatura antijudía en vulgar. En el ámbito de esta literatura en catalán Jaume Riera acaba de realizar un provechoso trabajo: «Literatura antijueva en catalá: textos y difusión». (En prensa en *Estudi General*.) Agradezco desde aquí a Riera su generosidad

encontraba en escritos patrísticos divulgadores como el *Liber de variis quaestionibus* de San Isidoro, cuya doctrina va también dirigida a «*quae ad spiritualem intelligentiam congruere noscuntur*»⁸.

Como en otros textos de la polémica, coexisten una actitud edificante y otra combativa. Porque ciertamente, en la literatura *adversus judaeos*, el texto escrito ostenta en su disposición y estilo los resortes de una batalla dialéctica de finos, seguros y contundentes adversarios, cuanto más si, como bien se sabe, un nutrido grupo de polemistas del campo cristiano había salido de las filas de la comunidad hebrea. Sin embargo, en el texto que nos ocupa, el hecho de disputar se entiende como tarea piadosa cristiana: «E dispute por la esperanza que Dios le hará bien e merced al ánima por ello. Cate que non dispute con malquerencia mas su entencion sea que se convierta el que no cree la fe catholica.» (5r) Es una actitud que comparten otros textos en vernácula, como el *De verbo contra judaeos*⁹ y que, en el caso del *Declarante* parece justificar o mitigar la finalidad vituperante del carácter demostrativo de este tipo de discursos.

Respecto a su contenido, el *Declarante* se inserta en un engranaje sistemático de puntos doctrinales expuestos en los más famosos tratados sobre este tema escritos en latín. Fundamentalmente sigue muy de cerca la materia contenida en el libro segundo del *Pugio fidei*, pero guarda un orden distinto en la exposición de las ideas y en muchas ocasiones defiende los puntos doctrinales con autoridades diferentes a las de la obra de Martí.

Se rastrean además huellas de los tratados de Lyra¹⁰, del *Scrutinium scripturarum* de Pablo de Santa María¹¹ y del *Fortalitium fidei* de Espina¹². Sabido es que el tratado de este famoso franciscano recoge puntos doctrinales y ejemplos de antecesores polemistas que escribieron en latín o en vernáculas, y a los que Espina cita con frecuencia: Pedro Alfonso, Juan de Valladolid, Abner de Burgos,

al dejarme leer su trabajo y todas las informaciones valiosísimas que sobre este tema me ha proporcionado.

⁸ San Isidoro, *Liber de variis quaestionibus*, E. Vega y Anspach, Escorial, 1940, pág. 2.

⁹ «por quanto este señor dixo en la lei que aquellos que me declaran poseeran la vida perdurable lo qual as de entender non curiosamente mas piadosamente lucidando este santo verbo divino arguendo disputando contra los ereges.» (folio 78v).

¹⁰ El famoso exegeta francés, el franciscano Nicolás de Lyra (1270–1340), escribió un *Libellus continens pulcherrimas quaestiones judaicas perfidiam in catholica fides improbantem* y el *Tractatulus contra quemdam Judaeum ex verbis Evangelii Christum et ejus doctrinam impugnantem*. Se incluyen a modo de apéndice en algunas ediciones de su *Biblia con glosas*. La doctrina de Lyra a propósito de la polémica judaica influyó en varias obras del mismo género. En la primera mitad del siglo xv el anónimo autor de un texto en lengua portuguesa, el *Livro da Corte Enperial*, traduce y adapta, entre otras fuentes, la de Lyra en su *Libellus...* Véase, J. M. da Cruz Pontes, «Estudo para uma edição crítica do Livro da 'Corte Enperial'», *Biblos*, 32 (1956), págs. 1–400.

¹¹ Para la relación de manuscritos y ediciones de esta obra, véase: Isaías Rodríguez, «Autores espirituales españoles en la edad media», *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 1 (1967), pág. 279. K. Reinhardt–H. Santiago Otero, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, págs. 245–48.

¹² Para consultar una relación de manuscritos y ediciones de esta obra: Isaías Fernández, *art. cit.*, pág. 319. K. Reinhardt–H. Santiago Otero, *op. cit.*, págs. 63–64.

así como otras autoridades. Por el contrario, el autor del *Declarante* no confiesa las deudas, lo cual hace pensar si estaría manejando un prontuario o si su dedicación *ad populos* le eximiría de tal erudición y precisión. De este modo, llama la atención una única referencia totalizadora a «Pedro Alfonso y otros cristianos» (13v) con la que en un determinado momento apoya una argumentación. En el *Declarante*, pues, no hay novedades y, como sucede en el género al que pertenece, no es fácil decidir la adhesión a un modelo concreto. Una singularidad que es preciso señalar es que, a diferencia de otros textos de la polémica, no trata la materia doctrinal perteneciente al misterio de la Trinidad.

En principio se ocupa el *Declarante* de dos cuestiones fundamentales: la ceguera de los judíos y la causa de su última cautividad. La primera cuestión se desarrolla a partir de una cita bíblica que funciona como *thema*: Isaías, VI, 9–11¹³. La ceguera del pueblo judío fundamentada con tal autoridad es casi siempre punto de arranque en textos de la polémica; un *locus* tan divulgado que se recoge en la poesía provenzal en el *Breviari d'Amor* de Matfré Ermengaud¹⁴. Con todo, a pesar del uso generalizado, el *Declarante* se aproxima a la formulación empleada en la *Carta de Rabí Samuel*, y en el *Caecitatem judaeorum* de Bernardo Oliver¹⁵. Para averiguar la causa de la tercera cautividad se recurre a un símil del campo de la medicina: la necesidad de conocer origen y naturaleza de la enfermedad. Jerónimo de Santa Fe había esgrimido esta analogía en su tratado inmediatamente anterior a la Disputa de Tortosa, el *Ad convincendum perfidiam judaeorum* y, había insistido en la idea en algunas sesiones de la famosa controversia¹⁶. En el *Declarante*, como en el escrito del médico de Benedicto XIII o en la disputa pública, la causa de la tercera cautividad del pueblo judío se prueba por el *odium gratis*, un argumento tradicional en la controversia, apuntado ya por los primeros polemistas: Tertuliano, Orígenes, San Isidoro, San Julián, y por los posteriores: Pedro Alfonso, Raimundo Martí, Nicolás de Lyra; se hallaba, por supuesto, en la *Carta de Rabí Samuel*. Esta primera sección, en la que se imputa la ceguera y el

¹³ «Vade et dices populo huic: Audite audientes, et nolite intelligere: et videte visionem, et nolite cognoscere. Excaeca cor populi huius, et aures eius aggravata; et oculos eius claudet: ne forte videat oculis suis, et auribus suis audiat, et corde suo intelligat, et convertatur, et sanem eum. Et dixi: ¿Usquequo, Domine? Et dixit: Donec desolentur civitates absque habitatore, et domus sine homine, et terra relinquatur deserta».

¹⁴ M. Ermengaud, *Le Breviari d'Amor suivi de la lettre à sa soeur*, Introduction et glossaire par Gabriel Azaïs, Genève: Slatkine Reprints, 1977.

¹⁵ Véase, *El Tratado «Contra Caecitatem Iudaeorum» de Fray Bernardo Oliver*, ed. Francisco Cantera Burgos, Madrid-Barcelona: CSIC-Instituto Arias Montano, 1965.

¹⁶ Para la Disputa de Tortosa, véase: A. Posnanski, «Le colloque de Tortosa et de San Mateo (7 février 1413–13 novembre 1414)», *Revue des Etudes juives*, 74 (1922), págs. 17–39 y 160–68; 75 (1922), págs. 74–88 y 187–204; 76 (1923), págs. 37–46. Trata ampliamente el desarrollo y el contenido de la disputa, Y. Baer, *Historia de los judíos*, págs. 443–501. Desde la perspectiva cristiana debe verse el trabajo de A. Pacios López, *La Disputa de Tortosa, I Estudio histórico-crítico-doctrinal*, Actas, Madrid-Barcelona: CSIC-Instituto Arias Montano, 1957. Véase ahora, *El Tratado «De iudaicis erroribus ex Talmut» de Jerónimo de Santa Fe*, Introducción general, estudio y análisis de las fuentes por Moisés Orfali, Madrid: CSIC-Instituto de Filología, 1987.

odio inmotivado como males capitales, se ajusta al modo *ab adversariorum nostrorum*, pudiendo considerarse el *exordium* de un discurso mayor, al alcanzar la benevolencia del lector *in contemptionem*.

En el *Declarante* se distinguen dos secciones; en ambas se subraya el influjo de los dos sistemas retóricos antes mencionados: debate y predicación. En las dos secciones los puntos doctrinales del *Declarante* se ofrecen bajo la estructura de la *disputatio* tradicional en los *adversus judaeos*, intercambiando cuestiones entre un rabí y un cristiano. Por tanto, el libro que, no se olvide, está destinado a los cristianos, extiende una red de relaciones de carácter dinámico: autor y receptor concuerdan o deben concordar en un ideario común frente a un contrincante, cuya debilidad conceptual y verbal se pone de manifiesto en virtud de la intención del autor.

En la primera sección el judío o rabí fundamenta su razonamiento con autoridades bíblicas y únicamente en una ocasión (18v) alude a la autoridad de los dos Talmudes. Sin embargo, el cristiano utiliza textos de la Vulgata pero también menudean las citas literales o las alusiones a fuentes targúmic, talmúdicas y midrásicas, con las cuales preferentemente defiende la doctrina del mesianismo. Nos encontramos, pues, con que el autor del *Declarante* se sitúa en la corriente de aprovechamiento de la exégesis rabínica, actitud en la historia de la controversia desde el siglo XII y que fue argumentación importante y decisiva en la Disputa de Tortosa.

Así, al mover cuestión en torno a las dos concepciones mesiánicas: la judía y la cristiana, el autor del *Declarante* va seleccionando de todo un acervo que en principio impuso el *Pugio fidei*, a la vez que abrevia o extiende con cierta soltura la materia tradicional. De este modo, cuando comprueba históricamente la aparición de mesías falsos, enlaza hábilmente para los fines de su disputa y en este orden: un texto talmúdico como el *Sanhedrín* comentado por rabí Salomón (el famoso exegeta Rasi) y un texto midrásico: el *Beresit Rabbá* de Mosé ha-Nasán de Narbona. Interpreta con agudeza a Zacarías y a Daniel en dos profecías contradictorias en torno a la venida mesiánica; insiste con *Isaías*, VII 14, en la concepción extraordinaria en una madre virgen, sin olvidar para ello glosas ingeniosas bien conocidas y tradicionales¹⁷. Por fin, esta primera parte del *Declarante* se cierra con la disputa sobre la duración del mundo en seis mil años, según un texto talmúdico como el *Abodá Zará*, pero tanto esta autoridad como la

¹⁷ Ingeniosamente pero con argumento conceptual muy pobre, los apologetas interpretaban *Isaías*, 9, 7: «multiplicabitur eius imperium», acudiendo a la significación profunda de una anomalía en el original hebreo: «lemarbé amizra», porque en el texto sagrado la *mem* de *lemarbé* aparecía como *mem* cerrada, lo que no le correspondía, pues esta letra solamente podía ir situada al final de palabra. En nuestros apologetas, este muy trillado argumento, cuya finalidad piadosa y dogmática es indudable, depende de la teoría traductora desde la Patrística. Y todavía Cartagena, cuando traduce el *De inventione* recuerda y asume la idea de San Jerónimo en la *Epístola a Pamaquio*: «Yo non solamente lo digo, mas aun con libre voz lo confieso, que en la interpetración de los libros griegos non curo de expremir una palabra por otra mas sigo el seso e efecto, salvo en las santas Escrituras, porque allí la orden de las palabras trae mixterio.» Alfonso de Cartagena, *La Rethorica de M. Tullio Ciceron*, a cura di Rosalba Mascagna, Liguori-Napoli, 1969, pág. 31.

de su comentarista Rabí Salomón se rechazan con argumentos no sólo del propio *Pugio fidei*, al que hasta ahora viene siguiendo, sino también con los de Nicolás de Lyra, ambos firmemente apoyados en un polemista de primera hora como San Julián en su *De comprobatione aetatis sextae*¹⁸. Es conveniente añadir algo que afecta al método de la disputa. Las cuestiones presentadas por el cristiano son más extensas y mejor razonadas que las del judío. En el engranaje argumentativo, la superioridad del polemista cristiano viene dada porque éste hace uso de lo que la lógica aristotélica denomina argumentos comprobatorios, aquellos que por su facilidad son idóneos para derrotar a un contrincante no muy versado. Creo que esto se pone de relieve en esta parte del *Declarante* en la utilización tendenciosa y siempre eficaz de la materia exegética rabínica.

La segunda sección del *Declarante* expone lo que llama doce objeciones judaicas y doce probaciones cristianas. Esta disposición y léxico propias de la disputa escolástica vienen precedidos por una proposición común que no es más que una sentencia aristotélica de la *Lógica*, aquí formulada como: «las cosas contrarias puestas cerca la una de otra mayor claridad reciben» (19r). Es sentencia que también se recoge en la *Floresta de philosophos* atribuida a Séneca y que funciona como nexo divisorio entre las dos partes del *Declarante*, señalando la finalidad moral de todo debate. El arte de la predicación deja aquí sus huellas, porque las objeciones del rabí son el pretexto para un adoctrinamiento sostenido y acrecentado por los recursos de *exempla* y afectos.

En 7 objeciones (1, 2, 3, 4, 9, 10, 11) el rabí trata de demostrar que en Cristo no se cumplieron las señales contenidas en los profetas: la salvación, el regreso a la tierra de promisión, el acatamiento por todas las gentes, la paz, el rescate de la cautividad, el cumplimiento de la Ley, la administración de la justicia. Otras tres objeciones (5, 6 y 7) subrayan la carencia de prodigios en el tiempo mesiánico y, por ello, en la octava, el poder taumatúrgico de Cristo se atribuye a prácticas nigrománticas. La última objeción hace referencia al culto de imágenes concluyendo con una formal acusación de idolatría contra los cristianos.

Por parte cristiana, las objeciones del rabí se combaten con una dialéctica preñada de doctrina. Se rechaza la acusación de idolatría; con una interpretación moral de la circuncisión, se expone brevemente la doctrina del sacramento del bautismo y más cumplidamente la doctrina eucarística. A continuación de estos razonamientos se incluyen como digresión piadosa y recurso elocutivo para la moción de afectos, las antifonas de la semana anterior a Navidad, digresión no extraña en los *adversus judaeos*, pues con el mismo sentido piadoso se encontraban en la *Disputa del Bisbe de Jaén* atribuida a una figura exaltada por los mercedarios: San Pedro Pascual¹⁹. El libro se cierra reiterando la acusación del exordio: la ceguera del pueblo judío.

¹⁸ San Julian, *De comprobatione aetatis sextae, libri tres*, PL, 96, col. 547-86.

¹⁹ A. Valenzuela, *Obras de San Pedro Pascual*, II, Roma, 1905, pág. 80. Para datos y bibliografía de esta figura: V. Muñoz, «La teología entre los mercedarios españoles hasta 1600», *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 3 (1971), págs. 397-99. K. Reinhardt-H. Santiago Otero, *op. cit.*, págs. 274-80. Observaciones en torno a la biografía de San Pedro Pascual

Una cala en la octava probación cristiana que defiende el poder milagroso de Cristo puede contribuir a resaltar la técnica retórica empleada en buena parte del Declarante y que se ajusta a los recursos propios de los dos artes ya mencionados: disputa y predicación. Esta probación cristiana tiene una finalidad muy concreta como es la de combatir el influjo de una herejía talmúdica: el *Toledot Jesu* o *Mace Jesu*, libro que contenía precisamente la acusación de las artes de encantamiento en torno a los milagros de Cristo. Huelga decir que el libro se cita ya en el *Pugio fidei* y que por formar parte de la *judaica pravitas* fue anatematizado en la Bula que Benedicto XIII promulgó al finalizar la Disputa de Tortosa²⁰. Sin embargo, en el *Declarante* el *Toledot Jesu* no se menciona rectamente sino de modo oblicuo como el «libro que tienen en sus sinagogas escondido». (33v) Por ello, la extensa probación octava centrada en el poder milagroso de Cristo se organiza entre la alabanza y el vituperio, disponiendo hábil y equilibradamente la materia. En primer lugar corresponden al elogio dos testimonios: un relato centoneado neotestamentario, síntesis de los sinópticos, de *San Juan y Hechos de los Apóstoles*; y un breve recuento de los milagros de Cristo registrados en *El Corán*. A continuación se entra en el orden del vituperio argumentando ampliamente contra el *Toledot Jesu* en sus inexactitudes históricas y refutando su *pravitas*. La probación se cierra con un relato yuxtapuesto de milagros y leyendas piadosas relacionadas con el culto a la Santa Cruz y a las devociones marianas, piezas no extrañas en la controversia escrita pues se hallaban en las obras de Martí y Espina. El uso del ejemplo en todo discurso es requisito de la *narratio* y supone una *amplificatio rerum*, que justamente en la probación octava el autor del *Declarante* prodiga con cierta reelaboración independiente del material conocido, añadiendo detalles de su propia cosecha.

Y, como ha sucedido con otros polemistas, podríamos preguntarnos: ¿habría salido el autor del *Declarante* de las filas del judaísmo? A pesar de la utilización de fuentes rabínicas, son escasísimas las citas literales en hebreo y, por otra parte se incurre en ciertos errores como decir que entre los judíos el año comienza en marzo (8r). Naturalmente hay confusiones que pueden ser imputadas a un copista: se escribe mal el nombre sagrado de Dios (36r, 38r); se confunde más de una vez a Ezequiel con Ezequías, o el Talmud con el Targum.

Por último, el anónimo autor ofrece algunos datos acerca de sí mismo, los cuales conviene considerar. No creo que sea muy convincente para identificarlo como religioso la alabanza que dirige a la vida monacal (fol. 26r), interpretando la sencillez del corazón del *habitare fratres in unum* (Salmo 133) como «morar en

así como una exposición de sus obras polémicas pueden verse ahora en el trabajo de Jaume Riera citado en mi nota 7.

²⁰ La Bula se promulga en la última sesión de la Disputa por medio del documento *Etsi Doctoris Gentium*. «...statuimus ut nullus iudeus de cetero libellum illum qui apud eos Mace Jesu nominatur, quique in contumeliam Redemptoris nostri affirmatur compositus, legere, audire, aut apud se retinere presumat. Quod si contra fecerit, eo ipso tamquam convictus de blasfemia puniatur.» El contenido completo de la Bula se halla en A. Pacios, *La Disputa de Tortosa. II Actas*, págs. 597–608 (la cita en pág. 600.) Puede verse un extracto y un resumen de su contenido en el trabajo de Moisés Orfali citado en mi nota 16. (Orfali, págs. 194–200).

uno» y, por tanto, morar «en un monasterio.» Más interesante parece ser su manifestación de haber disputado con judíos y rabinos (7v, 36v) y haberles también predicado (37r). Nos ofrece datos inestimables de un concreto sermón, como son los ejemplos que en él introdujo y la recepción de la prédica por parte de los judíos. Así, con ocasión de exponer un milagro mariano bien conocido: el de la judía arrojada a un precipicio y salvada por la Virgen, (se trata de María del Salto, ya en las *Cantigas* y aducido también por Espina en su *Fortalitium fidei*.) relata el conato de debate que sostuvo con sus oyentes, quienes le atajaron públicamente para rechazar el prodigio con argumentación racional: que la judía no había sido bien despeñada. (37r) Si hemos de tomar al pie de la letra estas declaraciones, podemos considerar al autor como uno de los predicadores a los que se les encomendaba de forma regular el adoctrinamiento de algunas comunidades judías. Pero creo que en este caso y, como sucede en otros textos de la polémica, acaso la proyección autobiográfica no sea más que un lugar común que puede equipararse al usufructo generalizado de puntos doctrinales.

En conclusión, el *Declarante* es una pieza menor de la gran tradición en latín de la controversia judeocristiana. Es un centón romanceado, especie de prontuario de un predicador, pero que –como en el caso de las traducciones o las predicaciones en vulgar– habrá contribuido a sustentar la espiritualidad y la cultura medievales. Convendría prestar atención a estas obras en lengua vernácula, probablemente más difundidas que los grandes tratados²¹. Subordinadas a una finalidad práctica, ellas, a modo de biblias parvas enriquecidas con el renovador método de la exégesis rabínica, que fue todo un arte en manos de los polemistas cristianos, y marcadas ciertamente por los esquemas de la oratoria y el debate escolástico, son hoy testimonio elocuente de la experiencia religiosa y literaria.

²¹ Jaume Riera plantea esta posibilidad a la luz de las existencias de textos catalanes. Véase su artículo (en prensa).