



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA 29

AÑO 2016
ISSN 0214-9745
E-ISSN 2340-1362

SERIE III HISTORIA MEDIEVAL
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNED





ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2016
ISSN 0214-9745
E-ISSN 2340-1362

29

SERIE III HISTORIA MEDIEVAL

REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

<http://dx.doi.org/10.5944/etfiii.29.2016>



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

La revista *Espacio, Tiempo y Forma* (siglas recomendadas: ETF), de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, que inició su publicación el año 1988, está organizada de la siguiente forma:

- SERIE I — Prehistoria y Arqueología
- SERIE II — Historia Antigua
- SERIE III — Historia Medieval
- SERIE IV — Historia Moderna
- SERIE V — Historia Contemporánea
- SERIE VI — Geografía
- SERIE VII — Historia del Arte

Excepcionalmente, algunos volúmenes del año 1988 atienden a la siguiente numeración:

- N.º 1 — Historia Contemporánea
- N.º 2 — Historia del Arte
- N.º 3 — Geografía
- N.º 4 — Historia Moderna

ETF no se solidariza necesariamente con las opiniones expresadas por los autores.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
Madrid, 2016

SERIE III - HISTORIA MEDIEVAL N.º 29, 2016

ISSN 0214-9745 · E-ISSN 2340-1362

DEPÓSITO LEGAL M-21037-1988

URL: ETF III · HISTORIA MEDIEVAL · <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIII>

DISEÑO Y COMPOSICIÓN

Carmen Chincoa Gallardo · <http://www.laurisilva.net/cch>

Impreso en España · Printed in Spain



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

ARTÍCULOS

PRECISIONES LITERARIAS SOBRE EL ANTIJUDAÍSMO DE GONZALO DE BERCEO EN EL *MILAGRO DE TEÓFILO* (XXIV)

LITERARY REFLECTIONS ON GONZALO DE BERCEO'S ANTI-JUDAISM IN *THE MIRACLE OF THEOPHILUS* (XXIV)

David D. Navarro¹

Recepción: 2015/5/14 · Comunicación de observaciones de evaluadores: 2015/6/5 ·
Aceptación: 2015/6/19

DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfiii.29.2016.16752>

Resumen

Dentro de la colección mariana *Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo el *Milagro de Teófilo* es el más extenso y elaborado de su obra. El poema que gozaba de amplia difusión en otras lenguas vernáculas de Europa presenta una clara función moralizante dirigida al espectador, con el fin de evitar cualquier contacto con el Diablo y sus seguidores, en este caso, un judío que actúa de intermediario entre Teófilo y el Maligno. Sin embargo, mientras las versiones coetáneas europeas proyectan rasgos antisemitas sobre este personaje influidas por el folclore popular, a modo de criatura maléfica envuelta en prácticas diabólicas y fisonomía animal, estos atributos están ausentes en la versión berciana. La postura de Berceo hacia el judío sobresale al fundarse esencialmente en rasgos antijudíos heredados de la Patrística y el pensamiento tradicional clerical, exento de elementos de índole antropológica y racial propios del antisemitismo y ajenos al imaginario contextual ibérico del que no formaron parte hasta dos siglos más tarde.

Palabras clave

Antijudaísmo; Antisemitismo; Clerecía; Gonzalo de Berceo; Patrística.

1. Texas State University (USA). C.e.: davidnavarro@txstate.edu

Abstract

In the medieval Marian collection *Los Milagros de Nuestra Señora* (*Miracles of Our Lady*) by Gonzalo de Berceo, the *Milagro de Teófilo* (*The Miracle of Teophilus*) is the most extensive and elaborate. The poem, which enjoyed wide circulation in other European vernacular languages, contains a moralizing didactic message aimed at the readership in order to prevent any contact with the Devil and his followers. In this case, it is a Jew who acts as an intermediary between Teófilo and Satan. However, whereas the rest of the European versions portray anti-Semitic features on the Jewish character influenced by popular folklore, such as embodying an evil animal-like creature involved in diabolical practices, these references are absent in Berceo's version. Berceo's position with respect to the Jew stands out as one based essentially on anti-Jewish traits inherited from Patristic and other traditional clerical thought. Hence, it lacks anthropological and racial prejudices common to anti-Semitism in the rest of Europe and which were unknown in the Iberian Peninsula imaginary at least for the following two centuries.

Keywords

Anti-Judaism; Anti-Semitism; Clergy; Gonzalo de Berceo; Patristics.

LA ASOCIACIÓN DEL JUDÍO con el Diablo en la literatura medieval se inicia con los primeros textos cristianos recogidos en el Nuevo Testamento. Esta postura se mantuvo posteriormente en las obras de los Padres de la Iglesia y en la narrativa *Adversus Iudaeos*.² El mensaje teológico de estos escritos servía como recurso adoctrinador para perfilar la conducta del judío y proyectar su condición de pueblo deicida, opuesto al *verus Israel* cristalizado en el cristianismo, fomentando la dicotomía entre la Iglesia de Caín (*Synagoga*) y la Iglesia verdadera (*Ecclesia*).³ El desarrollo de la escolástica en Europa durante los siglos XII y XIII avivó esta tendencia ideológica con el fin de instruir al clero y la población cristiana en materia religiosa. Dentro de esta simbiosis judío-Diablo formulada bajo principios antijudíos se insertaron nuevos matices provenientes del folclore popular medieval que concebían al Diablo como arquetipo real y al judío como vasallo de éste, iniciándose una demonización de la raza hebrea en términos antisemitas. Estas influencias se recogieron en el discurso didáctico de diversas obras de la corriente de clerecía como *Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo (1196-1264).⁴ El poeta proyecta en varios milagros el antijudaísmo tradicional del canon patrístico y en un menor grado el antisemitismo de índole popular que atribuía al judío su condición de hechicero y discípulo del Diablo.⁵ Estos dos últimos rasgos se reflejan en *El milagro de Teófilo* (XXIV).⁶ La leyenda de donde deriva el poema se convirtió en el texto más importante de la tradición medieval cristiana al retratar el conflicto entre el bien y el mal y el castigo y retribución del individuo mediante sus actos. A continuación se analizarán los diversos factores históricos y sociales que influyeron en la configuración del judío como sujeto diabólico de este *milagro* y las modalidades discursivas empleadas por Berceo para transmitirlo a su

2. РОКЕА́Н, Д.: «The Church Fathers and the Jews in Writings Designed for Internal and External Use,» en SHMUEL, A. (ed.), *Antisemitism Through Ages*, Jerusalem, Pergamon, 1988, p. 64.

3. BONFILL, R.: «The Devil and the Jews in the Christian Consciousness of the Middle Ages,» en SHMUEL, A. (ed.), *Antisemitism Through Ages*, Jerusalem, Pergamon, 1988, p. 92. El concepto de la Nueva Alianza sustituye al «antiguo tiempo» de la Sinagoga y se «transformaría pronto en un arma conceptual por medio de la cual la Iglesia pretendía distanciarse de un judaísmo degradado, de un pueblo judío que dejaría ya de ser el «pueblo de Dios» en favor del pueblo cristiano y, por ello, contribuiría extraordinariamente a la creación de la base ideológica del «antijudaísmo de exclusión.» GONZÁLEZ SALINERO, R.: *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid, Trotta, p. 181.

4. La fecha de nacimiento de Berceo se establece entre 1196 y 1222. Habría sido ordenado diácono a la edad de 25 años donde desempeñó el cargo en los monasterios de San Millán de la Cogolla y Santo Domingo de Silos. Para mayor información sobre la vida y formación del clérigo consultar los estudios de DUTTON, B.: «La fecha de nacimiento de Gonzalo de Berceo,» *Berceo 94-95* (1978), pp. 265-69; LAPPIN, J.: *Gonzalo de Berceo: The Poet and His Verses*. Woodbridge, Tamesis, 2008.

5. Se emplea la distinción entre los términos antijudaísmo y antisemitismo, conceptos a menudo identificados y usados como uno solo e indistintamente. El primero representa un perjuicio religioso y para evitarlo el judío puede abrazar la conversión y formar parte del grupo cristiano, al eliminar su mancha espiritual a través del bautismo. Por su parte, el antisemitismo surge de la combinación entre el anti-judaísmo y elementos de naturaleza racista; en este caso, su solución no es la conversión, al ser un perjuicio social y biológico. Véase TELUSHKIN, J.: *Why the Jews? The Reason for Antisemitism*, New York, Touchstone, 2003, p. 3.

6. El personaje judío aparece como protagonista en otros tres milagros de la colección: *El judezno* (XVI), *Cristo y los judíos de Toledo* (XVIII), *El mercader fiado* (XXIII) y *El milagro de Teófilo* (XXIV). El Diablo en su forma personificada se presenta en los milagros VI, VII, VIII, X, XI, XII, XX y XXI. Todas las referencias de este milagro proceden de la edición de BAÑOS, F.: *Los Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2011.

audiencia. El análisis permite establecer cómo la representación del judío en este poema no se centra en su componente prosopográfico de apariencia física y biológica, propias del antisemitismo popular, sino que presta más atención a su parte etopéyica de personalidad y conducta que condiciona sus acciones transgresoras, presentándolo más como un enemigo teológico del cristianismo y enfatizando el mensaje didáctico de obediencia religiosa y devoción mariana del *milagro*.

El judaísmo concibe el mal como un estado de imperfección originado por la libertad de acción del individuo, en lugar de una entidad cósmica separada enemiga de Dios.⁷ Por este motivo, la figura del Diablo en el Antiguo Testamento se representó de diferentes maneras: mensajero divino (*mā'ach*), siervo de Dios (*ben 'elohim*) u obstructor (*ha-Satān*). Esta identificación se realiza con cualquier individuo o criatura, pero carente de las connotaciones de ser maléfico aplicado en el pensamiento cristiano.⁸ El cristianismo primitivo recogió a través de los Evangelios el concepto del mal basado en la figura hebrea de *ha-Satān* pero convirtiéndola en la de adversario (*diabolos*) espiritual de Dios: presenta poderes sobrenaturales, reino propio y una larga fila de seguidores y vasallos. Se iniciaba así un dualismo entre dos mundos opuestos, transformando al Diablo de siervo de Dios en su antítesis.⁹ El Evangelio de Marcos es el primero en reflejar esta dicotomía de entidades mostrándolo como enemigo de Dios y distinguiendo entre los seguidores del mensaje de Cristo y los rebeldes, fieles de Satanás.¹⁰ Esta imagen se incorporó más tarde al resto de Evangelios siendo el de Juan el más enfático sobre este aspecto. La separación del judaísmo frente al cristianismo elaborada por Juan hizo que el primero se percibiera como estirpe del Diablo.¹¹ El conflicto existente entre el mensaje de los Evangelios y el judaísmo se transformó así en una batalla espiritual: los judíos son culpados de la Pasión de Cristo y estigmatizados como descendientes del Diablo, mientras su rechazo a las enseñanzas de Cristo les sumerge en una ceguera espiritual.¹² Por su parte, los gentiles abrazan la fe cristiana rechazando el dominio de Satanás y reforzando su superioridad espiritual y de pueblo elegido.¹³ Esta postura se preservó en los escritos de la Patrística manteniendo al judío como enemigo teológico de Cristo pero cuya presencia

7. Esta idea está fundada en el antagonismo de la conducta humana individual yace proyectada en la teología hebrea: la tendencia positiva (*yetser ha-tov*) y la negativa (*yetser ha-rā*). Véase RUSSELL, J. B.: *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1981, p. 27.

8. PAGELS, E.: *The Origin of Satan: How Christians Demonized Jews, Pagans, and Heretics*, New York, Vintage, 1996, p. 39.

9. Como enviado o mensajero de Dios: Éxodo 23: 23, 1 Samuel 23: 27, Jueces 2: 1; como representación personificada de adversidad: 1 Crónicas: 21: 1, Zacarías 3: 11-12; como obstructor: 1 Samuel 29: 4, 1 Reyes 5:4, Números 22: 22. Todas las citas bíblicas provienen de la edición de REINA, C.: *Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*, Nashville, Nelson Publishers, 1960.

10. Véanse Mateo 13: 39; Lucas 10: 18; Juan 8: 44.

11. «He strips the Jews of their lineage, assigns them a demoniac spiritual paternity, and insists on their eternal role as enemies of God.» En NIRENBERG, D.: *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York, W. W. Norton & Company 2013, p. 10. Véase también Juan 5: 18; 7: 1; 8: 43-44, 47; 19: 15; Apocalipsis de San Juan 2: 9; 3: 9.

12. Mateo 26: 3-4, 59; Juan 18: 12; Hechos 7: 51-53. Sobre la ceguera judía ver Hechos 26: 18; 2 Corintios 4: 4.

13. ETTINGER, S.: «Jew-Hatred in its Historical Context,» en SHMUEL, A. (ed.), *Antisemitism Through Ages*, Jerusalem, Pergamon, 1988, p. 8.

entre los cristianos era necesaria para la consecución de las profecías del Nuevo Testamento en torno a la venida del Mesías.

Dentro del imaginario social del Medievo, el Diablo representaba la violencia y el mal en general; su presencia en el ámbito popular adquirió mayor peso durante el siglo XII a través de la reavivación de la teoría dualista por parte de grupos heréticos como los cátaros, que defendían la idea del demonio como un ser independiente de Dios que había usurpado sus poderes operando activamente entre los individuos.¹⁴ Por otra parte, el desarrollo de la literatura homilética y hagiográfica y el enfoque de su percepción estática del mundo en lugar de temporal favorecieron el incremento en la diabolología.¹⁵ El Diablo se convirtió en metáfora de los vicios y debilidades de la sociedad, dotada de rasgos físicos y psíquicos: cobraba vida propia, tomaba parte activa en los asuntos cotidianos de los hombres y disponía de vasallos que cumplían sus órdenes y demandas. Asimismo, la ignorancia y superstición fraguadas en esta etapa sirvieron de *motifs* para fomentar el desarrollo de la magia en el folclore popular cristiano y la asociación del Diablo con las artes esotéricas.¹⁶

En una línea similar, la doctrina antijudía influyó en la concepción de un nuevo estereotipo atribuido al pueblo hebreo: la de hechicero y vasallo del Diablo, rasgos hasta ahora ausentes en la tradición y narrativa populares. La expresión doctrinal antijudía se hizo patente desde el siglo IV con los primeros textos de la Patrística. Su enfoque se basaba en el contraste teológico entre judaísmo y cristianismo: la ceguedad o *caecitas* de los judíos, su terquedad para comprender las Escrituras, la *perfidia* judía, su identificación con personajes negativos del texto bíblico y la acusación del Deicidio condicionaron su posterior asociación con el Diablo, el Anticristo y el Mal.¹⁷ Estos estereotipos de naturaleza religiosa se mantuvieron a lo largo de los siglos alcanzando la cultura popular a partir del siglo XII, por lo que en «en Plena Edad Media, del «antijudaísmo teológico» la sociedad europea pasó a un marcado «antisemitismo social.»¹⁸ Este sentimiento hostil que ya presentaba una base espiritual se extendió también a su comportamiento, hábitos y apariencia física. Se añadía así un componente de corte biológico para demonizar su conducta, que desembocó en antisemitismo.¹⁹ Frente al perfil antijudío de grupo rebelde de Dios donde no se cuestionaba su naturaleza humana, y su necesaria

14. RUSSELL, J. B.: *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1984, p. 185.

15. «Far from playing down Lucifer's role as the theologians were doing, homilists played it up for dramatic and didactic purposes [...]. The influence of saints' lives on sermons and liturgy and upon numerous genres, such as theater that sprang from them, was one of the chief reasons for the Devil's continued grip on the mind of the late Middle Ages and Renaissance.» *Ibid.*, pp. 213-214.

16. TRACHTENBERG, J.: *The Devil and the Jew: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*, New York, The Jewish Publication Society, 2002, p. 4.

17. MONSALVO ANTÓN, J. M^º: «Los mitos cristianos sobre *crueledades judías* y su huella en el antisemitismo medieval europeo.» (ed. E. García Fernández), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2002, pp. 17-18.

18. *Ibid.*, p. 22.

19. NIRENBERG, D.: *op. cit.*, 2013, pp. 204-207.

presencia entre los reinos cristianos para cumplir el plan mesiánico de Cristo se suma otra postura apoyada en elementos de oposición social, económica y racial (*Rassenangst*) promovidos por el folclore.²⁰ Esta mezcla de imaginación, superchería y desconfianza popular hacia el *otro* contribuyó a forjar un nuevo estereotipo sobre el judío, unido a su imagen de antítesis del cristianismo proyectado por la Patrística, pero carente de fundamento empírico.²¹ La hostilidad hacia los judíos durante la etapa medieval yacía bajo fundamentos principalmente de índole religiosa. No obstante, el folclore tradicional difundió en Europa matices y rasgos que influyeron en las relaciones existentes entre cristianos y judíos, dando lugar a la conformación de lo que se puede definir más como un «ideario antijudío que como sistema racional de pensamiento» en el imaginario popular:²²

La imagen del judío entra en el terreno de la ideología, y tiene mucho que ver con la historia de las mentalidades y la psicología social, que analizan el comportamiento de los grupos humanos. De este modo, guarda una estrecha relación con el lugar que la minoría hebrea ocupa en la conciencia colectiva cristiana, de forma que de un grupo heterogéneo desde los más diversos puntos de vista socio-económico, religioso o cultural, se extraían determinados rasgos que, aunque sólo fueran propios de algunos individuos, se convertían en universales por el subconsciente de la población mayoritaria, homogeneizando hacia el exterior a todo el colectivo hebreo.²³

Estos argumentos «idearios» contra el judío se agrupaban en cuatro troncos temáticos: religioso, económico, psicológico y físico. El primero, distinguía al pueblo hebreo como «otro religioso» por su diferencia confesional con el cristiano; el segundo aspecto destacaba su papel de prestamista y por ende, el estereotipo popular del judío usurero y su papel en la esfera crediticia;²⁴ en tercer lugar, su posición inferior y subyugada frente al cristiano en el marco legal y social; por último, su identificación como individuo criminal y siervo del Diabolo. El arquetipo del judío

20. A partir del siglo XII y coincidiendo con la Segunda Cruzada, momentos de incertidumbre política, crisis económica y conflictividad social contribuyeron al clima de acusaciones antisemitas, en muchos casos teñidas de magia y brujería tales como crímenes rituales, profanación de la oblea o envenenamiento del agua en pozos, ríos y fuentes con fórmulas mágicas: CANTERA MONTENEGRO, E.: «Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval,» *En la España Medieval*, 25 (2002), p. 25; GRAYZEL, S.: *A History of the Jews: From the Babylonian Exile to the Present*, Philadelphia, 1969, Jewish Publication Society, pp. 340-345; ETINGER, S.: *op. cit.*, 1988, p. 6.

21. «the association of the Jews with witchcraft existed in clear terms only on the level of mentality and was most deficient in a real explanatory or casual links, as later attempts to transform this association into legal terms made immediately obvious.» FOA, A.: «The Witch and the Jew: Two Alikes that Were Not the Same,» en COHEN J. (ed.), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1996, p. 362.

22. MONSALVO ANTÓN, J. M^a.: «El enclave infiel: el ideario del 'otro' judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla,» en *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión* (XXII Semana Estudios Medievales, coord. E. López Ojeda), Logroño, 2012, p. 171; CANTERA MONTENEGRO, E.: «Judíos medievales. Convivencia y persecución,» en *Tópicos y realidades de la Edad Media I* (ed. E. Benito Ruano), Madrid, Colección Estudios, 2000, p. 180.

23. CANTERA MONTENEGRO, E.: «La imagen del judío en la España medieval,» *Espacio, tiempo y forma, Serie III. Historia Medieval* 11 (1998), p. 17.

24. *Ibid.*, (1998), pp. 11-38. A pesar de su vinculación con el préstamo, sólo una minoría de arrendadores era de confesión judía. Monsalvo Antón, J.: «Cortes de Castilla y León y minorías,» en *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media. Actas de la primera etapa del congreso científico sobre historia de las Cortes de Castilla y León*. vol.2. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1988, p 157; CARO BAROJA, J.: *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, 1978.

como vasallo de Satán presente en los Evangelios proyectó sobre éste y a través del folclore una imagería de rasgos zoomórficos de tipo racial y biológico asignados al Diablo: cuernos, cabeza de cabrito, cola animal, pezuñas y hedor corporal, entre otros; estos atributos fomentaron el proceso de demonización y deshumanización del judío, convirtiéndose en estereotipos de su fisonomía, sobresaliendo tres en particular: *Ziegenbart*, *foetur judaicus* y *Judensau*.²⁵ El



IMAGEN 1. EJEMPLO MÁS ANTIGUO DE LA *JUDENSAU* EN EL CLAUSTRO OCCIDENTAL DE LA CATEDRAL DE *BRANDEBURGO*, ALEMANIA. Cortesía de Kotofej K. Bajun, dominio público.

primero, originado en Alemania y difundido a otros lugares europeos hace referencia a la perilla o barba de chivo con la que se describía al judío varón a semejanza del macho cabrío, animal utilizado como sacrificio en sus ofrendas y sobre el que cabalgaba en sus apariciones el Diablo.²⁶ El *foetur judaicus* atribuía al judío según la creencia popular un hedor corporal particular, como responsable de la Pasión de Cristo, que sólo desaparecía por medio de la conversión.²⁷ Por último, el *Judensau* o «cerda judía» refería a un tipo de iconografía antisemita de principios del siglo XIII que presentaba a los judíos en actos carnavales con cerdos. Por medio de esta representación plástica se refutaban las leyes dietéticas judías que prohibían el consumo de carne porcina y se establecía una similitud entre el judío y el animal.²⁸

25. LAZAR, M.: «The Lamb and the Scapegoat: The Dehumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery», en SANDER L. y KATZ S. (eds.), *Anti-Semitism in Times of Crisis*, New York, NYU Press, 1991, p. 56; y RUSSELL, J. B.: *op. cit.*, 1984, pp. 211-212.

26. TRACHTENBERG, J.: *Jewish Magic and Superstition*, New York, Martino Fine Books, 2013, p. 37. La imagen del cabrito como mascota o animal identificado con el judío se observa en la tradición literaria alemana desde el siglo XIII, como el poema que recoge KYNASS, F.: «*Der Itzig kam geritten / Auf einem Ziegenbock / Da dachten alle Juden / Es wär der liebe Gott*» [Cuando Ikey se acercó trotando / Montado sobre un cabrito / Hizo creer a los judíos / Que éste era su preciado Dios]; en *Der Jude im Deutschen Volkslied: eine Teilstudie*, Greifswald, 1934, p. 77.

27. Esta leyenda se plasmó en el ámbito literario europeo en la primera mitad del siglo XIII como es el caso de la obra poética del austríaco HELBLING, S. (n. 1230), quien acusó a los judíos de contaminar el país a causa del mal olor que transmitían sus cuerpos: «*Ez wart sô grôz nie ein stat / sie waer von drîzec juden sat / stankes unde unglouben*» [no ha habido un estado tan largo que tan sólo treinta judíos lo saturaran con su olor y perfidia]; en GÜDEMANN, M.: *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der anendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*, vol. I, Amsterdam, 1966, p. 145. De igual modo, la noción del *foetur judaicus* arraigó en los siglos posteriores. Así, en 1421 la ciudad de Ofen (parte oriental de Budapest) estableció un nuevo tributo por la venta de vino, asignado a los judíos, a quienes se dirigía como «*dye Juden, dye sneiden, hartneckygen, stinkun den Gotis verreter*» [judíos, mezquinos, estirados, fétidos traidores de Dios]; véase FRISS, A.: *Monumenta Hungariae Judaica*, Budapest, 1903, p. 161.

28. Se cree que pudo originarse a partir del IV Concilio de Letrán (1215) con el fin de consolidar falsos perjuicios establecidos contra esta comunidad. Las primeras esculturas de la *Judensau* datan del mismo período y se hallan en diversas iglesias y catedrales a lo largo de la geografía europea, principalmente en Alemania, Austria y Francia. La representación más antigua data de 1230 esculpida en el claustro de la catedral de Brandeburgo como recoge SCHRECKENBURG, H.: *The Jews in Christian Art*, New York, Continuum Intl Pub Group, 1996, pp. 331-37. Un estudio más

Sin embargo, a pesar de la popularidad que gozaban en Europa estos nuevos atributos grotescos del judío no se forjaron en terreno peninsular hasta más tarde. La interacción entre los cristianos y el resto de minorías confesionales fruto de períodos de relativa convivencia generaron un panorama diferente con respecto al resto del continente europeo. Mientras que judíos y musulmanes se consideraban grupos extraños y ajenos en la mentalidad europea, su presencia en los territorios hispánicos era habitual.²⁹ A pesar de ser considerados impuros e inferiores en el apartado teológico no presentaban connotaciones de discriminación o rechazo en términos biológicos, diferenciándolo del resto de Europa:³⁰

Puede sostenerse que hubo en Castilla un antijudaísmo ideológico algo diferente al de estos países: porque no llegaron los temas más duros –profanaciones de hostias, crímenes rituales, que no fueron denunciados hasta el siglo XV, y porque tampoco cuajó el fanatismo cruzado–; y porque además el formato o canal de transmisión de los argumentos que sí llegaron fue el menos peligroso, el registro de lo legendario, lo ejemplarizante o el didactismo doctrinal, pero en ningún caso el proceso penal, el rumor calumnioso o la difamación concreta incriminatoria.³¹

El nuevo atributo de odio racial que ya se había establecido en el imaginario popular europeo no se comenzó a proyectar socialmente ni en el ámbito literario peninsular hasta después de las conversiones masivas al cristianismo de 1391, dando lugar a las primeras señales de antisemitismo las cuales no se concibieron directamente sobre judíos sino en judaizantes y conversos.³² Es por ello que la

extenso del *Judensau* lo ha realizado SHACHAR, I.: *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and Its History*, London, Warburg Institute, 1974, pp. 22-40.

29. El proceso y avance de la Reconquista consolidó la hegemonía de los reinos cristianos, subyugando a la minoría musulmana y judía; mientras el musulmán permanecía como enemigo territorial y político, el judío lo era principalmente es el aspecto teológico, pero su presencia era necesaria para la gestión y repoblación de las tierras reconquistadas gracias a su habilidad económica y cultural. Para un estudio sobre el tema: BAER, Y.: *A History of the Jews in Christian Spain*, I, Philadelphia, 1978; LOURIER, E.: «Anatomy of Ambivalence: Muslims under the Crown of Aragon in the Late Thirteenth Century», en *Crusade and Colonization: Muslims, Christians and Jews in Medieval Aragon*, Aldershot, Variorum, 1970, pp. 1-77; Sobre el papel de los judíos en la cultura castellana, véase ROTH, N.: «Jewish Translators at the Court of Alfonso X», *Thought*, 60 (1985), pp. 439-455; del mismo autor «Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work», en Robert I. Burns (ed.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth Century Renaissance*, Philadelphia, Uni. of Pennsylvania Press, 1990, pp. 59-71. Las relaciones entre la comunidad cristiana y la hebrea fueron bastante fluidas, especialmente entre las autoridades eclesiásticas, la Corona y las aljamas judías. Este hecho se puede constatar mediante las concesiones, garantías y derechos que recibían las diferentes comunidades judías en los distintos reinos peninsulares a partir de las cartas-puebla, fueros y *usatges*. Esta favorable condición jurídico-social se unía su posición de *servi camerae regis* y la postura de la Iglesia sustentada en el pensamiento agustiniano, que veía al pueblo judío como «testigo de las promesas mesiánicas que se habían visto cumplidas en Jesucristo. CANTERA MONTENEGRO, E.: «Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII», en *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos* (ed. Y. Moreno, R. Izquierdo), Toledo, Univ. Castilla-La Mancha, 2005, pp. 45-88; LEÓN TELLO, P., «Disposiciones sobre los judíos en los fueros de Castilla y León», *Sefarad* XLVI (1986), pp. 279-293; MONSALVO ANTÓN, J. M^a.: *op. cit.*, 2012, p. 208.

30. NIRENBERG, D.: «Religious and Sexual Boundaries in the Medieval Crown of Aragon», en MEYERSON, M. y ENGLISH, E., (ed.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Exchange*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1999, p. 144.

31. MONSALVO ANTÓN, J. M^a.: *op. cit.*, 2012, pp. 215-216.

32. A partir del siglo XV el anti-judaísmo adquirió un componente racista al considerar que el bautismo no era suficiente para erradicar la imagen deicida del judío; la razón se apoyaba en que no sólo se le culpaba por su religión sino también por su impureza de sangre. La postura de la Inquisición hacia el judío destacó por su «carácter biológico» subyaciendo en conceptos de naturaleza racial y antropológica: JIMÉNEZ LOZANO, J.: *Sobre judíos, moriscos y conversos: Convivencia y ruptura de las tres castas*, Valladolid, Ámbito, 2002, p. 84. Este factor también que explicaba cómo el judío no podía librarse de su particular hedor corporal o *foetur judaicus* aún después de la conversión, como se recoge en una

proyección del *otro* en la literatura castellana, como se expone en la obra berciana, no aparece como un producto innovador o novedoso pues representaba un aspecto y tradicional de la vida cotidiana peninsular. Si bien se observan ciertas «connotaciones socioeconómicas» propias del antisemitismo popular en varios milagros de la colección, éstas siempre son secundarias y quedan subordinadas al mensaje antijudío clerical heredado por el clérigo.³³ Mediante la combinación de realidad y ficción en situaciones e historias reconocibles por el pueblo, el poeta introduce al judío como seguidor y siervo del Maligno, manipulador y envuelto en artes maléficas para engañar al hombre en su camino correcto hacia la salvación.³⁴

Berceo recurre a dos tipos de diablos concebidos en este período: primero y el más predominante es el heredado por la tradición judeocristiana del Nuevo Testamento; segundo, el forjado por el folclore popular y la tradición oral expuesto de forma más difuminada. Todos estos rasgos se dan cita en el *Milagro de Teófilo* donde predomina un componente antijudaico que perfila al judío como enemigo de la verdadera fe, enfatizando en sus diferencias teológicas con el cristianismo y eximiendo connotaciones de naturaleza biológica.³⁵ La fuente del relato proviene de una versión de Europa oriental escrita en griego en el siglo VI por Eutiquiano, quien toma como protagonista a un joven tesorero y archidíacono de Adana, Cilicia.³⁶ Pablo el Diácono, monje de Cassino, tradujo el *milagro* al latín en el siglo IX y el texto circuló por toda Europa adquiriendo enorme popularidad, dando origen a numerosas versiones latinas como el *Lapsus et Conversio Theophili Vice-domni* de la monja Hroswitha de Gandersheim (900-1002) y en lenguas vernáculas como *Les Miracles de Nostre Dame* del clérigo francés Gautier de Coincy (1177-1236) y la adaptación galaico-portuguesa en *Cantigas de Santa Maria* por Alfonso X (1221-1284).³⁷ El *milagro* relata la historia de Teófilo cuya gran humildad le lleva

querella del poeta Antonio Montoro dirigida a los Reyes Católicos en 1474. El autor implora y manifiesta a los monarcas con dolor cómo su condición de converso no había podido borrar su distinguido olor: «*Nunca juré al Criador; / fize el Credo, é adorar / ollas de toçino grueso, / torreznos á medio asar, / oir misas é rezar, / santiguar é persinar, / e nunca pude matar / este rastro de confeso.*» En de los RÍOS, J. A.: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, Aguilar, 1960, vol. 2, p. 155.

33. ROITMAN, G.: «Nuevas lecturas sobre lo judío en el Milagro XVI de los Milagros de Nuestra Señora de Berceo,» *Letras*, 61-62 (1990), p. 269. Sobre la postura de Berceo y el judío en el resto de milagros de su colección consúltense entre otros, los trabajos de CARPENTER, D. E.: «Social Perception and Literary Portrayal: Jews and Muslims in Medieval Spanish Literature,» en Vivian B. Mann, Thomas F. Glick y Jerrilynn D. Dodds (eds.), *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York, George Braziller, 1992, pp. 61-81; DÍZ, M.: «Berceo: La ordalía del niño judío,» *Filología*, 23.1 (1988), pp. 3-15; de la misma autora, *Historias de certidumbre: los 'Milagros' de Berceo*, Newark, Juan de la Cuesta, 1995; SAUGNIEUX, N.: *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño, Servicio de Cultura de la Excma. Diputación Provincial, 1982. SÁINZ de la MAZA, C.: «Los judíos de Berceo y los de Alfonso X en la España de 'las tres religiones',» *Dicenda: Cuadernos de Filología Hispánica*, 6 (1987), pp. 209-215; WEISS, J.: *The Mester de Clerecía: Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*. Woodbridge, Tamesis, 2006; WILKINS, H.: «El judío y el diablo como 'otro' en Los Milagros de Nuestra Señora de Berceo,» *Letras*, 40 (1999), pp. 13-18.

34. BOLLO-PANADERO, M.: ««Textos de persecución»: Formación ideológica y hegemonía cristiana en la literatura castellana de los siglos XIII-XV,» *Hispanófila*, 154 (2009), pp. 15-29.

35. MIRRER, L.: *Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1996, p. 7.

36. GAMBERONI, P.: «El pacto con el demonio en la literatura ibérica,» *Moenia*, 8 (2002), p. 187.

37. LAZAR, M.: *op. cit.*, 1972, p. 32.

a rechazar el obispado ofrecido en su diócesis; tras arrebatarse el nuevo obispo la vicaría decide firmar un pacto con el Diablo a través de un intermediario judío con el fin de recuperar el puesto. Cumplido el objetivo y después de abjurar de la fe en Cristo y la Virgen, Teófilo reconoce la falta cometida pidiendo la intercesión de María quien actúa como redentora para solventar la transgresión causada.

El mensaje didáctico del *milagro* reside en el esquema de la caída, contrición y salvación humana: la envidia generada en el hombre (Teófilo) transgrede su estado de bondad al pactar con el mal (Diablo) a través de un intermediario (judío); reconoce su transgresión y, sin renunciar a su fe en María, quien actúa como intercesora y redentora, obtiene la salvación de su alma.³⁸ Berceo utiliza la fuente latina del *milagro* para recrear la historia de Teófilo. La comparación de los protagonistas sirve como antítesis expuesta por el poeta sobre el actuar humano para subrayar la dicotomía del bien y el mal. Teófilo encarna el ideal del hombre medio cristiano, y como su nombre indica, es «amante de Dios» y goza de cualidades morales, humanas y de gobierno:³⁹

<i>Era un omne bono avié nomne Teófilo, omne era pacífico,</i>	<i>de granada fazienda, com diz la levenda: non amava contienda [...]</i>
<i>Era entre sí meísmo sabié aver con todos omne era temprado, era muy bien condido Vistié a los desnudos, acogió los romeos dava a los errados que se penentenciassen</i>	<i>de buena contenencia, paz e grand abenencia; de buena nocencia, de sen e de ciencia. apació los famnientos, que vinién fridolientos, buenos castigamientos, de todos fallimientos.</i>

(Estrofas 705a-c y 707-708)

38. La versión alfonsí del *milagro* corresponde con la *cantiga* 3 titulada *Esta é como Santa Maria fez cobrar a Teofilo a carta que fezera cono demo, u se tornou seu vassalo*; no incluye descripción del judío y sólo afirma el hecho de haber firmado una carta con el demonio por consejo de éste: «*Pois ar fez perdon aver /a Theophilo, un seu / servo, que fora fazer /per consello dun judeu / carta por gâar poder / cono demo, e lla deu; / e fez-ll' en Deus descreer, / des i a ela negar*»; véase la edición completa de la colección a cargo de METTMANN, W.: *Cantigas de Santa María*, 3 vols., Madrid, Castalia, 1983. En la tradición mariana francesa se encuentra una versión más extensa del mismo *milagro* atribuida a Gautier de Coincy bajo el título *Coment Theophilus vint à pénitence*. El clérigo francés describe con detalle la conducta del judío en la misma línea que Berceo: un individuo de influencia social, practicante de la magia y consejero pernicioso. La colección de poemas completos de este autor se encuentra disponible en la edición de FRÉDÉRIC, V.: *Les Miracles de Notre Dame*, 4 vols., Genève, 1966. Sobre un análisis contrastivo del *milagro* en estas tres versiones véase el artículo de MONTOYA MARTÍNEZ, J.: «El milagro de Teófilo en Coincy, Berceo y Alfonso X el Sabio: estudio comparativo,» *Berceo*, 87 (1974), pp. 151-186.

39. Warner, M.: *Alone of All her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York, Vintage, p. 323.

Por su parte, el judío aparece como su antítesis: mal consejero, envuelto en artes maléficas, y embaucador, fruto de su relación con el Diabolo:⁴⁰

<i>Do morava Teófilo,</i>	<i>en essa bispalía,</i>
<i>avié y un judío,</i>	<i>en essa judería;</i>
<i>sabié él cosa mala,</i>	<i>toda alevosía,</i>
<i>ca con la uest antigua</i>	<i>avié su cofradía.</i>
	[...]
<i>Aviélo el diablo</i>	<i>puesto en grand logar,</i>
<i>todos a él vinién</i>	<i>consejo demandar;</i>
<i>lo que lis él dicié</i>	<i>fazégelos probar,</i>
<i>sabié de mala guisa</i>	<i>los omnes engañar.</i>

(Estrofas 721 y 725)



IMAGEN 2. HISTORIA DE TEÓFILO, GAUTIER DE COINCY, *MIRACLES DE NOTRE DAME*, SAN PETERSBURGO, Biblioteca Nacional de Rusia, ms. Fr.F.V.XIV. 9, fol. 45v.

Berceo presenta al judío como taumaturgo de la villa, que proporciona consejos a todos aquellos que lo buscan, y enfatiza la carga mágica de este oficio censurado por la legislación de la época y la popularidad que despertaba entre la población.⁴¹ El colorido de imágenes sobresale en la descripción del judío, en forma más detallada que la fuente latina.⁴² No obstante, el poeta se mantiene dentro de los parámetros clericales en cuanto a la percepción de este personaje: se dramatiza su conducta de adversario teológico de Cristo equiparándolo al Diabolo en el mismo grado de conspiración y de función a través de un lenguaje difamatorio, pero excluyendo cualquier referencia fisonómica que lo separe de su condición humana:

40. MONTOYA MARTÍNEZ, J.: *op. cit.*, (1974), p. 169.

41. El código estatutario de *Siete Partidas* de Alfonso X dedica en su Partida VII una sección donde censura la práctica de las artes adivinatorias, nigromancia y cualquier contacto con espíritus malignos realizados por «agoreros» y «sorteros» al ser éstos: «homes dañosos et engañadores, et facen de sus fechos muy grandes daños et males [...]» y producen «grant daño á la tierra et señaladamente á los que creen et les demandan alguna cosa en esta razón». ALFONSO X: *Las siete partidas del rey Don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, 3 vols., Madrid, Imprenta Real, 1807, pp. 667-668. Estas medidas coincidieron con el surgimiento de la cabalística en Provenza y su expansión y difusión en Castilla en la segunda mitad del siglo XIII. De acuerdo con el folclore popular, estos tratados guardaban un estrecho vínculo con el esoterismo así como con el rumor que acusaba a ciertos rabinos envueltos en este tipo de artes. Sobre un estudio más profundo sobre este tema consultar la obra de SCHOLEM, G.: *On The Kabbalah and Its Symbolism*, New York, Schocken, 1965, p. 157.

42. «Erat denique in eadem civitate hebreus quidam nefandissimus et diabolice artis operator nequissimus, qui iam multos in infidelitatis augmentum et in foveam perditionis immererat». BAÑOS, F.: *op. cit.*, 2011, p. 457.

<i>Era el trufán falso</i>	<i>pleno de malos vicios,</i>
<i>savié encantamientos</i>	<i>e muchos maleficios,</i>
<i>fazié el malo cercos</i>	<i>e otros artificios;</i>
<i>Belzebud lo guiava</i>	<i>en todos sus oficios.</i>
<i>En dar consejos malos</i>	<i>era muy sabidor,</i>
<i>matava muchas almas</i>	<i>el falso traïdor;</i>
<i>como era basallo</i>	<i>de muy mal señor,</i>
<i>si él mal lo mandaba,</i>	<i>él fazielo peor.</i>

(Estrofas 722 y 723)

Berceo introduce la función del hechicero judío con matices originales y de forma más extensa que en la fuente original, convirtiéndolo en «operante técnico» cuyas artes malélicas sirven de arma para convencer a Teófilo en su objetivo de alcanzar mayor poder. Las acciones de Teófilo se equiparan al mismo nivel de transgresión teológica que las del judío; el primero como futuro seguidor del Diablo, y el segundo como su estirpe e intermediario directo:

<i>Teófilo, mesquino,</i>	<i>de Dios desamparado,</i>
<i>venciolo so lucura</i>	<i>e mueda del Pecado;</i>
<i>fo demandar consejo</i>	<i>al trufan ñiablado</i>
<i>cómo podrié tornar</i>	<i>al antigo estado</i>
	[...]
<i>Recudioli Teófilo</i>	<i>como embelliñado:</i>
<i>«Por eso vin a ti,</i>	<i>por seguir tu mandado».</i>
<i>Díssoli el judío:</i>	<i>«Señ asegurado,</i>
<i>cuenta que el tu pleito</i>	<i>todo es recabdado».</i>

(Estrofas 727 y 729)

Una vez expuestos el papel del judío como siervo del Diablo y la transgresión anticipada por parte de Teófilo, Berceo inserta de forma original creencias del colectivo popular que formaban parte del imaginario medieval reconocible por su audiencia: el poder mágico de la medianoche, las encrucijadas de caminos y la señal de la cruz. La innovación berciana reside en que si bien toma la escena de la medianoche de la fuente latina, las dos restantes se insertan como materia creadora propia, donde se condensan en una única estrofa, intensificando la sensación de tenebrismo dentro de la narración y el papel del judío como mediador del Diablo:⁴³

43. «Respondit ei ille execrabilis iudeus: Proxima noche hora hac veni ad me et ducam te ducam te ad patronum et subveniet quibi in quo volueris». BAÑOS, F.: *op. cit.*, 2011, p. 457.

<i>Prísolo por la mano,</i>	<i>la nochi bien mediada,</i>
<i>sacolo de la villa</i>	<i>a una cruzejada;</i>
<i>dísso ·l: «Non te sanctigües</i>	<i>nin te temas de nada,</i>
<i>ca toda tu fazienda</i>	<i>será cras mejorada».</i>

(Estrofa 733)

La medianoche simbolizaba el momento en que los espíritus salían al mundo exterior para hacer el mal, las brujas se reunían en los *aquelarres* y era el momento más propicio para recoger hierbas y realizar invocaciones.⁴⁴ El lugar de la cita ocurre en una encrucijada de caminos, espacio fronterizo de las fuerzas del bien y del mal y donde la tradición urgía persignarse para evitar la acción de espíritus maléficos. Por último, el símbolo de la cruz guardaba una profunda significación religiosa en la Edad Media al representar el lema básico de la liturgia cristiana; se empleaba como señal para devolver la salud al enfermo, como último signo antes de morir, o ante hechos milagrosos o inexplicables. Encarnaba también el calvario de Cristo antes de morir, imagen de la que se sirve Berceo para resaltar de nuevo el perfil patristico del judío como enemigo de Cristo y responsable de su Pasión. De este modo, y afín a la tradición popular, Teófilo procede a santiguarse a su llegada a la encrucijada pero el judío le pide no hacerlo pues de lo contrario no podrá realizar su pacto con el Diablo. Berceo expande el diálogo entre el judío y el Diablo para plasmar la función del primero como vasallo fiel del Maligno, dirigiéndose a éste como «rey coronado» e informándole de su éxito como receptor de nuevas almas para su séquito:

<i>Prísolo por la mano</i>	<i>el trufán traïdor,</i>
<i>levolo a la tienda</i>	<i>do sedié el señor;</i>
	[...]
<i>Díxol ·l luego el rey:</i>	<i>«Don fulán, ¿qué buscades?</i>
<i>Qué present me traedes</i>	<i>quiero que lo digades</i>
	[...]
<i>Díssoli el judío:</i>	<i>«Señor rey coronado,</i>
<i>ésti solié seer vicario del bispado,</i>	
[...]	
<i>él fágate servicio</i>	<i>a todo so poder,</i>
<i>avrás en él basallo</i>	<i>bueno, a mi creer».</i>

(Estrofas 735a-b, 736a-b, 737a-b y 738c-d)

44. FLORES ARROYUELO, F.: *Diccionario de supersticiones y creencias populares*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 107, 191-192.

El pacto entre Teófilo y el Diablo y la abjuración del primero de su fe en Cristo y en María se establece en términos cristológicos.⁴⁵ De esta manera, Berceo equipara al joven vicario y al judío en el mismo nivel de transgresión teológica: los dos personajes presentan ceguera espiritual que les impide aceptar el papel mesiánico de Cristo:

<p>«Denieque al so Christo fágame carta firme ponga y su seyello tornará en su grado Teófilo con gana al placer del diablo fizo con él su carta de su seyello mismo,</p>	<p>e a Sancta María, a mi placentería, a la postremería, con muy grand mejoría.» de en precio sobir, ovo a consintir; e fízola guarnir que no l' podié mentir.</p>
--	--

(Estrofas 740 y 741)

Berceo intensifica la paridad en las acciones transgresoras de Teófilo y el judío con respecto al texto latino dotando a ambos con atributos despreciativos de índole teológica propios del discurso antijudaico:⁴⁶ Teófilo se presenta como un «*mesquino*» (estrofas 751a, 752a, 753a, 754a), «*pecador*» (estrofas 752a, 755c, 757c), «*malfadado*» (estrofa 751a) y «*falso traïdor*» (estrofa 757a) que actúa con «*alebosía*» (estrofa 756b) renunciando al dogma cristiano por acaparar poder. El judío, por su parte, es un «*diablado*» (estrofa, 727c) y «*trufán renegado*» (estrofas 835a, 758c), referencias peyorativas de su percepción como enemigo del cristianismo más que sobre su papel socioeconómico propio del antisemitismo medieval. Berceo proyecta el elemento esotérico y las habilidades mágicas atribuidos al judío por el folclore de manera similar a la forma en que operaba el Diablo en el imaginario popular, pero ausente de connotaciones raciales; de este modo, su consejo «*suzio e desguisado*» (estrofa 835b) y su actuar de «*mala maestría*» (estrofa 758d) conducen al hombre a un fin abocado irremisiblemente a la tragedia.

Un nuevo componente antijudío se expone en esta versión mediante la referencia a Judas Iscariote. Los Evangelios identificaron a Judas tentado por el Diablo como preámbulo de su traición contra Cristo.⁴⁷ La literatura primitiva cristiana posterior continuó desarrollando este personaje como intermediario de los enemigos de Cristo y responsable de su Pasión. La muerte de Cristo obligaba a una

45. «*Tunc introivit in vicedomnum Sathanas et respondit: «Abnego Christum et eius Genitricem.» Faciesque cirographum imposita cera signavit anulo proprio et abscesserunt cum nimio perdicionis gaudio». Ibidem.*

46. «[...] *nefandum hebreum* [...] «*instigante et suadente maligno hebreo*». BAÑOS, F.: *op. cit.*, 2011, p. 458.

47. «[...] El diablo había puesto en el corazón de Judas Iscariote, hijo de Simón, que lo entregase [...]; cuando le vieron los principales sacerdotes y los alguaciles, dieron voces, diciendo: ¡Crucifícale! [...] Respondieron los principales sacerdotes: No tenemos más rey que César» (*Juan* 13: 2; 19: 6, 15).

figura antagónica responsable de este acto, en este caso el Diablo, proyectándose a su vez sobre Judas, quien se convirtió en facilitador del Deicidio. Asimismo, desde el punto de vista escatológico, la tradición apocalíptica medieval ligaba a los judíos con el Anticristo, al atribuir con frecuencia su nacimiento a una pareja de judíos de la tribu de Dan, de la que también se consideraba descendiente el propio Judas Iscariote. Si bien esta identificación no se consolidó de forma explícita hasta el siglo IV con los primeros escritos de la Patrística sirvió para fomentar el mito del pueblo judío como acólitos de Satán en el folclore popular, estableciendo una paridad con Judas Iscariote como personificación del mal.⁴⁸ Por otra parte, la representación pictórica de Judas portando una bolsa con monedas derivada del Nuevo Testamento, donde se recordaba su papel como tesorero de los discípulos, y posteriormente su traición a Cristo por treinta monedas de plata, adquirió una connotación judía por la vinculación de este grupo en el préstamo y la usura.⁴⁹ La mención del Judas Iscariote en la versión berciana del milagro sirve para aludir el papel del Diablo como embaucador en las acciones de Teófilo y el judío; en el primero, al dejarse convencer guiado por la avaricia, y en el segundo por su condición de súbdito del Maligno:

«Non ovo mayor culpa	Judas el traïdor
que por pocos dineros	vendió a su Señor;
yo pequé sobre todos	mesquino pecador,
que por mí non será	ninguno rogador. »

(Estrofa 755)

Firmado el acuerdo entre Teófilo y el Diablo, el resto de la narración continúa con el arrepentimiento del clérigo.⁵⁰ No se culpa al Diablo de la falta cometida al vender su alma pese a reconocer el pacto sellado con él, sino que se acusa al judío como máximo responsable de la transgresión:

48. «Judas's treachery is now not only seen as the culmination of a lifetime of meanness, but as the fulfillment of the potentialities of his name. His innate Jewishness, in other words, now bursts the bonds imposed by his discipleship. He shows his real character, and thereby exposes the character of his entire nation.» MACCOBY, H.: *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, New York, MacMillan, 1992, pp. 80-81.

49. DE LA TORRE, M. A., y HERNÁNDEZ, A.: *The Quest for the Historical Satan*, Minneapolis, Fortress Press, 2011, p. 76; MACCOBY, H.: *op. cit.*, 1992, p. 114; «Porque algunos pensaban, puesto que Judas tenía la bolsa, que Jesús le decía: Compra lo que necesitamos para la fiesta; o que diese algo a los pobres. [...] Y dijo uno de sus discípulos, Judas Iscariote hijo de Simón, el que le había de entregar: ¿Por qué no fue este perfume vendido por trescientos denarios, y dado a los pobres? Pero dijo esto, no porque se cuidara de los pobres, sino porque era ladrón, y teniendo la bolsa, sustraía de lo que se echaba en ella.» (Juan 13: 29; 12: 4-6).

50. La fuente latina omite la despedida entre Teófilo y el Diablo para centrarse en la ordenación de Teófilo como nuevo obispo de la catedral: «*In crastino autem, divina reor providencia, motus episcopu sillo cum omni i honore revocato et successo vicedonno, quem ipse turpiter promoverat, priorem constituit vicediomnum*». BAÑOS, F.: *op. cit.*, 2011, p. 458.

<i>«En día del juicio,</i>	<i>yo falso traïdor,</i>
<i>¿con cuál cara verré</i>	<i>ante el nuestro Señor?</i>
<i>De mí hablarán todos,</i>	<i>mesquino pecador,</i>
<i>non verrá la junta</i>	<i>de mí otro peor.</i>
<i>Vidi en ora mala</i>	<i>aquella vicaría,</i>
<i>escuché al diablo,</i>	<i>busqué mi negro día;</i>
<i>matóme el trufán,</i>	<i>el de la judería,</i>
<i>que mató a otros muchos</i>	<i>con mala maestría. »</i>

(Estrofas 757 y 758)

Arrepentido por renegar de Dios y de la Virgen, Teófilo busca consuelo y ayuda en María quien actúa de intercesora al recuperar el contrato firmado por el clérigo y, de este modo, salvar su alma:

<i>La esposa de Cristo,</i>	<i>poncella e parida,</i>
<i>echójela de suso,</i>	<i>dioli una ferida;</i>
<i>recudió Don Teófilo,</i>	<i>tornó de muert a vida,</i>
<i>trovó en su regaçõ</i>	<i>la carta malmetida.</i>

(Estrofa 823)

Recuperadas la carta y el alma de Teófilo, y ensalzada la figura de María como redentora de la transgresión cometida, Berceo retoma el personaje judío durante la confesión pública del clérigo, recordando a la audiencia su papel como intermediario del Maligno:

<i>Fizo su confessión</i>	<i>pura e verdadera:</i>
<i>[...]</i>	
<i>cómo fue al judío,</i>	<i>un trufán renegado,</i>
<i>cómo li dió consejo</i>	<i>suzio e desguisado,</i>
<i>cómo con el diablo</i>	<i>ovo pleito tajado</i>
<i>e cómo fue por carta</i>	<i>el pleito confirmado;</i>

(Estrofas 834a y 835)

El personaje judío pierde protagonismo a medida que avanza el desenlace del relato; al no cometer agravios ni injurias contra la Virgen o Cristo limitando sus actos como intermediario entre Teófilo y el Diablo, por lo que su castigo final no se salda con su muerte. Por su parte, la acción vuelve a recaer sobre Teófilo,

quien arrepentido de sus actos muere absuelto de culpa por medio de la intercesión de María:

<i>Fue el pueblo certero</i>	<i>que era omne santo</i>
<i>e era de grant mérito</i>	<i>por qui fazié Dios tanto,</i>
<i>e Dios que lo cubría</i>	<i>de tan precioso manto,</i>
<i>e prendié el diablo</i>	<i>en ello grand quebranto.</i>
	[...]
<i>Assín finó Teófilo,</i>	<i>el bienaventurado.</i>
<i>El yerro que fiziera</i>	<i>-Dios sea ent laudado-</i>
<i>bien lo emendó todo,</i>	<i>fizo a Dios pagado,</i>
<i>valiéndo l la Gloriosa,</i>	<i>la que aya buen grado.</i>

(Estrofas 851 y 858)

Berceo expone al final del milagro el mensaje del arrepentimiento plasmado en el milagro de la mano de la Virgen como intercesora en la solución del conflicto elevando su imagen salvadora y sellando la función didáctica del *milagro*. Los sucesos ocurridos a Teófilo sirven para exhortar a la audiencia a desconfiar del judío, donde se condena duramente su oficio de mediador y siervo del Diablo; se combina su perfil herético del discurso patrístico con el de hechicero de la tradición popular, pero excluyendo elementos de naturaleza biológica, moldeando una versión del relato más afín al ámbito social y religioso peninsular.

El nuevo acercamiento y análisis de este *milagro* pone de relieve la configuración que realiza Berceo del judío como vasallo del Diablo y adversario de Cristo, utilizándolo como recurso adicional para acrecentar el fervor religioso hacia una comunidad que se percibía hostil y enemiga del cristianismo. El *milagro* plasma la concepción popular atribuida al Diablo de personificación del mal bajo una fisonomía humana y una actitud intervencionista con sus seguidores, contrarios a Cristo y a la Virgen. Berceo se mantiene fiel a la fuente latina, lo cual no es óbice para recrear la historia del relato con una mayor fuerza dramática y matices coloristas ajustándola a las necesidades de su público y remarcando la función moralizante del texto. Berceo se sirve de la afiliación del judío como siervo del Diablo promovida por el dogma cristiano, enfatizando su ceguera espiritual y sus habilidades para engañar al hombre, adaptando una postura antijudía dentro del marco promulgado por la Patrística y con una clara función catequizadora, propagandística y didáctica. Para ello, se mantiene análogo a la polémica eclesíastica antijudía mediante el empleo de una terminología de fundamento teológico y referencias bíblicas para remarcar su postura antijudía. El antisemitismo –vulgarización de la propaganda doctrinal antijudía– del que derivaron las connotaciones peyorativas de naturaleza racial y antropológica están ausentes en la narración, mientras que la discriminación socioeconómica generada por el desconocimiento hacia esta minoría religiosa, se presenta sólo desde una perspectiva secundaria.

La condición de clérigo del poeta y su formación eclesiástica otorgan al *milagro* una finalidad de didactismo moral más que un análisis crítico y de repulsa racista hacia el papel del judío en la vida social ibérica del siglo XIII. Se denuncia la herejía judaica con más fuerza y peso que el elemento racial de odio que se originó a raíz del recelo y hostilidades hacia este grupo religioso influido por una continua propaganda clerical antijudía, pero que no se proyectará en el ámbito literario hasta dos centurias más tarde.

1. BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO X: *Las siete partidas del rey Don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, 3 vols., Madrid, Imprenta Real, 1807.
- BAER, Y.: *A History of the Jews in Christian Spain*, I, Philadelphia, 1978.
- BERCEO, Gonzalo de: *Los Milagros de Nuestra Señora* (ed. Fernando Baños), Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2011.
- BOLLO-PANADERO, M.: «Textos de persecución»: Formación ideológica y hegemonía cristiana en la literatura castellana de los siglos XIII-XV,» *Hispanófila*, 154 (2009), pp. 15-29.
- BONFILL, R.: «The Devil and the Jews in the Christian Consciousness of the Middle Ages,» en Shmuel, A. (ed.), *Antisemitism Through Ages*, Jerusalem, Pergamon, 1988, pp. 91-99.
- CANTERA MONTENEGRO, E.: «Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII,» en *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos* (ed. Y. Moreno, R. Izquierdo), Toledo, Univ. Castilla-La Mancha, 2005, pp. 45-88.
- : «Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval,» *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 47-83.
- : «Judíos medievales. Convivencia y persecución,» en *Tópicos y realidades de la Edad Media I* (ed. E. Benito Ruano), Madrid, Colección Estudios, 2000, pp. 179-252.
- : «La imagen del judío en la España medieval,» *Espacio, tiempo y forma, Serie III. Historia Medieval*, II (1998), pp. II-38.
- CARO BAROJA, J.: *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, 1978.
- CARPENTER, D. E.: «Social Perception and Literary Portrayal: Jews and Muslims in Medieval Spanish Literature,» en Vivian B. Mann, Thomas F. Glick y Jerrilynn D. Dodds (eds.), *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York, George Braziller, 1992, pp. 61-81.
- COINCI, Gautier de: *Les Miracles de Nostre Dame*, 4 vols., (ed. V. Frédéric), Genève, 1966.
- DE LA TORRE, M. A., y HERNÁNDEZ, A.: *The Quest for the Historical Satan*, Minneapolis, Fortress Press, 2011.
- DE LOS RÍOS, J. A.: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, Aguilar, II, 1960.
- DIZ, M.: *Historias de certidumbre: los 'Milagros' de Berceo*, Newark, Juan de la Cuesta, 1995.
- : «Berceo: La ordalía del niño judío,» *Filología*, 23.1 (1988), pp. 3-15.
- DUTTON, B.: «La fecha de nacimiento de Gonzalo de Berceo,» *Berceo* 94-95 (1978), pp. 265-69.
- ETTINGER, S.: «Jew-Hatred in its Historical Context,» en Shmuel, A. (ed.), *Antisemitism Through Ages*, Jerusalem, Pergamon, pp. 1-12.
- FLORES ARROYUELO, F.: *Diccionario de supersticiones y creencias populares*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- FOA, A.: «The Witch and the Jew: Two Alikes that Were Not the Same,» en Cohen, J. (ed.), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1996, pp. 361-374.
- FRISS, A.: *Monumenta Hungariae Judaica*, Budapest, 1903.
- GAMBERONI, P.: «El pacto con el demonio en la literatura ibérica,» *Moenia*, 8 (2002), pp. 187-208.

- GONZÁLEZ SALINERO, R.: *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid, Trolta, 2000.
- GRAYZEL, S.: *A History of the Jews: From the Babylonian Exile to the Present*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1969.
- GÜDEMANN, M.: *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der anendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*, I, Amsterdam, 1966.
- JIMÉNEZ LOZANO, J.: *Sobre judíos, moriscos y conversos: Convivencia y ruptura de las tres castas*, Valladolid, Ámbito, 2002.
- KYNASS, F.: *Der Jude im Deutchen Volkslied: eine Teulstudie*, Greifswald, 1934.
- LAPPIN, J.: *Gonzalo de Berceo: The Poet and His Verses*. Woodbridge, Tamesis, 2008.
- LAZAR, M.: «The Lamb and the Scapegoat: The Dehumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery,» en Sander, L., y Katz, S. (eds.), *Anti-Semitism in Times of Crisis*, New York, NYU Press, 1991, pp. 38-81.
- LEÓN TELLO, P., «Disposiciones sobre los judíos en los fueros de Castilla y León,» *Sefarad* XLVI (1986), pp. 279-293.
- LOURIER, E.: «Anatomy of Ambivalence: Muslims under the Crown of Aragon in the Late Thirteenth Century,» en *Crusade and Colonization: Muslims, Christians and Jews in Medieval Aragon*, Aldershot, Variorum, 1970, pp. 1-77.
- MACCOBY, H.: *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, New York, MacMillan, 1992.
- METTMANN, W.: *Cantigas de Santa María*, 3 vols., Madrid, Castalia, 1983.
- MIRRELL, L.: *Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1996.
- MONSALVO ANTÓN, J. M^a.: «El enclave infiel: el ideario del 'otro' judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla,» en *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión (XXII Semana Estudios Medievales)*, coord. E. López Ojeda, Logroño, 2012, pp. 171-225.
- : «Los mitos cristianos sobre crueldades judías y su huella en el antisemitismo medieval europeo,» (ed. E. García Fernández), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2002, pp. 17-18.
- : «Cortes de Castilla y León y minorías,» en *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media. Actas de la primera etapa del congreso científico sobre historia de las Cortes de Castilla y León*, vol. 2. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1988, pp. 143-192.
- MONTOYA MARTÍNEZ, J.: «El milagro de Teófilo en Coincy, Berceo y Alfonso X el Sabio: estudio comparativo,» *Berceo*, 87 (1974), pp. 151-186.
- NIRENBERG, D.: *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York, W. W. Norton & Company 2013.
- : «Religious and Sexual Boundaries in the Medieval Crown of Aragon,» en Meyerson, M. y English, E., (ed.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Exchange*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1999, pp. 141-161.
- PAGELS, E.: *The Origin of Satan: How Christians Demonized Jews, Pagans, and Heretics*, New York, Vintage, 1996.
- ROKEÁH, D.: «The Church Fathers and the Jews in Writings Designed for Internal and External Use,» en Shmuel, A. (ed.), *Antisemitism Through Ages*, Jerusalem, Pergamon, 1988, pp. 39-69.
- ROITMAN, G.: «Nuevas lecturas sobre lo judío en el Milagro XVI de los Milagros de Nuestra Señora de Berceo,» *Letras*, 61-62 (1990), pp. 267-278.
- ROTH, N.: «Jewish Translators at the Court of Alfonso X,» *Thought*, 60 (1985), pp. 439-455.

- : «Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work,» en Robert I. Burns (ed.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth Century Renaissance*, Philadelphia, 1990, pp. 59-71.
- REINA, C.: *Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*, Nashville, Nelson Publishers, 1960.
- RUSSELL, J. B.: *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1984.
- : *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1981.
- SÁINZ de la MAZA, C.: «Los judíos de Berceo y los de Alfonso X en la España de 'las tres religiones'», *Dicenda: Cuadernos de Filología Hispánica*, 6 (1987), pp. 209-215.
- SAUGNIEUX, N.: *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño, Servicio de Cultura de la Excma. Diputación Provincial, 1982.
- SCHOLEM, G.: *On The Kabbalah and Its Symbolism*, New York, Schocken, 1965.
- SCHRECKENBURG, H.: *The Jews in Christian Art*, New York, Continuum Intl Pub Group, 1996.
- SHACHAR, I.: *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and Its History*, London, Warburg Institute, 1974.
- TELUSHKIN, J.: *Why the Jews? The Reason for Antisemitism*, New York, Touchstone, 2003.
- TRACHTENBERG, J.: *Jewish Magic and Superstition*, New York, Martino Fine Books, 2013.
- : *The Devil and the Jew: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*, New York, The Jewish Publication Society, 2002.
- WARNER, M.: *Alone of All her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York, Vintage, 1983.
- WEISS, J.: *The Mester de Clerecía: Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*. Woodbridge, Tamesis, 2006.
- WILKINS, H.: «El judío y el diablo como 'otro' en *Los Milagros de Nuestra Señora de Berceo*,» *Letras*, 40 (1999), pp. 13-18.

29



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

UNED

SERIE III HISTORIA MEDIEVAL
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Artículos

- 17** LETICIA AGÚNDEZ SAN MIGUEL
El tumbo de San Pedro de Montes como instrumento de recreación de la memoria institucional
- 49** ROBERTO ANTUÑA CASTRO
La copia de escrituras públicas a la muerte del notario titular
- 75** CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ
Alfonso VIII, Cruzada y Cristiandad
- 115** CARLOS BARQUERO GOÑI
La renta señorial de la Orden de San Juan en Castilla durante los siglos XII y XIII
- 155** MARGARITA CABRERA SÁNCHEZ
Cristianos nuevos y cargos concejiles. Jurados conversos en Córdoba a fines del Medievo
- 183** FRANCISCO DE PAULA CAÑAS GÁLVEZ
La correspondencia de Leonor de Alburquerque con su hijo Alfonso V de Aragón: acción política y confianza familiar del partido aragonés en la corte de Castilla (1417-1419)
- 249** OCTAVIO COLOMBO
Los dueños del dinero. Prestamistas abulenses a mediados del siglo XV
- 279** ALFONSO DOMÍNGUEZ DE LA CONCHA
Apropiaciones de comunales en la Puebla de Guadalupe (Cáceres) durante la Baja Edad Media
- 313** ANTONIO VICENTE FREY SÁNCHEZ
Sobre la articulación administrativa de la cuenca del río Segura entre los siglos VII y VIII: algunos recientes elementos para identificar una frontera «blanda»
- 337** DAVID GALLEGU VALLE
La fortificación medieval en el Campo de Montiel (ss. VIII-XVI). Análisis de su secuencia histórica y constructiva
- 377** MAURICIO HERRERO JIMÉNEZ
El cuidado del alma y otros cuidados en las cartas de aniversario del cabildo de los clérigos de Cuéllar en el siglo XIV
- 401** JAIME DE HOZ ONRUBIA
Antroponimia y reconstrucción histórica: consideraciones sobre la identificación personal en el paso de la Edad Media a la Moderna en la Corona de Castilla
- 429** CARMEN LÓPEZ MARTÍNEZ
Sancho IV de Castilla y la imposición del diezmo mudéjar en Murcia
- 453** PABLO MARTÍN PRIETO
Idea e imagen del rey en la diplomática medieval hispana: el valor de los preámbulos
- 497** LUIS MARTÍNEZ GARCÍA
Los campesinos al servicio del señor, según los fueros locales burgaleses de los siglos XI-XIII
- 543** JUAN JOSÉ MORALES GÓMEZ
Las minas de alumbre del bajo Jiloca (Zaragoza) y su explotación a fines de la Edad Media
- 571** DAVID D. NAVARRO
Precisiones literarias sobre el antijudaísmo de Gonzalo de Berceo en el *Milagro de Teófilo* (XXIV)
- 593** JAIME PIQUERAS JUAN
Matrimonios en régimen de germania y relaciones intrafamiliares en Alicante durante el siglo XV
- 621** AÍDA PORTILLA GONZÁLEZ
El arte del buen morir en los testamentos medievales de la catedral de Sigüenza (siglos XIII-XV)
- 675** MARÍA DEL PILAR RÁBADE OBRADÓ
Justas, fiestas y protagonismos: Alegrías y placeres en *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games
- 699** TERESA SÁNCHEZ COLLADA
La dote matrimonial en el Derecho castellano de la Baja Edad Media. Los protocolos notariales del Archivo Histórico Provincial de Cuenca (1504-1507)
- 735** CASTO MANUEL SOLERA CAMPOS
Pureza y continencia durante la Edad Media: la castidad conyugal en la Orden de Santiago (siglos XII-XVI)
- 777** ÓSCAR VILLARROEL GONZÁLEZ
Autoridad, legitimidad y honor en la diplomacia: los conflictos anglo-castellanos en los concilios del siglo XV

Libros

817 ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, María y BELTRÁN SUÁREZ, Soledad, *Vivienda, gestión y mercado inmobiliarios en Oviedo en el tránsito de la Edad Media a la modernidad. El patrimonio urbano del cabildo catedralicio* (ROBERTO J. GONZÁLEZ ZALACAÍN)

821 BECEIRO PITA, Isabel (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno, siglos XII-XV* (ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA)

825 GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (Coord.), *Laguardía y sus fueros. Estudios Históricos realizados en conmemoración del 850 aniversario de la concesión de la carta fundacional* (ANA MARÍA RIVERA MEDINA)

829 GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto y BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio (eds.), *Hacienda, mercado y poder al Norte de la Corona de Castilla en el tránsito del Medioevo a la Modernidad* (ANA MARÍA RIVERA MEDINA)

843 MARTÍN PRIETO, Pablo, *Las matemáticas en la Edad Media: una historia de las matemáticas en la Edad Media occidental* (ANTONIO HERNANDO ESTEBAN)

847 MIRANDA GARCÍA, Fermín, *Breve Historia de los Godos* (ANA MARÍA JIMÉNEZ GARNICA)

851 MORENO OLLERO, Antonio, *Los dominios señoriales de la Casa de Velasco en la Baja Edad Media* (DIEGO ARSUAGA LABORDE)

855 ORTEGO RICO, Pablo, *Poder financiero y gestión tributaria en Castilla: Los agentes fiscales en Toledo y su reino (1429-1504)* (ANA MARÍA RIVERA MEDINA)

861 SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús A. & ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz & AGUIAR ANDRADE, Amélia (editores), *Ser mujer en la ciudad medieval europea* (MARIANA ZAPATERO)

869 SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús A. & ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz & SICKING, Louis (eds.), *Diplomacia y comercio en la Europa Atlántica Medieval* (ROBERTO J. GONZÁLEZ ZALACAÍN)

875 VÍTORES CASADO, Imanol & GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier & ANGULO MORALES, Alberto & ARAGÓN RUANO, Álvaro (edición y estudios), *Hacienda, fiscalidad y agentes económicos en la Cornisa Cantábrica y su entorno (1450-1550). Nuevos textos para su estudio* (ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO)