

PRESENCIA DEL DIABLO Y CONSPIRACIÓN JUDÍA EN EL MEDIEVO PENINSULAR: UNA MIRADA PARTICULAR A *EL MILAGRO DE TEÓFILO* DE GONZALO DE BERCEO

DAVID NAVARRO

The University of Western Ontario

La identificación del judío con el diablo en el campo literario funda sus raíces en los orígenes del cristianismo. El rechazo del judío a la helenización y su oposición al régimen romano conllevó a que recibiese la fama de pueblo rebelde y difícil de gobernar. Sin embargo, las connotaciones diabólicas asignadas a este grupo no comenzaron a fraguarse hasta los inicios del período medieval cuando se les asignó la idea de pueblo deicida proveniente del discurso teológico cristiano. Este nuevo arquetipo sobre el pueblo hebreo continuó en aumento al hacerse presente en los escritos anti-judíos de la patrística y la literatura *Adversus Judaeos* en los que se le retrató como refractario del cristianismo (Funkenstein, “Basic Types”, 373).¹ El desarrollo de la escolástica en Europa durante el siglo XIII influyó en el cultivo de estos tratados, enfocándose en una literatura que perseguía

la instrucción del clero y de la población cristiana en asuntos religiosos, así como una nueva interpretación de la *hebraica veritas* que situase al judaísmo, en palabras de Monsalvo Antón, como “una religión caduca, retrógrada y superada” (“Algunas consideraciones”, 1064). Paralelamente, debido a que el diablo se consideraba un personaje real en la Edad Media, el folklore tradicional europeo comenzó a asociarlo con el judío, iniciándose una demonización de la raza hebraica. Estas influencias se proyectaron en el discurso didáctico de varias obras de la corriente de clerecía, como *Los milagros de nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo (¿1196-1264?).² Mediante un lenguaje difa-

¹ Este género literario se componía en la forma de *tractatus* o *dialogus* y representaba un debate doctrinal de ambas confesiones, cultivándose a lo largo de toda la Edad Media hasta el siglo XV; recogían la actitud antijudía concebida por los Padres de la Iglesia como san Agustín de Hipona, san Isidoro de Sevilla, Tomás de Aquino o san Cipriano.

² Esta obra representa el grupo de poemas más conocidos de Berceo, en los que el fervor religioso medieval y la actitud del poeta hacia las minorías religiosas queda retratado de manera más detallada. Sus veinticinco relatos narran milagros de la Virgen y tienen como finalidad probar el poder intermediario de María, quien toma el papel de abogada y defensora de aquel que preserva su fe en ella. Los milagros derivan de una antigua colección del siglo XII además de otras compilaciones posteriores que circulaban por Europa, siendo comunes en temática a otros encontrados en distintos manuscritos. Dentro de esta colección,

matorio el autor esboza en varios milagros el anti-judaísmo clerical heredado del discurso patrístico y en un menor grado el antisemitismo popular europeo que atribuían al judío su condición de hechicero y cómplice del diablo.³ Estos dos últimos rasgos se dan cita en *El milagro de Teófilo* (xxiv), que aparece insertado como último relato de la colección del clérigo. La leyenda de la que deriva se convirtió en el texto más importante de la tradición cristiana, al retratar la lucha entre el bien y el mal, derivando en la elaboración del mito de Fausto recogido posteriormente en los trabajos de Marlowe y Goethe. Este artículo analiza los diversos factores históricos y sociales que influyeron en la configuración del judío como ser diabólico de este milagro, y los distintos niveles discursivos empleados por el autor para proyectarlo a su audiencia. El resultado permite concluir cómo la relación entre el judío y el diablo establecida por Berceo en su contexto peninsular reside principalmente en rasgos heredados del anti-judaísmo tradicional en lugar de elementos antisemitas derivados del folklore europeo.

Desde el punto de vista religioso, el diablo encarna el Pecado Original y el espíritu contrario a Cristo. Durante el Medioevo se constituyó como un personaje real, al igual que la Virgen o los santos, a diferencia de los siglos posteriores, como el período romántico,

el personaje judío aparece como protagonista en cuatro de los milagros: *El judezno* (xvi), *Cristo y los judíos de Toledo* (xviii), *El mercader fiado* (xxiii) y *El milagro de Teófilo* (xxiv). La grafía y citas al texto fueron extraídas de la edición de Brian Dutton (*Obras completas II*, 1971).

³ Durante la redacción de este artículo se ha tomado en cuenta la distinción entre los términos anti-judaísmo cristiano y antisemitismo, conceptos que con frecuencia se identifican como uno solo y se emplean de manera indistinta. Según Prager y Telushkin, el anti-judaísmo representa un perjuicio religioso; para evitarlo el judío puede convertirse y formar parte del grupo cristiano, si bien el bautismo limpia la mancha espiritual del sujeto. Por su parte, el antisemitismo sólo aparece cuando el anti-judaísmo se combina con elementos racistas. En este caso, su solución no es la conversión, al ser un perjuicio esencialmente social y racial (*Why*, 9).

en el que las connotaciones de temor hacia este personaje desaparecen. Así lo expone Bakhtin al señalar que:

The Romantic treatment of the devil in the diableries of the medieval mysteries, in the parodical legends and the *fabliaux* the devil is the gay ambivalent figure expressing the unofficial point of view, the material bodily stratum. There is nothing terrifying or alien in him. (*Rabelais*, 40-41)

Dentro del contexto social medieval se le consideraba el causante de la violencia y el mal en general, y cobra un papel fundamental en el mundo carolingio en el que “la presencia y la influencia de los poderes diabólicos fue innegable”. (Fernández Conde, *Religiosidad*, 433) En el siglo XII, si bien se habían superado los temores de la corriente milenarista, la creencia del diablo se había generalizado hasta convertirse en un axioma del pensamiento popular de este período. Como agrega Rodríguez Hernández:

[El diablo] está integrado en la Historia de la salvación y en su economía al ser el protagonista de la propaganda del miedo al infierno y a todas sus connotaciones morales, psicológicas, fisiológicas [...]. Mediante su figura se busca inducir a confesión, a no pecar, al rezo y a fomentar la devoción. (“El diablo”, 520)

De este modo, su imagen adquirió una connotación metafórica que proyectaba los vicios y debilidades de la sociedad y estaba dotada de rasgos físicos y psíquicos; cobra vida propia, interactúa activamente en los asuntos cotidianos de los hombres y dispone de vasallos que cumplen sus órdenes y demandas. Por otra parte, la ignorancia y superstición forjadas en esta etapa, unidas al interés en los estudios humanísticos y el saber clásico sirvieron de motor para fomentar el desarrollo de la magia dentro del mundo cristiano y para robustecer el papel del diablo en este campo. Ello conllevó a que el folklore popular aso-

ciase al diablo y las artes esotéricas como responsables de enfermedades y, en algunos casos, decretase que la propia medicina era uno de los oficios del hechicero (Trachtenberg, *Jewish Magic*, 4). En una línea similar, la doctrina anti-judía, que catalogaba al judío como enemigo de Cristo en términos teológicos, influyó en la concepción de un nuevo estereotipo atribuido al pueblo hebreo: la de ser hechicero y diabólico, rasgos que hasta ahora no se habían hecho presentes en el campo de la tradición popular ni en la narrativa. El conocimiento en medicina adquirido por la comunidad judía, gracias a su habilidad de idiomas y estudio de manuales de medicina clásicos y árabes, aumentó las sospechas contra este grupo por parte de la Iglesia y del vulgo. Esta situación coincidió además con la empresa de la Primera Cruzada en 1095 y las siguientes que tuvieron lugar a lo largo de los siglos XII y XIII. Aunque la postura sobre el judío no había sido muy positiva hasta esta etapa, los actos de hostilidad contra esta comunidad se habían producido de forma esporádica. Robert Bonfil agrega que:

Ghettos, Jewish badges, blood libels, and accusations of well-poisoning had not yet appeared. Jews had not yet been pushed out of their livelihoods and forced into money-lending [...] The Jew was considered to be like a rebellious brother who, under certain circumstances, could be made to reform his ways. (“The Devil and the Jews”, 93)

Su función como minoría institucionalizada en los reinos europeos convirtió a la comunidad judía en blanco de difamaciones y cabeza de turco de los problemas sociales, al responsabilizarla en el siglo siguiente de crear pócimas para envenenar a la población. (Trachtenberg, *The Devil*, 12)⁴ Todos estos fac-

⁴ La crispación social provocada en Europa por la epidemia de peste negra en 1348 responsabilizó al judío de su propagación y contagio. Los cronistas franceses destacaron el papel del judío en la expansión de la epidemia, si bien no disponían de ningún tipo de fundamento para defender sus argumentos. Así, la *Crónica latina* o *Chronicon* de Guillaume de Nangis, iniciada en el siglo

XII y continuada hasta 1368, culpaba a los judíos del sur de Francia años antes de la aparición de la plaga, de contratar a leprosos para envenenar las aguas de los pozos (II, 31-35), acusación que se extendió al resto de los reinos europeos.

tores en los que se mezclan imaginación, superchería, desconfianza del otro y fervor religioso conllevaron a forjar falsas acusaciones contra el judío, presentes en la mentalidad del pueblo. pero que carecían de fundamento empírico. Como agrega Anna Foa: “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”. (“The Witch”, 362) Esta atmósfera de rechazo sirvió como excusa para asociar al judío con el diablo, enemigo simbólico de Cristo, configurando en la mentalidad medieval la idea de dos personajes malignos y aliados en su objetivo de destruir el mundo cristiano. Tales denuncias cobraron en Europa un colorido religioso que no resultó en anti-judaísmo sino en antisemitismo; junto a la imagen de siervo de Satán se proyectó sobre el judío la misma apariencia física atribuida al diablo: cuernos, cabeza de cabrito, cola animal y olor corporal se convirtieron en estereotipos de su fisonomía. Estos rasgos se agrupaban bajo tres términos: el *Ziegenbart*, el *foetur judaicus* y el *Judensau*. El primero hace referencia a la perilla o barba de chivo con la que se describía al judío varón, a semejanza del macho cabrío; según la tradición popular, originada en Alemania y difundida por varios países europeos en sus apariciones el diablo era descrito cabalgando sobre este animal, y se empleaba también al carnero como sacrificio en sus ofrendas (Trachtenberg, *Jewish Magic*, 47);⁵ por su parte, el *foetur judaicus* repre-

⁵ Un ejemplo 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 Fritz Kynass: “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]. (*Der Jude*, 77)

sentaba la noción que acusaba al judío de su particular hedor corporal, causado por la muerte de Cristo, pero que desaparecía cuando se aceptaba el bautismo. (Trachtenberg, *The Devil*, 46, 48) Esta creencia quedó también concebida en el marco literario, como lo expone el poeta austríaco Seifrid Helbling quien en el siglo XIII acusó a los judíos de contaminar el país a causa del mal olor que transmitían sus cuerpos: “no ha habido un estado tan largo que tan sólo treinta judíos lo saturaran con su olor y perfidia”. (Güdemann, *Geschichte* I, 145)⁶ Por último, se encontraba el *Judensau* o “cerda judía”, iconografía antisemita que data de principios del siglo XIII en la que se proyectaba a judíos en contacto con cerdos.⁷ Mediante esta representación en piedra se refutaban las leyes dietéticas judías que prohibían el consumo de carne de puerco, creando una similitud entre el judío y este animal, misma que pudo originarse a partir del IV Concilio de Letrán de 1215, con el fin de consolidar los falsos prejuicios establecidos contra esta comunidad y censurar su conducta particular. (Shachar, *The Judensau*, 22) Las primeras esculturas de la *Judensau* datan del mismo período y quedaron esculpidas en diversas iglesias y catedrales a lo largo de la geografía europea, principalmente en Alemania, Austria y Francia.⁸

Sin embargo, este perfil grotesco del judío proveniente de la influencia europea se forjó en la penín-

sula ibérica en menor medida y más tardíamente; la interacción y períodos de relativa convivencia entre los grupos cristiano, judío y musulmán presentaba un panorama diferente al resto del continente europeo. Hasta el siglo XIII no se había producido una segregación de los tres grupos religiosos; bajo dominio cristiano, judíos y mudéjares gozaban de los mismos derechos legales y mercantiles, y compartían el mismo espacio geográfico. (Sánchez-Albornoz, *España*, II, 180) Los avances de la Reconquista y la necesidad de repoblar los núcleos urbanos anexionados recibieron con buenos ojos a los numerosos judíos que se asentaron en ellos durante su exilio de las tierras bajo dominio almohade. Sin embargo la ola de antisemitismo que impregnó Europa durante este período comenzó a penetrar lentamente en la península vía la tradición oral, las órdenes mendicantes y los peregrinos en su camino a Santiago. Esto provocó los primeros pogromos contra la comunidad judía alimentando el sentimiento popular de animosidad que se hizo evidente en el siglo XIV. Como añade Caro Baroja:

[Los judíos] eran sin duda una válvula de escape de una sociedad compleja y llena de resentimientos. De todos los opresores y enemigos que podía ver el pueblo que tenía sobre sí, resultaba difícil atacar a los nobles y grandes que explotaban [...] pero la gente de Iglesia señalaba un enemigo más vulnerable. (*Vidas mágicas*, I, 103)

Judíos y musulmanes se consideraban grupos extraños, imaginarios o desconocidos en la mentalidad europea; sin embargo, en los territorios de la península se percibían como un elemento de similitud con el grupo cristiano; si bien estaban limitados por sus rasgos religiosos, compartían no sólo el mismo marco geográfico, sino también los mismos gobernantes; la imagen de “otro” de judíos y musulmanes, propia del resto de Europa, se convertía en habitual y acostumbrada en el espacio peninsular. Así lo expone Mark D. Meyerson al constatar que:

⁶ “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], (Güdemann *Geschichte* I, 145). La noción del *foetur judaicus* se arraigó en los siglos posteriores; en 1421 la ciudad de Ofen (parte oriental de Budapest) dictaminó un nuevo tributo asignado a los judíos por la venta de vino; una vez dictaminada la orden, esta se dirigía a la comunidad hebrea como “mean, stiff-necked, stinking betrayers of God”. (Trachtenberg, *The Devil*)

⁷ Las imágenes retratan escenas obscenas de judíos envueltos en actos carnales con el animal junto a actos de excreción y de digestión. (Shachar, *The Judensau*, 40)

⁸ La representación más antigua data de 1230 y se encuentra esculpida en el claustro de la catedral de Brandeburgo. (Schreckenburger, *The Jews*, 331-37)

For many Europeans outside of the Iberian Peninsula the Muslim or Jewish “other” was often a figment of the imagination, a product of second-hand rumour, or a person only infrequently encountered. But in Muslim and Christian Spain the “other” often was a neighbour or a known quantity who had to be rendered “other” if society were to function as rulers and religious elites of all groups desired. (“Introducción”, XIII-XVI)

La proyección del “otro” en la literatura castellana, como aparece en la obra berciana, no lo configuraba como un producto innovador o novedoso de explorar; había llegado a ser un elemento tan popular y tradicional de la vida cotidiana peninsular desde la invasión musulmana que su imagen familiar se había convertido en peligrosa y amenazante para los intereses del grupo cristiano. Si bien se les consideraban impuros e inferiores a este grupo en el aspecto teológico, no presentaban connotaciones de discriminación o rechazo en el aspecto racial. (Nirenberg, “Religious and Sexual Boundaries”, 144) Hasta las conversiones masivas de 1391 este nuevo atributo de odio no representó un problema y era difícil de hallar en los escritos de la época.⁹ Por otra parte, las primeras señales de antisemitismo en el discurso narrativo no se proyectaron directamente hacia judíos, sino a judaizantes y moriscos conversos dos siglos más tarde, como es el caso del *Libro de alborayque* en 1460. (Bravo Lledó, “El Alborayque”, 70)¹⁰

⁹ 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 solo 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, *Sobre judíos*, 84).

¹⁰ *Alborayque* es la castellanización sarcástica de *al-Buraq*, el nombre de la montura que guió a Mahoma hasta el Séptimo Cielo, formada por la mezcla de muchos animales distintos. De acuerdo con Bravo Lledó, el libro escrito en prosa y en lengua romance destaca por su contenido irónico y a la vez dramático que sirvió para describir la falsedad que practicaban algunos judeoconver-

En el caso de Berceo, el supuesto antisemitismo proyectado en *El milagro de Teófilo* no presenta elementos racistas. En su versión predomina el anti-judaísmo religioso sobre el antisemitismo popular: se personifica al judío como deicida, idea heredada de la patrística y del folklore tradicional europeo, la de siervo del diablo y hechicero, pero exenta de connotaciones raciales.¹¹ La fuente del relato proviene de una versión de Europa del Este escrita en griego en el siglo vi por Eutychianus, quien toma como protagonista a un joven tesorero y archidiacono de Ardana en Cilicia, Asia Menor. (Burkard, “Two Types”, 27) Pablo el Diácono, monje de Cassino, tradujo el milagro al latín en el siglo ix; el texto circuló por toda Europa y adquirió enorme popularidad derivando en numerosas versiones latinas como el *Conversio Theophili Vicedomni* de la monja Hroswitha de Gandersheim (900-1002), y en lenguas vernáculas como el *Coment Theophilus vint à pénitence* de Gautier de Coincy y las adaptaciones peninsulares de Berceo y Alfonso X. (Lazar, “Theophilus”, 32)¹²

sos y moriscos después de su conversión al cristianismo. Como añade la autora, “el objetivo del panfleto es poner de manifiesto la lacra económica y la cizaña ético-religiosa sembrada por los falsos conversos infiltrados en la comunidad cristiana”. (“El Alborayque”, 70)

¹¹ El milagro relata la historia de un clérigo humilde que no acepta el puesto de obispo que se le había ofrecido debido a su modestia; el cargo lo ocupa entonces otro prelado que levanta la envidia de Teófilo, quien con la ayuda de un judío, conecedor en negociar con el mundo espiritual, pacta con el diablo para obtener poder a cambio de su alma, sellando el acuerdo en una carta. Al sentirse culpable por renunciar a Dios y a la Virgen como parte del trato, ruega a María que lo ayude para recuperar su alma; la Virgen acepta su arrepentimiento y con el permiso de Dios desciende a los infiernos para cancelar el contrato que había firmado Teófilo con el diablo. El clérigo confiesa su pecado al obispo y al pueblo, quema la carta y muere en paz unos días después, quedando absuelto de la falta cometida.

¹² La primera versión alemana del milagro de Teófilo escrita en bajo alemán, relata cómo Teófilo al pedir ayuda a un hechicero y serle negada por este decide recurrir a una sinagoga, en donde los judíos lo conducen a su primer encuentro con el diablo. (Güdemann, *Geschichte*, III, 203; Trachtenberg, *The Devil*, 23)

El mensaje didáctico del milagro reside en el esquema de la caída, arrepentimiento y salvación humana: la envidia generada en el hombre (Teófilo) transgrede su estado de bondad al pactar con el mal (diablo) mediante un intermediario traicionero (judío); reconoce su transgresión y sin renunciar a su fe en María, que actúa como intercesora y redentora, obtiene la salvación de su alma. Como destaca Montoya Martínez, el milagro presenta “un intento de análisis del proceso psicológico de la envidia y del arrepentimiento. En ella confluye la saña que el pueblo sentía hacia los judíos, como también la fe popular en el poder intercesor de María” (“El milagro”, 160).

Berceo introduce al lector en el oficio del judío como mago y hechicero, convirtiéndolo en una novedad dentro del panorama literario peninsular del momento. Hasta ahora se habían asociado los actos y la fisionomía del diablo con grupos heréticos, como el musulmán, registrado en las crónicas históricas de la segunda mitad del siglo XIII. En el contexto peninsular, la implicación del grupo musulmán con la magia había sido más profunda que la atribuida al judío. Las ciudades de Toledo, Córdoba y Sevilla habían gozado de renombre por las prácticas esotéricas durante la dominación musulmana, y el propio Mahoma aparecía retratado con rasgos que evocaban al diablo. (Garrosa Resina, *Magia*, 590)¹³ Sin embargo, Berceo

otorga en este milagro mayor importancia al grupo judío frente al musulmán. Los motivos que condicionaron al poeta a tomar este enfoque obedecieron a varias razones: primero, la fuente latina original que proyectaba al personaje judío y no al sarraceno como hechicero del relato, y segundo, el mayor peso social y político adquirido por la comunidad hebrea en la sociedad hispánica medieval con el avance de la Reconquista.¹⁴ Asimismo, dentro del aspecto religioso, los paralelismos entre los credos cristiano y coránico sobre la figura profética de Cristo y la virginidad de María, dogmas teológicos que el judaísmo rechazaba, pudieron servir para demonizar al judío y asociarlo con las artes maléficas en el marco narrativo.

Berceo presenta a Teófilo y al judío como dos personajes opuestos: el primero encarna el ideal del hombre medio cristiano, y como su nombre indica es “amante de Dios”, con cualidades morales, humanas y de gobierno (Warner, *Alone*, 323):

Era un omne bono de granada fazienda,
omne era pacífico, non amava contienda
[...]
Era entre sí mismo de buena contenencia,
sabié aver con todos paz e grand avenencia;

¹³ Un ejemplo de ello se presenta en la obra *De rebus hispaniae* de Jiménez de Rada; compuesta entre 1243 y 1246 es la primera que perfila al musulmán con rasgos físicos negativos, vinculándolo con personajes diabólicos: caras negras y tez oscura. Su autor la compuso después de una formación académica en París y Bolonia, probablemente influido por la corriente anti-islámica europea de las Cruzadas. El autor, que vivió de cerca el final de Las Navas de Tolosa durante su estancia en Toledo, relata con todo detalle este evento en el libro VIII de la crónica. En su descripción del musulmán sobresale la cercanía que establece con el color negro, símbolo de lo negativo y del infierno, que contrasta con el empleo del blanco, símbolo de la pureza y de Santiago Apóstol, recogidos en el relato de la batalla de Clavijo: “Se cuenta que en esta batalla apareció Santiago sobre un caballo blanco haciendo tremolar un estandarte blanco” (iv, 13: 177). La descripción física del musulmán está cargada de rasgos negativos, que

exaltan temor y proyectan la figura de un ser diabólico o infernal: “Los soldados visten de rojo y las riendas de sus caballos son de fuego, y sus caras, como el tizón; la galanura de su rostro es como las ollas, y sus ojos, como fuegos [...] su voz se oye como de ultratumba y su palabra resuena como desde el fondo de la tierra [...]” (iii, 22: 150). Esta imagen física del sarraceno la recogerá más tarde Alfonso X en su *Estoria general* cuando describe los ejércitos cristianos dirigidos por Santiago, “en un cauallo blanco con una senna blanca” (ii, 360) y a los invasores sarracenos como, “vestidos del sirgo et de los pannos de color que ganaran, las riendas de los sus cauallos tales eran como de fuego, las de sus casas dellos negras como la pez, el mas fremoso dellos era negro como la olla, assi luzien sus ojos como candelas [...] sus fechos fazie con art e a enganno, [...] et suena su uoz assi como dell otro sieglo, e sal la su palabra assi como de so tierra [...]” (i, 312).

¹⁴ La comunidad mudéjar de la Corona de Castilla y Navarra representaba un número bastante reducido con respecto a las aljamas judías (García Arenal y Leroy, *Moros*, 146).

omne era temprado, de alta conocencia,
era muy bien condido de sen e de ciencia.

Vistié a los desnudos, apacié los famnientos,
acogió los romeos que vinién fridolientos,
dava a los errados buenos castigamientos,
que se penitenciassen de todos fallimientos.

(705a-c; 707a-d; 708a-d)

Por su parte, el judío representa la antítesis de Teófilo: un ser falso, de conducta traicionera que recuerda a Judas, envuelto en artes malélicas y vasallo del diablo, otorgándole un papel en la narración más extenso que la versión latina y otras ediciones romances:¹⁵

Do morava Teófilo, en essa bispalía,
avié y un judío en essa judería;
sabié él cosa mala, toda alevosía,
ca con la uestantigua avié su cofradía.

...

Aviélo el diablo puesto en grand logar,
todos a él vinién consejo demandar;
lo qe lis él dizió, faziégelo probar,
sabié de mala guisa los omnes engañar.

(766; 770)

¹⁵ La fuente latina describe con mayor brevedad las maldades del judío: "Erat denique in eadem civitate hebreus quidam nefandissimus et diaboli artis operator nequissimus, qui iam multos in infidelitatis argumentum et in foveam perditionis immererat" (Dutton, *Obras completas II*, 236). La versión francesa de este relato titulada *Prèmièrement de Théophile* de Gautier de Coincy (1177-1236), de quien pudo tomar como modelo el clérigo riojano presenta una definición muy similar sobre el personaje judío, destacando su influencia social, práctica de la magia y consejos perniciosos: "Un évesque out douz et propice / en la contree de Celicé [...] En la vile un juif avoit / Qui moust d'engien et d'art savoit, / De treiet, d'enfantomerie, / De barat et d'anchanterie [...] Faisoit venir à parlement / Les anemis et les déables [...] / Et tant savoit barat et guile / Que des plus sages de la vile / Avoit tourne à sa créanse / Tant savoit d'art de nigromance / Qu'à l'anemi fere faisoit / Toutes les riens quil lui plaisoit / Par son conceil aloit mainte ame / Ou feu d'enfer et en flamme [...]". (*Les miracles*, 18-19; 159-62; 164-65; 167-174)

Berceo introduce la función que desempeña el judío en la villa: la de hombre hechicero que proporciona consejos a todos aquellos que lo buscan; se enfatiza así en el cargo mágico que ejercía así como la popularidad que este oficio despertaba entre la población;¹⁶ este hecho coincidía además con el surgimiento de la cabalística en la Provenza francesa y su expansión y difusión en Castilla en la segunda mitad del siglo XIII; de acuerdo con el folklore popular, estos tratados guardaban un estrecho vínculo con el esoterismo, así como el rumor que acusaba a ciertos rabinos envueltos en este tipo de artes. (Scholem, *On the Kabbalah*, 157):

Era el trufán falso, pleno de malos vicios,
savié encantamientos e muchos maleficios;
fazié el malo cercos e otros artificios,
Belzebud lo guiava en todos sus oficios.

(767)

El comportamiento de ambos protagonistas sirve al poeta para comparar opuestos de la conducta humana: mientras Teófilo es vasallo de Dios y se dedica atraer almas al cristianismo mediante la fe y la oración, el judío se presenta a la audiencia como un roba almas, equiparándose al diablo en el mismo nivel de conspiración y de función; sin embargo, el autor solo enfatiza la conducta y oficio del judío, excluyendo rasgos referentes a su aspecto físico:

En dar consejos malos era muy sabidor,
matava muchas almas el falso traïdor;
como era basallo de mucho mal sennor
si él lo mandava él faziélo peor.

(768)

¹⁶ Esta función aparecía censurada y regulada con excepciones en el código legal de las *Partidas* de Alfonso X. La *Partida VII* título 23 está dedicada a los individuos involucrados en la magia, hechiceros y truhanes. Se censura duramente esta práctica pues quienes se ven envueltos en estas artes producen "grant daño á la tierra et señaladamente á los que creen et les demandan alguna cosa en esta razón". (*Las siete partidas*, 668)

Berceo expone los condicionantes que desencadenan el hilo de la narración: la avaricia por acaparar poder conlleva a Teófilo a confiar en las artes maléficas del judío culminando en su pacto con el diablo. Estos tres aspectos formaban parte integral en la concepción de la magia a los que se enfrentaba el teólogo medieval. Como señala Caro Baroja lo constituían “la naturaleza del hombre dispuesta a romper su relación con Dios, la intervención del demonio y las operaciones técnicas” (*Vidas mágicas*, I, 34). El milagro presenta estos tres elementos relacionados entre sí: Teófilo rompe su amor hacia Dios con el objetivo de alcanzar mayor poder; para ello termina pactando con el diablo entregándole su alma que había consagrado a Dios, mientras el judío se convierte en “operante técnico” o intermediario del acuerdo entre el joven obispo y el demonio.

Una vez introducida la función del judío como hechicero y vasallo del diablo en el relato, Berceo inserta de forma original supersticiones y creencias populares que formaban parte de la mentalidad del público del Medioevo, y por tanto reconocibles por su audiencia: el poder mágico de la medianoche, los enigmáticos entrecruces de caminos y la señal de la cruz. La originalidad 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. Las tres supersticiones se condensan conjuntamente en una única cuarteta, intensificando la sensación de tenebrismo dentro de la narración:

Prísolo por la mano, la nochi bien mediada,
sacólo de la villa a una cruzejada;
díssol: “Non te sanctigues nin te temas de nada,
ca toda tu fazienda será cras mejorada”.

(778)

La medianoche simbolizaba la hora de las maravillas y de los horrores; por una parte, como ocurría en la Noche de San Juan era la hora perfecta para recoger hierbas y realizar ciertas invocaciones; además,

nacer a medianoche era sinónimo de buen augurio (Flores Arroyuelo, *Diccionario*, 191-192); por otra parte, representaba el momento en el que los espíritus salían al mundo exterior para hacer el mal y las brujas se reunían en los aquelarres.¹⁷

El lugar de la cita ocurre en una encrucijada de caminos; el folklore popular las consideraba como el espacio fronterizo de las fuerzas del bien y del mal, el mundo físico del espiritual. Sobre este aspecto Dutton añade que:

Las encrucijadas se han considerado siempre de mal agüero y siniestras [...]. El origen de esta idea curiosa parece derivar del hecho de que los caminos prehistóricos, que se convirtieron en las carreteras medievales, seguían las sendas de los animales [...] que seguían las sendas naturales donde faltaba la vegetación espesa de los bosques. La falta o escasez de vegetación tenía varias causas: fallas geológicas, composición química del suelo [...]. Donde dos sendas se cruzaban había mayor concentración de estas causas y, como consecuencia, un claro en el bosque. Es posible que la fama siniestra de la encrucijada derive de los intentos frustrados de cultivar estos claros. (*Obras completas II*, 73)

La tradición popular otorgaba a la encrucijada el lugar de reunión de las brujas antes de partir al aquelarre; además, era costumbre santiguarse, pues en ellas se creía que estaban asentadas las almas de los espíritus maléficos. (Flores Arroyuelo, *Diccionario*, 107) Representaban así un espacio idóneo para el encuentro entre Teófilo y el judío, intensificar el aspecto negativo del segundo y sellar el pacto con el diablo.

¹⁷ El aquelarre, vocablo de origen vasco que significa “la campo del cabrón”, consistía en una celebración para invocar al diablo; las reuniones tenían lugar en cuevas, escampados o tierras campas limitadas por bosques. Formaba parte también del folklore popular, y aunque su fama fue menor que en los países centroeu-ropes, destacaron varios lugares en la península a los que la tradición atribuyó este tipo de encuentros como Zugarramurdi en Navarra, el Campo de Barahona en Soria o Cernégula en Burgos. (Flores Arroyuelo, *Diccionario*, 36-37)

Por su parte, la señal de la cruz guardaba una profunda significación religiosa en la Edad Media. Simbolizaba el lema básico de la liturgia cristiana y se empleaba como señal para devolver la salud al enfermo, como último signo antes de morir, o ante hechos milagrosos o inexplicables. En la península ibérica adquirió gran popularidad a partir de la fiesta hispanovisigoda de la Santa Cruz, celebrada cada 3 de mayo. (Sánchez Herrero, *Historia*, 240) Además, encarnaba el calvario de Cristo antes de morir, imagen de la que se sirve Berceo para proyectar el perfil patristico del judío como enemigo de Cristo y responsable de su Pasión. De este modo, y como la marca la tradición popular, Teófilo se santigua cuando llega a la encrucijada, pero el judío le pide no hacerlo, pues de lo contrario no podrá realizar su pacto con el diablo. Introducidos estos tres elementos supersticiosos, se produce la llegada del maligno. Su entrada en escena recuerda a un aquelarre, pues se presenta seguido de una multitud que porta cirios y velas:

Vío a poca d'ora venir muy grandes yentes
con ciriales en manos e con cirios ardientes,
con su rei en medio, feos ca non luzientes,
¡Ya querríe don Teófilo ser con sus parientes!
(779)

La presencia del diablo enfatiza el papel del judío como su intermediario y siervo; se dirige a éste como “rey coronado” y le informa de una nueva alma que ha conseguido para su séquito:

Prísolo por la mano el trufán traïdor,
levólo a la tienda do sedíe el sennor;
...
Díssol'l luego el rei: “Don fulán, ¿qué buscades?
¿Qué present me traedes? Quiero que lo digades,
...
Díssoli el judío: “Sennor rey coronado,
ésti solíe seer vicario del bispado;
...
avrás en él vasallo bueno a mi creer”.
(780a-b; 781a-b; 782a-b; 783d)

El pacto entre Teófilo y el diablo concluye con la firma y el sello de la carta; su soberbia y avaricia por acaparar poder lo lleva a romper su amor filial con Dios y a entregarle su alma a su nuevo dueño, situándose al mismo nivel de traición que el judío:

Teófilo con gana de en precio sobir,
al placer del diablo ovo a consintir;
fizo con él su carta e fizola guarnir
de su seyello misme que no'l podíe mentir.
(786)

Una vez firmado el acuerdo, la narración del milagro se centra en el arrepentimiento del clérigo. No culpa al diablo de la falta cometida al vender su alma, si bien reconoce el pacto sellado con él, sino que acusa al judío como máximo responsable de la transgresión:

Vidi en ora mala aquella vicaría,
escuché al diablo, busqué mi negro día;
matóme el trufán, el de la judería,
qe mató a otros muchos con mala maestría.
(803)

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

La esposa de Christo, poncella e parida,
echógela de suso, dióli una ferida;
recudió don Teófilo, tornó de muert a vida,
trovó en su regaço la carta malmetida.
(868)

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:

Fizo su confessión pura e verdadera,
[...]

como fue al judío, un trufán renegado,
 cómo li dió consejo suzio e desguisado,
 cómo con el diablo ovo pleito tajado
 e cómo fue por carta el pleito confirmado.

(879a; 880)

Sosteniendo un discurso anti-judaico con adjetivos como *trufán renegado*, *falso engannador*, *alevoso*, Berceo introduce el elemento esotérico alrededor del judío, pero excluye nuevamente rasgos físicos, enfatizando a un personaje enemigo del cristianismo, manipulador y de quien se debía desconfiar. Asimismo, sitúa al judío al mismo nivel que el diablo en cuanto a acción y conducta, empleando los mismos calificativos en ambos personajes: mientras el judío es un “*trufán renegado*” que provee a Teófilo con un “*consejo suzio e desguisado*” (880a-b), el diablo es un “*falso traïdor, mesquino peccador, sabidor e artero*” (885c; 886a; 887a). El primero inicia la transgresión de Teófilo, quien tras seguir su consejo culmina en el acuerdo sellado con el diablo mediante la carta. A medida que avanza el desenlace final del relato, el judío pierde protagonismo; al no cometer agravios ni injurias contra la Virgen o Cristo, pues su función se limita a la de intermediario entre el protagonista y el diablo, su castigo final no se salda con su muerte; la acción vuelve a recaer sobre Teófilo, quien arrepentido de sus actos muere libre de culpa gracias a la intercesión de María:

Fue el pueblo certero que era onme santo,
 e era de grand merito por qui fazié Dios tanto,
 e Dios que lo cubrié de tan precioso manto
 e prendió el diablo en ello grand quebranto.
 [...]

Assín finó Teófilo, el bienaventurado,
 el yerro que fiziera, Dios sea ent laudado,
 bien lo emendó todo, fizo a Dios pagado,
 valiéndol la Gloriosa, la qe haya buen grado.

(896, 903)

En el mensaje final del relato, y manteniendo la misma pauta que el resto de milagros de la colección,

Berceo expone cómo el arrepentimiento de la transgresión cometida, en este caso por Teófilo, conduce a su salvación; por su parte, la participación de María como intercesora en la solución del conflicto eleva su imagen salvadora, sellando la función didáctica del milagro. Los eventos ocurridos al protagonista sirven para exhortar a la audiencia a desconfiar del judío; se condena duramente su oficio de mediador y siervo del diablo, combinando su perfil de herético, propio del discurso teológico patrístico, y la de individuo adverso y satánico de la tradición popular, excluyendo, en este caso, elementos de corte racial y moldeando una versión del relato más afín al marco social y religioso peninsular.

El análisis de este milagro ha permitido mostrar la función didáctica de Berceo, dirigida en forma directa a su público con el propósito de enseñar de forma sencilla y en lengua vernácula la conducta moral que debía seguir el individuo de la época, y retratando al judío como un individuo contrario al mensaje mariano. La tradición literaria francesa heredada de Cluny y las órdenes mendicantes favorecieron la introducción del antisemitismo forjado en Francia y otros países europeos durante los siglos XII y XIII, y plasmado en obras de autores coetáneos. La imagen del judío hechicero y vasallo del diablo sirvió como un recurso adicional para acrecentar el fervor religioso hacia una comunidad que se percibía hostil y enemiga del cristianismo. Si la conversión al cristianismo se obtenía mediante el bautismo, la fe y la aceptación del Evangelio de Cristo, la mentalidad europea del siglo XIII comenzó a designar al judío con connotaciones peyorativas de naturaleza racial y antropológica que el bautismo no podía eliminar; a partir de aquí, anti-judaísmo y antisemitismo comienzan a coexistir y a complementarse; el antisemitismo no sólo se convierte en una vulgarización de la propaganda doctrinal antijudía, sino en una expresión de rechazo y discriminación generada ante la incomprensión, opresión y desconocimiento hacia una minoría, en este caso, religiosa. En la elaboración de la versión peninsular

de este milagro, Berceo absorbe la tradición de la patrística que rechazaba al judío en su aspecto teológico como enemigo de Cristo. De forma secundaria, se añaden rasgos propios del antisemitismo europeo como las prácticas de brujería y pacto satánico. Sin embargo, Berceo excluye elementos racistas sobre la apariencia física del judío en este milagro, recurso que sí formaba parte de los argumentos antisemitas de la época. Ello muestra que el rechazo generado en la península ibérica hacia el judío durante la etapa de Berceo era fundamentalmente teológico. La condición de clérigo del poeta, y su formación eclesiástica otorgan a este milagro una finalidad de didactismo moral más que un análisis crítico y de repulsa racista hacia el papel del judío en la vida social peninsular del siglo XIII. Se denuncia la herejía judaica con más fuerza y peso que el elemento racial de odio, que se originó con el aumento de recelos y hostilidades hacia este grupo religioso en años posteriores junto a una continua propaganda clerical antijudía, pero que no se proyectó en el terreno narrativo hasta dos siglos más tarde.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO X, *Cantigas de santa María*, ed. de Walter Mettmann, 3 vols., Madrid: Castalia, 1983.
- , *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio cotejados con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, 3 vols. Madrid: Imprenta Real, 1807.
- BAER, YITZHAK, *A History of the Jews in Christian Spain*, trad. de Louis Schoffmann, 2 vols., Filadelfia: Jewish Publication Society of America, 1978.
- BAKHTIN, MIKHAIL, *Rabelais and his World*, trad. de Hélène Iswolsky, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1968.
- BERCEO, GONZALO DE, *Los milagros de Nuestra Señora*, ed. de Brian Dutton, Londres: Tamesis, 1972.
- BONFIL, ROBERT, “The Devil and the Jews in the Christian Consciousness of the Middle Ages”, en Shmuel Almog (ed.), Nathan H. Reisner (trad.), *Antisemitism Through Ages*, Jerusalem: Pergamon Press, 1980, pp. 91-99.
- BRAVO LLEDÓ, PILAR, “El Alborayque: un impreso panfletario contra los conversos fingidos de la Castilla tardomedieval”, en *Historia, Instituciones, Documentos*, 26, 1999, 57-84.
- BURKARD, RICHARD, “Two Types of Salvation in Berceo’s *Milagros de Nuestra Señora*”, en *Hispanic Journal*, 9.1, 1987, pp. 23-36.
- CARO BAROJA, JULIO, *Vidas mágicas e Inquisición*, 2 vols., Madrid: Taurus, 1967.
- COINCY, GAUTIER DE, *Les miracles de Nostre Dame*, ed. de Vernon Frédéric Koenig, 4 vols., Genève: Droz, 1966.
- FERNÁNDEZ-CONDE, FRANCISCO JAVIER, *Religiosidad medieval en España*, I. *Alta Edad Media (s. VII-X)*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 2000.
- FLORES ARROYUELO, FRANCISCO J., *Diccionario de supersticiones y creencias populares*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- FOA, ANNA, “The Witch and the Jew: Two Alikes that Were Not the Same”, en Jeremy Cohen (ed.), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1996, pp. 361-374.
- FUNKENSTEIN, AMOS, “Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages”, en *Viator*, 2, 1971, pp. 373-382.
- GARCÍA-ARENAL, MERCEDES y BÉATRICE LEROY, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid: Hiperión, 1984.
- GARROSA RESINA, ANTONIO, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1987.
- GIMÉNEZ RESANO, GAUDIOSO, *El mester poético de Gonzalo de Berceo*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1976.
- GROSSER, PAUL E. y EDWIN G. HALPERIN, *Anti-Semitism: Causes and Effects; An Analysis and Chronology*

- gy of 1900 Years of Anti-Semite Attitudes and Practices*, Nueva York: Philosophical Library, 1983.
- GÜDEMANN, MORITZ, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der anendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*, Amsterdam: Philo Press, 1966.
- JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *Historia de los hechos de España*, trad. de Juan Fernández Valverde, Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- JIMÉNEZ LOZANO, JOSÉ, *Sobre judíos, moriscos y conversos: Convivencia y ruptura de las tres castas*, Valladolid: Ámbito, 2002.
- KYNASS, FRITZ, *Der Jude im deutschen Volkslied: eine Teulstudie*, Greifswald: Adler, 1934.
- LANGMUIR, GAVIN, "Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Anti-Semitism", en *Viator*, 2, 1971, pp. 383-389.
- LAZAR, MOSHE, "Theophilus: Servant of Two Masters. The Pre-Faustian Them of Despair and Revolt", en *Modern Language Notes*, 87.6, 1972, pp. 31-50.
- MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN, *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho 4 en 1289*, 2 vols., Madrid: Gredos, 1955.
- MEYERSON D., MARK, "Introduction", Mark D. Meyerson y Edward D. English (eds.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Exchange*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999, pp. xi-xxi.
- MONSALVO ANTÓN, JOSÉ MARÍA, "Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *Liber III del Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina", en *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora C. Orcástegui Gros*, 2 vols., Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1999, pp. 1061-1087.
- MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS, "El milagro de Teófilo en Coinci, Berceo y Alfonso X el Sabio: estudio comparativo", en *Berceo*, 87, 1974, pp. 151-185.
- NANGIS, GUILLAUME DE, *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300: avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368*, 2 vols., París: Société de l'histoire de France, 1848.
- NIRENBERG, DAVID, "Religious and Sexual Boundaries in the Medieval Crown of Aragon", en Mark D. Meyerson y Edward D. English (eds.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Exchange*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999, pp. 141-161.
- PRAGER, DENNIS y JOSEPH TELUSHKIN, *Why the Jews? The Reason for Antisemitism*, Nueva York: Simon & Schuster, 2003.
- RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, JUAN PEDRO, "El diablo en *Los milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", en *Espacio, Tiempo y Forma*, 17, 2004, pp. 519-532.
- RUIZ DOMÍNGUEZ, JUAN ANTONIO, *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, CLAUDIO, *España, un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires: Sudamericana, 1962.
- SÁNCHEZ HERRERO, J., *Historia general de España y América*, vol 4., Madrid: Rialp, 1981.
- SCHOLEM G. GERSHOM, *On The Kabbalah and Its Symbolism*, trad. Ralph Mannheim, Nueva York: Schocken Books, 1965.
- SCHRECKENBURG, HEINZ, *The Jews in Christian Art*, Nueva York: Continuum, 1996.
- SHACHAR, ISAIAH, *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and Its History*, Londres: Warburg Institute, 1974.
- TRACHTENBERG, JOSHUA, *Jewish Magic and Superstition*, Nueva York: Berhman's Jewish Book House, 1939.
- , *The Devil and the Jew: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*, Nueva York: Harper & Row, 1966.
- WARNER, MARINA, *Alone of All her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Nueva York: Vintage, 1983.