

En *Un milenio de contar historias. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo. Tomo II*. Buenos Aires (Argentina): Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

# **Ecclesia et Synagoga. La representación del judío en las letras clericales castellanas del siglo XIII.**

Calarco, Gabriel.

Cita:

Calarco, Gabriel (2020). *Ecclesia et Synagoga. La representación del judío en las letras clericales castellanas del siglo XIII*. En *Un milenio de contar historias. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo. Tomo II*. Buenos Aires (Argentina): Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/gabriel.calarco/8>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prgr/Fth>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica* es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



CS

## **Un milenio de contar historias**

**Los conceptos de ficcionalización y narración  
de la Antigüedad al Medioevo**

**Tomo II**

**Liliana Pégolo, Andrea Vanina Neyra (coordinadoras)**



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras



**Un milenio de contar historias**

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

---

Decano Américo Cristófalo	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert
Vicedecano Ricardo Manetti	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Marcelo Topuzian María Marta García Negroni Fernando Rodríguez
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas Matias Verdecchia Jimena Pautasso
Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Grisel Azcuy Silvia Gattaioni Rosa Gómez
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Aylén Suárez
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matias Cordo	Directora de imprenta Rosa Gómez

---

**Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras**  
**Colección Saberes**



ISBN 978-987-8363-07-3

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2020

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2732 - [info.publicaciones@filo.uba.ar](mailto:info.publicaciones@filo.uba.ar)

[www.filo.uba.ar](http://www.filo.uba.ar)

Un milenio de contar historias 2 : los conceptos de ficcionalización y narración de la antigüedad al medioevo / Marina Artese Grillo ... [et al.] ; coordinación general de Liliana Pégolo ; Andrea Vanina Neyra. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2020.

442 p. ; 21 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8363-07-3

1. Estudios Literarios. 2. Narraciones. 3. Edad Media. I. Artese Grillo, Marina II. Pégolo, Liliana, coord. III. Neyra, Andrea Vanina, coord.

CDD 807

## **Un milenio de contar historias**

Los conceptos de ficcionalización y narración  
de la Antigüedad al Medioevo

Tomo II

**Liliana Pégolo, Andrea Vanina Neyra (coordinadoras)**

Marina A. Artese Grillo, Gabriel Calarco, Ileana B. Campagno Pizarro,  
Laura Carbó, Olivia Cattedra, Gabriela Cipponeri, Nilce Cothros,  
Gimena del Río Riande, Cecilia Devia, Diana Frenkel, Ludmila Grasso,  
Esteban Greif, Rocío Irigoyen, Cecilia Lasa, Alejandra Liñán,  
Belén A. Maidana, Melisa Martí, Natalia Milovich, Andrea V. Neyra,  
Liliana Pégolo, Emanuele Piazza, Martín Pozzi, Nicolás Russo,  
Roberto Sayar, Gabriela Striker



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires



# Índice

<b>Prefacio</b>	11
<i>Liliana Pégolo y Andrea Vanina Neyra</i>	
<b>Parte 1</b>	19
<hr/>	
<b>El mito como sustrato épico y novelesco</b>	
<b>Capítulo 1</b>	
<i>Sâkuntalâ. Sobre el olvido y la veracidad en el pensamiento indio clásico</i>	21
<i>Olivia Cattedra</i>	
<b>Capítulo 2</b>	
Cadmo y la fundación de transgresiones en el Ciclo tebano de <i>Metamorfosis</i> de Ovidio	37
<i>Natalia Milovich</i>	
<b>Capítulo 3</b>	
Nuevas dimensiones narrativas en la poesía de P. Papinio Estacio. El ejemplo de las 'calendas de diciembre' en <i>Silvae</i> 1.6	51
<i>Liliana Pégolo</i>	
<b>Capítulo 4</b>	
Proyecto de escritura en <i>The Parliament of Fowls</i> , de Geoffrey Chaucer	65
<i>Cecilia Lasa</i>	



**Parte 2** 81

---

**Héroes y antihéroes como protagonistas. Sus proyecciones**

**Capítulo 5**

El nacimiento y la figura heroica de Alejandro en Plutarco y en Pseudo Calístenes 83  
*Alejandra Liñán y Belén Alejandra Maidana*

**Capítulo 6**

*Libertus Melioris*. Miradas desde Estacio y desde Marcial 101  
*Marina Antonella Artese Grillo*

**Capítulo 7**

*Ecclesia et Synagoga*. La representación del judío en las letras clericales castellanas del siglo XIII 113  
*Gabriel Calarco*

**Capítulo 8**

La relación Lancelot-Guinevere en *Le Morte D'Arthur* de Malory y sus versiones cinematográficas 131  
*Gabriela Cipponeri*

**Capítulo 9**

El milagro en la *Passio sancti Venceslavi martyris* 149  
*Andrea Vanina Neyra*

**Parte 3** 159

---

**El espacio como indicador narrativo**

**Capítulo 10**

Espacios didácticos. La narración de la enseñanza en Manilio 161  
*Martín Pozzi*

**Capítulo 11**

En las fronteras de la narración. Los *Fenni* en clave maravillosa en Germania de Tácito 175  
*Nicolás Russo*

## Capítulo 12

El jardín de las delicias en el *Roman de la Rose* y la gruta de amor en *Tristán e Isolda*. El espacio como configuración del amor  
*Ileana Betsabé Campagno Pizarro* 191

## Parte 4

207

### Del engaño a la disuasión en discursos historiográficos y literarios

---

## Capítulo 13

Dos modelos de disuasión del derecho a la resistencia.  
El mito de los metales en la *República* de Platón y la teoría de los tres órdenes en la Edad Media  
*Cecilia Devia* 209

## Capítulo 14

He dicho: pueblo salvado. Esquemas narrativos y jurisprudencia en *IV Macabeos*  
*Roberto Jesús Sayar* 227

## Capítulo 15

El engaño, un "instrumento" narrativo en las *Historias del primer milenio* de Raúl Glaber  
*Emanuele Piazza* 247

## Capítulo 16

La organización médica del Hospital de San Juan de Dios de Jerusalén en las descripciones de peregrinos y dignatarios de la Iglesia Latina  
*Esteban Greif* 259

## Capítulo 17

"Por falso dicho de hombre mentiroso" el papel de la difamación en *El Conde Lucanor* y *Carlos Maynes*  
*Rocío Irigoyen* 275

<b>Parte 5</b>	287
<b>Las mujeres y su protagonismo en la construcción del relato</b>	
<b>Capítulo 18</b>	
La representación pictórica de <i>Medea</i> de Eurípides en la cerámica griega	289
<i>Nilce Cothros</i>	
<b>Capítulo 19</b>	
El <i>Libro de Esther</i> y su complejidad narrativa	303
<i>Diana Frenkel</i>	
<b>Capítulo 20</b>	
El levantamiento de las mujeres en defensa de la emperatriz Zoé (Bizancio, 1042)	321
<i>Laura Carbó</i>	
<b>Capítulo 21</b>	
Placer terrenal, placer divino. Puentes entre lo popular y lo letrado en <i>Milagros de Nuestra Señora</i> de Gonzalo de Berceo	337
<i>Ludmila Grasso</i>	
<b>Capítulo 22</b>	
El juego de puntos de vista en la cantiga gallego-portuguesa. Loavan un día, en Lugo, Elvira de Johan Romeu de Lugo	359
<i>Gabriela Striker</i>	
<b>Apéndice</b>	377
<b>Herramientas digitales</b>	
Herramientas digitales para la edición de mapas y textos	379
<i>Gimena del Río Riande y Melisa Martí</i>	
<b>Bibliografía</b>	395
<b>Los autores y las autoras</b>	431

## Capítulo 7

### *Ecclesia et Synagoga*

La representación del judío en las letras clericales  
castellanas del siglo XIII

*Gabriel Calarco*

### Introducción

Más allá de la unidad cultural que manifiesta la clerecía en el ámbito románico, fruto de una formación escolar ligada a un conjunto de saberes y de prácticas comunes, es posible observar, dentro de estos motivos y recursos compartidos,<sup>1</sup> las variadas características, funciones e interpretaciones —a veces opuestas— que adopta la figura del judío en estos textos. El análisis de estas variantes nos permitirá indagar en los matices y las contradicciones ideológicas internas del ámbito cultural de la clerecía. En los textos analizados podemos observar que la figura del judío es utilizada como un espejo para destacar ciertas características del cristiano, y particularmente del clérigo y de su relación con el ejercicio del poder en la sociedad cristiana. La importancia de esta construcción está enmarcada en la función ideológica más amplia (que incorpora el didactismo pero no se agota allí) de la empresa cultural llevada a cabo por el grupo social

---

1 Vàrvaro, Badía, & Alvar (1983: 26-27).

de los clérigos quienes, habiendo recibido una educación en lengua latina, eligen la lengua romance para expresarse y alcanzar con su mensaje a destinatarios diferentes de aquellos a los que hubieran podido acceder utilizando la lengua del saber.<sup>2</sup>

### El judío en el *Libro de Alexandre (LA)*<sup>3</sup>

En el análisis de la figura del judío en el *LA*, resulta notorio que las principales referencias a personajes judíos tienen una caracterización positiva, ya que se asimila a la del cristiano, y particularmente a la del clérigo, en lugar de oponérsele. Esta relación es especialmente clara en el personaje de Apeles:

Apeles el hebreo, un maestro contado, que de lavor de manos non hovo tan ortado (1239ab).

[...] como era Apeles clérigo bien letrado, todo su ministerio tenié bien decorado. (1800cd).

Michael Agnew<sup>4</sup> (2001, p. 163) señala el carácter letrado de las obras de Apeles, en las que podemos observar un paralelismo entre la labor cultural llevada a cabo por este sabio hebreo y el trabajo de reelaboración de fuentes realizado por el romanceador<sup>5</sup> castellano del *LA*. El epitafio de la tum-

---

2 Weiss (2006).

3 En adelante *LA*. Las citas textuales pertenecen a la edición de Jesús Cañas Murillo (1978) consignada en la bibliografía, se indica el número de cuaderna.

4 Agnew (2001: 163).

5 Utilizo este término para evitar la confusión que podría darse entre las nociones de "autor" y "Autor" propuestas por Ancos (2002: 20-21) y concentrarme concretamente en el trabajo de reelaboración en lengua castellana de fuentes latinas y francesas.

ba de Darío es uno de los puntos en el que el paralelismo entre ambos es más evidente:

*Hic situs aries typicus, duo cornua cuius  
fregit Alexander totius malleus orbis;  
dou conua duo regna sunt,  
persarum et medorum.*

Aquí yaz' el carnero los dos cuernos del cual  
quebrantó Alexandre, de Greçia natural;  
Narbazanes e Bessus, compañã desleal,  
estos dos lo mataron con traición mortal (1801-1802).

Este pasaje es sumamente revelador, a pesar de su brevedad, de la imagen que el romanceador del *LA* nos transmite de su propio trabajo, ya que nos muestra un modelo de traducción que no se limita a la mera reproducción en lengua castellana del contenido de sus fuentes, sino que abarca un proceso de reelaboración de la materia, que Agnew<sup>6</sup> describe como: “un constante vaivén entre la *amplificatio* y la *abbreviatio* en su reunión de fuentes libremente traducidas”.

Sin embargo, el paralelismo más completo entre las obras de Apeles y el *LA* como empresa cultural se puede encontrar en la écfrasis final de la tienda de Alejandro. En este pasaje el romanceador castellano expande sus fuentes<sup>7</sup> al incluir las gestas del macedonio, construyendo una puesta en abismo en donde, junto a la representación del trabajo de reelaboración de las fuentes letradas (clásicas y bíblicas), también se manifiesta una particular relación entre la labor

---

6 Agnew (2001: 176).

7 Pinet (2003: 383-384) y Agnew (2001: 174) hacen referencia al traslado y reagrupación de materiales realizados por el clérigo castellano para la reelaboración de este pasaje a partir de su fuente en el *Romand'Alexandre*.

letrada del clérigo y poder monárquico. Esta puesta en abismo se completa con el paralelismo que existe entre la elección de los motivos que adornan los paños de la tienda y las aparentes “digresiones” con las que se entrelaza la historia del macedonio en el *LA*.

La primera digresión importante que incluye el texto, la descripción del mundo (277-294), se replica en el mapamundi que adorna el 3er paño de la tienda (2576-2586), al que no solo se le asigna una función estética, sino también un valor estratégico militar y político:

Alexandre en esto lo podié perçibir  
cuánto havié conquisto, quanto podié conquistar;  
non se le podié tierra alçar nin encobrir  
que él non la supiesse buscar e combatir (2587).

También la digresión del relato de la guerra de Troya reaparece en forma resumida en el segundo paño de la tienda (2567-2575), dedicado a la tradición clásica. La elección de este motivo resulta significativa, ya que los protagonistas de la guerra troyana son utilizados en varias ocasiones a lo largo del *LA* como punto de comparación para la fama de Alejandro, y el deseo de superarlos es uno de los principales motores de las gestas del rey macedonio. El propio Alejandro es plenamente consciente del valor estratégico de la materia heroica como herramienta discursiva para la arenga de las tropas.

La arenga de Alejandro y el mapamundi de Apeles acenúan el valor estratégico del saber letrado puesto al servicio del poder real. Este modelo de alianza entre saber y poder es uno de los argumentos que llevan a Amalia Arizaleta (2007, p. 246) a postular que el *LA* nació como resultado de una alianza estratégica entre clerecía y monarquía. Sin embargo, la imagen del clérigo estaría incompleta si no

tenemos en cuenta que el saber letrado demostrado por Apeles, a diferencia del de Alejandro, incluye la tradición bíblica, y es justamente a través de este medio que la imagen del clérigo se asocia también a la transmisión de la doctrina cristiana.

En el paño superior de la tienda, dedicado a las historias bíblicas, aparece un motivo de enorme relevancia, tanto por su recurrencia como por su relación simbólica con la historia de Alejandro: la construcción de la torre de Babel. Este motivo aparece fuertemente ligado a la representación de la soberbia, que tendrá un rol central en la historia de Alejandro. Pinet<sup>8</sup> destaca que: "... el motivo de la soberbia en tanto pecado individual funciona a manera de bisagra con la historia colectiva". Agnew,<sup>9</sup> por su parte, advierte que las representaciones pintadas por Apeles en la tienda encierran un mensaje moralizador para Alejandro. Los episodios bíblicos incluidos por Apeles contrastan en este sentido con los otros motivos de la tienda ya que, mientras estos últimos celebran la gloria del monarca, los primeros constituyen una severa advertencia sobre los peligros del pecado de soberbia. La puesta en abismo entre la labor de Apeles en la tienda de Alejandro y la empresa cultural llevada a cabo por el romanecador del *LA* se completa con esta función didáctica.

Si bien es cierto que en el modelo de alianza entre saber y poder —representado por Alejandro y Apeles en el *LA*— se destaca el valor estratégico del saber letrado para el poder monárquico, la relación que se establece no es simplemente de servicio ya que, como señala Weiss,<sup>10</sup> en la intención didáctica no solo se cumple la función de impartir un determinado saber o doctrina, sino que, al asumir el modelo

---

8 Pinet (2003: 376).

9 Agnew (2001: 174).

10 Weiss (2006: 6).



retórico del didactismo, el texto afirma su autoridad sobre el destinatario de la enseñanza. Al mismo tiempo que se destaca el valor estratégico del saber letrado para el poder monárquico, también se muestran los riesgos que implica para Alejandro una comprensión incompleta de este saber. El deseo de superar a los héroes de la tradición clásica y de inmortalizar su fama a través de las letras, es justamente lo que lleva al rey macedonio a caer en el pecado de la soberbia:

Embiónos Dios por esto en aquestas partidas:  
por descubrir las cosas que yazen sofondidas;  
cosas sabrán por nos que non serían sabidas;  
serán las nuestras nuevas en crónicas metidas (2291).

En las cosas secretas quiso él entender,  
que nunca home bivio las pudo ant saber;  
quísolas Alexandre por fuerça conocer,  
nunca mayor sobervia comidió Luçifer (2327).

Alejandro comete el pecado que terminará ocasionando su caída porque no puede o no quiere ver el mensaje que Apeles construye a partir de los episodios bíblicos incluidos en sus obras. Este es un saber que trasciende la condición de letrado de Apeles y se relaciona directamente con su caracterización como hebreo. Las referencias bíblicas insertadas en la materia alejandrina en el *LA*, lejos de estar en la periferia de la construcción del texto, ocupan el lugar central, tal como lo hacen en la tumba de Endrona construida por Apeles, en donde: “Las otras incidencias de las gentes paganas / como non son abténticas yazién más orellanas” (1248ab).

Si leemos la historia de Alejandro como prefiguración de un modelo de monarquía basado en la alianza entre poder y

saber, el judaísmo de Apeles prefigura la doctrina cristiana como fuente de autoridad del clérigo en el modelo de reelaboración del saber letrado que se construye en el *LA*: para que la materia clásica pueda ser puesta al servicio del poder político monárquico, se afirma la necesidad de un proceso de reelaboración de estos materiales dentro de un mensaje cristiano. Al asumir la posición retórica del didactismo cristiano, la voz del clérigo afirma su propia autoridad en el proceso de mediación con el que define su labor cultural: el trabajo de traducción entre el saber letrado enraizado en la tradición clásica y la doctrina cristiana y, a su vez, entre el mundo cultural de la lengua latina que sirve de soporte para ambos y el mundo en lengua vernácula de la corte real al que, con toda probabilidad, pertenecían los destinatarios primarios del *LA*.

## **El judío en el los *Milagros de Nuestra Señora (MNS)*<sup>11</sup>**

En un extremo opuesto, la figura del judío en los *MNS* se relaciona directamente con una imagen negativa estereotipada de alcance europeo que tiende a demonizarlo.<sup>12</sup> Si bien los elementos principales de esta imagen tradicional se condensan y entremezclan en los milagros de temática judía de Berceo, mi análisis se focalizará en los milagros XVI, *El judezno* y XVIII, *Cristo y los judíos de Toledo*, ya que son los que muestran con más claridad y de manera más completa los distintos elementos que dan forma a la imagen del judío como enemigo de Cristo presentada por Berceo. El primero de estos milagros pone en escena un intento de infanticidio.

---

11 En adelante *MNS*. Las citas textuales pertenecen a la edición de Gerli (1985) consignada en la bibliografía. Se indica el número de cuaderna.

12 Montenegro (1998).

Este era un motivo recurrente en los relatos legendarios que circulaban acerca de los judíos, que a su vez se asocian a la tradición de los “líbelos de sangre”, en los cuales se los acusaba de realizar sacrificios de niños cristianos durante la pascua para utilizar su sangre en ritos mágicos y profanar la hostia consagrada.<sup>13</sup> Si bien el infanticidio no se presenta como parte de un ritual, en el relato de Berceo se pueden rastrear las principales preocupaciones respecto de los judíos y la profanación de las hostias en tiempo de Pascua expresadas por las leyendas de los líbelos de sangre. Para entender cómo influyen estos motivos en el milagro XVI debemos detenernos en la escena en que el niño judío participa de la Eucaristía:

En el dia de Pascua domingo grant mannana,  
Quando van corpus Domini prender la yent christiana,  
Prísol al iudezno de comulgar grant gana,  
Comulgó con los otros el cordero sin lana (356).

El término *corpus Domini*, que Berceo traslada textualmente de su fuente latina,<sup>14</sup> remite al dogma de la transubstanciación, la cual afirma que durante la Eucaristía el cuerpo de Cristo se hace presente en la hostia consagrada. Weiss<sup>15</sup> destaca la importancia que tuvo la consolidación de este dogma en el simbolismo de las leyendas de los líbelos de sangre y sitúa al milagro del *judezno* en ese contexto.

Sin embargo, Berceo hace algo más que tomar los motivos que encuentra presentes en su fuente latina e incluye

---

13 *Ibid.*, p. 10.

14 Si bien la elección de Berceo de no traducir la frase *corpus Domini* puede reflejar una intención de destacar su significado teológico, también cabe destacar que el término era lo suficientemente familiar fuera del ámbito letrado como para volver innecesaria su traducción en términos de mediación.

15 Weiss (2006: 61-63).

una imagen propia: el “cordero sin lana”. Diz<sup>16</sup> destaca las asociaciones simbólicas del cordero con el episodio Bíblico de Abraham e Isaac y como referencia a Cristo. Por su parte, Roitman<sup>17</sup> señala las ambigüedades que, desde la estructura sintáctica, genera el uso de esta imagen: el “cordero sin lana” puede referirse tanto al niño judío, si lo interpretamos como el sujeto del verbo “comulgó”, como a la hostia consagrada, si lo tomamos como su objeto. El uso de esta imagen superpone simbólicamente el cuerpo de Cristo y el cuerpo del niño judío a partir de la Eucaristía. Si se considera este simbolismo, el acto realizado por el padre judío al echar a su hijo al horno, cobra una significación más amplia que la simple crueldad manifestada por el infanticidio. La relación que se establece entre el cuerpo del niño judío y el *corpus Domini*, convierte a esta escena de infanticidio en una superposición de motivos en donde a la crueldad del padre que intenta asesinar a su hijo, se suma la profanación de la hostia consagrada que, a través del dogma de la transubstanciación, se convierte en una repetición simbólica del crimen original del pueblo judío: el deicidio.

En el milagro XVIII se combinan los diferentes motivos asociados a la representación negativa del judío medieval, como la crueldad en la práctica de rituales mágicos sacrílegos, la ceguera judaica respecto de la divinidad de Cristo, pero lo que se coloca en primer plano es la acusación de deicidio:

Secundo que nos diçen las sanctas Escripturas,  
Fiçieron en don Christo muy grandes travesuras:  
Taiaba essa cuita a mi las assaduras,  
Mas en ellos quebraron todas las sus locuras.

---

16 Diz (1995: 137).

17 Roitman (2010: 273).

Nin se dolien del fijo que mal non mereçie,  
Nin de la madre suya que tal cuita vidie:  
Pueblo tan descosido que tal mal comedie,  
Qui al tal li fiçiesse, nul tuerto non farie.

Los que mala nazieron, falssos e traïdores,  
agora me renuevan los antigos dolores;  
en grand priesa me tienen e en malos sudores,  
en cruz está mi Fijo, luz de los peccadores (417-419).

Resulta significativo que María se refiera a la Pasión de Cristo como algo relatado en las “Sanctas Escrituras” en lugar de recordarla como el testigo directo que fue. La voz de la Virgen está anclada fuertemente en el presente de la narración; para referirse a ella misma en el tiempo de la crucifixión, utiliza la tercera persona sin embargo, cuando se refiere a los judíos torturando a la imagen, la voz vuelve a la primera persona y la experiencia de María viendo morir a su hijo en manos de los judíos no es algo que se evoque como recuerdo, sino que se vive en el presente de la Toledo medieval en la que se sitúa el milagro. La percepción histórica en la que se basa la interpretación figurat<sup>18</sup> le otorga sentido a la superposición entre el momento de la crucifixión de Cristo y el de la repetición sacrílega llevada a cabo por los judíos en la imagen.

Uno de los aspectos más peculiares de este milagro es que en lugar de ser la Virgen la que protege a los fieles o castiga a los pecadores, es el pueblo cristiano el que debe restaurar el orden y ejecutar el castigo. La figura del judío, caracterizado como representante del mal a partir de la acusación de deicidio, sirve de enemigo visible contra el cual representar un modelo del cristiano como soldado de la fe, asociado al

---

18 Auerbach (2003: 76).

ideal de una “Iglesia militante” (Weiss, 2006, p. 55). A la caracterización diabólica de los judíos se opone una representación del pueblo cristiano en la que se destaca una cohesión social sin fisuras. Sin embargo, en las mismas afirmaciones de unidad del arzobispo y de la voz poética se destacan dos órdenes con claridad, los clérigos y los legos:

Udieron esta voz toda la clereçia,  
E muchos de los legos de la mozarabia (421).

Conviento e conçeio, quantos aquí seedes,  
Meted mientes en esto e non lo desdennedes (424).

El pueblo cristiano se muestra como un cuerpo social unido pero no homogéneo, dentro del conjunto de los fieles, el grupo de la clerecía se recorta con un status especial. En un sentido más general, la imagen demonizada del judío se opone a la del cristiano militante, pero al mismo tiempo la figura del judío malvado, individualizada en el “raví más onrado” (427), se enfrenta a la del clérigo, representada por el arzobispo de Toledo. Este es representante de la comunidad cristiana, pero al mismo tiempo se diferencia del resto de los fieles, ubicándose en una posición de intermediario entre el pueblo y la divinidad. La imagen del clérigo que construye Berceo para oponer a la del judío obtiene autoridad de su rol como intermediario, una posición que Weiss<sup>19</sup> compara con la de la propia figura de María y, al mismo tiempo, con la del trabajo de agencia cultural llevada a cabo por los clérigos que decidieron utilizar la lengua romance. La necesidad de una instancia de mediación es, en sí misma, una afirmación de la separación entre los estratos con los cuales se media. La identificación

---

19 Weiss (2006: 66).

del judío en tanto verdugo de Cristo lo convierte, como enemigo, en la otredad absoluta; el judío es el límite exterior que permite a Berceo representar a ese pueblo cristiano rígidamente separado por estamentos dentro de una unidad, —la Iglesia como comunidad de los creyentes— en la que los bordes internos se esconden, aunque, claro está, sin borrar las jerarquías.

## Conclusiones

En su trabajo sobre la *Concordia* de 1219, Amran<sup>20</sup> analiza una instancia de negociación entre el poder papal, la comunidad judía de Toledo y la corona castellana, a raíz de las disposiciones anti-judaicas del IV Concilio de Letrán. Una comparación apresurada podría llevarnos a ver un reflejo de las diferentes posturas adoptadas en este proceso de negociación en las representaciones de la figura del judío de los textos analizados. Sin embargo, un análisis basado en el mero reflejo no es suficiente para comprender la complejidad que adopta esta figura respecto del contenido ideológico de los textos. En el *LA*, por ejemplo, si bien las principales figuras judías están caracterizadas con rasgos positivos, esto no sucede así en la totalidad de los casos, también se pueden encontrar zonas en donde la imagen del judío asimilada a la del cristiano es reemplazada por otra, construida con este-reotipos negativos tradicionales:

Judíos son que yazen en su cabtividat,  
gentes a qui Dios fizo mucha de pïedat,  
mas ellos non supieron guardarle lealtat,  
por ende son caídos en esta mesquindat.

---

20 Amran (2003: 85).

Homes son muy astrosos, de flacos coraçones,  
non valen por en armas más que sendos cabrones,  
de suzia mantenencia, son astrosos barones,  
cobdiçian dineruelos más que gato pulmones  
(2104-2105).

Aquí vemos que si el judaísmo anterior a Cristo de Apeles funciona como una prefiguración del cristianismo en oposición a la cultura pagana, el pueblo descrito en este episodio es la prefiguración de los judíos posteriores a Cristo. La imagen de los judíos como pueblo elegido y a la vez maldito, conviven oponiéndose pero sin anularse mutuamente, incluso en el interior de un mismo texto. Es por esto que una teoría basada en el reflejo resulta insuficiente. En su lugar, propongo observar cómo la figura del judío es utilizada en clave tipológica para destacar ciertos aspectos del cristiano. En ese sentido, el valor que se le otorga al judaísmo en cada texto depende principalmente de la posición relativa que ocupa respecto del cristianismo. Esa posición se define dentro de una percepción histórica basada en la economía de la salvación, cuyo hecho central es la encarnación y el sacrificio de Cristo. Más que ofrecer el reflejo directo de distintas posiciones políticas sobre la situación de los judíos contemporáneos, las representaciones que encontramos en estos textos nos hablan de los distintos tipos de fuentes con las que se está trabajando en cada caso (clásica o cristiana), y las distintas posiciones (anterioridad o posterioridad) que ocupa el judío en cada una respecto de ese eje que es la encarnación de Cristo.

Ahora bien, esto no significa que el uso de esta figura esté desprovisto de un matiz ideológico. Los judíos representados en estos textos quizás no reflejen con fidelidad la situación real de las comunidades judías castellanas del siglo XIII, pero nos muestran un punto de tensión ideológica dentro



del movimiento cultural de clerecía, ya que en ambos textos la representación del judío está asociada a diferentes modelos de agencia cultural ligadas a la figura del clérigo y a su posición respecto del ejercicio del poder.

En el *LA* la materia alejandrina, de origen clásico, aunque mediada por un proceso de cristianización, sirve como herramienta ideal para representar un modelo de agencia cultural basado en la alianza entre clerecía y monarquía. La figura del rey macedonio se presta perfectamente a la representación de esta alianza en sí mismo, como conquistador del Imperio Persa, como discípulo de Aristóteles y como precursor de un modelo de gobierno imperial. Por otro lado, la vida de Alejandro también se inserta dentro de una trama cultural más amplia que abarca el saber letrado heredado de la Antigüedad. A través del personaje de Apeles, el *LA* escenifica el valor estratégico de ese saber puesto al servicio del poder real. Es importante señalar que esa alianza no se plantea simplemente en términos del servicio que el clérigo presta al monarca, sino también de la autoridad que reclama sobre él; a través de las historias del *Antiguo Testamento*, el judaísmo pre-cristiano de Apeles destaca el rol del clérigo como poseedor de un mensaje cristiano que advierte de los límites del alcance tanto de la tradición clásica como del poder ejercido por el monarca.

Por otra parte, en la colección de *miracula* latinos que le sirve de fuente a Berceo para los *MNS*, la figura del judío ocupa el rol del representante del mal y enemigo de la fe, que el poeta riojano desarrolla a su vez. Esta representación demonizada del judío, sustentada principalmente en la acusación de deicidio, es utilizada para representar, en términos de una unidad idealizada, a ese público multiforme al que se dirigen los *MNS*: “el pueblo”. Sea entre “pauperes e potentes” (698) o entre la clerecía y los legos (421), el judío

es el límite exterior que permite unificar a este pueblo heterogéneo en una única categoría: la del cristiano. Berceo propone un modelo de sociedad basado en la idea de Iglesia como un cuerpo político que engloba a todos los cristianos. En ese sentido, el judío representa el polo de oposición a esa construcción social ideal; la eliminación de ese otro, sea a través de la conversión o de la violencia, es necesaria para reafirmar la armonía interna de esa cristiandad guiada por la Iglesia como institución. El arzobispo de Toledo de este milagro presenta un modelo de agencia clerical ligada a la jerarquía eclesiástica que hace de la autoridad espiritual y secular una sola.

Un primer nivel de análisis de las diferencias entre las figuras del judío representadas en estos textos nos permite observar la variedad de materiales textuales con los que trabajaban los clérigos que en este período decidieron utilizar la lengua romance, la variedad de públicos a los que se dirigieron y las tensiones ideológicas internas en relación con los diferentes modelos de agencia cultural asociados a la figura del clérigo. Sin embargo, un análisis más detallado nos revela que la figura del judío también suscita una inestabilidad semántica propia en el interior de cada texto. En el caso de los *MNS*, junto a la imagen del judío y el clérigo como representantes de la lucha entre el bien y el mal del milagro XVIII, tenemos a otra dupla de clérigo y judío en el milagro de “Teófilo”, en donde los límites que separan a ambos resultan mucho menos claros. El judío aparece representado, al igual que en el milagro XVIII, como una personificación del mal, asociado explícitamente en este caso con la figura del diablo a través de un vínculo que se describe en los términos de un contrato feudal, y que son los mismos que se usan para construir la imagen del clérigo cristiano como vasallo de Cristo. El clérigo que protagoniza este milagro, al igual que el obispo del XVIII, se

encuentra ligado a la catedral de Toledo, que Weiss<sup>21</sup> destaca como símbolo del ideal de la Iglesia militante. Sin embargo, en este milagro el espacio de la lucha entre el bien y el mal no se ubica entre el judío y el cristiano, sino en el interior de la figura del clérigo. Tal como lo describe Berceo en este milagro, el judío ciertamente es la representación del mal, la otredad absoluta, pero el peligro que representa es un peligro interno, motivado por la tentación que genera en los propios cristianos:

Avielo el diablo puesto en grant logar,  
Todos a él vinien conseio demandar  
Lo que lis él diçia façieielo probar,  
Sabie de mala guisa los omnes engañar (725).

Si tenemos en cuenta que lo que lleva a Teófilo a buscar la ayuda del judío es su ambición de poder secular, podemos observar que, aunque representados utilizando la misma imagen estereotipada, el significado ideológico del judío en el milagro XVIII es completamente diferente al que tiene en “Teófilo”. Mientras que los judíos de Toledo se presentan como un enemigo externo que justifica y legitima el liderazgo de la Iglesia sobre los cristianos contra los enemigos de Cristo, el judío del milagro de Teófilo encarna el peligro de corrupción terrenal que ese poder secular representa para la clerecía.

En estas obras que aspiran a una trama inconsútil como ideal de perfección, el sentido contradictorio e inestable de la figura del judío proporciona pruebas de esas costuras en el interior de cada texto. Como límite externo y a la vez interno para la definición del cristiano, la ambivalencia de la figura del judío muestra los “bordes deshilachados” de las

---

21 Weiss (2006: 61).

categorías asociadas a esa definición.<sup>22</sup> Los judíos representados en estos textos nos permiten indagar en cómo los agentes culturales ligados a la emergencia de las letras clericales castellanas percibieron e intentaron intervenir en algunos de los cambios sociales, culturales y demográficos que vivió la sociedad castellana del siglo XIII.

---

22 *Ibíd.*, p. 60.