

Judeofilia en la cuentística medieval: anonimato del judío en *El Conde Lucanor*¹

David Navarro²

Recibido: 1 de marzo de 2020 / Aceptado: 27 de junio de 2020

Resumen. El siguiente artículo examina la representación del colectivo judío en la obra *El Conde Lucanor* de Juan Manuel (1282-1348). Este grupo religioso se proyecta implícitamente y desde el anonimato en varios exempla analizados, solo reconocible por las profesiones que desempeñan y a las que el folclore europeo les atribuía como propias: físicos, prestamistas, alquimistas y nigromantes. Tomando como modelo los mecanismos de interacción de grupos de re-fencing [reclusura] (Allport 1954) y de extended contact hypothesis [hipótesis del contacto extendido] (Wright 1997), analizaré las técnicas literarias empleadas por Juan Manuel a la hora de trazar positivamente estas ocupaciones “judías” y el silencio de la afiliación religiosa de sus protagonistas como un recurso para minimizar el creciente sentimiento popular de animosidad contra este colectivo.

Palabras clave: Contacto extendido; *El Conde Lucanor*; Juan Manuel; judío; reclusura.

[en] Judeophilia in Medieval Storytelling: Jewish Anonymity in *Conde Lucanor*

Abstract. The following article examines the representation of the Jew in the tales compilation, *El Conde Lucanor* by Juan Manuel (1282-1348). I argue that this religious group is alluded to in several exempla, only recognizable by the professions attributed to them by European folklore: physicists, moneylenders, alchemists, and necromancers. Studying the out-group interactions under the mechanisms of re-fencing (Allport 1954) and extended contact hypothesis (Wright 1997), I will analyze the literary techniques used by Juan Manuel to portray these “Jewish” occupations in positive terms while silencing the protagonists’ religious affiliation as a means to minimize the growing popular animosity toward this group.

Keywords: Extended contact; *El Conde Lucanor*; Juan Manuel; Jew; Re-fencing.

Sumario. 1. Relaciones judeocristianas en la Edad Media. 2. Juan Manuel y sus subordinados judíos. 3. Anonimato judío en *el Conde Lucanor*. 4. Bibliografía.

Cómo citar: Navarro, D. (2020), Judeofilia en la cuentística medieval: anonimato del judío en *El Conde Lucanor*. *De Medio Aevo* 14, 147-160.

El complejo y rico contexto de la Iberia medieval ha sido analizado desde diferentes prismas, siendo uno de ellos la interacción entre los grupos cristiano, judío y mudéjar denominada bajo varios términos, – convivencia, cohabitación, coexistencia, o *tres culturas* –. Dicho contacto estableció momentos de intercambio cultural e ideológico al mismo tiempo que originó hostilidad, violencia y rivalidad³. Las experiencias surgidas de esta simbiosis se proyectaron en el plano artístico derivando

en una activa producción literaria que sirvió a modo de percepción y representación del “otro”⁴.

Dentro de este grupo de textos se ubica la obra del Infante Juan Manuel (1282-1348). Sobrino de Alfonso X de Castilla, el mundo de las armas y de las letras sirvieron de cimientos temáticos en sus trabajos, dentro de un contexto marcado por la Reconquista y la defensa de la superioridad de la fe cristiana frente a las minorías mudéjar y judía⁵. Las referencias hacia estos dos

¹ Este artículo es una versión en español, extendida y revisada de un proyecto anterior titulado “Juan Manuel and ‘Jewish’ Professions in *Count Lucanor*: A Medieval Iberian Model of Inter-Group Relations” publicado en la revista *Mirabilia* 21/2 (2015), 69-95.

² Texas State University, San Marcos, Texas. E-mail: davidnavarro@txstate.edu.

³ Sobre la terminología empleada para describir este espacio de interacción entre las tres comunidades religiosas, consultar Américo Castro (1948, 1954); Thomas F. Glick (1992), 1-9; Eloy Ruano Benito (2004), 11-25. Kenneth Baxter-Wolf (2009), 72-85; Maya Soifer (2009), 19-35. Para un análisis amplio de dicha convivencia desde el legado de Alfonso X, consultar, H. Salvador Martínez (2006).

⁴ Entre estos textos destacan las colecciones mariales *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo y *Cantigas de Santa Maria* de Alfonso X; *Castigos e documentos para bien vivir* de Sancho IV de Castilla; *Disciplina Clericalis* de Pedro Alfonso; *Pugio Fidei contra Iudeos y Llibre del gentil i dels tres savis* de Ramón Llull.

⁵ Los trabajos de Juan Manuel lo forman diez obras: *Libro del Caballero y del escudero* (1326), *Libro de los estados* (entre 1327 y 1332), *Conde Lucanor* (1330-1335), *Libro de los proverbios* que forman las partes II, III y IV de *Conde Lucanor* (1335), *Libro infinito* (1337), *Crónica abreviada*, extracto de la *Crónica General* de su tío Alfonso X (principios de 1340), *Libro de la Caza* (1340), *Libro de los castigos* (1342), *Tratado de las armas* (1344), *Prólogo general* (1344) y *Tratado de la Asunción de la Virgen María* (1345). Entre los textos que no han podido recuperarse se encuentran el *Libro de la caballería*, *Libro de los sabios*, *Libro de los cantares*, *Reglas o maneras de trovar*, *Libro de los enganos* y la *Crónica conplida*. Todas las citas de la obra de Juan Manuel provienen de la edición en 2 volúmenes de José Manuel Blecua (1981).

grupos confesionales sirven como argumento narrativo proyectándose desde varias perspectivas. Sin embargo, mientras el musulmán representa el enemigo territorial por excelencia y se enaltecen sus tácticas bélicas y de combate, las menciones a la comunidad judía resultan ser escasas o en algunos casos inexistentes⁶. Este silencio puede residir, como sugiere María Cecilia Ruiz, en una postura conservadora por parte del autor, en línea con su formación de caballero para evitar cualquier tipo de polémica que pudiera perjudicar tanto al estamento nobiliario como a los judíos con quienes el propio Juan Manuel interactuaba⁷.

Un ejemplo de esta ausencia de voces judías se observa en su obra didáctica *El Conde Lucanor*. Completado en 1335, el texto ilustra los problemas y tribulaciones del ser humano de su tiempo mediante *exempla* morales provenientes de la tradiciones oriental, grecolatina y bíblica. Sin embargo, y a diferencia del resto de compilaciones didácticas contemporáneas en los que se perfila al judío como enemigo teológico del cristiano, su presencia en esta obra parece solo intuirse a través de profesiones que el folclore europeo les había atribuido como propias: físicos, prestamistas, alquimistas y nigromantes.

A lo largo de este artículo me propongo examinar las técnicas narrativas empleadas por el autor para silenciar la presencia de este grupo religioso. Para ello, me basaré en la aplicación de los mecanismos de contacto grupal de *re-fencing* [reclusura] (Allport 1954) y de *extended contact hypothesis* [hipótesis del contacto extendido] (Wright 1997) para explicar dos posibles argumentos de esta omisión: en primer lugar, permitir explorar el nivel de contacto y cercanía personal del autor con este grupo, sin cruzar los límites permitidos por la estructura estamental y diferenciación de credo religioso establecidos; y segundo, como un recurso narrativo para contrarrestar los estereotipos y el creciente sentimiento popular de animosidad contra este colectivo.

1. Relaciones judeocristianas en la Edad Media

El contacto intergrupar permite examinar las distintas percepciones que emanan entre los individuos de un mismo grupo y el resto de los exogrupos con los que interactúa. La conducta del sujeto dentro de su comunidad es el resultado de un consenso de emociones genéricas a

partir de experiencias, aceptación y reconocimiento que proveen al endogrupo con un sentido de pertenencia común⁸. El grupo se transforma de esta manera en una colección de individuos que se perciben a sí mismos como parte de una misma categoría de la que están dispuestos a participar⁹. A través de la categorización de un grupo se establecen cualidades y atributos específicos propios del sujeto y sus miembros en los que se incluyen la base de creencias religiosas, ubicación geográfica, orígenes étnicos y raciales, género, orientación sexual, nacionalidad, o estatus socioeconómico¹⁰. Este mecanismo natural e inevitable de la mente humana se produce con relativa facilidad y origina el perjuicio que se establece contra un grupo externo, derivando en comparaciones sociales positivas o negativas de diversos tipos (económico, profesional, religioso, racial). Dicho proceso permite distinguir un grupo de otro, fomentar la discriminación, incentivar el contacto externo y promover la propia autoestima general del endogrupo¹¹. Dentro de este marco de las relaciones intergrupales y los distintos grados de acercamiento y rechazo que emanan de las mismas, podemos examinar los diversos niveles de categorización asignados paulatinamente sobre el judío en su interacción con la comunidad cristiana a lo largo del periodo medieval.

Después de una etapa de relativa armonía bajo la monarquía carolingia en su papel de *servi camerae regis*, el colectivo judío comenzó a experimentar una creciente oleada de hostilidad a partir del siglo XII, incentivada por las nuevas aspiraciones políticas de los reinos europeos y la expansión del cristianismo como identitario religioso promovido con la Primera Cruzada de 1095¹². Dicho rechazo se canalizó en una serie de eventos intercalados por decretos canónicos y acusaciones surgidas del fervor popular. Las ordenanzas antijudías aprobados en el Tercer Lateranense de 1179 y posteriormente en el Concilio de Letrán de 1215 promovieron la segregación entre ambos grupos, prohibiendo al judío ejercer cargos sobre cristianos, dedicarse a tareas agrícolas y artesanales, regular la práctica de la usura y portar uso de marcas distintivas en las prendas¹³. Asimismo, el folclore europeo desarrolló en la conciencia colectiva cristiana una serie de acusaciones antijudaicas que incluían el libelo de sangre, el sacrilegio de la hostia sagrada y su responsabilidad en la propagación de la Peste Negra de 1348.

⁶ “Tan buenos omnes de armas son, en tanto saben de guerra, et tan bien lo facen, que sinon por que deuen aver et an a-Dios contra si, por la falsa secta en que biuen, et por que non andan armados nin encaualgados en guisa que puedan soffrir feridas commo caualleros nin benir a las manos, que si por estas dos cosas non fuese, que yo diria que en el mundo non ha tan buenos omnes de armas, nin tan sabidores de guerra, nin tan aparejados para tantas conquistas.” Cf. Blecua, José Manuel, vol. I, 348.

⁷ (2014), “Jewish Representation in Juan Manuel: Respect, *Convivencia* and Silence,” en Scarborough, Connie (ed.), *Revisiting Convivencia in Medieval and Modern Iberia*, Newark, Juan de la Cuesta, 253.

⁸ Smith-Casto, Vanessa (2006), “La psicología social de las relaciones intergrupales: modelos e hipótesis,” *Actualidad en Psicología* 20, 46.

⁹ Tajfel, Henri, y Turner, John (1979), “An Integrative Theory of Intergroup Conflict,” en Austin, William y Worchel, Stephen (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, Brooks, 40.

¹⁰ Me remito al término de *categoría* como el “proceso de unificación de objetos y acontecimientos sociales en grupos que resultan equivalentes con respecto a las acciones, intenciones o sistema de creencias de un individuo.” Cf. Tajfel, Henri (1984), *Grupos humanos y categorías Sociales*, Barcelona, Herder, 291.

¹¹ Jenkins, Richard (2004), *Social Identity*, London; New York, Routledge, 89.

¹² Valdeón Barque, Julio (2005), “Los judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo,” en Moreno Koch, Yolanda e Izquierdo Benito, Ricardo (eds.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 14, 17.

¹³ Cantera Montenegro, Enrique (2005), “Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII,” en Moreno Koch, Yolanda e Izquierdo Benito, Ricardo (eds.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 65.

En suelo ibérico, la relativa aceptación y posterior rechazo contra los judíos siguió una dinámica similar. La comunidad hebrea se había beneficiado de la protección regia a partir del sustento que proveían a los monarcas y a la Iglesia en el arrendamiento de impuestos, el crédito y la repoblación de las tierras reconquistadas¹⁴. Los fueros aprobados durante los siglos XI y XII dan muestra de las condiciones favorables otorgadas a los judíos, que incluían la libertad de culto, la práctica de actividades económicas y el mantenimiento de su patrimonio¹⁵. Las interacciones con los cristianos, como señala Valdeón Baroque, “fueron, al menos hasta bien entrado el siglo XIV, bastante fluidas”¹⁶. Sin embargo, paulatinamente se fue forjando un clima hostil y alimentado por factores de naturaleza teológica provenientes de la legislación canónica, al que se añaden otros dos factores que derivaron en una ruptura de las relaciones cristiano-hebreas: la grave crisis económica que azotó a Castilla a lo largo de esta centuria, y la guerra fratricida entre Pedro I y su hermanastro Enrique de Trastámara (1366-1369)¹⁷. Dicha fractura no fue originada de forma inmediata sino gradual, y la actitud social hacia los judíos dependía en gran medida del grado de contacto existente entre ambos grupos.

En el caso de nuestro autor Juan Manuel, se puede apreciar su interacción cercana con la casta hebrea, tanto en las esferas sociales como en las personales iniciada desde su infancia, donde dispuso de médicos judíos al servicio de su familia, validos privados y consejeros de finanzas. Dicho vínculo no habría sido diferente del que mantenían otros miembros del estamento nobiliario con este colectivo religioso, forjando en algunos casos relaciones basadas en la confianza y el respeto, sentimientos que el autor expresa brevemente en varios de sus trabajos¹⁸.

2. Juan Manuel y sus subordinados judíos

Las interacciones personales forjadas entre Juan Manuel con miembros de la comunidad hebrea pudieron servir como mecanismo para minimizar la representación negativa de este grupo en su obra literaria. No obstante, debemos tener en cuenta una serie de condiciones que

permitan no generalizar y mostrar una relación exclusivamente ejemplar y libre de prejuicios.

En primer lugar, nos encontramos con la problemática de la autoría de sus textos, interpretados como el resultado de una labor conjunta entre varios copistas y el propio Juan Manuel¹⁹. Partiendo de este argumento, podría inferirse que la redacción de sus trabajos habría sido similar a la función de editor y compilador ejercida por su tío Alfonso X en la producción de su *scriptoria*, quien dispuso de un generoso grupo de escribas y traductores de origen judío y converso, responsables en la proyección textual de esta minoría confesional.

En segundo lugar, destaca el vínculo que el autor compartía a nivel personal y literario con la orden dominica²⁰. En este último apartado, la misión proselitista de los dominicos adoptó la enseñanza oral en lengua romance y el uso del *exemplum* por medio de un argumento narrativo que, junto con el sermón eclesiástico y las *sapientiae*, servían de base para transmitir su mensaje evangelizador con el fin de erradicar grupos heréticos emergentes y fomentar la conversión de judíos. Como explica Benito Ruano, el cambio de creencia “no fue, sin embargo, en general, ni frecuente ni buscado, ni espontáneo ni impuesto, a lo largo de aquel largo tiempo”²¹. No obstante, el derecho medieval castellano del siglo XIII ya reconocía la figura del “cristiano nuevo” o converso, quien estaba protegido jurídicamente contra quienes difamaran de su conversión²². Es decir, conversiones a la fe cristiana, aunque esporádicas, formaban parte del escenario multi-religioso de los reinos peninsulares de este período.

Esta etapa coincide con una profunda campaña misionera dominica por medio de debates dialécticos con autoridades rabínicas en espacios públicos, salones de Corte y sinagogas. Si bien las conversiones masivas en suelo peninsular no se registraron hasta 1391, a partir del mensaje clerical antijudío de Ferrán Martínez y del dominico Vicent Ferrer, a lo largo del siglo XII se produjeron conversiones voluntarias fomentadas por esta labor proselitista. Dichas conversiones no radicaban siempre por motivos de forzamiento violento o aculturación sino fueron el resultado de convicciones teológicas del individuo, así como una oportunidad para participar de las ventajas sociales, legales y fiscales que la sociedad

¹⁴ Suárez Bilbao, Fernando (1995), “La comunidad judía y los procedimientos judiciales en la Baja Edad Media,” *Cuadernos de Historia del Derecho* 2, 101.

¹⁵ León Tello, Pilar (1989), “Disposiciones sobre judíos en los fueros de Castilla y León,” *Medievalia* 8, 223, 225.

¹⁶ Valdeón Baroque, Julio, *op. cit.*, 16.

¹⁷ Barrios, Manuel (2001), *Pedro I el Cruel; la nobleza contra su rey*, Madrid, Temas de Hoy, 105.

¹⁸ Ruiz, María Cecilia, *op. cit.*, 251.

¹⁹ *Ibid.*, 253-256.

²⁰ El autor se rodeó de importantes figuras dominicas que hallaron en él un excelente interlocutor para difundir los principios religiosos de la orden. Por ejemplo, *El libro de las armas* lo escribió bajo petición del fraile Don Juan Alfonso, mientras otro dominico, Frai Ramón Masquefa, ejerció como consejero político de Juan Manuel en sus asuntos con la Corona aragonesa. Los restos mortales de Juan Manuel se ubican en el monasterio de Peñafiel que él mismo había fundado para esta orden en 1318 por los servicios y lealtad que había recibido de la misma. Cf. García-Serrano, Francisco (1993), “Don Juan Manuel and his Connection to the Order of Preachers,” *Anuario de estudios medievales* 23, 153, 155-56.

²¹ (2001), *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Academia de la Historia, 181.

²² En *Siete Partidas* se registran penas físicas contra quienes blasonan a los conversos y exhorta a los cristianos para que “fagan honra et bien en todas las maneras que pudieren á todos aquellos que de las creencias estrañas vinieren á la nuestra fe” [Partida 7, título 25, ley 31]. Cf. Alfonso, el Sabio (1807), *Las siete partidas del rey Don Alfonso el Sabio cotejados con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Madrid, Imprenta Real, vol. III, 677. Por su parte, las *Cortes de Soria* de 1380 castigan con pena de cárcel y multa a quienes injuriaban a los conversos llamándoles “marranos” o “tornadizos.” Cf. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla* (1863), Real Academia de la Historia (ed.), Madrid, vol. II, 309.

cristiana ofrecía²³. El cambio de fe, favorecía, por tanto, a ambas partes, pues para el judío prometía una vida más próspera y para la Iglesia una victoria religiosa²⁴.

Como arquetipo de noble cristiano, Juan Manuel destaca en sus textos la defensa de la fe católica frente al resto de credos, desde una base del antijudaísmo tradicional pero ausente de fanatismo religioso y de componente antisemita, mientras en su documentación personal muestra cierta indulgencia para con sus privados judíos²⁵. En una sociedad marcada y separada por creencias religiosas en donde se acentuaba la segregación dificultaba expresar opiniones honestas y sentimientos con respecto a individuos de otras minorías confesionales, pues se corría el peligro de desmarcarse de las normas segregacionistas impuestas por las autoridades eclesiásticas y civiles. Mostrar un exceso de favoritismo o demasiada empatía hacia el “otro” arriesgaba exponerse a un ambiente ya hostil y, en el caso de nuestro autor, dicha conducta habría propiciado un mayor recelo, aparición de nuevos enemigos y desestabilización del orden estamental.

Varias personalidades judías formaron parte de la vida personal de Juan Manuel. Este fue el caso de sus físicos privados, los hermanos Don Çag y Don Abram, citados en el *Libro en finido* y *Libro de las armas*; Don Salomón, también médico de la familia, aparece mencionado en los dos testamentos del escritor quien le habría otorgado la potestad de continuar sus negocios personales si hubiera pertenecido al grupo cristiano²⁶. Otros subordinados judíos incluyen a Moisés Aben Syuen, tesorero del padre de Juan Manuel, y Yehuda Ibn Wakar, ayudante privado del noble²⁷. Mientras dicho trato parece limitarse a un grupo reducido de judíos dedicados a unas profesiones específicas, pueden servirnos de ejemplo de análisis de las interacciones de individuos

del endogrupo (representado aquí por Juan Manuel) y la manera en que percibían a miembros del exogrupo (judíos) como resultado de un vínculo próximo.

El contacto personal con individuos de grupos externos favorece el incremento de actitudes positivas, disminuyendo el rechazo o discriminación generado ya existente contra este grupo. Allport identificó cuatro condiciones necesarias para el establecimiento de un contacto intergrupual óptimo: la igualdad de *status* de los participantes en la interacción; b) el compromiso de objetivos comunes; c) la cooperación intergrupual; d) y el apoyo institucional:

El prejuicio (salvo que esté firmemente enraizado en la estructura de carácter del individuo) puede ser reducido por un contacto a igual *status* entre los grupos mayoritarios y minoritarios, en procura de objetivos comunes. El efecto se ve muy reforzado si este contacto está sancionado por soportes institucionales (es decir, por la ley, la costumbre o la atmósfera local) y siempre que sea de tal suerte que lleve a percibir intereses comunes y una común humanidad en los miembros de los dos grupos²⁸.

Los estereotipos y categorías generalizados y homogeneizados sobre un exogrupo quedan excluidos en el individuo con quien se ha establecido este contacto cercano, eliminando el rubro negativo sobre éste, pero permaneciendo intacto sobre los demás. Este mecanismo, acuñado por Allport bajo el término *reclusura* [*refencing*] separa al individuo seleccionado de su grupo, excluyéndolo por tanto de los estereotipos concebidos sobre el resto de los miembros de su grupo²⁹. Paralelamente, este proceso puede propiciar una expansión de la *reclusura* sobre otros miembros del exogrupo mediante el mecanismo de *hipótesis de contacto extendido* [ex-

²³ Tartakoff, Paola (2015), “Testing Boundaries: Jewish Conversion and Cultural Fluidity in Medieval Europe, c. 1200-1391,” *Speculum* 90.3, 731-732.

²⁴ Varios conversos abrazaron el orden dominicano después de su conversión, erigiéndose partícipes en disputas teológicas contra sus antiguos correligionarios hebreos. El primer debate público tuvo lugar en París en 1240, donde el converso Nicolás Donin asumió la tarea de demostrar los ataques contra el cristianismo que contenidos en el Talmud. La siguiente disputa en importancia se celebró en Barcelona en 1263 presidido por Jaime I, centrando el argumento de la discusión sobre la veracidad del mesianismo de Cristo. La defensa judía estuvo a cargo del rabino de Gerona Moshe ben Nahmán (Nahmánides), mientras en la parte cristiana su portavoz fue el converso y dominicano Pablo Christiani. En el siglo siguiente, la polémica antijudía presentó un nuevo protagonista, Abner de Burgos, conocido como Alfonso de Valladolid tras su conversión en 1321 y autor de *Mostrador de justicia* [*Moreh Tzedek*] uno de los textos de polémica antijudía más influyentes de todos los tiempos. De acuerdo con Baer, Abner “creó la ideología de aquella persecución religiosa que unas dos generaciones después de su muerte iban a asolar al judaísmo”, idea que comparte Sáinz de la Maza al afirmar que cómo el converso de Valladolid “se convierte en el verdadero fundador de la apologética antijudía en lengua romance” y el heredero de una tradición, latina, de larga andadura europea.” Cf. Baer, Yitzhak (1966), *A History of the Jews in Christian Spain*, Schoffman, L. (trad.), Philadelphia, Jewish Publication Society of America, vol. II, 262; Cf. Sáinz de la Maza, Carlos, 1987, “El *Toledot Yeshu* castellano en el maestro Alfonso de Valladolid,” en Lucía Megías, José Manuel, García Alonso, Paloma y Martín Daza, Carmen (eds.), *Actas: II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval: Segovia, del 5 al 19 de Octubre de 1987*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, vol. II, 799.

²⁵ María Cecilia Ruiz sintetiza las referencias sobre judíos en la producción literaria de Juan Manuel, sobresaliendo los siguientes aspectos: pueblo deicida [*Crónica abreviada*]; la conversión voluntaria en lugar de forzada como parte del plan de salvación de Dios [*Libro de los estados*]; el mantenimiento de físicos judíos en el seno familiar sin discriminar su credo mosaico [*Libro en finido*]; el discurso positivo de su función de pueblo elegido aplicada como defensa al linaje noble del autor [*Libro de las armas*]; y el respeto por parte de cristianos de los derechos concedido a los judíos bajo la ley civil [*Ordenamientos*]. Ruiz concluye con una respuesta abierta y plantea si el autor refleja en sus escritos un cierto grado de tolerancia y reconciliación a nivel personal a modo de experimentar con ellos un tipo de *convivencia*. *Op. cit.*, 276. [Excluyo *Conde Lucanor* pues se discute en la sección tercera del artículo].

²⁶ “Como quier que don Salomón mjo físico es judío et non puede njn deu seer cabeçalero [testamentario], pero por quello fallé sienpre tan leal que aves se podría decir njn creer, ... Ca si cristiano fuesse, yo sé lo que enél dexaría.” Cf. Gaibrois de Ballesteros, Mercedes (1931), “Los testamentos inéditos de don Juan Manuel,” *Boletín de la Academia de la Historia* 99, 46. En *Libro en finido* Juan Manuel aconseja a su hijo Fernando disponer de Don Çag como médico de la familia, en quien hallará un hombre de confianza difícil de encontrar en otras personas: “Ca yo vos digo verdadera mente que fasta el día de oy nunca falle tan buenos físicos et tan leales, tan bien en la física como en todos sus fechos; et seguro seed que así lo seran a vos et a todo vuestro linage”. Cf. Blecua, José Manuel, *op. cit.*, vol I., 155-156.

²⁷ Ray, Jonathan (2006), *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*, Ithaca, Cornell University Press, 120.

²⁸ Allport, Gordon (1971), *La naturaleza del prejuicio*, Malfé, Ricardo (trad.), Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 309.

²⁹ *Ibid.*, 39.

tended contact hypothesis]³⁰. De esta forma, el resto de los integrantes del grupo externo pasan a ser percibidos bajos las mismas actitudes y valores asignados al individuo con quien se había establecido un primer contacto de exclusión. La empatía generada inicialmente hacia el miembro específico del exogrupo se extiende hacia el resto de los individuos, derivando en una recategorización inclusiva y positiva de todos ellos, percibiéndolos con la misma actitud que normalmente solo se reserva a miembros del endogrupo, minimizando los límites entre el *nosotros* y el *ellos*³¹.

El campo de las profesiones puede servir como catalizador a la hora de fomentar la hostilidad y el prejuicio, especialmente hacia grupos minoritarios. Dentro del contexto medieval, las medidas restrictivas aprobadas en los Concilios católicos y la jerarquización social distribuida en tres estamentos separados, – *oratores*, *bellatores* y *laboratores*, – limitaron al judío a una serie de trabajos específicos en las esferas crediticia, comercial y de cobro de préstamos. Si bien, mientras solo un número reducido participaba en estos cargos, la conciencia e imaginario popular proyectaron una categorización negativa de estos oficios percibiéndolos como “propios” de todo judío³². Partiendo de este argumento, podría inferirse que el contacto íntimo establecido entre Juan Manuel con sus consejeros privados judíos [*reclusura*], habría servido para extender este grado de empatía hacia el resto de los individuos del colectivo sionita [*contacto extendido*], tomando como punto de partida las profesiones desempeñadas por sus súbditos hebreos, y percibidas por el folclore popular en términos negativos.

3. Anonimato judío en el *Conde Lucanor*

María Cecilia Ruiz ha matizado cómo en el *Conde Lucanor* no se reflejan *exempla* de contenido antisemita, pues la obra está concebida bajo un marco narrativo “ultra-cristiano” y, por tanto, “implícitamente antijudaico”³³. Sin embargo, bajo este trasfondo ortodoxo que busca catapultar su mensaje cristiano, los ejemplos y sentencias

recogidos en la obra provienen en buena parte de la tradición oriental. Varios cuentos tienen como protagonistas a musulmanes, entre ellos figuras históricas enemigas de la Cristiandad, pero humanizadas. Éste es el caso de Saladino, cuya inserción gravita en torno a la idea del “omne cabal” y perfecto, quien aprende de sus flaquezas y errores para perfeccionar una conducta ejemplar. Otros relatos tienen lugar dentro de un ambiente musulmán con referencias a su cultura y costumbres y a los que se añaden breves expresiones en lengua árabe³⁴. Sobre el interés del mundo oriental plasmado en esta obra, Diego Marín agrega que, no reside en factores ajenos recibidos de una cultura extraña y fascinadora, sino en una actitud mental que tiene muchas facetas comunes a cristianos y musulmanes de la España medieval. D. Juan Manuel comparte con los árabes el espíritu de tolerancia y profunda religiosidad, la cual es, sin embargo, compatible con un código de principios mundanos para la vida práctica y pública³⁵.

Esta forma explícita de admiración y respeto por la tradición árabe parece quedar silenciada en referencia al colectivo judío. Sin embargo, este motivo no se debe directamente al valor antijudío del texto. Podemos intuir la presencia de este grupo religioso en la introducción y en cuatro cuentos de la colección a partir de las ocupaciones que desempeñan sus protagonistas, – físicos, prestamistas, alquimistas y nigromantes– y cuya afiliación religiosa queda omitida por completo.

La medicina era uno de los campos en los que sobresalían los judíos de la Península desde tiempos del Califato³⁶. Sus aportaciones en este sector no solo ofrecían servicio a monarcas y nobles sino al resto de estamentos. Esta profesión presuntamente respetada comenzó a forjar una serie de prejuicios incentivados por la tradición popular a modo de estigma responsabilizando a éstos de envenenar el agua de ríos y pozos para causar daños contra la población cristiana. Dicha acusación quedó ya registrada en el IV Lateranense de 1215 y posteriormente en varios códigos de leyes al imponer restricciones sobre físicos judíos a la hora de administrar medicinas directamente a cristianos³⁷. Juan Manuel, siguiendo el ejemplo de su tío Alfonso X, enaltece la función de la medicina y el papel del físico en varias de sus obras³⁸.

³⁰ Wright, Stephen (2001), “Cross-Group Contact Effects,” en Otten, Sabine, Sassenberg, Kai, y Kessler, Thomas (eds.), *Intergroup Relations: The Role of Motivation and Emotion*, New York, Psychology Press, 263.

³¹ Pettigrew, Thomas, y Tropp, Linda (2011), *When Groups Meet: The Dynamics of Intergroup Contact*, New York, Psychology Press, 116; Aron, Arthur, y McLaughlin-Volpe, Tracy (2001), “Including Others in the Self: Extensions to Own and Partners Group Memberships,” en Sedikides, Constantine y Brewer, Marilynn (eds.), *Individual Self, Rational Self, Collective Self*, New York, Psychology Press, 96-97.

³² Nirenberg, David (2013), *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York, W. W. Norton & Company, 197; Shatzmiller, Joseph (1990), *Shylock Reconsidered: Jews, Moneylending, and Medieval Society*, Berkeley, University of California Press, 46-47.

³³ *Op. cit.*, 276.

³⁴ Devoto, Daniel (1972), *Introducción al estudio de don Juan Manuel y en particular El Conde Lucanor. Una bibliografía*, Madrid, Castalia, 433. La figura del emblemático sultán Saladino (1138-1193) toma vida como protagonista en los cuentos XXV y L; De influencia oriental son los ejemplos V, VI, VII, VIII, X, XIII, XIX, XXII, XXIII, XXV, XXXIX y L. Por su parte, los relatos de tradición oriental que Juan Manuel pudo recibir por su contacto con el mundo musulmán son los ejemplos XX, XXIV, XXXII, XLI, XLV, XLVI, XLVII y XLIX. Cf. Ayerbe-Chaux, Reinaldo (1975), *El Conde Lucanor: Material tradicional y originalidad creadora*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 118-124; Garriga-Nogués, Santiago (1972), *Sobre los orígenes de “El Conde Lucanor” de Don Juan Manuel*, México, Instituto de Estudios Iberoamericanos, 95-102; Lida, María Rosa (1950/51), “Tres notas sobre Juan Manuel,” *Romance Philology* 4, 158.

³⁵ (1955), “El elemento oriental en don Juan Manuel: síntesis y reevaluación,” *Comparative Literature* 8/1, 13.

³⁶ Shatzmiller, Joseph (1994), *Jews, Medicine and Medieval Society*, Berkeley, University of California Press, 1.

³⁷ Un ejemplo de esta medida restrictiva se recoge en el código legal de las *Siete Partidas* de Alfonso X al prohibir que “ningunt cristiano non reciba melecinariento nin purga que sea fecha por mano de judio”, si bien permite que “la puede recibir por consejo de algunt judio sabidor” siempre que haya sido elaborada por un cristiano [Partida VII, título 24, ley 8]. Cf. Alfonso el Sabio, *op. cit.*, vol III, 673.

³⁸ “Pueden facer muchos bienes et taller muchos males, et señaladamente guardando la vida et la salud á los homes, desviando dellos las enfermedades por que sufren grandes lacerias ó vienen á muerte [Partida II, título 9, ley 10]”. Cf. Alfonso el Sabio, *op. cit.*, vol. II, 67. En *El libro de los estados*, Juan Manuel resalta la función de privacidad y confianza que se establece entre el físico y el paciente. El primero debe “forçada mente a de hablar

La labor del médico, según escribe Juan Manuel, permite curar al individuo de males corporales, permitiéndolo seguir trabajando en su afán de servir a Dios y al reino y, consecuente, preparar su alma para la vida venidera. El valor de esta profesión no parece tener espacio para ser recriminada, aunque se practique por miembros del colectivo sionita.

En la introducción de *Conde Lucanor* se reitera el papel positivo del físico y de la ciencia de la medicina, empleándose como pretexto para reivindicar el objetivo moralizante de la obra. Cada uno de los 51 relatos se convierten en una fórmula medicinal que busca “sanar” la conducta del individuo para obtener una vida justa y provechosa:

Por ende, yo, don Iohan, [...] fiz este libro segund la manera que fazen los fisicos, que quando quieren fazer alguna melezina que aproveche al figado, por razon que natural mente el figado se paga de las cosas dulçes, mezclan con aquella melezina que quieren melezinar el figado, açucar o miel o alguna cosa dulce et por el pagamiento que el figado a de la cosa dulce, en tirando la para si, licua con ella la melezina que a de aprovechar. Et esso mismo fazen a qual quier miembro que aya meser alguna melezina, que sienpre la dan con alguna cosa que natural mente aquel miembro la aya de tirar a si³⁹.

Es posible que la enalteción de esta profesión hubiera estado motivada por los servicios de su médico privado don Salomón, a quien parece brindar un papel trascendental y carente de connotaciones negativas. Juan Manuel establece así un paralelismo entre la medicina y los remedios curativos del físico con el papel moralizante de su obra por medio de sentencias y *exempla*. Mientras los ingredientes usados para sanar el hígado se mezclan con productos dulces que agradan al paciente, el escritor endulza su mensaje didáctico con mensajes y moralejas de la vida cotidiana, con un fin enriquecedor de la conducta humana y fáciles de asimilar por su audiencia⁴⁰.

Los trabajos desempeñados por judíos en la recaudación de tributos y el cobro de interés durante la Edad Media resultaron en su categorización de *homo judaicus*

economicus. El desarrollo del comercio y la expansión mercantil que experimenta la Europa del siglo XII impulsaron la práctica de la usura o el interés excesivo en un préstamo. En el plano teológico, los textos religiosos judaicos y cristianos no consideraban aceptable el uso de la usura, sin embargo, a lo largo del tiempo, los exégetas de ambas religiones consideraron permisible el cobro de interés siempre que el prestatario perteneciera a un credo religioso diferente⁴¹. La Iglesia medieval mantuvo una postura contradictoria respecto al tema usurario; por un lado, era consciente de su necesidad especialmente en un momento en el que la sociedad mercantil no dejaba de crecer; por otro, estaba la preocupación que su práctica generaba en la conducta del buen cristiano⁴².

A partir de los siglos XII y XIII, las autoridades eclesiásticas optaron por tomar una posición más estricta sobre la usura a partir de varios concilios, prohibiéndola a todos los cristianos y estableciendo penas que variaban desde la excomunión hasta la privación de sepultura eclesiástica⁴³. Tal condena no evitó que se siguiera ejerciendo por cristianos, especialmente prestamistas lombardos y cahorsinos quienes establecieron agencias de crédito privado en Flandes y en la península itálica⁴⁴. Consciente de la necesidad del préstamo para el crecimiento económico, la Iglesia aceptó el uso y cobro de la usura por parte de los judíos⁴⁵. Es a partir de aquí, cuando el colectivo cristiano asocia directamente a este grupo religioso con dicha práctica, acrecentando el recelo popular y los estereotipos antisemitas de usurero⁴⁶.

Como ya resaltó Ruiz, Juan Manuel no menciona la afinidad del colectivo hebreo en su producción literaria con el préstamo crediticio⁴⁷. De los 51 *exempla* de *Conde Lucanor* solo el cuento IV “De lo que dixo un genovés a su alma”, ilustra de forma maquillada este tema dando lugar a varias interpretaciones. La fuente del relato reside en una leyenda cristiana recogida en varias colecciones de *exempla* europeos que retratan al personaje central bajo el cargo de prestamista, usurero y de conducta codiciosa⁴⁸. Juan Manuel no se aleja del patrón narrativo del texto original para describirnos al protago-

con el sennor muchas vezes et en muchos tienpos, si el sennor fallare que a en el estas cosas sobredichas, non se puede escusar de aver grant parte en la su priuança, et en los sus consejos. Et si el fisico obrare bien en la fisica et en la priuança del sennor, si a ella llegare, puede fazer muchas cosas buenas et saluar muy bien el alma”. Cf. Bleuca, José Manuel, *op. cit.*, vol. I, 405.

³⁹ Bleuca, José Manuel, *op. cit.*, vol. II, 28.

⁴⁰ De Looze, Lawrence (2006), *Manuscript Diversity, Meaning, and Variance in Juan Manuel's El Conde Lucanor*, Toronto, University of Toronto Press, 101.

⁴¹ *Éxod* 22, 25: “Cuando prestares dinero a uno de mi pueblo, al pobre que está contigo, no te portarás con él como logrero, ni le impondrás usura.”; *Lev* 25, 35-7: “Y cuando tu hermano empobreciere y se acogiere a ti, tú lo ampararás; como forastero y extranjero vivirá contigo. No tomarás de él usura ni ganancia, sino tendrás temor de tu Dios, y tu hermano vivirá contigo. No le darás tu dinero a usura, ni tus viveres a ganancia.” *Deut* 23, 19-20: “Del extraño podrás exigir interés, mas de tu hermano no lo exigirás.” Cf. *Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento* (1960), Nashville, Thomas Nelson Publishers.

⁴² Crespo Álvarez, Macarena (2002), “Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Enrique III,” *Edad Media. Revista de Historia* 5, 189.

⁴³ Los principales decretos que recogen medidas contra la usura son el III Lateranense (1179), el IV Lateranense (1215), y el I y II Concilio de Lyon en 1245 y 1274 respectivamente. Cf. Rist, Rebecca (2016), *Popes and Jews. 1095-1291*, Oxford, Oxford University Press, 136-139.

⁴⁴ Mitre Fernández, Emilio (2004), *Introducción a la historia de la Edad Media europea*, Madrid, Istmo, 242.

⁴⁵ Rist, Rebecca, *op. cit.*, 141.

⁴⁶ Perry, Marvin, y Schweitzer, Frederick (2002), *Antisemitism: Myth and Hate from Antiquity to the Present*, New York, Palgrave MacMillan, 123.

⁴⁷ *Op. cit.*, 252.

⁴⁸ La versión más antigua del *exemplum* aparece en la obra de Jacobo de Vitry (1160-1240) (núm. 170), a la que siguen la traducción inglesa del siglo XV *The Alphabet of Tales* (núm. 1.291) basada en la versión latina *Alphabetum Narrationum of Etienne de Besançon*, y la colección catalana *Recull de Exempls* (ca. 1276-ca. 1309) (núm. 1, 198), y el *Scala Coeli* de Johannes Gobi (m. 1350) (núm. 456). Cf. Ayerbe-Chaux, Reinaldo (1975), *El Conde Lucanor: Material tradicional y originalidad creadora*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 32-33; Cf. Garriga-Nogués, Santiago (1972), *Sobre los orígenes de “El Conde Lucanor” de Don Juan Manuel*, México, Instituto de Estudios Iberoamericanos, 100.

nista como un señor “muy rico et muy bien andante, segund sus vecinos”⁴⁹. El hombre, después de enfermar y próximo a la muerte, reúne a familiares y amigos a quienes “fizo traer ante si todo su tesoro et todas sus joyas, et de que todo lo que touo ante si, començo en manera de trebejo a fablar con su alma”⁵⁰. La versión manuelina resalta todos los bienes que el acaudalado genovés ofrece a su alma, desde los más preciados, – esposa e hijos –, hasta los materiales, – palacio, huertas, navíos –, como preámbulo de la conducta avariciosa de ésta, que rechaza toda la riqueza que se le presenta en vida a cambio de acompañar al hombre en su encuentro con Dios:

Et pues tu as tanto bien et non te tienes por ende pagada nin puedes sufrir el bien que tienes, pues con todo esto non quieres fincar et quieres buscar lo que non sabes, de aqui adelante ve con la yra de Dios, et será muy nesçio qui de ti se doliere por mal que te venga⁵¹.

El mensaje del cuento puede interpretarse como el destino que acontece a todo individuo sin importar su estamento, oficio o credo religioso, motivado por la codicia y el interés personal, desdeñando lo que ya se posee. Sin embargo, el autor no provee detalles de la profesión del protagonista ni el origen acumulativo de su capital, lo cual puede llevar a inferir que es un hombre envuelto en prácticas mercantiles, posiblemente del crédito, en esta rica ciudad lombarda. De ser así, Juan Manuel estaría aludiendo a la práctica usuraria por parte de un cristiano, la cual, prohibida por la Iglesia, seguía ejerciéndose y perjudicaba la mala imagen que estos grupos de prestamistas causaban a la sociedad medieval, al mismo tiempo que disocia al judío de esta profesión y del tópico de avaricioso atribuido por el folclore.

El interés por el poder oculto de los metales y la magia durante el siglo XIII vincularon al judío como experto en alquimia y en nigromancia. En el caso de la primera, el desarrollo de la importancia de la cabalística en círculos castellanos y el papel del judío como mercader en la compra y venta de metales pudieron haber servido para establecer esta asociación⁵². La popularidad por la alquimia estaba estrechamente unida a la creencia del poder medicinal y curativo de ciertos minerales usados en forma de talismanes para obtener fortuna. De esta forma, hallamos varias compilaciones de lapidarios de este período en los que se recogen las propiedades de las piedras y su influencia planetaria⁵³. Uno de los

trabajos más conocidos en tiempos de Juan Manuel fue el *Lapidario*, manual árabe encontrado en Toledo en 1243 y traducido al castellano en 1250 en el taller alfonsí de la mano de los judíos Yudah ben Moshe ha Kohen (“Mosca el Coheneso”) e Isaac ibn Cid (“Rabiçag”)⁵⁴. Es probable que el propio Juan Manuel hubiera estado familiarizado con el contenido de esta obra, forjando un conocimiento personal de los atributos de los minerales y su uso para fabricar metales preciosos.

Así se ilustra en el *exemplum* XX “De lo que contesçio a vn rey con vn omne quel dixo quel faria alquimia.” El mensaje del cuento, que radica nuevamente en el tema de la avaricia, tiene como protagonista a un “grand golfín” sin recursos con “muy grand sabor de enrrequesçer et de salir de aquella vida mala vida que passava”⁵⁵. Como remedio para sobrevivir, decide dedicarse al engaño “diziendo a vnos et a otros, en manera de poridat, que sabia fazer alquimia”⁵⁶. La popularidad del estafador llega a oídas de un rey quien, a su vez, y sin mucho éxito, “se trabaiaua de fazer alquimia”, invitándole a su corte con el fin de instruirlo en este oficio⁵⁷. El impostor enseña al monarca a producir este metal mezclándolo con doblas del mismo material y unos ingredientes redondos a los que llama *tabardies*. El rey intenta aumentar la receta para multiplicar la cantidad de oro, pero al acabarse el *tabardi* pide al falso alquimista la fórmula para fabricar más. Éste le aconseja que es necesario el *tabardi* y consigue convencer al rey para permitirle ir en busca del ingrediente. Para ello, solicita gran cantidad de oro y dinero suficiente con el fin de sustentar su viaje, estafando al monarca y no regresando más.

La fuente del relato proviene de la colección oriental de al-Jawbarī que habría servido de modelo a dos adaptaciones similares del cuento recogidas en el *Llibre de meravelles* de Ramón Llull (1232-1315), y en el *Caballero Çifar* (c. 1325)⁵⁸. En la versión manuelina, el protagonista es un pícaro que no profesa ninguna ocupación y finge ser alquimista para escapar de su pobreza. Sin embargo, el autor no parece censurar completamente la práctica natural de este oficio sino solo cuando ésta se realiza con fines personales y por medio del engaño. Asimismo, la jurisprudencia del momento mantenía una postura semejante, donde se condenaba el daño causado por los falsificadores de moneda y los engañadores que fingían practicar alquimia para beneficio propio, pero no prohibía su práctica en su totalidad⁵⁹. Juan Manuel pare-

⁴⁹ Blecua, José Manuel, *op. cit.*, vol. II, 67.

⁵⁰ *Ibid.*, 67.

⁵¹ *Ibid.*, 68.

⁵² Scholem, Gershom (1965), *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Mannheim, R. (trad.), New York, Schocken Books, 157; Patai, Raphael (1994), *The Jewish Alchemists: A History and Source Book*, Princeton, Princeton University Press, 4-5.

⁵³ Lawrence-Mathers, A., y Escobar-Vargas, C. (2014), *Magic and Medieval Society*, New York, Routledge, 53-55.

⁵⁴ Martin, Georges (2002), “Los intelectuales y la Corona: la obra histórica y literaria,” en Rodríguez Llopis, Miguel (ed.), *Alfonso X y su época*, Murcia, Carroggio, 262-264.

⁵⁵ Blecua, José Manuel, vol. II, 151.

⁵⁶ *Ibid.*, 152.

⁵⁷ *Ibid.*, 152.

⁵⁸ Cf. Batllón, M., y Caldenty M. (1958), *Ramón Llull: Obras literarias: Libro de Caballería; Blanquerna; Félix; Poesías*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 716; Piccus, Jules (1962), “Consejos y consejeros en el Libro del Cauallero Zifar,” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 16. 1/2, 24.

⁵⁹ “Aquellos que cercenaren los dineros que el rey manda correr por su tierra, que deben haber pena por ende, qual entendiere el rey que la merescen. Eso mismo debe seer guardado de los que tinxiesen la moneda que tuviese mucho cobre porque pareciese buena, ó que ficiese alquimia, engañan-

ce ilustrar esta idea de forma similar, a modo de desmitificar los estereotipos negativos sobre este arte y quienes se dedicaban al mismo sin causar mal alguno. Para ello, y con la posible intención de disipar cualquier duda que condicionara al lector asociar esta práctica con el colectivo judío, el autor centra el *exemplum* en las acciones estafadoras del falso alquimista, pero mantiene su identidad religiosa en el anonimato.

El desarrollo de la actividad intelectual durante el siglo XII con la formación de los primeros centros del saber, fundación de nuevos monasterios y expansión de bibliotecas permitió el acceso y la difusión de textos de la tradición clásica a partir de traducciones árabes. Dentro de este grupo de obras se encontraban tratados de ciencias, astronomía, cosmología y astrología convirtiéndose en disciplinas de interés en las universidades⁶⁰. Entre estas áreas de estudio, la nigromancia ocupó una materia complementaria, cuya finalidad buscaba principalmente remedios curativos e ilusiones ópticas a pesar de su censura por parte de la Iglesia al compartir rasgos con rituales paganos y demoníacos⁶¹. La Iglesia había promulgado por medio de varios decretos y sínodos su postura sobre la nigromancia y la magia, adhiriéndose al legado agustiniano que percibía estas prácticas como una simple ilusión óptica creada por fuerzas malignas con el fin de desviar al individuo de su fe cristiana, enfatizando cómo única fuente de “magia” real la adquirida a través de Dios y de los santos⁶².

De forma similar, los manuales de derecho distinguían entre el uso negativo y positivo de la nigromancia, siempre que ésta se ejerciera con fines provechosos para la sociedad⁶³. A partir del siglo XIV, se produce un cambio en la actitud eclesiástica hacia la magia aceptando su realidad tangible y su influencia diabólicas en el mundo. Así aparece en la Decretal *Super illius specula* de 1326

emitida por el Papa Juan XXII (1316-24) que condenaba la magia y alquimia como fuerzas demoníacas mediante invocaciones humanas, asociándose con la herejía y convirtiéndose en foco de atención de actividades inquisitoriales⁶⁴. El interés por la necromancia/nigromancia se hizo presente en el folclore popular judío por medio de manuales teóricos y la difusión de la cabalística pero prohibida por las autoridades rabínicas⁶⁵. Sin embargo, como señala Cantera-Montenegro, “no existe ninguna duda de que el recurso a la magia fue habitual en el judaísmo desde la Antigüedad bíblica y hasta tiempos, tanto a nivel teórico como en múltiples aspectos de la vida cotidiana”⁶⁶. Mientras la Torá censuraba toda práctica relacionada con el esoterismo, las autoridades rabínicas mostraban una inclinación más ambigua, permisible en la mayoría de los casos, siempre que no generase un sentimiento “idólatra” entre sus seguidores⁶⁷. La ley talmúdica proscribía dicha práctica con la pena de muerte, pero algunas variedades de adivinatorias parecían estar toleradas. El Talmud establecía dos divisiones de la magia en cuanto al grado de censura: la primera era la que producía un efecto material o representación real de un acto y estaba prohibida con penal capital; la segunda, era la que generaba una ilusión de ese acto, juego óptico o su consecuente efecto, – מייניע תזיחה (*ahizat 'einayim*, “capturar la vista”), – aunque sancionada, no presentaba delito, por lo que su ejercicio era común y reconocido⁶⁸. Esto parece indicar que, mientras la ley oral judía, – הכלה (*halakhá*) – prohibía estas prácticas por su vínculo con la idolatría y el paganismo, en la vida diaria parece que su uso fuera más común, la postura de los rabinos ibéricos fuera más indulgente y, en algunos casos, se cultivara personalmente⁶⁹.

Un retrato positivo de la profesión de nigromante se ilustra en el *exemplum* XI “De lo que contesçio a vñ

do los homes en facerles creer lo que non puede seer segunt natura. ... baratadores et engañadores hay algunos homes de manera que quieren facer muestra á los homes que han algo, et toman sacos, ó bolsas ó arcas cerradas llenas de arena, ó de piedras ó de otra cosa cualquier semejante, et ponen desuso para facer muestra dineros de oro, ó de plata ó de otra moneda [Partida 7, título 7, ley 9; título 16, ley 9]”. Cf. Alfonso el Sabio, *op. cit.*, vol. III, 565, 645. Alfonso X mostró un gran interés por este arte, similar al que despiertan la astronomía y astrología, por lo que decidió incorporarlas en su *scriptoria* como una materia de estudio. De haberse llevado a cabo su completa erradicación, “no habría tenido sentido pues, abolir una disciplina, si uno mismo acude a ella, para la formación de su corpus científico.” Cf. Delgado Suárez, Rosario (2008), “La alquimia en el Lapidario de Alfonso X el Sabio,” *Espéculo. Revista de estudios literarios* 38, 4.

⁶⁰ Bailey, Michael (2007), *Magic and Superstition in Europe: a Concise History from Antiquity to the Present*, Lanham, Rowman & Littlefield, 94-95.

⁶¹ Los autores medievales empleaban por igual los términos *necromantia* y *nigromantia* indistintamente para expresar métodos de comunicación a través de un espíritu. *Necromancia* deriva de las raíces griegas νεκρός [muerto] y μαντεία [adivinación], y se concibe como el arte de invocar a un espíritu de un fallecido con una finalidad adivinatoria. Al presentar connotaciones relacionadas con la magia y el mundo oculto, su sinónimo *nigromante* se empleaba de la misma forma. Cf. Klaassen, Frank (2003), *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Latter Middle Ages and Renaissance*, University Park, Pennsylvania State University, 10-11.

⁶² Corry, Jennifer (2005), *Perceptions of Magic in Medieval Spanish Literature*, Bethlehem, Lehigh University Press, 60-61.

⁶³ “Nigromancia dice en latín á un saber extraño que es para encantar los espíritus malos. Et porque de los homes que se trabajan á facer esto viene muy grant daño á la tierra. ... Por ende defendemos que ninguno non sea osado de trabajarse de usar tal nemiga como esta, porque es cosa que pesa á Dios et viene ende muy grant daño á los homes. ... Et si les fuere probado por testigos ó por conoscencia dellos mismos que facen ó obran contra nuestro defendimiento algunos de los yerros sobredichos, deben morir por ende. ... Pero los que ficiesen encantamientos ó otras cosas buenas con buena entencion, asi como para sacar demonios de los cuerpos de los homes, o para deslegar á los que fuesen marido et muger que non pudiesen convenir en uno, ó para desatar nube que echase granizo ó nieblo porque non corrompiese los frutos de la tierra, ó para matar langosta ó pulgón que daña el pan ó las viñas, ó por alguna otra cosa provechosa semejante destas, non debe haber pena, ante decimos que deben rescebir gualaradon por ello [Partida VII, título 23, leyes 2-3]”. Cf. Alfonso, el Sabio, *op. cit.*, vol. III, 666-667.

⁶⁴ Lawrence-Mathers, M., y Escobar-Vargas C., *op. cit.*, 127.

⁶⁵ Trachtenberg, Joshua, *op. cit.*, 223. La prohibición vetotestamentaria contra la necromancia se observa en los libros de *Deut* 18,10-12; *Éxod* 22, 18; *2 Reyes* 21, 6; 23, 24; *Isa* 3, 18-23; 8, 19; 19, 3; y 29, 4; *Jerem* 27, 9; y *Malaq* 3, 5. Uno de los casos donde mejor se referencia dicha práctica es en *1 Sam* 28, 3-25, que describe el relato de la pitonisa de Endor a quien el rey Saúl pide consejo antes de enfrentarse al enemigo en batalla, como ejemplo del uso de este arte en momentos de incertidumbre.

⁶⁶ (2002), “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval,” *En la España Medieval* 25, 47-48.

⁶⁷ Trachtenberg, Joshua, *op. cit.*, 21.

⁶⁸ *Ibid.*, 19.

⁶⁹ Cantera Montenegro, Enrique (2002), *op. cit.*, 52.

deán de Santiago con don Yllán, el grand maestro de Toledo.” Juan Manuel combina en el relato dos argumentos de la tradición cuentística del momento, inspirados en los trabajos latinos de los dominicos Vicent de Beauvais (1190-1264) y Étienne de Bourbon (1180-1261): el tema de la ingratitud del discípulo para con el maestro y la ilusión óptica sobre el primero a manera de escarmiento por su conducta⁷⁰. La historia describe el interés del canónigo por instruirse en este arte, quien acude a Toledo para solicitar la ayuda de don Yllán, famoso nigromante de la ciudad. El sabio decide poner a prueba al deán y promete enseñarle esta disciplina con la condición de que ceda su cargo al hijo del maestro cuando ascienda a un puesto de mayor poder. Tras conducirlo por un túnel secreto bajo el río Tajo, por el que se ensalza el aspecto mágico de la ciudad, llegan a una cámara escondida donde le educa en las técnicas de este oficio⁷¹. Mientras tanto, pide a su criada que prepare unas perdices para cenar, pero le ordena no hacerlo hasta que se lo indique. La historia continúa con el ascenso del deán a obispo y más tarde al papado, mientras continúa rechazando los favores solicitados por don Yllán. Enojado, éste pide a su sirvienta cocinar las perdices, revelándose en ese momento que todo lo sucedido ha sido una ilusión sobre el deán óptica a modo aleccionador por no cumplir con su palabra. Juan Manuel silencia la confesión religiosa del nigromante, sin embargo, no oculta su oficio del que “sabía ende mas que ninguno que fuesse en aquella sazón”, lo practica con respeto y gran popularidad, y sirve como condicionante para la visita del deán a la ciudad⁷². ¿Estaríamos ante un posible converso silenciado, quien hace un uso altruista de una práctica que el folclore asociaba con su pasado mosaico? Podemos establecer varias inferencias en torno al supuesto linaje converso del protagonista: el ambiente sociocultural donde transcurre la acción; la popularidad de Toledo como centro de saber; y el simbolismo detrás del nombre del nigromante.

El crisol multicultural de Toledo se observa en la generosa comunidad judía que albergaba la ciudad, la más numerosa e influyente de Castilla, distribuida en dos aljamas y once sinagogas⁷³. Dicho contexto, hacía de Toledo uno de los espacios urbanos ideales para la predicación y la captación de nuevos conversos, incentivadas por conversiones y escritos apologeticos como el caso

de Abner de Burgos en 1321 y su polémico *Mostrador de justicia*⁷⁴. Asimismo, desde antes de su reconquista por Alfonso VI en 1085, la ciudad era conocida bajo el apelativo de *ars toletana* por su fama en las artes y las ciencias, incrementado a lo largo del siglo XIII con la implantación de la Escuela de Traductores y el interés creciente por la astronomía y astrología⁷⁵.

Desde el punto de vista onomástico el nombre de Yllán proviene del latín – *jūlius* –, séptimo mes del año que derivó posteriormente en los nombres de *Julián* y *Julio*⁷⁶. Sin embargo, el término guarda también relación con otra voz, de origen hebreo, – ילן (*ilán*), – significando “roble”, el cual remite a adjetivos como vigoroso, fornido o alto⁷⁷. Aplicado este vocablo sobre una persona, permite proyectar en el individuo los calificativos de protector y solidario, rasgos que perfilan la personalidad del protagonista ante la visita del deán:

Et el día que llego a Toledo adereço luego a casa de don Yllán [...] et reçibiolo muy bien et dixol que non quería quel dixiesse ninguna cosa de lo por que venia fasta que oviese comido. Et pensó muy bien del et fizol dar muy buenas posadas, et todo lo que ovo mester, et diol a entender quel plazia mucho con su venida⁷⁸.

Por el contrario, la conducta del deán revela una postura avariciosa cuyo único objetivo radica en adquirir “aquella sciencia que el avia muy grant talante de la aprender”⁷⁹. La prudencia de don Yllán le permite percatarse de ello, sospechando que las promesas que recibe del religioso, una vez alcance el puesto más alto en la Iglesia, nunca las cumplirá y amenazará al propio nigromante con llevarlo a la cárcel por hereje:

Et el dean le prometio et le asseguro que de qual quier bien que el oviesse, que nunca faria sinon lo que el mandasse. ... Et don Yllán se començo a quejar mucho, retrayendol quantas cosas le prometiera et que nunca le avia cumplido ninguna, et diziendol que aquello reçelaua en la primera vegada que con el fablara [...] Deste aquexamiento se quexo mucho el papa et començol a maltraer diziendol que si mas le affincasse, quel faria echar en

⁷⁰ Las fuentes de estos cuentos son el relato *De avaritia* del *Speculum morale* (lib. 3, pars. 7, dist. 2), y el *exemplum* 412 de la colección de *exempla Tractatus de diversis materiis predicabilibus* respectivamente. Cf. Ayerbe-Chaux, Reinaldo, *op. cit.*, 239-240.

⁷¹ La sala oculta donde don Yllán introduce al deán en las artes de la nigromancia se ha vinculado a la famosa Cueva de Hércules, construcción artificial que data del período romano y que servía como abastecimiento hidráulico; con el tiempo se asociaron todo tipo de leyendas a la cueva, la cual se conectaba mediante pasadizos y túneles con la ciudad. Cf. Moreno Nieto, Luis (1995), *Toledo: sucesos, anécdotas y curiosidades*, Toledo, Zocodover, 156-57.

⁷² Blecua, José Manuel, *op. cit.*, vol. II, 989.

⁷³ Baer, Yitzhak, *op. cit.*, vol. I, 192; León-Tello, Pilar, (1979), *op. cit.*, vol. I, 45.

⁷⁴ En el siglo siguiente, Toledo se convirtió en el foco de tensión de protestas y ataques contra la comunidad conversa, iniciados en 1449 y desembocaron con el establecimiento de la Inquisición en Castilla por orden real en 1462 y la respuesta conversa en el levantamiento converso de 1467. Cf. Yirmiyahu, Yovel (2009), *The Other Within. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 145-146.

⁷⁵ Este término aparece reflejado en varias obras alemanas y cantares de gesta franceses del siglo XIII, como los relatos marianos de Caesar von Heisterbach y el poema épico anónimo *Biterolf und Dietlieb* en lengua alemana, así como el cantar de gesta francés *Maugis d'Aigremont*. Cf. Waxman, Samuel (1916), “Chapters on Magic in Spanish Literature,” *Revue Hispanique* 38, 342-350. Sobre el papel de Toledo como centro de la nigromancia, ver Ferreiro Alemparte, Jaime (1983), “La escuela de nigromancia de Toledo,” *Anuario de Estudios Medievales* 13, 205-68.

⁷⁶ Corominas, Joan (1954), *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Berna, Francke, vol. II, 1075.

⁷⁷ En el libro de en *Jue* 12, 11 se asocia este nombre con Elón, sucesor de Ibzán como juez de Israel; Cf. Smith, William, 1979, *The New Smith's Bible Dictionary*, New York, Doubleday & Co, 91, 96.

⁷⁸ Blecua, José Manuel, *op. cit.*, vol. II, 99.

⁷⁹ *Ibid.*, 99.

vna cárcel, que era ereje et encantador, que bien sabia que non avia otra vida nin otro offiçio en Toledo, do el moraba, sinon biuir por aquella arte de nigromancia⁸⁰.

El contraste de las acciones de don Yllán y el deán parece proyectarse también en el lugar de procedencia de cada uno. Santiago y Toledo representaban respectivamente el centro de peregrinaje y cultural de la Península y la Cristiandad occidental. Sobre este aspecto, Miranda agrega que,

lo que a primera vista aparenta ser la inclusión de una inocente y desinteresada figura del conocido *topos* medieval del viaje del conocimiento posee inmensas ramificaciones histórico-eclesiásticas al tomarse en cuenta las conflictivas relaciones entre estas dos sedes metropolitanas peninsulares⁸¹.

Este hecho no sorprende, pues a partir del siglo XIV la importancia de Santiago decayó enormemente debido al establecimiento de otros santuarios mejor administrados en otras regiones de Europa y la continuidad de Toledo como centro de estudio de las artes liberales. La actitud arrogante del deán, que no parece favorecer su cargo dentro de la Iglesia, contrasta frente a la falta de crítica y censura sobre don Yllán. Es notorio la inversión de los roles de ambos protagonistas, pues teniendo en cuenta la condena de la magia y las artes adivinatorias por las autoridades eclesiásticas y el contenido moralista que presentan los *exempla* de Juan Manuel, el autor escogiera a un nigromante como personaje de conducta ejemplar, y a un deán para ilustrar las acciones hipócritas del ser humano⁸². El interés del deán en aprender este arte surge por voluntad propia, pero ante la desconfianza que despierta en don Yllán tras su encuentro inicial, no le instruye en el acto físico de esta técnica, sino simplemente crea una ilusión óptica, – *aḥizat 'ainayim*, – solo real en la mente de su discípulo, desvaneciéndose cuando éste rompe su palabra al rechazar las peticiones del nigromante:

Estonçe don Yllan dixo al papa que pues al non tenia de comer, que se avria de tornar a las perdizes que mandara assar aquella noche, et llamo a la muger et dixo que assasse las perdices. Cuando esto dixo don Yllan,

fallose el papa en Toledo dean de Sanctiago, commo lo era quando y bino, et tan grand fue la vergüença que ovo, que non sopo quel dezir. Et don Yllan dixo que fuesse en buena ventura et que assaz avia prouado lo que tenia en el, et que ternia por muy mal enpleado si comiesse su parte de las perdices⁸³.

La postura permisiva de Juan Manuel con este arte se aproxima a la del judaísmo al provocar solo un efecto visual sobre el deán sin alterar el transcurso de la realidad, y se separa de la adoptada por la Iglesia, que asociaba la nigromancia con grupos disidentes vinculados al Diablo⁸⁴. Las cualidades de hombre precavido y bienhechor proyectadas en don Yllán a través de sus acciones altruistas, le otorgan a su persona y profesión unos valores más humanos y honestos. Su posible origen converso se mantiene en el anonimato para evadir cualquier vínculo con su antigua herencia semítica, desviando la atención del relato en la conducta avariciosa del deán y el simbólico plato de perdices, como anticipo a la ruptura de su promesa y el mensaje didáctico del relato⁸⁵.

El creciente interés por la nigromancia y la magia introdujeron al Diablo como protagonista esencial cuya figura ya formaba parte del imaginario social de supersticiones y narraciones folclóricas. Con el desarrollo del escolasticismo se perfiló una mayor separación entre la ortodoxia y la herejía, a través de la reavivación de la teoría dualista por grupos disidentes como los cátaros, que defendían la idea del demonio como un ser independiente de Dios que había usurpado sus poderes operando activamente entre los individuos⁸⁶.

La acción real del mal y su vinculación directa con grupos heréticos promovió una propaganda generalizada basada en la cruzada y la inquisición para extirpar todo movimiento asociado con prácticas mágicas y que amenazaran el dogma cristiano⁸⁷. El judío por su condición de enemigo teológico de Cristo fundada en la tradición novotestamentaria y en la Patrística recibió el arquetipo de hechicero y vasallo del Diablo, introduciéndose dentro del imaginario cristiano⁸⁸. En el plano narrativo del siglo XIII, aparece con frecuencia la imagen del judío hechicero envuelto en prácticas de brujería y como intercesor de alianzas y acuerdos entre el ser humano y las fuerzas de mal⁸⁹. La leyenda de Teófilo, recogida en numerosas

⁸⁰ *Ibid.*, 101.

⁸¹ Miranda, Francisco, *op. cit.*, 330.

⁸² Wacks, David (2005), "Vernacular Commonality and Literary Diversity in Medieval Castile," *Sefarad* 65/2, 431.

⁸³ Blecua, José Manuel, *op. cit.*, vol. II, 101-102.

⁸⁴ Jolly, Karen, Raudvere, Catharina, y Peters, Edward (2001), *The Middle Ages: Witchcraft and Magic in Europe*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, vol. III, 21.

⁸⁵ Este plato culinario ejerce de frontera entre la ilusión y el mundo real, así como un doble sentido alegórico y real; en la tradición folclórica, la perdiz se ha asociado con la caída del individuo y la avaricia. Cf. Cirlot, Juan Eduardo (1983), *Dictionary of Symbols*, Sage, J. (trad.), London, Routledge, 250. El lector contemporáneo de Juan Manuel, al escuchar la mención de las perdices al inicio del relato entendía el desenlace y lo que iba a ocurrir en el desencadenamiento de la historia, esto es, el sentido de pérdida ocasionado por la transgresión del deán al pactar con el diablo. Como argumenta Marta Ana Diz, "las perdices podían evocar la figura de Satán, alguna clase de saber prohibido y una frustrada relación de maestro y discípulo [...]". Esas perdices, que finalmente nunca llegan a compartirse y evocan una transgresión esencial, un alimento prohibido (la nigromancia) y también la ruptura de una relación de maestro y discípulo y una caída violenta e irrevocable". Cf. (1985), "El mago de Toledo: Borges y Don Juan Manuel," *MLN* 100/2, 287.

⁸⁶ Burton, Russell (1984), *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Salcedo, R. (trad.), Barcelona, Leartes, 207-208.

⁸⁷ *Ibid.*, 215.

⁸⁸ Bonfil, R. (1990), "The Devil and the Jews in the Christian Consciousness of the Middle Ages," en Shmuel, Almog (ed.), *Antisemitism Through Ages*, Jerusalem, The Hebrew University, 93.

⁸⁹ Cantera Montenegro, Enrique (2013), "El miedo al judío en la España de la Edad Media," *Estudios de Historia de España* 15, 172.

colecciones de *miracula* y *exempla* en toda Europa, es sin duda la más conocida en donde se ilustra el pacto entre un joven clérigo con el Diablo por medio de un intermediario judío⁹⁰.

Una versión manuelina aparece en el *exemplum* XLV “De lo que contesçio a vn omne que se fizo amigo et vasallo del diablo.” El protagonista carece de nombre propio y no pertenece al estamento clerical, enfatizando su posición privilegiada de “omne muy rico” y “bien andante” pero quien termina “a tan grand pobreza que non avia cosa de que se mantener”⁹¹. En una de sus salidas solitarias y sin esperanzas de recuperar sus bienes se encuentra con el Diablo, personificado en ser humano y bajo el nombre de don Martín, quien le promete salir de la miseria a cambio de convertirse en su vasallo. Una vez acordadas “las posturas fechas entre ellos”, el hombre comienza a enriquecerse por medio del hurtos y robos bajo la constante protección del Diablo quien lo socorre en numerosas situaciones de peligro:

Et desde que las avenençias fueron fechas, dixo el diablo al omne que dalli adellante que fuesse a furta, ca nunca fallaría puerta nin casa, por bien çerrada que fuesse [...] et si por aventura en alguna priesa se viesse o fuesse preso, que luego que lo llamasse et le dixiesse: ‘Acorredme, don Martin’, que luego fuesse con el et lo libraría de aquel periglio en que estudiesse⁹².

Sin embargo, el apoyo de don Martín cesa en el momento en que su víctima es apresada y condenada a la horca, muriendo y entregándole su alma. El trágico desenlace concluye con un recordatorio sobre las consecuencias negativas derivadas de la superstición y de los falsos agoreros:

Et assi perdió aquel omne el cuerpo et el alma, creyendo al diablo et fiando del. Et cierto sed que nunca omne del creyo nin fio que non

llegase a auer mala postremeria; sinon, parad mientes a todos los agoreros o sorteros o adeuinos, o que fazen cercos o encantamientos et destas cosas quales quier, et veredes que siempre ovuieron malos acabamientos⁹³.

Para enfatizar en la veracidad del consejo, Juan Manuel se sirve de dos personajes históricos y enemigos políticos suyos, Álvar Núñez de Osorio y Garcilaso de la Vega, recreando de manera ficticia el dramático fin que acaeció a los dos nobles por confiarse en las fuerzas ocultas:

Et assi perdió aquel omne el cuerpo et el alma, creyendo al diablo et fiando del. Et cierto sed que nunca omne del creyo nin fio que non llegase a auer mala postremeria; sinon, parad mientes a todos los agoreros o sorteros o adeuinos, o que fazen cercos o encantamientos et destas cosas quales quier, et veredes que siempre ovuieron malos acabamientos. [...] acordat vos de Aluar Nunnez et de Garcy Lasso, que fueron los omnes del mundo que mas fiaron en agujeros et en estas tales cosas, et veredes qual acabamiento ovieron⁹⁴.

La proyección negativa de esta práctica sirve al autor, como agrega Janín para “manchar la fama de estos personajes y hacer circular su propia versión en cuanto a sus muertes, responsabilizando a la brujería de lo que les ocurre”⁹⁵. Por este motivo, no muestra recelo en censurar la práctica de este arte, a diferencia del ejemplo anterior, donde la nigromancia se exhibe con un fin benévolo y carente de pactos diabólicos. Pero lo más notorio del relato es la ausencia del intermediario judío⁹⁶. Mientras este personaje aparece como mediador del pacto entre el hombre y el Diablo en la mayoría de las versiones de Teófilo, Juan Manuel prescinde completamente de él, permitiendo establecer dos posibles motivos. En primer

⁹⁰ 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 clérigo de Ardana en Cilicia, Asia Menor. 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 vernáculos como el “Comment Theophilus vint à la pénitence” dentro de la colección *Les Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci (1177-1235), la obra dramática el *Miracle de Théophile* de Rutebeuf (1230-1285), y el anónimo italiano *Miracolo di Teofilo*. En suelo peninsular, Gonzalo de Berceo (1190-1264) lo reproduce en su *Milagro 25 de Los Milagros de Nuestra Señora*, y una versión en galaicoportugués se recoge en la *Cantiga 3* “Esta é como Santa Maria fez cobrar a Teofilo a carta que fezera como demo, u se tornou seu vassalo” de la compilación marial *Cantigas de Santa Maria* de Alfonso X. Cf. Lazar, Moshe (1991), 56; Gerli, Michael (ed. 2001), 195-219; Koenig, V. (ed. 1966), 4 vol.; y Mettmann, Walter (ed. 1983), vol.I, 61-62, incluidos al final de este artículo.

⁹¹ Blecua, José Manuel, *op. cit.*, vol. III, 368.

⁹² *Ibid.*, 369.

⁹³ Blecua, José Manuel, *op. cit.*, vol. II, 371.

⁹⁴ Garcilaso de la Vega y Álvar Núñez fueron privados de Alfonso XI y lucharon contra la influencia que, según ellos, ejercían los tutores como Juan Manuel y Juan el Tuerto en la educación de los futuros monarcas. Sus muertes se relatan en los capítulos 83 y 97 de la *Crónica de Alfonso XI*. Según el texto cronístico, Garcilaso a quien se describe como un “ome que cataua mucho en agujeros” tiene una visión en la que pronostica su propia muerte una vez llegue a Soria donde había sido destinado por el rey para arrestar a Juan Manuel. El caballero no se equivocó pues una vez llegó a la ciudad se extendió el rumor que iba a hacer prisioneros a todos los que se ofrecieran voluntarios para luchar contra Juan Manuel, provocando que muchos de sus escuderos se rebelaran contra él y lo asesinaran mientras rezaba en el monasterio de San Francisco de la misma villa. Por su parte, Álvar Núñez, antiguo privado de Alfonso XI, tras ser expulsado de la corte estableció un breve acercamiento con Juan Manuel, quien mantenía su enemistad con el rey. Esta situación despertó la ira del monarca, demandando a Fániez la devolución de varias propiedades que éste había recibido del rey, para posteriormente condenarlo a muerte por traición en 1329. Cf. Catalán, Diego (ed. 1977), vol. I, 429-431, 498.

⁹⁵ (2018), “Mentiras y engaños en la corte del rey: un acercamiento a la figura del rey necio y los consejeros engañosos en la corte de Alfonso XI a través del Libro del conde Lucanor,” *Letras* 78, 94.

⁹⁶ Una versión similar se encuentra en el “Enxiemplo del ladrón que fizo carta al diablo de su anima” en el *Libro de buen amor* de Juan Ruiz, contemporáneo a Juan Manuel. El protagonista de la historia es un ladrón, quien, tras ser apresado por hurto, es liberado por el Diablo a cambio de donarle su ama. El ejemplo incluye la escena de la carta sellada, común en el resto de las versiones, por la que se firma el acuerdo entre el ladrón y el diablo, pero omite la presencia del intermediario judío. Cf. Brey Mariño, María (ed. 1984), 205-207.

lugar, su eliminación pudo deberse a su papel innecesario como interlocutor en la trama del argumento, centrando la atención del relato en el acuerdo entre el desventurado protagonista y el Diablo. En segundo lugar, esta omisión habría servido nuevamente para disociar al judío del arquetipo de vasallo del Demonio y enemigo de los cristianos, acusación que va adquiriendo mayor peso en el imaginario popular. Su eliminación habría permitido por tanto enfocar la atención del oyente y lector en la decisión voluntaria del protagonista de pactar con el Diablo, exculpando al judío de toda responsabilidad en el pacto.

A través del análisis de la introducción y varios *exempla* en esta obra de Juan Manuel, se ha podido examinar cómo las referencias al colectivo judío, a diferencia del cristiano y del musulmán, sobresalen por una ausencia manifiesta. Podemos identificar, sin embargo, una alusión implícita a este grupo religioso tomando como referente las profesiones que le fueron asignadas por el folclore y que forman parte de los protagonistas de los relatos presentados. Mientras otros trabajos contemporáneos de corte clerical, mariano y de *exempla* proyectan al judío como arquetipo de personaje traicionero y némesis del buen cristiano, cuyo oficio y acciones perseguían tentar la conducta del individuo, en *Conde Lucanor* no se aprecia tal rechazo. Juan Manuel parece optar por el anonimato religioso de sus protagonistas al mismo tiempo que minimiza la percepción negativa de sus ocupaciones.

Nos encontramos así, cómo en el cuento del prestamista su personaje central parece ser un cristiano,

dando a entender cómo esta práctica no era exclusiva de los judíos, sino seguía activa entre usureros cristianos. Por otra parte, se alaba el trabajo del físico, mientras se defienden la alquimia y la nigromancia de la mano de un posible converso, cuando se ejecutan con fines altruistas. Por último, se censura el papel de la magia eliminando al personaje judío en su papel de intermediario del Diablo. Silenciando el credo religioso de los protagonistas en estos relatos pudo haber servido para minimizar la imagen hostil forjada sobre el judío y ciertos cargos asignados injustamente contra éste, desviando la atención del *exemplum* en su moraleja edificante.

El judío no parece que hubiera representado un sujeto ajeno al mundo de Juan Manuel; al contrario, fue una entidad colectiva que formó parte de la vida pública e íntima del autor. Es probable que el contacto próximo y personal forjado inicialmente con sus privados físicos y tesoreros hebreos (*re-clausura*) hubiera servido para extender este sentimiento de empatía hacia esta comunidad (*hipótesis de contacto extendido*) y, por ende, al resto de estereotipos ocupacionales que se les había asignado. Por medio de una obra en la que aboga por una sociedad más estable, ordenada y justa, Juan Manuel vaticinaba ya un reino sujeto a constantes cambios políticos y convulsiones sociales que iban a desestabilizar la relativa armonía que había caracterizado las relaciones cristiano-hebreas del período anterior, y que ahora parecían desvanecerse rápidamente encaminadas a un final de siglo poco alentador.

4. Referencias bibliográficas

- Alfonso, el Sabio, 1807, *Las siete partidas del rey Don Alfonso el Sabio cotejados con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Madrid, Imprenta Real, (3 vols.).
- Alfonso, el Sabio, 1983, *Cantigas de Santa María*, Mettmann, Walter (ed.), Madrid, Castalia, (3 vols.).
- Allport, Gordon, 1971, *La naturaleza del prejuicio*, Malfé, Ricardo (trad.), Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Aron, Arthur, y McLaughlin-Volpe, Tracy, 2001, "Including Others in the Self: Extensions to Own and Partners Group Memberships," en Sedikides, Constantine y Brewer, Marilynn (eds.), *Individual Self, Rational Self, Collective Self*, New York, Psychology Press, 89-108.
- Ayerbe-Chaux, Reinaldo, 1975, *El Conde Lucanor: Material tradicional y originalidad creadora*, Madrid, José Porrúa Turanzas.
- Baer, Yitzhak, 1966, *A History of the Jews in Christian Spain*, Schoffman, L. (trad.), Philadelphia, Jewish Publication Society of America, (2 vols.).
- Bailey, Michael, 2007, *Magic and Superstition in Europe: a Concise History from Antiquity to the Present*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Barrios, Manuel, 2001, *Pedro I el Cruel; la nobleza contra su rey*, Madrid, Temas de Hoy.
- Batlón, M., y Caldentey M., 1958, *Ramón Llull; Obras literarias: Libro de Caballería; Blanquerna; Félix; Poesías*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos.
- Baxter-Wolf, K, 2009, "Convivencia in Medieval Spain: A Brief History of an Idea," *Religion Compass* 3/1, 72-85.
- Benito Ruano, Eloy, 2001, *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- Benito Ruano, Eloy, 2004, "El mito histórico de las Tres Culturas," en Benito Ruano, Eloy (ed.), *Tópicos y realidades de la Edad Media (Tomo III)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 11-25.
- Berceo, Gonzalo de, 1972, *Los Milagros de Nuestra Señora*, Dutton, Brian (ed.), Londres, Tamesis.
- Blecuá, José Manuel (ed.), 1981, *Don Juan Manuel: Obras completas*, Madrid, Gredos, (2 vols.).
- Bonfil, R., 1990, "The Devil and the Jews in the Christian Consciousness of the Middle Ages," en Shmuel, Almog (ed.), *Antisemitism Through Ages*, Jerusalem, The Hebrew University, 91-99.
- Burton, Russell, 1984, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Salcedo, R. (trad.), Barcelona, Leartes.
- Cantera Montenegro, Enrique, 2002, "Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval," *En la España Medieval* 25, 47-83.
- Cantera Montenegro, Enrique, 2005, "Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII," en Moreno Koch, Yolanda e Izquierdo Benito, Ricardo (eds.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 45-88.

- Cantera Montenegro, Enrique, 2013, "El miedo al judío en la España de la Edad Media," *Estudios de Historia de España* 15, 153-188.
- Castro, Américo, 1948, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada.
- Castro, Américo, 1954, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa.
- Catalán, Diego (ed), 1977, *Gran Crónica de Alfonso XI*, Madrid, Gredos, (2 vols.).
- Cirlot, Juan Eduardo, 1983, *Dictionary of Symbols*, Sage, J. (trad.), London, Routledge.
- Coinci, Gautier de, 1966, *Les Miracles de Nostre Dame*, Koenig, V. F. (ed.), Geneve, Droz.
- Corominas, Joan, 1954, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Berna, Francke.
- Corry, Jennifer, 2005, *Perceptions of Magic in Medieval Spanish Literature*, Bethlehem, Lehigh University Press.
- Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, 1863, Real Academia de la Historia (ed.), Madrid, (vol. 2).
- Crespo Álvarez, Macarena, 2002, "Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Enrique III," *Edad Media. Revista de Historia* 5, 179-215.
- Ruiz, Juan, 1984, *Libro de Buen Amor*, Brey Mariño, María (ed.), Madrid, Castalia.
- De Looze, Lawrence, 2006, *Manuscript Diversity, Meaning, and Variance in Juan Manuel's El Conde Lucanor*, Toronto, University of Toronto Press.
- Delgado Suárez, Rosario, 2008, "La alquimia en el Lapidario de Alfonso X el Sabio," *Espéculo. Revista de estudios literarios* 38, 1-14.
- Devoto, Daniel, 1972, *Introducción al estudio de don Juan Manuel y en particular El Conde Lucanor. Una bibliografía*, Madrid, Castalia.
- Diz, Marta Ana, 1985, "El mago de Toledo: Borges y Don Juan Manuel," *MLN* 100/2, 281-297.
- Ferreiro Alemparte, Jaime, 1983, "La escuela de nigromancia de Toledo," *Anuario de Estudios Medievales* 13, 205-68.
- Gaibrois de Ballesteros, Mercedes, 1931, "Los testamentos inéditos de don Juan Manuel," *Boletín de la Academia de la Historia* 99, 3-59.
- García-Serrano, Francisco, 1993, "Don Juan Manuel and his Connection to the Order of Preachers," *Anuario de estudios medievales* 23, 151-162.
- Garriga-Nogués, Santiago, 1972, *Sobre los orígenes de "El Conde Lucanor" de Don Juan Manuel*, México, Instituto de Estudios Iberoamericanos.
- Giménez Soler, Andrés, 1932, *Don Juan Manuel. Biografía y estudio crítico*, Zaragoza, La Académica.
- Glick, Thomas, 1992, "Convivencia: An Introductory Note," en Mann, V., Glick, T. y Dodds, J. (eds.), *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York, George Braziller, 1-9.
- Janín, Érica, 2018, "Mentiras y engaños en la corte del rey: un acercamiento a la figura del rey necio y los consejeros engañadores en la corte de Alfonso XI a través del Libro del conde Lucanor," *Letras* 78, 91-104.
- Jenkins, Richard, 2004, *Social Identity*, London; New York, Routledge.
- Jolly, Karen, Raudvere, Catharina, y Peters, Edward, 2001, *The Middle Ages: Witchcraft and Magic in Europe*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, (vol. 3).
- Klaassen, Frank, 2003, *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Latter Middle Ages and Renaissance*, University Park, Pennsylvania State University.
- Lazar, Moshe, 1991, "The Lamb and the Scapegoat: The Dehumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery," en Gilman, S. y Katz, S (eds.), *Anti-Semitism in Times of Crisis*, New York, New York University Press, 38-80.
- Lawrence-Mathers, A., y Escobar-Vargas, C., 2014, *Magic and Medieval Society*, New York, Routledge.
- León Tello, Pilar, 1979, *Judíos de Toledo: estudio histórico y colección documental*, Madrid, CSIC, (2 vols.).
- Lida, María Rosa, 1950/51, "Tres notas sobre Juan Manuel," *Romance Philology* 4, 155-194.
- Llull, Ramón, 2009, *Félix ou O Livro das Maravilhas*. Da Costa, R. (ed. y trad.), São Paulo, Escala, Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal, (2 vols.).
- Marín, Diego, 1955, "El elemento oriental en don Juan Manuel: síntesis y revaluación," *Comparative Literature* 8/1, 1-14.
- Martin, Georges, 2002, "Los intelectuales y la Corona: la obra histórica y literaria," en Rodríguez Llopis, Miguel (ed.), *Alfonso X y su época*, Murcia, Carroggio, 259-286.
- Miranda, Francisco, 1999, "Vn dean de Santiago y don Yllan, el grand maestro de Toledo: nigromancia e historia en el Conde Lucanor," *Revista Canadiense de estudios Hispánicos* 23/2, 329-340.
- Mitre Fernández, Emilio, 2004, *Introducción a la historia de la Edad Media europea*, Madrid, Istmo.
- Moreno Nieto, Luis, 1995, *Toledo: sucesos, anécdotas y curiosidades*, Toledo, Zocodover.
- Nirenberg, David, 2013, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York, W. W. Norton & Company.
- Patai, Raphael, 1994, *The Jewish Alchemists: A History and Source Book*, Princeton, Princeton University Press.
- Perry, Marvin, y Schweitzer, Frederick, 2002, *Antisemitism: Myth and Hate from Antiquity to the Present*, New York, Palgrave MacMillan.
- Pettigrew, Thomas, y Tropp, Linda, 2011, *When Groups Meet: The Dynamics of Intergroup Contact*, New York, Psychology Press.
- Piccus, Jules, 1962, "Consejos y consejeros en el Libro del Cauallero Zifar," *Nueva Revista de Filología Hispánica* 16. 1/2, 16-30.
- Ray, Jonathan, 2006, *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*, Ithaca, Cornell University Press.
- Rist, Rebecca, 2016, *Popes and Jews. 1095-1291*, Oxford, Oxford University Press.
- Ruiz, María Cecilia, 2014, "Jewish Representation in Juan Manuel: Respect, Convivencia and Silence," en Scarborough, Connie (ed.), *Revisiting Convivencia in Medieval and Modern Iberia*, Newark, Juan de la Cuesta, 251-282.
- Sáinz de la Maza, Carlos, 1987, "El *Toledot Yeshu* castellano en el maestro Alfonso de Valladolid," en Lucía Megías, José Manuel, García Alonso, Paloma y Martín Daza, Carmen (eds.), *Actas: II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval: Segovia, del 5 al 19 de Octubre de 1987*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, (vol. 2), 797-814.

- Salvador Martínez, H., 2006, *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*, Madrid, Ediciones Polifemo.
- Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*, 1960, Nashville, Thomas Nelson Publishers.
- Scholem, Gershom, 1965, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Mannheim, R. (trad.), New York, Schocken Books.
- Shatzmiller, Joseph, 1990, *Shylock Reconsidered: Jews, Moneylending, and Medieval Society*, Berkeley, University of California Press.
- Shatzmiller, Joseph, 1994, *Jews, Medicine and Medieval Society*, Berkeley, University of California Press.
- Smith, William, 1979, *The New Smith's Bible Dictionary*, New York, Doubleday & Co.
- Smith-Casto, Vanessa, 2006, "La psicología social de las relaciones intergrupales: modelos e hipótesis," *Actualidad en Psicología* 20, 45-71.
- Soifer, Maya, 2009, "Beyond Convivencia: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain," *Journal of Medieval Iberian Studies* 1, 19-35.
- Suárez Bilbao, Fernando, 1995, "La comunidad judía y los procedimientos judiciales en la Baja Edad Media," *Cuadernos de Historia del Derecho* 2, 99-132.
- Tajfel, Henri, 1984, *Grupos humanos y categorías Sociales*, Barcelona, Herder.
- Tajfel, Henri, y Turner, John, 1979, "An Integrative Theory of Intergroup Conflict," en Austin, William y Worchel, Stephen (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, Brooks, 33-47.
- Tartakoff, Paola, 2012, *Between Christian and Jew: Conversion and Aragon, 1250-1391*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Tartakoff, Paola, 2015, "Testing Boundaries: Jewish Conversion and Cultural Fluidity in Medieval Europe, c. 1200-1391," *Speculum* 90.3, 728-762.
- Trachtenberg, Joshua, 1939, *Jewish Magic and Superstition*, New York, Behrman's Jewish Book House.
- Valdeón Baruque, Julio, 2005, "Los judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo," en Moreno Koch, Yolanda e Izquierdo Benito, Ricardo (eds.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 11-25.
- Wacks, David, 2005, "Don Yllán and the Egyptian Sorcerer: Vernacular Commonality and Literary Diversity in Medieval Castile," *Sefarad* 65/2, 413-33.
- Waxman, Samuel, 1916, "Chapters on Magic in Spanish Literature" *Revue Hispanique* 38, 325-463.
- Wright, Stephen, 2001, "Cross-Group Contact Effects," en Otten, Sabine, Sassenberg, Kai, y Kessler, Thomas (eds.), *Intergroup Relations: The Role of Motivation and Emotion*, New York, Psychology Press, 262-283.
- Yirmiyahu, Yovel, 2009, *The Other Within. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton, Princeton University Press.