

# *El “otro” en la España medieval: ¿convertirlo o temerlo?*

ADELINE RUCQUOI<sup>1</sup>

C.N.R.S., París

RESUMEN: En la Península ibérica vivieron durante siglos cristianos, judíos y musulmanes. El tema de una feliz convivencia o, al contrario, de relaciones violentas entre las comunidades ha sido y sigue siendo objeto de múltiples estudios. Hubo en los gobiernos musulmanes y cristianos momentos de proselitismo, conversiones sinceras, bautismos forzados y persecuciones. Con la expulsión de los judíos en 1492 y en 1502 con el edicto que obligó a todos los moros de los reinos, incluido el de Granada, a recibir el bautismo, se cerraba una larga historia de coexistencia de judíos, cristianos y musulmanes en España. A lo largo de esa historia, por lo general, no se puso en práctica el proselitismo preconizado por los textos de cada religión. Donde había convivencia, imperó el temor al vecino, a la contaminación, a su proselitismo.

Palabras clave: Proselitismo, conversión forzada, las tres religiones

ABSTRACT: Christians, Jews, and Muslims lived on the Iberian Peninsula for centuries. The theme of a happy coexistence or, on the contrary, of violent relations between communities has been and continues to be the subject of multiple studies. There were in the Muslim and Christian governments moments of proselytism, sincere conversions, forced baptisms, and persecutions. With the expulsion of the Jews in 1492 and in 1502 with the edict that forced all the Moors of the kingdoms, including that of Granada, to receive baptism, a long history of coexistence of Jews, Christians, and Muslims in Spain was closed. Throughout that history, in general, the proselytizing advocated by the texts of each religion was not put into practice. Where there was coexistence, fear of the neighbour, of contamination, of his proselytizing prevailed.

Keywords: Proselytizing, forced conversions, the three religions

---

<sup>1</sup> Doutora em História pela Universidade de Sorbonne (Paris IV), diretora emérita de investigação no Centro Nacional de Investigações Científicas da França e especialista em História Medieval da Península Ibérica. E-mail: [rucquoi@free.fr](mailto:rucquoi@free.fr)

En la Península ibérica vivieron durante siglos cristianos, judíos y musulmanes. El tema de una feliz convivencia o, al contrario, de relaciones violentas entre las comunidades ha sido y sigue siendo objeto de múltiples estudios. En la medida en que las tres religiones aspiraban a ser universales, ¿adoptaron, frente al “otro”, una política de proselitismo?

El proselitismo judío se encuentra tanto en la Biblia como en el símbolo de la *menorah*, a la vez candelabro que ilumina sin cesar y pueblo que debe reflejar su luz hacia fuera (SIMON, 1971; POUCOUTA, 1988). Flavio Josefo relata numerosos casos de conversiones al judaísmo en el imperio romano. Evoca incluso casos de conversiones forzadas, como la de los idumeos por Juan Hircano, generalmente motivadas por intereses políticos. Forzada o voluntaria, la conversión al judaísmo se manifestaba mediante tres ritos: la circuncisión para los varones, la inmersión en agua y la presentación de un sacrificio en el Templo. El proselitismo judío decayó en parte después de la destrucción del Templo, pero no desapareció, y el *Código de Teodosio* lo prohibió, en particular en el caso de los esclavos cristianos de judíos. Hacia el año 600 todavía el monje Antioco abrazó el judaísmo y predicó en contra del cristianismo (SIVAN, 2008, p. 51-54). Las medidas tomadas por la legislación canónica a fin de evitar cualquier contacto entre cristianos y judíos revelan que se temía el proselitismo de éstos (BLANCHETIÈRE, 1995; LILLO BOTELLA, 2013).

El cristianismo se extendió muy rápidamente, respondiendo al mandamiento de “Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación” (Mc 16, 15). Los núcleos familiares fueron el punto de partida ya que la conversión de un individuo se acompañaba con la de toda su casa. Las primeras conversiones resultaban de una elección personal, y algunas fueron espectaculares como la de Saulo/Pablo de Tarso. El testimonio, la amistad, la solidaridad, la asociación crearon progresivamente núcleos más extendidos, en particular en las ciudades. Hubo también “evangelizadores”, a la vez conocedores de las Escrituras y docentes, que crearon a su alrededor grupos de discípulos e intentaban atraer a nuevos miembros. El martirio durante las persecuciones “visibilizó” a los cristianos y suscitó conversiones (MUÑIZ GRIJALVO, 2003; BASLEZ, 2010).

Sin embargo, al escoger el cristianismo como religión oficial del imperio romano, el Edicto de Tesalónica abrió en el 380 la puerta a la posibilidad de perseguir a los que no lo confesaban, excepto los judíos. Los disturbios y el apoyo prestado por los judíos a la invasión persa indujeron al emperador Heraclio a ordenar en el 634 el bautismo de los judíos

(MARTÍNEZ CARRASCO, 2014).

En la España visigoda, ya se había impuesto el bautismo a los judíos en el 619 bajo el reinado de Sisebuto. Las medidas tomadas obedecían probablemente a motivos tanto políticos como religiosos, lo que deploró Isidoro de Sevilla en el IV Concilio de Toledo en el 633, así como otros. La documentación revela que muchos obispos y condes ayudaron entonces a los judíos, permitiéndoles incluso volver a su religión (GIL, 1977; CORDERO NAVARRO, 2000). En el VI Concilio de Toledo (638), el rey Quintila ordenó un nuevo bautismo de los judíos so pena de exilio, y la firma de un *placitum* por parte de las comunidades que renunciaban al judaísmo, adoptaban el cristianismo y prometían fidelidad al rey. Duras penas existían contra el “converso” que volviese a su antigua religión o tuviese contactos con judíos (FELDMAN, 2020).

Promulgado en el 654, el *Liber Iudicum* o *Lex Visigothorum* recogió la legislación anterior y reforzó para los conversos la prohibición de contactos con judíos; estableció además la necesidad de un control, por los obispos, de las fiestas celebradas por esos conversos. Se trataba de evitar todo proselitismo de los judíos para con los “nuevos cristianos”. Lejos de ser la culminación de un proceso de adoctrinamiento, el bautismo era el punto de partida de la “conversión”. Ésta debía luego plasmarse en un juramento de fe y fidelidad, y en la estricta observancia de las normas cristianas relativas a la práctica religiosa, a la comida y a la vida social. Bautismo forzado y separación estricta caracterizaron la política visigoda.

Mientras tanto, partiendo de la Península arábiga, se extendía el islam. El Alcorán preconiza también la necesidad de transmitir a todos el mensaje divino: “¡Enviado! ¡Comunica la Revelación que has recibido de tu Señor, que, si no lo haces, no comunicas Su mensaje!” (Sura V, 67), o “¡Profeta! Te hemos enviado como testigo (*shâhid*), como nuncio de buenas nuevas (*mubashir*), como monitor (*nadhîr*), como voz que llama a Dios (*dâ'i*) con Su permiso, como antorcha luminosa (*siraj munir*)” (XXXIII, 45, 46). Esa misión, según el Alcorán, debía de cumplirse por la persuasión: “Llama (*ud'u*) al camino de tu Señor con sabiduría (*al-hikma*) y buena exhortación (*al-mu'idha al-hassana*). Discute con ellos de la manera más conveniente (*jadilhum bi allati hiya ahssan*)” (XVI, 125). En el islam, la difusión del “mensaje” era una obligación religiosa, y la *Sira* o Vida del Profeta revela que envió a sus compañeros por toda Arabia, para incitar a los *dhimmis* a convertirse. Sin embargo, con la creación del califato se adoptó la política seleúcida y el *djihad* dejó de tener como primer

21

objetivo la conversión de los “otros” que pagaban la *djizia* (JANJAR, 2013).

## Polémica

En la Península ibérica, la invasión musulmana en el 711 puso fin al intento de conversión forzosa al cristianismo. Con los nuevos gobernantes, los judíos pudieron vivir en paz como “protegidos” - *dhimmis*. Muchos volvieron seguramente a la fe de sus antepasados y otros se convirtieron. Tal fue el caso del diácono carolingio Bodo que se convirtió al judaísmo en el 839, tomó el nombre de Eleazar, y se estableció en Córdoba. El obispo de Troyes, Prudencio, que atribuyó esa conversión a los consejos - la “seducción” - de los judíos y al diablo, era natural de España y conocía seguramente la legislación de su patria de origen. Como muchos neófitos, Eleazar no se contentó con su propia conversión, y los cristianos de al-Andalus se quejaron de que preconizaba una política de conversión forzada a, según ellos, “la insania de los judíos” o a “la demencia de los sarracenos” (BLUMENKRANZ, 1953).

22

No parece que se diera, en al-Andalus en la alta Edad Media, una política orientada a la conversión de los no-musulmanes al islam. Hubo, eso sí, disputas públicas como la que tuvo lugar en 783 ante el califa abasí Mahdi, según el patriarca de la Iglesia de Siria oriental, Timoteo, o la que opuso quizás el monje Abu Karan al califa Mamún (‘ALI TABARI, 1922, p. VII). En España, sabemos, por una mención hecha en una carta de Alcuino a Carlomagno, que hubo una *Disputatio Felicis cum sarraceno*, probablemente suscitada por el obispo Felix de Urgel (783-799).

El relato de las ejecuciones de cristianos en Córdoba entre 850 y 860 muestra situaciones diversas, pero siempre individuales o familiares. Los hermanos Adolfo y Juan, Flora y María, Aurelio y su primo Felix, Natalia y Liliosa, Nunilo y Alodia, y Rodrigo procedían de familias mixtas. Félix, Áurea, Leocricia y Laura eran antiguos musulmanes que se habían convertido al cristianismo. Witesindo era un cristiano convertido al islam por temor y que había vuelto al cristianismo (SANCTI EULOGII, 1973; WOLF, 1988). Sabemos que otros se convirtieron al islam para conseguir o conservar sus oficios, o para integrarse en una sociedad vista como superior.

Fuero del ejemplo en el ámbito familiar, la pluma fue el arma empleada y las polémicas dieron lugar a un sinfín de obras en las que se exaltaba la religión del autor y se ponía de

manifiesto sus “errores”. Para ello, era necesario conocer los argumentos del antagonista, y los conversos eran indudablemente los que mejor los sabían y entendían. De hecho, entre los primeros autores musulmanes de tratados contra el cristianismo, figuran dos cristianos convertidos al islam: Ali ibn Sahl Rabban al-Tabari quien redactó hacia el 850 su *Kitab al-din wa-d-dawla* y, un siglo después, Hasan ibn Ayyub que dedicó su obra a su hermano para explicar su conversión. El *Kitab al-Fihrist*, redactado antes de 988, fecha de la muerte de su autor, mencionó por lo menos diez obras de polémica religiosa (BOUAMAMA, 1988, p. 39), pero por lo menos catorce autores, entre los siglos IX y XV, escribieron para defender el islam e impugnar el cristianismo. Los temas principales abordados en sus escritos iban desde la autenticidad de las Escrituras hasta la cuestión de la Trinidad, pasando por la religión en tanto que ritos y moral (FRITSCH, 1930: EPALZA, 1971). La crítica islámica de la interpretación cristiana de la Biblia destacaba la ocultación en ella de las profecías relativas a Mahoma en el Antiguo Testamento, así como las contradicciones evidentes entre los cuatro Evangelios canónicos. Por su parte, Ibn Hazm de Córdoba en su *Fisal*, donde critica tanto a los judíos como a los cristianos, señaló contradicciones en todos los libros de la Biblia (ASIN PALACIOS, 1928-1932). La crítica elaborada en el islam se dirigía también contra los judíos, en particular en el *Kitab al-Tamhid* d'al-Baqillani (m. 1013), el *Fisal* de Ibn Hazm y el *Sifa* de al-Ġuwayni (m. 1085). 23

Los cristianos entraron asimismo en la polémica con los musulmanes. En Oriente, en la primera mitad del siglo IX, una disputa epistolar entre un cristiano y un musulmán se difundió bajo el nombre de *Risāla fī Dhāt al-ḥalaq* y se tradujo al latín en el siglo XII con el título de *Apología* de al-Kindi (KONINGSVELD, 1989). En territorios islámicos, hacer proselitismo, y denostar el Profeta o el islam era prohibido. Dedicarse a ello, como lo hicieron algunos cordobeses a mediados del siglo IX, podía acarrear la muerte. Sin embargo, hacia los años 820-830, Speraindeo, abad de Santa Clara cerca de Córdoba, redactó un panfleto polémico donde criticaba la imagen del paraíso que ofrecían los musulmanes, y escribió un tratado sobre el tema de la Trinidad (GIL, 1973, II, p. 375-376; I, p. 201-210). Su discípulo, Álvaro de Córdoba, además de enfrentarse con el converso judío Bodo/Eleazar, impugnó también el islam en la segunda parte de su *Indiculus luminosus*. Seguía en ello a uno de los argumentos esgrimidos entonces en Constantinopla, que Mahoma era un falso profeta, caracterizado por numerosos vicios en su vida, y que era el Anticristo (DELGADO LEÓN, 1996). Y Eulogio de Córdoba evoca la existencia de una anónima y despectiva Vida de Mahoma (WOLF,



1986). A finales del siglo IX, en el *Libro de las cincuenta y siete preguntas*, Hafís ibn Albar, su autor probable, hizo en árabe una apología del cristianismo (KONINGSVELD, 1994). Apologías y críticas del “otro” tenían por objetivo evitar los movimientos de conversión al islam que, sin ser forzados ni rápidos, aminoraban el peso del cristianismo (BULLIET, 1979). Si los *muladíes*, o conversos al islam, fueron numerosos, también hubo conversión al cristianismo, como la de ‘Umar ibn Hafsun, descendiente de cristianos que volvió a la religión de sus antepasados al final de su vida.

Las obras polémicas de cristianos contra el islam, de musulmanes contra el cristianismo o contra el judaísmo fueron numerosas durante los siglos XI y XII en la Península ibérica (ADANG, 1996). A la vez apología de la religión de sus autores y refutación de los argumentos del adversario, las obras cristianas retomaban a menudo los temas relativos a Mahoma y las Escrituras, al islam como religión impuesta a la fuerza, a las contradicciones del Alcorán - redactado, no por el Profeta, sino por sus discípulos -, a la Encarnación, la Trinidad, la validez del cristianismo a partir de los escritos judíos, el rechazo de Agar e Ismael por Abraham, la carnalidad del profeta y del paraíso prometido (BURMAN, 1994).

24

A menudo redactados como un diálogo entre dos sabios sobre sus respectivas creencias (PEDRO ALFONSO DE HUESCA, 1996), como una carta dirigida a un soberano con vistas a convencerlo (TURKI, 1966), como la respuesta a un “sacerdote” toledano que refutaba los argumentos de los musulmanes (BURMAN, 1994, p. 62-70), o como unos comentarios sobre el Alcorán traducido al latín (BURMAN, 1994, p. 84-89), estos textos forman parte de la literatura polémica. Eran intercambios “intelectuales” en los que sus autores hacían alarde de sus conocimientos, no sólo acerca de su propia religión sino también de la del “otro”. El anónimo autor cristiano de un tratado contra el islam, el *Tathlith al-wahdaniyah*, notó que “Cualquiera se lanza a la disputa religiosa, incluso si no lo hace bien; y lo ven como un deber religioso aunque no lo entiendan, aunque no hayan estudiado algo de ciencias y de artes, excepto lo superfluo” (BURMAN, 1994, p. 210).

Paralelamente a las polémicas, se seguían produciendo conversiones. En Aragón, el judío Moisés Sepharda tomó, con el bautismo en 1106, el nombre de Pedro Alfonso, y el musulmán de la taifa de Valencia, Bernardo de Alcira, convertido en 1156, fue monje en Poblet y mártir en 1181. En su *Diálogo contra los judíos*, Pedro Alfonso atribuye su conversión al “Omnipotente [que] nos inspiró con su espíritu y nos encaminó hacia la senda del recto

camino” y a una búsqueda personal en las Escrituras (PEDRO ALFONSO DE HUESCA, 1996, p. 5-6 y 197-198). De Ahmed ibn al-Mansur - Bernardo de Alcira -, sólo sabemos que, atraído por el canto de los monjes, se detuvo en el monasterio de Poblet a la vuelta de una embajada a Barcelona y se convirtió tras largas conversaciones con el abad Grimoaldo (*DICCIONARIO DE HIST. Eccl.*, 1972, p. 1109-1110).

Se trata aquí de conversiones personales, ocurridas tras una evolución espiritual e intelectual personal o después de un encuentro excepcional. De hecho, cuando le suceden a un individuo destacado, suscitan la desconfianza de los miembros de la comunidad así abandonada. Pedro Alfonso lo mencionó en el prólogo de su *Diálogo* - “otros lo achacaban a vanagloria y, calumniándome, decían que lo había hecho buscando la gloria del mundo” (PEDRO ALFONSO DE HUESCA, 1996, p. 6; 198) -. lo mismo se había comentado cuando el judío Abu Fadl ibn Hasday (1046-1100) había abrazado el islam en Zaragoza (ROTH, 1983).

No se notan entonces políticas encaminadas a la conversión de “los otros” en la España cristiana, pero en el sur, a mediados del siglo XII, los Almohades intentaron forzar la conversión al islam de judíos y cristianos, matando o expulsando a los que no se sometían (MOLÉNAT, 1997).

25

### ¿Conversión?

A inicios del siglo XIII un deseo de convertir se difundió en la Iglesia. Sin abandonar la tradición del debate entre sabios, sea escrito sea público, se volvió imperioso el ideal de convertir “institucionalmente” a los no-cristianos “hasta los confines del mundo”, buscando una conversión “comunitaria”, “colectiva”, que tuviera también una dimensión social y política (MULDOON, 1997; RUCQUOI, 2012).

El fracaso de las cruzadas, evidente hacia el 1200, invitaba a buscar una nueva técnica. La predicación fue el “método” escogido para ese propósito, y la “misión” se convirtió en un deber. Seis años después de su propia conversión, el italiano Francisco de Asís manifestó así el deseo de convertir a los Sarracenos, e hizo dos intentos, hacia Siria y hacia Marruecos, antes de conseguir finalmente ser recibido por el sultán en Egipto. En el capítulo 16 de la regla que dio en 1221 a los frailes Menores, advirtió que “los hermanos que van [entre

Sarracenos], pueden conducirse espiritualmente entre ellos de dos modos. Un modo consiste en que no entablen litigios ni contiendas, sino que estén sometidos *a toda humana criatura por Dios* (1 Pe 2,13) y confiesen que son cristianos. El otro modo consiste en que, cuando vean que agrada al Señor, anuncien la palabra de Dios, para que crean en Dios omnipotente, Padre e Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas, y en el Hijo, redentor y salvador, y para que se bauticen y hagan cristianos”. El deseo del martirio se mezclaba con el de la conversión de los infieles y, en 1219, cinco Menores fueron martirizados en Marruecos.

En la misma época, Domingo, subprior del cabildo de Osma, y su obispo Diego fueron a Roma a pedir al papa Inocencio III que les permitiese abandonar sus cargos en Osma y dedicarse a la “conversión de los Sarracenos” (JORDÁN DE SAJONIA, 1733, p. 547)<sup>2</sup>. Domingo de Osma no pudo cumplir con su deseo misionero para con los Sarracenos o los Cumanes, y dedicó sus esfuerzos a la conversión de los “herejes” en el sur de Francia.

26

Para llevar a bien esta nueva técnica de conversión misionera, tres requisitos eran necesarios: la buena formación del predicador, el dominio de las lenguas y una retórica adaptada al “público” objeto de la predicación. A través de sermones, amenizados con anécdotas de la vida cotidiana, se quería convencer, persuadir a los demás, tanto por el ejemplo como por la palabra, para que se unieran a la doctrina del predicador.

Se imponía pues un profundo conocimiento de la propia religión, y dominicos y franciscanos llenaron las aulas de artes, elevando la teología por encima de la filosofía. El afán por el conocimiento dio a la universidad de París una fama internacional. El método escolástico del cuestionamiento y de la resolución de casos concretos se copiaba del de los canonistas que, como Raimundo de Peñafort, autor de una *Summa de casibus penitentiae*, escribían manuales de confesores. Los “casos” estudiados interesaban temas muy concretos, como si, para que se convierta un emperador y tirano sarraceno el papa le podía dar la joven monja que reclama dispensándola de sus votos, o si se podía bautizar a un niño judío sin tener en cuenta a su padre (MARMURSZTEJN, 2012).

Para convertir a los “otros”, se requería conocer sus doctrinas, y ser capaces de debatir con ellos o de enseñarles en su idioma. Los primeros misioneros se dieron rápidamente cuenta de que necesitaban dominar el idioma de la región a la que acudían (TOLAN, 2009,

---

2 “Revelavit quoque summo Pontifici sui cordis esse propositum conversioni Sarracenorum pro viribus operam adhibere”.



p. 185-187). Mientras algunos frailes dominicos estudiaban el griego en Oriente, se creó en Túnez en 1245, y luego en Barcelona hacia 1250, un *studium* para el aprendizaje del hebreo y del árabe. Discípulo de Raimundo de Peñafort, Ramón Martí fue “*multum sufficiens in latino, philosophus in arabico, magnus rabinus in hebraeo, et in lingua chaldaica multum edoctus*”. En Murcia en 1266, en Valencia hacia 1275, en Játiva en 1312 se fundaron escuelas de hebreo y árabe, y en Pera y Caffa los dominicos podían estudiar el griego (DOUAIS, 1884, p. 135-140; COLL, 1944, p. 15-135; 1945, p. 59-87; 1946, p. 217-240; TOLAN, 2009, p. 183-195). El mallorquí Raimundo Lulio fundó en 1276 un convento franciscano donde se estudiara el árabe y abogó por que las universidades impartiesen cursos de lenguas orientales.

La predicación no se concibió exclusivamente para con los “otros”, infieles o paganos, sino que se dirigía en primer lugar *ad fidelium aedificationem*, en palabras del franciscano Antonio de Lisboa (VÁZQUEZ JANEIRO, 1996). De allí que, además del arte del sermón, basado en la retórica, el dominio de las lenguas vernáculas fuese también exigido de los predicadores. El capítulo general de los dominicos, celebrado en París en 1236, prescribió el estudio, en los conventos, de “las lenguas de los convecinos” - *linguas addiscant illorum quibus sunt propinqui* - (REICHERT, 1898, p. 9). Compilaciones de *exempla* y vidas de santos aparecieron en las que los predicadores podían encontrar una materia “viva”, cercana al público que oía sus sermones.

Las misiones para convertir a los “infieles” y a los paganos llevaron a dominicos y franciscanos hacia el este de Europa, el norte de África, y en Oriente desde la Tierra Santa hasta la corte de los tártaros, incluso hasta China (HENRION, 1846; RICHARD, 1977). En el caso de los franciscanos, el deseo de conversión de los infieles se mezcló siempre con el, más personal, del martirio (HEULANT-DONAT, 2003). Hubo también una activa política pontificia hacia el norte de África, donde, en 1226, fue fundado un obispado en Marrakech. Sus titulares, dominicos y algunos franciscanos, fueron todos españoles (MAILLARD, 2014, p. 295-341). Y la fundación de la *Societas Fratres Peregrinantes ordinis Praedicatorum*, hacia 1300, dio un gran impulso a las misiones hacia Europa oriental y Persia (LOENERTZ, 1937).

Se ha estudiado menos la labor de conversión en el seno mismo de la Cristiandad, en particular en España. La predicación, según la *Primera Partida* de Alfonso X, tenía por fin el “demostrar la [fe] a las gentes, e defender la por razon a los herejes e a todos aquellos que la

quieren contrallar”. En el *ars praedicandi* que sigue, el rey Sabio precisaba cuál era el principal objetivo: los herejes y los “omes desentendidos” (*Las Siete Partidas*, I, v, 1 y 41-47). Y el sínodo de León de 1267 estipuló que “quando los frades predicadores o menores acaescieren en sos logares o en suas eglesias, que los reciban bien et lles fagan bien, et se quesieren predicar et oyr confessiones, que amonesten a sos pueblos que vengan a ellos” (GARCÍA Y GARCÍA, 1984, p. 247).

Pero los cristianos convivían en los reinos hispanos con no-cristianos. Las medidas solicitadas o tomadas en las Cortes como en los sínodos no contemplan la conversión de los judíos o moros, sino una estricta separación, “para que los que profesan la fe cristiana no se contaminen - *polluantur* - con las supersticiones de los judíos y sarracenos” (TEJADA Y RAMIRO, p. 499-502). El dominico portugués fr. Paio de Coimbra (†c. 1249) evocó a menudo a los sarracenos y los judíos en sus sermones, explicó que, contra ellos, no se podía nada sin la ayuda divina, y añadió que la disputa podía incluso tener el efecto contrario al que se buscaba (MARTINS, 1973). En la *Suma teológica*, hacia 1270, Tomás de Aquino asimiló la infidelidad de los judíos y musulmanes con la herejía, pero abogó por que fuesen tolerados - *tolerari possunt* - los infieles y sus ritos (MARTÍNEZ GÁZQUEZ, 2013).

28

Por lo tanto, no desaparecieron las obras de polémica, que pretendían al mismo tiempo afianzar la fe de los correligionarios. El *Sermo IV, In natale Domini II* de Martín de León (c. 1200), el *Pugio contra Iudeos* y la *Quadruplex reprobatio* de Ramón Martí por los años 1280 (HERNANDO, 1991), son contemporáneos de debates públicos, como la Disputa de París ante el rey Luís IX de Francia en 1240 y la de Barcelona en 1263 ante el rey Jaime I de Aragón. Por su parte, sabios judíos como Jacob ben Reuben, Mosé ben Nahman o Salomón ben Adret escribían tratados de polémica anti-cristiana (SOUSSEN, 2013). El obispo de Jaén, muerto en cautividad en Granada hacia 1300, redactó para los cautivos cristianos un *Sobre la se[c]ta mahomatena* en contra de ésta (PSEUDO PEDRO PASCUAL, 2011). Hacia 1340, estando en París, el dominico gallego Alfonso Buenhombre escribió dos tratados - que presentó como meras traducciones - en las que un judío, Samuel, y un musulmán, Abutalib, eran los que “mostraban” la verdad de la fe cristiana (REINHARDT, 1994; REINHARDT & GARCÍA JALÓN DE LA LAMA, 2006; BIOSCA I BAS, 2008). Isaac Pulgar o Hasday Crescas refutaron por su parte los argumentos de los cristianos, viejos o nuevos (SADIK, 2015).

El rey Alfonso el Sabio se había preocupado por la conversión de los judíos y musulmanes de su reino, prohibiendo el uso de la fuerza para ello. Para los judíos, prescribió que se realizara mediante “buenos exemplos, e con los dichos de las santas escripturas, e con falagos”. Para los moros, dictaminó que, “por buenas palabras e convenientes predicaciones, deven trabajar los christianos de convertir a los moros para fazerles creer la nuestra fe” (*Las Siete Partidas*, VII, xxiv, 6, y xxv, 2). De hecho, sin que existiera una “política” de conversión, hubo conversiones, y el Concilio de Valladolid en 1322 tomó medidas en favor de los conversos, sobre todo de los que, rechazados por su antigua comunidad, caían en la pobreza (TEJADA Y RAMIRO, p. 500-501). En 1354, el obispo de Pamplona, Arnaldo de Barbazán, promulgó un catecismo en el que se advierte la preocupación de enseñar el cristianismo a los recién bautizados. Tras explicar que, en caso de peligro, “todo hombre o muger, puesto que sea herege, pagano, moro, o excomulgado”, podía bautizar, el obispo expuso el caso de “los adultos assy como iudios o moros et otros infideles aqueyllos que son de hedat de discretion” y piden el bautismo. El rector o vicario “lo deve instruir en la fe chatolica”, asegurarse de que hará penitencia por sus pecados y de que no recaerá en ellos (GARCÍA FERNÁNDEZ, 1992; RUCQUOI, 1997).

Cuál fue la causa de las conversiones? El antiguo rabino Abner de Burgos contó que abrazó el cristianismo después de ver un milagro en 1295 y de tener varias visiones; tomó el nombre de Alfonso de Valladolid (SAINZ DE LA MAZA VICIOSO, 1992). Tras largas conversaciones con el franciscano Lope de Amusco, uno de los médicos judíos del rey Enrique II se convirtió en 1372, y fue bautizado como Juan de Valladolid (SOTO RÁBANOS, 2019). Por los mismos años se debió de convertir Pedro Armíndez Chirino, padre del médico Alfonso Chirino, que se había trasladado a Cuenca con su familia (AMASUNA SÁRRAGA, 1993, p. 25-30). Fue una evolución espiritual personal la que, adujo el antiguo rabino burgalés Salomón ha-Levi, le llevó a abrazar el cristianismo en 1390 o 1391 y ser conocido en adelante como Pablo de Santamaría (CANTERA, 1933; KRIEGEL, 2014). Y fueron también las largas conversaciones mantenidas con un viejo profesor de la universidad de Bolonia, las que impulsaron al franciscano mallorquí Anselm Turmeda (1355-1423) a convertirse al islam, hacia 1390, y a escribir luego una obra anticristiana, la *Tuhfa* (EPALZA, 1971).

Más que a “convenientes predicaciones”, los cambios de religión se debieron pues en muchos casos a “buenas palabras” y al ejemplo dado por conversos destacados.

Después de la Gran Peste de mediados del siglo XIV, la presencia de los judíos se convirtió en un “problema” social, en algo inaceptable. Se había ya producido una matanza de judíos tras las predicaciones del franciscano Pedro de Ollogoyen en Estella en 1328 (GOÑÍ GAZTAMBIDE, 1959) y hubo problemas en las islas Baleares (MAIZ CHACÓN, 2010). El rabino de Ávila, Moses Cohen de Tordesillas, que participó en una Disputa en 1374, recordaba que, en su villa natal, habían querido convertirlo a la fuerza, lo habían maltratado y arruinado (LOEB, 1888). Los reiterados sermones del arcediano de Écija, Ferrán Martínez, a partir de 1377, arremetían contra ellos, instaban a la destrucción de las sinagogas y de los escritos hebraicos. Finalmente, tras la muerte del arzobispo de Sevilla que lo había condenado, los seguidores del arcediano atacaron en 1391 las comunidades judías (AMADOR DE LOS RÍOS, 1973, p. 449-473; ROTH, 2011). Los asaltos a las *aljamas* judías se extendieron por toda la Península y resultaron en muertes, saqueos, exilios y conversiones coaccionadas u oportunistas.

La decretal *Super cathedram* dada en 1300 por Bonifacio VIII impedía a los religiosos predicar en las iglesias, salvo si el cura los invitaba a ello. Debían de pronunciar sus sermones en las plazas públicas, en sus conventos y en los estudios (GARCÍA Y GARCÍA, 1984, p. 288). Diversos eran los oyentes y, en su *Ars praedicandi*, el franciscano gerundense Francesc Eiximenis (1330-1409) aconsejó a los predicadores que hablasen de forma diferente a “los nobles, los rústicos, los ciudadanos, los marineros y militares, los mercaderes, los hombres, las mujeres, los fieles, los infieles, los niños, los viejos, los sabios, los disolutos” (MARTÍ DE BARCELONA, 1936). Mientras el inquisidor aragonés Nicolás Aymerich (1320-1399) se refería a los herejes, los lulistas y los astrólogos (KAEPPELI, 1980, p. 156-165), el dominico valenciano Vicente Ferrer (1350-1419), se volcó en la tarea de predicar para convertir a todos.

Tras muchos años en Aviñón, Provenza, Lombardía, Saboya, Ginebra, Italia y Francia, Vicente Ferrer volvió a la Península en 1408 donde estuvo unos siete años. Amigo del obispo converso Pablo de Santamaría, y quizás uno de los que propiciaron su conversión al cristianismo, pasó de Valencia a Castilla en 1411. Volvió a Aragón en 1412, participó en la Disputa de Tortosa en 1413-1414 y cruzó definitivamente los Pirineos en 1415.

Durante los pocos meses que pasó en Castilla, Vicente Ferrer recorrió incesantemente el reino a pie o a lomos de un asno. Fiel a las prescripciones de *Super cathedram*, hablaba a menudo en lugares abiertos como claustros, plazas o atrios, atrayendo a la muchedumbre

lugareña, judíos, cristianos y moros mezclados, movidos por la curiosidad, la fama del predicador o por obligación como en Aragón. Sus sermones versaban sobre la venida del Anticristo, el fin del mundo próximo y el juicio final, y debían de constituir un espectáculo. Lo acompañaban cinco frailes de su Orden y muchos sacerdotes de diversas órdenes para oír las confesiones, leer las Epístolas y los Evangelios y cantar los himnos. Un órgano portátil ayudaba en los cantos, notarios tomaban nota de lo que hacía el predicador, se organizaban por la noche procesiones con himnos y flagelantes, a pesar del frío, y las limosnas recibidas se distribuían a los pobres. Ante tanta devoción, escribe el autor de la *Vita* del santo, las lágrimas inundaban los rostros y los arrepentimientos se multiplicaban<sup>3</sup>.

Vicente Ferrer, en sus sermones, aspiraba a conmover a todos los oyentes: “para todos y los judíos” *pro omnibus et judeis* -, “para la iluminación y la instrucción de todos, los judíos y los cristianos” - *pro illuminatione et instruccione omnium et judeorum et christianorum* -, “para los cristianos para confirmarlos en la fe católica, y para los sarracenos y los judíos para iluminarlos en ella” - *pro christianis ad confirmandum in fide catolica et pro sarracenis et judeis ad illuminandum eos in eadem* -, “para la reforma y el consuelo de los cristianos, la iluminación de los judíos y sarracenos, y en general la salvación de todos” - *et reformationem et consolationem christianorum et illuminationem judeorum et sarracenorum et generaliter in salvationem omnium*. A veces intercalaba advertencias a parte de la asistencia: “Catad que vosotros, jodios, confiades en el rrey Mexias e dezides que el rrey Mexias non ha de ser omne dios...” (CÁTEDRA, 1994, p. 227, 39, 44, 45-46, 57, 341; MONFORTE REVUELTA, 2007). Su biógrafo, Petro Ranzano, en 1455, evoca la “eficacia” de sus sermones y no duda en avanzar las cifras de 25.000 judíos convertidos a la religión cristiana y 8.000 moros bautizados<sup>4</sup>. En 1414, la predicación de un franciscano en Guadalajara suscitó también conversiones masivas (SOUSSEN, 2020, p. 249).

Al tiempo que preconizaba que los conversos se mezclasen con los cristianos y no viviesen juntos y apartados, Vicente Ferrer, como muchos en su época, intentaba separar del resto de la sociedad a los que no se querían convertir (MONTESANO, 2006; RUIZ-GÁLVEZ PRIETO, 2014). El judaísmo, el islam, el cristianismo oriental y el Cisma en la Iglesia romana eran, para él, las cuatro bestias de la visión de Daniel enemigas de la Iglesia (GARGANTA & FORCADA, 1956, p. 460-461) y, en 1414, a petición del papa Benedicto

<sup>3</sup> *Vita S. Vicentii Ferrerii*. en *AA.SS. (Acta Sanctorum) Aprilis*. t. I. Amberes, 1675, p. 493-494.

<sup>4</sup> *Vita S. Vicentii Ferrerii*, en *AA.SS. (Acta Sanctorum) Aprilis*. t. I. p. 495.



XIII, participó en la Disputa de Tortosa y en la redacción del *Tratado contra los judíos*. En 1422, la reina de Aragón, María de Castilla, tuvo que reprender a uno de los discípulos de Vicente Ferrer, Petrus Cerda, por predicar que no se podía comprar ni vender a los judíos y que convenía atacarlos (ROTH, 2002, p. 52).

Vicente Ferrer es un caso particular. En las conversiones al cristianismo de judíos durante el siglo XV, un factor predominante fue el ejemplo dado, en persona, o a través de sus escritos, por grandes personalidades que se habían convertido. Yehoshúa ben Yosef ha-Lorqui, antiguo discípulo de Salomón ha-Levi/Pablo de Santamaría al que preguntó los motivos de su conversión, se convirtió a su vez en 1412 y, con el nombre que adoptó de Jerónimo de Santa Fe, se hizo el defensor de los argumentos cristianos en la Disputa de Tortosa de 1413-1414. A raíz de la Disputa, Bonafos de la Cavallería pidió el bautismo y tomó el nombre de Fernando. El poeta y médico Astruc Rimoc, de Fraga, se convirtió también y se hizo llamar Francisco Días Corni. Poco después, en 1415, un mercader de paños aragonés, Jehuda Chinillo, se convirtió en Luis de Santángel (*Lluís de Santàngel..*, 1992; MOTIS DOLADER, 2004). No hay que descartar la falta de conocimientos acerca de su religión por parte de los judíos, como la que deploraban los sínodos entre los cristianos.

32

Entre los conversos “sarracenos” figuran los que se refugiaban en los reinos cristianos. Entre mediados del siglo XIV y mediados del XV, numerosos nobles y combatientes de Granada, con motivo de las incursiones o de los enfrentamientos, cruzaron la frontera y pidieron el bautismo. Estos conversos, llamados “elches” se establecían en los reinos cristianos y algunos percibieron una renta del tesoro real. A veces eran grupos enteros de soldados musulmanes los que abandonaban su bando y su patria, se hacían bautizar y pedían ser integrados en el ejército cristiano. En la década 1420-1430, una “guarda real” de conversos moros protegía el rey de Castilla; disuelta por el bando nobiliario durante la crisis que se inició en 1443, esta “guarda real” volvió a Granada, pero sus miembros no dudaron, en cuanto pudieron, en servir de nuevo el rey Juan II de Castilla (ECHEVARRÍA ARSUAGA, 2006). “Elches” eran también los cristianos que se convertían al islam, como el franciscano Alfonso de Mella que, perseguido por hereje, se refugió en Granada en 1442. En la carta que escribió al rey de Castilla en 1455, hizo una defensa de la fe de los sarracenos. Acompañaba al sultán de Granada una guardia de “elches” o renegados (ECHEVARRÍA ARSUAGA, 2006; CABANELAS, 1959).

Las conversiones, por convencimiento, imitación, presión social u ambición política planteaban el problema del conocimiento de la fe cristiana (RÁBADE OBRADÓ, 1999). El clero no emprendió la tarea de convertir, pero se preocupó por los conversos, y tanto Vicente Ferrer como Alfonso de Cartagena - en su Tratado sobre la ley Gallus - o Juan de Torquemada recomendaban una total integración de los conversos en la sociedad cristiana. El problema era la ortodoxia de la fe cristiana por los que la profesaban.

La polémica seguía siendo el modo de relación y, en la España del siglo XV se difundió un antisemitismo en los escritos contra los no-cristianos (ROTH, 1989). El *Zelus Christi* de micer Pedro de la Cavallería, los sermones del franciscano Bartomeu Catany (CATALÁN CASANOVA, 2017), o el *Fortalitium fidei* de Alfonso de Espina lo atestiguan (LOEB, 1888; MEHUYAS-GINÍO, 1998; SOUSSEN, 2020). Se seguía temiendo a los judíos y a su capacidad de atracción. Hacia 1461, otro franciscano, fray Fernando de la Plaza, en un violento sermón contra los conversos, protagonizó un escándalo al afirmar que tenía más de cien prepucios de niños cristianos que sus padres conversos habían circundado (*Crónicas de los Reyes de Castilla*, III, p. 130). Predicadores franciscanos aseguraban que los judíos sacrificaban también a niños cristianos (PEREZ, 2005, p. 185-186; DUQUE, 2018).

33

## Expulsión

Por lo general, el clero hispano no predicó para convertir, ya que el deseo de conversión se identificaba sólo con la misión en tierras extranjeras. En 1397 los franciscanos Juan de Cetina y Pedro de Dueñas, anhelando quizás seguir el ejemplo de sus cuatro hermanos de Orden martirizados en Jerusalén seis años antes, fueron ejecutados en Granada donde habían ido a predicar el cristianismo (CABANELAS, 1985-1986; HEULANT-DONAT, 2004). Los sínodos diocesanos preconizaron una separación física estricta entre las comunidades. Intentaron en particular evitar la promiscuidad durante fiestas y la entrada de los no-cristianos en las iglesias, así como el acudir a nodrizas o médicos de otra religión. Por su parte, los juristas musulmanes, como Ibn Rabī' de Málaga en 1320, consideraban que los moros "de paz" residían ilegítimamente en territorio "de guerra", o sea cristiano, y debían emigrar a Granada o África del norte. Y los dirigentes de las *aljamas* judías aconsejan a sus correligionarios el no mezclarse con los "otros" (MORENO KOCH, 1987).

El edicto redactado por el inquisidor general Tomás de Torquemada, y promulgado

en Granada el 31 de marzo de 1492, dio a los judíos cuatro meses de plazo para abandonar definitivamente España. El motivo aducido era la necesidad de poner fin al contacto entre los cristianos, “viejos” o “nuevos”, y los judíos que “tratan de todas maneras a subvertir la Santa Fe Católica y están tratando de obstaculizar cristianos creyentes de acercarse a sus creencias”. En la versión aragonesa del mismo edicto, se añadían la usura, la “herética pravedad” de los judíos, el rito de la circuncisión y se insistía en que los judíos eran propiedad del rey Fernando. Implícitamente iba la conversión, ya que el edicto expulsaba sólo a los judíos. Era una mezcla de expulsión y conversión forzada.

Pocos meses antes, los Reyes Católicos habían entrado en Granada, a raíz de la Capitulación firmada el 25 de noviembre anterior, por la cual se preveía que se respetaría la religión de los musulmanes que quisiesen quedarse y se permitía la salida a los que optasen por emigrar (POUTRIN, 2008-2010). Varios de ellos se convirtieron, como dos de los hermanos de Boabdil, Fernando y Juan de Granada, o el gobernador de Almería, Pedro Granada-Venegas. Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, emprendió una labor de conversión con los miembros de la élite musulmana para que su ejemplo suscitase la conversión de los demás. A los recién convertidos, les instaba a vestirse y comer como los cristianos, les dio mesas y sillas para que no comiesen sentados en el suelo, y les ofreció capas, sayas, y vestidos para las mujeres<sup>5</sup> (DE LA VEGA, 1539; RUCQUOI, 1997). En 1505 encargó a Pedro de Alcalá la redacción de un *Arte para ligerame[n]te saber la Le[n]gua Árábica*, en cuyo final se encontraba un verdadero catecismo en transcripción fonética y el ordinario de varias misas (RUCQUOI, 1997; FRAMIÑÁN DE MIGUEL, 2005). El jerónimo Hernando de Talavera, indubitablemente, tomaba muy en serio la conversión que, para él, tenía que ser a la vez religiosa y cultural (CODET, 2014).

Pero en 1499, el franciscano Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, consideró que la política de conversión de Talavera era poco eficaz. Convocó a los alfaquíes, les hizo regalos, les mostró las ventajas de la conversión, suya y de sus fieles, y, según Juan de Vallejo, su biógrafo, más de 3.000 moros pidieron el bautismo. Los que no quisieron convertirse fueron arrestados, encarcelados, sometidos a predicaciones y malos tratos, o vendidos como esclavos (VALLEJO, 1913). Se trató aún más duramente a los “elches”, los renegados del cristianismo. En 1502, un edicto de los Reyes Católicos obligó a todos los moros de los reinos, incluido el

---

5 Jerónimo de Madrid, *Breve suma de la sancta vida de fray Hernando de Talavera* (c.1510), Bibl. Nat. Madrid, Ms. 2042.

de Granada, a recibir el bautismo.

Se cerraba una larga historia de coexistencia de judíos, cristianos y musulmanes en la Península. A lo largo de esa historia, no se puso en práctica el proselitismo preconizado por los textos de cada religión. El “otro”, objeto de misiones de conversión, era un “otro” lejano. Donde había convivencia, imperó el temor al vecino, a la contaminación, a su proselitismo. Se predicó “de” los judíos o moros (ORFALI, 2012) pero no “a” ellos o “para” ellos, exceptuando quizás los casos de Vicente Ferrer y Hernando de Talavera.

La proclamación del cristianismo como religión oficial del imperio romano, o la del islam en el, y los califatos, mezclaron el mensaje con la política. El “otro”, fuese hereje, judío o moro, quedaba así fuera de la ley, y las obras de polémica justificaban esa marginación. La tolerancia del “otro” fue siempre frágil ya que se temía que él hiciera proselitismo. El miedo al celo religioso del “otro” prevaleció sobre el mandamiento de convertirlo. La crisis de mediados del siglo XIV fue la chispa que hizo estallar el temor. Se desconfió cada vez más del “otro”, se le achacó impureza o crímenes, y se optó finalmente por la separación definitiva. Y la difusión del mensaje religioso quedó en un ideal moral.

## BIBLIOGRAFÍA

'ALITABARI. *The Book of Religion and Empire*. ed. A. Mingana, Manchester: University Press, 1922.

ADANG, Camilla. *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: E.J. Brill, 1996.

AMADOR DE LOS RÍOS, José. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1973.

AMASUNA SÁRRAGA, Marcelino V. *Alfonso Chirino, un médico de monarcas castellanos*. Valladolid: Junta de Castilla y León, p. 25-30, 1993.

ASIN PALACIOS, Miguel. *Abenhamud de Córdoba y su historia crítica de las religiones*. 5 vols., Madrid, 1928-1932.

BASLEZ, Marie-Françoise. La conversión al cristianismo en los tres primeros siglos. *Scripta Theologica*, 42, p. 695-718, 2010.

36 BIOSCA I BAS, Antoni. Las Traducciones Coránicas de Alfonso Buenhombre. *The Journal of Medieval Latin*. 18, p. 257-277, 2008.

BLANCHETIÈRE, François. *Aux sources de l'anti-judaïsme chrétien, IIe-IIIe siècles*, Jérusalem, 1995.

BLUMENKRANZ, Bernard. Du nouveau sur Bodo-Éléazar?. *Revue des Études Juives*, 112, p. 35-42, 1953.

BOUAMAMA, Ali. *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*. Alger: Entreprise Nationale du Livre, 1988.

BULLIET, Richard. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge- London, 1979.

BURMAN, Thomas E. *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*. Leiden: E.J. Brill, 1994.

CABANELAS, Darío. Un franciscano heterodoxo en la Granada nasrí: Fray Alfonso de Mella. *Al-Andalus*, 15, p. 233-250, 1959.

CABANELAS, Darío. Dos mártires franciscanos en la Granada nazarí: Juan de Cetina y Pedro de Dueñas. *Estudios de historia y arqueología medievales*, V-VI, p. 159-176, 1985-86.



- CANTERA, Francisco. La conversión del célebre talmudista Solomón Leví (Pablo de Burgos). *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 15, p. 419-448, 1933.
- CATALÁN CASANOVA, Oriol. La imagen de los judíos en los sermones de Bartomeu Catany, O.F.M. (c. 1380-1462). *Hispania Sacra*, LXIX/140, p. 505-520, 2017.
- CÁTEDRA, Pedro. *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1994.
- CODET, Cécile. Hernando de Talavera: de la conversion idéale à l'utopie de la conversion”, *Atalaya*, 14, <http://atalaya.revues.org/1259>, 2014.
- COLL, Josep María. Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV. *Analecta Sacra Tarraconensia*. 17 (1944), p. 15-135, 18 (1945), p. 59-87, y 19 (1946), p. 217-240.
- CORDERO NAVARRO, Catherine. El problema judío como visión del ‘otro’ en el reino visigodo de Toledo. *En la España Medieval*, 23, p. 9-40, 2000.
- Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. III, BAE LXX, Madrid, 1951.
- DE LA VEGA, Pedro. *Crónica de los frailes de la orden del bienaventurado N.S.P. Hieronymo*. 37  
Alcalá de Henares, 1539.
- DELGADO LEÓN, Feliciano. *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam. El Indiculus luminosus*. Córdoba: Cajasur, 1996.
- Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. vol. II, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1972.
- DOUAIS, Célestin. *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle (1216-1342)*. t. I, Paris-Toulouse, 1884.
- DUQUE, Adrian. Staging martyrdom in the trial of El Niño de La Guardia. *Journal of Medieval Iberian Studies*, 10/1, p. 88-105, 2018.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. *Caballeros en la frontera: la guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*. Madrid: UNED, 2006.
- EPALZA, Mikel de. *Fray Anselm Turmeda (‘Abdallâh al-Taryumân) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la ‘Tuhfa’*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971.
- EPALZA, Mikel de. Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident

musulman. *Arabica*, 18/1, p. 99-106, 1971.

FELDMAN, Sergio. O cerco em torno de uma minoria: as legislações antijudaicas na Hispânia romana e visigótica. *História Revista*, 25/1, p. 4-23, 2020.

FRAMIÑÁN DE MIGUEL, María Jesús. Manuales para el adoctrinamiento de neoconvertidos en el siglo XVI. *Criticón*, 93, p. 25-37, 2005.

FRITSCH, Erdmann. *Islam und Christentum im Mittelalter Beiträge zur Geschichte d. muslimischen Polemik gegen d. Christentum in arabischer Sprache*. Breslau: Müller & Seiffert, 1930.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la diócesis de Pamplona (1318-1355). *En la España Medieval*. 15, p. 321-352, 1992.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (ed.). *Synodicon hispanum*. t. III: *Astorga, León y Oviedo*, Madrid, BAC, 1984.

GARGANTA, José M. de & FORCADA, Vicente (ed.). *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid: BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), 1956.

38

GIL, Ioannes. *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. I-II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

GIL, Juan. Judíos y cristianos en la España del siglo VII. *Hispania Sacra*, 30, p. 9-110, 1977.

GOÑÍ GAZTAMBIDE, José. La matanza de judíos en Navarra en 1328. *Hispania Sacra*, 12, p. 1-29, 1959.

HENRION, Mathieu, baron. *Histoire générale des missions catholiques depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours*. t. I, Paris: Gaume Frères, 1846.

HERNANDO, Josep. De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII. *Sharq Al-Andalus*, 8, p. 97-108, 1991.

HEULANT-DONAT, Isabelle. La perception des premiers martyrs franciscains à l'intérieur de l'Ordre au XIIIe siècle. In: CASSAGNES-BROUQUET, Sophie, et alii (ed.). *Religion et mentalités au Moyen Âge*. Rennes: Presses Universitaires, 2003.

HEULANT-DONAT, Isabelle. Les martyrs franciscains de Jérusalem (1391), entre mémoire et manipulation. In: COULON, Damien et al. (ed.). *Chemins d'outre-mer*. Paris: Éditions de la Sorbonne, p. 439-459, 2004.

JANJAR, Mohamed-Sghir. Prosélytisme et/ou *daʿwa*. Réflexions sur le cas de l'islam. *Karthala*, "Histoire, monde et cultures religieuses", 28, p. 141-152, 2013.

JORDÁN DE SAJONIA. Libellus. *Acta Sanctorum, Augusti*. t. I, Amberes, 1733.

KAEPPELI, Thomas. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*. III. Roma, 1980.

KONINGSVELD, Pieter Sjoerd van. La Apologia de Al-Kindi en la España del siglo XII. Huellas toledanas de un 'animal disputax. In: *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo* (Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 20-26 Mayo 1985), Toledo, 1989.

KONINGSVELD, Pieter Sjoerd van. Christian Arabic Literature from Medieval Spain: an Attempt at Periodization. In: SAMIR KHALIL, Samir & NIELSEN, Jorgen (ed.). *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*. Leiden: EJ Brill, 1994.

KRIEGEL, Maurice. Paul de Burgos et Profiat Duran déchiffrent 1391. *Atalaya*, 14, p. 1-19, 2014.

*Las Siete Partidas del sabio rey don Alfonso*, ed. Gregorio Lopez, Salamanca, 1555.

*Lluís de Santàngel i el seu temps*, Valencia, Ayuntamiento, 1992.

LILLO BOTELLA, Carles. La conversión al judaísmo durante la Antigüedad Tardía. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 25, p. 75-99, 2013.

LOEB, Isidore. La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au Moyen Âge en France et en Espagne. *Revue d'Histoire des Religions*, 18, p. 133-156, 1888.

LOENERTZ, Raymond-Joseph OP. *La Société des Frères Pérégrinants: étude sur l'Orient dominicain*. I. Roma: Ad S. Sabinae, 1937.

LÓPEZ FERNÁNDEZ, Atanasio. *Memoria histórica de los obispos de Marruecos desde el siglo XIII*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de San Bernardo, 1920.

MAILLARD, Claire. *Les papes et le Maghreb aux XIIIème et XIVème siècles: Étude des lettres pontificales de 1199 à 1419*. Turnhout: Brepols, 2014.

MAIZ CHACÓN, Jorge. *Los judíos de Baleares en la Baja Edad Media: economía y política*. Palma de Mallorca: Netbiblo, 2010.

MARMURSZTEJN, Elsa. Une fabrique de la norme au XIIIe siècle: l'université de Paris. In: BEAULANDE-BARRAUD, Véronique et alii (dir.). *La fabrique de la norme. Lieux*

*et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.

MARTÍ DE BARCELONA. *L' Ars Praedicandi* de Francesc Eiximenis. *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel·lània d'Estudis Literaris, Històrics i Lingüístics*. II. Barcelona, p. 301-340, 1936.

MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos. Construyendo el Reino de Dios en la Tierra. Los judíos en la gran guerra romano-persa (603-628). *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 63, p. 147-178, 2014.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. *Utrum ritus infidelium sint tolerandi?*. In: MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José & TOLAN, John (ed.). *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 223-246, 2013.

MARTINS, Mário. Un sermonário de Frei Paio de Coimbra do Cód. Alc 5/CXXX. *Didaskalia*, 3, p. 337-362, 1973.

40 MEHUYAS-GINÍO, Alisa. *De bello judaeorum. Fray Alonso de Espina y su Fortalitium fidei*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca "Fontes Iudaeorum regni Castellae V", 1998.

MEHUYAS-GINÍO, Alisa. *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*. Paris : Le Cerf, 1998.

MOLÉNAT, Jean-Pierre. Sur le rôle des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus. *Al-Qan ara*. 18/2, p. 389-414, 1997.

MONFORTE REVUELTA, José María (ed.). *San Vicente Ferrer. La misericordia de Dios y la salvación del hombre (Sermones entre 1411-1413)*. Valencia: EDICEP, 2007.

MONTESANO, Marina. Le comunità ebraiche e musulmane nella predicazione di Vincenzo Ferrer. In: HODEL, Paul-Bernard & MORENZONI, Franco (ed.). *Mirificus praedicator*. Roma: Istituto Storico Domenicano, p. 61-76, 2006.

MORENO KOCH, Yolanda. *De iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca "Fontes Iudaeorum regni Castellae VIII", 1987.

MOTIS DOLADER, Miguel Ángel. El linaje de los Santángel en el reino de Aragón. *Aragón*

- Sefarad*, Zaragoza: Diputación Provincial, Ibercaja Obra Social y Cultural, s. f. [2004].
- MULDOON, James (dir.). *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. Gainesville: The University Press of Florida, 1997.
- MUÑIZ GRIJALVO, Elena. Los relatos cristianos de conversión y sus efectos sobre la experiencia. *Dialogues d'histoire ancienne*, 29/1, p. 137-153, 2003.
- ORFALI, Moisés. La prédication chrétienne sur les Juifs dans l'Espagne du bas Moyen Âge. *Revue de l'histoire des religions*, 1, p. 31-52, 2012.
- PEDRO ALFONSO DE HUESCA. *Diálogo contra los judíos*, ed. Klaus-Peter Mieth & Esperanza Ducay. Huesca: Instituto de Estudios altoaragoneses, 1996.
- PEREZ, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- POUCOUTA, Paulin. La mission prophétique de l'Église dans l'Apocalypse johannique. *Nouvelle Revue Théologique*, 111/1, p. 38-57, 1988.
- POUTRIN, Isabelle. Los derechos de los vencidos: Las Capitulaciones de Granada (1491). *Sharq al-Andalus*, 19, p. 11-34, 2008-2010.
- PSEUDO PEDRO PASCUAL. *Sobre la se[c]ta mahometana*. ed. Fernando González Muñoz. Valencia: Universitat de Valencia, 2011.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar. La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV. *En la España Medieval*, 22, p. 369-393, 1999.
- REICHERT, Benedictus Maria (ed.). *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*. t. I, Roma, 1898.
- REINHARDT, Klaus. Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana. La disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo. In: SANTIAGO-OTERO, Horacio (ed.). *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Turnhout: Brepols, 1994.
- REINHARDT, Klaus & GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, Santiago (eds.). *La disputa de Abutalib*. Madrid: Aben Ezra, 2006.
- RICHARD, Jean. *La Papauté et les Missions d'Orient au Moyen Âge (13e-15e siècles)*. Roma: École Française de Rome, 1977.
- ROTH, Norman. Some aspects of muslim-jewish relations in Spain. *Estudios en homenaje a*



*don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, Buenos Aires, 1983, p. 179-214.

ROTH, Norman. Jewish Conversos in Medieval Spain: Some Misconceptions and New Information. In: PHILLIPS, Carla R. & William D. *Marginated Groups in Spanish and Portuguese History*. Society for Spanish & Portuguese Historical Studies, p. 23-52, 1989.

ROTH, Norman. *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*. Madison: University of Wisconsin Press, 2002.

ROTH, Norman. 1391 in the Kingdom of Castile, Attacks on the Jews. *Iberia Judaica*, 3, p. 19-48, 2011.

RUCQUOI, Adeline. L'enseignement de la foi et des pratiques dans l'Espagne du début des Temps Modernes. *Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau*. Paris: Fayard, p. 190-195, 1997.

RUCQUOI, Adeline. *Cuius rex, eius religio*: Ley y religión en la España medieval. In: MAZÍN, Óscar. *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México: El Colegio de México, 2012.

42

RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, Estrella. La conversion, les conversos, et la prédication de Vincent Ferrer. In: BOISSON, Didier & PINTO-MATHIEU, Élisabeth (ed.). *La conversion. Textes et réalités*. Rennes: Presses universitaires, p. 69-85, 2014.

SADIK, Shalom. Negation of Political Success in the Thought of Rabbi Isaac Pulgar. *AJS Review*, 39/1, p. 212, 2015.

SAINZ DE LA MAZA VICIOSO, Carlos. «Vi en visión de suenno»: conversión religiosa y autobiografía onírica en Abner de Burgos, alias Alfonso de Valladolid. *Compás de Letras* (Madrid), 1, p. 186-208, 1992.

SANCTI EULOGII. *Memoriale Sanctorum*. In: GIL, Ioannes (ed.). *Corpus Scriptorum Muzarabicorum II*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

SIMON, Marcel. Sur les débuts du prosélytisme juif. In: CAQUOT, André & PHILONENKO, Marc (ed.). *Hommages à André Dupont-Sommer*. Paris: Adrien-Maisonneuve, p. 509-510, 1971.

SIVAN, Hagith. *Palestine in Late Antiquity*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press, 2008.

- SOTO RÁBANOS, José María (ed.). *Liber de concordantia legis Dei, de Juan de Valladolid*. Madrid: CSIC “Nueva Roma” 49, 2019.
- SOUSSEN, Claire. La nouvelle polémique juive au XIII<sup>e</sup> siècle. In: MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José & TOLAN, John (ed.). *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 175-189, 2013.
- SOUSSEN, Claire. *La puereté en question. Exaltation y dévoiement d'un idéal entre juifs et chrétiens*. Madrid: Casa de Velázquez, 2020.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan. *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España...* parte II, t. III. Madrid, 1861.
- TOLAN, John. *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Cultures en conflit et en convergence*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- TURKI, Abdel-Magid. La lettre du «Moine de France» à al-Muqtadir billtîh roi de Saragosse, et la réponse d'al-Bäyî, Zefaqh andalou. (Présentation, texte arabe, traduction). *Al-Andalus*, 31, p. 73-153, 1966.
- VALLEJO, Juan de. *Memorial de la vida de fray Francisco Jiménez de Cisneros*, ed. Antonio de la Torre y del Cerro, Madrid, 1913.
- VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac. Los estudios franciscanos medievales en España. In: DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio, GARCÍA TURZA, Francisco Javier & GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. *I Semana de Estudios Medievales (Nájera, 1995)*. Logroño, 1996.
- WOLF, Kenneth Baxter. The Earliest Spanish Christians Views of Islam. *Church History*, 55/3, p. 281-293, 1986.
- WOLF, Kenneth Baxter. *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.