

NICASIO SALVADOR MIGUEL

DEBATE ENTRE UN CRISTIANO
Y UN JUDÍO

(Un texto del siglo XIII)



MINISTERIO
DE INDUSTRIA, TURISMO
Y COMERCIO

Beltenebros Minor
Avances, 8

NICASIO SALVADOR MIGUEL

DEBATE ENTRE UN CRISTIANO
Y UN JUDÍO
(Un texto del siglo XIII)

Segunda edición con adiciones



MINISTERIO
DE INDUSTRIA, TURISMO
Y COMERCIO

Beltenebros Minor
Avances, 8

PATRONATO DE LA FUNDACIÓN “INSTITUTO CASTELLANO Y LEONÉS DE LA LENGUA”: JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN, FEDERACIÓN REGIONAL DE MUNICIPIOS Y PROVINCIAS DE CASTILLA Y LEÓN, CÁMARA DE COMERCIO E INDUSTRIA DE BURGOS, UNIVERSIDAD DE BURGOS, UNIVERSIDAD DE LEÓN, UNIVERSIDAD DE SALAMANCA, UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE ÁVILA, DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE BURGOS, DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE LEÓN, DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE PALENCIA, DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE SALAMANCA, DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE SEGOVIA, DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE SORIA, DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE VALLADOLID, DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE ZAMORA, AYUNTAMIENTO DE ÁVILA, AYUNTAMIENTO DE BURGOS, AYUNTAMIENTO DE ARANDA DE DUEBO, AYUNTAMIENTO DE MIRANDA DE EBRO, AYUNTAMIENTO DE PONFERRADA, AYUNTAMIENTO DE PALENCIA, AYUNTAMIENTO DE SALAMANCA, AYUNTAMIENTO DE SEGOVIA, AYUNTAMIENTO DE SORIA, AYUNTAMIENTO DE VALLADOLID, AYUNTAMIENTO DE MEDINA DEL CAMPO Y AYUNTAMIENTO DE ZAMORA.

Beltenebros Minor. Avances, 8.

Título: Debate entre un cristiano y un judío.

Director General: GONZALO SANTONJA GÓMEZ-ÁGERO

Gerente: ALEJANDRO N. SARMIENTO CARRIÓN.

Esta publicación ha sido financiada por el Ministerio de Industria, Turismo y Comercio conforme al proyecto «Centro del conocimiento para el desarrollo de las lenguas romances» con número de referencia TSI-070200-2009-20.

© Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua
www.ileyl.com

© Del texto: Nicasio Salvador Miguel.

Cubierta: Monbrún, S.L.

I.S.B.N.: 978-84-937175-5-1

Depósito Legal: SG-126/2009

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

El embrión del presente libro (“librete”, si atendemos al tamaño, cabría decir en la nunca bien ponderada compañía del Arcipreste de Hita) se fue desarrollando, con retoques sucesivos, como ponencia/conferencia que se presentó, a mediados de los años noventa (del siglo pasado, ¡ay!), ante selectos foros académicos de Valladolid, Jerusalén, Tel Aviv y Málaga, y también ante mis alumnos de la Universidad Complutense de Madrid, como parte de mi interés por asuntos relacionados con las letras hispanojudías de la Edad Media. Una versión definitiva de esas pesquisas vio, por fin, la luz en *Analecta malacitana* (9 [1997], pp. 43-60), convirtiéndose, así, en el primer examen literario que se dedicaba al debate, según explico en las páginas siguientes. Faltaba en este trabajo, sin embargo, el texto crítico que sustituyera, por un lado, la vieja edición de Américo Castro (y única, por más que copiada en antología tras antología) y, por otro, facilitara la intelección de mi examen teórico que partía de una distribución del diálogo que cambiaba radicalmente la lectura anterior, mantenida erróneamente casi durante cien años, según también aclaro enseguida.

Así las cosas, el interés de la obra no le pasó por alto al avezado ojo crítico de Gonzalo Santonja, quien poco después me solicitó publicar conjuntamente el estudio y la edición crítica como complemento de la exposición “Sueños de Ávila”, dedicada a los sefardíes (*“Debate entre un cristiano y un judío”*. Un texto del siglo XIII, Ávila, Caja de Ahorros de Ávila, 2000). Carlos Sainz de la Maza, experto en las letras hispanojudías del Medievo, y Marta Haro Cortés, una de las más celebradas especialistas en la prosa castellana del siglo XIII, le dedicaron sendas reseñas harto halagadoras, que mucho agradezco y a las que me refiero en algunos lugares de esta edición (en *Dicenda. Cuadernos de filología hispánica*, 19 (2001), pp. 375-377; y *Revista de Literatura medieval*, XIV/1 (2002), pp. 151-154, respectivamente). Por otra parte, E. Franchini, entrecomillando unas veces y otras no, construía casi solo con mi artículo de 1997 el capítulo dedicado al debate en una monografía sobre el género, mientras copiaba el texto crítico incluido en mi libro del año 2000 (*Los debates literarios en la Edad Media*, Madrid, 2001), de donde lo he visto recopiado en algunas páginas de la Red. También usa mi estudio con reiteración y copia literalmente mi descripción del códice en “Debates medievales castellanos”, en C. Alvar y J. M. Lucía Megías, eds. *Diccionario filológico de literatura*

medieval española. Textos y transmisión, Madrid, 2003, pp. 382-383.

El carácter circunstancial de la impresión no ayudó, sin embargo, a que circulara como hubiera sido deseable, faltando incluso en bibliotecas prestigiosas, de manera que numerosos colegas se han dirigido a mí al cabo de estos años con la esperanza de obtener un ejemplar del libro que conocían gracias a las reseñas citadas y a alguna que otra mención en diferentes investigaciones. En estas circunstancias, es de nuevo la intervención providencial de Gonzalo Santonja la que viene a rescatar mis indagaciones que, en esencia, repiten el contenido de la primera edición, convenientemente expurgada de unas pocas erratas, si bien aquí y allá se agregan unas cuantas precisiones que parten, sobre todo, de las reseñas mencionadas.

Madrid, San Isidro Labrador de 2009

I. EL TEXTO

I.1. El manuscrito

La Biblioteca de El Escorial conserva, con la signatura g-IV-30, un códice en pergamino, procedente de la Biblioteca del Conde-Duque de Olivares¹. Originariamente, comprendía veinticuatro folios, con unas medidas de 166x110 mm., numerados modernamente en el recto con cifras árabes y dispuestos en cuadernillos. Hoy se han reducido a veintitrés por la pérdida del folio al que, en principio, correspondía ese mismo número.

Hasta el folio 22r inclusive el manuscrito acoge tres breves obras mediolatinas, copiadas en una letra que G. Antolín fecha en el “siglo XIII” sin más precisiones².

Sin embargo, en treinta y seis líneas del folio 22v (el recto contiene el final de un tratado *De nomini-*

1 Cf. G. Antolín, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, 1911, II, pp. 296-297. Agregó, por mi cuenta, algunos detalles.

2 G. Antolín, *ob. cit.*, p. 296.

bus Dei) una mano distinta ha incluido un texto en castellano que, aun cuando ya mencionado por Ebert³, pasó inadvertido a Antolín. Con todo, su conocimiento entre los romanistas no fue efectivo hasta su publicación, en 1914, por A. Castro⁴, quien considera, sin ofrecer ningún pormenor, al igual que Antolín, que “la letra” pertenece a “la primera mitad del siglo XIII”⁵, apreciación repetida hasta hoy⁶. A

3 Según informa A. Castro, con una referencia en que falta el año de la revista, que no he podido comprobar: “*Jarbuch f. rom. u. engl. Lit.*., IV, 59: <<Disputa entre un judío y un cristiano sobre estar ya abolida la ley de Moisés, escrita en castellano a fines del siglo XIII, en pergamino>>” (*art. cit.* en nota siguiente, p. 173, n. 1).

4 A. Castro, “*Disputa entre un cristiano y un judío*”, *Revista de Filología española*, I (1914), pp. 173- 180. J. Zarco Cuevas (*Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, I, 1924, p. 175, n. 1) se limita a remitir a la edición de Castro.

5 A. Castro, *art. cit.*, p. 173.

6 Así, R. Menéndez Pidal, *Crestomatía del español medieval*, Madrid, 1965, I, p. 107; J. Simón Díaz, *Bibliografía de la literatura hispánica*, Madrid, II, 1986³, p. 224, núm. 2184. Ch. Faulhaber *et alii* (*Bibliography of Old Spanish Textes*, Madison, 1984³, p. 19, núm. 255), sin indicar en qué se fundamentan, dan 1200- 1300 como “original production date” y 1200- 1250 como “specific production date”. A. Cárdenas *et alii*, autores de la segunda edición de la obra (Madison, 1977, p. 21, núm 406) la adscribían a la primera mitad del siglo XIII (“13Th 1ST Half”).

mi ver, nos enfrentamos, sin embargo, con una gótica libraria con suficientes signos de cursividad como para adscribirla, junto a otros detalles, a la segunda mitad de la centuria, fecha que casa con lo que se desprende de las grafías, las cuales revelan “una clara adecuación grafofonémica, tal como la conocemos en la época de la cancillería alfonsi”⁷.

El amanuense ha efectuado una transcripción muy cuidadosa, desde la perspectiva de la escritura como tal, y, aunque plena de abreviaturas, sin otros errores graves que lo atinente a algún vocablo hebreo, según se anota en la edición. No ha puesto tanta atención, en cambio, por lo que al contenido respecta: así, traslada el texto de seguido, sin ninguna separación, mientras que, muy posiblemente por no entender alguna palabra, deja en blanco la mitad de la línea treinta y tres que, luego, ha olvidado rellenar.

La copia incidental al término de un códice latino dedicado a otros asuntos asegura que no se trata de un autógrafo sino de un traslado circunstancial, hecho por alguien que, interesado por la obra, emplea con ese propósito los últimos folios en blanco,

7 A. Salvador Plans, “*Disputa entre un cristiano y un judío: Estudio lingüístico*”, *Glosa*, 1 (1990), p. 66. (La fecha del volumen es la que figura siempre en el interior, aunque en la portada se lee “1989”).

como sucedió en otros casos. El texto continuaba en el folio siguiente (número 23 del código primitivo) que, en época indeterminada, fue cortado a tijera.

El escriba, en fin, temeroso tal vez de no disponer de suficiente espacio, lo aprovechó muy bien, lo que explica que el folio preservado contenga treinta y seis líneas⁸ frente a las treinta y dos que, por término medio, encierran los folios de los breves tratados precedentes. A idéntica razón se deba acaso la tendencia a utilizar excesivas abreviaturas. No obstante, el fragmento preservado representa, al menos, un tercio del original porque el primitivo folio 24 (hoy, 23) ya no contiene texto.

I.2. La edición de Castro

La edición de A. Castro⁹, única existente antes de la que apareció en la primera impresión de este libro (2000), consiste en una transcripción paleográfica muy correcta y meticulosa, con resolución de abreviaturas y acompañada de puntuación, aunque no de acentos, de la que apenas cabe discrepar salvo en nimiedades de poca monta, de las que queda constancia en las notas de mi edición. Pero, pe-

8 A. Castro cuenta solo treinta y tres (o cuatro) líneas.

9 *Art. cit.*, pp. 176-177.

se a esa escrupulosidad, incurre en un error crucial, ya que adjudica al judío el final de la tercera intervención del cristiano (“yo provaré [...] non podrá foyr”), mientras pone en boca de éste el único parlamento largo que el judío pronuncia (“ond’ evas [...] el Criador”). Puesto que nadie, a lo que se me alcanza, ha corregido el yerro ni se ha llevado a cabo una nueva edición¹⁰ hasta la mía del 2000, generaciones de lectores han realizado una lectura incorrecta del fragmento. Al final de estas páginas, pretende remediarse tal laguna con una edición crítica que sirva de guía para la comprensión de cuanto comento.

10 Cae en la misma equivocación R. Menéndez Pidal (*Crestomatía...*, I, p. 107), quien imprime desde “agora fablemos de sabaat” hasta “non a similias ninguna”, según el texto de Castro y copiando *ad pedem litterae*, sin especificarlo expresamente, tres de sus notas. Idéntica división de parlamentos sigue F. González Ollé, *Lengua y literatura españolas medievales. Textos y glosario*, Barcelona, 1980, pp. 156-157.

II. LA FECHA

A. Castro dató el texto en “la primera mitad del siglo XIII”, atendiendo a “la letra y alguna particularidad ortográfica”¹¹.

Respecto a la primera, amén de no ofrecer ninguna caracterización, tampoco distingue entre la fecha de la copia y la de la obra, como consecuencia de lo cual aplica la data mencionada a la composición. Pero, según se ha probado, nos las habemos con una transcripción de la segunda mitad del XIII, de manera que habrá que recurrir a otros argumentos para determinar la cronología del texto.

En cuanto a la ortografía, Castro, frente a lo que parece deducirse de su redacción [“alguna particularidad...”], tan solo aporta un razonamiento: el uso de la grafía *ch* para representar el sonido velar /q/¹². Sin embargo, después, al añadir que “ese rasgo ortográfico [...] desaparece hacia 1220”, concreta la da-

11 A. Castro, *art. cit.*, p.173.

12 *Ibid.*

tación en el “primer tercio del siglo XIII”¹³. Castro propone, en definitiva, por cercanas que parezcan, dos fechas distintas: una más genérica (“primera mitad del siglo XIII”) y otra más matizada (“primer tercio del siglo XIII”). Aunque la duplicidad pasa inadvertida incluso a los pocos que se han ocupado con algún detalle del texto¹⁴, de ahí derivan las distintas datas que se encuentran en manuales y diccionarios: así C. Segre¹⁵, F. B. Pedraza-M. Rodríguez¹⁶ y J. Corominas- J.A. Pascual¹⁷ colocan la pieza en la primera mitad de la decimotercera centuria, mientras que otros la sitúan “hacia 1220” (R. Menéndez Pidal¹⁸, G. Menéndez Pidal¹⁹), en los

13 *Ibid.*

14 Así, A. Salvador Plans escribe: “Según Américo Castro, el texto debía ser del primer tercio del siglo XIII” (*art. cit.*, p. 62).

15 C. Segre, “Les formes et les traditions didactiques”, en *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heidelberg, VI-1 (1968), p. 123.

16 F. B. Pedraza Jiménez y M. Rodríguez Cáceres, *Manual de literatura española*, I. *Edad Media*, Tafalla, 1981, p. 356. Estos, además, convierten la expresión de A. Castro en “algunas particularidades ortográficas”, sin que luego se vea a qué se refiere ese plural.

17 J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, Madrid, IV, 1984, p. 185.

18 R. Menéndez Pidal, *Crestomatía*, I, p. 107.

19 G. Menéndez Pidal, “Alfonso X el Sabio”, en G. Díaz Plaja, dir. *Historia general de las literaturas hispánicas*, Barcelona, I,

“primeros años del siglo XIII” (A. Valbuena Prat²⁰ y A. Várvaro-C. Samoná²¹) o, sin más, a “comienzos de la centuria” (J. L. Alborg)²². Mucho más inconcretamente, A. D. Deyermond, quien nada más se refiere al fragmento en una nota marginal, indica que “sobrevive en la prosa castellana del siglo XIII”²³, mientras que J. M^a Viñas, sin ninguna explicación, la juzga de “h[acia] 1240”²⁴ y M^a J. Lacarra no toma partido²⁵.

1949, p. 427. Aún añade que “su mayor interés consiste en ser la primera obra prosística conservada de la literatura española en romance” (*ibid.*).

20 A. Valbuena Prat, *Historia de la literatura española*, Barcelona, 1964⁷, I, p. 100.

21 A. Várvaro y C. Samoná, *La letteratura spagnola. Dal Cid ai Rei Catolici*, Milano, 1972, p. 58.

22 J. L. Alborg, *Historia de la literatura española*, Madrid, I, 1967, p. 112.

23 A. D. Deyermond, *La Edad Media*, Barcelona, 1973, p. 137, n. 49. Ni siquiera alude a una posible fecha H. López Morales en la cita tangencial que hace de la obra en su *Historia de la literatura medieval española*, I, Madrid, 1974, p. 228.

24 J. M^a Viña Liste, *Cronología de la literatura española. I. Edad Media*, Madrid, 1991, p. 41.

25 M^a J. Lacarra, en efecto, anota que Castro “propone datarla en el primer tercio del siglo XIII”, aunque añade que, “para G. Giménez no hay argumentos suficientes para precisar la fecha” (M^a J. Lacarra y F. López Estrada, *Orígenes de la prosa* [en R. de la Fuente, ed. *Historia de la literatura española*, 4],

Sin embargo, la “particularidad ortográfica” señalada por Castro se muestra muy poco relevante para la concreción de la fecha, pues, amén de que la grafía *ch* = /k/ se halla a lo largo de toda la primera mitad del siglo XIII²⁶, en el *Debate* aparece solo en dos ocasiones y para transcribir la misma palabra (*che=que*), la cual, en cerca de treinta casos más, adopta la grafía *que*; así, la variante *ch* podría representar una “tendencia arcaizante o [un] dialectalismo local” que se halla “en situaciones poco claras y de modo indiscriminado”²⁷. Por otra parte, si “la distinción de la forma masculina y femenina del posesivo” (*to Deus/ tu ley*) podría acercarnos a un tiempo anterior a la chancillería alfonsí, no faltan textos posteriores que la mantengan²⁸, por lo que, en suma, carecemos de datos lingüísticos suficientes para precisar la cronología del texto dentro del

Madrid, 1993, p. 28). La misma investigadora, sin embargo, considera, en otro lugar, que el texto es “posiblemente de la primera mitad del siglo XIII” (“Prosa doctrinal del siglo XIII”, en R. Gullón, dir. *Diccionario de literatura española e hispanoamericana*, Madrid, 1993, II, p. 1335).

26 A. Salvador Plans, *art. cit.*, pp. 65- 66.

27 G. Giménez Resano, “Anotaciones lingüísticas a la *Disputa entre un cristiano y un judío*”, *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*, Logroño, 1981, p. 92.

28 G. Giménez Resano, *art. cit.*, p. 93; y A. Salvador Plans, *art. cit.*, pp. 76-77.

siglo XIII. Tal deducción es, en efecto, la que se infiere de los estudios de Giménez Resano y Salvador Plans²⁹, si bien éste, aun cuando señala algunos fenómenos que perduran durante toda la centuria (pp. 70- 71, 71- 72, 72, 75), destaca varias soluciones características de un momento cercano a mediados del siglo. Los datos lingüísticos, en resumen, nos arriman a una datación más próxima a los años de 1250 que a comienzos de la centuria.

Ahora bien, si sumamos las deducciones lingüísticas a la fecha de la copia y a otros aspectos en que luego insisto (multiplicación de las controversias reales entre judíos y cristianos en la época de la disputa de Barcelona³⁰ e incremento de las actividades comerciales de los primeros en tiempos de Alfonso X), parece más verosímil situar la data de la composición en torno a 1250-1280³¹.

29 No veo de dónde deduce Salvador Plans que Giménez Resano “admite [...], aunque parece tener dudas, la fecha propuesta por Américo Castro” (*art. cit.*, p. 62). Por el contrario, Giménez Resano, tras asegurar que las razones lingüísticas de Castro son “pocas y de escasa valor” (*art. cit.*, p. 92), dedica buena parte de su artículo a refutarlas.

30 Cf. Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana* (traducción de la segunda edición, 1959), Madrid, 1981, I, p. 127; y cf. *infra*.

31 C. Sainz de la Maza confirma, con algún otro dato, que esta fecha “parece mucho más razonable” que otras (reseña citada, p. 376).

III. LA LENGUA

Fue también A. Castro quien resaltó que unas cuantas “particularidades indican un escriba dialectal”³², si bien agrega que, como alguna “ocurre tanto en los dialectos orientales como en los occidentales [...], no puede precisarse el carácter dialectal (poco acusado) de este texto”³³. No obstante, Castro se inclina por un origen “aragonés”³⁴, a causa de tres rasgos: el empleo de *g* para representar el sonido palatal /z/ (*tagar* en lugar de *tajar*) y el uso de las formas *clamades* y *seya*³⁵.

Valbuena Prat, sin embargo, tras advertir que *clamades* podría ser un cultismo, sostuvo, sin una explicación concreta, que “algún pequeño detalle hace pensar en el dialecto leonés”³⁶, condición que C. Segre, no sé si por influjo de Valbuena, juzgó

32 A. Castro, *art. cit.*, p. 177.

33 *Ibid.*, p. 178.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, pp. 177- 178.

36 A. Valbuena Prat, *ob. cit.*, I, p. 100.

también posible (“traces dialectales peut-être léon[nnaises]”)³⁷.

Pero tanto G. Giménez Resano como Salvador Plans, aun sin mencionar a Valbuena ni a Segre, han puesto en cuestión los argumentos de Castro, arguyendo que el primer uso (*tagar* = *tajar*) se dio de manera “muy dispersa en el tiempo y en la geografía”³⁸, mientras que *seya* “es forma más bien castellana”, extendida “tanto en los dialectos orientales como en los occidentales”³⁹; *clamades*, en fin, además de aragonesismo, puede ser cultismo así como voz conocida en castellano, por lo que resulta “dialectalmente neutra”⁴⁰. En suma, el texto

carece de datos suficientes en número y ciertamente válidos en calidad que nos permitan reconocerlo, ni

37 C. Segre, *art. cit.*, p. 123.

38 G. Giménez Resano, *art. cit.*, p. 93; A. Salvador Plans, *art. cit.*, p. 66.

39 G. Giménez Resano, *art. cit.*, p. 93; A. Salvador Plans, *art. cit.*, p. 81.

40 G. Giménez Resano, *art. cit.*, p. 93; A. Salvador Plans, *art. cit.*, p. 73. Si bien ambos indican la posibilidad de que *clamades* sea un cultismo, ninguno recuerda que ya lo sugirió Valbuena Prat; Salvador Plans, incluso, piensa que en el *Debate* se trata, efectivamente, de un cultismo “más o menos intencionado por parte del autor”, ya que en el contexto, más que ‘llamar’, parece significar ‘proclamar’.

aun aproximadamente, como aragonés. Échanse en falta, para ello, verdaderos aragonesismos allí donde se presentan resultados castellanos evidentes⁴¹.

Distintas características, por contra, evidencian el castellanismo de la obra tanto en el aspecto fonético- fonológico como en el morfológico y el sintáctico, de acuerdo con lo que muestran en detalle los trabajos de estos dos investigadores.

41 G. Giménez Resano, *art. cit.*, p. 93. Con todo, C. Sainz de la Maza juzga que, “aunque aventurada por los datos lingüísticos, no resulta en absoluto descartable” su vinculación con los reinos orientales, donde fue más común este tipo de debates en el siglo XIII (reseña citada, p. 376), mientras que E. Franchini piensa que, “al menos tal como se nos ofrece en la copia manuscrita”, se trata de “un castellano con algunos rasgos propios del aragonés”, lo que basa en la forma *evas* que considera un imperfecto “por *avías*” (*ob. cit.*, pp. 88-89). Pero *evas* es, en realidad, una construcción preposicional, como aclaro en el Glosario.

IV. EL AUTOR

Nada sabemos sobre el autor, del que A. Castro supuso ser “un judío renegado [...] por los conocimientos judaicos que demuestra”⁴², tesis que repiten, sin más aclaraciones, G. Menéndez Pidal⁴³ y A. Várvaro- C. Samoná⁴⁴.

Evidente parece, sin embargo, que el argumento carece de cualquier asidero, pues pensar que nadie más que “un judío renegado” era capaz de poseer tales saberes implicaría mudar de un plumazo en conversos a todos los autores cristianos que, desde tiempos muy antiguos, emplearon su pluma en combatir la religión y las prácticas del judaísmo.

42 A. Castro, *art. cit.*, p. 175.

43 *Art. cit.*, p. 427 (“parece obra de un judío converso”).

44 *Ob. cit.*, p. 58 (“l'autore sembra essere un giudeo converso”).

V. EL TÍTULO

La obra se halla innominada en el códice, correspondiendo a Castro el rótulo de *Disputa entre un cristiano y un judío*, con el cual se la ha conocido, juntamente con el de *Debate*, rúbrica que no solo se muestra más apropiada desde la perspectiva del género sino que, además, permite ahora distinguirla de otro texto cuatrocentista que, en un códice de la madrileña Biblioteca de Palacio (Ms. 1344), se copia bajo el nombre de *Disputa entre un cristiano y un judío*⁴⁵. Más preciso aún, de acuerdo

45 Da cuenta del manuscrito Á. Gómez Moreno, “Gramática castellana de Palacio: un nuncio de Nebrija”, *Revista de Literatura medieval*, I (1989), pp. 43-44 y n. 12. Vid. ahora A. García Moreno, “Una nueva disputa entre un judío y un cristiano en un manuscrito de la Biblioteca de Palacio (¿siglo XIV?)”, *Revista de filología española*, 82 (2002), pp. 184-189; *id.*, “El Coloquio entre un cristiano y un judío (1370): Estampas de un conflicto medieval”, en *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Madrid, 2002, pp. 163-178. La denominación como *Debate*, aplaudida por C. Sainz de la Maza (reseña citada, p. 376) no parece haber calado en E.

con lo que enseguida explico, sería titularla *Altercación entre un cristiano y un judío*, aunque reconozco que no merece la pena hacer cuestión de este aspecto nominalista.

Franchini, quien, pese a lo muchísimo que bebe en mi estudio, sigue usando el nombre de *Disputa*, por más que titule su libro *Los debates literarios en la Edad Media*.

VI. EL *DEBATE*, OBRA LITERARIA

VI.1. Un repaso previo

A. Castro procuró una edición acompañada de un breve glosario, unas alusiones somerísimas a unos pocos textos latinos de asunto similar y un análisis de la lengua, elevada a suprema categoría de la obra hasta el punto de que asegura editarla “en gracia a su valor lingüístico y a ser la única —que se sepa— conocida en castellano”⁴⁶. Falta, no obstante, cualquier rastro de examen literario que nadie ha emprendido después, ya que las indagaciones de Giménez Resano y Salvador Plans vuelven a concentrarse en el estudio lingüístico. Mayor desolación ofrecen los manuales de literatura⁴⁷, en los cuales, independientemente de aquellos en que ni siquiera se menciona⁴⁸, apenas se le dedican más de

46 A. Castro, *art. cit.*, p. 173. Sobre el segundo aserto, *vid. infra*, VII.

47 Me refiero a los citados *supra*, II.

48 No pretendo agotar las referencias con las que señalo como botón de muestra: *Diccionario de literatura española*, dir. G.

tres o cuatro líneas, con la meritoria excepción de A. Valbuena Prat, quien le consagra más de una página⁴⁹. Paradigma manifiesto de esa desatención representa un afamado hispanista británico que se quita de encima la obra, en un reputado vademécum, con una aseveración tajante:

Bleiberg y J. Marías, Madrid, 1949; *Diccionario Oxford de literatura española e hispanoamericana* [1978], ed. Ph. Ward, Barcelona, 1984; F. Marcos Marín, *Literatura castellana medieval. De las jarchas a Alfonso X*, Madrid, 1980; J. Rubio Tovar, *La prosa medieval*, Madrid, 1982. En un manual bastante reciente, el *Debate* solo aparece para indicar que “el libro *Contra la secta de Mahoma*, escrito hacia 1290 por Pedro Pascual [...], está escrito en la misma tonalidad que la *Disputa de un judío y un cristiano*” (J. Menéndez Peláez, *Edad Media* [vol. I de J. Menéndez Peláez et alii, *Historia de la literatura española*], Madrid- León, etc., 1993, p. 273).

49 A. Valbuena Prat, *ob. cit.*, I, pp. 100- 101. De aquí procede, sin citarlo, la introducción que G. Giménez Resano pone a su trabajo (*art. cit.*, p. 91). Un año después de aparecer mi estudio, citado en el prólogo a esta edición, salió a la luz el libro de F. Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana, I. La creación del mundo prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, 1998, cuyas páginas 131-137 se dedican al *Debate*. Sin mencionar todavía mi artículo, recoge mal la signatura del códice; fecha el texto entre 1230 y 1250; y hace algunas consideraciones que, de un modo mucho más breve y genérico, coinciden con las contenidas en mi indagación de 1997, expuesta oralmente en varias ocasiones y en distintos foros antes de su publicación, como también indico en el prólogo.

Aunque este ejemplar posee gran interés histórico, carece, sin embargo, de mérito desde el punto de vista literario⁵⁰.

Se me escapan de todo punto las razones que avalan semejante aserto, en el que parece ir implícito, en cuanto no justificado, un singular concepto sobre la literalidad que permite desechar el *Debate* en un libro que, pongo por caso, se ocupa de las *Corónicas navarras*, los *Anales Toledanos primeros* o diversos tratados cinegéticos, sin mostrar tantos escrúpulos por su “mérito” literario.

No estará de más, en consecuencia, volver a H. R. Jauss para recordar que, en la Edad Media, tanto los autores como el público ignoraban las distinciones modernas entre “valeur d’usage ou art pur, didactisme ou fiction, imitation ou création, tradition ou individualité”⁵¹; por tanto, una historia de las letras medievales debe dar cuenta, con exhaustividad, de todos los fenómenos de la escritura⁵². Pero, además, el valor literario de un texto, tanto en

50 A. Deyermond, *ob. cit.*, p. 37.

51 H. R. Jauss, “Littérature médiévale et théorie des genres”, *Poétique*, 1 (1970), p. 80.

52 Cf. N. Salvador Miguel, “Un texto médico del siglo XV. El *Tratado de las apostemas*, de Diego el Covo”, *Dicenda*, 6 (1987), p. 217.

sí mismo como en relación al género en que se integra, solo puede determinarse tras una indagación pormenorizada; y, en el caso de una obra medieval, ningún camino se muestra más apropiado que el de atender a los principios de composición que, de acuerdo con las *artes poeticae*, influenciaron el quehacer de los creadores del período.

VI.2. De la “*inventio*” al género

El autor de este texto ha elegido como tema la discusión entre un cristiano y un judío, representantes de sus respectivas creencias, sobre tres preceptos de la religión del segundo.

En sí, el asunto no peca de novedoso, por cuanto las controversias entre personajes de distintas religiones se repiten desde los albores del cristianismo, de modo que, ya en la segunda mitad del siglo II, el *Octavius* de Minucio Félix, que es “probablemente la prima opera letteraria del cristianesimo occidentale e romano”⁵³, se presenta como un diálogo entre un cristiano y un gentil bajo el modelo de Cicerón⁵⁴. Anterior incluso, puesto que debió componerse po-

53 S. D’Elia, *Letteratura latina cristiana*, Roma, 1982, p. 31.

54 *Ibid.*, pp. 32-35; y J. Quasten, *Patrología*, I. *Hasta el Concilio de Nicea* (edición española de I. Oñatibia et alii), Madrid, 1991, pp. 460-467, con abultada bibliografía (refe-

co después del año 161, es un texto griego considerado como “la más antigua apología cristiana contra los judíos que se conserva”: el *Diálogo contra Trifón*, de san Justino, que resume la disputa mantenida, durante dos días, con un sabio judío, “verosímilmente el mismo rabino Tarfón mencionado en la Mishna”⁵⁵.

Esa confrontación de opiniones sobre un tema mediante la disposición dialogística define el texto como un debate que, dado el argumento específico, se conforma en el género de la *altercatio* religiosa⁵⁶, la cual gozó de bastante difusión en las letras cristianas mediolatinas, donde encontramos varios paradigmas que se concentran en la discusión entre un cristiano y un judío. Así sucede con la *Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani*, compuesta

rencia a ediciones, pp. 463-464). Para la data del *Octavius*, cuya precedencia o posterioridad a Tertuliano todavía se discute, vid. S. D’Elia, *ob. cit.*, p. 32; J. Quasten, *ob. cit.*, I, p. 463. E. Sánchez Salor, ed. *Polémica entre cristianos y judíos*, Madrid, 1986, p. 26 (y, a su zaga, A. Salvador Plans, *art. cit.*, p. 60, n. 4) cita como antecedente la *Apología* de Caudrato a Adriano, de hacia los años 123-124. Pero de esta obra solo restan unas líneas transmitidas por Eusebio en su *Historia eclesiástica*, sin que conste su disposición en diálogo.

55 J. Quasten, *ob. cit.*, I, p. 202; para la fecha, compárese *ibid.*, pp. 199 y 202.

56 Para la distinción, vid. C. Segre, *art. cit.*, p. 81.

por Evagrio hacia el año 423⁵⁷; o, en tiempos que se aproximan al *Debate*, la *Disputatio Judaei cum Christiano de fide christiana*⁵⁸, escrita por el abad Gisleberto entre los años 1084 y 1117⁵⁹, y el *Annullus sive Dialogus inter Christianum et Judaeum*, del abad Ruperto⁶⁰, posterior a 1124⁶¹. Asimismo, de época coetánea al *Debate* conservamos dos ejemplos franceses de temática similar: *La desputoison du juyf et du chrestien*, situada en el siglo XIII sin más precisiones⁶², y *La desputoison de la Sinagogue et Sainte Eglise*, de la segunda mitad de la centuria⁶³. La construcción, orientación y desarrollo de todos estos

57 Cf. *Corpus Christianorum. Series latina*, LXIV, Tvrnholti, 1985, p. 235; edición del texto, pp. 255-302 (también en *Patrologia latina*, ed. Migne, XX, cols. 1165-1182). A. Castro, sin ninguna precisión cronológica y sin mencionar a uno de los interlocutores, nombra el texto como *Altercatio inter Theophilum judaeum, Evragio auctore* (*art. cit.*, p. 174) y de la misma manera lo cita, sin añadir aclaración alguna, C. Segre, *art. cit.*, p. 81, n.89.

58 En *Patrologia latina*, CLIX, cols. 1006-1035.

59 Para la data, me baso en las noticias que se dan en *Patrologia latina*, CLIX, cols. 1003-1004.

60 Texto en *Patrologia latina*, CLXX, cols. 559-610.

61 Según infiero de lo que se dice *ibid.*, p. 804.

62 Cf. C. Segre, *art. cit.*, pp. 82; 123, núm. 2556.

63 Cf. C. Segre, *art. cit.*, pp. 121-123, núm. 2554. Dejo fuera adrede la muy difundida *Disputa del bisbe de Jaen contra los jueus*, atribuida a Pedro Pascual, en razón de las dudas sus-

textos se muestran, sin embargo, muy disímiles de la obra castellana, con la que no cabe establecer ningún tipo de conexión⁶⁴.

No cabe olvidar, por otro lado, que, ya desde la Antigüedad, las disputas entre cristianos y judíos constituyeron una práctica real, porque el mismo *Diálogo contra Trifón*, aun sin necesidad de recoger una transcripción estenográfica exacta, parece responder, según Eusebio (*Historia ecclesiastica*, 4, 18, 6), a unas conversaciones celebradas en Éfeso, posiblemente “durante la guerra de Bar Kochba, mencionada en los capítulos 1 y 9”⁶⁵. Mas fue precisamente en el siglo XIII cuando “en los países cristianos de Europa donde existieron importantes comunidades judaicas”, se incrementaron las controversias públicas entre un cristiano y un judío, organizadas y presididas por autoridades civiles y jerar-

citadas por J. Riera i Sans, “La invenció literària de sant Pere Paqual”, *Caplletra*, 1 (1986), pp. 45-60. De otro manuscrito informa G. Avenzoa, “Un nou manuscrit del *Llibre del bisbe de Jaen* (Berkeley, Bancroft Library MS. VCB 155)”, *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura medieval*, 5 (1991), pp. 251-253.

64 Es, pues, simple voluntarismo lo que escribe H. López Morales: “Creo [...] que en el texto castellano hay detalles cuya procedencia podría rastrearse en las versiones vernáculas; quizá pueda tratarse de añadidos originales” (*ob. cit.*, p. 228, n.3).

65 Cf. J. Quasten, *ob. cit.*, I, p. 203.

quías eclesiásticas, para discutir acerca de asuntos religiosos y acerca de los libros sagrados del judaísmo, sobre todo el *Talmud*⁶⁶, que la Iglesia no conoce hasta el siglo XIII. El incremento de tales confrontaciones, singularmente desde 1240, tras las denuncias contra el Talmud del converso Nicolás Donin, se refleja en la disputa de Barcelona, sostenida en julio de 1263, ante Jaime I de Aragón, entre el converso Pablo Christiano y el rabino Nahmánides⁶⁷, o en la mantenida en 1284 entre Selomoh ben Adret y Raimundo Marti⁶⁸. Con todo, aunque conste la inferioridad de condiciones con que los judíos solían acudir a estos debates, no hay duda de que significaban un avance notable respecto a otros métodos de ajustar diferencias, como el duelo con garrotes que, según un documento de la época de Alfonso VI (*De lite inter christianos et judaeos*), se empleó para dirimir algunos litigios, mediante el enfrentamiento en la plaza pública entre dos luchadores que representaban a sus respectivas comunidades⁶⁹.

66 Cf. D. Gonzalo Maeso, *El legado del judaísmo español*, Madrid, 1972, p. 67.

67 *Ibid.*, I, pp. 122-128.

68 Cf. F. Cantera Burgos, ed. *El Tratado "Contra caecitatem iudaeorum" de fray Bernardo Oliver*, Madrid-Barcelona, 1965, p. 26.

69 Vid. M. Vallecillo Ávila, "Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media", *Cuadernos de Historia de España*, XIV (1950), pp. 44-45.

Así las cosas, no puede descartarse que el *Debate* sea “el reflejo de alguna controversia que realmente se verificó”, según ya sugería A. Castro⁷⁰, aunque, a mi ver, se trata de un planteo que no va al grano. Pues, dadas las circunstancias en que se producía la recepción de los textos en la época, se me hace evidente que, en la perspectiva del autor, el *Debate* se escribió pensando en una difusión escenificada, de modo que llegaría al público como una muestra más de esas disputas reales.

En cualquier caso, la obra se presenta como un breve tratado apologético de carácter didáctico que, en forma de *altercatio*, realiza una defensa polémica de la doctrina cristiana, al tiempo que satiriza la religión judía.

VI.3. La “dispositio”

La *dispositio* con que el asunto se desarrolla comprende, en función del contenido, dos partes bien diferenciadas, aunque es muy posible que el fragmento perdido, amén de una prolongación de la disputa, incluyera una tercera a modo de conclusión.

A.1. La primera parte abarca un intercambio de preguntas y respuestas breves que, iniciado por el

70 A. Castro, *art. cit.*, p. 175.

cristiano, fija globalmente, con dos intervenciones por cada interlocutor, la materia a discutir: las ordenanzas de la ley judía.

A.2. En la segunda parte, coincidente con el resto que de la obra queda, se delimita en tres la cifra de preceptos sobre los que debatirán los contendientes, ofreciendo sus respectivos argumentos.

A.2.1. Se inicia esta parte con una larga exposición a cargo del cristiano, dividida en dos apartados.

A.2.1.1. En el primero, se determina el número de prescripciones a examinar.

A.2.1.2. En el segundo, se detallan esos preceptos, con una presentación coincidente en varios puntos:

- a) Exposición de la norma correspondiente.
- b) Argumentación contra la norma, basándose en la propia ley judía o en lo que se juzga como incumplimiento presunto o patente.
- c) Comentarios del cristiano desde su perspectiva.

A.2.2. El discurso del cristiano es interrumpido, con referencias a la última cuestión planteada, por el judío, cuyo parlamento queda truncado por la interrupción del texto.

VII. DEL DESARROLLO DE LA “DISPOSITIO” A LA “ELOCUTIO”

Un análisis minucioso de la *dispositio* y de la *elocutio*, fundamentado en la organización estructural de la obra, permitirá ahora aproximarnos a su valoración.

A.1. El debate comienza con el breve parlamento de un interlocutor que se dirige a otro mediante un apóstrofe, en el que se integran una fórmula imperativa y una forma vocativa (“Di, judío”), a las que sigue una demanda bien concreta (“¿cuántas comendanzas son de tu ley?”). El imperativo resallante, abriendo la frase, y la precisión de la pregunta marcan la exigencia de una respuesta rápida y concisa, al tiempo que el imperativo destaca la posición superior del que ordena, como corresponde a quien va a mantener la posición fiscalizadora. Asimismo, el calificativo de “judío” define para el público, desde el primer momento, la condición religiosa del opositor, mientras que la del inquiriente queda velada y nunca se indicará de manera expresa: es el lector u oyente quien habrá de deducirla del

contexto. En esas circunstancias, nada más lógico que el laconismo del judío, quien se limita a pronunciar una sola palabra: “X” (diez).

De inmediato, el cristiano vuelve a la carga, solicitando a su interlocutor, con una construcción sintáctica paralela a su primera pregunta y apoyada en la anáfora de “cuántas”, una aclaración (“D’estas X, ¿cuántas menuzas se fizieron?”) que el judío hace ciñéndose, de nuevo, a una respuesta precisa y ajustadísima: “VI cientos e XIII”.

Cumple esta primera parte, así, un doble propósito: por un lado, con la referencia correcta a la cifra de preceptos judaicos, según la fórmula rabínica denominada por los talmudistas *Tariag mitsvot*⁷¹, se nos da un indicio liminar de la materia sobre la que versará la discusión, a la vez que el pronto enunciado de la misma convierte ese primer diálogo en un exordio de la obra; por otro, el comportamiento preeminente del cristiano descubre y anuncia el tono que se mantendrá a lo largo de la disputa que no será un debate acerca de las dos religiones sino una inquisición del cristiano sobre la judía⁷².

71 Son de fácil acceso en *La Misná*, trad. C. del Valle, Madrid, 1981, pp. 1363-1383 (Apéndice III).

72 Según comenta Marta Haro, “este tipo de requerimientos responden a la tipología de las preguntas de examen en las que

A.2. Sin pausas de ningún tipo, se entra en la segunda parte, donde la discusión se va a concentrar en tres aspectos concretos de la ley judía⁷³, con sendas intervenciones de los dos interlocutores.

A.2.1. En cuanto al parlamento del cristiano, comprende dos núcleos de extensión y valor muy diferentes.

A.2.1.1. En el primero (“¿D’estas [...] tienes III”), especifica los aspectos en que se moverá la discusión sobre el tema anunciado, escogiendo tan solo tres prescripciones de *Tariag mitsvot*. En cuanto el mismo cristiano realiza la selección, respondiendo a su propia pregunta (“que sabemos que tienes III”), ésta funciona como un mero recurso retórico, mientras que la intervención en su conjunto vuelve a reforzar su ventaja en la controversia como personaje que, además de elegir la materia general (los precep-

el emisor intenta demostrar si su interlocutor sabe (frente a las preguntas reales que se emiten para aumentar los conocimientos)”, lo que, junto a otros aspectos de los personajes, enlazan el *Debate* “con tres compendios de castigos que también desarrollan una disputa: la *Historia de la donzella Teodor*, la *Historia del Fiolósofo Segundo* y el *Diálogo entre el emperador Adriano y Epicteto*” (reseña citada, p. 153).

73 Es posible que la elección de esta cifra no sea arbitraria, “ya que el número tres es el símbolo de la perfección y su significación en la religión cristiana es de sobra conocido por todos” (M. Haro, reseña citada, p. 153).

tos de *Tariag mitsvot*), también la delimita, al centrarla solo en los tres aspectos que le interesan.

A.2.1.2. Fijada la cifra de preceptos en porfía, el cristiano, sin citarlos previamente, se adentra en la exposición de cada uno, de acuerdo con un orden que él también fija: la circuncisión; la observancia del descanso sabático; y la imposibilidad de conciliar la creencia en un Dios único y verdadero con el concepto de las semejanzas (“similias”) de Dios. El inicio en el tratamiento de cada ordenanza se marca rotundamente con un sintagma que certifica el orden expositivo (“la primera”, “ahora fablemos”, “ahora fablemos”); la identidad del comienzo, al ocuparse de las prescripciones segunda y tercera, revela, además, la recurrencia retórica al procedimiento anafórico.

La triple exposición coincide en varios pormenores que describen un esquema similar en la argumentación.

A.2.1.2.a. En primer término, se determinan, con precisiones que revelan un conocimiento suficiente e incluso detallado, las características de la norma correspondiente, expuestas desde la perspectiva del cristiano.

Así, la circuncisión se resume como una ordenanza “que es dicha *milá*, ha a tagar e ronper e sugar, ca hay *mezizá*, *perirá*, *milá*”. La observancia del

reposo sabático se define, apoyada en el polisíndeton, por sus prohibiciones: “hay nin dar nin prender nin fazer obra don seya levantada”⁷⁴. Por fin, en cuanto al tercer punto, no pasa de enunciar su tratamiento: “Agora fablemos de creer verdadero Deus. ¿Cúmo creedes verdadero Deus?”.

Las referencias al pacto de la circuncisión (*berit milá*) se inician con la cita del nombre del precepto (*milá*), al que siguen los de las acciones del proceso ritual (*períá* o corte del prepucio; *mezizá* o succión de la sangre por el rabino)⁷⁵ con exacta transliteración al castellano, acompañada de la grafía hebrea⁷⁶, cuya transcripción nada más es correcta en la palabra *milá*, lo que se explana por el error de un amanuense que copia una lengua desconocida. No queda muy claro si con la repetición del término *milá* se entiende solo la denominación de todo el proceso o también una parte del mismo; pero, en cualquier caso, es indudable que el interlocutor no se contenta con una somera cita de la prescripción,

74 En cuanto a “don”, con A. Salvador Plans, “me parece inequívoco el sentido relativo con idea locativa” (*art. cit.*, p. 90).

75 Para el proceso, vid. *Encyclopedia Judaica*, I [1972], Jerusalem, 1978¹, cols. 568-576, especialmente cols. 571-572.

76 Las grafías hebreas no vuelven a repetirse, de modo que exagera C. Segre cuando asegura que son “citate anche molte parole in caratteri ebraici” (*art. cit.*, p. 81).

tal como aparece en la *Torá* (*Génesis*, 17, 10- 15), sino que entra en menudencias que, aun pudiendo provenir en teoría de un simple contacto con medios judíos, más bien revelan un conocimiento minucioso de la ceremonia tal como se detalla en la segunda parte del *Shulján Aruj* (*Yoré Dea*, 260-266), obra que, pese a su tardía redacción por Yosef Caro en el siglo XVI (la primera edición se publica en Venecia, 1565), es un compendio de la legislación rabínica sobre asuntos rituales y jurídicos que resume una tradición de rancio abolengo⁷⁷.

En cuanto al reposo sabático, contaba con un claro fundamento en la *Torá* y en los libros proféticos⁷⁸ y constituía en el Medievo un hecho comprobable para el observador menos avisado; no obstante, las tres prohibiciones aquí destacadas específicamente parecen remitir, de nuevo, a un saber más circunstanciado, bebido bien en el tratado *Sabbath* de la *Misná*, sumario de minuciosa casuística sobre el asunto, bien en el *Talmud*, compilación de la *Misná* y la *Guemará*.

77 Sobre Yosef Caro, baste remitir a la *Enciclopedia judaica castellana*, México, II, 1948, pp. 556-558.

78 *Éxodo*, 20, 8-10; 23, 12; 31, 12-17; 34, 21; *Deuteronomio*, 5, 12-14; *Isaías*, 58, 13-14; *Jeremías*, 17, 21-22; *Amós*, 8, 5-6.

Por último, el punto referido a la creencia en un solo Dios verdadero (“Agora fablemos de creer verdadero Deus. ¿Cumo creedes verdadero Deus?”) no necesita ninguna aclaración complementaria, ya que reenvía al primer mandamiento del Decálogo en sus dos formulaciones (*Éxodo*, 20,3; *Deuteronomio*, 5,7 y 6,4), amén de recogerse como los dos primeros preceptos positivos de *Tariag mitsvot*, mientras que a la cabeza de las prescripciones negativas figura la condena del politeísmo. El cristiano suscita esta cuestión unida a la de las semejanzas de Dios (“o a aquel [...] de qué”), vale decir, al problema de su concepción antropomórfica, en cuanto que las dos redacciones del Decálogo también lo plantean de inmediato (*Éxodo*, 20,4 y 20, 23; *Deuteronomio*, 5,8), pasando asimismo al imprescindible *Tariag mitsvot*, donde se compendian como acciones vedadas en segundo y tercer lugar la representación de Dios por imágenes.

A.2.1.2.b. A la exposición de cada norma sigue en los tres casos una argumentación contra la misma que pretende cimentarse en la propia ley judía o en su incumplimiento patente o presunto.

Espeta, así, el cristiano a su oponente que la circuncisión “es contraria de tu ley, ond’ tu ley no comía sevo nin sangre e vos dexades de comer las otras sangres e comedes las de vuestros hijos”. Nos las ha-

bemos, en efecto, con una doble prohibición que se halla tanto en la *Torá* (*Levítico*, 7,23; 7,26-27) como en *Tariag mitsvot*⁷⁹; sin embargo, la manera con que el cristiano presenta el hecho descubre su propensión al sofisma, puesto que el rabino no traga la sangre succionada sino que la escupe.

Por lo que atañe a las acciones vedadas durante el sábado, se arguye que no se prohíbe el comercio, poniendo en boca del mismo judío la defensa de tal idea: “a logro tan bien el sábado como en otro día”. Mas, de nuevo, el cristiano retuerce el argumento, porque tanto la *Torá* (*Éxodo*, 20,10; *Deuteronomio*, 5,14) como *Tariag mitsvot*⁸⁰ impiden la realización en ese día de “trabajo alguno”, mientras que *Isaías* (58, 13-14) y *Amós* (8, 5-6) vetan concretamente los negocios. Así, las palabras achacadas al judío, independientemente de su mala intención, solo cabe entenderlas, según explico luego, como el reflejo de una observación social, con la que el auditorio no estaría en desacuerdo y que, por tanto, presta armas a la polémica.

Para acabar, en relación con la creencia en la unidad de Dios, el cristiano alega (“che nos falamos [...] tantas naturas”) que es contraria a los distintos

79 Números 182 y 183 de los preceptos negativos.

80 Precepto negativo número 320; y, además, números 321- 322.

nombres que se le aplican en diferentes pasajes bíblicos que corresponden respectivamente a *Isaías* (6,3) y *Éxodo* (3,6; 3,14; 4,5), mientras que demanda aclaración sobre la forma de representación de Dios (“si á similias de omne o de que”).

A.2.1.2.c. A la argumentación fundamentada en la ley judía o en su incumplimiento el cristiano añade ahora sus propios comentarios.

Sobre la circuncisión considera un ultraje, idea en la que insiste con la repetición del vocablo *fonta*, la succión, expresando su repugnancia a “sugar sangre de tal lugar”, al que hay que acercar “la barba et las narices”. Pero la aversión hacia tal acto se manifiesta, sobre todo, con una imagen sexual atrevida, al alegar que el rabino utiliza su boca para una función propia de la vagina: “la boca de vuestro rabí que conpieça vuestra oración feches coño de mujer”. El vocablo *coño*, acaso documentado aquí por vez primera⁸¹, dos siglos antes de que varios poetas cancioneriles lo

81 Lo destacan J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, Madrid, II, 1984, s. v. “coño”. Sin embargo, M. Alonso (*Diccionario medieval español*, Salamanca, 1986, I, p. 783) aún cree que el primer testimonio es de “m[itad] s. XV”. No descarto, de todas maneras, dada la fecha que atribuyo al texto, que el término se encuentre antes en algún fuero o documento.

vuelvan a poner en boga, destaca aún más en cuanto el pene solo se menciona de manera elusiva con el eufemismo “logar” (“mal logar”, “tal logar”)⁸².

Por lo que toca al comercio en sábado, el cristiano no opone argumentos concretos, limitándose a anunciar que probará —en el transcurso del debate, se supone— que tal actividad es contraria a la ley judía.

Lógicamente, en el fondo de tal denuncia subyace una dura crítica social, pues, desde el siglo X, momento al que remontan las primeras noticias sobre judíos en el aún condado de Castilla, se destaca como una de sus actividades más notorias el comercio⁸³, al que se dedicarán con preferencia en Castilla y León durante las centurias siguientes, llegando a abrir tiendas y locales de venta, incluso en la zona cristiana, a lo largo de los siglos XII y XIII⁸⁴. En este último, amén de los muchos pequeños burgueses aplicados al comercio y a la artesanía, otros

82 Sin duda, piensan en este pasaje A. Castro y G. Menéndez Pidal cuando, injustificadamente, señala el primero un “tono [...] desagradablemente procaz” (A. Castro, *art. cit.*, p. 174) y el segundo que su “único rasgo sobresaliente es la procacidad” (*art. cit.*, p. 427).

83 Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, ed. *cit.*, I, p. 36.

84 *Ibid.*, I, pp. 39, 64-65.

judíos, especialmente en los reinados de Alfonso X y Sancho IV, amplían sus operaciones económicas a otras áreas lucrativas, como los “negocios cotidianos a crédito”, la recaudación de impuestos y finanzas y el arrendamiento de las rentas del reino⁸⁵. En la misma época, el préstamo con interés, que habían monopolizado en los reinos peninsulares desde el siglo X⁸⁶, como bien muestra el pasaje de Rachel y Vidas en el *Poema de mio Cid*⁸⁷, lo convierten en una labor profesional que tienta hasta a algún rabino muy conocido, como Selomoh ben Adret (h. 1233- 1310)⁸⁸.

En lo atinente a la acusación de no creer en el Dios único y verdadero, el cristiano lanza una perorata en la que enristra, para apoyar su tesis, varios

85 *Ibid.*, I, pp. 144, 162-163, 98, 103, 106.

86 *Ibid.*, I, pp. 37, 58; II, p.672, n. 19.

87 Vid. N. Salvador Miguel, “Reflexiones sobre el episodio de Rachel y Vidas en el *Cantar de mio Cid*”, *Revista de Filología española*, LIX (1977 [pero 1979]), pp. 183-224; *id.*, “Unas glosas más al episodio de Rachel y Vidas en el *Cantar de mio Cid*”, *Serta Philologica F. Lázaro Carreter*, Madrid, 1983, pp. 493-498. Fragmentos del primero pueden leerse en A. Deyermond, *Edad Media. Primer Suplemento* (tomo 1/1 de F. Rico, ed. *Historia y crítica de la literatura española*), Barcelona, 1991, pp. 82-87.

88 Baer, I, pp. 68, 223.

pasajes escriturísticos que combinan textos de *Isaías* (44, 6-7; 46, 9-10) y del *Deuteronomio* (32, 39)⁸⁹. Hábilmente, aprovecha, además, su exposición para engranar en la disputa un nuevo asunto: la referencia a la Encarnación (“e fízose omne”) que, posiblemente, se explanaría luego con más detalle, en cuanto se trata de uno de los aspectos típicos de estos debates. De cualquier manera, la acumulación de versículos vetotestamentarios, para fundamentar su argumentación, implica un oportuno empleo de la *expolitio*, variante de la *amplificatio*, mediante la que acumula pruebas y conclusiones.

A.2.2. Aprovechando la referencia del cristiano al *Deuteronomio* (“e ninguno de mi mano non podrá foyr”), el judío interrumpe bruscamente la retahíla del cristiano, que amenaza con no acabar, con una expresión de contento, introducida por la interjección latina “evas”, por encontrar en las pa-

89 “Yo soy el primero y el último y no hay otro Dios fuera de mí. ¿Quién como yo? (*Isaías*, 44, 6-7); “Yo soy Dios, y no hay más Dios fuera de mí. Yo anuncio desde el principio lo último” (*Isaías*, 46, 9-10); “Ved, pues, que soy yo, yo solo, y que no hay Dios alguno más que yo, yo doy la vida, yo doy la muerte, yo hiero y yo sano, no hay nadie que se libre de mi mano” (*Dt.*, 32, 39). Cito por la traducción de E. Nacar Fuster y A. Colunga Cueto, *Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas orientales*, Madrid, 1986.

labras de aquél un supuesto argumento en que apoyar su intervención⁹⁰.

El judío, en efecto, utiliza la mención de la “mano” para argüir, con una construcción lógica apoyada en la anáfora (“ond”, “onde”, “onde”, “ond”) y en una combinación de anáforas y figura etimológica (“prueva”, “provaré”, “provaré”), que Dios tiene “similia”, aduciendo, con recurrencia a la *expolitio* —o sea, idéntico procedimiento al que acaba de emplear su interlocutor—, dos versículos de los *Salmos* (XXXII, 18⁹¹; CXXXVIII, 7⁹²), referidos a los ojos y la cara de Dios.

Aunque, por desgracia, el texto se interrumpe aquí, conviene resaltar dos peculiaridades de nota: en primer lugar, el hecho de que el judío utilice en su respuesta la versión latina de la *Vulgata*, a pesar de que su interlocutor se ha servido en sus citas del

90 A. Salvador Plans, al entender mal, como todos, la división del texto, piensa que es el cristiano quien manifiesta su “alegría” (*art. cit.*, p. 91).

91 Una traducción literal sería: “Los ojos del Señor [están] sobre los justos y sus oídos en sus preces”. La versión de Nacar-Colunga difiere un tanto del texto latino citado: “He aquí que los ojos de Yavé están sobre los que le temen y sobre los que esperan en su piedad”.

92 “¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu faz?” (versión de Nacar-Colunga).

castellano; en segundo lugar, que la autoridad aducida sea precisamente el libro de los *Salmos*, vale decir el texto del Antiguo Testamento más leído, comentado y glosado por los escritores cristianos del Medievo.

VIII. CONCLUSIONES

Si, a tenor de los ejemplos literarios y las prácticas reales, la *altercatio* entre un cristiano y un judío no representa una *inventio* muy original, tampoco es cosa de rasgarse las vestiduras, porque, al fin y al cabo, la novedad temática no pasa por ser el rasgo más distintivo de la literatura de la época.

Sin embargo, el autor del *Debate* ha puesto un cuidado exquisito en lo que toca a la *dispositio* y la *elocutio*. Por lo que a la primera respecta, el análisis minucioso del texto ha permitido comprobar una organización bien trabada, en la que se pasa del enunciado general de un asunto (los seiscientos trece preceptos de *Tariag mitsvot*) a su concreción en las tres proposiciones sobre las que girará la disputa. La elección de estos preceptos, además, no se ha hecho a humo de pajas sino que, por el contrario, representan los más distintivos del judaísmo. Pues si la creencia en un Dios único constituye la primera formulación del Decálogo, la habilidad con que se une al problema de los *similia* revela que el autor no deja escapar el asunto del antropomorfismo que se halla presente en los polemistas cristia-

nos, durante la Edad Media, al menos desde el tratado *De iudaicis superstitionibus*, escrito por Agobardo, obispo de Lyon (779-840), donde ya se expone “el concepto antropomórfico de Dios por parte de los judíos, relacionándolo no sólo con las Escrituras, sino también con la literatura postbíblica”⁹³. Pedro Alfonso introdujo la cuestión en España con su *Dialogus Petri, cognomento Alphonsi, ex iudaeo christiani et Moysi iudaei* (1110); y luego la recogieron autores como Raimundo Martí (*Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, 1278), Jerónimo de Santa Fe (*De iudaicis erroribus ex Talmut*, h. 1414) o fray Alonso de Espina (*Fortalitium fidei*, 1459-1460), figurando también entre los argumentos que se discutieron en la celeberrima Disputa de Tortosa (1413-1414)⁹⁴. Mas, si el antropomorfismo se presta, sobre todo, a una discusión teológica, la circuncisión y el sábado constituían aspectos de más amplio interés, en cuanto se convirtieron en los rasgos más llamativos del judaísmo, especialmente el segundo. La circuncisión, así, estuvo tan extendida en el mundo semítico que incluso se dis-

93 M. Orfali, “Midras y antropomorfismos en la polémica judeocristiana medieval”, *Salvación en la palabra. Targum-Derash-Berith. Homenaje al profesor Alejandro Díez Macho*, Madrid, 1986, pp. 759-760 (cita en p. 759).

94 *Ibid.*, pp. 760-763; y, para más detalles, pp. 763-774.

cuten sus orígenes exactos⁹⁵; el descanso sabático, en cambio, fue práctica exclusiva del pueblo judío que la fue fijando en un largo proceso reflejado en la recopilación talmúdica. No extraña, por eso, que, desde los más antiguos tratados antijudaicos hasta el ocaso de la Edad Media, diversos autores se fijaran destacadamente en tales peculiaridades, de manera que, por caso, de las tres epístolas contra los judíos que, según san Jerónimo (*De viris illustribus*, 70), escribió Novaciano, quien florece en tiempos de Galo o Valeriano⁹⁶, dos, hoy perdidas, se ocupaban *De circuncisione* y *De sabbato*, mientras que, en el siglo siguiente, Gregorio de Granada, al tratar en sus homilías de las relaciones entre judíos y cristianos, concede también interés especial a la circuncisión y la observancia sabática⁹⁷. La insistencia secular en esos aspectos explana que,

95 Cf. A. Caquot, "La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad de Babilonia", en H.-Ch. Pech, dir. *Las religiones antiguas (Historia de las religiones Siglo XXI, II)*, Madrid-México, 1977, p. 131; y, para una visión global, *Encyclopedia Judaica*, ed. cit., pp. 568-576.

96 Para la concreción cronológica, cf. J. Quasten, *ob. cit.*, I, p. 518.

97 M. Sotomayor, "La Iglesia en la España romana", en R. García-Villoslada, dir. *Historia de la Iglesia en España*, I. *La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, 1979, p. 100 y n. 37.

todavía entre los poetas cancioneriles castellanos del siglo XV, las sátiras sobre conversos insistan en el rito de la circuncisión⁹⁸, como se echa de ver en la puya que el comendador Román dirige al ropavejero Antón de Montoro:

Yo querría sin debate,
Antón, saluaros la rixa
en esta treta;
pues que soys buen alfayate,
que hagáys a vuestra pixa
capirote.
Porque, si bien lo miráys,
aunque stéys acristianado,
yo me creo
que, si a Táuara passáys,
vos serés apedreado
por ebreo⁹⁹.

98 Cf. J. Ma. Solá-Solé y S. E. Rose, "Judíos y conversos en la poesía cortesana del siglo XV: El estilo polígloto de fray Diego de Valencia", en J. Ma. Solá-Solé, *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura españolas*, Barcelona, 1983, p. 194.

99 *Cancionero General recopilado por Hernando del Castillo (Valencia, 1511)*, ed. facsímil A. Rodríguez Moñino, Madrid, 1958, fol. CCXXVII; deshago abreviaturas y puntúo y acentúo por mi cuenta. Vid. ahora la edición de J. González Cuenca, Madrid, 2005.

Mas, pasando ya a la *elocutio*, el autor ha dosificado muchísimo los recursos expresivos, entre los que resaltan la anáfora, el polisíndeton y la figura etimológica, como corresponde a discursos reiterativos en que lo capital consiste en los argumentos que se defienden. Esos razonamientos se apoyan, en el caso de los dos interlocutores, en un preciso conocimiento de la Biblia, común a este tipo de obras, en cuanto que las creencias religiosas constituyen el meollo de la disputa; ambos intervinientes prefieren, además, mediante la *expolitio*, agavillar varias citas en un momento de su discurso, con el propósito de reforzar sus presupuestos.

Por otro lado, las alegaciones de cada personaje se fundamentan bien desde su propia perspectiva. Así, la tendencia sofística del cristiano se explana porque el texto en romance se destina a un público iletrado, frente a lo que ocurría con los debates en latín; el judío, sin embargo, no queda atrás en argucia, a juzgar por las características de su intervención.

Puesto que la condición cristiana del autor se da por sentada, es de suponer que el debate terminara con una derrota dialéctica del judío, si bien la interrupción del manuscrito impide discernir ese final con exactitud. Pero, así las cosas, no acierto a comprender cuándo y por qué razones se arrancarían el

folio desaparecido¹⁰⁰, ya que la obra, por su propósito apologético y didáctico, no debía desentonar junto a los textos latinos recopilados, materia que hace pensar, asimismo, en un clérigo o en un centro religioso como primer poseedor del códice.

100 Según A. Castro (*art. cit.*, p.,173), “quizá suprimiera el último folio por juzgar inoportuno este texto en un libro de asunto grave”.

EDICIÓN CRÍTICA

Normas de la edición

La presente edición busca ofrecer un texto crítico y no una mera transcripción paleográfica del manuscrito (cf. I.2), si bien con respeto absoluto a todos los aspectos que tengan valor fonológico, por más que se estén imponiendo otras opiniones para la edición de textos medievales. En suma, los cambios se reducen a los que enumero a continuación.

1. Las mayúsculas y minúsculas responden al uso actual.

2. Se adopta una puntuación acorde con las reglas de hoy.

3. En la acentuación, me adapto también a la normativa académica vigente, con unas cuantas peculiaridades:

a) acentúo *á* (presente de indicativo de *haber* por *ha*, que también aparece en el texto), para distinguirlo de la preposición *a*.

b) acentúo *só* (presente de indicativo del verbo *ser* 'soy').

c) acentúo *ý* cuando tiene valor adverbial.

4. La *j* con valor vocálico se sustituye por *i* (*dj*=*dî*).

5. La *i* consonántica se transcribe como *j* (*iusticia*= *justicia*).

6. El signo tironiano, único empleado para la actual conjunción copulativa *y*, se resuelve siempre en *et*.

7. La *s* larga, empleada al principio y al final de palabra, se transcribe sin más como *s*.

8. Se mantienen algunas grafías que, aun sin valor fonológico, tienen un interés gráfico (*quantas*, *che*).

9. Se resuelven las múltiples abreviaturas (*fizie-rō* = *fizieron*), sin señalarlo expresamente. En cuanto a la abreviatura de nasal ante *p* se representa siempre con *m* (*rōper*=*romper*).

10. Separo los conglomerados mediante el apóstrofo (*destas*= *d'estas*).

11. También utilizo el apóstrofo para señalar la ausencia de una vocal final, si bien copio en nota la lectura del manuscrito.

12. Uno las palabras según las reglas de hoy (*de-mas*= *demás* 'además').

13. Dejo en números romanos las cifras que así aparecen en el original.

14. Corrijo errores evidentes, aunque siempre señalo en nota la lectura del manuscrito (M).

15. También indico en nota algunas diferencias importantes entre mi edición y la de A. Castro (C).

16. Recorro a los corchetes para transcribir palabras que en el código aparecen parcialmente o incluso faltan, pero siempre lo indico en nota.

17. También coloco entre corchetes ante cada parlamento una indicación del personaje que habla (CRISTIANO, JUDÍO).

18. Según se desprende de los puntos 14 y 15, uso M y C como siglas para referirme respectivamente al manuscrito y a la edición de Castro.

19. Dado que en el estudio preliminar se examinan con minucia los distintos motivos, en la mayoría de las notas me limito a remitir al epígrafe correspondiente, con unas poquísimas aclaraciones complementarias. Así, este libro podrá empezar a leerse por la parte introductoria, para luego pasar a la edición, o viceversa.

20. Por fin, un glosario breve y elemental intenta facilitar la comprensión del texto a cualquier lector; muchas explicaciones sobrarán a algunos, pero he preferido pecar por carta de más que por carta de menos.

Mi edición ha sido copiada tal cual en el citado libro de E. Franchini, pp. 227-228, con la única excepción de sustituir la *y* con acento por *í*, cuando es

obvio que esa grafía (y) es imprescindible para representar el valor adverbial. Tampoco incluye las transliteraciones en hebreo contenidas en el manuscrito y reproducidas por mí.

DEBATE ENTRE UN CRISTIANO Y UN JUDÍO

[CRISTIANO] Di, judío: ¿cuántas comendanzas son de tu ley?

[JUDÍO] X¹⁰¹.

[CRISTIANO] D'estas X, ¿cuántas menuzas se fizieron?

[JUDÍO] VI cientos et XIII¹⁰².

[CRISTIANO] D'estas VI cientos et XIII, ¿cuántas tienes? Que sabemos que tienes III.

La primera, que es dicha מילה milá, ha a tagar, et romper et sugar, ca hay מצי זה¹⁰³ mezizá, פריא¹⁰⁴ períá, מילה milá¹⁰⁵. Pues luego entendemos que la

101 Es decir, “diez”. Téngase en cuenta lo que indico en las *Normas de edición* (nº 13).

102 O sea: “seis cientos et trece”; cf. nº 13 de *Normas de edición*.

103 Según A. Castro (*art. cit.*, p. 179), “mal escrito en el texto”; la grafía correcta es מציצה.

104 Dice A. Castro (*art. cit.*, p. 180) que tiene “ortografía errada”; la exacta es פריקה.

105 Sobre estos preceptos, véase el capítulo VI, apartado

primera es contraria de tu ley, ond¹⁰⁶ tu ley non comía sevo ni sangre et vos dexades de comer las otras sangres et comedes las de vuestros hijos. Ond¹⁰⁷, quando bien vos mesuraredes, fonta vos y¹⁰⁸ iaze et muy grand¹⁰⁹, que la boca de vuestro rabí, que compeça vuestra oración, feches coño¹¹⁰ de mujer. E demás sabedes¹¹¹ que la barba et las narizes an y mal lugar; e demás veedes cuál fonta de sugar sangre de tal lugar. Ond¹¹², si justicia fuesse de tierra, más derecho era apedrear tal omne que osso ni león.

Agora fablemos de sabaat. Hay nin dar nin prender nin fazer obra, don seya levantada, che tú digas: <<A logro tan bien cuentas el sábado como el otro día>>. Ond¹¹³ provaré que el tu sábado vendes

A.2.1.2.a. de la introducción. Su transcripción gráfica y las observaciones sobre la misma han sido posibles gracias a mi colega Luis Girón Blanc, Catedrático de Filología Hebrea de la Universidad Complutense.

106 ond M C.

107 ond MC.

108 i M C. La grafía habitual es y, tal como aparece líneas después; por eso, la unifico.

109 grand M C.

110 cono M C. El escriba olvidó copiar la virgulilla encima de la o o la n.

111 La expresión “e demas sabedes” vuelve a repetirse, sin duda por error del copista.

112 ond M C.

113 ond M C.

et non has sábado ninguno, ca omne quel¹¹⁴ vende non l'á¹¹⁵ et quebranta su ley.

Agora fablemos de creer¹¹⁶ verdadero Deus. ¿Cúmo creedes verdadero Deus? Che nos falamos en ley que en III¹¹⁷ maneras los clamades, on[d']¹¹⁸ dezides: <<Cados, cados, cados Adonay Sabaoth>>. E demás dezides: <<Eloe Abraam, Eloe Ysaac, Eloe Jacob>>¹¹⁹. Si vos un Dios creedes, ¿cómo lo clamades de tantas naturas? O a aquel Dios que vos creedes, que me digades qué similias ha; si á similias de omne o de qué.

Yo¹²⁰ provaré que nuestro Dios, que nos creemos et adoramos, que aquél fizo el cielo et la tierra et fízose omne et fabló et dixo: <<Yo só, et otro non major ni igual de mí, que yo só primero et seré postremero. E yo só compeçamiento et seré fin del

114 quel M C.

115 la M C.

116 creder C.

117 Para la conservación del número romano, vid. *Normas de edición*, nº 13.

118 on M C. El copista ha olvidado escribir la *d*.

119 Sobre estas denominaciones, véase el capítulo VI, apartado A.2.1.2.b.

120 Todo este párrafo lo colocan Castro y todos los estudiosos hasta mi primera edición en boca del judío, con las consecuencias correspondientes, según explico en la introducción.

mundo; yo fer[ir]é¹²¹ et sanaré et yo mataré et resucitaré. E ninguno de mi mano non podrá foyr>>¹²².

[JUDÍO]¹²³ Ond¹²⁴ evas sana prueba que él dixo que avía mano. Onde¹²⁵ tú fazes grand cosa contra tu Dios et dizes que non á similia. Onde¹²⁶ te provaré por David que diz¹²⁷ que á oios et oreias así cuemo diz¹²⁸: <<Oculi Domini super iustos et a[ures] e[ius] i[n] p[reces] e[orum]>>¹²⁹. Aún te provaré por David que á [cara]¹³⁰. <<Quo ibo a spi-

121 ferre M C. Dado el pasaje de donde proviene la cita (*Dt.*, 32, 39), según se explica en la introducción, y la construcción gramatical del *Debate*, parece indudable que hay que corregir “ferre” en “feriré” ‘heriré’.

122 A. Castro, tras el error de atribuir todo el párrafo al judío, anota ahora: “El cristiano hace que el judío cite mezclados diversos trozos de la Escritura para lograr el efecto que desea” (p. 177), n. 1. Por el contrario, tanto la función de las citas como su determinación concreta se explican en el estudio preliminar.

123 Como explano en la introducción, Castro y otros atribuyen este parlamento al cristiano, con los errores subsiguientes de interpretación.

124 ond M C.

125 Frente a otros casos, el manuscrito señala la abreviatura, por lo que transcribo “onde”.

126 Véase la nota anterior.

127 diz M C.

128 diz M C.

129 a. e. i. p. e. M. Ya A. Castro deshace bien las abreviaturas.

ritu tuo? ¿Et quo a facie tua fugiam?>>. Ond'¹³¹
bien te debes tener por mucho errado en dezir que
el to Deus non á similias ningunas. E yo provaré
que el Criador...

130 Como ya se advirtió, en la línea treinta y tres hay un hueco (vid. I.1.). El sentido posibilita completar la laguna con el término “cara”, tal como ya hizo A. Castro, si bien el espacio en blanco podría contener dos o tres palabras más. ¿Acaso el escriba no entendió el texto que copiaba, dejó el hueco y luego olvidó rellenarlo?

131 ond M C.

GLOSARIO

á: tiene; cf. *l'á*.

agora: ahora; cp. *Poema de mio Cid*, v. 782: “Dize Minaya: <<Agora, só pagado>>”.

a logro: con ganancia; la versión bíblica de El Escorial (I-j-8, mediados del siglo XIII) usa *logro* para traducir ‘usura’, según Corominas-Pascual (*Diccionario*, III, p. 688, s.v. *logro*). Cp. *Fuero de Navarra*: “Toda deuda que a logro sea tomada, de que sea tanto e mejor, non deue subir el logro”.

che: sobre esta grafía, véase el capítulo II del estudio preliminar.

clamades: llamáis; cp. *Poema de Roncesvalles*, v. 7: “Aquí clamó sus escuderos Carlos el Enperante”. Cf., además, el capítulo III del estudio preliminar.

comedes: coméis.

comendanças: mandamientos, mandatos; sustantivo formado sobre *comendar*. “Madre, a ti comendo mi vida, mis andadas” (Berceo, *Duelo de la Virgen*, copla 208a).

começamiento: comienzo, como *começamento*;
cp. Alfonso X, *Libro de las cruces*: “mandolo capitular et poner los capítulos en compeçamento del libro”.

compieça: empezar, de ‘começar’; cp. la traducción del *Evangelio de San Mateo* (siglo XIII): “e quando compeçó de sumurguiar...”.

creedes: crééis.

cuemo: como; cp. *Libro de Alexandre*, copla 991c (Ms. O): “cuemo priso Tribol et Tabarea”.

cumo: como; anotado como forma típica del mirandés por Corominas-Pascual, *Diccionario...*, II, 1984, p. 160, s.v. *como*.

demás: además; cp. *Poema de mio Cid*, v. 46: “e demás los ojos de las caras”.

deus: dios; cp. *Vida de santa María Egipciaca*: “al templo van a rogar a Deus”.

dezides: decís.

dexades: dejáis.

digades: digáis.

don: véase lo que se dice en la introducción (A.2.1.2.a).

egual: igual.

evas: he aquí; cp. la traducción del *Libro de Tobías* (códice del siglo XIV o principios del XV):

“Corrió para su marido e dixol’: <<Evas que viene tu fijo>>”.

fabló: habló.

falamos: hallamos.

fazer: hacer; *fizo*: hizo; *fízose*: se hizo.

feches: hacéis; cp. Berceo, *Martirio de san Lorenzo*: “non me feches más miedo que palombas torcazas”.

fijos: hijos.

fonta: afrenta; cp. Berceo, *Vida de san Millán de la Cogolla*, copla 444d: “la fonta que ficieron caramente la compravan”.

foyr: huir.

ha a: ha de, tiene que. Para la construcción *haber de* más infinitivo, véase A. Yllera, *Sintaxis histórica del verbo español. Las perífrasis medievales*, Zaragoza, s. a. (¿1980?), pp. 95-96, con varios ejemplos del *Libro del cavallero Zifar*.

hay nin dar: hay que no dar.

levantada: construida; cp. Berceo, *Vida de santo Domingo de Silos*, copla 138a: “los que lo levantaron, a la orden lo dieron”.

menuzas: divisiones. Corominas-Pascual solo dan este ejemplo (cf. *Diccionario...*, IV, 1985, s.v. *menguar*).

- mesuraredes*: pensárais, considerárais con detención; cp. Berceo, *Sacrificio de la misa*, copla 174b: “quántas cosas debemos en ella mesurar”.
- mezizá*: véase capítulo VI, A.1.2.a.
- milá*: véase capítulo VI, A.1.2.a.
- omne*: hombre. La forma pervive a lo largo de toda la Edad Media; cp. Juan de Tapia, *Cancionero de Estúñiga*, LXII, vv. 15-16: “¡O uos, omnes, que transistes/ por la uía de bien amar”.
- ond’* y *onde*: puesto que (“on[d’] dezides”; “ond’ tu ley”); de donde, en consecuencia (“ond, quando...”; “ond, si justicia...”; “onde tú fazes”; “onde te provaré”).
- peria*: véase capítulo VI, A.1.2.a.
- postremero*: último; cp. Berceo, *Sacrificio de la misa*, copla 227c: “en el otro capítulo, el qual es postremero”.
- sabaar*: la observancia del sábado, sobre la que se habla con detalle en el capítulo VI del estudio preliminar.
- sabedes*: sabéis.
- seya*: sea; cp. *Libro de Apolonio*, copla 91c: “Seya, dixeron todos, puesto e otorgado”. Véase también el capítulo III del estudio preliminar.
- similias*: semejanzas; véase el capítulo VI, apartado A.2.1.2, de la introducción.

só: soy. La forma aún estaba vigente a mediados del siglo XV; cp. Lope de Estúñiga, *Cancionero de Estúñiga*, I, vv. 29-32: “¡O cuytado peccador/ de mí, que só/ tan firme qual amador/ nunca nació”.


sugar: chupar; figura como “gall[eguismo]” en los *Índices del Diccionario de Corominas-Pascual* (VI, 1991, p. 938, s.v.) y cf. *chupar* (*ibid.*, II, 1984, pp. 408-409, s.v. *chupar*).

tagar: tajar, cortar; cp. *Libro de Alexandre*, copla 2254b: “que, quando te tajare, non te puedas trenar”. Sobre la grafía, véase el capítulo III de la introducción.

to: tu; véase el capítulo II del estudio preliminar.

veedes: veis.

y: para el primer caso, la acepción es ‘en ello’; cp. *Libro de los engaños*: “el milano non avía y culpa”. En el segundo caso, el significado es ‘allí’; cp. *Razón de amor*, v. 19: “una duena lo y avié puesto”.



Publicado este *Debate* por Américo Castro en 1914, Nicasio Salvador corrige los yerros de aquella edición pionera, centra la data del texto (entre 1250 y 1280), concreta su castellanismo, determina su carácter literario (se trata de un breve tratado apologético de carácter didáctico que en forma de *altercatio* sostiene la doctrina cristiana mientras satiriza la religión judía) y delimita el perfil del autor.



**Junta de
Castilla y León**

