

El debate sobre la imagen en la España del siglo XV: judíos, cristianos y conversos*

Felipe Pereda

Universidad Autónoma de Madrid

Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte
(U.A.M.). Vol. XIV, 2002

RESUMEN

Este artículo analiza la polémica de la imagen religiosa en la España del siglo XV y edita dos textos fundamentales para su reconstrucción: sendos capítulos apologeticos de las obras del fray Alonso de Espina y del converso Pablo de Santa María, los cuales demuestran la ausencia de un criterio homogéneo en un momento en el que las imágenes jugaron un papel importante en el enfrentamiento religioso.

ABSTRACT

This article analyzes the polemic on religious images in Spain during the XVth century, and edits two nuclear texts for its reconstruction: two chapters from the apologetic works of Fr. Alonso de Espina and Pablo de Santa María. These texts represent opposite attitudes toward the "image problem" in a moment when images became a major issue of the religious conflict between jews, "conversos" and old christians.

En 1480 comenzó a circular por Sevilla un libelo anónimo redactado por un converso renegado en el que se acusaba violentamente a los cristianos de prácticas impiadosas. Al parecer, en su escrito, aquel judío sevillano se ratificaba en los mandamientos de la ley judía e incitaba a la comunidad conversa a retomar las costumbres de sus hermanos de raza. No hemos conservado este documento, pero a juzgar por lo que podemos deducir de la contestación que se apresuró a escribir fray Hernando de Talavera, una de las acusaciones que más peso tenía en

su argumentación era la denuncia de que los cristianos incurrieran en el pecado de idolatría. Las formas piadosas de los cristianos -el culto a los santos, las procesiones a los santuarios y la guarda y veneración de imágenes religiosas- eran, según este criptojudío, una herencia idolátrica de los gentiles.

El folleto del converso respondía a su vez a la nueva presión a la que había tenido que enfrentarse la comunidad conversa sevillana, donde no tardaría en instalarse el primer tribunal de la Inquisición. Los orígenes del con-

* Agradezco a Inmaculada Rodríguez la revisión, tanto de mi edición de los textos de Fray Espina y Pablo de Santa María, como de las traducciones de los mismos que se ofrecen a lo largo de este artículo.

flicto se remontan algunos años, hasta 1477-78, cuando durante su visita a Sevilla, los reyes quedaron desagradablemente sorprendidos al comprobar cómo la comunidad de los conversos apenas ocultaba su fidelidad a las prácticas de la abandonada religión mosaica, lo cual les determinó a emprender una tarea de catequización en la ciudad. El arzobispo de Sevilla, a la sazón el cardenal Pedro González de Mendoza, y el confesor de la reina, el ya citado fray Hernando de Talavera, él mismo converso, y heredero de la tradición evangelizadora más moderada que en la generación anterior habían protagonizado, entre otros, los burgaleses Pablo de Santa María y Alonso de Cartagena o su propio hermano jerónimo fray Alonso de Oropesa, fueron los encargados de esta primera fase indulgente de evangelización que no tardaría en verse frustrada, entre otros motivos por la aparición del libelo del que ahora nos ocupamos.

Una de las medidas adoptadas por los encargados de vigilar la tibia religiosidad de una parte de la sociedad sevillana, fue la publicación de unas "Ordenanzas"; éstas fueron redactadas por Talavera y aprobadas acto seguido por Mendoza, quien las mandó clavar en las puertas de las iglesias¹. Uno de sus capítulos estaba dedicado íntegramente a las imágenes y constituye un documento excepcional del apoyo político de las autoridades religiosas y de los monarcas a la extensión de la imagen de devoción privada como prueba de la ortodoxia católica. Los reformadores ordenaban que los habitantes de Sevilla guardasen imágenes en sus casas:

"Yten, porque es cosa razonable que las casas de los fieles cristianos sean munidas y guardadas de la memoria de la pasión de nuestro Redentor Jesucristo y de su Bendita Madre, queremos y ordenamos que cada fiel cristiano tenga en la casa de su morada alguna imagen pintada de la cruz, en que nuestro Señor Jesucristo padeció, y algunas imágenes pintadas de nuestra Señora o de algunos santos o santas, que provoquen y despierten a los que allí moran a haber devoción" .²

Medidas como la que acabamos de copiar fueron las que desbordaron la paciencia de algunos judaizantes y decidieron a aquel cristiano nuevo, o mejor apóstata, a escribir el libelo anónimo. Hemos perdido aquel escrito, pero sí conservamos la contestación que provocó de forma inmediata. En unos pocos meses Fray Hernando de Talavera tenía lista la réplica. La *Católica Impugnación* no fue impresa hasta 1487³, pero empezó a leerse mucho antes entre sus destinatarios más inmediatos: los judíos y criptojudíos sevillanos. De acuerdo a su propio testimonio, Talavera tuvo conocimiento del libelo en 1481 por mediación de la propia reina, quien se lo hizo llegar cuando él se

encontraba en el Monasterio del Prado en Valladolid⁴ y ese mismo año ya tenía preparada la contestación, que suponemos circularía por Sevilla con la misma celeridad que lo había hecho el panfleto difamatorio de su contendiente.

Buena parte de la *Católica Impugnación* está dedicada a la espinosa cuestión de la imagen, donde Talavera, además, recoge y refuta las acusaciones del libelo. Por Talavera sabemos que aquél, además de soportar su argumentación en que Cristo mismo había sido el primer converso, atacaba las prácticas más arraigadas de la población cristiano-vieja sevillana, y en particular las que habían salido reforzadas con las ordenanzas; llamaba "ídolos" a las imágenes de devoción y calificaba las iglesias de los cristianos de "casas de ídolos y osarios para muertos", sumando capítulos en los que, con un tono abiertamente saduceo, se execraban además las prácticas funerarias de los cristianos, tan relacionadas por otro lado con la proliferación de la imagen en la sociedad urbana de la alta Edad Moderna.

La réplica de Talavera es contundente en lo que se refiere a la refutación de los argumentos del converso pero, paradójicamente tal vez, resulta ambigua en su defensa de la adoración de las imágenes. Por una parte, reconocía que en ello "verdad es que puede aver y de hecho hay en esto muchas burlas y mucho sacadinerio"- lo que le aproxima a una sensibilidad que no tardarán en retomar los erasmistas- pero al mismo tiempo desarmaba a su adversario con un arsenal de razones que explicaban, justificaban y a la postre exigían como necesarias, estas mediaciones de la fe.

Cinco capítulos completos de su libro se concentran en las imágenes, los que llevan los números 27, 28, 29, 53 y 54. Talavera comenzaba rebatiendo cualquier paralelo con la idolatría pagana, pues "... la iglesia no adora a aquellas imágenes, agora sean de pincel, agora de bulto, quier sean de palo, quier de piedra, quier de algún metal, ni adoran las personas, que por esas son ideadas, imaginadas y representadas, como las adoraban los paganos idólatras y necios gentiles", sino que los cristianos "tenemos y honramos las imágenes porque nos reducen a la memoria y nos representan a aquellas personas y cosas, cuyas imaginaciones son, y nos recuerdan de ellas"⁵. Talavera se apoyaba en la distinción clásica de Santo Tomás, que veremos luego, entre la adoración al objeto en sí, y su adoración en tanto que imagen de otra cosa, entendiéndose que los cuadros o esculturas, del material que fuesen, no son sino "medianeros e intercesores" entre el cristiano y la divinidad⁶.

El segundo de sus argumentos ya no es meramente defensivo. El Prior del Prado recordaba al converso que los judíos también habían tenido imágenes, testimoniando el Antiguo Testamento multitud de ocasiones en las que Yahveh había ordenado explícitamente su construc-

ción (como la serpiente de bronce) o bien había sido honrado con ellas en la decoración del Templo, donde Dios mismo determinó “que hobiese imágenes y figuras en su tabernáculo y .. y que les fuese hecha reverencia y mucho acatamiento”, y así, el rey Salomón “cuando edificó el templo, puso muchas imágenes de querubines y otras figuras, entalladas en las paredes y puertas de aquel muy solemne edificio y puso doce imágenes de bueyes, que sustentan la gran bacina o tina, llamada mar, en que se lavaban los sacerdotes a las puertas del templo”⁷. Además, aunque Talavera compartía sin condiciones que “Dios nuestro señor no tiene cuerpo, ni cosa corporal en su propia esencia”, también era verdad que en varias ocasiones se había aparecido a los profetas pintándose en su “imaginación”, de modo que no podía ser “inconveniente ni especie de idolatría que agora sea pintado o esculpido, como si toviere cuerpo en su propia esencia”.

El confesor de la Reina insistía una y otra vez en que las imágenes son memoria de los santos, simples mediadores entre dos realidades inconmensurables⁸. Ahora bien, ¿ninguna de ellas? Talavera era perfectamente consciente del diferente estatus que tenían las imágenes de acuerdo a la formulación escolástica. Por ello, aunque es verdad que Dios “parece claramente que no vedó del todo las imágenes y figuras, mas que vedó solamente que nos las honremos como dioses”⁹, y por lo tanto “cesante la tal adoración cesa la prohibición”, también es igualmente cierto que, aunque “[el cristiano] no adora a ninguna de ellas”, esta regla tiene una excepción: “la de nuestro redentor, Jesucristo, o a la que figura y representa a la esencia divinal o a cualquiera de las personas de la Santísima Trinidad o la figura de la santa cruz, en que obró el misterio de nuestra Redención”¹⁰, y estas mismas “[no] por sí mismas, como si toviere en sí alguna divinidad, mas por respecto de aquel Dios verdadero, uno y trino, cuyas imágenes son y a quien es debida toda adoración”.

Más adelante precisaremos en qué consiste esta sutil diferenciación que al mismo tiempo admite y reconduce la adoración de ciertas imágenes privilegiadas. Lo cierto es que Talavera juega comprometidamente en una situación de la que es juez y parte. Pues si por un lado admitía que en algunas ocasiones las imágenes eran objeto de prácticas poco convenientes, por otra debía justificar la completa ortodoxia, y aun necesidad, de su tenencia y uso. El caso más elocuente se presenta en la acusación que, a propósito de la “ordenanza” del Cardenal Pedro González de Mendoza que hemos comentado más arriba, lanzara el converso contra las imágenes milagreras. La respuesta de Talavera es contundente, y merecedora de citarse por extenso:

“También ha este necio por inconveniente que se diga que la imagen ríe y que llora y que suda.

Verdad es que puede haber y de hecho hay en esto muchas burlas y mucho sacadinerero, pero bien es posible que ría y lllore y sude y hable, que es más, y se mueva y se absente presente, entendiéndolo todo esto sanamente; digo sanamente, porque las imágenes no ríen, ni lloran, ni hablan propiamente, como estas operaciones sean operaciones propias del hombre, mas hacen o padecen las imágenes actos y obras semejantes a estas operaciones y pasiones”¹¹

Qué “operaciones” análogas a las de las de reír o llorar hagan las imágenes no queda completamente claro del largo discurso que sigue. Fray Hernando se refiere a aquellos signos milagrosos de la presencia de Dios en la historia, desde la zarza ardiendo, el vellocino de Josué al que no podía mojar la lluvia, o el repentino temblor de la tierra el día de la muerte de Cristo; signos que son “memoriales” vivos del poder de Dios y de la reverencia que le es debida. Tomando el efecto por la causa, el jerónimo reconoce el poder emotivo depositado en las imágenes de devoción, el cual, como se deduce de su defensa del libelo, estaba directamente relacionado con el nuevo ilusionismo pictórico de la pintura de devoción privada. En un párrafo que contiene un interesante testimonio de la recepción de la nueva moda pictórica, y del creciente interés por la excelencia artística de las imágenes, Fray Hernando se ratifica en la importancia de la calidad ilusionista de la pintura, si no en la virtud parasacramental¹² de la imagen, sí en la bondad de su representación: “Piensa este necarrión [el autor del libelo] que es grande inconveniente escoger de hacer nuestra oración ante las imágenes mejor pintadas y más adornadas, mas no es inconveniente, ni yerro alguno, porque esto no se hace creyendo que aquella imagen, mejor pintada, tenga más virtud que las otras, más porque naturalmente huelga nuestro entendimiento en lo mejor y más apto, y como todo el bien que la imagen tiene, cualquier que ella sea, consista en representar bien aquello que representa, cuanto mejor lo hace, tanto más aplice, como los que se miran en espejo quieren y escojen aquel que hace mejor cara”¹³.

Es sencillo leer entre líneas, para descubrir algo de verdad en las acusaciones de su contrincante de dialéctica. No resulta difícil compartir que los castellanos y sevillanos de la década de 1480 pudieran creer que las virtudes de las imágenes que por ordenanza del Cardenal se les obligaba a tener en sus casas, pudieran depender parcialmente de la calidad de su pintura, ni que la introducción del nuevo ilusionismo llegado desde allende los Pirineos, pudiera estar relacionado con motivos indistintamente estéticos a la par que religiosos. En cualquier caso, no es este nuestro problema por el momento. Lo que sí resulta incuestionablemente cierto es que los

contemporáneos de Fray Hernando de Talavera vivían un momento histórico en el que convergían dos fenómenos que se nos antojan profundamente imbricados: la expansión -casi inflación- de imágenes tanto en la devoción privada como en los grandes despliegues catequéticos de las catedrales (los retablos narrativos), y el de un nuevo sentido dado a la custodia de imágenes: el de signos visibles de la irreprochable calidad de cristiano-viejos de sus propietarios o promotores. Hasta aquí nuestra hipótesis de trabajo. Para poder ahora comprender más profundamente los lazos que unían a estos dos fenómenos y comprender las opiniones de Fray Hernando de Talavera con una perspectiva histórica, es necesario ahora que repasemos algunos hitos de las relaciones entre cristianos, judíos y conversos en conexión con este problema de la idolatría.

LOS ORÍGENES DE LA DISPUTA.

En dos ocasiones prohíbe el Antiguo Testamento de forma taxativa el uso de imágenes¹⁴. Primero en el libro del Éxodo, y más adelante en el Deuteronomio. Respetando esta prohibición bíblica, el pueblo hebreo ha prescindido tradicionalmente del empleo de imágenes figurativas, mientras que el Cristianismo, desde una fecha relativamente temprana, aprendía a sortearla e iba poniendo los cimientos de la gran cultura figurativa que iba a eclosionar en la baja Edad Media. Tan imbricados iban a llegar a estar el problema judío con la defensa de la imagen que, como se ha hecho notar, buena parte de las crónicas del occidente medieval sitúan el origen de la controversia iconoclasta en el odio de los judíos hacia las imágenes, y muy en particular a las imágenes de la Virgen María, alineando a los hebreos con los herejes iconoclastas frente al partido ortodoxo de los iconódu-los¹⁵.

La *idolatría*, término cuyo campo semántico en el Antiguo Testamento no es primordialmente el de la imagen, sino que resulta mucho más amplio, abarcando en general la traición del pueblo judío a su Dios (desde la veneración de otros dioses al culto de la avaricia), se fue reduciendo a lo largo de la Edad Media a este único aspecto. A partir de este momento, a los ojos de los judíos, es la fabricación de imágenes por parte de los cristianos la que incurre fundamentalmente en el pecado de idolatría.

No obstante, aunque el debate entre los judíos y los cristianos se remonta a la antigüedad, la idolatría no ha sido siempre uno de los temas de fricción entre las dos religiones. Como ha demostrado Jean-Claude Schmitt es a partir del siglo XII cuando, al tiempo que se intensifica el debate entre judíos y cristianos, la idolatría va adquiriendo un progresivo protagonismo¹⁶. Es ahora

cuando, simultáneamente a la proliferación de la literatura *adversus iudeos*, los autores cristianos, pertenecientes fundamentalmente a ambientes monásticos, comienzan a emplearse en la refutación de la acusación de idolatrías; es el caso de Gilbert Crispin († 1117), Guibert de Nogent († 1124) o Rupert de Deutz († 1130)¹⁷. España no escapa a esta regla, aunque los testimonios de esta actitud de defensa sean algo más tardíos y, como es lógico, contemporáneos del enrarecimiento de las relaciones entre las dos comunidades. A comienzos del siglo XII, Pedro Alfonso, por ejemplo, llega a acusar a los judíos de fomentar la representación antropomórfica de Dios¹⁸; y todavía en el célebre *Pugio Fidei* (1278), el más completo y escolástico de los tratados españoles, el dominico Raimundo Martí se refiere a ella como al pecado de la traición de los judíos al verdadero Dios, y no al contrario¹⁹. Sin embargo, la acusación de culto idolátrico no tardaría en convertirse en uno de los frentes más erizados de la colisión entre estas dos culturas.

La acusación de idolatría en sentido estricto, es decir, con el que triunfará en la Edad Media y Moderna, lo encontramos ya, por ejemplo en el Catecismo de Pedro de Cuéllar donde se reproduce la crítica de los hebreos; aunque sin llegar a elaborar réplica alguna, su sola presencia demuestra que se trataba de un terreno sembrado por la susceptibilidad y en que algunos cristianos de a pie requerían explicaciones²⁰. Es a partir de estas fechas cuando empezamos a encontrar más densos y frecuentes testimonios del encrespamiento de las discusiones en torno a este espinoso punto de debate. No obstante, las respuestas a la crítica vertidas por los judíos sobre el pueblo cristiano, tienen signos muy diferentes y, como veremos a continuación, seguirán teniéndolo a lo largo de todo el siglo XV. Dos posturas bien diferenciadas, y en cierto modo incompatibles entre sí, parecen haber tomado los apologetas cristianos. La de quienes se defendían de la acusación de idolatría minimizando la importancia de las imágenes, considerándolas simples ayudas a la memoria desprovistas de cualquier otro contenido espiritual oculto; y la de aquellos que consideraban que su valor de representación de la divinidad era más profundo y, en consecuencia, que cualquier atentado contra ellas era una afrenta directa contra la presencia de Dios depositada en ellas.

La primera postura puede ilustrarse con la Disputa de Mallorca, celebrada antes de 1286. En esta ocasión, el mercader genovés Inghetto Contardo, en representación de los cristianos, se defendía de la acusación de un judío argumentando que las imágenes son un simple espejo para recordar, llegando incluso a decir que, en caso de necesidad (por ejemplo si hubiera que ayudar a calentarse a un hombre enfermo) podría sin dudarse hacer fuego con la leña de un crucifijo o de unas imágenes sagradas, sin que este acto constituyera ningún tipo de falta²¹.

En el extremo opuesto San Vicente Ferrer, quien protagonizó a comienzos del siglo XV una de las campañas proselitistas más importantes de su tiempo, la cual abocaría a la Disputa pública de Tortosa (1413-1414) entre teólogos cristianos y rabinos judíos; en un sermón predicado en 1411 no solo defendía que cuando se “adora” la imagen de Cristo en la cruz, se adora en ella “a Dios verdadero, que nos es representado en la cruz”, sino que, exactamente al contrario que el anterior, interpretaba la afrenta a las imágenes apoyándose en el siguiente ejemplo: “Buena gente, grand peccado sería si un omne con yra o con malicia dicesse una bofetada o una cochillada a una ymagen de Dios fecha de madero o de piedra o de otra cosa. Digo que mayor peccado faze aquel que por venganza o por yra fiere o mata algún omne, porque aquel tal mata o fiere la propia ymagen de Dios”.²² Parece evidente que faltaba el acuerdo.

EL ARGUMENTO ICONOCLASTA.

En continuidad histórica, que no necesariamente ideológica, con el último de los textos citados, una nueva fase parece haberse abierto a mediados del siglo XV. Esta fase coincide grosso modo con el recrudecimiento de las tensiones entre los judíos y los cristianos durante el reinado de la dinastía Trastámara. Por un lado, las propias fuentes judías acometen en este momento una defensa sin paliativos del aniconismo en dirección contraria a la tolerancia que el judaísmo de la diáspora había demostrado repetidas veces a largo de Edad Media, lo mismo por escrito como por el testimonio de su importante legado de manuscritos iluminados. Por otra parte, las fuentes apoloéticas cristianas, tanto las escritas por cristianos viejos como las de los conversos, dedican en estos años una minuciosa atención a las acusaciones que sobre ellos vierten los judíos y elaboran una teoría más razonada de su uso, la cual, si por un lado constituye un compendio de las teorías que en su defensa había ido formulando la iglesia, por otro aporta nuevos y originales puntos de vista.

La importancia de estos textos, su contenido, y sobre todo, su contemporaneidad, indican que la imagen a mediados del siglo XV, al tiempo que se convertía en un nuevo foco de interés por parte de las dos partes enfrentadas, también demostraba de una manera muy particular y en unas circunstancias no menos señaladas, en qué medida -una vez más en palabras de Jean-Claude Schmitt-: “la question de l’image a joué un rôle subtil de identification des religions entre elles et, à l’intérieur de l’Église, des divers courants de pensée”²³. Matizando esta afirmación, resulta no menos interesante comprobar que, tal y como muestran los textos que vamos a comentar (algunos de los cuales se editan en forma de apéndice en este artículo) más que una única corriente monolítica,

nos encontramos en estas fechas con posturas divergentes e incluso enfrentadas entre sí dentro de la propia Iglesia.

Los textos que analizaremos a continuación²⁴, además de ayudarnos a situar correctamente la inclinación ideológica de Fray Hernando de Talavera en esta cuestión, abren también un largo prólogo que confirma que a mediados del siglo XV, coincidiendo con el enrarecerse de las relaciones entre las dos culturas, las imágenes focalizaron una parte de la discusión contribuyendo, no solo a que se convirtieran en un vehículo privilegiado de propaganda, sino también a definir los perfiles culturales de la sociedad cristiana, muy en concreto, de la cultura “de fronteras” castellana en el último tramo de la Reconquista.

APOLOGÍAS, Y CRÍTICAS, DE LA IMAGEN EN LA LITERATURA POLEMISTA DEL SIGLO XV.

No disponemos de nada parecido a una historia de las imágenes en España para los últimos siglos de la Edad Media; sin embargo, parece indiscutible su creciente importancia en la religiosidad rural y urbana a lo largo de este periodo. El trabajo de William A. Christian demuestra por ejemplo el peso que, al menos desde 1400²⁵, tuvieron las imágenes en las apariciones milagrosas en dos categorías diferentes: prodigios de imágenes que manifiestan *signos* de vida; y su *hallazgo* milagroso en circunstancias excepcionales con la consecuente fundación de santuarios donde pudieran ser veneradas²⁶.

Aunque la actitud de control de estos fenómenos suele vincularse a la intervención de la Inquisición²⁷, en los primeros años del siglo XV ya se dejaron oír voces rotundas de denuncia ante estas manifestaciones de la piedad popular. Una temperamental crítica de estas prácticas podemos encontrarla en los interminables escritos de Alfonso de Madrigal Tostado (1400-1445). El prolífico abulense dedica en su *Confessional* durísimas líneas contra diversas manifestaciones de esta religiosidad, con líneas precisas dedicadas a las imágenes aparecidas, a las que sirven para la redención de cautivos y a las que son halladas en “peñas, o en fossaduras de tierra, o en [los] coraçones de árboles”²⁸; para él, todas ellas no son sino argucias para sacar dinero. Pero no debemos confundir la actitud del Tostado con una mentalidad pre-ilustrada. La preocupación que subyace a la crítica de Alfonso de Madrigal se enraza en una reflexión más compleja acerca de los argumentos esgrimidos por la iglesia para superar la prohibición bíblica. En su Comentario al Deuteronomio, el Tostado ya había discutido prolija y eruditamente este aspecto, manteniendo por un lado la necesidad de utilizar “imagines et statuae” [sic] para los iletrados (“propter simplices”), aunque con limitaciones

que expone de forma rigorista, defendiendo por ejemplo la imposibilidad total de representar o “circunscribir” la Trinidad, a causa de la radical incomensurabilidad entre la imagen y lo representado (*propter difformitatem signi & signati*)²⁹.

No hemos encontrado sin embargo signos de polémica antijudía en los escritos del Tostado, al menos referidos a las imágenes, pese a que el lugar en el que las discute (el libro del Deuteronomio) se prestara a ello³⁰. Esto no significa que la tensión se hubiera rebajado. Contemporáneamente, a mediados del siglo XV, fueron escritos dos textos que por su interés intrínseco, pero sobre todo por la importancia que cada uno de sus autores desempeñó en la evolución de la cuestión conversa, resultan de una gran ayuda para esclarecer este aspecto concreto del lugar que ocuparon las imágenes en la polémica judeo-cristiana. Los capítulos pertenecen a dos de los tratados más influyentes de su época; además, las estrategias retóricas de cada uno de los personajes son enteramente diferentes, como opuestas eran las orillas desde las que desembarcaban en la polémica.

Uno de ellos es un converso, mientras que el segundo es un cristiano viejo. El primero de los dos fragmentos fue escrito por el célebre Pablo de Santa María (ca. 1350/55-1435)³¹, también conocido como Pablo de Burgos, después de su conversión al cristianismo. Selomó ha-Leví —que era su nombre judío— había sido una de las figuras prominentes de la aljama de Burgos, llegando a convertirse en su gran rabino cuando solo contaba treinta años. Tenía cuarenta cuando renunció a su fe y se hizo bautizar en la catedral de Burgos, diócesis de la que años más tarde, después de regresar de un largo periplo de viaje y estudios que le llevaría primero a la Universidad de París y más tarde a la corte de Benedicto XIII en Aviñón, sería nombrado obispo.

El *Scrutinium scripturarum* fue escrito a lo largo de los primeros años treinta, y se concluyó en 1434. Al igual que otros textos de la polémica medieval anti-judía está escrito en forma dialogada. La discusión la mantienen aquí el judío *Saulo* y el cristiano *Pablo*, siendo la función de este último la de demostrar que Jesús es el verdadero Mesías. Para ello echará mano de sus conocimientos en la exégesis literal de la Biblia, pero también de otros escritos judíos como el Talmud. Se conocen multitud de manuscritos de la obra de Pablo de Santa María. Además, el libro llegó muy pronto a la imprenta: Estrasburgo, 1470; Roma, 1470, Mantua, 1475, Mainz, 1472 y 1478, etcétera.

El capítulo trece está dedicado íntegramente al problema de las imágenes: “En el cual se defiende que los cristianos no transgreden la prohibición de idolatría”³². Saulo comienza su ataque recordando directamente la prohibición veterotestamentaria: los cristianos transgreden la prohibición mosaica tal y como le fue entregada

en el decálogo (Ex, 20, 4) y se repite de nuevo en el libro del Deuteronomio (Dt 5, 8): *No te fabricarás imagen esculpida ni de otro tipo*. En opinión de Saulo, los cristianos violan dos de los preceptos del decálogo. Primero el de la prohibición de la idolatría; pero también el de la observación del Sábado.

Saulo estructura su argumentación en tres puntos. La prohibición de idolatría contiene a su vez otras tres prohibiciones, todas las cuales son transgredidas por los cristianos. Por un lado, la del monoteísmo. No tendrás otro Dios que aquél que sacó a su pueblo de Egipto. Saulo se adelanta a una posible réplica y afirma que, aunque los cristianos ven en Jesús al Mesías, en cualquier caso éste nunca podría ser el mismo Dios del Éxodo y por lo tanto, toda representación suya debe ser prohibida. Con este argumento, Pablo de Santa María vincula la discusión al contenido del resto de su tratado, esto es, a la demostración de que Jesús era el mesías anunciado por los profetas. Los dos siguientes juicios nos llevan directamente al fondo de la cuestión: Éxodo 20, 4, dice explícitamente “Non facies tibi sculptile”, por lo tanto no puede hacerse imagen de ningún tipo; y además añade, “Non adorabis ea neque coles”, no te postrarás ante ellas ni las adorarás, de modo que en ninguna circunstancia debieran ser permitidas las imágenes en el culto.

¿Qué grado de verdad guarda este texto acerca de la actitud de sus contemporáneos? A lo largo de la Edad Media, la postura del pueblo judío ante las imágenes no había sido ni mucho menos monolítica. Aunque la diáspora obstaculizó la formación de una cultura figurativa importante, también favoreció la proliferación de la imagen en los manuscritos, como ilustración o con un papel meramente decorativo, y es bien conocida la importancia en calidad y en número de la colección de manuscritos hispanohebreos iluminados en este centuria³³. Un contemporáneo de Pablo de Santa María, el mallorquín Profiat Duran, había animado a sus hermanos de raza a utilizar manuscritos ilustrados con el argumento de que “la visión de las hermosas figuras [de los manuscritos] recrea el alma y la reconforta”³⁴. Sin embargo, a mediados del siglo XV, se dejaron oír voces radicalmente contrarias a cualquier tipo de representación figurativa.

La crítica hebrea aparece erudita y sustanciosamente elaborada en las páginas de la famosa “Biblia de Alba”³⁵ que, como es bien sabido, fue encargada traducir por el gran maestre de la Orden de Calatrava don Luis de Guzmán a Rabbi Mose de Guadalajara en 1422. En la introducción de su trabajo el traductor judío justificaba que no se hubiera encargado de la ilustración sino solo del texto apoyándose en la prohibición veterotestamentaria³⁶. Moses Arragel dedicaba un apartado a explicar “cómo e por qué los judíos evitaron e fuyen de en sus templos e libros e casas e ystorias poner ninguna ymagen”³⁷. Lo mismo que en su presentación de los trece

artículos de la fe, sigue aquí de cerca en su argumentación a Maimónides, en cuya “Guía de Perplejos” - la cual, por cierto, había traducido ya al castellano un Pedro de Toledo entre 1419 y 1432³⁸- se encuentra una refutación sin paliativos de la representación figurada de la divinidad³⁹.

Siguiendo a Maimónides, Moses Arragel de Guadalajara presenta un Dios completamente lejano e inefable, incompatible por lo tanto con cualquier representación, ya que toda imagen ocupa un lugar, y en Dios no puede haber pluralidad ninguna ya que el es infinito y único. En definitiva, “en Dios non ha ninguna figura o ymagen” y no puede argumentarse como hacen los cristianos que las imágenes son un medio de catequesis necesario para los menos ilustrados, sino que todos, tanto el “científico” como también el “rústico”, las mujeres o los niños, deben empezar por aprender esta verdad fundamental⁴⁰.

Las palabras del rabino alcarreño son rigurosamente contemporáneas de las de Saulo en el *Scrutinium scripturarum*. Éste recuerda a su contrincante que las iglesias y las capillas de los cristianos se encuentran llenas de esculturas e imágenes con representaciones figuradas que están “manifiestamente” contra la prohibición bíblica. La defensa de Paulo está elaborada sobre dos pilares complementarios. El antiguo rabino, ahora obispo burgalés, se defiende utilizando los argumentos tradicionales. En primer lugar con la afirmación de que siendo Cristo “verdadero dios y verdadero hombre” y de acuerdo a su condición divina, es Él el mismo Dios que sacó a su pueblo de Egipto, el mismo Dios creador del Génesis. En segundo lugar, las dos premisas de Ex 20, 4 –la prohibición de crear imágenes y la de adorarlas- no son independientes sino que están conectadas, de tal modo que la prohibición atañe solo a aquellas imágenes que son realizadas para la adoración, no al conjunto de las imágenes sin distinción de su uso.

La discusión se encamina entonces inevitablemente hacia el problema de la distinción entre la *latría* o adoración y la *dulia* o veneración que solo se debe a los santos. Saulo se defiende diciendo que si las imágenes se hubieran prohibido solo en el caso de ser adoradas, entonces hubiera bastado con la segunda parte de la prohibición –*non adores sculptilia neque colas ea*- siendo superflua la orden que le precede; a lo cual contesta Pablo que la distinción no es superflua ya que las imágenes de los cristianos están hechas para que la *memoria* pueda así revivir sus hechos y sus gestas virtuosas, *excitando* de este modo el ánimo de los fieles a la adoración de Dios y a la imitación de sus santos. El cristiano utiliza varios ejemplos sacados de las Escrituras en los que Yahveh se dirige a los patriarcas a través de su imaginación, de su *oculo mentali*, y afirma que, de la misma manera, sería lícito emplear la imagen del

Sacrificio de Isaac para ayudar a seguir el ejemplo de este patriarca.

La defensa de Pablo de Santa María está fundada en razonamientos característicamente escolásticos. Sin embargo, como se desprende de la comparación con la argumentación más elaborada de su contemporáneo fray Alonso de Espina que veremos luego, su postura es bastante conciliadora. El Obispo de Burgos introduce la distinción entre la “latría” y la “dulía”, sobre la cual giraba cualquier discusión de la imagen desde la contribución a la polémica de Juan Damasceno († 749)⁴¹. Estos términos no siempre han servido para identificar las mismas actitudes, de modo que resulta imprescindible abrir un pequeño paréntesis. En su origen, la distinción entre *latreia* por una parte y *doulia* por la otra, separaba la actitud de adoración que estaba reservada a Dios (*latreia*), de la que se manifestaba ante su representación o imagen (donde el término “dulía” sustituye al griego “*proskynēin*”, veneración o postración). El vínculo que soportaba esta gradación entre una y otra estriba en que, de acuerdo al trasfondo platonista del pensamiento de Juan Damasceno, la imagen “participa” de su referente; de esta manera, como hubiera escrito san Basilio, recogido luego Juan Damasceno y hecho famoso el II Concilio de Nicea: “el honor que se dirige a la imagen, se refiere al *prototipo*”⁴².

No es este, sin embargo, el sentido en que Pablo de Santa María utiliza estos términos, sino de acuerdo a la redefinición a que habían sido sometidos en la escolástica, donde *dulia* y *latría* son grados diferentes de adoración de acuerdo a si es el creador o sus criaturas quienes están representados en las imágenes. Este cambio, como veremos de inmediato, es especialmente significativo para el estatus de la imagen. Pero antes es necesario notar que el converso no se detiene a explicar el fundamento de su sustitución –como sí hará fray Alonso de Espina- ya que lo que él pretende es más sencillo: justificar, sin más, la introducción de imágenes en las iglesias. Su razonamiento va encaminado a demostrar que la *latría*, para los judíos lo mismo que para los cristianos, está reservada únicamente a Dios, en lo que parece coincidir por completo con Saulo. ¿En qué se diferencian entonces? Pablo defiende que efectivamente la adoración de Dios es un acto fundamentalmente interior –*principaliter ... in corde*- y que su lugar natural es la mente –*adoratione mentalis*-; sin embargo, puesto que es normal que las ideas –*conceptos suos interiores*- se expresen por *aliqua signa exteriora* (recurriendo aquí obviamente al Aristóteles del Perihermeneias) entonces es normal que la adoración a Dios se encarne en alguna suerte de “signo” exterior.

En nuestra opinión, lo más interesante del razonamiento del Obispo de Burgos es que, a pesar de que a lo largo del diálogo se apoya en la explicación que había

fabricado santo Tomás de la imagen como “signo”, en la cual se distinguía entre la adoración que se refiere a la parte material de esta imagen-signo (hoy diríamos su significante) y por tanto incurre en pecado de idolatría, de la adoración debida a aquello que representa (su referente); como digo, a pesar de utilizar esta distinción escolástica, Santa María minimiza el valor de la adoración que se debe a una imagen de la divinidad, hasta el extremo de traicionar por completo la verdadera opinión del Aquinate. Pues si para Tomás de Aquino el signo exterior debe ser objeto de “latría”, Pablo de Santa María compara el “signo” con cualquiera de los signos exteriores de respeto que los patriarcas del Antiguo Testamento expresaban ante la presencia de la divinidad, sin ir más lejos, el de descalzarse (cfr. Jos 5; Ex 3). Y lo que es más importante, la comparación le sirve para hilar un elaborado discurso en el que defiende que todas las imágenes de la divinidad, cómo cualquier otra representación, incluido el lenguaje, son relativas a cada uno de los periodos de la historia, lo que coloca al gesto de descalzarse y a la representación icónica en el mismo nivel, como alternativas históricas, simples medios diversos de canalizar exteriormente la adoración que reside en el corazón: “Por lo tanto, conviene que la adoración mental, en tanto que principal, sea manifestada por algún signo exterior, como por ejemplo las inclinaciones corporales, las genuflexiones y otras. Sin duda, los signos exteriores no son entre los hombres ni en todo lugar ni siempre las mismas, sino diversas de acuerdo a la diversidad de los tiempos y de las regiones. Así pues, las palabras y las locuciones son diversas según la diversidad de las lenguas en tiempos y regiones diversas, siendo el mismo el concepto y lo que significan; y lo mismo ocurre con la adoración exterior ...”⁴³.

En definitiva, la postura que toma Pablo de Santa María es de compromiso. El obispo de Burgos evita conceder a la imagen otro valor que el de mediadora con la divinidad, la considera solo una ayuda de la debilidad de la naturaleza que debe expresarse a través de los sentidos, y relativiza el valor numinoso de la imagen; lo hace por omisión, evitando comparar el nexo imagen-referente con la relación padre-hijo sobre la que solía girar la discusión antijudaica; pero también lo hace de forma explícita, al formular sin paliativos la arbitrariedad del signo pictórico. Al contrario que en los escritos del franciscano Espina, para Santa María no existe ningún lazo específico entre la imagen y aquello que representa. Hasta aquí las opiniones de Pablo de Santa María.

El segundo caso muestra una alternativa completamente diferente. Fray Alonso de Espina O.F.M.⁴⁴ es conocido por haber sido uno de los instigadores fundamentales en la creación del santo tribunal de la Inquisición. Su obra *Fortalitium Fidei* o “Fortaleza de la Fe”, fue escrito en 1459 y es un ataque despiadado con-

tra la raza judía, extensivo a los conversos, en el que se recomienda el uso de la fuerza para reconducir *in extremis* a esta comunidad sobre cuyas prácticas demoníacas iba a sembrar el franciscano toda suerte de fantásticos y fanáticos rumores. Espina amalgama en un sólido tratado la ya para entonces larga tradición apologética, ligando entre sus páginas fragmentos procedentes de la *Disputa* de Tortosa, las *Postillae* de Nicolás de Lyra, el *Scrutinium* de Pablo de Santa María o el *Contra iudeos* de Lorki⁴⁵ convirtiendo su arma en una poderosa y nefasta influencia dentro y fuera de España, a lo que ayudó decisivamente la imprenta. La obra de Espina fue impresa por primera vez en latín en 1471, y de nuevo en 1475, 1485, 1487 y 1494, antes de finalizar el siglo. Además de las ediciones incunables, fue traducido al francés y, fragmentariamente, al alemán, lo que evidencia la importancia de este texto cuyo peso específico en la evolución de la problemática conversa resulta hoy irrefutable⁴⁶.

Lo primero que debemos destacar en el análisis del problema de la imagen realiza fray Alonso de Espina es que comparte un amplio capítulo con el de la Eucaristía: “El vigésimo cuarto y último de los argumentos de los judíos es contra la adoración de Cristo y del sacramento del altar, y también contra la adoración de las imágenes”⁴⁷. Al vincular las dos polémicas y utilizar argumentos semejantes en uno y otro caso, Espina concede un inevitable carácter “sacramental” a la imagen.

La primera parte del capítulo está íntegramente dedicada a este aspecto de la disputa antijudaica en torno al cual, como sabemos, iban a girar numerosas leyendas que atribuían a los judíos prácticas sacrílegas. Pero lo que preocupa fundamentalmente al franciscano es defenderse del ataque de idolatría en la comunión, aplicando luego parecidos argumentos al caso de las imágenes. La polémica en este sentido no pertenece exclusivamente al enfrentamiento con los judíos, sino que se encuentra en la formulación clásica de la teoría de la transustanciación⁴⁸. En cualquier caso Fray Alonso de Espina va más allá de la mera defensa de la eucaristía, y argumenta, con el Antiguo Testamento en la mano, que su institución puede apoyarse directamente en la ley judaica. Primero, en aquellos casos en los que en Yahveh se presentó a su pueblo a través de algún signo visible —como el fuego en el monte Sinaí, o la brisa en 3 Re 19—; y segundo, en aquellos pasajes del Antiguo Testamento que, después de una correcta traducción, anticipan alegóricamente la institución del sacramento.

De lo anterior podemos anticipar que para Espina, el problema de la adoración debida a las imágenes va a ser el de justificar que pueda serles debida la misma *latría* o adoración que a la Sagrada Eucaristía. Como el converso Santa María, también Espina parte de una distinción *latría/dulía* que depende de la imagen representada pero, al contrario que aquél, no piensa que lo que une a la ima-

gen con su referente sea una relación meramente arbitraria. Por el contrario, el franciscano ofrece una teoría de la imagen cuasi-sacramental, fundada por una parte en el platonismo de Juan Damasceno, y por otra en la *Summa* del Aquinate: la adoración que dirigimos a la imagen se refiere al “prototipo” ya que existen básicamente dos formas de venerar las imágenes:

“Acercas de la veneración de las imágenes, es decir las imágenes de Cristo, la cruz y las de los santos, pueden ser consideradas de dos formas diferentes. En un modo, en tanto que son imágenes de Dios, de la Virgen María y de los santos que representan a Dios, la Virgen María o algún otro santo. En segundo lugar, en tanto que son cierta cosa, como oro, plata, madera o piedra. Y en este segundo modo no debe manifestarse veneración ninguna, porque [las imágenes] en tanto que cosas solamente, se veneran como tales. Otro modo de considerarlas es en tanto que representan a Jesu Cristo o la Virgen María o a los santos del paraíso y así deben ciertamente ser veneradas con la misma veneración que se les debe en la imaginación, y así la cruz de Cristo y su imagen debe ser venerada con adoración de latria, mientras que la imagen de la Virgen María y de los restantes santos debe ser de dulia, porque todo honor se refiere al prototipo, esto es, a la [imagen] ejemplar o imaginativa, y esta es la opinión de Tomás en el tercer libro de las Sentencias, distinción segunda”⁴⁹.

La teoría de la imagen del Aquinate a la que se adhiere Fray Alonso de Espina constituye la más radical e inequívoca postulación a lo largo de toda la Edad Media de que las imágenes deben ser adoradas⁵⁰. Lo que no significa que hubiera pasado sin ser contestada, entre otros por el dominico Robert Holkot, a quien Espina trae a colación⁵¹, aunque solo sea con el ánimo de corroborar que debe evitarse confundir el objeto con lo representado, lo que no es sino ratificar la distinción clásica de Santo Tomás entre la adoración de la imagen como cosa, y de ella como imagen de otra cosa⁵²: “Así pues –dice Espina– no adoro la imagen de Cristo en tanto que madera, sino que adoro a Cristo en presencia de la imagen de Cristo, en tanto que es imagen suya y me mueve [*excitat*] a la adoración de Cristo”.

Además de sus recursos escolásticos, Espina apoya sus opiniones en otras fuentes del magisterio y en la historia misma de la Iglesia. Es interesante contemplar cómo en su repaso de la defensa de la imagen hecha por la Iglesia de Occidente, el franciscano recoge el episodio iconoclasta, del cual tan sólo conoce a través de las crónicas de los pontífices la adhesión de Roma a las tesis

iconódulas del II Concilio de Nicea (787), desconociendo sin embargo la fuerte oposición que la adoración de las imágenes allí sustentada había provocado en la corte de Carlomagno, así como los llamados *Libri Carolini*, la respuesta que a petición del emperador fue escrita por los teólogos carolingios y en la que podía encontrarse un rechazo sin paliativos de cualquier forma de adoración a favor de su utilización como “biblia de los iletrados” en la más pura tradición gregoriana⁵³.

Cessante causa, cessare debet effectus. Este es el punto de partida del polemista franciscano. Espina intentará probar que la prohibición mosaica ha quedado invalidada con el nacimiento de Jesús, y que el Dios irrepresentable de los judíos se ha hecho visible con Cristo, un argumento de la patrística que había sido utilizado frecuentemente contra los judíos⁵⁴. De este modo, Fray Alonso vinculará su defensa de la imagen –y con ella del arte religioso– al hilo fundamental de su polémica, esto es, al hecho de que Jesús era el verdadero mesías, y que con él había quedado sustituida la vieja ley por el Nuevo Testamento. Para él, las imágenes, pero sobre todo unas muy particulares que veremos a continuación, adquieren entonces un inevitable significado polémico.

Para sustanciar su defensa de la *latria*, resucitará el platonismo de Juan Damasceno, un texto largamente olvidado pero cuya influencia se había hecho creciente a partir del siglo XII⁵⁵, pero lo apoyará en sus propios ejemplos de imágenes *acheiropoietai* o *non manufacta*, aquellas imágenes en cuya creación no intervino materialmente un artista, sino que fueron creadas de forma milagrosa. Me refiero, en concreto, a la famosa imagen del Rey Abgar, el *Mandylion*, y a la Verónica, formadas, la primera por la impresión (*coruscationem*) de la luz que emanaba el rostro de Cristo; la segunda, directamente por el contacto de su rostro sobre el paño que sujetaba aquel mítico personaje que, según los apócrifos, se le acercara en su camino al calvario. Las imágenes *acheiropoietai*, cuya importancia y extensión a lo largo y ancho de en la baja Edad Media ha sido resaltada en varios trabajos recientes⁵⁶, podrían tener entonces en el contexto polémico español de la segunda mitad del siglo XV y las primeras décadas del siglo XVI, un sentido análogo al que Ernst Kitzinger le atribuyera en los albores de su nacimiento en Bizancio. En sus palabras “La imagen comienza a ser pensada no como un simple recuerdo de la encarnación, sino como una parte orgánica, o extensión, o incluso como su representación (*re-enactment*) ... El rol de la imagen deja de ser puramente didáctico y se encuentra en el proceso de sacramentalizarse, como el sacrificio de la misa”⁵⁷.

Aunque Espina expone la clásica división escolástica de la función triple de la imagen (*deleitare* o *deleitare*, *excitare* o *excitare* y recordar o *memoria*)⁵⁸ el peso de su argumento va dirigido a consolidar la relación que en el

signo pictórico se establece con el objeto o la naturaleza significada, en nuestro caso, la divinidad. En este contexto, los ejemplos acheiropoiéticos que propone el franciscano tienen una triple virtud.

En primer lugar, demuestran, como él mismo afirma, que las imágenes fueron instituidas por Cristo mismo, de esta manera pasan de ser una costumbre arraigada en la iglesia histórica, para convertirse en un elemento intrínseco al cristianismo, ligado a la esencia misma de la Ley Nueva.

Por otra parte ilustran de una forma extraordinariamente clara la manera en que las imágenes —o algunas de ellas— pueden participar de los modelos a los que se refieren, y por lo tanto ser efectivas en virtud de la “similitud” con su prototipo, que es Cristo, lo cual como hemos visto anteriormente al analizar la *Católica Impugnación* de fray Hernando de Talavera, está estrechamente vinculado al problema de la calidad ilusionista de la pintura, o al menos lo estaba para la generación de castellanos que entraron en contacto por vez primera con el nuevo realismo de la pintura flamenca importada⁵⁹. La Verónica o el Mandylion del Rey Abgar, tan presentes por ejemplo en la colección de Isabel la Católica, son imágenes religiosas que se caracterizan porque en ellas la distinción que había establecido Juan Damasceno (y que por lo tanto conocía perfectamente Espina) entre la imagen natural o generada —la que se establece entre el Padre y el Hijo— y la imagen como *mimesis* que ha sido creada artificialmente por las manos del hombre —la propia de una imagen religiosa— se desvanece⁶⁰. De este modo las imágenes de devoción no solo muestran catequéticamente en virtud del contenido de la representación que encierran, sino que se convierten ellas mismas, en tanto que representaciones, en ilustraciones vivas de la Encarnación.

Lo cual, al menos para Fray Alonso de Espina y potencialmente para el resto de sus contemporáneos, hacía de las imágenes de devoción un campo especialmente sembrado para la polémica religiosa, no tanto en los términos de la propaganda —lo que damos por descontado— cuanto en virtud de su propia existencia y proliferación como elementos característicos de la Cristiandad frente a las minorías iconoclastas.

UNA VEZ MÁS, FRAY HERNANDO DE TALAVERA

Las diferentes posturas que representan Pablo de Santa María y Fray Alonso de Espina nos permiten ahora comprender con algo más de perspectiva la actitud del fraile jerónimo en la coyuntura de 1480. Heredero del converso burgalés también en este aspecto de la imagen, de la misma forma en que encontramos paralelos importantes entre las ideas de Espina y, por ejemplo, las que

hubiera defendido San Vicente Ferrer algunos años antes, el análisis de estos textos nos permite atisbar la complejidad de un mundo en el que lejos de encontrarnos con una postura oficial y monolítica hallamos posiciones no solo diversas, sino incluso incompatibles entre sí.

Por el momento, no resulta fácil diagnosticar estas corrientes ideológicas detrás de los encargos artísticos de la España del siglo XV. Aunque parece indiscutible el peso de la comunidad judeo-conversa entre las filas de los distintos movimientos espirituales que en la primera mitad del siglo siguiente se caracterizaron por un estricto aniconismo⁶¹, no es menos cierto que también podía darse un fenómeno compensatorio de sentido contrario, donde los conversos se apuntaran con un renovado entusiasmo a las formas de piedad de los cristianos viejos con el fin de conseguir su definitiva integración social⁶².

Lo que sí puede afirmarse con cierta seguridad de los textos que hemos analizado de mediados del quattrocientos, y como confirma a la postre tanto la *Católica Impugnación* de Talavera como lo que sabemos de las “Ordenanzas” de Pedro González de Mendoza, es que en la particular coyuntura de la España finisecular las “imágenes”, después de un largo periodo de polémicas acumuladas, se habían convertido en uno de los signos distintivos de la ortodoxia frente a las tendencias anicónicas de los criptojudíos. No debe extrañar entonces que aquel mismo año de 1480, en el nombramiento de Francisco Chacón como “pintor mayor” de los Reyes Católicos, éste quedara obligado de “vigilar que ningún judío ni moro sea osado de pintar figura ninguna que toque a la religión católica”⁶³. De la misma forma, no creo aventurado relacionar nuestra conclusión con los avatares que siguieron a la publicación de la *Católica Impugnación* en Sevilla.

Como es sabido, ante el fracaso de la política conciliadora de Fray Hernando de Talavera, los monarcas decidieron cambiar radicalmente de estrategia, decidiéndose finalmente a hacer efectiva la bula papal que les autorizaba a instituir la Inquisición en la ciudad. En septiembre de 1480 fueron nombrados Juan de San Martín y Miguel de Morillo inquisidores sevillanos. Los primeros conversos ajusticiados arrieron públicamente el 6 de febrero de 1481. Uno de los sectores sociales de la ciudad que más sufrieron la persecución fue el clero, y en él, resulta sorprendente comprobar la importancia del número de canónigos y beneficiados que fueron perseguidos por el Santo Oficio: los hermanos Alonso de Benaveda, canónigo, y Juan de Benaveda, beneficiado; también el arcedianos de Jerez Juan de Góngora; poco después los canónigos doctor Nuño Álvarez de Cepeda, Rodrigo de Jaén y Gabriel Martínez fueron juzgados de criptojudasismo y sus bienes confiscados entre abril de 1480 y enero de 1482⁶⁴. Todavía a finales de 1484 era

juzgado, condenado y quemado públicamente el canónigo hispalense Diego Alonso de Jaén. En esta situación, sobran razones para lucir signos distintivos de ortodoxia religiosa.

Sorprende constatar que en estas mismas fechas, en este contexto de persecución y vigilancia, el resto del cabildo sevillano comenzara en la catedral la primera de las grandes máquinas retabísticas del arte español, la empresa de su altar mayor. La obra, que fue al parecer una iniciativa del Cabildo, sin que conste la intervención directa o indirecta del arzobispo y cardenal don Pedro González de Mendoza, parece haberse iniciado con el nombramiento de Pieter Dancart en octubre de 1481, aunque no fue hasta septiembre de 1482 cuando el maestro de carpintería se reunió con una comisión de canónigos para decidir su ubicación⁶⁵. A falta de otros documentos, basta cotejar las fechas de estos acontecimientos para reconocer entre el comienzo de las obras del retablo y la crisis que se estaba viviendo en el seno mismo de la mesa capitular, una inquietante correspondencia.

La empresa sevillana tiene, además, una singular importancia, ya que su retablo pondría en marcha un proceso emulador cuya primera estación es la construcción del retablo mayor de la Catedral de Toledo por iniciativa personal del Cardenal Cisneros. El franciscano quien, como es bien sabido, habría de suceder a Fray Hernando de Talavera y a su política de mano blanda en la evangelización de los moriscos granadinos (empeño, por cierto, en el que Talavera puso en marcha la primera campaña de catequesis que conozcamos con utilización masiva de estampas, pinturas y esculturas⁶⁶) fue rápidamente desplazado, poco antes de que el propio arzobispo de Granada fuera denunciado ante la Inquisición acusado de criptojudasismo⁶⁷.

En definitiva, el retablo sevillano, que con sus 44 relieves y más de doscientas figuras exentas es el retablo de escultura más grande de los realizados en España, estaba ya en marcha a finales de 1482. Aunque su obra se prolongara hasta bien entrado el siglo XVI, su máquina de imaginaria nos recuerda que antes de la voluntad catequética, o del deseo de competir en magnificencia con otras diócesis, motivos ambos frecuentemente repetidos para explicar su extraordinario desarrollo a fines de siglo, los retablos, y muy en particular el de Sevilla, nacían con un significado mucho más preciso y, quizá por demasiado evidente, frecuentemente olvidado: la ostentación de la imagen como símbolo de una religiosidad no contaminada.

APENDICE I

Pablo de Santa María

Scrutinium scripturarum [Maguncia, 1472]⁶⁸

Capitulum xiii. In quo ostenditur quod fideles Christi non sunt redarguendi de transgressione precepti de ydolatria eo quo adorant sculptilia et imagines contra iudeos quam eos conveniter esse existimant.

Saulus. Et si dimittamus loqui de ceremonialibus sev iudicialibus de quibus posses aliquantulum subterfugere quomodo posses evadere manifestam transgressionem vestram circa quodam precepta decalogi quae temerarie inter vos non observantur im[m]o violantur et non servantur a tuis fidelibus. Decalogus autem datus fuit solemniter a deo ut supra per te fuit allegatus, et eius precepta perpetuo sunt observanda non enim data fuerunt cum aliqua limitatione tacita vel expressa ut patet exo xx [Ex 20, 4] ubi eorum datio primo narratur et deuterio v [Deut 5, 8] ubi in tempora datio decalogia moyse repetitur.

Paulus. Ostende quomodo aliqua precepta decalogi a fidelibus violantur sev non observantur.

Saulus. Duo precepta de principalibus decalogi in prima tabula contenta, id est, preceptum de prohibitione ydolatrie quod apud vos est primum preceptum apud nos vero secundum. Similiter preceptum de observatione sabbati apud vos est tertium, apud nos quartum manifestum est quod fideles neutrum eorum servant secundum ea comuniter et publice transgrediuntur.

Paulus. Ostende michi quod dicis primo de precepto ydolatrie et continuite procedamus ad preceptum de sabbato.

Saulus. In precepto de prohibitione idolatrie supra dicto tria leguntur esse prohibita unum est quod nullus accipiat in deum nisi solus deus ille secundum qui eduxit populum israel de egipto quod sic patet. Nam cum dixisset, “ego sum dominus deus tuus qui eduxi te de terra egipti statim subdit non sint tibi alli dii coram me” [Ex 19, 2]. Secundum est quod nullus faciat sculptile nec imaginem eorum qui in celo sunt nec in terra etcetera quod patet cum dicitur “non facies tibi sculptile”. Tertium quod nichil talium sculptilium sev imaginum adoretur quod patet cum sequitur “non adorabis ea neque coles”. Quodlibet autem istorum trium transgrediuntur fideles tui manifeste enim habent fidem in deum Christum tuum qui quidem licet concedatur quod fuit messias non tamen est ille deus qui eduxit populum israeliticum de egipto unum manifestum est quod recipiendo illum messiam in deum estis transgressores illius prohibitionis in quod dicitur “non sint tibi alli dii coram me”. Item ecclesie et oratoria vestra plena sunt sculptilibus et simulacris atque hominem imaginibus quod est manifeste contra prohibitionem secundam in quod dicitur

“non facies tibi sculptile”. Item prescripta sculptilia sev simulacra adoratis et colitis et sic manifeste transgredimini terciam prohibitionem quod dicitur “non adorabis neque coles ea”.

Paulus. Preceptum de prohibitionem ydolatrie in decalogo contentum observatur a fidelibus prout decet obiectionibus tuis non obstantibus. Nam habendo Christum nostrum in deum non transgredimur prohibitionem deuteromam qua dicitur non sint tibi dii alii coram me, ipse enim Christus secundum veritatem catholice fidei est verus deus sanctum et verus homo et in deo ipse est qui eduxit populum israeliticum de terra egypti, similiter qui creavit celum et terram et legem dedit moysi in monte synay et ideo secundum deitatem ipsius secundum quam omnia predicta ei compeunt [Ms: competitum] ipsum habemus in deum nec habemus secundum hoc nisi unum deum et sic non transgredimur predictam prohibitionem.

Saulus. Audio verba tua que tamen non comprehenduntur ab intellectu humano. Quomodo enim possem non solum verificari sed etiam intelligi sev imaginari quod una et eadem res sit creator et creatura, finitum et infinitum et multa alia impossibilia/ 85v^o/ qua in predicta tua assertione includuntur.

Paulus. Certus sum quod ista qua ad diversitatem Christi pertinet tibi videntur impossibilia. Secundum quod ut supra dixi tibi quia de hoc misterio quod singularem difficultatem in credendis importet maxime apud te qui nondum lumine fidei es illustratus infra est tractandum ubi inter me et te est agendum de deitate Christi; ideo ad primus de hoc supersedeamus usquam ad proprium locum secundum de secundo in quo dicis nos transgressores esse secunde prohibitionis in quo dicitur non facies tibi sculptilia hominem ymagines et huiusmodi respondeo tibi quod illa prohibitio secunda de non faciendo sculptile simulacra et imagines ordinatur in sequentem prohibitionem secundum terciam qua dicitur non adorabis ea neque coles. Facere enim ymagines et simulacra non ad adorandum ea secundum ad representandam aliquam veritatem utilem ad contemplandum de divinis misteriis sev miraculis et de aliis similibus qui non inducunt errores secundum ad mores proficiunt non intelligitur esse prohibitum in hoc precepto de prohibitionem ydolatrie.

Saulus. Littera simpliciter prohibitum facere huiusmodi sculptilia etiam si non adorentur neque colantur. Non enim dicit non facies sculptile ad adorandum, se precise prohibet non facies sculptile unde tua responsio non habet locum.

Paulus. Si bene consideres necessarie est ut prohibitionem de faciendo simulacrum et ymagines intelligatur modo predicto id est, quod talia non fiant ut adorentur sev colantur. Constat enim in fabricationem tabernaculi exodo xxv quod duo cherubini erant supra

propiciatorium cum aliis extensis qui quid erant in forma humana et mutuo se respiciebant, et ista erant in sancta sanctorum in loco sanctiori ceteris ubi dabantur divina responsa unum numeri viii capitulo dicitur quod cum ingressus esset moyses in tabernaculum sederis audiebat vocem loquentem sibi in medio duorum cherubim. Adverte igitur si imagines humane ponebantur in loco tam sanctissimo ubi sedes dei representabatur quomodo posses dicere quod imagines simpliciter prohibentur in decalogo, unde oportet te concedere quod imagines quod dixerant, id est, quod solum prohibentur fieri ut adorentur sev colantur ut deus, non autem si alia ratione ac accomoda sev utili fiant.

Saulus. Responsio tua non valet. Primo quia non probas quod cherubim essent imagines humane. Secundo quia non ostendis quod tales ymagines secundum humane in illo loco aliquid utile spiritualiter representarent.

Paulus. Quod autem ymagines illorum cherubim essent humane habentes alas extensas in sancta sanctorum satis declaratur in iii regum vii [3 Re 7] ubi in fabricationem templi legitur Scripsit⁶⁹ quoque in tabulatis illis quae erant ex ere cherubim et leones et palmas quasi in similitudinem hominis stantis [3 Re 7, 36]. Et idem paralipomenon iii [2 Cro 4]. Ex quibus manifeste patet quod cherubim erant imagines humane, et in translatione caldaica denominatur iuvenes et sic habes primum quod quaerebas. Ad secundum vero quod quaeris ut ostendam tibi quid tales imagines spiritualiter representarent respondeo quod quia propiciatorium representabat sedem dei et deus erat ibi quasi loquens moysi ut dictum est idcirco cherubim circumstantes representabant angelos qui assidue assistunt deo unum ysaie vi [Is 6, 2] cum dicitur. Vidi dominum sedentem super thronum etcetera [Is 6, 1] Sequitur Seraphim stabant super eum sex ale uni et sex ale alteri [Is 6, 2]. Similiter et daniel vii capitulo de deo dicitur. Milia milium assistebant ei, id est, angelorum [Dn 7, 10]. Unde ad hoc quod Moyses vel summus sacerdos intras sancta sanctorum elevaret mentem suam in divinorum contemplationem conveniens erat ut essem ibi representatio divine maiestatis in propiciatorio quasi super thronum sedentis cum assistentia angelorum qui frequenter in imagine humana consueverunt apparere ut designetur eorum intelligentia similiter et cum alis ut designetur eorum promptitudo et acceleratione ad exequendum divina mandata ut patet per daniellem. Et in psalmo dicitur. “Et ascendit super cherubim et volavit” [Sal 17, 11]. Ymagines autem leonum intra sancta sanctorum ponebantur ut summus sacerdos illuc intrans adorandum memoriam haberet de regno iude quod erat principale in israhel. Ista enim tribus portabat in vexillo suo leonem unde dicitur de iuda genesis xlix. “Catulus leonis iuda” [Gn 49, 9]. Et inter orationes quas summi sacerdotes intrantes sancta sanctorum faciebant una de principalibus est “Non auferetur sceptrum de iuda etcetera” [Gn

49, 10] ut *habetur* in libro Iana [Ms.: Jonna]. In *qua* oratione *per* perseverantia regni iuda orabat etiam *per* adventum messie ibi *cum dicitur* donec veniat qui mittendus est. Et de illo verificatur. Surget leo de tribu iuda. Et sic habes *quod* imagines ponebantur a veteri lege in loco sanctiori et etiam orationes *quas* petis.

Saulus.

Si in sculptilibus sev simulacris non prohibeatur *factio* sed sola adoratio suffecisset hoc solum prohibere dicendo non adores sculptilia neque colas ea. Superfluum fuit ergo dicere non facies tibi sculptile si *factio* sola sculptilium esset prohibita.

Paulus.

Non est superflua illa prohibitione de *factio* sculptilium *quia* qui fac sculptile et illud adorat est transgressor duorum preceptorum, si autem adorat [86v^o] sculptilia iam facta *qua* ipse non fecit est transgressor unius precepti tantummodo. Qui autem facit et non adorat nec cum intentione adorandi hoc facit non est transgressor alicuius precepti et sic habes planum sensum harum prohibitionum ex quo non potes nos arguere de earum transgressione. Simulacra enim et ymagines *qua* communiter fiunt in orationis nostris non adorantur neque coluntur ut deus *secundum* fiunt principaliter ad hoc ut homines *praesertim* simplices ad memoriam reducant gesta sev facta sanctorum virtuosa sev meritoria, ut inde excitentur ad laudem dei et ad eorum imitationem hoc enim est perutile communiter desiderantibus iuste vivere unde ysaie li capitulo. "Audite me qui sequimini iusticiam et quaerentes dominum intuemini abraham patrem vestrum, etcetera" [Is 51, 1]. Si igitur considerari sev intueri abraham oculo mentali consultitur sev praecipitur a propheta ad ipsius abrahe imitationem depingere abraham cum inmolatione ysaac perutile esta ad reduendum memorie virtutem ipsius abrahe et eius obedientiam ad deum. Ex visis enim *secundum* philosophum movetur animus, unde ad istum finem ymagines sanctorum in ecclesiis nostris ponuntur *secundum* ut eorum opera virtuosa memorie reducantur ut *per* hoc provocentur homines ad sanctorum imitationem. Non autem ponuntur ymagines praedictae ad hoc quod adorentur ut deus.

Saulus. Etsi non ponantur ymagines in oratoriis vestris prout tu asseris ad hoc quod adorentur, adorantur tamen de facto ut est manifestum et sic estis transgressores praedictae prohibitionis divinae in decalogo contentae et hoc communiter et frequenter.

Paulus. Non omnis adoratio facta creaturis est prohibita, sed sola adoratio illa qua soli deo debetur qua apud vos vocatur adoratio latrerie. Si enim nulla adoratio posset licite creaturis fieri abraham amicus dei non adorasset. Et his quod tamen legitur fecisse Genesis xxii. Neque David qui fuit sanctus adorasset Saulem quod tamen fecit, ut habetur i Regum xxiii [1 Sam 23] et sic de multis aliis. Ex quibus constat quod aliqua adoratio pos-

sit fieri creaturis et talis adoratio apud nos vocatur adoratio *dulie*. Adoratio tamen latrerie soli deo est exhibenda, non autem creaturis in quantum sunt creature et ideo adoratio quam nos exhibemus sanctorum ymaginibus non est intelligenda adoratio latrerie sed adoratio *dulie* qua creaturis excellentibus posset sine peccato exhiberi ut in exemplis supradictis.

Saulus. Video quod indifferenter adoratis deum et sanctorum virorum imagines et quod deterius est crucem et ymagines crucifixi vestri summa adoratio adoratis ut est manifestum.

Paulus. Ut clarius ista intelligantur scire debes quod adoratio latrerie principaliter consistit in corde, id est, cum homo cordialiter se subicit deo adherendo ei tanquam prime veritati in credendis et tradendo se suis obsequiis sev preceptis in agendis. Quod quidem vere sit cum homo timorem dei filialem sev sanctum in corde habet. De qua vera adoratio dicit psalmista. "Adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo" [Ps 5, 8]. Talis enim adoratio mentalis cum timore dei sancto qui permanet in seculum seculi sit et in hoc principaliter consistit vera adoratio. Et quia naturale est homini significare conceptus suos interiores per aliqua signa exteriora, unde philosophus in primo periarmentias [sic]. Voces sunt erarum quae sunt in anima passionum note. Ideo oportuit ut adoratio mentalis qua principalis est per aliqua signa exteriora manifestaretur ut puta per inclinationes corporales vel genuflexiones et huiusmodi. Que quidem signa exteriora non eadem sunt apud nos omnes nec ubique et semper sed diversa secundum diversitatem temporum et regionum. Voces enim sev locutiones diverse secundum diversitatem linguarum in diversis temporibus sev regionibus eosdem conceptus sev similes signant et sic est de adorationibus exterioribus id est quod licet adoratio mentalis supradicta eadem sit sev eiusdem rationis apud omnes adoratio tamen exterior quam interior signat adorationem non est eadem sed diversa secundum diversitatem temporum et regionum. Constat autem quod reverentia quod erat exhibenda locis sacris tempore antiquo significabatur per amotionem calciamentorum ut habetur exodi iii et Josue v quod a magnis iam temporibus talis reverentia exterior non exhibetur locis sacris. Ratione huius diversitatis est quia signa exteriora non naturaliter sed ad placitum signant conceptus interiores et ideo talia signa exteriora frequenter variantur unum in proposito inclinationes corporales sev genuflexiones quae forte aliquando significabant adorationem latrerie interioris iam a magnis temporibus non proprie hoc significant sed communiter adorationem communem tam latrerie quam dulie et ideo licite possint fieri tales adorationes exteriores creaturis excellentibus ut sanctis et etiam potentibus salva tamen rectitudine intentionis in conceptu interiori secundum quam nunquam adoratio latrerie supradictam debet fieri nisi ad

solum deum et hoc observatur *seu supra debet* observari apud catholicos et sic non debent notari de transgressione prohibitionis predictae *secundum neque adorabis ea etcetera*.

Saulus. Quid dicis de adoratione crucis et crucifixi qua ut audivi a doctoribus tue gentis adorantur adoratione latrie et tamen constat quod non sunt /87v^o/ dii ergo per talem adorationem manifeste transgredimini prohibitionem decalogi dicentis non adorabis.

Paulus. In qualibus imagine possunt duo considerari. Unum est quod est illa imago secundum se, aliud vero quid representat illa imago. Primo modo crux vel crucifixus ligneus seu metallicus et huiusmodi non adorantur nec debent adorari cum secundum se non sunt aliud nisi res elementares et corruptibiles. Secundo modo sunt adoranda adoratione latrie, representant enim deum crucifixum de cuius deitate tractandum est inter me et te ut dictum fuit supra in multis locis. Unum presupposito quod crucifixus ille quem representant est verus deus manifestum est quia illa imago ipsum representans in quantum talis est adoranda ut ipse deus, eodem enim motu movetur animus in representantem et representatum in quantum secundo modo supradicto considerantur.

APENDICE II

Fray Alonso de Espina
Fortalitium Fidei [1487]

Vicesimum quartum et ultimum argumentum iudeorum est contra adorationem Christi et sacramenti altaris, ac etiam contra adorationem ymaginum. Dicunt ei iudei quod christiani sunt pessimi ydolatre adorantes Christum purum hominem tanquam deum, et quod peius est hostiam de frumento ab eis formatam et coctam adorant sicut deum quod est derisibile, et post ea comedunt opera manuum hominum. Illud autem est contra legem dei Deuteronomio vi [Dt 6, 8]. Dominum deum adorabis, id est, maiestatem divinam in eo solo profitendo. Item Exodo xx. "Non facies tibi sculptile nec omnem similitudinem que est in celo desuper et que in terra deorsum, nec eorum que sunt in aquis sub terram, non adorabis ea nec coles" [Ex 20, 4]. Item deuteronomio liber et Levitico xxvi. "Non facietis ydolum et sculptile nec titulos erigetis nec insignem lapidem ponetis in terra vestri ut adoretis eum". Item Deuteronomio xxvii "Maledictus qui facit sculptile et conflatile" [Dt 27, 15] non ergo debet adorari homo nec panis nec aliqua ymago sive creatura. Ad istud argumentum respondetur quo ad primum id est de Christo quod fuit ostensum plenissime in primo libro et in solutionibus argumentorum predictorum huius tercij libri quod Ihesus nazarenus est verus messias in lege et prophetis promissus. Ostensum est etiam quomo-

do est verus deus homo sicut patuit in solutione xxii argumenti. Et in primo libro consideratione iii articulo primo in quadruplici examine. Et consequenter Ihesus nazarenus est latrie adorandus nec ex hoc ydolatre sunt christinai adorantes verum deum. Ad illud autem quod dicunt de adoratione eucharistie quod ibi sit ydolatria. Dicendum quod non est verum secundum Nicolaum de Lyra in tractatu contra iudeum nequiter argumentem. Non enim adoratur panis, quia non est ibi, sed eius substantia conversa est in substantiam corporis Christi virtute divina ad prolationem verborum consecrationis que sunt ipsius Christi veri dei effective seu principaliter. Ipsius autem sacerdotis prolative seu ministerialiter. Verbum autem divinum est tante virtutis quod per ipsum factum est celum et terra de nihilo ut patet Genesis i et psalmo cxlviii dixit et facta sunt et multo fortius possit convertere unam substantiam in aliam. Patet etiam per exemplum Exodo xxiii capitulo ubi dicitur quod divina virtute virga moysi conversa est in serpentem. Et Exodo vii aque egypti converse sunt in sanguinem. Et si dicas quod ista non sunt conversa virtute verborum falsum est. Legimus enim numeri xx quod deficiente aqua dixit dominus ad sacerdotes Moysen et aaron loquimini ad petram, et illa dabit vobis aquas, et ad verbum eorum secundum psalmo "convertit petram in stagna aquarum et rupem in fontes aquarum" [Ps 113, 8], facilius autem videtur panem in corpus, et vinum in sanguinem quam petram in aquam mutare. Quod autem posset convertere unam substantiam in aliam manentibus accidentibus probatur quia deus non attingit substantiam mediantibus accidentibus, sicut facit agens naturale sed eam attingit immediate et immo possit illam substantiam in aliam convertere manentibus accidentibus eadem virtute. Ad hoc autem habetur aliquo modo exemplum Genesis xix ubi dicitur quod uxor Loth rescipiens retro versa fuit in statuam salis. Per hoc enim quod dicitur statua videtur quod remanserit figura substantie corporalis substantia in sal mutata, sic igitur divina virtute convertitur panis substantia in corpus Christi accidentibus remanentibus panis. Anima vero Christi realiter coniuncta est suo corpori et similiter deitas in persona filii, et sic sub speciebus panis et corpus christi ex vi conversionis vel transubstantiationis anima eius et deitas ex concomitantia reali et inseparabili et per consequens ibi est totus Christus verus homo et verus deus latria adorandus et sic non est ibi ydolatria non enim adorantur species panis visibilis tanquam deus sed ipse christus invisibilis existens sub illis. Simile habetur quodammodo Exodo iii ubi dicitur quod Christus apparuit moysi in flamma ignis in medio rubi et non est dubium quin moyses adoravit deum quando dominus dixerat moysi. Solve calciamentum de pedibus tuis etcetera nec tamen adoravit ignem illum sive flamam tanquam deum sciebat enim moyses hoc impossibile esse sed adoravit deum invisibilem sub similitudine visibili apparentem. Et

idem dicendum est de aliis apparitionibus divinis factis sanctis patribus sicut in iii Regum xix apparuit Helye sub sibilo aure tenuis. Quod autem arguitur ultra quod christiani comedunt corpus christi quod est horribile. Dicendum quod verum esset si acciperent in propria specie, sed ipsum accipere sub speciebus panis non est horribile sed magis suave et venerabile. Non enim ipse Christus vel eius corpus in ista comestione frangitur vel atteritur dentibus sive laceratur sicut ymaginantur iudei, sed sola species panis franguntur et atteruntur quibus consumptis desinit ibi esse corpus Christi, secundum remanent huius sacramenti effectus qui est anime refectio per augmentum gratie et sic patet quod comestio ista suavis est et veneranda et propter hoc salvator dicit Johannis vi “Ego sum panis vivus qui de celo descendi si quis manducaverit ex hoc pane vivet in eternum”. Hoc etiam fuit predictum psalmo lxxi qui secundum doctores antiquos hebreorum exponitur de Christo. In principio enim huius psalmi cum dicitur “Deus iudicium tuum regi da” [Ps 71, 2]. Glossa hebraica dicit “Iste est rex messias” de quo dicitur Isaias xi capitulo “Egreditur virga de radice yesse etcetera”. Et in processu huius psalmi dicitur de ipso. “Erit firmamentum in terra in summus montium” [Ps 71, 16], ubi littera hebraica habet “erit placenta tritici in terra in capite montium”, et translatio hyeronimi iuxta hebraicum “Erit memorabile triticum in terra in capite montium”. Translatio chaldaica habet “Erit oblatio frumenti in terra”, ex istis tribus videtur quod lectura nostra fuerit corrupta per scriptores ponentes firmamentum per frumentum ex similitudine dictionum. Patet igitur ex dictis quod rege messia dictum fuit in hoc psalmo quod futurus erat frumentum in terra in summis montium vel oblatio frumenti in terra in capite montium quod impletum est in sacramento eucharistie in quo Christus sub speciebus panis tritici continetur et super capita sacerdotum ut adoretur a populo elevatur. Qui sacerdotes propter altitudinem status montes appellantur propter quod salvator Johannes xii grano frumenti se comparet et dicit “nisi granum frumenti cadens in terra mortuum fuerit” [Jn 12, 24], etcetera. De bonitate autem sacramenti eucharistie dicit rabi moysen hadarsam exponens super Genesis illud Osee xi “et declinavi ad eum ut vesceretur” [Os 11, 4]⁷⁰. Littera hebraica talis est “inclinabo ad eum escam” quod exponens iste doctor et loquens in persona dei sicut et Osee propheta, rabi ille dicit in fine “inclinabo ad eum, id est, ad populum israel, escam bonam et suavem cui non est alia similis de qua dicitur psalmo lxxi Erit placenta frumenti in terra in capite etcetera [Cfr. Sal 71, 16: erit abundantia frumenti in terra]. De ista materia vide quedam pulchra supra argumento xiiii. Patet igitur ex supradictis quod adorare eukaristiam [sic] non est derisibile sed sanctum et venerabile nec eam sumere est horribile, sed devotum et delectabile bene dispositis ad hanc escam propter quod apostolus in Corinthios xi “pro-

bet autem seipsum homo et sic de pane illo edat, et de calice bibat” etcetera [1 Cor 11, 28]. Et hoc fuit figuratum in manna populo israel dato Exodo xvi de quo Sapientia xvi “Panem paratum de celo praesitisti eis sine labore. Omne delectamentum in se habente et omnis saporis suavitatem” [Sap 16, 20]. De ista materia amplius dicitur cum dei auditorio infra cum movebitur bellum iudeorum per argumenta ex natura assumpta. Ad illud autem quod arguunt iudei de sculptilibus et ymaginibus. Respondetur et primo declaro quid est adoratio. Secundo quot modis sumitur, et tandem quali veneratione sanctorum ymages venerante sunt ex quibus patebit solutio ad allegata per iudeos. De primo dicitur quod adoratio nihil aliud est quam quedam veneratio sev reverentia alicui exhibita ratione dignitatis superioris et excellentis. Pro secundo iuxta doctorum sacre theologie traditionem nos habemus adorationem sev venerationem que latria dicitur, et habemus que dulia nominatur. Latria enim dicitur cultus soli deo trino et uno debitus, hoc etiam exprimitur in omni republica observari, quod summus rector aliquo signo singularis preceteris honoratur quod si alicui alteri deferretur foret crimen lese maiestatis. Et ideo in sacro codice statuitur pena mortis his qui divinum honorem aliis exhibent ut patet Exodo xxii nec istum honorem sive adorationem ipsi deo exhibemus propter ipsum quia ipse est gloria et honore perditissimus cui nihil a creatura addici possit sed propter nos, quam per hoc quod deum reveremur et adoramus mens nostra ei subicitur et in hoc eius perfectio consistit. Res enim quelibet proficitur propter hoc quod suo superiori subditur sicut corpus per hoc quod ab anima vivificatur et aer per hoc quod a sole illuminatur. Dulia vero dicitur cultus vel reverentia debita rationali creature superiorem ordinem tenenti sicuti sunt prelati domini vel magistri. Yperdulia est cultus sive honor dignior dulia debitus carni Christi assumpte a verbo divino teste glosa supra illud psalmi. “Adorare scabellum pedum eius” [Sal 98, 5]. Circa vero ymaginum venerationem dicitur quod Christi ymago et crux et alie sanctorum ymages dupliciter possunt considerari. Uno modo ut sunt ymages dei aut virginis marie sev sanctorum, deum vel virginem mariam aut aliquem sanctorum representantes. Secundario ut sunt quedam res puta aurum et argentum lignum sive lapis, et illo secundo modo considerando nulla veneratio eis exhiberi debet immo crimen ydolatrie incurreret qui ut sunt ffolio mii v^o/ solum res quedam ipsas veneraretur. Alio modo possunt considerari ut representant Ihesum Christum aut virginem mariam sev sanctos paradisi et sic utique venerari debent etiam eadem veneratione qua ymaginatum veneratur et ita crux Christi et eius ymago venerari debet adoratione latrie ymago autem virginis marie aliorumque sanctorum venerari debent veneratione duliae quia totus honor refertur ad prototypum id est, ad exemplar sev ymaginatum et hec est opinio Thome in iii sententiarum

distinctione ii⁷¹. Sed contra eam obiicit magister Robertus holgot super libro sapientie lectione *capitulo* lviii⁷² sed nulla ymago est deus ergo nulli ymagini debetur talis honor immo *contradictionem* includit vel *inducit* dicere quod latria sit honor soli deo debitus et tamen quod debeatur ymagini Christi *praeterea* si idem honor debeatur ymagini Christi et Christo idem honor debetur lapidi et Christo et per consequens debetur idem honor deo et creature quod non est dicendum. Preterea qui honorat aliquid honore latrie confitetur illud esse deum ergo si aliquis possit licite ymaginem honorare cultu latrie possit licite protestari et confiteri aliud a deo esse deum. Immo aliter possit dici quod nulla adoratio debetur ymagini nec licet ymaginem adorare. Vera enim adoratio est in spiritu et devotione et amore summo et istum nullo modo debemus in aliquam creaturam dirigere quia tamen propter ymaginem Christi excitamur ad adorandum Christum et coram ymagine adorationem nostram facimus. Dicitur large loquendo per ymaginem adoramus. Unde dicit predictus doctor videtur mihi dicendum quod nec adoro ymaginem Christi quia lignum nec quia ymago sed adoro Christum coram ymagine Christi quia est ymago Christi et excitat me ad adorandum Christum et sic exponit Johannes Damascenus⁷³ libro iiii *capitulo* iiii ubi videtur dicere quod sanctorum ymagines adorari hoc intelligo sic quod propter ymaginis representationem licet mihi coram ymagine sanctum cuius est adorare et eo modo intelligo Thomam et basilium et totum ecclesie ritum hec ille licet hoc rationabiliter videatur dictum et posset satis sustineri ac per hoc iudeis satis facere quia tamen loquendum est ut plures sapiendum vero ut pauci et communis opinio tenet oppositum ideo eam sequendo ad ea que iudei dicunt restat respondere. Cum ergo dicant iudei quod sacra scriptura vetat facere sculptile et illud venerari. Dicitur quod antequam deus esset humanatus facere ymaginem dei erat impietatis cum secundum divinam naturam sit infigurabilis invisibilis et insensibilis, sed per carnis nostre assumptionem factus est visibilis, sensibilis et palpabilis et ita figura non est impietatis sed pietatis et hoc propter doctrinam et instructionem nostram ac passionis Christi recordationem immo ipse deus factus homo sicut Christus Ihesus eas primo tradidit. Nam ipse primo pinxit ymaginem suam traditque pictori non potenti eam pingere misso ab abagoro [sic] rege ut dicto regi traderet ut patet in ecclesiastica historia et notat Damascenus in sententiis libro iiii *capitulo* cviii cum enim pictor non posset in faciem Christi aciem visus sui defigere propter claritatis chuscationem Christus devotionem regis attendens vestimentum pictoris faciei applicuit et sic sui ipsius ymaginem ei misit. Item in die passionis ipse pinxit vultum suum tradiditque veronice et nunc ymago illa habetur rome in magna reverentia et veneratione. Item post sancti apostoli pinxerunt ymaginem Christi et matris

suae ut lucas apostolus et evangelista. Habentur ymagines rome teste damasceno ubi supra. Ideo ergo prohibentur ymagines in lege veteri quia tunc deus non erat figurabilis ergo cessante causa cessare debet effectus. Ex quo deus est figurabilis potest ymago eius fieri ad venerandum ut dictum est. Sic enim iubet propheta adorare non solum deum, sed et scabellum pedum eius quoniam sanctum est. Psalmus lxxxviii. Unde quia non omnes noscunt litteras nec lectioni vacant. Ideo sancti patres ad velociorem memoriam habendam de triumphis sanctorum ut sic alliciantur ad bonum ymagines invenerunt. Sic ergo triplex fuit causa institutionum ymaginum in ecclesia. Primo ad instructionem laicorum quibus imagines adhibentur loco librorum. Secundo ad incarnationis mysterium et ut sanctorum exempla nobis et frequentius et recentius infingerentur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui magis ex visis quam ex auditu causatur.

Et quamvis nulla sit scripturarum de adorandis ymaginibus traditio. Tamen apostoli familiari consilio spiritu sancti nonnulla tradiderunt ecclesie observanda que non relinquerunt in scripturis secundum in ecclesie observatione per successionem fidelium sunt ordinata. Unde ipsemet apostolus ad Tesselonicenses, vi ait "state et tenete traditiones qua didicistis sive per sermonem secundum ab ore prolatum sive per epistolam" [2 Tes 2, 15] id est scriptam transmissam inter quas traditiones est ymaginum veneratio. Quod autem placeat domino ymaginum veneratio eo modo quo dictum est et disciplet oppositum sive earum ablatio patet ex pena philippi et multorum aliorum. Unde legimus inronicis imperatorum et summorum pontificum quod philippo heretico⁷⁴ anno domini septingentesimo tricesimo [713] regnante iussit ymagines auferri⁷⁵. Anastasius⁷⁶ eum de regno expulit et lumine oculorum privavit. Ita et Leo tercius⁷⁷ a beato Gregorio tercio⁷⁸ acriter correptus est excommunicatus et totam a domino illius subtraxit ytaliam. Relicto filio suo Constantino quinto⁷⁹ prime in destruendis ymaginibus peiore qui etiam in nullo auxiliabatur ecclesiam propterea imperium romanum a grecis ad francos extitit translatum⁸⁰. Ratio ponitur extra de electione c. cum venerabilem francorum enim favorem et beneficia iam romana ecclesia per pipinum in multis necessitatibus experta fuit. Iste pipinus rex francorum fecit magnum synodum⁸¹ congregari ubi fuit magna altercatio circa venerationem ymaginum⁸² et fuit diffinitum christi ac sanctorum ymagines esse venerandas licet heretici contrarium suaderent quia eis species ydolatrie videbatur, sed non est verum ut dictum est quia ymago fert intellectum humanum in ipsum ymaginatum. Unde eas licite adoramus et debita veneratione colimus, nec est eadem ratio de ymaginibus et sculpturis ydolorum, quia ibi malignus spiritus iungebatur qui in eisdem dabat responsa cui nulla debetur reverentia sed non sic de sanctis ymaginibus. Satis igitur claret quomodo non repugnat

sacre scriptura ymaginum veneratio eo modo quo dictum est, videlicet propter ymaginatum. Et quantum deo displiceat earum ablatio expensis non solum spiritualibus sed etiam corporalibus et temporalibus divina ordinatione iusticia inflictis et ex assertionem venerationis earundem facta per vicarium ihesu Christi cum sacra synodo ubi error intervenire non possit cum talis sancta congregatio dirigatur a spiritu sancto. Sed restat unum dubium de ymaginibus astronomicis que fiunt certis temporibus planetis existentibus in quibusdam locis celi determinatus. Utrum liceat tales ymagines facere et talibus factis uti sicut temporibus suis ut dicit Robertus Holgot super librum sapientie lectione lx quidam in london dicebatur curare a quartana per ymaginem leonis auream secundum certas constellationes factam. Hic est difficile dicere quid est verum propter mirabiles operationes corporum quia hoc est certum quod nihil est homi-

ni illicitum quod per naturam compleri potest, dicit tamen Tho[mas] secunda secunde questione lxxxvi et allegat Augustinum x de civitate dei⁸³ quod opinio fuit falsa de ymaginibus talibus construendis verum est tamen quod res naturales formas suas consequuntur ex corporibus celestibus sed ymagines artificiales nullam virtutem consequi possunt ab arte, nisi ratione materie quamvis secundum Augustinum aliquando operatio ne demonum aliquid efficiunt singularibus characteribus illis impressis qui naturaliter ad nihil valent et tacita pacta cum demonibus suffragantur quibus ab nigromanticarum ymaginibus differunt que expressa cum demonibus peragunt pacta. Hec autem xxiiii argumenta iudeorum sumpta ex lege sufficiant pro primo bello que ut visum est nullius vigoris sunt contra nostrum fidei fortalicium immo integrum et incorruptum manet ab ictibus eorum quia est turris fortitudinis a facie inimici.

NOTAS

- 1 GIL, Juan, *Los conversos y la inquisición sevillana*, I, Fundación el Monte, Sevilla, 2000, p. 46 y 90.
- 2 FRAY HERNANDO DE TALAVERA, *Católica Impugnación*, Francisco Márquez, ed., Juan Flors, Barcelona, 1961, p. 186.
- 3 ASENSIO, Eugenio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, Salamanca, 2000, p. 55 (antes en la Revista de Filología Española, 36, 1952).
- 4 Para este y otros detalles de su composición, véase el Estudio Preliminar de Francisco Márquez en la *Católica Impugnación*, pp. 28 y ss.
- 5 *Católica Impugnación*, pp. 137-138.
- 6 "Ni adoramos las imágenes, ni a los santos que representan por sí mismo, como ellos hacían, mas adoramos y honramos en ellos a Dios verdadero al cual derechamente sirvieron", *Católica Impugnación*, p. 139.
- 7 *Católica Impugnación*, p. 145.
- 8 "... la Iglesia y pueblo cristiano no adora las imágenes, pensando que aquellas sean sus dioses ... ni adoran como dioses a aquellas personas, que por ellas son representadas, mas hacen reverencia y honra a los santos y santas, cuyas imágenes son ... como memoriales y representantes de aquéllos o de aquéllas", *Católica Impugnación*, p. 187.
- 9 *Católica Impugnación*, p. 145.
- 10 *Católica Impugnación*, p. 145.
- 11 *Católica Impugnación*, p. 190.
- 12 Utilizo el término "sacramental" en el sentido clásico de la escolástica, como un signo o realidad material que en virtud de su "similitud" representa, y "contiene" o "confiere" la gracia.
- 13 *Católica Impugnación*, p. 189.
- 14 Una visión general del problema en, Besançon, Alain, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'icône*, Fayard, 1994, pp. 123-205.
- 15 TRACHTENBERG, Joshua, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1943, p. 120..
- 16 SCHMITT, Jean-Claude, "L'Occident, Nicée II et les images du VIII^e au XIII^e siècle", en F.Boespflug y N.Lossky, ed., *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*. Actes du Colloque International ... Paris les 2, 3, 4 Octobre 1986, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987, (pp. 271-311), p. 288.
- 17 *Ibidem*. De acuerdo a este mismo autor, anteriormente solo Agobardo (†840) se había ocupado de este problema.
- 18 Pedro ALFONSO DE HUESCA, *Diálogo contra los judíos*, John Tolan, et alt., ed., Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1996.
- 19 MARTÍ, Raimundo, *Pugio Fidei adversus mauros et iudaeos*, Paris, 1651, Secunda pars. Caput VIII. Qualiter Dominus noster, Iesus Christus destruxerit statuam Danielis, & idolatriam per miracula, p. 289. Hay dos ejemplares en la Biblioteca de la Universidad de Comillas 2689 y 2585.
- 20 José-Luis MARTÍN y Antonio LINAGE CONDE, *Religión y Sociedad Medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Valladolid, 1987, p. 174: "E en este mandamiento [el primero] se defiende que non fiziésemos ymágenes que adorásemos; e por esto nos reprehenden los judíos, que fazemos imágenes en el templo; onde defiéndese de fazer para adorar las ymágenes así como ellos". Agradezco la amable referencia a Isidro Bango Torviso.
- 21 VALLE RODRÍGUEZ, Carlos DEL, *La controversia judeocristiana en España. Desde los orígenes hasta el siglo XIII. Homenaje a Domingo Muñoz León*, Madrid, CSIC, 1998, p. 299.
- 22 CÁTEDRA, Pedro M., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1994, p. 411.
- 23 SCHMITT, Jean-Claude, *art. Cit.*, p. 289.
- 24 El lector podrá encontrar como apéndice de este artículo dos textos de extraordinaria riqueza (sin duda dos de los más extensos y complejos dedicados a este problema en la Edad Media española) con el ánimo de contribuir al mejor conocimiento de las fuentes de la historia de la imagen, una tarea comenzada de forma pionera en nuestro país hace ya algunos años, pero en la que se reservan todavía hoy capítulos importantes. Cfr. YARZA, Joaquín et alt, ed., *Fuentes y Documentos para la historia del arte. Arte Medieval I & II*, Gustavo Gili, Barcelona, 1982, constituye un singular modelo de trabajo. Con un carácter más especializado, véase la antología de Daniele MENOZZI, *Les Images. L'Église et les arts visuels*, Du Cerf, Paris, 1991.
- 25 Un capítulo anterior lo constituyen las leyendas asociadas a imágenes en las Cantigas de Alfonso X el Sabio. Para el aspecto concreto de su utilización en un contexto polémico, CORTI, Francisco, "La Guerra en Andalucía: Aproximación a la retórica visual de las *Cantigas de Santa María*", en Jesús MONTOYA MARTÍNEZ y Ana DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, ed., *El Scriptorium Alfonsí: de los libros de Astrología a las "Cantigas de Santa María"*, Editorial Complutense, Madrid, 1999, pp. 301-326, con amplia bibliografía sobre el discutido problema de la representación de los judíos en las Cantigas, que no tratamos aquí.
- 26 William A. CHRISTIAN, JR., *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*, Nerea, Madrid, 1990.
- 27 *Ibid.*, pp. 199-236.
- 28 "El primero mandamiento es amar a dios sobre todas las cosas e no tener dioses agenos [...] contra esto pecan los que adoran ydolos, assi como adoravan otro tiempo los gentiles, y en esto pecan los que adoran las ymages de las yglesias, ca si las ymages no tienen casi virtud alguna mas que las piedras del campo como sean fechas por mano de hombres, mas son puestas por remembrança de las cosas passadas porque son simples que no conocen por los libros las cosas passadas las conozcan por las ymages pintadas. [...] E por ende quando toman especial devocion mas con una ymagen que con otra pecan. Ca ya esto es adorar ydolos como una ymagen no tenga mas virtud que otra, ca ambas juntas no tienen virtud alguna, mas podemos tener mas devocion en un santo del cielo que en otro, e tomarlo por especial abogado. Esso mesmo podemos tener mas devocion en una yglesia que en otra, y esto no por las ymages ni por las paredes de la yglesia mas porque parece una mejor que otra en ser en mejor lugar para orar. E los hombres muevense mas a devocion e bien vivir en unos lugares mas que en otros. Esso mesmo porque a dios plazze de mos-

trar sus maravillas en unos lugares mas que en otros, e assi guardese todo hombre de honrar las ymages creyendo que en ellas esta alguna virtud, ca no puede ser mayor pecado e por esso pecan muchos algunos quando en algunas yglesias ay ymages algunas mas antiguas que otras que fueron falladas desde el fundamento de la yglesia, e dizen que fueron falladas aquellas por milagros e que aquellas van a sacar cativos e aquestas ponen en lugar mas alto e honranlas mas e a ellas fazen algunas oraciones e se encomiendan, de aquesta tal se siguen grandes pecados y errores y escandalos, y el pueblo menudo se torna ydolatra, ca puesto que algunas ymages por revelacion de dios fuesen falladas en peñas, o en fossaduras de tierra o en coraçones de arboles, en lo qual ay muchas mentiras e muy pocas verdades. Mas fue y es lo mas dello introduzido por sacar el dinero de las bolsas ajenas. Empero dado que fuesse assi en verdad aquella ymagen no es de mas virtud que las otras, ca por manos de hombres es fecha, e no de angeles ni menos cayo del cielo porque alla no ay piedras ni maderos, e dado que fuesse fecha por manos de angeles no podria ser fecha, salvo de piedra, o de madera, o de algun metal. E assi no pueden tener mayor virtud que las otras ymagenes de piedra, o de madera, o de los palos del campo, e assi si honrramos a aquella ymagen mas que a las otras entendiendo que tiene mayor virtud y con mayor devocion delante della nos inclinamos pecamos de ydolatria, e quando dicen de algunas ymagines que van a sacar cativos e que no las fallan en sus lugares entonce por algunos dias, e que despues que vienen mojadas, estas son muy grandes abusiones e muy grande cargo de animas e de conciencia de aquellos que tal cosa levantan e fazenlo por sacar dinero e diezen que lloran las ymagines e que echan lagrimas muy dulces y ello es agua e miel que por detrás les echan, lo qual seria assaz de consentir en el tiempo que a los ydolos adoravan”, [Alfonso de Madrigal], *Confessional del Tostado* [Alcalá de Henares, Arnao Guillén de Brocar, 1517], ff. e v-vi.

²⁹ Alfonso DE MADRIGAL TOSTADO, *Commentaria in Deuteronomium* [Opera Omnia, vol. IV], Venecia, 1615, pp. 36-37.

³⁰ Desconozco la fuente en que se fundan quienes afirman que el Tostado fuera converso. Cfr. BÆSPFLUG, FRANÇOIS, *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Du Cerf, Paris, 1984, quien, por otra parte, ha sido el primero en llamar la atención sobre este capítulo.

³¹ Klaus REINHARDT y Horacio SANTIAGO-OTERO, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, CSIC, Madrid, 1986, pp. 240-249.

³² Véase en Apéndice I.

³³ Véase, con una valoración del peso de la prohibición, Bezalel NARKISS, “Manuscritos iluminados hispanohebreos”, en *La vida judía en Sefarad*, Cat. Exp. Sinagoga del Tránsito. Toledo, 1991-1992, Ministerio de Cultura, Madrid, 1991, pp. 169-196; y Katrin KOGMAN-APPEL, “Hebrew Manuscript Painting in Late Medieval Spain: Signs of a Culture in Transition”, *The Art Bulletin*, LXXXIV, 2, junio 2002, pp. 246-272.

³⁴ Citado por SED-RAJNA, Gabrielle, “L’argument de l’iconophobie juive”, en F.Boespflug y N.Losky, ed., *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d’images religieuses*. Actes du Colloque International ... Paris, Octobre 1986, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987, pp. 81-88.

³⁵ Véase ahora: *La Biblia de Alba. An illustrated manuscript bible in castilian*, Madrid, Fundación Amigos de Sefarad, 1992

³⁶ Para las condiciones del encargo, véase: FELLOUS-ROZENBLATT, Sonia, “The Biblia de Alba, its Patron, Author and Ideas”, en *La Biblia de Alba*, pp. 49-64.

³⁷ “Capitulo 11. De nuevo contra mi muy alto señor se levanta otro inconveniente por do yo desta tu demanda me devo retraer, non aceptor. Es de notar que la tu reverencia non de nuevo viene en los de dios diez mandamentos es mandado non fazer ymages nin menos las adorar. E el mayor peligro ende concurrente poner ymagen a dios e dios es incorporeo syn ninguna forma a nos comprehensible nin a la natura angelical, e en el poner figura seria contra de lo por su misma boca divina dicho en la data de la ley e en el deuteronomio original de las formales palabras guardaredes mucho a las vuestras animas en dios figura poner que non bistes ninguna figura en el día que fablo el señor con bos en el monte ysayas a quien semejades a dios o a qual ymagen lo podedes proporcionar e sobresto es fundada toda la philosophia metafisica e santa theologia. Que la ymagen ocupa lugar e quien ocupa lugar el lugar es mayor que el e por consecuencia seria dios finydo. E este mandamiento nos torna a la memoria e non dando ymagen en dios las syguientes utilidades theologales. Una que en dios non es pularidad que sy dos o mas dioses fuesen non se podria convenir en rre que tanto dezir quiere como que sy fuesen muchos dioses non han cosa con que se puedan convenir nin concordar como sea cosa que dios non aya nesçesario de otro dios que sy lo oviese non seria dios que dios non ha cosa menguada, onde sy non se pudiesen en cosa convenir concordar convenia que el uno fuese contrario al otro como sea cosa que todo quanto es es diferente con otro, o concorde o contrario onde sy son muchos dioses non diferentes el uno al otro o sson contrarios e sy sson contrarios el uno al otro convienese que el uno dixtruya al otro e lo consuma como sea cosa que contrallydat non puede durar onde como sea provado por la theologia seer dios de nesçesidad por ende es manifesto e provado que solo un dios es de nesçesidad e poniendole figura a dios yriamos contra toda sciencia e verdat. Et puesto caso lo que muchas vezes dezir oy a los reverendos maestros theologos cristianos que estas tales ystorias se fazen en los templos e libros por la popular gente se suprensionen en dios aver que sy a dios segund lo que ellos sson non lo apropiassen alguna ymagen ante lo negarian que lo cognoscerian e dizen que para estos le ovieren en los templos e ystorias de oratorios de apropiar ymagen humana por el ovien ser el mejor animal a comparacion de angelica racional e aun segund la romana egleja por quanto la divinidad rescibió la humanitat de guisa tal que la tal ymajen les da a dios.

Et señor los judios a estos todo non sson conformes, que non entienden nin creen que dios humanitat rescebido aver. Yten dizen que bien assy acomo el científico el rustico e los niños e las mugeres deven ser enformadas en que dios non ha ninguna figura o ymagen e que non ha cosa que a dios semeje nin sea el su e seer como el su eeser nin su vida como su vida nin sciencia de cosa segund la ssu sciencia e que non es la division entre dios e ellos de mas a menos mas en ynfinito. E el científico cobrara esto asy en dios seer por sus devidos principios e la patria comun resçebirlo ha por en formacion de sus spirituales padres. E por este modo los judios ser dios mas glorificado que apropiandole ymagen, Por donde segund yo figuras o ymagines non ende de poner o mandar lycenciado seria syn en mi ley pecar en lo a los pintores mandar pues que yo non sse cosa en el ystoriar remanesçeria el mandar lo qual a my syn cargo es muy impossible”, *Ibid.*, f. 9.

³⁸ BNE, Ms. 10.289. Cfr. SCHIFF, Mario, *La Bibliothèque du Marquis de Santillane*, Paris, 1905, pp. 428-444.

³⁹ Cfr. Moše ben MAIMON (Maimónides), *Guía de Perplejos* [*Môrêh nêbûkîm*], David Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid, 1994.

⁴⁰ Cfr. Moše ben MAIMON (Maimónides), *Guía de Perplejos*, cap. 35 [Todos deben saber que Dios es incorpóreo y exento de pasiones], *Ibid.*, pp. 113-115.

⁴¹ Juan DAMASCENO, *Oratio apologetica prior adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*, Patrologia Graeca, XCIV, J.-P.Migne, ed., Paris, 1854, cc. 1231-1420.

⁴² Para todas estas distinciones, véase ahora WIRTH, Jean, “Faut-il adorer les images? La théorie du culte des images jusqu’au concile de Trente”, en *Idem.*, ed., *Iconoclasme. Vie et mort de l’image médiévale*, Cat. Exp., Berne-Strasbourg, Berna, 2001, pp. 28-37.

- 43 Nuestra traducción.
- 44 Sobre el *Fortalium Fidei*, véase Amador de los Ríos, José, *Historia de los Judíos de España y Portugal*, III, (1875), Madrid, 21984, pp. 135-144. Klaus Reinhardt y Horacio Santiago-Otero, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, pp. 63-64. Netanyahu, "Alonso de Espina. Was he a new christian?", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 43, 1976, pp. 107-165, quien corrige con sobrados argumentos la extendida creencia de sus orígenes judíos. Azcona, Tarsicio de, *Isabel la Católica*, Madrid, BAC, 1993, pp. 489-491.
- 45 NETANYAHU, Benzion, "Alonso de Espina. Was he a new christian?".
- 46 Véase en particular la valoración de Netanyahu, Benzion, *Los orígenes de la inquisición en la España del siglo XV*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 659-667, 672-675 y 739-761.
- 47 Véase como Apéndice II.
- 48 En la teoría de la transubstanciación elaborada por santo Tomás ya se había considerado su virtud para ahuyentar toda posible crítica de idolatría: la mutación de la sustancia desplaza la del pan –dice santo Tomás en su comentario a las Sentencias- dejando solo sus "accidentes" (*species* en nuestro texto), por lo cual no puede decirse que los cristianos adoren, y en consecuencia idolatren, en la sagrada forma una sustancia que no sea la divinidad (la sustancia del pan que permanece en ella). Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, d.11, q.11, a.1. Citado por Gesteira Garza, Manuel, *La eucaristía misterio de comunión*, Salamanca, 41999, p. 534. La argumentación de santo Tomás va dirigida a refutar la teoría de la consubstanciación, ampliamente extendida hasta el Concilio de Trento.
- 49 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, III, q. 25, a. 3.
- 50 WIRTH, Jean, "Structures et fonctions de l'image chez Saint Thomas d'Aquin", p. 56. La proximidad de Santo Tomás al pensamiento griego a través de Juan Damasceno es destacada también por Kollwitz, Johannes, "Bild und Bildertheologie in Mittelalter", en Wolfgang Schöne et al., ed., *Das Gottesbild im Abendland*, Eckart-Verlag, Berlín, 1957, (pp. 109-138), pp. 125-126.
- 51 "Pero contra esta opinión [la de Santo Tomás] se opone Rober Holgot en el Libro de la Sabiduría, capítulo 53, porque ninguna imagen es Dios, y por lo tanto a ninguna imagen es debido tal honor. Ciertamente se encierra [en ello] una contradicción, [puesto que] induce a decir que la latria es un honor que solo a Dios es debido y, sin embargo [también] se debe a la imagen de Cristo. Además si el mismo honor se debe a la imagen de Cristo y a Cristo, entonces, el mismo honor se debe a la piedra y a Cristo, y por lo tanto, se debe el mismo honor a Dios y a una criatura, que no es lo que quiere decirse. Además, quien rinde honor de latria a algo, confiesa que aquello es Dios, por lo tanto si algo puede ser lícitamente honificado con culto de latria, entonces puede lícitamente manifestarse o confesarse que algo distinto de Dios es Dios. [Por ello] ciertamente puede decirse que no se debe ninguna adoración a las imágenes, ni es lícito adorarlas. La verdadera adoración está en el espíritu y en el amor sumo, y esto de ningún modo debemos dirigirlo a otra criatura porque por causa de la imagen de Cristo somos movidos a la adoración de Cristo, y en presencia de la imagen hacemos nuestra adoración".
- 52 *Summa Theologica*, III, q. 25, a.3.
- 53 Para el olvido de los *Libri Carolini* hasta su recuperación en el siglo XVI, véase, con una lectura enteramente novedosa del proceso de redacción de los mismos: FREEMAN, Ann, "Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini", *Viator*, 16, 1985, pp. 65-108, autora de la reciente edición para la *Monumenta Germaniae Historica*. Para la reacción carolingia, véase además WIRTH, Jean, *L'Image Médiévale. Naissance et développements (VI^e – XV^e siècle)*, Méridiens, Paris, 1989, pp. 112-166 y BOUREAU, Alain, "Les théologiens carolingiens devant les images religieuses. La conjoncture de 825", en *Nicée II, 787-1987*, pp. 247-262..
- 54 Para los orígenes paulinos de la metáfora, LADNER, Gerhart, "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", en *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in the History of Art*, Roma, 1983, pp. 72-111. Para su uso en el debate iconoclasta Kitzinger, Ernst, "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", *Dumbarton Oak Papers*, 8, 1954, (pp. 85-150), pp. 141-142; y Belting, Hans, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago University Press, Chicago, 1994, pp. 149-155, con amplia bibliografía.
- 55 El *De fide orthodoxa* había sido traducido al latín en 1150, pasando de forma inmediata a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde comenzaría su nueva popularidad: Wirth, Jean, "Structures et fonctions de l'image chez Saint Thomas d'Aquin".
- 56 Véase ahora la excelente colección de ensayos de Herbert L. KESSLER & Gerhard WOLF, ed., *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Nuova Alfa, Bolonia, 1998.
- 57 KITZINGER, Ernst, "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", p. 143.
- 58 Para una visión general, KOLLWITZ, Johannes, "Bild und Bildertheologie im Mittelalter". Un intento de discriminación en, Baxandall, Michael, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*, Gustavo Gili, Barcelona, 1978.
- 59 Recientemente, Carlo Ginzburg ha explorado la supervivencia de la distinción establecida por Orígenes entre "ídolo" e "imagen" en Santo Tomás, de donde podría deducirse la virtud de la mimesis para sortear el riesgo de idolatría, tesis que no llega a desarrollar este autor, "Ídolos e Imágenes. Un pasaje de Orígenes y su fortuna", en *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Península, Barcelona, 2000, pp. 125-143.
- 60 Cfr. LADNER, Gerhart, "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", p. 75.
- 61 Me refiero, obviamente a los alumbrados. Desde las páginas que le dedicara Marcel BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 21991, especialmente pp. 179-182, la discusión permanece abierta. Para una valoración historiográfica más reciente, véase Angela Selke, "El iluminismo de los conversos y la inquisición. Cristianismo interior de los alumbrados: resentimiento y sublimación", en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCANDELL BONET, ed., *Historia de la Inquisición en España y América*, I, BAC, Madrid, 1984, pp. 617-636. Las tesis iconoclastas de los alumbrados en, MÁRQUEZ, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, 1980, p. 158. Para la identidad religiosa de los conversos y el debate historiográfico tejido en torno, véase la iluminadora perspectiva de HUERGA CRIADO, Pilar, "El problema de la comunidad judeoconversa", en *Historia de la Inquisición en España y América*, III, Madrid, BAC, 2000, pp. 441-497.
- 62 Valga el testimonio de Fernán Pérez de Guzmán "... he visto algunos [conversos], así en edificios de monesterios como en reformacion de algunas ordenes que en algunos monesterios estaban corrutas e disolutas, trabajar e gastar asaz de lo suyo ...". Citado por Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ,

La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna, CSIC, Madrid, 1955, p. 183.

- ⁶³ GÓMEZ MORENO, Manuel, "Francisco Chacón, pintor de la Reina Católica", *Archivo Español de Arte y Arqueología*, III, 1927, pp. 359-360.
- ⁶⁴ Todos mis datos de GIL, Juan, *Los conversos y la inquisición sevillana*, I, pp. 70-72 y Klaus WAGNER, "La Inquisición en Sevilla, 1481-1524", en *Homenaje al Profesor Carriazo*, III, Sevilla, 1973.
- ⁶⁵ Los canónigos Luis SÁNCHEZ y Juan DE SAAVEDRA fueron comisionados para precisar el lugar donde debía ser levantado el retablo. Se informó de la decisión tomada, y el deán, el protonotario arcediano de Écija, el Obispo de Mondoñedo, el licenciado Porras y los canónigos Luis Sánchez de las Torres, Pedro de Toledo y Alonso Moreno quedaron comisionados para buscar los maestros que la ejecutasen, María Fernanda MORÓN DE CASTRO, "Análisis histórico estilístico", en Manuel FERRAND, et alt., ed., *El retablo mayor de la catedral de Sevilla*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, Sevilla, 1981, pp. 153-172. Véase además, Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *El retablo mayor de la catedral de Sevilla y sus artistas*, Laboratorio de Arte, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1927.
- ⁶⁶ Véase nuestro artículo, "Imágenes para los moriscos granadinos: Fray Hernando de Talavera y la política "artística" de los Reyes Católicos" (de próxima publicación).
- ⁶⁷ Ambas cosas, como ha mostrado Albert A. SICROFF, estaban relacionadas, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Taurus, Madrid, 1985, pp. 13-15.
- ⁶⁸ Para la edición del texto hemos utilizado la incunable así como el manuscrito 5.1 de la Biblioteca de la Catedral de Toledo.
- ⁶⁹ Vulgata: *sculpsit*
- ⁷⁰ El Midrash *Bereshit rabbá*, o Génesis Magna, de Moisés Ha-Darshán fue uno de los instrumentos fundamentales de la polémica antijudía, en particular en la Disputa de Tortosa, 1412-13, donde fue utilizado como prueba de los argumentos cristianos. Cfr. PACIOS LÓPEZ, Antonio, *La disputa de Tortosa*, Instituto Arias Montano, Madrid-Barcelona, 1957, I, pp. 180-187.
- ⁷¹ *Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*.
- ⁷² Robert HOLKOT († 1349), *Praelectiones in librum Sapientiae*.
- ⁷³ Juan DAMASCENO (ca.675-741), *De imaginibus orationes*, Patrologia Graeca, XCIV, cc. 1231-1420..
- ⁷⁴ PHILIPPICUS BARDANES emperador.
- ⁷⁵ Cfr. MANSI, XII, 187-196, sobre el Concilio de 712.
- ⁷⁶ ANASTASIO II ARTEMIO emperador, sucesor de Philippicus Bardanes en el año 713.
- ⁷⁷ LEÓN III (717-741)
- ⁷⁸ GREGORIO III PAPA (731-741), convocó un sínodo en Roma en 731 denunciando la iconoclastia y amenazando de excomunión a cualquiera que la practicara.
- ⁷⁹ CONSTANTINO V (741-775)
- ⁸⁰ La *translatio imperii* se refiere a la alianza entre Esteban II y Pipino el Breve apoyada en la célebre falsificación de la *Donacion de Constantino*, sellada con la coronación de Carlomagno por León III el año 800.
- ⁸¹ Se refiere al *Sínodo de Gentilly* (767), reunido por Pipino el Breve en contestación al movimiento iconoclasta bizantino.
- ⁸² Con toda probabilidad, Espina recuerda la polémica habida entre Claudio de Turín, cuyo *Apologeticum* es un ataque directo a la iconodulia, y la contestación de Jonás de Orleans en su *De cultu imaginum*.
- ⁸³ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, X, 11.