

La comunicación antisemita a través de leyendas en el Toledo de las tres religiones

*Anti-Semitic communication through legends in the
Toledo of the three religions*

ISIDRO MORENO SÁNCHEZ

*Dr. en Ciencias de la Información. Universidad Complutense de Madrid
ims@ucm.es*

JUAN CARLOS PANTOJA RIVERO

*Dr. en Filología Hispánica. Universidad de Castilla-La Mancha
juancarlos.pantoja@uclm.es*

Recibido: 30/05/2017

Aceptado: 12/01/2018

Resumen

La investigación aborda las leyendas históricas con protagonistas judíos en el Toledo de las tres religiones. Se estudia la finalidad comunicativa de estas leyendas partiendo de la hipótesis de que se usan como una forma de comunicación antisemita. Metodológicamente, se acude a la hermenéutica analógica centrada en los elementos del contenido narrativo de las leyendas. Se busca que los públicos las reciban como narrativas factuales aunque hoy se perciban como ficcionales. La investigación demuestra que los elementos narrativos del contenido están al servicio de un discurso antisemita que utiliza el milagro como principal argumento para refrendar la veracidad de los hechos narrados.

Palabras clave

Antisemitismo; comunicación; judío; leyenda; narrativa; religión.

Abstract

The research deals with historical legends whose main characters were Jews in the Toledo of the three religions. The communicative purpose of these legends is examined based on the hypothesis that they were used as a form of anti-Semitic communication. Methodologically, analogical hermeneutics is applied, focusing on the elements of the narrative content of the legends. The objective sought was for their audiences to receive them as factual accounts, although today they may be perceived as fictional. The research demonstrates that the narrative elements of the content were at the service of an anti-Semitic discourse that used the miracle as the main argument to endorse the truthfulness of the narrated events.

Keywords

Antisemitism; Communication; Jewish; Legend; Narrative; Religion.

Referencia normalizada: MORENO SÁNCHEZ, ISIDRO – PANTOJA RIVERO, JUAN CARLOS (2018): “La comunicación antisemita a través de leyendas en el Toledo de las tres religiones”. *Arte y Ciudad. Revista de Investigación*, nº 13 (abril), págs. 7-34. Madrid. Grupo de Investigación Arte, Arquitectura y Comunicación en la Ciudad Contemporánea, Universidad Complutense de Madrid.

Sumario: 1. Introducción. 2. Metodología y modelo de análisis narrativo. 3. Análisis y resultados. 3.1. Análisis de las leyendas. 3.1.1. El Cristo de la Luz. 3.1.2. El Paso Amargo. 3.1.3. Raquel/Fermosa. 3.1.4. Santiago del Arrabal. 3.1.5. El santo niño de La Guardia. 3.1.6. El Cristo de la Misericordia. 3.2. Análisis conjunto de las leyendas. 4. Conclusiones. Bibliografía.

1. Introducción.

Sería necesario, para empezar, tener claro el concepto de leyenda, a qué se refiere y de dónde procede. Son muchas las definiciones que podemos encontrar, pero todas ellas, en principio, se relacionan con la etimología de la palabra (*legenda*, lo que se lee), que da paso a la asimilación del término con la lectura edificante de vidas de santos que se llevaba a cabo, en voz alta, en los refectorios de los monasterios. Dado el carácter maravilloso y taumatúrgico de las hagiografías, la palabra *leyenda* se fue asociando poco a poco a la idea de lo fantástico, de lo irreal, de todo aquello que parece escaparse a los límites de lo verosímil.

El diccionario académico incluye, en su edición del año 1884, la primera definición que alude al concepto que venimos buscando: “relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos”. Encontramos aquí algunos términos que nos serán muy útiles para identificar de la manera más exacta posible el significado de la palabra *leyenda* aplicado al género literario sobre el que hablamos. Estos términos son *tradicional* e *histórico*: el primero nos habla de la transmisión popular, oral mayoritariamente, del paso de esos relatos de generación en generación, con lo que ello conlleva de variantes y de invención (Caro Baroja, 1991); el segundo nos coloca de pleno en la realidad objetiva del día a día, de los grandes acontecimientos que marcan la vida de los seres humanos. ¿Cómo conjugamos esos dos conceptos? Sin duda, las leyendas tienen un origen popular, que es lo que les da sentido, pero también es cierto que todas ellas se refugian en tiempos pretéritos (más o menos alejados del momento en que surge la leyenda) y en episodios históricos concretos, cuyas consecuencias parecen querer explicar. Pasamos aquí a plantearnos un tercer aspecto importante en la delimitación del género: la necesidad de explicar un suceso, el nombre de un lugar, el comportamiento humano, etc. Por lo general, las leyendas tienen esa intención: dar sentido a lo que inquieta, a lo que tiene en su interior un misterio que no es fácil de explicar.

Por lo tanto, y poniendo un poco de orden en lo que hasta aquí hemos expuesto, podríamos decir que una leyenda debe tener, en mayor o menor medida, los siguientes ingredientes:

- Sucesos fantásticos, fabulosos, milagrosos o mágicos.
- Carácter tradicional.
- Evocación de un hecho o de un periodo histórico.
- Explicación de acontecimientos importantes, del porqué de un nombre, de una actitud...

Con todos estos elementos mezclados podremos tener una idea bastante clara de qué es una leyenda y cuáles son sus características estructurales, si bien, hemos de decir que muy a menudo no coinciden todos ellos en todas y cada una de las leyendas que podamos encontrarlos.

A grandes rasgos podríamos hablar de tres tipos de leyendas: las que llamaríamos históricas, las literarias y las tradicionales (Pantoja y García, 2009: 18). Las primeras aparecen ligadas a sucesos concretos, acaecidos, por lo general, durante

la Edad Media o en épocas remotas. Son leyendas que nos ha legado el devenir de los tiempos y que llegan a nosotros mezcladas con los acontecimientos históricos reales, confundidas con ellos, ofreciéndonos una imagen del pasado que se mueve entre lo demostrable y lo que se escapa a los términos de la razón. En la tradición toledana podría ser un ejemplo paradigmático de este tipo de leyendas la que cuenta los amores del rey don Rodrigo y Florinda la Cava, que culmina con la pérdida de España y su caída bajo el dominio musulmán. Es este un relato de una enorme trascendencia literaria e histórica, recogido en las crónicas medievales y presente en el romancero y en la literatura de los Siglos de Oro (Fray Luis de León o Cervantes son solo dos ejemplos entre otros muchos), que se ajusta a la perfección a lo que hemos definido como leyenda: sucesos maravillosos (el espectro de la Cava, errante por las riberas del Tajo); difusión tradicional y, en este caso, también documental; y conexión con un hecho histórico cuyas causas pretende analizar y explicar (la invasión musulmana).

Por su parte, las leyendas literarias son fruto de la mente creadora de un autor concreto (frente al carácter popular de las históricas), y tienen su origen con el Romanticismo. En España, el Duque de Rivas, Zorrilla y Bécquer son los grandes iniciadores del género que, en el ámbito toledano, alcanzará una enorme difusión gracias a la pluma de un buen número de escritores locales, mayoritariamente desconocidos, que se aplicaron con decisión a la creación de un universo legendario que abarca todas las épocas del pasado y consume todas las posibilidades combinatorias de los ingredientes que arriba hemos enumerado. En Toledo, estas leyendas literarias se escribieron, sobre todo, a partir de las de Bécquer, entre los años setenta del siglo XIX y las dos primeras décadas del XX.

Las leyendas tradicionales, por último, van unidas a menudo a anécdotas o a relatos varios que pretenden dar explicación al nombre de un lugar o a un suceso concreto. Como indica su nombre, se difunden de forma oral y no tienen un autor determinado, lo que las acerca un tanto a las leyendas históricas, ya que aquellas, igualmente, surgen en medio de la nebulosa que confunde lo real con lo legendario.

Nosotros vamos a centrarnos aquí en las leyendas históricas toledanas protagonizadas por judíos (seis, concretamente), con la intención de analizar la comunicación antisemita ligada a ellas. Es muy importante tener en cuenta la imagen de los judíos que nos ofrecen las leyendas toledanas, donde estos son siempre personajes asociados al ámbito de la maldad. Este hecho se subraya

más aún si lo comparamos con la manera en que aparecen retratados los representantes de las otras dos religiones que convivieron (no siempre pacíficamente) en el Toledo de las Tres Culturas. Partimos del hecho de que las leyendas toledanas se conciben, casi sin ninguna excepción, desde la perspectiva cristiana, por lo que los seguidores de esta religión serán siempre los que salgan mejor parados: tienden a ser justos y caballerosos, muy devotos de algún Cristo o de alguna Virgen y muy difícilmente aceptan el mestizaje con las otras dos religiones. Este último aspecto se multiplica si la unión ha de ser entre cristianos y judíos, ya que tradicionalmente hay un rechazo hacia estos últimos por parte de los primeros, que los consideran culpables de la muerte de Cristo, lo cual los estigmatiza de una manera especial. Los musulmanes, sin embargo, reciben un trato amable en las leyendas toledanas y, aunque muchos de ellos se muestran también como traidores o de mente retorcida, por lo general se nos presentan con valores positivos, como la caballerosidad, la nobleza, la fe sin fanatismos, la tolerancia... Los judíos, por último, son, como hemos dicho antes, los que reciben un trato peor en la tradición legendaria, que los define como fanáticos, usureros y rencorosos. Aparecen siempre mostrando un profundo odio hacia los cristianos, para quienes buscan el mal a través de las más perversas tretas. Tan solo las mujeres judías se salvan de ese trato negativo, al menos desde el punto de vista físico, ya que siempre se describen como dotadas de una belleza sin par, con grandes ojos y negros cabellos que parecen ser imanes para los incautos cristianos, y dotadas de una dulzura que contrasta con el carácter áspero que se asocia a los hombres de su raza. Ejemplos claros de estas mujeres judías los tenemos en las leyendas de *El Pozo Amargo* y de *Raquel*, aunque, en esta última, la judía representa, en gran medida, la perdición del cristiano (el rey Alfonso VIII, en este caso), como si la perversión que las leyendas atribuyen a su raza se sirviera de esa atracción fatal de sus mujeres para corromper a los seguidores de Cristo.

En cuanto a las leyendas históricas que hemos escogido para nuestro estudio, representan diversas facetas de la convivencia judeocristiana en la ciudad de Toledo (Figura 1). Así, *El Cristo de la Luz*, *El Pozo Amargo* y *El santo niño de La Guardia* reflejan el fanatismo y el odio que, desde la perspectiva cristiana, caracteriza a los judíos y que les lleva a cometer actos execrables como intentar envenenar a los fieles del Cristo de la Luz, asesinar al pretendiente cristiano de la propia hija o repetir cada uno de los pasos de la Pasión de Cristo

en la persona de un inocente niño. Hechos, todos ellos, que provocan repugnancia y que mueven a los lectores a acrecentar el odio hacia los que practican el judaísmo. Por su parte, la leyenda de *Santiago del Arrabal* parece dar la vuelta al planteamiento, ya que en ella el fanatismo se nos muestra ligado a la figura de un predicador cristiano, Vicente Ferrer (posteriormente canonizado por la iglesia), que incita desde el púlpito a los fieles a que ataquen y saqueen la judería. Es un episodio de incitación a la violencia, que muestra el fuerte rechazo de los cristianos hacia los judíos y que, en el ámbito de las leyendas, parece equipararlos en la concepción del mal dirigido hacia el contrario: el mismo odio que se muestra en las tres primeras leyendas que hemos citado se encuentra también en esta, aunque en el otro bando. En las *Cantigas de Santa María* (cantiga 12, “O que a Santa Maria mais despraz”), Alfonso X el Sabio recoge una leyenda muy similar, en la que es la propia Virgen María la que se aparece a los cristianos en la catedral de Toledo para avisarles de que los judíos están cometiendo un sacrilegio e incitarles a acudir a la judería para evitarlo, lo que termina también con una masacre.

El amor será la base de la leyenda de *Raquel*, de gran tradición literaria, desde Lope de Vega a Vicente García de la Huerta, el dramaturgo del siglo XVIII que escribió una tragedia sobre este tema. Aquí, como antes hemos esbozado, la mujer judía llevará por el mal camino al rey cristiano, quien abandonará a su propia esposa y dejará Castilla en el desgobierno a causa de su pasión por la bella Raquel. La tragedia, en este caso, viene de manos cristianas, ya que serán los vasallos del rey quienes maten a la judía para romper así con el hechizo que parecía haberle provocado a Alfonso VIII. Si no hay en esta leyenda maquinaciones perversas, sí hay una mujer perturbadora cuya imposible unión con su enamorado (las barreras religiosas lo hacen imposible) le acarreará un final trágico que casi parece tener un cierto toque de moraleja: esto es lo que pasa por querer ir contra las leyes no escritas de la religión, parece decirnos.

Finalmente, en *El Cristo de la Misericordia*, hay otro planteamiento diferente, ya que aquí los judíos no lo son en sentido estricto, pues se trata del enfrentamiento entre dos bandos nobles del Toledo del siglo XV, los Ayala y los Silva; cristianos viejos los primeros, conversos los segundos. Se confirma aquí la desconfianza que a los cristianos les provocan los judíos conversos, sospechosos siempre de no haberse convertido nada más que de cara a la galería. En cualquier caso, los Silva representan en esta leyenda la traición y el comportamien-

to rastrero, al querer raptar a la hermosa Isabel, prometida de uno de los Ayala. La muerte será el destino último de quienes se comportaron con tanta alevosía.

En definitiva, las leyendas que hemos seleccionado, muestran siempre esa imagen negativa y sesgada de los judíos, tan propia, como hemos señalado arriba, de la tradición legendaria toledana (y muy posiblemente hispana). En todas ellas podemos encontrar aquellos ingredientes a los que nos referíamos antes: lo maravilloso o taumátúrgico, en *El Cristo de la Luz* y en *El Cristo de la Misericordia*; lo tradicional, en *El Pozo Amargo* y en *El santo niño de La Guardia*; la conexión con la historia y con episodios históricos en *Raquel* y en *Santiago del Arrabal*; en fin, la mezcla de realidad y ficción en todas ellas.



Fig. 1. Toledo ciudad de leyenda y de leyendas. Fotografía de José María Moreno Santiago

Supuesto que todas estas leyendas históricas tienen temática religiosa, podría pensarse que es más adecuado para su análisis hablar de propaganda en lugar de comunicación; pero estudiamos leyendas que se divulgaron antes de que se fundase la Sacra Congregatio de Propaganda Fide el 22 de junio de 1622 (Guilday, 1921: 480), que es de donde deriva propaganda. Comunicación viene del latín, *communicatio*, *-onis* (comunicar, compartir), y Strehie (2013: 56) afirma que muchas prácticas comunicacionales de los romanos continúan siendo válidas hoy día. Así que, aunque la eclosión del término comunicación esté ligado al siglo XX, las prácticas comunicacionales son inseparables de la aparición de la palabra, del diálogo (Peters, 1999).

Al compartir, al comunicar, lógicamente se busca la propagación (propaganda). La literatura científica tendía a diferenciar publicidad (discurso comercial) y

propaganda (discurso ideológico), pero, como apunta Screti (2012: 7), la publicidad también difunde una clara ideología de consumo y de mercantilización. Publicidad y propaganda tienen cobijo en el amplio campo de la comunicación.

Las leyendas son una estrategia más para desprestigiar a los judíos hasta culminar con su expulsión de la península Ibérica por los Reyes Católicos en 1492. Blasco Martínez (2005: 8) nos recuerda que Eduardo I había hecho lo mismo en 1290 en Inglaterra. De Francia se expulsó a los judíos en 1182, pero se revocó el decreto en 1198, aunque en 1306 Felipe el Hermoso reimplantó la medida. También se les obligó a abandonar los Principados alemanes a mediados del siglo XV, a salir de los Ducados de Parma en 1488 y de Milán en 1490. Montreuil Gil (2015: 8) afirma que no debe hablarse de convivencia pacífica, sino de cierta tolerancia, siempre con la perspectiva de la asimilación al cristianismo.

De todas formas, Rodríguez González (2005: 13) nos recuerda que la simbiosis cultural que se produjo en la Escuela de Traductores de Toledo demuestra que también hubo “convivencia armónica, tolerancia, pensamiento y sabiduría compartidos”.

2. Metodología y modelo de análisis narrativo.

El universo de leyendas históricas con temática judía casi se agota en la muestra tomada. Existe alguna leyenda más, como *La casa de las cadenas*, pero no encontramos pruebas de que se difundiese antes de 1492. Se han elegido seis leyendas que puede afirmarse que se difundieron antes de esa fecha: *El Cristo de la Luz*, *El Pozo Amargo*, *Raquel/Fermosa*, *Santiago del Arrabal*, *El santo niño de La Guardia* y *El Cristo de la Misericordia*.

No es fácil interpretar las leyendas históricas desde nuestros imaginarios actuales, por eso, siguiendo a Beuchot (2014), utilizaremos una hermenéutica analógica (icónica) que estudia la semejanza sin obviar la diferencia. Se procura así no caer en la univocidad de la referencia y en la equivocidad del símbolo. Recuérdense los conceptos de icono, índice y símbolo de Peirce (1998: 4-10). Esta orientación metodológica nos permitirá un análisis más cercano a las complejas significaciones de la época. Planteamos un modelo de análisis narrativo que nos permite desvelar las intenciones comunicativas de estas leyendas. Combinamos lo exploratorio con lo cualitativo y cuantitativo para alcanzar una triangulación (Denzin: 2012) dentro de las denominadas metodologías mixtas o *mixed methodologies* (Terrell, 2012; Tashakkori y Creswell, 2017).

Tabla 1. MODELO DE ANÁLISIS NARRATIVO (Fuente: elaboración propia)

ESTRUCTURA NARRATIVA	
<p>HISTORIA</p> <p>Personajes</p> <ul style="list-style-type: none"> • Fisiología, sociología y psicología • Roles, valores y antivalores • Interacciones interpersonajes • Funciones narrativas <p>Espacio</p> <ul style="list-style-type: none"> • Tipos de espacio y sus significados denotativos, connotativos y simbólicos • Funciones narrativas <p>Tiempo</p> <ul style="list-style-type: none"> • Tiempo histórico, cronológico, atmosférico y psicológico • Funciones narrativas <p>Acciones</p> <ul style="list-style-type: none"> • Tipos de acciones y sus significados denotativos, connotativos y simbólicos • Interacciones de los personajes con el desarrollo de la acción • Funciones narrativas 	<p>DISCURSO</p> <p>Especificidad del discurso</p> <ul style="list-style-type: none"> • Discurso oral • Discursos del autor • Discurso del lectoautor
ESTRUCTURA DRAMÁTICA	
<p>TRAMA</p> <p>Argumento</p> <ul style="list-style-type: none"> • Motivo aparente 	<p>SUBTRAMA</p> <p>Pensamiento</p> <ul style="list-style-type: none"> • Motivo real
ESTRUCTURA INFORMATIVA	
<p>REFERENCIAL</p> <p>Base histórica</p> <ul style="list-style-type: none"> • Anclaje histórico factual y ficcional 	<p>CONNOTATIVO-SIMBÓLICA</p> <p>Connotaciones y simbolismos</p> <ul style="list-style-type: none"> • Factualidad y ficcionalización
ESTRUCTURA PERSUASIVA	
<p>BASE ARISTOTÉLICA</p> <p>Quién lo dice, cómo lo dice y qué dice</p>	<p>ARQUETIPOS PERSUASIVOS</p> <p>Demostración</p>
ANÁLISIS	
<p>Cuantificación de los elementos que se repiten</p>	<p>Interpretación de los datos proporcionados por el modelo</p>

El modelo de análisis narrativo se centra en la estructura narrativa, la dramática, la informativa y la persuasiva (Moreno Sánchez, 2003: 186-204), y tiene muy en cuenta el análisis tridimensional de los personajes (fisiológico, sociológico y psicológico) de Lajos Egri (1960). En el análisis prima ligeramente la historia o contenido frente al discurso o expresión (Chatman, 1978), porque las leyendas se transmiten oralmente y muchos autores realizan versiones diversas, luego no hay un solo discurso, aunque los contenidos también evolucionan. Ampliando el concepto de lectoautor (Moreno Sánchez, 2002: 24) desde la interactividad a la interacción, se puede afirmar que existen tantos lectoautores como transmisiones orales de la leyenda y tantos lectoescritores como versiones escritas de la misma.

Pantoja Rivero y García Sánchez-Beato (2009: 19-20) destacan en la fijación de leyendas históricas a Olavarría y Huarte (1880) por su calidad literaria y por ser uno de los puntos de partida de la literatura sobre leyendas toledanas que se extiende hasta hoy. De ahí que tomemos como referencia sus *Tradiciones de Toledo*, disponible en facsímil digital gratuito en línea (Olavarría y Huarte, 1880) y también en facsímil en papel (2001), para las leyendas de *El Cristo de la Luz*, *El Pozo Amargo*, *Santiago del Arrabal* y *el Cristo de la Misericordia*. *Raquel/Fermosa* se toma de *Las paces de los Reyes* y *Judía de Toledo* de Lope de Vega (1617) y *El santo niño de La Guardia*, de Fidel Fita (1544), ambas en línea.

3. Análisis y resultados.

3.1. Análisis de las leyendas.

Se ofrece un breve resumen y se esboza lo fundamental del programa narrativo de cada leyenda, a la vez que se anima a que se lea completa. Convocamos así a las personas que se acerquen a la investigación a que sigan el hilo narrativo tendido en el modelo y descubran los múltiples matices para la reflexión que ofrecen las leyendas (casi todos los textos están en la web). Leyendas que, para una mayor eficacia persuasiva, se presentan como narrativas no ficcionales o factuales (Shaeffer, 2012; Gifreu-Castell, 2015); es decir, narrativas basadas en referencias veraces, aunque hoy las percibamos claramente como ficcionales.

3.1.1. El Cristo de la Luz.

3.1.1.1. Resumen.

Hacia la mitad del siglo VI vivió en Toledo un judío llamado Abisaín, que se caracterizaba por su odio profundo a los cristianos. Pudo observar la devoción que estos tenían a una imagen de Cristo que había en una antigua ermita conocida como del Cristo de la Luz (Figura 2), a la que acudían los fieles y, tras la ceremonia religiosa, desfilaban ante la imagen y besaban con unción sus pies. Abisaín maquinó una treta para acabar con aquella práctica: untar un fuerte veneno en los pies del Cristo para provocar la muerte de quienes los besaran. Llevada a cabo su acción, se situó en un lugar desde el que podía ver a los cristianos acercarse al crucifijo devotamente, pero su sorpresa fue mayúscula cuando vio cómo, cuando una anciana iba a cumplir con el rito de besar los pies de la imagen, esta, como si tuviera vida propia, los separó de la cruz. Asombrados por tan extraño prodigio, los presentes inspeccionaron la talla y comprobaron la presencia del veneno. Abisaín, despechado, pensó en una nueva forma de acabar con el culto a esa imagen que tanto odio le provocaba, de modo que otro día volvió y, tras arrojar una lanza contra el Cristo, lo descolgó de su lugar y, envuelto entre sus ropajes, se lo llevó hasta su casa, en la plaza de Valdecaleros, donde terminó arrojándolo en medio de las basuras. A la mañana siguiente, los alguaciles llamaban a su puerta y le acusaban del robo de la imagen: un reguero de sangre, procedente de la herida que en ella había provocado el golpe de la lanza, les había conducido desde la ermita a la casa del judío. Abisaín fue ejecutado por cometer sacrilegio.



Fig. 2. Mezquita del Cristo de la Luz (Fotografía de los autores).

3.1.1.2. *Análisis.*

Se retrata a Abisaín como un judío solitario, soltero, cuya única pasión es el odio a Jesús. Odio y envidia infinitos al observar la devoción que los cristianos toledanos profesan al Cristo de la Luz. A este personaje principal se le unen otros judíos cuyas acciones refuerzan el carácter maligno atribuido a los de su religión, acciones que realizan a escondidas por la noche para reforzar su villanía: envenenar los pies del Cristo o robarlo para arrojarlo en la cuadra de Abisaín. Esta última acción refuerza la nocturnidad con las inclemencias meteorológicas: lluvia torrencial; lluvia torrencial que no borra el reguero de sangre que deja la estatua del Cristo, sirviendo así de inequívoco rastro para encontrar al judío. Profanación tras profanación y el milagro como demostración absoluta de la culpabilidad de Abisaín. Es Dios quien dice la última y, por ende, incontestable palabra; palabra que proporciona árnica al pueblo para apedrear a Abisaín hasta su muerte.

3.1.2. El Pozo Amargo.

3.1.2.1. *Resumen.*

El rico judío Leví es informado por un amigo suyo de que su hija Raquel (el único sustento de su vida) se había enamorado de un cristiano, y que este acudía todas las noches a su jardín, tras saltar la tapia, para reunirse con ella. Lleno de odio, Leví decidió que nunca consentiría que su hija tuviera amores con un cristiano: la ley de Moisés y la de Cristo eran, para él, irreconciliables. De este modo, una noche se escondió entre las sombras del jardín y esperó a que llegara el joven enamorado, quien no se hizo esperar y saltó con agilidad la tapia, dirigiéndose luego hacia un pozo (Figura 3) que había en el centro y que era el lugar de sus encuentros con la bella Raquel. Leví salió entonces de improviso y asestó al cristiano varias puñaladas con una daga que llevaba oculta entre las ropas. Después volvió a su escondite para observar la reacción de su hija. La joven llegó feliz junto al pozo y, cuando vio a su amado caído en medio de un charco de sangre, se desmayó de dolor. Al despertar, su padre, que se había acercado a auxiliarla, pudo ver en su mirada el extravío de la locura y el gesto de un dolor profundo. A partir del día siguiente, Raquel acudió todas las noches junto al pozo de sus amores, a llorar con desconsuelo por la pérdida de su amor, invadida por la tristeza, hasta que una de ellas, la más infortunada, al mirar desde el brocal las aguas oscuras, un guiño de la

luna se le figuró el rostro de su amado, allá en lo profundo del pozo. Ella, feliz por el reencuentro inesperado, se arrojó al agua, para unirse con su cristiano, y allí murió. Las aguas del pozo, desde entonces, se tornaron amargas, por tantas lágrimas como habían recogido y por tanta pena como albergaron.



Fig. 3. El Pozo Amargo en la calle del mismo nombre (Fotografía de los autores).

3.1.2.2. Análisis.

Antes de comenzar la trama de la leyenda (Olavarría y Huarte, 1880: 147), se hace un alegato contra los moros y se afirma, también, que los judíos son una raza despreciable y envidiosa. Se describe a Leví, un judío de los más ricos de Toledo, de mal carácter, fanático de su religión, cuyo único punto débil es la adoración que profesa a su hija Raquel, huérfana desde su nacimiento. Raquel tiene 16 años, ojos azules y una sonrisa de ángel, y, por tanto, merecedora del amor de un cristiano, Fernando, también joven, hermoso y noble. Cuando el padre, avisado por otro judío, descubre los amores, no los aprueba ya que no considera bueno y digno a ningún cristiano para su hija. Para evitarlo, lo asesina cobardemente con la alevosía que le ofrece la noche. Así se corrobora la maldad de los judíos y su odio a los cristianos, odio que repercute también contra su hija, pues termina arrojándose al pozo y, de nuevo, el milagro: las aguas se vuelven amargas con las lágrimas de Raquel. Una sencilla trama (argumento) con una subtrama (pensamiento) orientada, como en todas las leyendas estudiadas, a desprestigiar a los hebreos.

3.1.3. Raquel/Fermosa.

3.1.3.1. Resumen.

El rey Alfonso VIII, casado siendo casi un niño con Leonor de Plantagenet, en uno de sus largos paseos por Toledo, donde se ubicaba la Corte, encontró, en una retorcida calle de la Judería, a una bella judía de ojos negros a quien todos conocían como Fermosa, por antonomasia de su hermosura (será Lope de Vega quien le cambie el nombre por el de Raquel, en su comedia *Las paces de los Reyes y Judía de Toledo*). Pronto se enamoró de ella el joven monarca y pronto fue también correspondido, y el amor que nació entre los dos los llevó a entregarse con intensidad a la pasión, encerrándose durante siete meses (para algunos, siete años) en sus habitaciones del palacio (Figura 4). El abandono en que se sumió el gobierno de Castilla preocupaba enormemente a los nobles, quienes, tras mucho tiempo de buscar soluciones, terminaron insistiendo al rey para que los acompañase a una cacería que habían organizado. Accedió Alfonso a participar en la caza y, mientras un gran grupo de nobles estaban con él, entreteniéndolo, otros fueron al palacio y asesinaron a Fermosa: sin ella, los amores del rey acabarían también. Cuando este se enteró de la muerte de su amada, quedó hundido en la tristeza, pero finalmente se le apareció en sueños un ángel que le hizo ver cómo su pasión por la judía había sido pecaminosa y perjudicial para el reino, con lo que Alfonso recobró el sosiego y volvió junto a su mujer.



Fig. 4. Palacio de Galiana (Fotografía de los autores).

3.1.3.2. Análisis.

Afirma González Cañal (2014: 1-2) que estamos ante una leyenda forjada a finales del siglo XIII para justificar la derrota de Alfonso VIII en la batalla de Alarcos en 1195, ya “que por siete años que viscó mala vida con una judía de Toledo, dió Dios grand llaga e grand majamiento en la batalla de Alarcos en que fue vencido...”. Lope de Vega (2000) se inspira en la leyenda para su obra *Las paces de los Reyes y Judía de Toledo*. González Palencia (1926-1930) demostró que existió una mujer llamada Ferosa (cristiana de origen mozárabe, no judía), pero Porres de Mateo (2014: 149) ve improbable que tuviera amores con Alfonso VIII.

La leyenda retrata a una bella judía que maneja al rey y favorece a los suyos. Una sencilla e hiperbólica trama para justificar el revés de los cristianos en Alarcos y desviar las culpas hacia los judíos representados por Raquel. Los amores son siempre cristiano y judía; las relaciones de cristiana con judío estaban muy penadas: “No había crimen más grave para un judío que ‘echarse con una cristiana’, en la mayor parte de las legislaciones se castigaba con la muerte, aunque se tratase de una prostituta” (Suárez Bilbao, 2004: 448). La belleza venenosa de Raquel libera de culpas al rey que, por supuesto, está obnubilado. El clímax de la trama se alcanza con el asesinato de Raquel, y el rey, en su desvarío, solo llega a comprender sus faltas cuando se le aparece un ángel y le hace ver su error. Queda así justificado el asesinato de *Raquel/Ferosa* y la vuelta a la cordura de Alfonso VIII que, nuevamente, regresa con su esposa y vuelve a cuidar de sus obligaciones regias hasta conseguir el triunfo decisivo sobre los árabes en la batalla de las Navas de Tolosa.

3.1.4. Santiago del Arrabal.

3.1.4.1. Resumen.

Desde el púlpito de la iglesia de Santiago del Arrabal (Figura 5), el dominico valenciano Vicente Ferrer predicaba a los humildes fieles de ese barrio, gentes de poca cultura y fácilmente manipulables, sobre cómo, a su entender, la mayor parte de los males de la cristiandad eran producidos por los judíos, asesinos de Cristo y fanáticos sin escrúpulos, según el fraile. Con la constante insistencia de este, los cristianos se enardecieron y, capitaneados por el predicador, que enarbolaba un crucifijo como guía de la expedición, subieron a la parte alta de la ciudad y llegaron hasta la judería, en cuya sinagoga mayor

provocaron una masacre al atacar con palos y herramientas varias a los judíos que celebraban allí sus ritos religiosos. Tras la degollina, el propio Vicente Ferrer, consagró la sinagoga bajo la advocación de la Virgen, con el nombre de Santa María la Blanca (Figura 8).



Fig. 5. Púlpito de San Vicente Ferrer. Iglesia de Santiago del Arrabal (Fotografía de los autores).

3.1.4.2. Análisis.

En el *Memorial de algunas cosas notables de la ciudad de Toledo*, Hurtado de Mendoza (1576: 520) escribe, dirigiéndose a Felipe II, “...cuya sinagoga de Sancta María la Blanca consagró Sant Vicente Ferrer con mano armada en mil y quatrocientos y veinte y cinco”. Olavarría y Huarte (1880; 299) afirma que el pequeño error de fechas no pone en duda la veracidad de los hechos que Hurtado de Mendoza transmite al rey.

La estructura narrativa de esta leyenda es extraordinariamente simple y su estructura informativa, al contrario de otras leyendas, parece factual. Solo existe un personaje principal marcado por la santidad y el antijudaísmo, y un gran coro de secundarios que comparten su fanatismo. Por la fuerza desalojan a los judíos de su principal sinagoga y la convierten en iglesia. Siguiendo a Vidal Doval (2010: 225), es interesante observar el sermón como

herramienta persuasiva para los judíos y de diseminación de la ideología antisemita para los cristianos. Al fallarle lo primero, san Vicente Ferrer recurre a la violencia.

Como son los cristianos los que protagonizan la acción, no se realiza con nocturnidad, sino que se aprovecha la impunidad de que gozan para hacerlo a plena luz del día. En esta leyenda no se produce el consabido milagro; aunque la hermenéutica analógica nos da pie para realizar inferencias, y podríamos plantear que el milagro es que Vicente Ferrer, después de los hechos narrados, realice tantos milagros y se convierta en un santo de referencia (Merita y Llazer, 1775).

3.1.5. El santo niño de La Guardia.

3.1.2.1. *Resumen.*

Hartos de las persecuciones a las que les sometían los cristianos, un grupo de judíos ideó una venganza contra ellos, que tenía como base envenenar las aguas que bebían. Para ello pusieron en marcha un plan que consistía en crear un fuerte veneno mezclando y machacando juntos el corazón de un niño cristiano y una hostia consagrada, según una fórmula conocida por un judío de Zamora. Benito de las Mesuras, el judío que fue el principal impulsor de esta venganza, se alió con otro de su raza, Juan Franco, quien se encargó de secuestrar a un niño inocente, llamado Juan, que pedía limosna junto a su madre ciega en la puerta del Perdón de la catedral toledana (Figura 6). El niño fue llevado al pueblo de La Guardia, donde fue sometido a todos y cada uno de los pasos de la pasión de Cristo, incluyendo su crucifixión. Los judíos arrancaron el corazón al niño y, cuando este murió, su madre, en Toledo, recobró la vista. Benito de las Mesuras se marchó a Zamora para seguir con su plan, no sin antes conseguir la hostia consagrada que le facilitó un converso amigo suyo que era sacristán. En Zamora, el judío entro en una iglesia para disimular mientras esperaba a quien le tenía que dar la fórmula del veneno y, tomando un breviario, hizo como que rezaba, pero un prodigio insólito le hizo cerrar el libro, pues de él salió un resplandor intenso que le iluminó el rostro. Sospechando que se trataba de un brujo, uno de los hombres que rezaban en el templo denunció a Benito a la Inquisición. Posteriormente se comprobó que en el breviario estaba la hostia consagrada, a cuyo poder milagroso achacaron la iluminación que descubrió al judío. Este fue ejecutado, pero nunca encontraron el cadáver del niño

de La Guardia, lo que hizo pensar a los cristianos que había resucitado como Cristo y que estaba ya a su lado, en el paraíso.



Fig. 6. Rapto y crucifixión del santo niño de La Guardia de Francisco Bayeu. Puerta del Perdón. Catedral de Toledo (Fotografía de los autores).

3.1.2.2. Análisis.

Rubial García (2011; 6) recuerda que desde el siglo XI se generaron numerosas narraciones sobre niños martirizados por los judíos revelando así el profundo antisemitismo de la sociedad europea a partir de las Cruzadas. Un ejemplo es san Guillermo de Norwich, un niño inglés que apareció muerto el sábado santo de 1144, atribuyéndose su asesinato a los judíos. Pero el caso más sonado, apunta Rubial García (2011: 8) es *El santo niño de La Guardia*, supuestamente muerto en Toledo en 1489. A los detenidos, originalmente acusados solo de judaizantes, se les inculcó, finalmente, de un infanticidio ritual inexistente, según remarca Perceval (1993) en “Un crimen sin cadáver: el Santo Niño de la Guardia”. Con Nerón, en el siglo I, precisamente eran los cristianos los asesinados por cometer supuestos infanticidios rituales (Balderas Vega, 2008: 32).

La leyenda de *El santo niño de La Guardia* es la más elaborada y narrativamente compleja de las estudiadas. La sobrecogedora trama está al servicio de una hiperbólica subtrama que resalta la maldad sin límites de los judíos. El

rapto del niño no se produce de noche, pero es posible llevarlo a cabo aprovechando otra oscuridad: la ceguera de la madre. Mezclar el corazón de un niño cristiano y una hostia consagrada para crear un veneno demuestra que los judíos realizan sanguinarios y sacrílegos rituales. La hostia consagrada la consiguen a través de un sacristán que es judío converso. Como en *El Cristo de la Misericordia*, se insiste en culpabilizar también a los conversos.

Tres milagros avalan la estructura persuasiva de la leyenda. La madre ciega recobra la vista cuando muere su hijo. Para disimular, el judío entra en una iglesia y abre un devocionario. De él brota una luz sobrenatural. Un cristiano que observa el prodigio informa a la Inquisición. Se detiene así al hebreo y a todos sus compinches. De la trama se infiere una subtrama que anima a la delación. Encuentran el devocionario y en él la hostia robada, hostia que resplandeció para dejar en evidencia al pérfido judío. El niño no aparece, pero sí sus ropas. Tercer milagro: el niño ha resucitado y ascendido a los cielos como Jesucristo.

3.1.6. El Cristo de la Misericordia.

3.1.6.1. *Resumen.*

Durante las guerras civiles que enfrentaban a los nobles toledanos, en los tiempos del rey Enrique IV, el odio entre las familias enemigas de los Silva (judíos conversos) y los Ayala (cristianos viejos) se había recrudecido. Isabel, una bella cristiana que vivía en una calle cercana a la iglesia de San Justo, esperaba ansiosa en plena noche la llegada de su amado don Diego de Ayala, que participaba activamente en los combates en el centro de la ciudad. En medio de la impaciencia, la joven oyó ruidos en la calle e interpretó que por fin llegaba su amado, por lo que corrió a abrir la puerta. Pero quien estaba allí no era don Diego, sino don Lope de Silva, su más encarnizado enemigo. Mientras esto ocurría, Diego de Ayala llegaba ya a los pies de la torre de la iglesia de San Justo, junto a la imagen del Cristo de la Misericordia, y, entre las sombras de la noche pudo ver cómo un grupo de hombres llevaba contra su voluntad a una mujer. Diego quiso socorrerla y, por sorpresa, pudo herir a uno de los raptos y rescatar de los otros a la dama. Cuando la tuvo al lado pudo comprobar que era su prometida, y un reflejo de la luna le mostró que quien capitaneaba a los secuestradores era su rival, Lope de Silva. Diego luchó con denuedo contra sus oponentes, protegiendo con un brazo a la joven mientras manejaba la espada

con la mano libre, pero no pudo evitar quedar acorralado contra el muro de la iglesia. Ante la imposibilidad de derrotar a sus enemigos, que eran varios, Diego imploró la ayuda de Cristo, bajo cuya imagen estaban apresados él y su amada (Figura 7), y entonces se produjo el milagro: el muro de la iglesia se abrió a sus espaldas y ambos se vieron de pronto en el interior; después se cerró de inmediato y los conversos golpearon la pared con las espadas, hasta que don Lope les instó a ir a derribar la puerta del templo. En ese momento, las campanas comenzaron a sonar a rebato, sin que nadie las tocara, provocando la alerta de los vecinos y la huida de Lope y los suyos. Poco tiempo después, estos eran ajusticiados y don Diego e Isabel se casaban en la misma iglesia donde fueron protegidos por la intercesión directa de Cristo.



Fig. 7. Hornacina con el Cristo de la Misericordia. Iglesia de los Santos Justo y Pastor (San Justo) (Fotografía de los autores).

3.1.6.2. *Análisis.*

Los judíos conversos no se libran del antisemitismo, como prueba el hecho de que el padre de Cervantes solicite a la justicia en 1569 un documento para demostrar que su hijo es cristiano viejo (Archivo Histórico de Protocolos, 2005: 20).

En la leyenda *El Cristo de la Misericordia*, el personaje principal (Diego, de la familia Ayala), es un cristiano viejo adornado por todas las virtudes, entre ellas la de haber asesinado a numerosos conversos de la familia rival (los Silva) defendiendo la catedral. Su antagonista, Lope (de la familia Silva), demuestra su maldad raptando a Isabel por la fuerza, una joven de la que ambos están enamorados, al no asumir que ella prefiere a Diego. La acción la lleva a cabo por la noche con la mayor perfidia (mientras el viejo escudero del anciano hidalgo y padre de Isabel duermen) acompañado de numerosos secuaces enmascarados. Diego no duda en enfrentarse a Lope y a sus amigos frente a la iglesia de San Justo para liberar a la doncella, incluso sin saber que se trata de su amada. Es fácil deducir que la trama cobija una subtrama claramente orientada a desprestigiar a los conversos. Que se produzca el milagro de que se abran las paredes para salvar a Diego y a Isabel nos habla, una vez más, de una estructura persuasiva basada en una demostración indiscutible e inapelable: el milagro divino.



Fig. 8. Sinagoga Santa María la Blanca (Fotografía de los autores).

3.2. Análisis conjunto de las leyendas.

Los resultados obtenidos de las seis leyendas analizadas permiten verificar la hipótesis de que las leyendas se utilizan como comunicación antisemita, aunque en algún caso confluyan otros motivos, como en *Raquel/Fermosa*. Asegura González Cañal (2014: 1-2) que se usó para explicar la derrota de los cristianos en la batalla de Alarcos.

En todas las leyendas, los elementos del contenido de la estructura narrativa (personajes, espacio, tiempo y acciones) se orientan al desprestigio de los judíos que aparecen como personajes envidiosos, vengativos, traicioneros y ruines; excepto la judía enamorada de un cristiano que está en vías de abrazar la fe de su amado (*El Pozo Amargo*).

Los judíos profanan los espacios sagrados de las iglesias (*El Cristo de la Luz*), los hogares de mujeres desprotegidas (*El Cristo de la Misericordia*) y hasta el simbólico palacio de Galiana (*Raquel/Fermosa*). Realizan rituales con infanticidios en sitios escondidos (*El santo niño de La Guardia*) o aprovechan el conocimiento de su entorno para asesinar a los cristianos (*El Pozo Amargo*).

A la luz del día solo realizan las acciones los cristianos (*Santiago del Arrabal* y *Raquel/Fermosa*). Los hebreos se mueven con nocturnidad y alevosía para sembrar el mal (*El Cristo de la Luz*, *El Pozo Amargo* y *El Cristo de la Misericordia*). En la única leyenda en la que se mueven de día (*El santo niño de la Guardia*), aprovechan la oscuridad de la madre ciega para arrebatarse al hijo con viles engaños, justo en la puerta del Perdón de la catedral.

Las acciones de los judíos siempre se encaminan a perjudicar a los cristianos: intentan destruir sus imágenes sagradas (*El Cristo de la Luz*), son capaces de causar un dolor infinito a sus propias hijas antes de verlas unidas a un cristiano (*El Pozo Amargo*), las judías aprovechan su belleza para nublar el entendimiento del propio rey (*Raquel/Fermosa*), utilizan niños cristianos para sus macabros rituales de sangre y muerte (*El santo niño de la Guardia*), y son capaces de raptar a las cristianas contra su voluntad para gozar de ellas (*El Cristo de la Misericordia*). Sin embargo, se justifican y aplauden las acciones violentas de los cristianos orientadas a la profanación de la principal sinagoga (*Santiago del Arrabal*) convertida en iglesia por “el santo arrebatado por una idea fanática, que con un crucifijo en la mano predica la destrucción y la matanza en nombre de un Dios de perdón y misericordia” (Olavarría y Huarte, 1880: VII).

Un discurso que propaga a través del tiempo el antisemitismo aprovechando supuestas malignas acciones llevadas a cabo por los hebreos.

La estructura dramática tiene una trama (argumento) siempre al servicio de una subtrama (pensamiento) antisemita, ese debe ser el transparente corolario para todas las personas que reciban las leyendas. La estructura informativa, casi siempre con datos inventados para perjudicar a los judíos, se resuelve con una estructura persuasiva basada en el arquetipo de la demostración a través de milagros, un broche incuestionable en todas las leyendas, excepto en *Santiago del Arrabal*. Como hemos comentado, en ella, el milagro radica en que Vicente Ferrer se convierta en un santo tan milagroso.

El aristotélico “quién lo dice” no puede ser más taxativo: lo dice Dios y Dios habla por medio de milagros: la imagen de *El Cristo de la Luz* separa su pie envenenado por los judíos para no envenenar a los cristianos que se acercan a besarlo y, cuando lo roba Abisaín, deja un reguero de sangre que no borra la lluvia torrencial, reguero que conduce a la casa del judío. Las aguas del pozo, testigo del asesinato del cristiano por el judío, se tornan amargas con las lágrimas de Raquel. Un ángel se aparece a Alfonso VIII para recordarle que debe asumir sus obligaciones avalando así el asesinato de su amante judía. La madre de *El santo niño de La Guardia* recupera la vista al morir su hijo asesinado por los judíos, precisamente uno de ellos al abrir el devocionario en una iglesia, ve cómo brota del mismo una luz sobrenatural y un cristiano que lo advierte lo comunica al tribunal de la Inquisición, y este lo toma como prueba inequívoca de su participación en el infanticidio. Los muros de la iglesia de San Justo, bajo la hornacina de *El Cristo de la Misericordia*, se abren para dejar pasar a Isabel y a Diego, cristiano viejo, y se cierran nuevamente para impedir el paso al converso Lope de Silva y a sus secuaces. En ese momento, las campanas redoblan sin intervención humana.

Las leyendas se transmiten como narrativas factuales, aunque hoy las percibimos como ficcionales con algunos retazos históricos manipulados para que sirvan al objetivo del relato. Solo *Santiago del Arrabal* parece que sí se basa en sucesos veraces. Los motivos aparentes de las tramas muestran que la maldad humana no tiene límites (*El Cristo de la Luz* y *El santo niño de la Guardia*), cuentan trágicas historias de amor (*El Pozo Amargo* y *Raquel/Fermosa*), transmiten hechos ejemplares (*Santiago del Arrabal*), y resaltan que el amor

verdadero puede triunfar sobre la más terrible adversidad (*El Cristo de la Misericordia*); pero el motivo real es crear un negativo estado de opinión antijudía que desemboca en la impunidad de los cristianos, ese motivo real que hemos señalado se vehicula a través de las subtramas.

4. Conclusiones.

Los resultados anteriores son una especie de conclusiones adelantadas. Todos los elementos de la estructura narrativa, de la informativa, de la dramática y de la persuasiva están encaminados a desprestigiar a los hebreos. Se recurre al milagro en todas las leyendas, excepto en la de *Santiago del Arrabal*. Si es palabra de Dios, solo se puede decir amén.

Los cristianos usan todo tipo de acusaciones contra los judíos: la más terrible es el infanticidio (*El santo niño de La Guardia*). Además, el rapto del niño lo perpetran en la puerta del Perdón de la catedral a una madre ciega. Se buscan cuidadosamente simbolismos y analogías para denotar que la vileza de los judíos no tiene límites. Balderas Vega (2008: 32) nos recuerda que en el siglo I, siendo emperador Nerón, se asesinaba a los cristianos bajo la falsa acusación de cometer infanticidios rituales.

Es sencillo deducir que todos los elementos del programa narrativo de las leyendas tienen unos objetivos orientados al antisemitismo. Monterreal Gil (2015: 8) nos habla de que la finalidad de una cierta tolerancia hacia los judíos se hacía con la perspectiva de una absoluta asimilación. Pero se sigue desconfiando de los que intentan dicha asimilación (conversos) y en la trama de las leyendas queda patente. Un sacristán converso roba una sagrada hostia para que sus colegas judíos fabriquen un veneno contra los cristianos (*El santo niño de La Guardia*) o un cobarde converso rapta contra su voluntad a una joven que lo rechaza e intenta asesinar al cristiano viejo del que está enamorada.

Una mirada atenta a las leyendas nos descubre la actualidad de su temática. Hans Küng (1990), sacerdote católico y teólogo, afirmaba, ya en el siglo pasado, que no hay supervivencia sin una ética mundial, que es necesaria una coalición de creyentes y no creyentes, que existe un doble rostro en las religiones; destacando que no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. Olavarría y Huarte (1880: 119), contemplando el púlpito de la iglesia de Santiago del Arrabal desde donde predicó san Vicente Ferrer, hace esta sentida reflexión:

Poco a poco se fueron elevando mis ideas más y más, y ya no creí oír solamente los ayes de los judíos asesinados durante la Edad Media, sino también los de las víctimas de ese monstruo, que se apellida fanatismo. Y el aire parecía gemir, gemir y suspirar en torno mío, expresando las mayores angustias, los más grandes dolores de la vida.

Bibliografía.

- ARCHIVO HISTÓRICO DE PROTOCOLOS (2005). *20 documentos sobre Cervantes en el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid*. Madrid: Comunidad de Madrid. Consejería de Cultura y Deportes.
- BALDERAS VEGA, G. (2008). *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media. Una visión contextual*. Ciudad de México: Plaza y Valdés. Disponible en <https://goo.gl/5VMlAI> (28/05/2017).
- BEUCHOT, M. (2014). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México D.F.: Herder.
- BLASCO MARTÍNEZ, A. (2005). "Razones y consecuencias de una decisión controvertida: la expulsión de los judíos de España en 1492". *Kalakorikos*, nº 10, pp. 9-36. Disponible en <https://goo.gl/HQkyuA> (28/05/2017).
- CARO BAROJA, J. (1991). *De los Arquetipos y Leyendas*. Madrid: Istmo.
- CHATMAN, S. (1978). *Story and Discourse*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- DENZIN, N. K. (2012). "Triangulation 2.0". *Journal of Mixed Methods Research*, n. 2, v. 2, pp. 80-88. Doi: <http://dx.doi.org/10.1177/1558689812437186>
- EGRI, L. (1960). *The Art of Dramatic Writing*. New York: A Touchstone Book.
- FITA, F. (1544). *Memoria del Santo Niño de la Guardia*. Madrid: Biblioteca Nacional, Códice Aa 105, fol. 32 r.-41 r. Disponible en <https://goo.gl/jWn0gp> (28/05/2017).
- GIFREU CASTELL, A. (2015). "Evolución del concepto de no ficción. Aproximación a tres formas de expresión narrativa". *Obra digital*, nº 8, 14-39. Disponible en <https://goo.gl/bH3vzt> (28/05/2017).
- GONZÁLEZ CAÑAL, R. (2014). *La desgraciada Raquel o La judía de Toledo: una autoría complicada*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <https://goo.gl/yMqxdk> (28/05/2017).

- GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1926-1930). *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan. Disponible en <https://goo.gl/od9Op0> (28/05/2017).
- GUILDAY, P. (1921). "The Sacred Congregation of Propaganda Fide (1622-1922). *The Catholic Historical Review*, nº 4, vol. 6, pp. 478-494. Disponible en <https://goo.gl/FbhtAo> (28/05/2017).
- HURTADO DE MENDOZA, L. (1576). *Memorial de algunas cosas notables que tiene la Imperial Ciudad de Toledo. Dirigido a la C.R.M. del Rey Don Phelipe de Austria, Monarca de las Españas y nuevo Mundo*. Toledo: Biblioteca de Castilla la Mancha. Disponible en <https://goo.gl/FFNMeG> (28/05/2017).
- KÜNG, H. (1990). *Projekt Weltethos*. Munich: R. Pier GmbH & Co. KG.
- MERITA Y LLAZER, T. (1775). *Vida, milagros, y doctrina del valenciano apóstol de Europa San Vicente Ferrer, con la canonización de su Cuerpo, Reliquias, Cultos, Apariciones, y Oraciones del mismo Santo*. Valencia: Viuda de Juan González, Molino de la Robella. Disponible en <https://goo.gl/xW3PGG> (28/05/2017).
- MONTERREAL GIL, O. (2015). *La judería de Toledo en la Edad Media: el arte en su entorno*. Madrid: E-Prints UCM (Tesis doctoral). Disponible en <https://goo.gl/drsX0A> (28/05/2017).
- MORENO SÁNCHEZ, I. (2002). *Musas y nuevas tecnologías. El relato hipertextual*. Barcelona: Paidós.
- MORENO SÁNCHEZ, I. (2003). *Narrativa audiovisual publicitaria*. Barcelona: Paidós.
- OLAVARRÍA Y HUARTE, E. (1880). *Tradiciones de Toledo*. Madrid: Establecimiento tipográfico de M. P. Montoya y Compañía. Disponible en <https://goo.gl/7kT7TV> (28/05/2017).
- OLAVARRÍA Y HUARTE, E. (2001). *Tradiciones de Toledo*. Madrid: Establecimiento tipográfico de M. P. Montoya y Compañía. Edición facsímil. Valladolid: Editorial Maxtor.
- PANTOJA RIVERO, J. C. y GARCÍA SÁNCHEZ-BEATO, J. (2009). *Paseos por las leyendas de Toledo*. Madrid: Imágica Ediciones.
- PEIRCE, Ch. S. (1998). *The Essential Peirce, Volume 2: Selected Philosophical Writings (1893-1913)*. Bloomington: Indiana University Press.

- PERCEVAL, J. M. (1993). "Un crimen sin cadáver: el Santo Niño de la Guardia". *Historia* 16, nº 202, pp. 44-58. Disponible en <https://goo.gl/ZEvSS1> (28/05/2017).
- PETERS, J. D. (1999). *Speaking into the air. A history of the idea of communication*. Chicago: The University of Chicago Press.
- PORRES DE MATEO, J. (2014) "Algunas leyendas toledanas y su base histórica". *Anales Toledanos*, nº 19, pp. 241-256. Disponible en <https://goo.gl/Zpa5m3> (28/05/2017).
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, R. (2005). "La convivencia basada en la cultura. El ejemplo de la Escuela de Traductores de Toledo. *Encuentros multidisciplinares*, nº 19, vol. 7, pp. 41-56. Disponible en <https://goo.gl/rmsh9p> (28/05/2017).
- RUBIAL GARCÍA, A. (2011). "El tirano, el judío y el idólatra. La hagiografía de los mártires niños y sus malvados verdugos en España y Nueva España". *Revista destiempos*, nº 28, pp. 2-13. Disponible en <https://goo.gl/e8wShc> (28/05/2017).
- SCHAEFFER, J. M. (2012). "Fictional vs. Factual Narration". *The living handbook of narratology*. Disponible en <https://goo.gl/szrIWG> (28/05/2017).
- SCRETI, F. (2011). "Publicidad y propaganda: terminología, ideología, ingenuidad". *Razón y palabra*, nº 78, pp. 1-19. Disponible en <https://goo.gl/DRzPvd> (28/05/2017).
- STRECHIE, M. (2013). "Latin Etymologies in Communication Terminology". *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, vol. 18, pp. 56-61. doi: <https://doi.org/10.18052/www.scipress.com/ILSHS.18.56>
- SUÁREZ BILBAO, F. (2004). "Cristianos contra judíos y conversos". En IGLESIA DUARTE, J. I. (Coord.) (2004). *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 445-482. Disponible en <https://goo.gl/Xkr8qG> (28/05/2017).
- TASHAKKORI, A. y CRESWELL, J. W. (2007). "The New Era of Mixed Methods". *Journal of Mixed Methods Research*, n. 1, v. 1, pp. 3-7. doi: <http://dx.doi.org/10.1177/2345678906293042>

- TERRELL, S. R. (2012). "Mixed-methods Research Methodologies". *The Qualitative Report*, n. 1, v. 17, pp. 254-280. Disponible en <http://goo.gl/D8kvyx> (28/05/2017).
- VEGA CARPIO, L. de (1617). *Las paces de los Reyes y Judía de Toledo*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <https://goo.gl/Fmy40x> (28/05/2017).
- VIDAL DOVAL, R. (2010). "Predicación y persuasion: Vicente Ferrer en Castilla, 1411-1412". *Revista de poética medieval*, nº 24, pp. 225-243. <https://goo.gl/Fzh4KX> (28/05/2017).