



A SEMBLANT QUE HOM PINTA SENT CHRISTÒFOL
BAUTISMOS Y MILAGROS EN VALENCIA (1391)¹

A SEMBLANT QUE HOM PINTA SENT CHRISTÒFOL
BAPTISMS AND MIRACLES IN VALENCIA (1391)

Rubén Gregori Bou^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 22 de febrero de 2021 y 3 de marzo de 2021

Resumen: A lo largo del verano de 1391 las juderías de la península ibérica fueron asaltadas. La noche del 9 de julio lo fue la aljama de Valencia, el primer y más agresivo de los pogromos de la Corona de Aragón. Como resultado, la gran mayoría de los judíos fueron forzados a convertirse so pena de muerte. Según la versión de la ciudad, la conversión de los judíos estuvo validada por la voluntad divina, puesto que se sucedieron una serie de milagros, como el incremento del crisma en las parroquias o la aparición de san Cristóbal con el niño Jesús sobre la sinagoga mayor. Así, el pogromo quedaba autorizado, pues el propio Dios había orquestado los acontecimientos y la Corona poco podía hacer para recriminar lo que había sido un designio divino. De entre los prodigios acaecidos, destaca el de san Cristóbal, ya que el relato de la aparición dio lugar a un conjunto de leyendas en las que aquella manifestación del

^a Facultat de Geografia i Història de l'Art. Departament d'Història. Universitat de València.

* Correspondència: Universitat de València. Facultat de Geografia i Història de l'Art. Departament d'Història. Avinguda Blasco Ibáñez, 28. 46010 València. España.

E-mail: ruben.gregori@uv.es

¹ El presente trabajo se inscribe en el Proyecto I+D “Memoria, imagen y conflicto en el arte y la arquitectura del Renacimiento: la Revuelta de las Germanías de Valencia” (HAR2017-88707-P), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación/AEI/FEDER, UE.



santo devenía en imagen física, que interactuaba con los judíos. Así, puede extraerse de estas lecturas la importancia otorgada a las imágenes, canales de comunicación entre la divinidad y el fiel. Sin embargo, lo interesante no es ya la posterior reconcepción de la historia de su aparición, sino la manera en que deviene en objeto físico, otorgándole una materialidad. Además, la elección de este santo como uno de los protagonistas de la noche del pogromo tiene mucho que ver con su leyenda, en la que destaca la virtud de la conversión. Ello explicaría su elección como patrono de la refundada sinagoga en iglesia bajo su advocación, y en donde se amparó la comunidad conversa, tema que será analizado en el presente artículo.

Palabras clave: imagen, conversión, san Cristóbal, judíos, milagros.

Abstract: Throughout the summer of 1391, the Jewish quarters of Iberia were assaulted. The night of July 9 was the turn for the aljama of Valencia, the first and most aggressive of the pogroms of the Crown of Aragon. As a result, the vast majority of Jews were forced to convert or die. According to the version of the city, the conversion of the Jews was validated by the divine will, since a series of miracles took place such as the increase in chrism in the parishes or the appearance of Saint Christopher with the baby Jesus on the main synagogue. Thus, the pogrom was authorized, since God himself had orchestrated the events and the crown could do little to recriminate what had been a divine design. Among the wonders that happened, the one by Saint Christopher stands out, since the story of the apparition gave rise to a set of legends in which that manifestation of the saint became a physical image, one that interacted with Jews. Therefore, it can be extracted from these readings the importance given to images, channels of communication between the divinity and the faithful. However, what is interesting is no longer the subsequent reconception of the history of its appearance, but the way in which it becomes a physical object, giving it materiality. Furthermore, the choice of this saint as one of the protagonists on the night of the pogrom has much to do with his legend, one in which the virtue of conversion stands out. This would explain the choice of him as patron of the re-founded synagogue in a church under his dedication and where the convert community took shelter, a topic that will be analyzed in this article.

Keywords: Image, conversion, saint Christopher, Jews, miracles.



*O Milagro de oculta providencia,
Quantos assombros tu noticia abulta
Pues de solo un milagro fiel resulta,
De infinitos assombros la evidencia!
Milagro fuè en Christoval la eloquencia,
Que su voz en su Imagen mostrò oculta;
Y un assombro fuè el ver, que la Fè indulta
Tanto Judio yà fin resistencia*

PASCUAL RUIZ DE CORELLA (Ortí y Mayor, 1740, pp. 35-36)

En 1391 las juderías de la península ibérica fueron asaltadas por los cristianos a raíz de los incendiarios sermones de Ferrán Martínez, arcediano de Écija, que defendía la conversión mediante el uso de la violencia o, incluso, de la amenaza de muerte. Desde 1378 Martínez arengaba a sus oyentes para destruir los templos judaicos y romper relaciones con ellos. En 1388, el arzobispo sevillano Pedro Gómez Barroso lo suspendió *a divinis*, y ordenó abrir un proceso contra él por rebelde, agitador y sospechoso de herejía. Si bien parecía que la situación se calmaba, el 7 de julio de 1390 falleció el metropolitano, hecho que provocó que Martínez se ocupase de la administración de la diócesis por su cargo de provisor, mientras la sede estuviese vacante.

Al mismo tiempo, otro suceso sacudió Castilla en un breve lapso de tiempo que imposibilitó el control del episcopado sevillano: la muerte prematura de Juan I (1358-1390). La corona pasó a manos de un niño, Enrique III (1379-1406), que poco pudo hacer para controlar el díscolo arcediano. Desde finales de 1390, Martínez empezó a enviar órdenes para la destrucción de las sinagogas, y acaecieron actos violentos durante los primeros meses del año siguiente. En la ciudad del Guadalquivir hubo un intento de asalto a la aljama unos días antes de Semana Santa, pues era una tradición –casi una liturgia, si bien sin autorización eclesiástica– apedrear y hostigar a la minoría judaica durante la conmemoración de la muerte de Cristo (Suárez, 2004, pp. 454-455).

De hecho, esta violencia ritual estaba extendida por toda la península ibérica y por la cuenca mediterránea, es decir, hasta Italia y pasando por el sur de Francia. Parece ser que era un fenómeno antiguo, que ha perdurado en el folclore en ciertas partes de Europa. Por ejemplo, en Tortosa se conserva el *matà judiets*, “matar judihuelos”, celebrado durante la conmemoración del Jueves



Santo, que consistía en que los niños hiciesen sonar carracas en determinados momentos de los oficios. En Asturias se documenta el mismo uso de estos particulares instrumentos amenizados con la cancioncilla: “Xudios marranos, matasteis a Dios, nosotros ahora matamosvos. Judios ladrones, a Cristo matar y ahora a cristianos venís a robar” (Lazar, 1991, p. 53; Narbona, 1992, p. 55; Nirenberg, 1999, pp. 31-53; Nirenberg, 2001 [1996], pp. 284-288).

Volviendo al caso sevillano, aunque Ferran Martínez lo intentó en esas fechas, no fue hasta el verano de 1391, aparentemente por la flagelación de un cristiano que había sido condenado por atacar a un judío, que logró materializar su odio en un asalto a la judería. No solo eso, el arcediano, sin ser consciente del alcance de sus palabras y obras, había conseguido una reacción en cadena (Amelang, 2011, pp. 88-89; Baer, 1998 [1945], pp. 531-610; Stallaert, 2009, pp. 147-159)².

1. JULIO DE 1391: POGROMO A LA JUDERÍA DE VALENCIA

Como la chispa que origina el fuego, la llama del antijudaísmo prendida por el arcediano de Écija que se creó el 6 de junio en Sevilla incendió el resto de la península ibérica, y el 9 de julio de 1391 alcanzó a la ciudad de Valencia, siendo este el primer y más agresivo asalto a las juderías de la Corona de Aragón (Narbona, 2012, pp. 177-210; Nirenberg, 2016 [2014], pp. 89-104; Gampel, 2016, pp. 4-6, 15-16 y 24-55)³. Además, a este se suma la progresiva animadversión que la ciudad empezaba a experimentar hacia el pueblo judaico con la ampliación del recinto de la aljama, lo que originó no pocos problemas entre los vecinos cristianos. Debido al desarrollo demográfico del barrio, docu-

² En 1395 Ferrán Martínez fue apresado y llevado a juicio. Aunque su carrera eclesiástica terminó, no se conoce la sentencia que se le aplicó (Suárez, 2004, p. 456). Para los asaltos en la Corona de Aragón, consultad Gampel (2016). Sobre la reacción de los judíos ante las masacres, véase Ben-Shalom (2001, pp. 227-282).

³ Aunque no son las únicas, sirvan estas referencias como información general en torno al asalto valenciano por incluir una minuciosa bibliografía actualizada, amén de las fuentes, pertenecientes en su gran mayoría al Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería y Archivo Municipal de Valencia.



mentado desde 1244⁴, la judería precisaba de un mayor espacio para poder dar cobijo a todos los hogares. Esta parece ser que se ubicaba en la demarcación de la parroquia de santo Tomás y se fue expandiendo hacia el distrito de la de san Andrés (Rodrigo, 1992 [1913], p. 6)⁵. En las cortes del 24 de septiembre de 1371, y las anteriores de 1369-1370, se recogían quejas sobre la compra y el alquiler de casas por parte de los judíos que quedaban fuera de los límites de la aljama, por lo que se procedió a cerrarla integralmente. Sin embargo, el continuo rebasamiento de los lindes provocó que el 1 de diciembre de 1389 el monarca aragonés Juan I (1350-1396) concediese permiso para el ensanche del gueto. Esto no era sino la ratificación del cierre aprobado en 1371, pero incluyendo los nuevos espacios que habían ido adquiriendo los judíos desde entonces. Las obras, iniciadas el 8 de marzo de 1390, provocaron el rechazo unánime de la población cristiana, en especial la de aquellos vecinos del barrio de Xerea y de los dominicos del convento de Predicadores, que quedarían prácticamente aislados una vez cerrada la judería. Es por ello por lo que expusieron al Consell el 4 de junio de 1390 que el cierre sería:

[...] molt perjudicial e dampnosa á la cosa publica e senyaladament al monestir de frares preicadors de la dita ciutat e a tota la Exerea la qual es notable partida e majorment als anants e venints a e del grau de la mar; los quals e lurs carretgs eren embargats en lur liberal en lo acostumat pasatge que solien fer per lo dit carrer ara tancat, els convenia anar per altres vies molt lungadanes e embargades (AMV, MC A-19, fol. 145v)⁶.

Se entiende así que, cuando llegaron las noticias de los pogromos de Castilla, la reacción por parte de la ciudadanía cristiana en Valencia no se hiciera esperar, pues ya había un denso clima de hostilidad. Los propios judíos habían mostrado su preocupación a Juan I acerca de su seguridad y llegó a ser necesaria una guardia específica de la justicia, para que protegiese a los obreros que se encargaban de la ampliación ante la violencia vecinal. El monarca contestó,

⁴ El primer permiso para ensanchar el gueto fue dado por Jaime I el 19 de septiembre de 1273 (Azulay e Israel, 2009, pp. 218, 230).

⁵ Muchas han sido las hipótesis presentadas en torno a su ubicación. Véase más en Hinojosa (2007, pp. 415-448) Azulay e Israel (2009, pp. 217-248) y López (2014, pp. 10-11).

⁶ Cf. Danvila (1891, p. 149).



tanto a la comunidad judía como al Consell de la ciudad el 27 de junio de 1391, que cualquiera que injuriase verbal o físicamente a los judíos sería castigado. Asimismo, el rey había advertido, el 3 de junio de ese mismo año, a su hermano el infante Martín (1356-1410), rey a partir de 1396, que se encontraba en la ciudad del Turia enrolando voluntarios para su expedición a Sicilia, de que estuviese alerta ante una posible irrupción violenta en el barrio, debido a lo acontecido en Sevilla (Narbona, 2012, pp. 179, 186; Gampel, 2016, pp. 24, 214-215; Nirenberg, 2016 [2014], pp. 92-93).

A todo este contexto se sumaba, además, la figura del inquisidor pontificio Nicolau Eimeric (1320-1399). Este dominico dedicó su vida a la extirpación de la herejía y a la búsqueda de la pureza de la fe, y no tuvo problemas en enfrentarse a los propios reyes, primero a Pedro IV el Ceremonioso (1319-1387) y después a su hijo Juan I, en aras de obtener sus objetivos. Sus prédicas se hacían escuchar en toda Valencia, donde acusaba a la ciudad de acoger a herejes y de estar bajo el amparo del diablo, por lo que procesó a centenares de vecinos (Narbona, 2012, pp. 190-194, 200).

Las tensiones estallaron la tarde del 9 de julio, con la arenga de unos *minyons* (jóvenes) que desencadenaron el asalto a la judería. Estos portaban banderines azules y blancos cosidos con cruces blancas, y cruces hechas de caña, no siendo baladí el uso del símbolo cristiano por antonomasia para azuzar y enfrentarse al infiel. Bajo el auspicio del madero, los actos cometidos, fueran de la naturaleza que fueran, parecían llevar la aprobación de Dios. Además, el mocerío gritaba que el archidiácono de Castilla, Ferrán Martínez, vendría enarbolando una cruz –de nuevo el distintivo visual del cristianismo– para bautizarlos, y aquellos que rehusasen serían castigados con la muerte (Gampel, 2016, p. 27).

Según se extrae de las descripciones de los jurados, los *minyons* habían sido a su vez incitados por forasteros, seguramente aquellos enrolados para la expedición siciliana del duque Martín⁷. Lo cierto es que la ciudad en pleno pareció levantarse en armas contra la comunidad judía. La animadversión al

⁷ “[...] en veritat està que l fet hac començament per minyons, qui vengueren de la partida del mercat amb un penonet croat e amb alcunes creus de canyes, volen dir alguns que aquests fadrins, asinestrats o induïts foren per alguns, d’açò bé que hajam algú alié, però lo senyor duc [el infante Martín] ne nosaltres [jurados] no sabem, ne sentim encara tant que digne sia de relació, majorment per no difamar algú de tort”. Cfr. Riera i Sans (1980, pp. 577-583).



pueblo judío, sumada a los problemas de ampliación del barrio y al embiste de una quincena de jóvenes, provocaron la agitación de la ciudad. La noticia de que algunos de esos muchachos habían quedado atrapados dentro de los muros de la aljama, cuando los judíos cerraron las puertas, incitó a un clamor general que fue contagiando el furor por toda Valencia.

Ante tal aluvión de gente, ni siquiera el infante Martín pudo detener el avance de la turba a la que, a medida que iba propagándose el griterío, iban acudiendo más y más vecinos, al fragor de la contienda. Sí pudo, por el contrario, contener el intento de ataque a la morería la mañana siguiente. Acompañado esta vez de una tropa de infantería y caballería, el duque Martín disuadió con el ajusticiamiento *in situ* de un alborotador la carga que se tenía preparada. Los jurados ofrecieron al monarca en su versión sus intentos por frenar el asalto a la morería, sin dudar haber ajusticiado a uno de los agitadores, un vagabundo. También se exculpaban por la demora en la aplicación de los castigos a los instigadores, por la posible amenaza de una participación de los musulmanes de Granada en los asuntos valencianos (Gampel, 2016, pp. 38 y 46-47; Narbona, 2012, pp. 181-182; Nirenberg, 2016 [2014], p. 93).

Ante el avance de la muchedumbre, las posibilidades de supervivencia de los judíos se limitaban a la muerte o a la conversión. Al ser consciente de esto, el duque mandó entrar a sacerdotes dentro de la judería, para que iniciasen los bautismos, a fin de minimizar las bajas. Así se lo transmitió a su hermano por carta, consciente de que el enfado de Juan I podría hacer peligrar su campaña en Sicilia. La conversión se transformaba en la mejor opción para intentar disminuir el envite de la multitud, proteger a los judíos, mantener la paz y contener la decepción y malestar de su hermano, toda vez que protegía su expedición militar. Asimismo, el infante se puso de acuerdo con los jurados de la ciudad calificando los hechos como de “juhí de Déu”, es decir, por voluntad divina, puesto que se recogieron diversos milagros que parecían abalar los bautismos (Nirenberg, 2016 [2014], pp. 89-104). De hecho, el duque volvió a utilizar la estratagema de la conversión para proteger a los judíos de las ciudades más importantes del Reino, cuando estas fueron atacadas (Gampel, 2016, pp. 325-326).

De esta manera, a través de los testimonios de diferentes sucesos portentosos, parecía avalarse el asalto a la judería. Por ejemplo, la aparición del crisma en las iglesias venía a atestiguar la voluntad divina por realizar los bautismos,



mientras que el sueño de un judío en el que veía a Cristo crucificado se entendió como una premonición de las propias conversiones. Además, tras el asalto hubo otra serie de milagros, como el encendido de los candiles de la nueva iglesia fundada sobre la antigua sinagoga mayor o la multiplicación del aceite de las lámparas y sus propiedades curativas, ya que muchos eran los enfermos que daban testimonio de ello cada día (Nirenberg, 2016 [2014], p. 97).

De acuerdo con algunos consejeros del rey, estos relatos fueron inventados por las autoridades valencianas para mitigar el castigo real y justificar los asaltos, a lo que estos aconsejaron a su majestad que prescindiese de tales difamadores y enemigos de Valencia. Lo cierto es que tanto el infante como los jurados actuaron así, intentando evitar un nuevo motín por parte de la ciudadanía cristiana que, por el hecho de estar el ambiente caldeado y el punto de vista puesto en la morería, podría volver a sublevarse. Así, las casi nulas consecuencias penales y la proclamación de los hechos milagrosos salvaguardaban, al menos de momento, tanto su seguridad como la de la ciudad. La soberanía suprema de Dios les había dado una salida y les permitía suspender la ley real. Aún más, coincidiendo con la necesidad de demostrar la validez de los prodigios, empezaron a aparecer historias sobre portentos siniestros en Sagunt, conocida entonces como Morvedre, cuya judería fue la única en no ser asaltada en todo el reino, asegurando que el crisma se había secado cuando un judío quiso bautizarse (Nirenberg, 2016 [2014], p. 97; Meyerson, 2004a; Meyerson, 2004b).

Las conversiones se fueron sucediendo como medida disuasoria, aunque no se pudo evitar el robo de la judería. El monarca Juan I mostró un absoluto y total desacuerdo con el proceder del infante Martín y cuestionó los bautismos forzosos y las prácticamente nulas penas a los insurrectos. Tanto el duque como la ciudad debían castigar a todo aquel que hubiese participado en el asalto, pues se habían enfrentado directamente a él, siendo como era la aljama propiedad real. No obstante, la pena impuesta había sido el encarcelamiento de cinco o seis personas y el ajusticiamiento de un implicado en el asalto frustrado a la morería, por cuanto un ataque de esas condiciones a su persona debería haber sido contestado con la ejecución de trescientas o cuatrocientas personas sin juicios, privilegios, legalidades o solemnidades, e incluso con la aplicación de castigos espantosos (Archivo Corona de Aragón (ACA): C 1878:66v-67v (13/07/1391); Archivo Corona de Aragón (ACA): C 1961: 41v-42v y 43r;



Nirenberg, 2016 [2014], p. 94). Del mismo modo, conminaba el monarca a su hermano a que volviera a restaurar la aljama en su estado original y a recuperar los bienes sustraídos a los judíos. La conversión, pues, no fue la búsqueda principal de los asaltantes a la judería, dado que el hurto y saqueo de los bienes, así como la desaparición de los documentos de deudas prestatarias, fueron las verdaderas motivaciones. Aunque el infante Martín intentó restablecer todo aquello sustraído a los judíos, fue bien poco lo que consiguió recobrar (Gampel, 2016, pp. 31-34 y 325-336; Nirenberg, 2016 [2014], pp. 94-95).

Como resultado de ese fatídico domingo de julio, la judería quedó prácticamente desolada. El 2 de octubre de 1392 Juan I la disolvió ante la aparente poca presencia judía⁸, aunque el 31 de diciembre del mismo año la volvió a refundar, eso sí, con una reducción de espacio más que considerable (Azulay e Israel, 2009, pp. 245-247, 276 y 278; Hinojosa, 2007, pp. 103-104). Por otro lado, los espacios más emblemáticos fueron clausurados y cristianizados, lo que materializó el triunfo del cristianismo sobre el judaísmo. Apropiarse de aquello significativo para la fe mosaica –y durante el periodo de conquista de al-Ándalus, lo propio con lo islámico– era una medida que laureaba la victoria de un culto sobre otro y, por tanto, de la invalidez y falsedad del vencido (Calvo, 2016, pp. 129-148; Serra, 2014, pp. 283-306; Urquizar, 2003, pp. 523-531)⁹.

Por ello, se entiende la expropiación del cementerio judío, conocido como *fossar dels juheus*, y la clausura de las sinagogas, tanto las pequeñas, ubicadas en viviendas particulares, como la mayor y principal, que fue refundada como templo cristiano, bajo la advocación de san Cristóbal. Esta nueva iglesia se convertiría en centro de reunión para los nuevos cristianos, donde se establecería su propia cofradía y cementerio (Azulay e Israel, 2009, pp. 131-133; Boix, 1980 [1849], pp. 162-163; Gregori, 2021; Nirenberg, 2016 [2014], p. 101);

⁸ “[...] totes les tanques e clausures fetes en les juheries vella e nova, sien derrocades e ubertes del tot, encara tots portals per xichs e grans que fossen entrada en la juheria, sien del tot desfets e totes les entrades sien sens tot embarch carrers publichs sens senyal de tanca o portal” (ACA, reg. 1905, f. 32v). Cf. Rodrigo y Pertegás (1992 [1913], pp. 16-17).

⁹ Merback apunta que: “[...] christian propriety over the sacred places once occupied by infidels –jews and, in later variations, muslims– would invariably be ‘restored’ by god through miraculous means. Symbolic appropriation of sacred space is a prevalent theme in a variety of ancient legends, and many of these made their way into medieval miracle collections in the thirteenth century” (2008, p. 318).



Orellana, 1985-1987 [1923], pp. 415-417; Rodrigo y Pertegás, 1992 [1913], pp. 21-22; Teixidor y Trilles, 1895 [1767], II, pp. 171-177).

Ya como monarca aragonés, Martín I aprobó las ordenanzas de la cofradía el 20 de enero de 1399, bajo el patronazgo de san Cristóbal, como la de Gandía, fundada en julio de 1403. Esta nació, al parecer, por la necesidad de establecer un espacio de enterramiento para los conversos y se estableció en el Hort d'En Vassall, cerca de la parroquia de San Andrés, emplazamiento próximo a la antigua judería. En Valencia, además, se constituyó otra cofradía, la de San Amador, de la que no se tiene mucha información, que fue forzosamente fusionada con la de San Cristóbal por orden real. El 22 de enero de 1420 el monarca, Alfonso V (1396-1458), estipuló que, debido a las confrontaciones entre una y otra, ahora tenían que pasar a unirse en una, pues parece ser que las cofradías sirvieron como instrumentos de articulación en los conflictos entre los integrantes de ambas (Castillo, 1993, pp. 183-206; Hinojosa, 2009, p. 98).

En cuanto al cementerio, estaba ya plenamente integrado a inicios del siglo xv, y desde el 15 de enero de 1403 el rey Martín I había autorizado a los cofrades disponer de un osario propio. En 1419, por disposición real, se prohibía la ampliación del “fossar de sent Cristòfol”, puesto que los conversos podían enterrarse en cualquier parroquia y no exclusivamente en la de la cofradía. No obstante, Alfonso V concedió licencia en 1453 para la compra de una casa y un huerto, con la idea de ampliar el hospital y el cementerio (Castillo, 1993, pp. 183-206; Hinojosa, 2009, pp. 96-104).

Pero, volviendo al patronazgo de la nueva iglesia, hay que entender que la elección de este santo estuvo motivada por uno de los milagros obrados la noche del pogromo: la visión por parte de un judío de la figura, tal como se pintaría a san Cristóbal, sobre la sinagoga mayor¹⁰. Aunque esta descripción podría llevar a pensar que se tratase de una imagen gigantesca, que el judío confundió con un san Cristóbal, este mártir es un paradigma de conversión, y su presencia tiene mucho que ver con lo que ocurrió en Valencia el 9 de julio de 1391.

¹⁰ “[...] un Juheu, al començament del dit esvaiment, veu sobre la sumitat de la dita Sinagoga un Hom, fort gran e soberch, ab una Creatura en lo coll, a semblant que hom pinta Sent Christòfol” (AMV, Lletres missives g-3/5, f. 30v-31r).



2. EL CULTO A SAN CRISTÓBAL: DE LAS IGLESIAS A LOS HOGARES

Cuenta la leyenda que el santo era un gigante originario de Licia llamado Réprobo, que quería asistir al mayor rey que existiese en Canaán. Cuando encontró a aquel que parecía el más grande, decidió ponerse a su servicio. Pero cuando vio que el monarca se santiguaba ante la mención del diablo partió a la búsqueda del personaje que atemorizaba a su señor. Encontró una banda de merodeadores, entre los cuales uno manifestó ser aquel a quien buscaba. No obstante, su nuevo patrono tenía miedo a la cruz, y cuando Cristóbal se percató, lo abandonó y fue en busca del Salvador. Un ermitaño le instruyó en la fe de Cristo; de este modo pasó a consagrar su vida al cristianismo, y logró numerosas conversiones antes de su martirio (Vorágine, 1982 Ed., pp. 405-409).

El mensaje detrás de esta historia es claro: ni el poder de los reyes o del diablo pueden hacer frente al de Dios. Uno puede caer en error de servir al señor –o religión– equivocado, pero con voluntad y convicción se puede enmendar la falta. Del mismo modo, los judíos podían seguir ciegos a la verdad o desprenderse del velo y comprobar que la venida de Cristo había supuesto la superación de la Antigua Ley. Solamente la conversión era válida.

Con todo, la figura de san Cristóbal no es conocida por su trabajo evangelizador, ni por su vida antes de convertirse al cristianismo. El de Licia, como atestigua su iconografía, era fácilmente identificable, por ser uno de los pocos santos que tuvo el privilegio de sostener a Cristo. Como penitencia por su pasado, el ermitaño mandó a Cristóbal ayudar a cruzar a los peregrinos un río caudaloso y sin puentes, pues era de constitución gigantesca.

Una de las veces, un niño, representado en las imágenes con una esfera en la mano, solicitó su servicio y, al ir cruzándolo, el santo iba notando cada vez un peso mayor sobre sus hombros. Cuando llegó al otro lado de la orilla le preguntó al púber cómo podía pesar tanto, a lo que este, revelando que en realidad era Jesús, le respondió que era a causa de cargar con el peso de los pecados del mundo. Es de esta manera como se configura la leyenda de Cristóforo y como adquiere su nombre, “el portador de Cristo”. Por tanto, del mismo modo que el santo, el cristiano también debía llevar al Hijo de Dios en su cuerpo,



en el alma y en la boca (García Cuadrado, 2000, pp. 343-366; Jaquero, 2016, pp. 237-255; Londoño, 2015, pp. 361-390)¹¹.

Con respecto a su devoción, durante el periodo medieval san Cristóbal fue adquiriendo una notable relevancia, debido a los poderes taumatúrgicos que se le atribuían, protector contra la muerte súbita. Esta popularidad, a su vez, promovió la proliferación de imágenes suyas, no circunscritas a ámbitos religiosos, sino detectadas también en espacios laicos. Gracias a las corrientes espirituales nórdicas que empezaron a fluir por toda la península, entre las que destacaba la *Devotio moderna*, la piedad se volvió hacia el plano de lo personal e íntimo. Aunque esto no significó la desaparición de las prácticas devocionales públicas, sí potenció la difusión de la oración interna y con ella la propagación de imágenes de pequeño formato, como tablas, dípticos, trípticos o polípticos, fácilmente transportables, que servían de ayuda durante la plegaria (Hamburger, 2015, pp. 401-458; Hauf, 1998, pp. 261-302).

La meditación, pues, se convirtió en una vía fundamental para la comunicación entre el fiel y la divinidad. Al derramar su gracia santificadora en el corazón humano, Dios despertaba las emociones del corazón –amor, devoción, humildad dolorosa y esperanza alegre–, toda vez que entretejía el alma del pecador con la redención. Cuando era tocada por la divinidad, la persona se experimentaba a sí misma como una participante subjetiva que contribuía a su propio acercamiento a la eternidad: ella misma amaba y ella misma llevaba a Jesús en su corazón.

En esta correlación entre ambos mundos, si la meditación desempeñaba un papel primordial, no menos importante fue el de la visualidad, pues era la obra artística la que volvía presente al ausente y vivo al difunto, ayudaba a la memoria y despertaba la piedad transformando el material inerte. Con la dificultad que suponía ascender directamente al plano del intelecto sin los objetos visibles, la representación de la divinidad actuaba como nexo entre el fiel y el venerado, pero siempre vigilando no confundirlo con el prototipo. De esta forma, las imágenes se convertían en poderosas herramientas, con las

¹¹ “[...] después de su conversión, llevó a cristo de cuatro maneras: sobre sus espaldas, en cierta ocasión en que caminó con él a cuestras; en su cuerpo, por medio de la mortificación; en su alma, por la devoción, y en su boca, mediante la confesión y predicación de su doctrina” (Voragine, 1982 Ed., p. 405).



que provocar y estimular las emociones humanas (Freedberg, 1992 [1989]; Hamm, 2016, pp. 14-15).

Pero, además, el uso de las efigies religiosas en la piedad íntima respondía a la necesidad de crear una realidad mental que se complementase con la imitación de las vidas de Jesús, María y los santos, convertidos en modelos de emulación permanente. Se esperaba que el fiel mostrase las mismas cualidades que estos personajes divinos, por lo que las prácticas espirituales adquirirían implicaciones éticas y públicas.

Los objetos devocionales desempeñaban un papel central en la meditación, afectando a los sentidos y al alma de manera directa. Además, el rol de las prácticas nemotécnicas y de los movimientos físicos asociados a los ejercicios de piedad, como arrodillarse, contemplar una pintura, recibir una Sagrada Forma, oler el incienso, escuchar los oficios religiosos, recitarlos o tocar una reliquia, afectaban directamente al bienestar del espíritu del fiel. La importancia y participación del cuerpo durante los ejercicios espirituales eran una constante que se refleja tanto en las visiones, experimentadas muchas veces a través de la visualización de las imágenes religiosas, como en su propia representación. Las imágenes, pues, provocaban una empatía con lo percibido sensiblemente, y ayudaban reactivando la memoria y los sentimientos sobre las figuras santas en todas las etapas de sus vidas, variando las emociones en detrimento de cada suceso (Hamburger, 1998). Por ello, si se pensaba en Cristo resucitado se experimentaría alegría, pero si se meditase sobre su Pasión asaltaría la congoja. Del mismo modo, la historia de san Cristóbal debía inspirar a seguir su ejemplo, abandonar las creencias pasadas, abrazar el cristianismo y portar consigo a Cristo en el corazón.

Los primeros ejemplos de estas manifestaciones artísticas derivadas de la influencia de las nuevas corrientes espirituales se pueden rastrear hasta mediados de la Edad Media. En concreto, se detectan en los monasterios y conventos del siglo XIII, desde donde se difundió extramuros por la mediación de franciscanos y dominicos, pues sus edificios se encontraban generalmente en el centro urbano y tenían una estrecha relación con los laicos.

De hecho, fue especialmente a través de la orden de san Francisco como se extendió la creencia del poder de las imágenes, para exteriorizar y estimular las emociones, principalmente en relación con los textos literarios. Un precoz



ejemplo del uso de imágenes por los conventuales se encuentra en la historia de un tempranísimo escrito dominico, datado en 1260. En él se cuenta que, en las celdas, los frailes tenían representaciones de la Virgen y de su Hijo crucificado ante sus ojos –cabría entenderlas como pequeños paneles pintados colgados de los muros– para que cuando leyesen, orasen o durmiesen siempre estuviesen presentes en su recuerdo (Freedberg, 1992 [1989], pp. 24-26; Honée, 1994, p. 159).

En Valencia, la aparición de estas imágenes en los hogares fue propiciada por la buena coyuntura económica después de la superación de las crisis de la peste negra (1348) y de las guerras de la Unión (1347-1348) y de Castilla (1356-1369). Estas mejoras de la condición de vida permitieron que gente con un patrimonio económico limitado pudiera adquirir para sus domicilios bienes de cierto lujo, como pequeñas tablas con representaciones de Cristo, la Virgen o santos, amén de cortinas, telas pintadas, muebles decorados, estampas, etc.

Además, se estableció una especie de mercado en el que poder comprar todo este abanico de obras asequibles, hechas de antemano según la moda y los gustos de la clientela. Se diferenciaban del típico contrato entre comitente y artista, lo que generalizaba imágenes de módico precio y escaso valor, pero de gran demanda por su bajo coste. Este tipo de venta se documenta desde el siglo XIII, nacida en las *panden* de las ciudades flamencas, donde el comercio de copias de originales exitosos era un hecho frecuente y socialmente aceptado.

Aunque no había connotaciones negativas en estas reproducciones, se debe apuntar que esto originó una brecha en las propiedades del arte y se estableció una distinción entre obras de primera calidad y de consumo, destinadas a las masas populares. De Flandes e Italia, especialmente, se extendió a otros territorios, y en especial al Reino de Valencia, a causa del frecuente contacto mercantil. Asimismo, se consolidó un mercado de segunda mano, a partir de las almonedas *post mortem*, ya que cuando se adquirían estas piezas no se valoraba que fuesen elementos artísticos, o que tal o cual mano hubiese participado en su realización, sino que tuviesen un contenido piadoso. La existencia de estas compraventas certifica la importancia del uso de las obras religiosas para la comunidad cristiana, y se invalidan así las prohibiciones del siglo XIII recogidas en los *Furs* de la ciudad, que estipulaban que las efigies sacras no



podían elaborarse ni exponerse en público, bajo pena de veinte sueldos¹². Esta obsesión por adquirir este tipo de representaciones revela la necesidad de los devotos, fuesen cristianos viejos o nuevos, de poner de manifiesto ante toda la comunidad su vinculación y participación en la fe, garante externo de la actitud interior (García Marsilla, 2001, pp. 163-194).

Normalmente, en especial en las familias con limitado patrimonio, estas imágenes se colocaban en cualquier lugar de la casa, inclusive en los más inverosímiles, como la cocina, donde más tiempo pasaban las mujeres y, sobre todo, en dormitorios. Esto se explica por la función apotropaica de las obras, pues al representar a personajes santos se creía que salvaguardarían a los creyentes de los males: enfermedades, muertes súbitas, tormentas, sequías, inundaciones, epidemias, etc.

La mentalidad en la Baja Edad Media entendía a los santos como protectores y defensores del mundo, manifestándose este poder mediante las imágenes a través de la fórmula del *transitus*, una suerte de transferencia entre prototipo y reproducción. Por tanto, más que por conseguir el favor divino, los cristianos querían beneficiarse de esas supuestas propiedades auxiliadoras. Es por ello por lo que se incrementó el culto a santos como santa Bárbara, san Sebastián o san Roque, estos dos últimos protectores de la peste, o del citado san Cristóbal, garante contra la muerte súbita y, por ello, inconfesada. De hecho, García Marsilla (2001) aporta un listado de los temas religiosos más representados en el que destacan algunos santos, como san Miguel Arcángel o el gigante de Licia (García Avilés, 2009, pp. 25-35; García Marsilla, 2001, pp. 172 y 176).

Se puede comprobar, pues, que en el contexto de la Valencia bajomedieval la efígie de san Cristóbal no solamente debía ser bien conocida, sino también fácilmente identificable, en su forma y atributos externos. La creencia en sus capacidades taumatúrgicas potenció la circulación de sus imágenes, por lo que no sería extraño considerar que en la mayoría de los hogares cristianos hubiera algún tipo de representación de este santo, como pequeñas tablas o estampas. Además, estas representaciones podrían haber sido usadas durante la oración,

¹² “Dels vults e de les images. Los vults ne les images de Déus ne dels sants públicament no sien entallats, ne feits ne pintats en les places, ne sien posats ne portats a vendre per les places; e qui ó farà pach XX sous per pena” (Furs de València, 1974, p. 123).



sirviendo la leyenda de san Cristóbal como ejemplo para la imitación diaria, es decir, llevando consigo a Cristo en todo momento.

3. EL SAN CRISTÓBAL QUE HABLÓ

No obstante, volviendo a la aparición de la noche del 9 de julio, no fue por las creencias apotropaicas por lo que se debió manifestar el santo en la sinagoga, sino más bien por uno de los aspectos de su leyenda, el de la conversión. De hecho, con el tiempo, el prodigio de la visión de san Cristóbal empezó a alterarse y a añadirse pasajes que acentuaban el milagro. Escolano recoge en su *Década Primera de la Historia de la Insigne y Coronada Ciudad y Reyno de Valencia* (1610) un relato en el que rabinos y sacerdotes escucharon una portentosa voz que provenía del altar mayor, en estos términos:

Judíos, dejaos ya de ofender á Dios en seguir vuestros caminos errados, pues hasta las oraciones que aquí estais ofreciéndole se convierten en culpas contra vosotros y en ruina de vuestras almas y vidas. Yo soy Cristóbal, uno de los siervos de Jesucristo, gran Rey de la gloria, que le llevé en mis hombros: convertíos á él y doleos de vuestro obstinado error. Recibid el Bautismo y desocupadme esta casa, que el Señor ordena que se dedique á mi nombre; y de su parte os amonesto, que si poneis duda en mis palabras descargará sobre todos una nube de persecuciones y yo derribaré vuestra sinagoga sobre vosotros (Escolano, 1878-1880, I, libro v, cap. X, p. 504).

Continúa Escolano narrando que durante tres días resonó la advertencia hasta que, asustados pero decididos, los rabinos y su gente, armados con picos y azadones, descubrieron una pequeña efigie de san Cristóbal. No obstante, tampoco así el aviso fue escuchado, dado que, como apunta san Agustín en el sermón 113 A, 2, los judíos no quieren escuchar ni a los profetas ni a Moisés, pues hacerlo significaría creer en el propio Cristo (Jn 5, 46).

Poco después de este suceso, la judería fue asaltada. Ese día volvieron a oírse las voces del mártir, y un grupo de temerosos judíos resolvieron coger la imagen y formar una cruz con dos palos, para demostrar su voluntad de convertirse. Así, se procedió a bautizarlos bajo la atenta mirada de un san Cristóbal que



obró otro milagro, al encender y mantener la lumbre de las lámparas sin cebo durante días en el interior de la refundada iglesia. Además, el historiador añade que empezaron a aparecer en esquinas de calles y plazas imágenes del gigante, pues era “[...] uno de los reparos contra los azotes de Dios” (Escolano, 1878-1880, I, libro V, cap. X, pp. 504-506). Este último apunte se debía al poder taumatúrgico antes mencionado de san Cristóbal, cuya visión diaria protegía de la muerte repentina, por lo que su efigie era sumamente representada, como aquella de grandes dimensiones, ubicada en uno de los muros de la catedral tras el pogromo de 1391 (García Marsilla, 2001, p. 176).

El padre Jacinto Ortí publicó en 1740 la *Historia del hallazgo de la imagen de S. Christoval, sus milagros, y fundacion del Real Convento de Religiosas Canongesas Agustinas en la Ciudad de Valencia*, donde brindaba un relato mucho más dilatado y tan lleno de detalles que parecía ofrecer una versión distinta (Ortí y Mayor, 1740). Esta obra recoge aportaciones de los estudios centrados en el prodigio de la aparición de la efigie del de Licia y de la que, como señala Teixidor, no está exenta de errores. El dominico e historiador, en *Antigüedades de Valencia: observaciones críticas donde con instrumentos auténticos se destruye lo fabuloso, dejando en su debida estabilidad lo bien fundado*, escrita en 1767 y publicada en 1895, cuestiona parte de las narraciones sobre los hechos milagrosos en torno a la visión e imagen, a la vez que va desmontando algunos de los argumentos esgrimidos por sus antecesores. El hecho de no haber identificado al judío que dijo haber visto la figura, ni la constatación de testigos que afirmasen la veracidad de la manifestación de la voz de san Cristóbal en la sinagoga, son solo algunos ejemplos del aura de misticismo e irrealidad que alteraba lo que verdaderamente aconteció esa noche de julio (Teixidor y Trilles, 1895 [1767], II, pp. 170-174).

Lo cierto es que al día siguiente se purificó y se consagró la sinagoga bajo el patrocinio y protección de san Cristóbal, y se colocó una imagen suya, tal y como recoge Teixidor:

[...] de madera, de altitud de palmo i medio, i el color de su rostro casi moreno, pero agraciado. Está en pie, sustentando su mano derecha sobre una palma, teniendo sentado sobre el ombro izquierdo al Nino Jesus de color mas salido i blanco con un globo con la mano izquierda, i levantada la derecha, i todo sobre una pequeña peaña que es de la misma madera. Esta la santa Imagen llena de



preciosas joyas, perlas, i diamantas con que la ha vestido la devoción i gratitud de los fieles (Teixidor, 1895 [1767], II, p. 172)¹³.

Según Ortí, esta era la imagen encontrada a los pies del altar mayor de la sinagoga. Pero, si recordamos lo ocurrido la noche del asalto a la aljama, el judío que dijo haber tenido una visión se refería a un hombre que identificó como san Cristóbal, porque lo reconoció a partir de las imágenes que del mártir habría podido ver, ya que lo describe tal como se pintaría su efigie. La interpretación es libre y doble, dado que, al no haber una mayor especificación, cabe la posibilidad que fuera tanto una aparición física como pictórica. Es revelador, sin embargo, que sea a partir de este relato que las posteriores narraciones incluyan ya una imagen del santo. Una imagen que nada tiene que ver con la pintura, pues las descripciones se refieren a una pequeña talla escultórica. Esta, además, estaba imbuida de la santidad, pues lo sagrado se había manifestado a través de ella por medio del *transitus*. La figura era un catalizador de la divinidad que permitía que lo intangible e invisible se hiciera real, al mismo tiempo que certificaba que el mayor templo judío se erigía sobre un suelo sacro que otrora fue cristiano (García Avilés, 2009, pp. 25-35).

4. CONCLUSIONES

Otorgar orígenes formidables a ciertas imágenes fue una práctica habitual durante la conquista de al-Ándalus. Para el mundo cristiano, este proceder legitimaba la toma de ciudades y tierras, que antes habían pertenecido a sus antepasados. La aparición de las efigies, especialmente, Vírgenes y santos, muchas de ellas imbuidas con poderes, no hacían más que confirmar y corroborar el pasado cristiano (Serra, 2014, pp. 283-306). El ejemplo de san Cristóbal venía a significar, por un lado, la sobrenaturalidad de la talla y, por otro, la inevitabilidad de la cristianización de la sinagoga, pues aparte de ser el receptáculo de una imagen santa –escondida en el altar–, era asimismo un espacio cristiano que había sido ocupado por la herejía judía.

¹³ La descripción la resume a partir de Jacinto Ortí (Ortí y Mayor, 1740, pp. 96-98).



Pero, más allá del plano de lo milagroso, cabe preguntarse si hubo otras razones para la advocación de la sinagoga en la iglesia de san Cristóbal. Si Teixidor ni sus predecesores se cuestionaron el porqué; si lo hicieron los editores, bajo la dirección de Roque Chabás, de *Antigüedades de Valencia*. Según ellos, la elección del gigante de Licia es clara, en tanto que el 10 de julio es la celebración de su fiesta en el santoral, y para ello se sirven de un calendario medieval, donde se especifica que ese día se celebra la onomástica del gigante. Este se localiza en un códice del archivo de Alzira, identificado con el número 38, en el que se encuentra copiado el *Aureum opus* hasta el reinado de Pedro IV; y poco después el del año 1354 (Chabás y Llorens, 1893, pp. 27, 68; Gampel, 2016, p. 45; Teixidor, 1895 [1767], II, p. 172).

No obstante, que el 10 de julio sea el día dedicado a san Cristóbal no excluye que la elección de este fuese concebida de acuerdo con las conversiones. El propio Teixidor, al enfrentarse a la incapacidad de los jurados para esclarecer quién dio el aviso de la aparición de san Cristóbal y si había algún motivo por el que fuese él y no otro santo, no encuentra argumentación alguna.

Si, en verdad, la única razón por dedicar la sinagoga al gigante de Licia fuese por el día del santoral, no habría pasado desapercibido ni para el Gobierno ni para la ciudad, siendo como era san Cristóbal un mártir popular y muy querido en este tiempo por sus poderes apotropaicos. Otro debía ser el motivo por el que se considerase como patrono del nuevo templo cristiano, y, según lo expuesto sobre su vida e iconografía, parece probable que su elección fuese motivada por ser una persona que, a pesar de errar, de querer servir al mismísimo diablo, se convirtiese, aceptase la superioridad de la fe de Cristo y llegara a ser su portador. Este mensaje debía estar presente y calar en un momento en el que el judaísmo era combatido con agua y sangre.

Además, aunque la advocación fuese motivada únicamente por su onomástica, la realidad es que san Cristóbal se convirtió en un icono en el que los neófitos se ampararon y, con el tiempo, lo que habría nacido como una casualidad pasó a tener un significado mucho más profundo y potente para la comunidad cristiana, tanto vieja como nueva. Para unos, su imagen representaba la protección contra la peste y la muerte súbita; para otros, la propia iconografía podría testimoniar la necesidad de llevar a Cristo con uno mismo.



5. BIBLIOGRAFÍA

- Amelang, J. S. (2011). *Historias paralelas: Judeoconversos y moriscos en la España moderna*. Madrid: Akal.
- Azulay, M., e Israel, E. (2009). *La Valencia judía. Espacios, límites y vivencias hasta la expulsión*. València: Consell Valencià de Cultura (Sèrie minor, 65).
- Baer, Y. (1998) [1945]. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Barcelona: Riopiedras.
- Ben-Shalom, R. (2001). Sanctification of the Name and Jewish Martyrology in Aragon and Castile in 1391: Between Spain and Ashkenaz. *Tarbiz* (70), 227-282.
- Calvo, S. (2016). De mezquita a iglesia: el proceso de cristianización de los lugares de culto de al-Ándalus. En P. Giráldez, y M. Vendrell (Coords.), *Transformació, destrucció i restauració dels espais medievals* (pp. 129-148). Barcelona: Patrimoni 2.0 Edicions.
- Castillo, J. (1993). De solidaritats jueves a confraries de conversos: entre la fossilització i la integració d'una minoria religiosa. *Revista d'història medieval* (4), 183-206.
- Chabás, R. (1893). Dos calendarios valencianos del siglo XIV. *El Archivo*, VII (I), 27-32.
- Chabás, R. (1893). Dos calendarios valencianos del siglo XIV. *El Archivo*, VII (II), 65-68.
- Danvila, F. (1891). Clausura y delimitación de la Judería de Valencia en 1390 a 1391. *Boletín de la Real Academia de la Historia* (18), 142-159.
- Escolano, G. (1878-1880) [1610-1611]). *Décadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y Reino de Valencia (1878-1880). Aumentada y continuada hasta nuestros días por Juan B. Perales*. València; Madrid: Terraza, Aliena y Compañía (Valencia: Impr. a cargo de Carlos Verdejo).
- Freedberg, D. (1992 [1989]). *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.
- Furs de València*. A cura de Germà Colon i Arcadi Garcia, vol. II (1974). Barcelona: Barcino, Fundació Jaume I.
- Gampel, B. R. (2016). *Anti-Jewish riots in the Crown of Aragon and the royal response, 1391-1392*. New York: Cambridge University Press.



- García Avilés, A. (2009). *Transitus*: actitudes hacia la sacralidad de las imágenes en el Occidente medieval. En G. Boto Varela (Coord.), *Imágenes medievales de culto: tallas de la colección El Conventet: exposición, febrero-abril de 2010, Museo Arqueológico de Murcia* (pp. 25-35). Murcia: Consejería de Cultura y Turismo, Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales.
- García Cuadrado, M. D. (2000). San Cristóbal: significado iconológico e iconográfico. *Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía* (17), 343-366.
- García Marsilla, J. V. (2001). Imatges a la llar. Cultura material i cultura visual a la València dels segles XIV i XV. *Recerques* (43), 163-194.
- Gregori, R. (2021). Between Public and Private Spheres: the Valencian Jewish quarter in Christian Space. En M. Portmann (Ed.), *Otherness in Architecture and Space* (pp. 81-101). Bern: Peter Lang.
- Hamburger, J. F. (1998). *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. New York: Zone Books.
- Hamburger, J. F. y Palmer, N. (2015). *The prayer book of Ursula Begerin*. Dietikon; Zürich: Urs Graf.
- Hamm, B. (2016). Types of grace mediality in the late Middle Ages. En H. Laugerud, S. Ryan, y L. K. Skinnebach (Ed.), *The Materiality of Devotion in Late Medieval Northern Europe: Images, Objects and Practices* (pp. 10-35). Dublín: Four Court Press.
- Hauf, A. G. (1998). Corrientes espirituales valencianas en la Baja Edad Media (siglos XIV-XV). *Anales Valentinos* (48), 261-302.
- Hinojosa, J. (2007). *En el nombre de Yahveh. La judería de Valencia en la Edad Media*. València: Ajuntament de València (Colección "Estudis", 23).
- Hinojosa, J. (2009). La hora de la muerte entre los conversos valencianos. *Cuadernos de Historia de España* (LXXXIII), 81-105.
- Honée, E. (1994). Image and imagination in the medieval culture of prayer: a historical perspective. En H. W. van Os (Ed.), *The art of devotion in the late Middle Ages in Europe, 1300-1500* (pp. 157-174). Princeton: Princeton University Press.
- Jaquero, A. (2016). El control de la religiosidad popular a través de los tratados pictóricos en el Siglo de Oro: Los casos de las imágenes de San Cristóbal y La Verónica. En J. A. Peinado y M. A. Rodríguez (Coords.), *Meditaciones*



- en torno a la devoción popular* (pp. 237-255). Córdoba: Asociación “Hurtado Izquierdo”.
- Lazar, M. (1991). The Lamb and the Scapegoat: the Deshumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery. En S. Gillman, y S. Katz (Eds.), *Anti-Semitism in Times of Crisis* (pp. 38-80). New York: New York University Press.
- Londoño, M. (2015). La imagen de una oración prohibida el culto supersticioso en torno a san Cristóbal. *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro* 9, 361-390.
- Merback, M. B. (2008) Cleansing the Temple: The Munich Gruftkirche as Converted Synagogue. En M. B. Merback (Ed.), *Beyond the Yellow Badge. Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture* (305-345). Leiden; Boston: Brill.
- Meyerson, M. D. (2004a). *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Meyerson, M. D. (2004b). *Jews in an Iberian Frontier Kingdom. Society, Economy, and Politics in Morvedre, 1248-1391*. Leiden; Boston: Brill.
- Mitre, E. (1994). *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III: El pogrom de 1391*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Narbona, R. (1992). *Pueblo, poder y sexo: Valencia medieval: 1306-1420*. València: Diputació de València.
- Narbona, R. (2012). El trienio negro: Valencia, 1389-1391. Turbulencias coetáneas al asalto de la judería. *En la España medieval* (35), 177-210.
- Nirenberg, D. (1999). Violencia, memoria y convivencia: los judíos en el medioevo ibérico. *Memoria y Civilización* (3), 31-53.
- Nirenberg, D. (2001) [1996]. *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península.
- Orellana, M. A. de. (1985-1987) [1923]. *Valencia antigua y moderna*, Vol. I / Vol. III. València: Librerías Paris-Valencia.
- Ortí y Mayor, J. (1740). *Historia del hallazgo de la imagen de S. Christoval, sus milagros, y fundacion del Real Convento de Religiosas Canongesas Agustinas en la Ciudad de Valencia*. València: en casa de Cosme Granja.
- Riera, J. (1980). Estrangers participants als avalots contra les jueries de la Corona d’Aragó el 1391. *Anuario de estudios medievales* (10), 577-583.



- Rodrigo y Pertegás, J. (1992) [1913]. *La judería de Valencia*. València: Librerías Paris-Valencia.
- Serra, A. (2014). A brave new kingdom: images from the sea and in the coastal sanctuaries of Valencia (xiii-xv centuries). En M. Bacci, y M. Rohde (Eds.), *The Holy Portolano. The Sacred Geography of Navigation in the Middle Ages. Fribourg Colloquium 2013* (pp. 283-306). Berlin; Boston: De Gruyter.
- Stallaert, C. (2009). La conversion dans la Péninsule ibérique, la vision de l'anthropologue. En F. Sabaté y C. Denjean (Eds.), *Cristianos y judíos en contacto en la edad media. Polémica, conversión, dinero y convivencia: reunión científica en Girona (20-24 de enero de 2004)* (pp. 147-159). Lleida: Milenio (De Christianis et Iudeis ad invicem, 2).
- Suárez, F. (2004). Cristianos contra judíos y conversos. En J. I. de la Iglesia (Coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003* (pp. 445-481). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Teixidor, J. (1895) [1767]. *Antigüedades de Valencia. Observaciones críticas donde con instrumentos auténticos se destruye lo fabuloso, dejando en su debida estabilidad lo bien fundado. Tomos II, bajo la dirección del Dr. Roque Chabás*. València: El Archivo. Reimpresión Valencia: Librerías Paris-Valencia.
- Urquizar, A. (2003). La memoria del pasado en la cristianización de la mezquita de Córdoba durante la Edad del Humanismo. En J. A. Sánchez, y I. Coloma (Coords.), *Correspondencia e integración de las artes: 14º Congreso Nacional de Historia del Arte: Málaga, del 18 al 21 de Septiembre de 2002*, vol. 1 (pp. 523-531). Málaga: Departamento de Historia del Arte.
- Vorágine, S. de la (1982 Ed.). *La leyenda dorada*. Edición de fray José Manuel Macías. 2 vols. Madrid: Alianza.

