

«La traición de los judíos» La pervivencia de un mito antijudío medieval en la historiografía española

«*The Treason of the Jews*»

The Survival of a Medieval Anti-Jewish Myth in Spanish Historiography

Fernando Bravo López

fernandobravolopez@yahoo.es
Universidad Pompeu Fabra

Recibido: 18/12/2013 | Aceptado: 10/03/2014

Resumen

Surgido en el siglo XIII, el mito de que los judíos traicionaron a los visigodos y facilitaron, o incluso provocaron, la conquista islámica de la península Ibérica se ha mostrado como uno de los más persistentes mitos antisemitas de la historia. En este artículo se mostrará cómo fue creado y como ha sido transmitido en la historiografía española durante siglos. Con este análisis se quiere hacer una contribución al estudio de la influencia que las ideas antijudías medievales han tenido a la hora de construir la imagen de los judíos y su papel en la sociedad a lo largo de la historia.

Palabras clave: antijudaísmo, antisemitismo, judíos, historiografía española, conquista islámica.

Abstract

Born in the thirteenth century, the myth that the Jews betrayed the Visigoths and facilitated, or even provoked, the Islamic conquest of the Iberian Peninsula has proven to be one of the most enduring anti-Semitic myths in history. This article will show how the myth was created and how it was transmitted in Spanish historiography for centuries. This analysis is a contribution to the study of the influence that medieval anti-Jewish ideas have had in building the image of the Jews and their role in society throughout history.

Keywords: anti-Judaism, anti-Semitism, Jews, Spanish historiography, Islamic conquest.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Bravo López, F. (2014), «La traición de los judíos». La pervivencia de un mito antijudío medieval en la historiografía española. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 63: 27-56.

1. Introducción: la pervivencia de la tradición antijudía

La adopción del término «antisemitismo» en el último cuarto del siglo XIX por algunos de los movimientos políticos antijudíos que por entonces surgieron en países como Alemania, Austria o Francia, tenía como objetivo principal negar el carácter religioso del prejuicio antijudío. El término remitía a la diferencia «racial» entre arios y semitas, y quienes lo emplearon por primera vez pretendían evitar la acusación de intolerancia religiosa y reivindicar que su rechazo antijudío tenía su origen en motivos raciales y sociales. A diferencia de lo que, como veremos, algunos analistas pensaron después, los antisemitas no consideraban que su forma de odio hacia los judíos fuera nueva y diferente de las manifestaciones de antijudaísmo más antiguas. En realidad, consideraban que los motivos religiosos nunca habían sido importantes y que, en cambio, como diría el célebre antisemita francés Édouard Drumont, «la cuestión antisemita ha sido constantemente lo que es hoy, una cuestión económica y una cuestión de raza»¹. En cualquier caso, la adopción del término no dejó de ser contestada desde dentro del propio bando antisemita, y, visto que la mayoría de sus miembros no tenían nada contra los demás pueblos semitas, no tardaron en aparecer voces discordantes que consideraban que el mejor término para definir su postura era antijudaísmo². En definitiva, los antisemitas de finales del siglo XIX y principios del XX no pensaban que su antisemitismo por «razones raciales» fuera algo nuevo y diferente del antijudaísmo anterior por «razones religiosas». Esta diferenciación entre antijudaísmo y antisemitismo fue una construcción muy posterior.

Efectivamente, tras la Segunda Guerra Mundial algunos analistas del fenómeno empezaron a considerar que el antisemitismo, tal y como se desarrolló a partir de finales del XIX, era algo totalmente nuevo, a pesar de lo que los propios antisemitas habían pretendido. Establecieron así una diferenciación entre ese antisemitismo que supuestamente tenía una motivación racista, y un antijudaísmo que supuestamente tenía una base estrictamente religiosa. Algunos de los que con más fuerza defendieron tal diferenciación fueron teólogos y apologistas cristianos que trataron de despojar a la tradición cristiana de cualquier responsabilidad en la suerte que los judíos de Europa habían corrido durante la guerra. Según ellos, el origen del Holocausto estaba en el antisemitismo racial, algo totalmente diferente del antijudaísmo religioso. Era a ese antisemitismo racial al que había que culpar por el genocidio nazi y no a la tradición antijudía cristiana³.

Pero también desde un punto de vista laico se defendió la existencia de una diferencia radical entre un antijudaísmo de base religiosa y un antisemitismo de base racial. El ejemplo más notable es Hannah Arendt, quien en sus *Orígenes del totalitarismo* afirmó:

1. Drumont, 1886a: 27.

2. Sobre la discusión acerca del término antisemitismo dentro del movimiento antisemita véase Zimmermann, 1986: 112-115.

3. Véase Kertzer, 2001: 3-21. Véase también, sobre el interés que la Iglesia católica ha mostrado por diferenciar su postura con respecto a los judíos del antisemitismo «racial», Marrus, 1997; Álvarez Chillida, 2003; Connelly, 2007.

El antisemitismo (...) y el odio religioso hacia los judíos, inspirado por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna, es evidente que no son la misma cosa; e incluso cabe poner en tela de juicio el grado en que el primero deriva sus argumentos y su atractivo emocional del segundo⁴.

Desde entonces, y hasta hoy, la tendencia a defender tal diferenciación ha estado siempre presente en cierta parte de la literatura dedicada al estudio del antisemitismo⁵. Sin embargo, desde hace décadas algunos autores han empezado a poner en duda tal esquema interpretativo y a subrayar los elementos que el antisemitismo moderno comparte con la tradición antijudía premoderna. Así, se ha puesto en duda que pueda establecerse una diferencia neta entre antijudaísmo y antisemitismo, dada la importancia del elemento religioso en el antisemitismo contemporáneo, a pesar de las pretensiones de «aconfesionalidad» de antisemitas como Édouard Drumont o Wilhelm Marr. David Kertzer, por ejemplo, ha afirmado que la distinción entre antijudaísmo y antisemitismo «simplemente no aguanta el escrutinio histórico»⁶. Tampoco la introducción de la ideología racista supuso, según algunos autores, un cambio real, puesto que tales concepciones no fueron compartidas por todos los antisemitas y las concepciones religiosas de la «cuestión judía» siguieron jugando un papel central en el desarrollo del antisemitismo en el periodo contemporáneo⁷. No sólo las concepciones confesionales siguieron estando muy presentes, sino que, en muchas ocasiones, también se mezclaron de manera confusa con las racistas. Así, muchos autores han estudiado cómo las ideas racistas fueron asumidas por parte de publicaciones, movimientos políticos cristianos, y altos representantes de las diferentes iglesias⁸. Finalmente, otros autores han señalado los elementos centrales de la ideología antisemita contemporánea que representan una continuidad evidente con la tradición antijudía premoderna, tales como las acusaciones antitalmúdicas⁹, la acusación de crimen ritual¹⁰ o la vinculación del judaísmo con el Diablo¹¹. En definitiva, todos estos autores tienden a difuminar, e incluso a eliminar, la diferencia entre antijudaísmo y antisemitismo, ya sea señalando la inextricable relación entre las concepciones religiosas y raciales de la «cuestión judía» en el antisemitismo contemporáneo, o bien negando que la introducción de la ideología racista supusiera un cambio fundamental en el prejuicio antijudío, o, finalmente, mostrando la importancia

4. Arendt, 2004: 13.

5. Véase, por ejemplo, Moradiellos, 2009: 12.

6. Kertzer, 2001: 6-7. Véase, en la misma línea, Michael, 2006: 11-12.

7. Véase Katz, 1980: 310-311, 1983; Levy, 1991: 5; Langmuir, 1996: 311-314; Lindemann, 1997: 95-96; Volkov, 2006: 75-79.

8. Véase Davies, 1978; Jucquois y Sauvage, 2001; Smith, 2001; Dahl, 2003; Connelly, 2007; Michael, 2008: 193-204; Caron, 2009.

9. Véase Noack, 2001; Lysiak, 2007; Bravo López, 2011, 2012: 105-201.

10. Véase Dundes, 1991.

11. Véase Trachtenberg, 2001.

central de los elementos más importantes de la tradición antijudía premoderna en el antisemitismo contemporáneo.

En el presente artículo se pretende realizar una aportación en este sentido. Se pretende mostrar la pervivencia secular de una de las acusaciones más importantes manejadas por el antisemitismo español: la de que los judíos traicionaron a los visigodos para propiciar la invasión de la península Ibérica por los musulmanes en el 711¹².

Como ha señalado Gonzalo Álvarez Chillida, tal acusación ha ocupado un lugar central dentro del arsenal de acusaciones que ha manejado el antisemitismo español a lo largo de su historia. A consecuencia de esa acusación, «el judío traidor tenía en los reinos peninsulares un significado más profundo que en otros países, pues había sido decisivo en la invasión de ese opuesto por excelencia que es el *moro*»¹³. De hecho, como se verá, algunos autores irán más allá: llegarán a afirmar que los judíos no sólo ayudaron a los musulmanes durante el proceso de conquista, sino que precipitaron la invasión al pedir a los musulmanes que acabaran con el reino visigodo. En cualquier caso, gracias a esa acusación, en los reinos hispánicos se pudieron legitimar medidas políticas y movimientos populares antijudíos hasta la definitiva expulsión de 1492. Más tarde se utilizó para legitimar *a posteriori* la propia expulsión y limpiar la imagen histórica de la nación española. Finalmente, se ha seguido reproduciendo como si de una verdad histórica se tratara, dando muestra de cómo los mitos antijudíos tienen la capacidad de infiltrarse en una cultura hasta ser asumidos de forma acrítica por una parte importante de la población, incluso entre los sectores mejor formados.

Hay que señalar, en cualquier caso, que no se trata de una acusación privativa del antisemitismo español. También estuvo presente en el antisemitismo francés, aunque parece que en éste ocupó un lugar menos destacado. Algunos antisemitas franceses acusaron a los judíos de haber colaborado con los musulmanes en la conquista de ciertas plazas del sur de Francia. Así, por ejemplo, Édouard Drumont aseguraba que «atraídos constantemente hacia el Oriente por la atracción de la raza», los judíos de la Galia estuvieron «sin cesar en negociaciones con los sarracenos a los que entregaron Béziers, Narbona y Toulouse». En esta supuesta traición judía estaba, a juicio de algunos, el origen de cierta ceremonia que históricamente había tenido lugar en la catedral de Toulouse, por la cual un judío era denigrado cada año durante la Pascua¹⁴.

Pero, si bien no es una acusación exclusiva hispana, sí parece que en España ha disfrutado de una vida más larga que en cualquier otro lugar. Como veremos, se trata de uno de los mitos antijudíos más longevos de la historia española. Ciertamente es que nunca ha sido un mito hegemónico y que siempre ha habido autores que lo han discutido y criticado o, al menos, han preferido ignorarlo. Pero, aún así, ha seguido siendo repetido

12. Sobre la situación de los judíos en el Reino visigodo de Toledo y la política antijudía visigoda véase García Iglesias, 1978: esp. 103-146; González Salinero, 2007.

13. Álvarez Chillida, 2002: 36.

14. Malo, 1826: 193-194; Drumont, 1886b: vol. 1, 144.

por muchos otros, que lo han transmitido hasta nuestros días, a pesar de que no existía base documental para sostenerlo.

Hace ya tiempo que autores como Eliyahu Ashtor o Norman Roth evidenciaron la falta de solidez documental de tales acusaciones y mostraron que, en realidad, se trataba de una fabricación tardía de cronistas hispano-cristianos¹⁵. Se trataba, efectivamente, de un mito antijudío que, como señaló Julio Caro Baroja, se basaba en un tópico, el de «la traición del *ghetto*», que se repitió hasta la saciedad en diferentes épocas y contextos, «partiendo de textos de fines de la Edad Antigua y comienzos de la Edad Media»¹⁶. Atribuir un comportamiento conspirativo al «enemigo judío» ha sido, ciertamente, un tópico dentro de la tradición antijudía. Mucho antes de que los antisemitas introdujeran el tema de la conspiración judeomasónica, se había acusado a los judíos de conspirar con los otros enemigos de la cristiandad para acabar con ella. El caso más importante, por las cruentas consecuencias que tuvo, fue, a comienzos del siglo XIV, la acusación que se lanzó contra los judíos del sur de Francia de haber establecido una alianza con los musulmanes y los leprosos para envenenar los pozos y acabar así con los cristianos. Cientos fueron asesinados¹⁷. Pero, como veremos, de creer a algunos autores, habría que pensar que las bases de la «conspiración judeo-musulmana» se habían puesto mucho antes.

En lo que sigue mostraremos qué dicen las crónicas, tanto árabes como latinas, acerca del papel desempeñado por los judíos durante la conquista islámica de la Península. Mostraremos que la idea de que los judíos participaron activamente en la conquista de determinadas ciudades es una fabricación tardía. Veremos igualmente que, a pesar de la nula base documental existente, el mito de la traición judía se ha repetido sin cesar por un gran número de autores hasta el día de hoy. El objetivo de este trabajo no es hacer un catálogo exhaustivo de todos los autores que aceptan el mito como un hecho histórico cierto. De lo que se trata es de mostrar la fuerza de las imágenes antijudías creadas en la Edad Media, cómo han influido de manera importante en la forma en la que se ha percibido a los judíos y su papel en la sociedad hasta nuestros días.

2. Los documentos más antiguos

Pese a lo que dirán posteriormente algunos autores, ninguna de las fuentes históricas escritas en los dos siglos siguientes al 711 mencionan a los judíos en el contexto del relato de la conquista islámica. No lo hace la llamada *Crónica mozárabe del 754*¹⁸. Tampoco hacen referencia a ellos los relatos árabes de la conquista más antiguos: ni

15. Véase Ashtor, 1973: vol. 1, 15-22; Roth, 1976.

16. Caro Baroja, 2000: vol. 1, 35-36.

17. Ginzburg, 1991: 41-61.

18. Véase *Crónica Mozárabe*, 1980: 69-73.

Ibn Habib¹⁹ (m. ca. 852), ni al-Hakam (m. ca. 871), otorgan papel alguno a los judíos en el proceso de conquista²⁰. Las crónicas latinas de los siglos IX-X, como la *Crónica Albeldense*, la *Crónica profética* o la *Crónica de Alfonso III*, tampoco hablan de los judíos cuando se refieren al proceso de la conquista islámica²¹. Tampoco las crónicas latinas posteriores, hasta el siglo XIII, mencionan a los judíos en ese contexto. No lo hacen las crónicas del siglo XII, la *Crónica Najerense* y la *Historia Silense*. Ambas hablan de la conquista musulmana, la derrota de Guadalete y la batalla de Covadonga, pero ni siquiera dedican mucho espacio al proceso de conquista. La *Silense*, por ejemplo, se limita a decir que después de Guadalete «los moros, no impidiéndoselo fuerza alguna, sometieron a su dominio toda la España, consumida a hierro, fuego y hambre»²².

Se puede considerar que el primer texto que menciona a los judíos dentro del relato de la invasión islámica de la Península es la crónica de al-Razi (888-955), hoy desaparecida. Sin embargo, ha llegado hasta nosotros en forma de traducción castellana, a su vez traducción del portugués, e incluida dentro de la llamada *Crónica de 1344*. A pesar de todo el cuidado que hay que poner a la hora de hacer uso de un texto transmitido de tal forma, lo cierto es que su relato de la conquista concuerda en buena medida con el que transmite otra fuente árabe, el *Ajbar Machmuâ*, texto del siglo XI que hace una recopilación de tradiciones más antiguas, entre ellas el relato de la conquista que al parecer realizó al-Razi. Sin embargo, aunque coinciden a grandes rasgos en el relato, difieren en cuanto al papel otorgado a los judíos. El texto castellano que transmite el relato de al-Razi sólo menciona a los judíos en dos casos: tras la toma de Toledo los judíos piden a Tariq que les de un lugar donde habitar, y éste les dio Toledo: «et dioselo et encerrólos hy et pusso hy homes que tuviesen las fortalezas de la villa en derredor, et dexóles y señor de su mano». Anteriormente, en la descripción que hace de la Península, cuando habla de Granada y Elvira, refiere: «Et el otro es el casillo [*sic*] de Granada, al que llaman villa de los judios, et esta es la mas antigua villa que en termino de Elvira ha, et poblaronla los judios»²³.

En el texto del *Ajbar Machmuâ* se tiende dar a los judíos un mayor protagonismo. Según este texto, los judíos son utilizados en varias ocasiones por las tropas musulmanas para guardar las ciudades conquistadas, pero acompañados, eso sí, de tropas musulmanas. Así lo dice expresamente cuando relata la conquista de la zona de Málaga y Granada:

19. En el presente artículo se ha optado por una transcripción de los nombres árabes simplificada, sin signos diacríticos.

20. Véase 1867: 208 y ss.; Ibn Abd al-Hakam, 1966; Ibn Habib, 1991. Sobre las fuentes árabes que relatan la conquista islámica véase Manzano Moreno, 1999; García Sanjuán, 2004; Astren, 2009; García Moreno, Viguera Molins y Sánchez Medina, 2010; Clarke, 2012.

21. Véase 1985.

22. Véase Gómez-Moreno, 1921: LXXV; 2003: 109 y ss..

23. Gayangos, 1850: 72, 37; 1971: 142, 138.

El destacamento que fue hacia Rayya la conquistó, y sus habitantes huyeron á lo más elevado de los montes; marchó en seguida á unirse con el que había ido á Elvira, sitiaron y tomaron su capital, y encontraron en ella muchos judíos. Cuando tal les acontecía en una comarca reunían todos los judíos de la capital, y dejaban con ellos un destacamento de musulmanes, continuando su marcha el grueso de las tropas. Así lo hicieron en Granada, capital de Elvira, y no en Málaga, capital de Rayya, porque en ésta no encontraron judíos ni habitantes, aunque en los primeros momentos del peligro allí se habían refugiado²⁴.

Más adelante cuenta que, tras la toma de Córdoba, también se encomendó a los judíos que guardaran la ciudad. Lo mismo sucede, según este relato, tras la toma de Sevilla²⁵. En cambio, no dice nada de los judíos cuando habla de la toma de Toledo. En cuanto a esta ciudad, una fuente del siglo XI, Ibn Hayyan (m. 1075), cuenta, según al-Makkari, que cuando llegó a ella Tariq la encontró despoblada, ya que sus habitantes habían huido, y que «reunieron los judíos y los dejaron en la ciudad, con algunos soldados»²⁶.

En definitiva, las fuentes árabes y latinas hasta el siglo XIII nada dicen acerca de que los judíos traicionaran a los visigodos, ni que abrieran las puertas de las ciudades a las tropas musulmanas. Muchas fuentes ni siquiera hablan de los judíos y, las que lo hacen, lo único que dicen es que, una vez tomadas algunas ciudades, se encomendaba a los judíos que las guardaran, pero siempre acompañados por tropas musulmanas. Además, la primera fuente que menciona algo de esto es una del siglo X, la de al-Razi; es decir, dos siglos después de los hechos, con lo que la veracidad de los detalles aportados puede resultar alto dudosa —más aún teniendo en cuenta que se trata de un relato que nos ha llegado de manera indirecta—. Pero, en cualquier caso, nada hay en las fuentes que lleve a pensar que los judíos colaboraron con los musulmanes para hacer caer ciudades en sus manos. Esto es importante recalcarlo porque, como decíamos, a pesar de ello, muchos autores hasta tiempos recientes han considerado precisamente lo contrario, afirmando que se dio una auténtica connivencia entre judíos y musulmanes para que éstos pudieran tomar muchas ciudades, o que incluso conspiraron para hacer que la propia invasión se produjera.

3. El nacimiento del mito

El primer texto que abiertamente acusó a los judíos de haber conspirado para traicionar a los cristianos y favorecer la conquista islámica es el *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy, redactado hacia finales de los años 30 del siglo XIII, un siglo de especial recru-

24. *Ajbar Machmuá*, 1867: 25.

25. *Ajbar Machmuá*, 1867: 27 y 29.

26. *Ajbar Machmuá*, 1867: 184.

decimiento del antijudaísmo en la Europa cristiana, empezando por las disposiciones del IV Concilio de Letrán (1215), y siguiendo con las sucesivas disputas antitalmúdicas de París (1240-1242) y Barcelona (1263)²⁷. En dicha obra el obispo de Tuy dice que Sevilla y las ciudades de alrededor se tomaron porque no estaban protegidas, mientras que de Córdoba no se dice nada. En cambio, cuando se refiere al caso de Toledo, la teoría de la conspiración judía sale a relucir:

Y tambien la çibdad de Toledo, vençedora de muchas gentes, cayó vencida en los vencimientos de los ysmaelitas por la trayçion de los judios y porque más fuerte y más rebelde auia seydo. Y mientras los cristianos el día de Ramos viniesen juntos a la yglesia de Sancta Leocadia, fuera de la çibdad, por reuerençia de tanta solemnidad, para oyr las palabras del Señor, los judios, que auian dado señal de trayçion a los moros, cerraron las puertas a los cristianos e abrieronlas a los sarraçines; y el pueblo toledano, fiel a Dios, fallado sin armas fuera de la çibdad, fue(ron) destruydo(s) por cuchillo²⁸.

Toledo, por lo tanto, cayó por la «trayçion de los judíos», que abrieron las puertas de la ciudad a los sarracenos. Pero Lucas de Tuy no se quedó ahí, más adelante también acusó a los judíos de haber envenenado al infante Fernando de Castilla (muerto en 1211), lo cual le dio pie para volver a recordar la traición de los judíos durante la toma de Toledo por los musulmanes²⁹. Es decir, es Lucas de Tuy el primero en realizar una acusación antijudía de tal calibre, más de 500 años después de los hechos, y lo hace insertando esa historia sobre Toledo que ni siquiera el propio arzobispo de la ciudad, que escribió una crónica histórica por la misma época, parecía conocer.

Efectivamente, *De rebus Hispaniae*, la historia de Hispania redactada por el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, que se escribió en la misma época que la crónica del obispo de Tuy, contenía un relato bien distinto. Basándose en buena medida en las fuentes árabes —seguramente conocía el texto de al-Razi³⁰—, Jiménez de Rada, al igual que éstas, refiere que los judíos fueron dejados por los árabes para que guardaran algunas ciudades, en concreto Córdoba; pero en el caso de Toledo, y a diferencia de lo que decía Lucas de Tuy, afirmaba que Tariq «la encontró casi sin habitantes, pues muchos habían huido a Amaya, otros a Asturias y otros a las montañas. Entonces Tariq fortificó la ciudad con los árabes que llevaba con él y con los judíos que había encontrado allí»³¹. De nuevo, el papel de los judíos aquí se limita al de ser parte de la guardia de la ciudad junto con las tropas árabes. A pesar de ello, el sentimiento antijudío no deja de

27. Cohen, 1982.

28. Tuy, 1926: 268, 270.

29. Tuy, 1926: 413-414.

30. Según Eduardo Manzano, Jiménez de Rada sigue «punto por punto la relación de los acontecimientos que aparecen en la crónica del siglo XIV», es decir, la de 1344, traducción de la de al-Razi. Véase Manzano Moreno, 1999.

31. Jiménez de Rada, 1989: 154-155.

estar presente en la obra de Jiménez de Rada, tal y como lo estaba en la de Lucas de Tuy. Como ha señalado Lucy Pick, ambos tenían una imagen de los judíos como traidores, consideraban malos gobernantes a aquellos que los favorecían y, en cambio, elogiaban a los que llevaban a cabo una política antijudía³².

Por lo que se refiere al relato de la conquista islámica de la Península, la obra de Jiménez de Rada sirvió de modelo a la *Primera crónica general de España* de Alfonso X. Aquí encontramos casi el mismo relato, con la salvedad de que se incluye también lo transmitido por Lucas de Tuy. Así, en el caso de Córdoba, refiere la historia de cómo se tomó gracias a la ayuda de un pastor, que dijo a los musulmanes cómo entrar en la ciudad. Después de tomada, «Mogeyt dexo entonces la uilla a los judios que y morauan con los moros que fincauan en ella por poblar et guardar el logar». Málaga estaba desierta, y Granada fue poblada con judíos y musulmanes: —«bastecieron la de moros et de judios que y morauan»—. En cuanto a Toledo, dice que cuando llegó Tariq la halló «como desamparada de los omnes, ca muchos dellos fuxieran pora Maya, otros a Asturias, otros que se alçauan por essas montannas et ascondiense»; es decir, lo mismo que decía Jiménez de Rada, pero añade: «E dize don Lucas de Thuy en loor desta cibdad, que seyendo ella buena, poderosa, fuert et complida de mucha buena caualleria que siempre ouo en ella, que a ora fue metuda en poder de los ysmaelitas et uençuda sin otra batalla que y ouiesse por la traycion de los judios», y a continuación relata la historia de cómo sucedió esto, siguiendo la obra del obispo de Tuy³³. En definitiva, se relata la historia tal y como la transmite Jiménez de Rada siguiendo las fuentes árabes, pero no se deja de incluir el relato de la traición fabricado por Lucas de Tuy, a pesar de que ambos son contradictorios. Quizás fue la inclusión del mito de la traición en la crónica de Alfonso X lo que más contribuyó a que se perpetuara para la posteridad.

4. El mito se consolida, pero también se discute

Siglos después de Alfonso X el mito de la traición de los judíos fue de nuevo sacado a relucir para legitimar la exclusión de los conversos de los cargos públicos en el que fue el primer estatuto de limpieza de sangre, la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento (1449):

[...], e aun los judíos que antiguamente vivieron en esta cibdad, según se falla por crónicas antiguas, estando esta cibdad cercada por los moros nuestros enemigos de Tarife, capitán de ellos, después de la muerte del rey Don Rodrigo, ficieron trato y vendieron la dicha cibdad e a los christianos de ella, e dieron entrada a los dichos moros, en el qual trato e convención se falla ser degollados puestos a espada trescientos e seis christianos viejos de esta cibdad, e más de ciento e seis

32. Pick, 2004: 174-177.

33. Alfonso X, 1906: vol. 1, 315-316.

que fueron sacados de la iglesia mayor de ella e de la iglesia de Santa Leocadia, e llevados cabtivos e presos entre hombres y mujeres, chicos e grandes, [...]»³⁴.

Muy al contrario, pocas décadas después, Diego de Valera, en su *Crónica de España*, no otorgaba ningún papel a los judíos en la conquista islámica. Sólo los mencionaba en el caso de Sevilla, de la que decía que «muça la entro y poblola de iudios y de moros»³⁵. Un siglo después, Ambrosio de Morales, en su continuación de la *Crónica general de España* de Florián de Ocampo, y basándose en lo esencial en Lucas de Tuy, Jiménez de Rada y al-Razi —de cuya crónica dice tener una copia—, adoptaba una actitud semejante, pero bastante más crítica. Así, con respecto a Écija, no mencionaba a los judíos, a los que sí se refería en el caso de Córdoba, la cual, decía, «Magued» pobló con judíos y árabes, pues había quedado despoblada. Sucedió lo mismo en el caso de Granada, según Morales. Sevilla, en cambio, fue asediada por los musulmanes y, tras algunos días de cerco, fue abandonada por los cristianos. Por esa razón «Muça fue forçado poblar a Seuilla de los Iudios, que en ella quedaron, con mezcla de sus Alarabes». Con respecto a Toledo, Morales decía primero que su población había huido a Asturias, por lo que Tariq la encontró desierta, y que «solos los Iudios auian quedado, y dellos y de sus Alarabes dexo Tarif poblada la ciudad». Pero además, Morales discutía la versión de los hechos transmitida por Lucas de Tuy, comparándola con lo que decía al-Razi, y concluyendo que «esto del obispo no parece muy verisimil [*sic*]. Porque los Christianos en tiempo de tal aprieto no saldrian de la ciudad, pudiendo llamar a Dios y celebrar su fiesta dignamente dentro en ella». Finalmente, ante tales discrepancias entre los autores, Morales, dando muestras de mejor juicio que algunos historiadores posteriores, sentenciaba que «no ay poder aueriguar por ellos cosa cierta»³⁶.

Una actitud semejante con respecto al relato de Lucas de Tuy adoptó, pocos años después, Juan de Mariana en su *Historia de España*. Los judíos, en su relato, no tenían ningún papel en la toma de las ciudades visigodas durante la invasión musulmana. Lo único que decía Mariana es que «los Judios mezclados con los Moros fueron puestos por moradores en Cordova y en Granada á causa que los Christianos se habian ido á diversas partes». Y con respecto al caso de Toledo, Mariana ponía en duda la versión de Lucas de Tuy —atribuyendo erróneamente a Rodrigo Jiménez de Rada un juicio semejante en cuanto al papel de los judíos—:

El Arzobispo Don Rodrigo dice que los Judios que quedaron en la ciudad, y estaban á la mira sin poner á riesgo sus cosas hora venciesen, hora fuesen vencidos los Españoles, y tambien por el odio del nombre Christiano sin dilacion abrieron las puertas á los vencedores, y á ejemplo de lo que se hizo en Cordova y en Gra-

34. Véase Martín Gamero, 1862: 1036-1040; Benito Ruano, 1961: 191-196.

35. Valera, 1482: f. 212 r.

36. Morales, 1577: ff. 204-209.

nada, los Judios y Moros fueron en ella puestos por moradores. Don Lucas de Tuy al contrario afirma que los Christianos de Toledo confiados en la fortaleza del sitio, magüer que eran en pequeño numero, sin fuerzas y sin esfuerzo, sufrieron el cerco algunos meses hasta tanto que últimamente el Domingo de Ramos, día en que se celebra la Pasion del Señor, como era de costumbre salieron los Christianos en procesion á Santa Leocadia la del arabal: entretanto los enemigos fueron por los Judios recibidos dentro de la ciudad, y por ellos los ciudadanos todos muertos ó presos.

Pero, sin embargo, Mariana no parecía dar mucho crédito a esta historia, y añadía que «en cosas tan inciertas sería atrevimiento sentenciar por la una ó por la otra parte. Todavía yo mas me allego á los que dixeron que la ciudad después de un largo cerco entregaron á partido sus mismos ciudadanos»³⁷.

Dos siglos después, a finales del XVIII, Juan Francisco Masdeu, en su interés por desmontar mitos y aclarar las contradicciones entre los cronistas e historiadores anteriores, no podía dejar de hacer referencia al episodio referido por Lucas de Tuy, pero poniendo en duda la veracidad de su relato de la siguiente manera: «Lucas de Tuy (no sé con que fundamento) dice, que la caida de la Plaza fue en Domingo de Ramos, y que la entregaron los Judios por convencion secreta que tenian hecha con los Moros». Al contrario, Masdeu era partidario de otra versión: «Por lo que se dirá después acerca de la entrada de Muza en la misma Ciudad se colige, que los Toledanos se rindieron con capitulaciones muy honradas, quedandose con su libertad, y con sus casas y haberes». En cuanto a la toma de Córdoba, Masdeu refería el episodio conocido de la toma por sorpresa gracias a la ayuda de un pastor. Nada decía de los judíos en este caso, y tampoco en lo referente a la toma de otras ciudades³⁸.

5. El mito entre los arabistas decimonónicos

Esa actitud de Masdeu con respecto al relato transmitido por Lucas de Tuy no dejó de ser contestada. El «arabista» Faustino de Borbón escribió poco tiempo después unas cartas dirigidas al historiador jesuita, y publicadas más tarde como *Cartas para ilustrar la historia de la España árabe*, en donde el autor reivindicaba el relato de la conquista de Toledo transmitido por el obispo de Tuy y lo apoyaba aportando una serie de datos provenientes supuestamente de fuentes árabes que, al parecer, corroborarían la versión del obispo. Así, refiere:

Consta de *Aben Cothon*, citado de *Abu Aabdet el Lagui*, que Toledo fue perdida por causa de los Judios: sus palabras son estas = *Estuvo Tharek sobre Córdoba*

37. Mariana, 1780: vol. 1, 366-367.

38. Masdeu, 1783-1805: vol. 12, 19-21.

*nueve días, y como pasase Tharek á Toledo se abrió la ciudad (de Córdoba), la tomó Mogaith. Y luego añade = Y estuvo Tharek sobre Toledo, y como habitaban en ella Judios, se abrió la ciudad. De aquí se infiere que algo hubo de lo que escribe Lucas de Tuy*³⁹.

A pesar de la dudosa veracidad de los testimonios aportados por Borbón en su obra, ésta no dejó de ser citada posteriormente como autoridad por algún autor. Es el caso de Antonio Martín Gamero, quien, en su historia de la ciudad de Toledo, utilizaba la obra de Borbón —en concreto el texto que hemos citado—, para dar su última palabra sobre cuáles fueron las circunstancias que rodearon la toma de Toledo por los musulmanes. Así, después de seguir aparentemente a Masdeu en sus dudas, finalmente parecía dar la razón a Lucas de Tuy, pues gracias a Borbón ahora existían fuentes árabes que probaban la veracidad de su relato⁴⁰.

Sin embargo, la obra de Faustino de Borbón fue puesta en duda en repetidas ocasiones. Emilio Lafuente y Alcántara consideró a este autor un «falsificador», e «inexacto lo que don Faustino de Borbon asegura en sus cartas, dignas compañeras del cricon de Luitprando, del de Flavio Dextro y de la historia de Tárik Abentarique»⁴¹. Francisco Codera y Zaidín también dedicó algún trabajo a refutar el contenido de esta obra, acusando al autor de manejar textos inexistentes y citar autores que, si no habían sido directamente inventados, eran al menos totalmente desconocidos. Además, Codera lo acusaba de citar como historiadores a autores que nunca habían escrito obras de carácter histórico⁴².

Pero también entre los arabistas españoles de principios del XIX se reprodujo el mito de la traición judía. Mientras a principios de siglo José Antonio Conde no hablaba de los judíos cuando relataba el proceso de la conquista islámica⁴³, Pascual de Gayangos, en los años 40, reproducía la versión de las fuentes árabes según la cual los musulmanes habrían dejado la guarda de determinadas ciudades a los judíos⁴⁴. Este hecho le llevaba a interpretar que traición había habido, que había sido generalizada, y que incluso había habido una invitación por parte de los judíos a los musulmanes para que invadieran la Península:

La práctica universalmente observada por los invasores de otorgar a los judíos la defensa de las ciudades y fortalezas tomadas a los cristianos, mostraría, en ausencia de otros hechos, que un entendimiento previo debe haber existido desde antiguo entre ellos [i.e. los judíos] y los bereberes bajo las órdenes de Tariq, y que

39. Borbón, 1796: LXIII-LXIV, cursivas en el original.

40. Véase Martín Gamero, 1862: 512-514.

41. 1867: 19.

42. Codera, 1886.

43. Conde, 1820: vol. 1, 51.

44. Gayangos, 1840-1843: vol. 1, 280, 282, 284.

el descontento o la ambición de Julián, los agravios hacia los hijos de Witiza, y el estado problemático en el que se encontraba la monarquía gótica, no fueron las únicas causas de la conquista de España. Que los judíos de la Península habían sido sospechosos en diferentes ocasiones de tener comunicación con aquellos de África, —que en el reinado de Égica de hecho habían sido acusados, y bajo todas las apariencias condenados, de invitar a los árabes a conquistar España— es suficientemente atestiguado por los autores nacionales⁴⁵.

Véase, primero, que sin base alguna Gayangos habla de una «práctica universalmente observada», y, segundo, que considera que existía una connivencia previa con los bereberes. Para sostener esto último Gayangos introducirá un tema que será de nuevo repetido posteriormente por diversos autores: los bereberes de las tropas musulmanas eran conversos del judaísmo. Gayangos lo afirmaba sin aportar más prueba que un texto escrito por Ibn Jaldún casi setecientos años después de los acontecimientos.

A finales de siglo, sin embargo, Eduardo Saavedra Moragas ponía en duda la existencia de la traición. Así, refiriéndose a la acusación que tan comúnmente se aducía por entonces de que, durante los últimos años de la monarquía visigoda, los judíos habían conspirado con los musulmanes para propiciar la invasión, Saavedra apuntaba que, después de «los horrores del tormento» algunos judíos confesaron una «cierta conspiración vastísima»; y aclara: «en el Concilio XVII de Toledo habla Egica, en su alocución, de inteligencias de los judíos españoles con los *transmarinos* para aniquilar á los cristianos, pero ni una palabra dice, ni podía decir, de los árabes, expulsados entonces de África por la Cahína»⁴⁶. Así que, aun suponiendo que tal connivencia entre los judíos de la Península y los del norte de África se diera, y aun suponiendo que pudiera tener algún efecto negativo sobre el reino visigodo, lo que estaba claro es que tal referencia a los *transmarinos* no se podía referir a los musulmanes. Sin embargo, otros autores no dejarán de repetir lo contrario: que los judíos entraron en contacto con los musulmanes y les conminaron a invadir la Península. Más adelante, Saavedra pondrá también en duda el relato transmitido por Lucas de Tuy, considerando que, de haber sido cierto lo escrito por el obispo, supondría «una necesidad estupenda en los defensores», añadiendo que la historia «era inverosímil en cuanto al tiempo, porque daría un sitio de muchos meses, incompatible con la facilidad de la entrada y la cronología de los sucesos posteriores». Por ello Saavedra se mostraba partidario de la teoría de que Toledo, cuando llegaron los musulmanes, estaba casi desierta⁴⁷.

En cuanto al papel de los judíos durante la conquista, Saavedra supuso que éstos «se adhirieron de buena gana á la revolución triunfante, que por necesidad hubo de aprovechar su apoyo, valiéndose de ellos para guardar, como las de Córdoba, Granada

45. Gayangos, 1840-1843: vol. 1, 531, nota 518.

46. Saavedra y Moragas, 1892: 29, nota 24.

47. Saavedra y Moragas, 1892: 79.

y Toledo, ciertas fortalezas». Sin embargo, afirma también, como Gayangos, que las tropas bereberes eran en buena medida conversas del judaísmo, lo que, según Saavedra, bastaba «para explicar la participación de los hebreos en la primera parte del drama de la pérdida de España», pero añade: «sin suponerles connivencias para entregar la nación á quienes les trataron siempre con más desprecio que los cristianos, y no podían soñar entonces con la dominación que poco después alcanzaron»⁴⁸.

Muy diferentes eran las ideas que Francisco Javier Simonet tenía al respecto del papel desempeñado por los judíos. Simonet dedicó una serie de artículos al tema de la caída del reino visigodo y la invasión musulmana de la Península⁴⁹. En ellos se destila un antisemitismo muy acentuado. Sobre el papel de los judíos en la sociedad visigoda, Simonet decía que éstos eran «sus víboras y parásitos», y que ya por los años 692 a 694 conspiraban con algunos magnates visigodos «contra la corona y la vida del rey Egica», y que asimismo estaban aliados «con sus correligionarios de Africa para derribar nuestra católica monarquía»⁵⁰. De la misma manera, afirmaba que en los Concilios XVI y XVII de Toledo se adoptaron medidas antijudías que dificultaban «á los judíos el que pudieran franquear á sus correligionarios de Africa, y con ellos á los Sarracenos, las llaves del Estrecho». De lo que se colige que ya por entonces estaba en marcha la conspiración para acabar con la España visigoda. Pero todo esto se frustró con el acceso al trono de Witiza, quien mostraba ser un mal rey y un mal español al ser «tolerante con los malos, riguroso con los buenos, molesto á la clerecía y favorable á los Judíos». Witiza ponía así las bases de la ruina posterior del reino⁵¹.

Simonet no se detenía en demasía en el relato del trayecto seguido por las tropas musulmanas durante la conquista, ni en la forma en la que las diferentes ciudades fueron tomadas. Sólo añadía, en el caso de Toledo, que ésta «se rindió en el [mes] de Octubre, después de breve resistencia, por fuga de sus magnates cristianos y traicion de la población judaica». Más abajo reiteraba que la conquista de ciudades como Medina-Sidonia, Alcalá de Guadaíra, Carmona y Sevilla, se vio favorecida «por las discordias intestinas de los Españoles y por los partidarios de Aquila y Julian, que les iban sirviendo de adalides y espías, así como tambien por la perfidia de los Judios», a los que se dio la guarda de la ciudad de Sevilla⁵². En su conclusión Simonet afirmaba que, por las consecuencias que tuvo para el porvenir del reino visigodo, «fue funesta la prolija tolerancia con los Hebreos»⁵³.

48. Saavedra y Moragas, 1892: 89.

49. Simonet, 1893.

50. Véase artículo de 14 de octubre.

51. Véase artículo de 17 de octubre.

52. Véase artículo de 21 de octubre.

53. Véase artículo de 25 de octubre.

6. El mito entre los historiadores decimonónicos: entre el filosemitismo y el antisemitismo

Los historiadores decimonónicos del judaísmo español se refirieron ampliamente al tema del supuesto papel de los judíos en la conquista islámica, ya fuera para justificarlo, ya para condenarlo. Entre los que se inclinaron por la primera opción está Adolfo de Castro, quien adoptó en su *Historia de los judíos en España* una actitud filosemita de corte liberal que achacaba la decadencia española a la intolerancia religiosa. En su libro exaltaba la cultura sefardí y reivindicaba la españolidad de los judíos de la época, criticando a su vez las conversiones forzosas, la Inquisición, la expulsión de 1492 y la persecución de los conversos⁵⁴. Dentro de esta línea de pensamiento, Castro fue uno de los primeros que justificó la «traición de los judíos» como el producto de una lógica, y hasta loable, reacción contra la opresión visigoda. Castro presentó así la invasión islámica como una liberación para los judíos, que la recibieron con los brazos abiertos e incluso colaboraron activamente en ella.

Según Castro, existía entre los judíos una voluntad de liberarse de la opresión y también de venganza, lo que les llevó a conspirar contra los visigodos. Las injusticias cometidas por los visigodos contra ellos «fueron unas chispas que bastaron á encender el ánimo de ellos, i á alentarlos de tal suerte á la libertad i á la venganza, que comenzaron á trazar el modo de abrasar i destruir á sus opresores»⁵⁵. Y así, sin base documental alguna, Castro afirmaba que, cuando los hijos de Witiza entraron en contacto con los musulmanes del norte de África para que les ayudaran a acabar con el rey Rodrigo, Musa Ibn Nusayr pidió información a los judíos de la zona, quienes estaban en contacto con los de la Península, los cuales informaron de la situación en el reino visigodo y:

respondieron que España estaba sin fuerzas i vigor, dividido el reino en parcialidades, desmantelados los castillos, ofendidos muchos nobles por el tiránico yugo del monarca, (...). Ofrecieron también los judíos ayudar en cuanto pudiesen á la toma de España, siempre que les fuese permitido, despues de la victoria, vivir ellos, sus mujeres i sus hijos en la lei de Moisés, i que no los turbasen ni afligiesen con castigos i otros rigores⁵⁶.

Una vez producida la invasión y vencido el ejército visigodo en Guadalete, «los judíos españoles vieron cercano el instante de quebrantar sus cadenas; i así comenzaron á cobrar aliento». Así, decía, cuando los musulmanes tomaban una ciudad dejaban una guarnición de árabes y de judíos, a los que confiaban «toda la seguridad de ellas», tal fue el caso de Sevilla, Córdoba, Toledo, Granada, y muchas otras ciudades. A estos judíos,

54. Sobre Castro véase Álvarez Chillida, 2002: 144.

55. Castro, 1847: 35.

56. Castro, 1847: 37.

decía Castro, Tariq incluso les había entregado armas, «ya para que los ayudase en la empresa de reducir á su obediencia la península hispánica, ya para alentarlos á salir de su cautividad, i á destruir á aquellos que por tantos años habian oprimido á los descendientes de la antigua nación judáica»⁵⁷. Y es que, según Castro, el concurso de los judíos en la conquista fue algo generalizado, en el que todos participaron de forma entusiasta. Todos eran «afectos á los conquistadores», que ellos consideraban libertadores. Los visigodos pagaron así por los males que cometieron contra los judíos, lo que, según Castro, era una muestra de las consecuencias negativas que tenía la opresión política y la intolerancia religiosa⁵⁸. La postura de Castro es, por tanto, un ejemplo de cómo un mito antijudío podía ser asumido por los filosemitas dándole la vuelta y atribuyéndole un carácter positivo. La traición se convertía en liberación.

Muy al contrario de Castro, José Amador de los Ríos fue especialmente duro con los judíos. En sus *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España* (1848), en un pasaje rayano en el antisemitismo, decía, acerca de la conducta observada por los judíos durante la conquista islámica:

¿Y cuál fué la conducta que el pueblo hebreo observó en medio de tanto estrago? ¿Se aprestó acaso para la pelea? ¿ofreció al combatido imperio sus tesoros? ¿ó bien conservó una actitud neutral, ya que no le era dado resistir el ímpetu de los vencedores? El amor de la patria, es decir, el amor del suelo en que se ha nacido y la gratitud á las últimas disposiciones de los reyes godos, parecian exigir de aquel pueblo que reuniese sus fuerzas con las de la nacion española, para rechazar la invasion extragera [*sic*], abriendo al propio tiempo sus arcas para acudir á las apremiantes necesidades del Estado. Pero en contrapeso de estas razones existian los antiguos odios y los recuerdos de pasados ultrajes: la condicion de los judios, sus costumbres, sus intereses particulares y el género de vida ambulante que llevaban, los movian por otra parte á desear cosas nuevas: influyendo grandemente el fanatismo religioso, para determinarlos á declararse en contra de sus antiguos huéspedes, viendo con la mayor indiferencia su total ruina. Asi fué que numerosos pueblos y ciudades, que hubieran costado mucha sangre á los sarracenos, fueron puestos en sus manos por los hebreos con siniestras y mañosas artes; siendo la corte de los godos una de las plazas fuertes que vinieron á su poder de esta manera. Córdoba, Granada y Sevilla fueron al par habitadas por los judios y los sarracenos; observándose desde luego entre un pueblo y otro, una especie de concierto que parecia provenir de anteriores alianzas. Las predicciones de Egica y las medidas adoptadas por el Concilio XVII que hemos mencionado, no eran vanos temores ni manifestaban un rigor excesivo: los judíos abrigaban un rencor profundo contra los cristianos y ansiaban el momento de poder saciar su ven-

57. Castro, 1847: 42-43.

58. Castro, 1847: 44.

ganza. Sin amor ninguno al suelo en que vivian; sin afeccion alguna de aquellas que ennoblecen á un pueblo; sin sentimientos de generosidad finalmente, solo aspiraron á alimentar su codicia y á labrar la pérdida de los godos; faltándoles el tiempo para manifestar su encono; y haciendo alarde de los odios que habian atesorado en tantos siglos⁵⁹.

La conspiración de los judíos había sido, por tanto, generalizada. No sólo se trataba de Toledo, sino que «numerosos pueblos y ciudades» fueron entregados por los judíos a los musulmanes «con siniestras y mañosas artes». Y si los musulmanes habían encomendado a los judíos que guardaran Córdoba, Granada y Sevilla, en ello se observaba una connivencia que «parecia provenir de anteriores alianzas». Y finalmente, todo ello no hacía sino legitimar las medidas antijudías promulgadas por los concilios visigóticos, pues no eran sino medidas de legítima defensa contra un peligro real: el peligro de la alianza judeo-musulmana.

Años después, en su *Historia social, política y religiosa de los judíos en España* (1875), Amador de los Ríos volvería a repetir, casi al pie de la letra, las mismas palabras. Aunque con diferencias de matiz, que en este otro texto dan un cariz más antijudío si cabe a sus palabras. Así, donde habla del «fanatismo religioso» de los judíos que los impulsaba a declararse «en contra de sus antiguos huéspedes», añade ahora «como enemigos de su fê», y ya no sólo para ver «con la mayor indiferencia su total ruina», sino «para precipitar su perdicion y su ruina»⁶⁰. Ahora los judíos no sólo contemplaban indiferentes la caída del reino visigodo, sino que la precipitaban con sus acciones. Añadía asimismo alguna cita directa del *Ajbar Machmuá* en apoyo del relato de la connivencia entre judíos y musulmanes en la guarda de ciudades tras la conquista, pero también añadía el texto de Lucas de Tuy sobre la toma de Toledo⁶¹. Sin embargo, en otra frase parecía atenuar el grado de connivencia previa entre judíos y musulmanes. Así, donde antes hablaba de «una especie de concierto que parecia provenir de anteriores alianzas», ahora decía «cierta especie de avenimiento y de concierto, los cuales parecian provenir de secretas simpatías é inteligencias, ya que no de pactadas y anteriores alianzas». A la vez, cuando antes, refiriéndose a que las medidas antijudías de Egica y el XVII concilio de Toledo, decía que no eran producto de «vanos temores ni manifestaban un rigor excesivo», ahora matizaba: «no eran ya vanos temores, ni manifestaban un rigor inútil, aunque tal vez excesivo».

En la diatriba final sobre la falta de amor de los judíos por el suelo español y su falta de generosidad y patriotismo, también introducía cambios. Ahora culpaba en parte a la política antijudía visigoda por el comportamiento vengativo de los judíos:

59. Amador de los Ríos, 1848: 19-21.

60. Amador de los Ríos, 1875: vol. 1, 105.

61. Amador de los Ríos, 1875: vol. 1, 106, nota 102.

Sin verdadero amor al suelo, en que vivían; degradados ya por la misma política contradictoria de los reyes visigodos, ni abrigaron generosidad suficiente para olvidar en el supremo instante del peligro las pasadas ofensas, ni les inspiró siquiera pasajera simpatía la gran catástrofe de sus antiguos protectores. Faltándoles el tiempo para manifestar su encono, y haciendo alarde de los ódios que habían atesorado en tantos siglos, pensaron tal vez rescatar su libertad bajo el amparo de los musulmanes. La historia nos enseña que sólo iban á cambiar de señores, dispuestos á extremar la saña y la dureza de las persecuciones⁶².

Aquí, a diferencia de lo que había hecho en el resto del texto, Amador de los Ríos suavizaba un tanto su postura. Los visigodos tenían parte de responsabilidad por la supuesta falta de amor que los judíos sentían por el suelo en que habitaban, por la «política contradictoria» que habían seguido, que los había «degradado». Pero, en cualquier caso, la traición seguía siendo un hecho para este autor.

También una de las grandes historias de España del siglo XIX, la de Modesto Lafuente, reproducía, punto por punto, el mito. Aunque al principio parecía remitirse únicamente al relato transmitido por el *Ajbar Machmuâ*, y limitarse a señalar el papel que, según éste, los judíos tuvieron en el momento posterior a la conquista de algunas ciudades, no dejó sin embargo de plantear la idea de que había habido traición, y hasta invitación a la conquista. Así, cuando se refería a la toma de Écija, simplemente apuntaba que Tariq «encomendó la guarnición de la plaza a los judíos», y lo mismo pasó, según él, en Málaga, Elvira y Córdoba. Sin embargo, no se les atribuía ningún papel en su conquista. Tampoco en la toma de Toledo⁶³. Sin embargo, en el contexto del relato de la expulsión de los judíos por los Reyes Católicos, en un pasaje que poco tiene que envidiar a algunos textos antisemitas europeos de la época, Lafuente se remontaba a la época visigoda, en la que creía encontrar el origen del odio que los judíos supuestamente tenían hacia los cristianos españoles, lo que al parecer habría justificado la expulsión:

Pero ellos á su vez, aunque al parecer pacientes y sufridos, fueron reconcentrando y atesorando en sus corazones el odio y el resentimiento de siglos enteros, y esperaron día y ocasión en que vengar los ultrajes recibidos de sus perseguidores. En vano los últimos monarcas godos procuraron mejorar su condicion, sacándolos de su envilecimiento y abriendo á los que habían pasado á otras tierras las puertas de su patria adoptiva. Tenaz en sus odios como en sus creencias el pueblo maldecido, ingrato, mañoso y disimulado, fomentó y protegió la invasión de los sarracenos en España, sin darle cuidado por la ruina del suelo en que habían nacido sus hijos,

62. Amador de los Ríos, 1875: vol. 1, 107-108.

63. Lafuente, 1850-1867: vol. 3, 25-28.

con tal de vengar los agravios sufridos de los cristianos españoles, viendo con gusto y contribuyendo con placer á la pérdida del imperio godo⁶⁴.

Para Lafuente, en esta connivencia con el enemigo musulmán se encontraba en parte el origen del odio que los cristianos hispanos sentían hacia los judíos, la justificación de los pogromos antijudíos de la Baja Edad Media y, en último término, la legitimación de la expulsión: «varias eran las causas que habian ido preparando el ánimo del pueblo á perpetrar estos estragos y sangrientas ejecuciones. Primeramente el odio inveterado entre los hombres de las dos creencias, y el resentimiento tradicional de los cristianos hácia los que en otro tiempo habian favorecido á los destructores de su patria y á los enemigos de su fé»⁶⁵. Entre las acusaciones que justificarían, a juicio de Lafuente, la expulsión de los judíos, la traición durante la conquista islámica sería la primera. Después se sumarían otras, como la de usura. Pero, en definitiva, todas explicarían la reacción del pueblo cristiano, que actuó de manera excesiva quizás, pero no injustificada. Los judíos habían dado sobradas razones para ser víctimas del odio cristiano.

7. El mito se diluye, pero no desaparece

Durante el siglo xx el mito se fue diluyendo poco a poco. Si hasta mediados de siglo era fácil encontrarlo reproducido en las historias de España publicadas durante la época, a partir de entonces parece que fue desapareciendo paulatinamente. Sin embargo, nunca llegó a desaparecer del todo y volvemos a encontrarlo en algunas publicaciones hasta comienzos de la centuria siguiente.

A principios de siglo, Rafael Altamira reproducía el mito, siquiera de forma algo más sutil, simplemente asumiendo lo que decía el *Ajbar Machmuâ*, pero a la vez atribuyendo a los judíos la voluntad de confabularse con los musulmanes. Consideraba así que las medidas antijudías puestas en práctica por los visigodos durante el reinado de Égica, obedecían a que se había «descubierto una conspiración urdida por los judíos de España con los de África, probablemente para facilitar á los musulmanes la invasión de la Península». Más adelante decía que, de las causas inmediatas de la conquista islámica, lo único claro era «que los árabes hallaron apoyo para su entrada en elementos visigodos y en los judíos». En cuanto al papel de los judíos en el proceso de conquista de las ciudades peninsulares, lo único que señalaba era lo que literalmente decía el *Ajbar Machmuâ* —que los musulmanes dejaban a los judíos la guarda de ciertas ciudades—⁶⁶.

A mediados de los años 40, Vicente Risco, en su *Historia de los judíos*, cuyo carácter antisemita fue puesto en evidencia por Álvarez Chillida⁶⁷, asumía el mito en toda su

64. Lafuente, 1850-1867: vol. 9, 215-216.

65. Lafuente, 1850-1867: vol. 9, 220.

66. Altamira, 1913: vol. 1, 197, 198, 200.

67. Álvarez Chillida, 2002: 257.

amplitud, aunque, para sostenerlo, se limitaba a reproducir las palabras de Amador de los Ríos que citamos más arriba⁶⁸.

Ya en los años 50, Évariste Lévi-Provençal, en su contribución a la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, otorgaba cierto papel activo a los judíos en el proceso de la conquista islámica. Si bien no sucumbía del todo al mito de la traición, sí atribuía a los judíos la voluntad de incorporarse activamente a la campaña musulmana. Así, cuando se refería a la toma de Écija, decía:

Tariq logró una nueva victoria cerca de esta ciudad, y vió cómo se unía a sus tropas una masa de descontentos del propio país, satisfechos de eludir, mediante la incorporación al vencedor, la dura condición de la servidumbre y la iniquidad del régimen visigodo. Por su parte, los judíos del sur de España le ofrecieron desde este momento todo su concurso⁶⁹.

Como hemos visto, tal ofrecimiento es sólo fruto de la imaginación del autor, quien parecía considerar que el papel que el *Ajbar Machmuâ* otorgaba a los judíos en la guarda de algunas ciudades era consecuencia de un ofrecimiento voluntario por su parte.

De entre los autores de los años 50, Antonio Ramos-Oliveira fue uno de los que más fielmente asumió el mito de la traición de los judíos. En su *Historia de España* afirmaba que «Los principales estimuladores de la invasión, con categoría de agentes activos, eran los judíos. Los visigodos se habían creado en esta raza un enemigo peligroso, no sólo porque era excepcionalmente influyente y rica en España, sino porque constituía una parte muy numerosa de la población». En cuanto a cómo cayeron las ciudades visigodas en manos de los musulmanes, Ramos-Oliveira aseguraba que Toledo estaba sólo habitada por judíos y que éstos la entregaron espontáneamente a los musulmanes para luego permanecer como sus guardianes, algo que, decía el autor, sucedía «por regla general» con todas las ciudades. En el caso de Sevilla sucedió algo semejante. Después de un mes de cerco, la ciudad se rindió al ganar en su interior «el partido judío y los witizianos»⁷⁰. Más adelante, Ramos-Oliveira asumía como ciertas las acusaciones visigodas lanzadas contra los judíos y sostenía que éstos «mantenían correspondencia secreta con los [judíos] de África», y entre las tropas de Tariq había muchos conversos del judaísmo, que incluso participaron en la batalla de Guadalete. Además, Ramos-Oliveira, haciendo uso de uno de los tópicos del orientalismo, señalaba la existencia de una profunda vinculación entre los musulmanes y los judíos que había favorecido la colaboración mutua y finalmente la participación judía en la conquista islámica de la Península:

68. Risco, 1944: 174.

69. Lévi-Provençal, 1990: 14-15.

70. Ramos-Oliveira, 1974: 22, 27-28.

Multitud de hábitos e intereses estimulaban la compenetración de judíos e islamicas. Por una parte, para fundar su movimiento religioso, Mahoma había entrado a saco en las doctrinas y los ritos judaicos (...). De otro lado, la vena oriental de ambos pueblos les imponía por igual costumbres consagradas por la religión, como la circuncisión, la aversión a la carne de cerdo, el repudio de las imágenes; y el parentesco de lengua facilitaba la inteligencia entre las dos naciones semíticas. Por último, para el árabe, como para el judío, el cristianismo era puro politeísmo, y no les faltaba razón para pensar así⁷¹.

Todavía en los años 70 y 80 el mito siguió siendo reproducido. En un manual de historia de España publicado por Miguel Avilés, Santos Madrazo, Emilio Mitre y Bonifacio Palacios en 1976, se decía: «para los judíos, que habían sufrido la opresión de los últimos reyes visigodos, la venida de los musulmanes fue una auténtica liberación. Intervinieran o no en la preparación de esta venida, el hecho es que actuaron de quinta columna en las ciudades, muchas de cuyas puertas abrieron al invasor»⁷². Basándose en esta obra —la cual plagiaba de manera inmisericorde—, César Vidal volvía a repetir, ya a principios del siglo XXI, que «en no pocas ocasiones [los judíos] habían actuado de verdadera quinta columna, rindiendo ciudades al islam»⁷³.

En 1978, en su obra pionera sobre la historia de los judíos en la España antigua, Luis García Iglesias discutió el asunto detenidamente. Su posicionamiento daba pie a cierta confusión, porque, aunque, por un lado, daba la razón a Ashtor en cuanto a que la historia de la toma de Toledo transmitida por Lucas de Tuy era pura invención, por otro lado tendía a sobredimensionar el papel de los judíos en la conquista. Así, partía de suponer que los judíos recibieron a los musulmanes con los brazos abiertos, teniendo en cuenta cómo los habían tratado los visigodos y que entre los conquistadores había bereberes de origen judío —aquí García Iglesias se basaba en Gayangos—. No era extraño, por tanto, que los judíos prestaran su colaboración a los conquistadores. De hecho, nos dice, «las fuentes árabes, y también cristianas posteriores, destacan la colaboración que los judíos prestaron a los recién llegados en contra de los visigodos», dando a entender que se trata de un testimonio seguro y presente en muchas fuentes. Más adelante nos asegura, refiriéndose al caso de Córdoba, que los judíos colaboraron «con los atacantes, a cuyas tropas se suman», con lo que se podría dar a entender que participaron en la toma de la ciudad formando parte del ejército invasor, algo que, nos dice fue una «tónica extendida que se nos documenta para otras ciudades». Además, nos asegura que la colaboración de los judíos como guarniciones de las ciudades conquistadas también favoreció la conquista del territorio, pues eso permitió a los invasores «continuar la campaña sin merma importante en el ejército». García Iglesias no olvidaba que, junto con los judíos,

71. Ramos-Oliveira, 1974: 325.

72. Avilés Fernández et al., 1973: 19.

73. Vidal, 2006: 94. Sobre cómo Vidal plagia el libro de Avilés et. al. véase Bravo López, 2009.

los musulmanes dejaban una parte de su tropa, pero consideraba que se trataba sólo de «algunos invasores». Para finalizar, consideraba que tenían razón los historiadores que no se atrevían a dudar de la colaboración judía en la invasión musulmana de la Península, a pesar del silencio de las fuentes contemporáneas de los hechos y «de que el tema de la «traición del ghetto» tiene un mucho de tópico en las fuentes medievales»⁷⁴.

El mito también apareció insistentemente en las obras publicadas por Luis Suárez Fernández. En 1970 ya afirmaba que «los judíos tomaron contacto con sus correligionarios del Norte de África y fueron puente a favor del Islam»⁷⁵. Unos años más tarde volvía a afirmar que, tras la conquista de Écija por Tariq, «los judíos vinieron a ofrecerle su colaboración»⁷⁶. Más tarde, se volverá sobre el mismo tema, quizás de manera más matizada, pero aún así otorgando a los judíos una voluntad manifiesta de colaborar con los conquistadores. Así, en el tomo dedicado a la Alta Edad Media en la *Historia general de España y América* de la editorial Rialp, publicado en 1988 —escrito junto a Vicente Álvarez Palenzuela—, se decía, tras referirse a la toma de Écija, que «los judíos, duramente perseguidos en los últimos tiempos de la Monarquía visigoda, acogieron esta derrota de los rodriguistas con esperanza y se someten de inmediato a los vencedores, contando así los musulmanes con un sustancial apoyo para desarrollar posteriores operaciones por todo el territorio»⁷⁷. Pocos años después, los mismos autores, en una obra diferente, volvían sobre el mismo tema cuando hablaban de la colaboración que algunos autóctonos prestaron a los musulmanes, y apuntaban que «la colaboración de los judíos fue así mismo importante». Más adelante, cuando se hablaba de los grupos sociales dentro del Califato, se daba pie a pensar que la colaboración de los judíos en la conquista fue mayor de la que señalaban al-Razi y el *Ajbar Machmuâ*, pues se decía que «son bastantes las fuentes que recogen la activa colaboración judía en la invasión musulmana, especialmente como guarniciones de las ciudades ocupadas, hecho que, dadas las circunstancias por las que ha atravesado la comunidad judía en los últimos años de la monarquía visigoda, no tiene nada de sorprendente»⁷⁸. Como sabemos, en realidad se trata sólo de dos fuentes tardías —de las que beben las posteriores—, y que éstas no recogen la colaboración activa de los judíos «especialmente como guarniciones», sino *únicamente* como guarniciones, y siempre acompañados de tropas musulmanas.

Parece que a partir de la segunda mitad del siglo xx, y especialmente tras la instauración de la democracia, el mito se va disolviendo poco a poco. Cada vez resulta más difícil encontrarlo, pero sin embargo sigue ahí. Todavía a comienzos del siglo xxi era posible encontrarlo. Ya hemos mencionado el caso de César Vidal, pero también Luis García Moreno lo recogía. En primer lugar, las acusaciones antijudías del xvii Concilio de Toledo le daban pie a especular que, si bien quizás no hubo una conspiración entre

74. García Iglesias, 1978: 199-201.

75. Suárez Fernández, 1970: 9-10.

76. Suárez Fernández, 1976: vol. 1, 134.

77. Álvarez Palenzuela y Suárez Fernández, 1988: 6-7.

78. Álvarez Palenzuela y Suárez Fernández, 1991: 11 y 137.

los judíos del norte de África y los de la Península, «si parece mucho más verosímil que se cruzasen nerviosos correos entre unas y otras aljamas, en los que se hablasen de los males de los cristianos y de los que parecían signos ciertos de la llegada de la ansiada Era mesiánica de Israel»⁷⁹. Esos correos, interceptados por los visigodos, darían pie a creer en la existencia de una conspiración. Y finalmente, en cuanto al propio papel de los judíos durante el proceso de conquista, aseguraba:

Una tradición firmemente establecida en la historiografía islámica posterior asegura que en varios lugares del Reino godo los ejércitos invasores pudieron encontrarse con el apoyo, como especie de quinta columna, de las aljamas locales; y que, sobre todo, éstas habrían servido para engrosar las primeras guarniciones de los invasores, cuyo ejército así habría tenido que detraer sólo escasas tropas de su principal misión de conquista. Concretamente esto habría sucedido en los casos de Toledo, Sevilla y Granada. Aunque algunos han preferido tomar esta tradición como invención, la verdad es que nada induce a ello⁸⁰.

Recordemos una vez más que no se trata de una tradición firmemente establecida, sino al contrario; que no existe base para acusar a los judíos de constituir una «especie de quinta columna», pues, si hemos de creer a al-Razi y a *Ajbar Machmuâ*, la colaboración de los judíos se produjo sólo después de la toma de las ciudades mencionadas y no antes; y, finalmente, que no podemos saber si fueron «escasas» o no las tropas musulmanas dejadas con los judíos para guardar esas ciudades.

Para terminar, citaremos un fragmento de la obra de Manuel Fernández Álvarez *España: biografía de una nación*, en la que, ya a principios de la segunda década del siglo XXI se reproducía el mito una vez más, y casi en su forma original: aceptando tanto las acusaciones visigodas como la colaboración activa de los judíos en la conquista islámica:

A fines del siglo VII, por lo tanto poco antes de la invasión musulmana, el tema de los judíos seguía siendo tan candente que atrajo la atención del XVII Concilio de Toledo. Entonces se acusó a los judíos—y estamos en el año 694—de una vasta conjura en alianza con otros judíos de ultramar, para combatir al cristianismo en España y, por lo tanto, también para destruir la Monarquía visigoda; acusación verosímil, si tenemos en cuenta su posterior conducta cuando se produce la invasión musulmana. (...) De hecho, si nos atenemos a las fuentes árabes, esos hispano-judíos ayudarían eficazmente a la rápida penetración de los invasores musulmanes a partir de la batalla de Guadalete en el año 711⁸¹.

79. García Moreno, 2005: 116.

80. García Moreno, 2005: 148.

81. Fernández Álvarez, 2010: 77.

8. Conclusión

Nacido a principios del siglo XIII, el mito de la traición de los judíos es, junto con el del crimen ritual, uno de los mitos más longevos de la tradición antijudía europea. Creado por Lucas de Tuy y reforzado más tarde a partir de una interpretación torticera de algunas fuentes árabes tardías, el mito se ha mantenido hasta nuestros días. Sin embargo, éste no ha permanecido intacto: se ha enriquecido, y la traición judía, que en un principio sólo afectaba a la ciudad de Toledo, se hizo extensible a muchas otras ciudades. Incluso se llegó a hacer recaer sobre los judíos buena parte de la responsabilidad por la conquista islámica, ya que, según algunos, habían invitado a los musulmanes a cruzar el Estrecho y a acabar con el reino visigodo. Con el tiempo, también hubo un intento de racionalizar el odio anticristiano que los judíos supuestamente sentían y que habría estado en el origen de la traición. Se argumentó que ese odio había surgido como consecuencia del maltrato sufrido por los judíos a manos de los visigodos. En este punto, las opiniones se dividían en dos: aquellos que consideraban que las medidas antijudías visigodas tenían su origen en la intolerancia cristiana y aquellos que consideraban que eran una medida justificada de autodefensa ante una previa amenaza judía. Entre los segundos, también se solían aceptar como válidas las acusaciones antijudías de los visigodos, especialmente las del XVII Concilio de Toledo, y la «traición de los judíos» solía servir, a su vez, para explicar y legitimar el odio antijudío que los cristianos hispanos habían sentido a partir de entonces. Así, sin base documental alguna, se montará toda una teoría que servirá para explicar la suerte de los judíos peninsulares medievales, hasta la expulsión.

En cualquier caso, como hemos tenido ocasión de comprobar, el mito nunca fue asumido de forma universal. Siempre hubo quien lo ignoró, quien lo puso en duda, y hasta quien lo criticó. Esto no ha impedido, sin embargo, que siga siendo asumido como un hecho histórico cierto por muchos historiadores y, como señaló Álvarez Chillida, por infinidad de publicistas antisemitas que lo convirtieron en una de las acusaciones centrales del antisemitismo español.

El mito ha demostrado tal poder de convicción que también ha sido aceptado fuera de nuestras fronteras como si de un hecho histórico comprobado se tratara. Por ejemplo, a finales del XIX, el historiador alemán Heinrich Graetz se hacía eco del mito en su monumental *Historia de los judíos*, en donde, a la manera de Adolfo de Castro, entendía la ayuda que los judíos supuestamente prestaron a los invasores musulmanes como una forma de luchar por su liberación de la opresión visigoda⁸². Todavía a mediados de los años 80 del siglo XX, un historiador francés, Pierre Bonnassie, afirmaba que «a pesar de todo, los judíos estaban asustados y es muy comprensible que acogiesen a los musulmanes como auténticos liberadores; *todos los cronistas coinciden* en que fueron los israelíes, precisamente, los primeros en abrir las puertas de sus ciudades a los

82. Véase Graetz, 1891-1902: vol. 3, 109.

musulmanes»⁸³. Y, más recientemente aún, el historiador francés Joseph Pérez daba crédito al mito al sostener que, ante la invasión islámica, «no cabe duda de que los judíos concibieron unas esperanzas mesiánicas», pues para ellos significaba la liberación del yugo visigodo. Pero, además, «no sólo recibieron a los moros con los brazos abiertos, parece claro que hubo mucho más». Hubo, según Pérez, una cooperación activa en la toma de muchas ciudades, en las que los judíos facilitaron «la entrada del ejército islámico»⁸⁴.

A pesar de la nula base documental existente para sostenerlo, el mito ha mostrado una vitalidad extraordinaria. Los intentos por racionalizarlo han contribuido sin duda a su perpetuación, así como a su asunción por parte de autores que están lejos de los prejuicios antisemitas o que, incluso, defienden una postura abiertamente filosemita. Gracias a esa racionalización, aunque no existiera base documental para probarlo, se podía colegir que la reacción «traicionera» de los judíos ante la invasión musulmana era comprensible, inevitable, lógica. La longevidad del mito, así como su contenido, son una prueba evidente de cómo las ideas antijudías medievales han podido sobrevivir a lo largo de los siglos influyendo de forma notable en la manera en la que en el periodo contemporáneo se ha construido la imagen del judaísmo y los judíos, de su historia y de su papel en la sociedad. El antisemitismo, tal y como se desarrolló en época contemporánea tras la Emancipación de los judíos no pudo por menos que encontrar gran apoyo en estos mitos antijudías medievales para dar solidez a sus acusaciones antijudías. De tal manera que, incluso aceptando la tradicional y discutida diferenciación entre antijudaísmo y antisemitismo, y teniendo en cuenta la pervivencia de otras acusaciones antijudías medievales —como la de crimen ritual, la asociación con el Diablo y las acusaciones antitalmúdicas—, se puede afirmar que el antisemitismo, en una medida nada desdeñable, deriva «sus argumentos y su atractivo emocional» del antijudaísmo medieval, muy al contrario de lo que sostenía Hannah Arendt.

83. Bonnassie, 2001. *Cursivas nuestras*.

84. Pérez, 2005: 30-31.

9. Bibliografía

- Ajbar Machmuâ (colección de tradiciones)* (1867), Obras arábicas de Historia y Geografía que publica la Real Academia de la Historia. Tomo Primero. Edición y traducción de Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid: Imp. y Estereotipia de M. Rivadeneyra.
- Crónica de 1344 que ordenó el conde de Barcelos, don Pedro Alfonso* (1971), edición crítica preparada por Diego Catalán y María S. de Andrés, Madrid: Gredos.
- Crónica mozárabe de 754* (1980), edición crítica y traducción de José E. López Pereira, Zaragoza: Anúbar.
- Crónicas asturianas: Crónica de Alfonso III, Crónica Albeldense* (1985), introducción y edición crítica de Juan Gil Fernández, traducción y notas de José L. Moralejo, estudio preliminar de Juan I. Ruiz de la Peña, Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Crónica najerense* (2003), edición y traducción de Juan A. Estévez Sola, Tres Cantos: Akal.
- ALFONSO X (1906), *Primera crónica general de España*, 2 vols., edición de Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Bailly-Bailliere é hijos.
- ALTAMIRA, R. (1913), *Historia de España y de la civilización española*, 4 vols., 3ª ed. Barcelona: Herederos de Juan Gili.
- ÁLVAREZ CHILLIDA, G. (2002), *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002*. Madrid: Marcial Pons.
- (2003), Antijudaísmo cristiano y Holocausto. Reflexiones sobre un tema historiográfico, *Historia y Política*, 10: 261-272.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, V. – SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (eds.) (1988), *Historia general de España y América, tomo III: el fallido intento de un estado hispánico musulmán (711-1085)*. Madrid: Rialp.
- (1991), *Historia de España, 5: la España musulmana y los inicios de los reinos cristianos*. Madrid: Gredos.
- AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1848), *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*. Madrid: Impr. de M. Díaz y Comp.
- (1875), *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 3 vols. Madrid: Imp. T. Fontanet.
- ARENDET, H. (2004), *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- ASHTOR, E. (1973), *The Jews of Moslem Spain*, 3 vols. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- ASTREN, F. (2009), Re-reading the Arabic sources: Jewish history and the Muslim conquests. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36: 83-130.
- AVILÉS FERNÁNDEZ, M. et al. (1973), *España musulmana. El emirato*. Madrid: EDAF.
- BENITO RUANO, E. (1961), *Toledo en el siglo xv: vida política*. Madrid: CSIC.
- BONNASSIE, P. (2001), La época de los visigodos. En Guichard, P. et al. (eds.), *Las Españas medievales*. Barcelona: Crítica: 9-48.
- BORBÓN, F. (1796), *Cartas para ilustrar la historia de la España árabe*. s. l.: s. e.

- BRAVO LÓPEZ, F. (2009), Islamofobia y antimusulmanismo en España: el caso de César Vidal. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 8: 47-71.
- (2011), Continuity and change in anti-Jewish prejudice: the transmission of the anti-Talmudic texts of Sixtus of Siena. *Patterns of Prejudice*, 45.3: 225-240.
- (2012), *En casa ajena: bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Ed. Bellaterra.
- CARO BAROJA, J. (2000), *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 2 vols., 4ª ed. Tres Cantos: Istmo.
- CARON, V. (2009), Catholic political mobilization and antisemitic violence in fin de siècle France: the case of the Union Nationale. *Journal of Modern History*, 81.2: 294-346.
- CASTRO, A. (1847), *Historia de los judíos en España*. Cádiz: Imp. Revista Médica.
- CLARKE, N. (2012), *The Muslim conquest of Iberia: Medieval Arabic narratives*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- CODERA, F. (1886), D.F. de B. y sus cartas para ilustrar la Historia de la España árabe. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 9.5: 337-343.
- COHEN, J. (1982), *The Friars and the Jews. The evolution of Medieval anti-Judaism*. Ithaca N. Y.: Cornell University Press.
- CONDE, J. A. (1820), *Historia de la dominación de los árabes en España. Sacada de varios manuscritos y memorias arábigas*, 3 vols. Madrid: Imprenta que fue de García.
- CONNELLY, J. (2007), Catholic racism and its opponents. *Journal of Modern History*, 79.4: 813-847.
- DAHL, J. D. L. (2003), The role of the Roman Catholic Church in the formation of Modern anti-Semitism: *La Civiltà Cattolica*, 1850-1879. *Modern Judaism*, 23.2: 180-197.
- DAVIES, A. T. (1978), Religion and racism: the case of French anti-Semitism. *Journal of Church and State*, 20.2: 273-286.
- DRUMONT, É. (1886a), *La France juive devant l'opinion*. París: E. Flammarion.
- (1886b), *La France Juive: essai d'histoire contemporaine*, 2 vols. París: C. Marpon & E. Flammarion.
- DUNDES, A. (ed.) (1991), *The blood libel legend: a casebook in anti-Semitic folklore*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (2010), *España: biografía de una nación*. Madrid: Espasa.
- GARCÍA IGLESIAS, L. (1978), *Los judíos en la España antigua*. Madrid: Cristiandad.
- GARCÍA MORENO, L. A. (2005), *Los judíos de la España antigua: del primer encuentro al primer repudio*. Madrid: Rialp.
- GARCÍA MORENO, L. A. et al. (eds.) (2010), *Del Nilo al Ebro: I Estudio sobre las fuentes de la conquista islámica*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (2004), Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica según las crónicas medievales. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 53: 101-127.

- GAYANGOS, P. (1840-1843), *The history of the Mohammedan dynasties in Spain*, 2 vols. Londres: Printed for the Oriental translation fund of Great Britain and Ireland.
- (1850), *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del Moro Rasis*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- GINZBURG, C. (1991), *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. (2007), Un antecedente: la persecución contra los judíos en el Reino Visigodo. En Álvarez Chillida, G. – Izquierdo, B. (eds.), *El antisemitismo en España*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha: 57-88.
- GÓMEZ-MORENO, M. (1921), *Introducción a la Historia Silense, con versión castellana de la misma y de la crónica de Sampiro*. Madrid: Centro de Estudios Históricos: Sucesores de Rivadeneyra.
- GRAETZ, H. (1891-1902), *History of the Jews*, 6 vols. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- IBN ABD AL-HAKAM, Abd al-Rahman b. Abdallah, (1966), *Conquista de África del Norte y de España*. Traducción, introducción y notas de Eliseo Vidal Beltrán. Valencia: Anubar.
- IBN HABIB, Abd al-Malik (1991), *Kitāb al-ta'rīj (la historia)*, edición y estudio por Jorge Agudé. Madrid: CSIC.
- JIMÉNEZ DE RADA, R. (1989), *Historia de los hechos de España*, introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza Editorial.
- JUCQUOIS, G. y SAUVAGE, P. (2001), *L'invention de l'antisémitisme racial: l'implication des catholiques français et belges, 1850-2000*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant.
- KATZ, J. (1980), *From prejudice to destruction: anti-Semitism, 1700-1933*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1983), Misreadings of Anti-Semitism. *Commentary*, 76.1: 39-44.
- KERTZER, D. (2001), *Popes against the Jews. The Vatican's role in the rise of Modern anti-semitism*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- LAFUENTE, M. (1850-1867), *Historia general de España*, 30 vols. Madrid: Establec. tipogr. de Mellado.
- LANGMUIR, G. I. (1996), *Toward a definition of antisemitism*. Berkeley, Los Ángeles y Oxford: University of California Press.
- LÉVI-PROVENÇAL, É. (1990), *Historia de España Menéndez Pidal. Tomo IV: España musulmana*, 7ª ed. Madrid: Espasa-Calpe.
- LEVY, Richard S. (1991), *Antisemitism in the modern world: an anthology of texts*. Lexington, Mass. y Toronto: D.C. Heath.
- LINDEMANN, A. S. (1997), *Esau's tears: modern anti-Semitism and the rise of the Jews*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- ŁYSIAK, A. (2007), Rabbinic Judaism in the Writings of Polish Catholic Theologians, 1918–1939. En Spicer, K. P. (ed.), *Antisemitism, Christian ambivalence, and the Holocaust*. Bloomington, In.: Indiana University Press: 26-49.

- MALO, C. (1826), *Histoire des Juifs, depuis la destruction de Jérusalem jusqu'à ce jour*. París: Leroux.
- MANZANO MORENO, E. (1999), Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación. *Hispania*, 59.202: 389-432.
- MARIANA, J. (1780) [1592], *Historia general de España*, 2 vols., 14ª impresión. Madrid: Impr. Joachin de Ibarra.
- MARRUS, M. R. (1997), The Vatican on racism and antisemitism, 1938-39: a new look at a might-have-been. *Holocaust and Genocide Studies*, 7.3: 378-395.
- MARTÍN GAMERO, A. (1862), *Historia de la ciudad de Toledo, sus claros varones y monumentos*. Toledo: Imp. de Severiano López Fando.
- MASDEU, J. F. (1783-1805), *Historia crítica de España y de la cultura española*, 20 vols. Madrid: Antonio de Sancha.
- MICHAEL, R. (2006), *Holy hatred: Christianity, antisemitism, and the Holocaust*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- (2008), *A history of Catholic antisemitism: the dark side of the Church*. New York: Palgrave Macmillan.
- MORADIELLOS, E. (2009), *La semilla de la barbarie. Antisemitismo y Holocausto*. Barcelona: Península.
- MORALES, A. (1577), *Los otros dos libros vndecimo y duodecimo de la Coronica General de España*. Alcalá de Henares: Casa de Iuan Yñiguez de Lequerica.
- NOACK, H. (2001), *Unbelehrbar? Antijüdische agitation mit entstellten Talmudzitate*. Paderborn: University Press.
- PÉREZ, J. (2005), *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons.
- PICK, L. K. (2004), *Conflict and coexistence: Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews in medieval Spain*. Ann Arbor: University of Michigan.
- RAMOS-OLIVEIRA, A. (1974), *Historia crítica de España y de la civilización española*, vol. 3: *la Edad Media*, 2ª ed. México: Oasis.
- RISCO, V. (1944), *Historia de los judíos*. Barcelona: Ediciones Gloria.
- ROTH, N. (1976), The Jews and the Muslim conquest of Spain. *Jewish Social Studies*, 38.2: 145-158.
- SAAVEDRA Y MORAGAS, E. (1829-1912) [1892], *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*. Madrid: El progreso.
- SIMONET, F. J. (1893), Caída del Reino Visigodo y conquista de España por los sarracenos. *El Siglo Futuro*, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 24 y 25 de octubre.
- SMITH, H. W. (ed.) (2001), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*. Oxford y Nueva York: Berg.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (1970), *Historia de España: Edad Media*. Madrid: Gredos.
- (1976), *Historia de España antigua y media*, 2 vols. Madrid: Rialp.
- TRACHTENBERG, J. (2001), *The Devil and the Jews: the Medieval conception of the Jew and its relation to Modern anti-Semitism*. Skokie: Varda Books.

- TUY, L. (1926), *Crónica de España, primera edición del texto romanceado, conforme a un códice de la Academia*, edición preparada y prologada por Julio Puyol. Madrid: Tip. de la Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos.
- VALERA, D. (1482), *Crónica de España*. Sevilla: Alfonso del Puerto a expens de Miguel Dachaver y García del Castillo.
- VIDAL, C. (2006), *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden*, 4ª ed. Madrid: La Esfera de los Libros.
- VOLKOV, S. (2006), *Germans, Jews, and Antisemites. Trials in emancipation*. Cambridge, Nueva York, etc.: Cambridge University Press.
- ZIMMERMANN, M. (1986), *Wilhelm Marr, the patriarch of antisemitism*. Nueva York: Oxford University Press.