



Diálogo religioso y dialogicidad en la Edad Media: análisis de tres casos
Religious Dialogue and Dialogicity in Middle Ages: an analysis of three cases
Diálogo religioso e dialogicidade na Idade Média: análise de três casos

Natalia JAKUBECKI¹

Resumen: En este artículo se analizará el alcance dialógico de tres diálogos religiosos escritos en el seno de la cristiandad latina entre finales del siglo XI y principios del XII, cuya peculiaridad radica en que se originaron en circunstancias reales. Ellos son la *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine* de Odo de Cambrai, la *Disputatio inter iudaei et christianum* de Gilberto Crispino y el *Dialogus contra iudaeos* de Pedro Alfonso. Con dicho análisis se espera no sólo arrojar luz sobre estos textos en particular, sino también ofrecer un modelo aplicable a los restantes diálogos del mismo tipo, contribuyendo, así, a la reflexión sobre esta forma textual tan cara al Medioevo.

Abstract: This paper aims to analyse the dialogical reaches of three literary dialogues written in the heart of Latin Christianity between the end of the 11th century and the beginning of the 12th century, whose exceptionality lies in the fact that they were originated by real circumstances. They are the *Disputatio against Iudaeum Leonem Nomine*, by Odo of Cambrai, the *Disputatio inter Iudaei et Christianum*, by Gilbert Crispin, and the *Dialogus against Iudaeos*, by Peter Alfonsi. The analysis hopes not only to throw some light on these dialogues but also to offer a model to analyse the remaining dialogues of this type, thus contributing to the reflection on this textual form so dear to the Middle Ages.

Keywords: Odo of Cambrai – Gilbert Crispin – Peter Alfonsi – Dialogues – Dialogicity.

Palabras clave: Odo de Cambrai – Gilberto Crispino – Pedro Alfonso – *Diálogos* – Dialogicidad.

¹ Jefa de Trabajos Prácticos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires – Investigadora Asistente Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). *E-mail:* jakubecki@gmail.com. Este artículo fue realizado con el apoyo del proyecto UBACyT 20020130100084BA “Problemas historiográficos y doctrinales en el desarrollo de una perspectiva multicultural para el estudio de las tradiciones filosóficas medievales”.

I. Introducción

Como ha notado Peter Von Moos, la idea de raigambre bajtiniana de que el Renacimiento italiano ha sido el responsable de romper con el autoritario discurso monológico de ese gran período de imaginarias tinieblas conocido como “Edad Media” ha signado las investigaciones de varios intelectuales.² En efecto, dicha concepción, sesgada y sin dudas heredera del Iluminismo, supone al Medioevo como un período, más aún, como una cultura incapaz de producir verdaderos diálogos aun cuando, paradójicamente, en la actualidad contamos con una considerable cantidad de obras escritas como tales.³

Un tipo particular de diálogo literario lo componen aquellos que consisten en una conversación entre representantes de diferentes credos, donde al menos uno de ellos – el que coincide con la religión del autor– expone y defiende los fundamentos de su fe y, en algunos casos, intenta refutar los de la ajena.⁴ En lo que a ellos concierne, se ha de tener cuidado en no caer en el error –situado deliberadamente o no en las antípodas de tesis bajtiniana– de pensar que, por el mero hecho de ser diálogos, son una muestra de un genuino intento de llegar a un acuerdo –aunque más no sea de índole teórica– con el “otro” religioso.⁵ Dicho de otro modo, el hecho de que el diálogo haya sido el formato que muchos autores medievales eligieron para representar encuentros interreligiosos no dice, por sí solo, nada respecto de la dialogicidad ni de cada uno de los textos ni, mucho menos, de la de su época.

Así pues, con la esperanza de contribuir a la reflexión sobre esta forma textual iniciada por el profesor Von Moos, en las siguientes páginas se analizarán los alcances dialógicos de la *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine* de Odo de Cambrai, la *Disputatio inter iudaei et christianum* de Gilberto Crispino y el *Dialogus contra iudaeos* de Pedro Alfonso. Estos tres

² Cfr. VON MOOS, Peter. *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*. Florencia: Sismel - Ed. del Galluzzo, 2005, p. 327.

³ Cardelle de Hartmann señala que ha reunido más de 400 diálogos escritos entre los siglos VII-XVI. Cfr. CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. *Lateinische Dialoge, 1200-1400: Literaturhistorische Studie und Repertorium*. Leiden-Boston: Brill, 2007, p. 21.

⁴ Un repertorio no exhaustivo de estos diálogos se encuentra en CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. “Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900-1400)”. En: *Actas del Congreso Internacional “Cristianismo y tradición latina*. Eds. A. González - C. Macías Villalobos. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001, p. 121-123.

⁵ Tal es la conclusión que se desprende de la lectura, por ejemplo, de NEDERMAN, Cary. “Demonstration and Mutual Edification in Inter-religious Dialogue”. En: *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100-1550*. Pensilvania: The Pennsylvania State University Press, 2000, p. 25-37.

diálogos, escritos el seno de la cristiandad latina entre finales del siglo XI y principios del XII, tienen como particularidad el haberse originado a partir de diferentes circunstancias reales, rasgo que *a priori* podría ser tomado como índice de un efectivo carácter dialogante. Con dicho análisis se espera no sólo arrojar luz sobre estos textos en particular, sino también ofrecer un modelo aplicable a los restantes diálogos del mismo tipo.

II. Diálogo real, formato textual y dialogicidad

Para llevar a cabo nuestro propósito, primero conviene distinguir, según ha señalado Von Moos, entre tres referentes del término “diálogo”: 1) el intercambio oral real (*reales mündliches Gespräch*) que pudo tener lugar antes o después del texto, 2) su formato textual, esto es, estar escrito como un diálogo (*Dialogform*) y 3) el carácter dialogante de la ficción, es decir, su dialogicidad (*Dialogizität*).⁶ Sin dudas, este último referente es el menos evidente y, por tanto, merece ser explicado.⁷

Consideraremos, entonces, que un texto es dialógico cuando en él se intenta establecer un intercambio sincero y sin coacción según el cual la palabra de cada uno de los interlocutores se construye en relación con la palabra ajena, dando lugar a un *lógos* compartido, a una nueva palabra bivocal. Para ello, en primer lugar, el otro con el que se dialoga debe ser presentado como un par intelectual, alguien que comprenda lo que se dice y que, a la vez, sea capaz de realizar aportes significativos, ya sea que tomen la forma de acuerdos ampliatorios, de exposiciones superadoras o incluso de verdaderas refutaciones. En segundo lugar, es necesario que cada interlocutor, aunque más no sea de manera tácita, admita la posibilidad de que el otro pueda tener razón y de que, a su vez, él mismo pueda estar equivocado.⁸

⁶ Cfr. VON MOOS, Peter. “Gespräch, Dialogform und Dialog nach älterer Theorie”. En: *Rhetorik, Kommunikation und Medialität*. Ed. G. Melville. Berlín: LIT, 2006, p. 205.

⁷ Si bien el concepto de “dialogicidad” es de cuño bajtiniano, ha sido objeto de múltiples reelaboraciones posteriores, incluso por diferentes áreas disciplinares. Así pues, la caracterización que haremos aquí es propia, aunque elaborada a partir de teorizaciones previas. Cfr. BAKHTIN, Mikhail. “Discourse in the Novel”. En: *The dialogic imagination*. Ed. M. Holquist. Austin: University Of Texas Press, 1981, p. 259-300; PINTI, Daniel. “Dialogism, Heteroglossia, and Late Medieval Translation”. En: *Bakhtin and Medieval Voices*. Ed. Th. Farrel. Florida: University Press of Florida, 1996, p. 109-121; LACHMANN, Renate. “Prosa, lírica y dialogicidad (Mijaíl Bajtín)”. *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje* 15-16, 1997, p. 185-2016.

⁸ Este requerimiento es sugerido por Lull en el *Llibre de Evast e Blanquerna*, Salvador Galmés (ed.), 4 vols., Barcelona, 1935-1954, vol. II, p. 157-158. Cfr. FIDORA, Alexander. “Ramon Lull frente a la crítica actual al diálogo interreligioso: el arte luliana como propuesta para una «filosofía de las religiones»”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003), p. 233.

Por último, el otro debe ser realmente un otro, es decir, constituirse como una voz disonante, una posición valorativa diferente que se entrecruza con la propia para liberarla de la univocidad del discurso monovalente y preconcebido. De hecho, cuanto más alejada de la propia perspectiva se encuentre la voz ajena, cuanto mayor dificultad haya para compatibilizar los supuestos que cada uno de los dialogantes admite, en pocas palabras, cuanto mayor distancia epistemológica haya entre ellos, más valiosa será cualquier conclusión o premisa a la que arriben, por modesta que resultara desde el punto de vista teórico.

En lo que concierne específicamente a las disputas escritas en la Edad Media, un período que lejos estaba de pensar siquiera la noción de pluralidad de verdades, no se ha de pedirle a los interlocutores la elaboración conjunta de *una* verdad sino más bien una búsqueda común de *la* verdad. Y dado que en las fuentes que analizaremos la condición de “otro” se da por su pertenencia religiosa, hemos de añadir un último requisito: que los dialogantes no dejen a un lado aquellos principios doctrinales que los diversifican sino que, precisamente, estos estén incluidos como siendo constitutivos de sus respectivas identidades religiosas.⁹

En contrapartida, entendemos que en un texto de carácter monológico la voz del otro se encuentra ya valorada de antemano, de modo que se la silencia en pos de la exposición del discurso fijo y acabado del autor, dirigido, por lo general, a la comunidad de pertenencia. Es esta comunidad, precisamente, la que ya ha aceptado de antemano las premisas centrales del monólogo en cuestión. Así pues, como no se pretende conocer la palabra del otro ni tampoco construir un discurso común a partir de ella, tampoco se toma el cuidado de construir una imagen verosímil de su portador, que queda reducido a una mera excusa narrativa.

Ahora bien, antes de abordar los diálogos objeto de nuestro estudio, lo primero que debemos notar es que por más que ellos estén inspirados en circunstancias reales, no dejan de ser una ficción. De hecho, en los tres pueden encontrarse dos estratos ficcionales diferentes. El primero es el de sus respectivos prefacios, en donde los autores cuentan, por una parte, las circunstancias fácticas que precedieron a la redacción del texto (es decir, la *reales mündliches Gespräch*¹⁰) y de las, como veremos, no hay razones para desconfiar; por otra –y aquí es donde reside la ficcionalidad de este estrato–

⁹ Es necesario aclarar que la caracterización propuesta es ejemplar y, como tal, una idea reguladora que permitirá orientar nuestro análisis. Difícilmente se encuentre un diálogo literario –al menos medieval– que cumpla cabalmente con todos y cada uno de estos requisitos.

¹⁰ El *Dialogus* de Pedro Alfonso podría considerarse una excepción si se toma en cuenta que la circunstancia real que inspiró a su autor no fue una conversación concreta.

enuncian los motivos que los condujeron a escribir sus textos y cuál es el lector al que, dicen, están dirigidos, lo que de ningún modo estamos obligados a creer.

Estos prefacios, a su vez, ofician de marco narrativo para el segundo estrato ficcional, el diálogo literario propiamente dicho (la *Dialogform*). Sin embargo, ya hemos dicho que su forma, por sí misma, nada nos dice sobre su efectiva apertura dialógica (la *Dialogizität*). Como es evidente, si todos estos elementos son distinguibles entre sí, es porque no necesariamente convergen. De la convergencia o no de estos elementos también dará cuenta el análisis.

III. La *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine* de Odo de Cambrai

III.1 Presentación de la obra

Odo de Cambrai (c. 1060-1113) comenzó su vida intelectual en el ámbito secular siendo *magister* de artes en las escuelas catedralicias de Toul y Tournai. Hacia sus treinta años se convirtió a la vida monástica bajo el canon de San Agustín y un tiempo después, en 1092, fue nombrado como el primer abad del restaurado monasterio de San Martín de Tournai. Desde 1105 hasta su muerte permaneció en el cargo de obispo de Cambrai.

La *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine* fue escrita durante los primeros años de su episcopado. Está dedicada a un monje llamado Acardus del monasterio de Fémy quien, según cuenta Odo, había sido testigo de un sermón suyo sobre la Encarnación. Puesto que este “no fue capaz de retener lo que había entendido”, le pidió a Odo que le escribiera un resumen “para que instruyera [su] memoria, a la que sofocaba un diluvio de opiniones”.¹¹ La razón por la que el obispo decidió convertir su sermón en un diálogo fue porque recordó una discusión sobre el mismo tópico que unos años antes había tenido con un judío, camino al concilio de Poitiers. Su nombre, nos dice, era Leo y procedía de Senlis.¹²

Ahora bien, el hecho de que señale la proveniencia de su interlocutor es, según los estudiosos, una evidencia a favor de la veracidad del encuentro.¹³ Sin embargo, mientras que Odo había mantenido aquel diálogo real “para convencer a un judío” de la verdad

¹¹ “... retineri nequibat intellectus...”; “... ut memoriam, quam inundatio sententiarum suffocabat, [...] formaret...”, ODONIS CAMERACENSIS. *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine*. PL 160: 1103A. Todas las traducciones del latín son propias salvo expresa indicación en contrario.

¹² Cfr. ODONIS CAMERACENSIS. *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine*. PL 160: 1103A.

¹³ Si bien Odo es el primer cristiano en atestiguar la existencia de una comunidad judía en Senlis, varios documentos del siglo XIII acreditan la presencia de una judería en dicha localidad. Cfr. DAHAN, Gilbert. *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen Age*. París: Ed. du CERF, 1990, p. 342.

cristiana, concibió su disputa literaria no como una obra de polémica contra los judíos ni tampoco proselitista, sino “con el fin de instruir a fiel monje”.¹⁴ Esto, que el autor aclara en el prefacio, en cierto modo contrasta con el final. El Leo de la ficción narrativa queda admirado del soporte racional de los argumentos esgrimidos por Odo pero, aun así, no se convierte, alegando que no se atreve a confiar la verdad de su condición a las palabras del cristiano.¹⁵ Tras esta declaración, reaparece la voz de Odo-autor y se dirige a Arcadus diciendo:

Ten, hermano Arcadus, los argumentos que le devolví al Judío [...] porque algunos coterráneos me instaron a disputar más sutilmente para ciertos católicos que habían tomado parte en favor del Judío.¹⁶

Así pues, mientras que en el prefacio Odo afirma haber tenido la disputa con el Leo real con el fin de convencerlo de la verdad cristiana, el Leo ficcional no cede a sus argumentos y la obra, que en un principio tenía el propósito de instruir a Arcadus, termina por ser, al igual que la disputa real, un instrumento para corregir a los cristianos que no parecen muy seguros de su propia fe.

III.2 Análisis

Lo primero que salta a la vista cuando se analiza la *Disputatio* de Odo de Cambrai es la dinámica discursiva de los personajes. Las intervenciones de Leo, el judío, por lo general se resuelven en breves unidades interrogativas o declarativas que dan lugar a la más o menos extensa argumentación de Odo.¹⁷ Sin embargo, también encontramos algunos pasajes en los que Leo interviene con mayor soltura. Estos, incluso, pueden dividirse según tres clases de contenido: 1) los que exponen alguna convicción judía, 2) los que retoman lo dicho por Odo a modo de resumen, 3) los que plantean una auténtica pregunta al cristianismo.

¹⁴ “... invoco Spiritum sanctum ut, quod dedit mihi ad convincendum Judaeum, reddat ad instruendum fidelem monachum”, ODONIS CAMERACENSIS. *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine*. PL 160: 1103B.

¹⁵ Cfr. ODONIS CAMERACENSIS. *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine*. PL 160: 1112C.

¹⁶ “Has, frater, Acarde, Iudaeo reddidi rationes [...], cogentibus me quaedam subtilius disputare quibusdam Catholicis qui intererant pro Iudaei parte”, ODONIS CAMERACENSIS. *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine*. PL 160: 1112C.

¹⁷ Como ejemplo de interrogaciones podemos citar: “Quomodo debet, quamvis sit homo, cum, sicut dicitis, non est peccator homo?”, “Ubi fuerunt?”, ODONIS CAMERACENSIS. *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine*. PL 160: 1108A y 1109B, respectivamente. Como ejemplo de las afirmaciones: “Ita”, “Verissimum est”, *ibidem*, 1104C y 1106D, respectivamente.

Ahora bien, la primera clase consta de solo tres intervenciones que se dan apenas comienza la obra.¹⁸ En ellas, Leo le recuerda a Odo las promesas que Dios le ha hecho al pueblo elegido, la recompensa que los judíos esperan obtener observando la ley Mosaica, y que no ven en Cristo al mesías que aún esperan. Ese es todo el espacio cedido a las creencias que constituyen la identidad de un otro que, en consecuencia, queda considerablemente desdibujado. Como es evidente, estos tres parlamentos no alcanzan para poder afirmar la presencia de una posición valorativa alterna ni, mucho menos, de un discurso bivocal. La segunda clase de contenido, que puede reconocerse fácilmente por las fórmulas evocatorias que le dan inicio, solo tiene una función pedagógica en tanto que recapitula las tesis aceptadas hasta el momento.¹⁹

Por su parte, la tercera clase es la más recurrente. Con todo, aunque las intervenciones simulan representar un desafío para Odo, no son sino un recurso retórico que le permite al autor precisar algún punto especialmente complejo de aquello que pretende demostrar. Es decir, no hay verdaderas objeciones, si entendemos por ello la presentación de un contrargumento que impugne, en parte o por completo, lo dicho previamente.

A la inversa, el discurso de Odo, es decir, el de la voz cristiana, domina toda la conversación. El tema central de sus argumentos es la remisión del pecado y no la Encarnación, que es sobre lo que, según Odo-autor había dicho en el prefacio, Arcadus le había pedido escribir. Es cierto que, de todas maneras, una cuestión lleva a la otra y Odo-personaje, ya hacia el final de la obra, termina explicando la necesidad de la venida de Cristo, de la gracia y de la virginidad de María, pero, aun así, sea por incapacidad del autor o por cualquier otra razón, lo cierto es que no hay ningún pasaje en el que se intente explicar la Encarnación en cuanto tal.

Esto es importante de señalar porque, por lo general, en la literatura *adversus iudaeos* el problema de la Encarnación es uno de los tópicos por excelencia, junto con el de la Trinidad y el de la exégesis bíblica. En otras palabras, la *Disputatio* de Odo no aborda o, mejor dicho, aborda solo tangencialmente, el tema que solía enfrentar a judíos y cristianos y, en cambio, privilegia un aspecto de la doctrina cristiana que no resulta del todo irreconciliable con los dogmas del interlocutor.

¹⁸ Cfr. ODonis CAMERACENSIS. *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine*. PL 160: 1103B-1104D.

¹⁹ V.g., “Secundum rationem quam de me dixisti...”, “Ad hoc ergo contentio rationis nostrae venit ut...”, ODonis CAMERACENSIS. *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine*. PL 160: 1105D y 1106C, respectivamente.

No caben dudas, pues, de que el lector modelo, es decir, el destinatario real que la obra supone, coincide con el lector expreso, ese que el autor ha indicado por escrito. Esta disputa está dirigida exclusivamente a los cristianos, en especial a aquellos que, como insinúa Odo en el final, pudieran dudar de la veracidad de ciertas tesis cristianas en favor de las judías. De allí que la obra se encuentre, con razón, entre los diálogos literarios que Cardelle de Hartmann clasifica como didácticos, esto es, aquellos concebidos para fortalecer la fe de los miembros más recelosos la propia comunidad.²⁰

Por su parte, la forzada taciturnidad discursiva de Leo, sumada la nula contribución que incluso sus intervenciones más extensas hacen al desarrollo de una exposición que le es ajena, se explican porque, como el mismo autor había aclarado, aunque la idea de utilizar la forma de diálogo nació de una conversación real, el contenido del texto ya estaba previsto de antemano. Disiento, pues, con Irven Resnik, quien ha señalado que Leo no llega a ser completamente ese pretexto (*straw man*) tan común en la literatura controversial que prolifera en la época.²¹

Como en muchos otros casos, no hay en todo el diálogo espacio para una voz disonante, lo que hace que, al final de cuentas, este interlocutor infiel sea simplemente una figura retórico-pedagógica de un discurso acabado incluso antes de su misma redacción. Resulta claro, entonces, que la *Disputatio* del obispo de Cambrai tiene un marcado carácter monológico y que, en consecuencia, no debe leerse sino como un monólogo con forma de diálogo.

IV. La *Disputatio inter iudaei et christianum* de Gilberto Crispino

IV.1 Presentación de la obra

Gilberto Crispino (c. 1045-1117) fue abad de Westminster durante los últimos treinta y dos años de su vida. Formado en Bec, estudió bajo la dirección de Anselmo de Canterbury, con quien llegó a formar íntimos lazos de amistad. Se presume que la *Disputatio iudei* fue escrita en 1093, poco después de la visita que recibe de Anselmo a quien no veía hacía ya largo tiempo. Al parecer, este encuentro renovó el interés de Gilberto por los estudios teológicos, pues la mayor parte de su producción escrita es inmediatamente posterior a él. De hecho, es a Anselmo a quien le dedica la obra en

²⁰ Cfr. CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. “Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900-1400)”. En: *Actas del Congreso Internacional “Cristianismo y tradición latina*. Eds. A. González - C. Macías Villalobos. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001, p. 105 y ss.

²¹ Cfr. RESNICK, Irven. “Introduction”. En: *Ode of Tournai. On Original Sin and A Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1994, p. 30.

cuestión en una epístola que oficia, a su vez, como prefacio y marco narrativo. Allí le explica cuál fue el motivo que lo condujo a escribir el diálogo:

[Te] envió para que revises un librito que redacté recientemente, en el que puse por escrito lo que hace un tiempo cierto judío, disputando conmigo, decía sobre su ley contra nuestra fe, y lo que yo respondía a sus objeciones en favor de nuestra fe. No sé dónde nació, pero había estudiado letras en Maguncia [...]. A mendo solía venir a mí familiarmente, unas veces a causa de sus negocios, otras para verme, puesto que yo le resultaba muy necesario en ciertas cosas; y cada vez que nos reuníamos, pronto teníamos una conversación sobre las Escrituras o sobre nuestra fe con ánimo amistoso. Entonces un día Dios nos concedió a él y a mí más tiempo libre del acostumbrado y en seguida, tal como acostumbrábamos, comenzamos a cuestionarnos entre ambos. Dado que lo que oponía era sobradamente apropiado y consecuente, y aquello que había objetado yo lo explicaba luego con no menos propiedad [...], quienes estaban presentes rogaron que preservara nuestro pequeño debate, pues tal vez le sería útil a alguien.²²

No hay muchas pistas que nos permitan conjeturar la identidad del interlocutor de Gilberto, y las circunstancias por las que se da inicio a este diálogo tampoco son muy claras. Con todo, es posible que el abad haya conocido a su interlocutor en la época en que entró en contacto con la comunidad judía para financiar las ampliaciones edilicias en Westminster.²³

²² “... discutiendum mitto libellum, quem nuper scripsi, pagine commendans que Iudeus quidam olim mecum disputans contra fidem nostram de lege sua proferebat et que ego ad obiecta illius pro fide nostram respondebam. Nescio unde ortus, sed apud Maguntiam litteris educatus [...]. Plurimum mihi familiaris sepe ad me ueniebat, tum negotii sui causa, tum me uidendi gratia, quoniam in aliquibus illi multum necessarius eram; et quotiens conueniebamus, mox de Scripturis ac de fide nostra sermonem amico animo habebamus. Quadam ergo die, solito maius mihi et illi Deus ocium concessit, et mox, unde solebamus, inter nos questionari cepimus. Et quoniam, que opponebat, conuenienter satis et consequenter opponebat, et ea, que opposuerat, non minus conuenienter prosequendo explicabat [...] rogauerunt, qui aderant, ut memorie darem hanc nostram disceptatiunculam, fortasse aliquibus profuturam”, GISLEBERTUS CRISPINUS. *Disputatio Iudei et Christiani*. En: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. Eds. A. Abulafia - G. Evans. Londres: Oxford University Press for the British Academy, 1986, p. 9, §§3-5. La traducción corresponde a JAKUBECKI, Natalia. “Los diálogos disputativos de Gilberto Crispino”. *Roda da fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo* 4/2 (2005), p. 265-266.

²³ También se ha conjeturado que ambos podrían haberse conocido en Maguncia, cuando el joven Crispino, aún monje en Bec, emprendió un viaje de estudios por Europa. Cfr. ROBINSON, Joseph Armitage. *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: A Study of the Abbey under Norman Rule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911, p. 35-36; BLUMENKRANZ, Bernhard. “La *Disputatio Iudei cum Christiano* de Gilbert Crispin, abbée de Westminster”. *Revue du moyen age latin* 4 (1948), p. 239.

Al igual que sucede con el diálogo de Odo, el Judío no se convierte.²⁴ El diálogo se cierra con la voz del Cristiano que, tras responderle sus inquietudes acerca de las imágenes, le recomienda volver sobre las Escrituras y repensar lo que se había dicho hasta el momento.²⁵

IV.2 Análisis

El formato del diálogo de Gilberto es enteramente diferente al que hemos visto en el texto de Odo. En ambos casos la dinámica dista mucho de representar un diálogo real, pero en aquel debido a la más que modesta participación de Leo, y en este, en cambio, debido a los largos estamentos de cada uno de los personajes. En efecto, esta disputa está organizada a partir de siete grupos de intervenciones. En cada uno de ellos, el Judío propone una serie de diferentes objeciones a las que le sigue la respuesta del Cristiano, que las va retomando punto por punto. El hecho de que, desde el inicio, ambos personajes acuerden que la disputa se lleve a cabo en un ambiente pacífico, con *animo amico, tolerantis y patientis*,²⁶ ha abonado la creencia de que encuentro fue real y que, en consecuencia, la cordialidad va más allá de un mero recurso literario.²⁷ Sin embargo, aun cuando así haya sucedido, el texto resultante parece ser más bien una reformulación articulada de manera interesada.²⁸

Ahora bien, la cordialidad que ambos interlocutores se profesan no implica complacencia ni acuerdo inmediato. Por el contrario, cada uno ahonda con rigurosidad en los puntos más problemáticos de la intervención del otro. Así, tanto la extensión como contenido de los parlamentos del Judío son rasgos que destacan a este diálogo no solo por sobre el de Odo y sino también, en general, por sobre la mayor parte de los diálogos de la época. Como ha notado Raphael Werblowsky, este personaje no se limita

²⁴ Dado que los personajes del diálogo de Crispino no tienen nombre propio, he optado por escribir con mayúscula la referencia a personajes literarios.

²⁵ “Recita ergo Scripturas, legem uidelicet et Prophetas, et uidebis ea, que dixi, omnia scripta esse in lege et Prophetis [...] Cogita, inquam, ac recogita, quid expectatis ...”, GISLEBERTUS CRISPINUS. *Disputatio Iudei et Christiani*. Ed. cit., p. 53, §162.

²⁶ Cfr. GISLEBERTUS CRISPINUS. *Disputatio Iudei et Christiani*. Ed. cit., p. 9, §4; p. 10, §11; y p. 11, §15, respectivamente.

²⁷ Cfr. SOUTHERN, Richard. “St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster”. *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 (1954), p. 90-93. Werblowsky, por su parte, sin negar por completo la veracidad del encuentro, repara en la verosimilitud del personaje judío que construye Crispino. Cfr. WERBLOWSKY, Raphael Judah. “Crispin’s Disputation”. *Journal of Jewish Studies* 11 (1960), p. 71-73.

²⁸ Cfr. ABULAFIA, Ana Sapir. “The *ars disputandi* of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (1085-1117)”. En: *Ad fontes. Opstellen aangeboden aan Professor Dr. C. van de Kieft*. Eds. C. M. Cappon, et al. Amsterdam: Verlore, 1984, p. 141.

a preguntar y a asentir; tiene permitido defenderse y, algo hasta entonces inaudito, su crítica al cristianismo es sorprendentemente audaz. De ello deduce que si el Cristiano tiene más texto que su oponente es solo porque sus agudas preguntas requieren una respuesta larga y cuidadosa.²⁹ No es casual que el Cristiano, por ejemplo, se vea obligado a pedirle que le tenga paciencia.³⁰ Así pues, estos elementos textuales, además de ayudar a construir una imagen verosímil de la identidad religiosa del otro, hacen oír su voz, la constituyen en un verdadero contrapunto argumental.

De hecho, la ajustada exposición de argumentos por parte del Judío hace de la *Disputatio Iudei* el primer diálogo latino en el que las tesis del portavoz no cristiano se presenten sin tergiversaciones deliberadas. El cuidado que pone Gilberto en la construcción del discurso de su oponente demuestra que este no es un interlocutor imaginario y teórico, sino alguien cercano cuyas ideas religiosas deben ser replicadas con la mayor precisión posible.³¹ Sin embargo, sería ingenuo creer que Gilberto, más allá de las modificaciones que seguramente introdujo, puso por escrito la conversación real únicamente porque, como dice en la epístola dedicatoria, el público presente lo instó a ello. El espacio concedido al Judío también le permite exponer sus propios puntos de vista principalmente sobre cuestiones relacionadas con la interpretación literal de la Ley y la naturaleza de Cristo –tópicos que sí se condicen con las disputas que enfrentaban a judíos y cristianos– por más que no obtenga de este muchas aprobaciones explícitas ni, mucho menos, logre conseguir su conversión.

Al respecto, no puedo dejar de señalar una curiosidad que se encuentra en la epístola dedicatoria. Mientras que en el único manuscrito que se presume la última versión de las cinco que habría tenido la *Disputatio* Crispino afirma que este diálogo es un aporte *para la defensa de la fe católica*, y en la primera versión este pasaje se omite por completo, los restantes manuscritos, es decir, los que pertenecen a las segunda, tercera y cuarta versión, reemplazan ese mismo texto con un sucinto relato sobre la conversión de un judío que, gracias a la disputa –no se aclara si fue público o si leyó la versión escrita–, se bautizó e ingresó como monje en Westminster.³²

²⁹ Cfr. WERBLOWSKY, Raphael Judah. “Crispin’s Disputation”. *Journal of Jewish Studies* 11 (1960), p. 70.

³⁰ Cfr. GISLEBERTUS CRISPINUS. *Disputatio Iudei et Christiani*. Ed. cit., p. 11, §15.

³¹ Cfr. SOUTHERN, Richard. “St. Anselm and his English Pupils”. *Mediaeval and Renaissance Studies* 1 (1943), p. 20.

³² Cf. GISLEBERTUS CRISPINUS. *Disputatio Iudei et Christiani*. Ed. cit., p. 10, § 10, mss. IPE, AGRM, YCNQVHXBZ.

Abulafia supone que este episodio, que demostraría la eficacia de su texto, fue añadido luego por el mismo Crispino queriendo impresionar a Anselmo. Berger, por su parte, considera este pasaje como un *bonus* imprevisto que no cambia el propósito del diálogo, en el cual no encuentra signos de proselitismo.³³ Pero también es posible pensar que no es más que la interpolación de alguna mano interesada en demostrar que la verdad cristiana es a tal punto irresistible que es capaz de convertir infieles con su sola exposición. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que este relato le añade un costado proselitista a una obra que, de otro modo, sería enteramente pedagógica.

No obstante, que ni en esta *disputatio* ni en la posterior, la *Disputatio Christiani cum Gentili*, los interlocutores infieles terminen convencidos es un indicio para creer que Gilberto, al igual que Odo, no estaba interesado en la conversión de infieles ni en combatir las creencias de los judíos, sino en la explicación de la fe para la instrucción de los mismos cristianos, lectores modelos que también coinciden con el lector expreso.

Y aun así el carácter dialógico de la obra de Gilberto es manifiestamente más amplio que el de la *Disputatio contra Leonem*, no solo por el cuidado con el que el autor construye la figura de su interlocutor y el espacio que le sede a sus opiniones, sino también porque el intercambio no queda clausurado. En efecto, no solo el Judío manifiesta su intención de retomar la conversación en un futuro,³⁴ sino que la disputa termina con una especie de final abierto que da la pauta de que ninguno de los dos discursos ha “triunfado” sobre el otro.³⁵

³³ Cfr. ABULAFIA, Ana Sapiro - EVANS, Gillian Rosemary. “Introduction”. En: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. Eds. *Eidem*. Londres: Oxford University Press for the British Academy, 1986, p. XXIX; BERGER, David. “Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the HighMiddle Ages”. *The American Historical Review* 91/3 (1986), p. 582.

³⁴ Cfr. GISLEBERTUS CRISPINUS. *Disputatio Iudei et Christiani*. Ed. cit., p. 40-41, § 119.

³⁵ Acerca del final, reflexiona Werblowsky: “... the absence of any note of victory or triumph at the conclusion, become historical evidence of the highest order for what was still possible on the very eve of the first Crusade”, WERBLOWSKY, Raphael Judah. “Crispin’s Disputation”. *Journal of Jewish Studies* 11 (1960), p. 70. Por otra parte, que el final es abierto lo demuestra la existencia de una supuesta secuela que se encuentra en dos de los manuscritos que nos han llegado. Justo después de la intervención del Cristiano, en lugar de comenzar otra obra, puede leerse: “Ex conducto item conuenimus die altero et considentes loqui cepimus”, GISLEBERTUS CRISPINUS. *Continuatio Disputatio Iudei*. En: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. Eds. A. Abulafia - G. Evans. Londres: Oxford University Press for the British Academy, 1986, p. 54, §1.

V. El *Dialogus contra iudaeos* de Pedro Alfonso

V.1 Presentación de la obra

El último texto que nos queda por presentar es el *Dialogus contra iudaeos* de Pedro Alfonso. Al igual que los dos anteriores, tiene su origen en la vida real, pero, a diferencia de ellos, no ha nacido de un diálogo concreto sino de las circunstancias biográficas de su autor. Moisés Sefardí (a. 1086-c. 1125) fue un destacado intelectual de la comunidad judía –tal vez un rabino– que cambió su nombre por el de Pedro Alfonso el día en que fue bautizado por la fe cristiana, según él mismo narra en el prefacio de su *Dialogus*.³⁶ Allí también cuenta que su conversión suscitó tanto malestar entre sus antiguos correligionarios, que fue capaz de identificar tres grupos de reproches:

[Dijeron] que había aceptado la ley y la fe de los cristianos [...] porque hasta tal punto me había despojado de toda modestia que despreciaba a Dios y su ley. Otros, en cambio, decían que yo lo había hecho porque no había interpretado bien las palabras de los profetas y de la ley. Pero otros lo achacaban a vanagloria y, calumniándome, decían que lo había hecho buscando la gloria del mundo porque había visto que el pueblo de los cristianos superaba a todos los demás.³⁷

Son estas increpaciones las que, como cuenta, lo empujaron a escribir el diálogo en cuestión. Sin embargo, la intención explícita de Pedro no se limita a escribir una apología de sí mismo ni del cristianismo. Con este texto pretende, además, “la destrucción de las creencias de todas las otras gentes”.³⁸ Este propósito se manifiesta en la estructura de la obra, que se divide en dos partes: una *destruens* conformada por cuatro libros dedicados a refutar las creencias del judaísmo y un solo libro contra las del Islam, y otra *construens* que a lo largo de siete libros explica las tesis conflictivas de la fe cristiana.

³⁶ Cfr. PETRUS ALFONSI. *Dialogi contra Iudaeos*. Ed. K. Mieth, replicado en: Pedro Alfonso de Huesca, *Diálogo contra los judíos*. Coord. M-J. Lacarra. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragonenses, 1996, p. 9. El dudoso dato de que fue rabino lo proporciona RAIMUNDO MARTÍ, en su *Pugio fidei*, lib. II, dist. 3, c. 4, donde dice de él: “magnus rabinus apud iudaeos”.

³⁷ “... quod legem et fidei accipissem Christianorum [...] nisi quia adeo omnem abieceram verecundiam, quod et deum et legem contempseram. Alii vero propterea me fecisse dicebant, quod non, ut decuerat, prophetarum et legis verba intellixissem. Alii autem vanae gloriae imputabant et me hoc fecisse calumpniabantur ob honorem seculi, eo quod Christianorum gentem ceteris omnibus superesse conspicerem”, PETRUS ALFONSI. *Dialogi contra Iudaeos*. Ed. cit., p. 6-7; trad. Ducay, p. 199.

³⁸ “in quo omnium aliarum gentium destructionem propositio”, PETRUS ALFONSI. *Dialogi contra Iudaeos*. Ed. cit., p. 7.

Para ello recurrió al diálogo pues, coincidiendo con el espíritu de la época, consideraba que este formato ayudaba a comprender más fácilmente.³⁹ Y he aquí lo más interesante para nuestro propósito: los dos interlocutores que elije para desarrollar el debate son él mismo, solo que escindido diacrónicamente. Esto es, la voz adversaria del cristianismo estará representada por el personaje de Moisés, cuyo nombre e identidad religiosa coinciden con las del autor antes de su bautismo, mientras que la defensa del cristianismo y el ataque a las otras creencias estarán a cargo de Petrus, *alter ego* del autor ya convertido.⁴⁰

Sin embargo, para que la trama sea verosímil, en la ficción narrativa el personaje de Petrus presenta al de Moisés como un amigo de la infancia que, ni bien se entera de su conversión, acude a visitarlo para pedirle que disputen “en el campo de la razón” de manera que él, Moisés, “pueda conocer si [la conversión de Petrus] fue justa o injusta”.⁴¹

En cuanto al final, Moisés admite que no pudo vencer los razonables y sabios argumentos de Petrus y, puesto ya no le queda nada por objetar, concede tácitamente que la conversión de su amigo fue justa. Sin embargo permanece en su fe, lo cual se sobreentiende por el discurso de cierre de Petrus, quien manifiesta la esperanza de que, como le ocurrió a él, el Espíritu Santo lo ilumine de modo tal que no crea nada falso y decida bautizarse.⁴²

V.2 Análisis

A diferencia de los otros dos diálogos que hemos visto, este parece ser, en realidad, un soliloquio, género que se encuentra en el límite entre diálogo y monólogo pues, por una parte, consiste en un monólogo interior entre dos egos imaginarios en conflicto, uno en

³⁹ Cfr. PETRUS ALFONSI. *Dialogi contra Iudaeos*. Ed. cit., p. 7. Como señala Von Moos, en la Edad Media el diálogo deja de ser un género literario deudor de los modelos de la Antigüedad clásica, y se convierte en un simple modelo estilístico “particulièrement apte à l’enseignement des arts et de la religion”, VON MOOS, Peter. *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*. Florencia: Sismel - Ed. del Galluzzo, 2005, p. 345.

⁴⁰ Como es usual en estos casos, dejamos el nombre del personaje en su versión latina a fin de no confundirlo con el del autor.

⁴¹ “... et uterque in alterne rationis campo discurramus, donec ad huius rei indaginem perveniam et, an iustum sit factum tuum an iniustum, cognoscere valeam”, PETRUS ALFONSI. *Dialogi contra Iudaeos*. Ed. cit., p. 9; trad. Ducay, p. 201.

⁴² Cfr. PETRUS ALFONSI. *Dialogi contra Iudaeos*. Ed. cit., p. 19. Contrariamente a nuestra lectura, Tolan encuentra en el comienzo del *Dálogo V* indicios de su conversión. Cf. TOLAN, John. “Introducción”. En: Pedro Alfonso de Huesca, *Diálogo contra los judíos*. Coord. M-J. Lacarra. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, p. XXXII.

donde hay disonancia argumentativa, pero en el seno de la identidad. Por otra parte, es este mismo desdoble el que, con independencia de su formato literario, le imprime un carácter dialógico dado que no se está ante un auditorio pasivo sino un intercambio bivocal, incluso si las dos voces provienen de la misma persona. El soliloquio, es cierto, tiene su interlocutor en sí mismo, pero un sí mismo que se transforma por este diálogo interior.

En el caso que nos compete, sin embargo, la escisión del yo no se da a partir de algún conflicto interno que el autor necesite disipar. Además, si bien es cierto que Pedro Alfonso parte de su propia experiencia, Petrus y Moisés no ofician de voces autobiográficas —a pesar del breve panegírico de Moisés hacia Petrus en el comienzo del diálogo—⁴³ sino como una construcción ficcional deliberada que personifica dos comunidades religiosas cuyos discursos el autor conoce muy bien. De hecho, el *Dialogus contra iudaeos* es el primero en su género que incluye literatura rabínica y ofrece la traducción latina de algunos pasajes del Talmud. Esto asegura que los principios doctrinales de los dos interlocutores estén efectivamente incluidos en la conformación de sus respectivas identidades. Habíamos visto algo similar en la *disputatio* de Gilberto, pero mientras que este tenía una comprensión parcial y mediada de las creencias judías, Pedro logra replicar un discurso más auténtico por la sencilla razón de que lo conocía de primera mano.

Finalmente, debemos señalar que en el intercambio prima una actitud cordial y didáctica, y que si bien la impugnación al judaísmo por parte de Petrus es tajante y considerablemente más enfática que la mayor parte de los diálogos anteriores,⁴⁴ el mismo Petrus utiliza ciertos elementos de la tradición esotérica que derivará en la Cábala para construir sus propios argumentos en defensa de la Trinidad.⁴⁵ Esto ha conducido a algunos estudiosos a afirmar que, en última instancia, el rechazo no es total.⁴⁶

⁴³ Cfr. PETRUS ALFONSI. *Dialogi contra Iudaeos*. Ed. cit., p. 8-9.

⁴⁴ Según Tolan, la explicación de este cambio de actitud radica en que los diálogos anteriores, entre los que se encuentran las *disputationes* de Gilberto Crispino y Odo de Cambrai, pertenecen a la tradición agustiniana, más propicia a la tolerancia. Cfr. TOLAN, John. “Los Diálogos contra los judíos”. En: *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*. Coord. M-J. Lacarra. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, p. 187-189.

⁴⁵ Cfr. PETRUS ALFONSI. *Dialogi contra Iudaeos*. Ed. cit., p. 110-112.

⁴⁶ Esta es la lectura que Cardelle de Hartmann realiza siguiendo a Ricklin. Cfr. CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. “Pedro Alfonso y su ‘Dialogus’: estado de la cuestión. En: *Estudios del latín medieval hispánico*. Eds. J. Martínez Gázquez - O. De la Cruz Palma - C. Ferrero Hernández. Florencia: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2011, p. 1052.

Ahora bien, todos estos elementos no son suficientes para afirmar que la obra es efectivamente dialógica. En primer lugar, porque si bien la voz del judaísmo es parte constitutiva del diálogo, lo es en gran medida no por los parlamentos de Moisés, sino porque Petrus la retoma con el único fin de objetarla. La contribución de Moisés al intercambio está a medio camino entre la del Judío de Crispino y la de Leo, el personaje de Odo: realiza preguntas más complejas que las de este último, propone temas problemáticos para tratar e, incluso, llega a señalar una contradicción en la exposición de Pedro –que este, como es esperable, resuelve con destreza⁴⁷ pero, aun así, no llega a ser él mismo el portavoz de sus propios argumentos. Como señala Cardelle de Hartmann, Moisés “no está en situación de rebatir a Petrus”.⁴⁸

Además, el objetivo explícito del autor, señalado en el prefacio, es mucho más ambicioso que el de los otros dos diálogos vistos aquí. Pedro no solo se dispone a probar que el cristianismo es compatible con la verdad y la razón, sino también que únicamente el cristianismo y ninguna otra religión lo es, para lo cual escribe tanto *a favor* del propio credo como *en contra* de los otros.⁴⁹ Con ello se inscribe en lo que se ha llamado “literatura controversial” o “polémica”. Así, el tono sereno al que hemos hecho referencia no debe hacernos perder de vista que el contenido real expone una áspera condena de los dos monoteísmos con los que la cristiandad occidental convivía. Los dialogantes no emprenden una búsqueda conjunta de la verdad, sino que en la obra predomina la demostración unilateral de la verdad de la nueva fe asumida por el autor.

En lo que respecta al final, y al igual que los diálogos precedentes, el personaje judío no se convierte. Notemos, sin embargo, que de los tres, solo el de Gilberto no emite un veredicto último. A Leo y a Moisés, en cambio, los iguala el hecho de haber admitido la racionalidad de los argumentos de sus interlocutores cristianos y, aun así, rehusarse a aceptar el cristianismo. Pero entre estos dos también hay una diferencia, sutil, aunque significativa. Odo, como Anselmo, no se propone hablarle más que a los cristianos y, por tanto, redacta un texto pedagógico dirigido a quienes buscan comprender aquello en lo que ya creen.

En el marco de un texto ligado a la tradición agustinano-anselmiana, que Leo no se convierta a pesar de reconocer la racionalidad de los argumentos de Odo es esperable, dado que el autor da por sentado que la fe no viene por la razón, sino por una voluntad

⁴⁷ Cfr. PETRUS ALFONSI. *Dialogi contra Iudaeos*. Ed. cit., p. 89.

⁴⁸ CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. “Pedro Alfonso y su ‘Dialogus’: estado de la cuestión. En: *Estudios del latín medieval hispánico*. Eds. J. Martínez Gázquez - O. De la Cruz Palma - C. Ferrero Hernández. Florencia: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2011, p. 1049.

⁴⁹ Cfr. TOLAN, John. “Introducción”, *op. cit.*, p. xxii.

iluminada por la gracia. Pedro, aún sin ser agustiniano, también entiende que no es únicamente la razón la causa de la fe. Su propia conversión, según afirma en el prefacio de su obra, se dio porque pudo entender una vez que el Espíritu le quitó la niebla de los ojos.⁵⁰ De allí que Petrus concluya pidiendo la iluminación de Moisés. En este sentido, tanto Odo como Pedro se inscriben en la larga lista de autores cristianos que ven en los judíos obstinación e incluso perfidia, en la medida en que se niegan a orientar su voluntad hacia aquello que entienden que es el verdadero bien.

Sin embargo, también es cierto que el énfasis de Pedro está puesto en la reflexión racional antes que en la voluntad. En consecuencia, el hecho de acusar en reiteradas oportunidades de irracional a la comunidad judía hace que, con este final, también le impute –implícitamente y por sinécdoque– insensatez.⁵¹ Ello hace que no solo los suponga moralmente malos sino también intelectualmente inferiores.⁵²

De haber querido abrir un diálogo real con sus antiguos correligionarios, Pedro, que a diferencia de Odo y Gilberto sí estaba familiarizado con el hebreo, podría haber escrito su texto en esa lengua. Pero no solo prefirió hacerlo en latín, sino que, además, decidió comenzar su obra con una profesión de fe que poco podría interesarle a un lector judío real. Esto nos da la pauta de que el lector modelo es, en definitiva, la comunidad cristiana, aquella a la que recién había ingresado y ante la cual, tal vez, necesitaba justificarse.

Así pues, a pesar de que en el *Dialogus contra iudaeos* puedan encontrarse ciertos elementos dialógicos, debemos admitir que en él prevalece una marcada orientación monológica. No es casual, pues, que durante la Edad Media e incluso ya entrada la Modernidad, este texto haya sido considerado como el diálogo antijudío por excelencia.⁵³

⁵⁰ Cfr. PETRUS ALFONSI. *Dialogi contra Iudaeos*. Ed. cit, p. 5-6.

⁵¹ Cfr. *v.g., ibidem*, ed. Mieth, p. 11-12, 14 y 60; trad. Ducay, p. 203-204, 207, 257, *et passim*. Véase también Abulafia 1995, p. 92.

⁵² Pedro el Venerable terminará por radicalizar este enfoque: “Sed quid faciam? Si huic insaniae uel caeteris similibus respondere coepero, pene et ipse insanus uidebor [...] Annon furiosus uideretur, qui cum huiusmodi homine, in quo tota ratio sepulta est, nihilque nisi inania et stolidia proferente uelut rationabiliter disputare conaretur?”, en PETRUS VENERABILIS. *Adversus iudaeorum inveteratam duritiem*. En: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM 58). Ed. Y. Friedman. Turnhout: Brepols, 1985, p. 126, 59-65.

⁵³ Para un estudio detallado de su recepción, véase TOLAN, John. *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*. Florida: University Florida Press, 1993.

Conclusiones

Dado que el análisis precedente se ha centrado en tan solo tres textos, toda conclusión sobre los diálogos religiosos medievales a la que arribemos no puede ser sino parcial. Aun así, quisiera concluir con una serie de observaciones respecto de la acusación que Von Moos le dirige a la historiografía bajtiniana y que es, en definitiva, la que ha inspirado este trabajo.

Cuando se estudia la relación que el cristianismo latino estableció con la comunidad judía durante la Edad Media a través de la literatura escrita en forma de diálogo, es necesario moderar el optimismo. Como hemos visto, incluso cuando existan diálogos nacidos de intercambios reales y pacíficos con miembros de otra comunidad religiosa, como los casos de los de Odo y Gilberto, la apertura dialógica no está garantizada. Solo en el de este último hemos podido encontrar algunas de las condiciones propuestas en el apartado II, pero ellas han surgido sobre todo de la comparación con el anterior.

En cuanto al texto de Pedro Alfonso, ese aparente soliloquio no hace más encubrir el diálogo monológico antijudío más contundente de la época. Debemos admitir, entonces, que estos, como muchos otros, son monólogos didácticos pensados y escritos para cultivar la fe de los integrantes de la comunidad de pertenencia, de modo que no flaquearan en ella ni en la soledad de sus pensamientos ni ante las preguntas que pudieran recibir por parte de que miembros de otras religiones.⁵⁴ Prueba de ello es la no conversión de los tres personajes judíos.

Pero si he dicho que hay que moderar el optimismo y no dejarlo totalmente a un lado, es porque al menos las disputas ficcionales de esta primera etapa (siglo XI y comienzos del XII) son mucho más deferentes con el interlocutor infiel que las posteriores, cuando los diálogos literarios comenzaron a utilizarse como una especie de modelo de cómo se debía polemizar con el otro —especialmente con los judíos— o directamente comenzaron a formar parte del conjunto de literatura en su contra. Es significativo que cuando se deja de escribir *a favor* de la propia creencia y se escribe *en contra* de la ajena, esto es, cuando el interlocutor ficcional se transforma en un interlocutor real, los personajes judíos terminan por convertirse al cristianismo tal como sucede, por ejemplo, en el *Liber*

⁵⁴ Cfr. BERGER, David. “Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages”. *The American Historical Review* 91/3 (1986), p. 578-579.

disputationum Petri contra Symonem Iudaeum de Pedro de Cornwall (escrito c. 1208), texto sin dudas inspirado en los diálogos de Pedro Alfonso y de Gilberto Crispino.⁵⁵

Y paradójicamente, como ha demostrado Claire Soussen, cuanto con mayor fidelidad y cuidado se recogía el discurso ajeno, con mayor virulencia se lo atacaba.⁵⁶ Sin embargo, también hay que tomar en cuenta que a medida que fue creciendo el antisemitismo en la Europa cristiana, el formato de diálogo fue cayendo en desuso y su lugar fue ocupado por los tratados y manuales de corte inquisitorial.⁵⁷ Célebre es el caso de Vicente de Beauvais quien en su *Speculum historiale*, compuesto entre 1246-1253, reprodujo los primeros cinco libros del *Dialogus* de Pedro Alfonso pero con ligeros retoques que le permitieron omitir por completo la voz y figura de Moisés convirtiendo, de ese modo, la obra original en un tratado.⁵⁸

Así pues, aun cuando estos primeros intentos teóricos de confrontar racionalmente las creencias cristianas con las de otros grupos religiosos no cumplan cabalmente con todos los requisitos de dialogicidad propuestos, el hecho mismo de estar escritos con el formato diálogo no es un dato menor.⁵⁹ Ellos son una muestra de que efectivamente hubo un período en el cual no pocos cristianos consideraron al judío como interlocutor

⁵⁵ Cfr. HUNT, Richard. "The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew". En: *Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke*. Eds. R. Hunt - W. Pantin, W. - R. Southern. Oxford: Clarendon, 1948, p. 151-152.

⁵⁶ Cfr. SOUSSEN, Claire. "La parole de l'autre, a prise en compte des arguments de l'adversaire dans la polémique anti-juive à la fin du Moyen Âge". En: *Les dialogues adversus iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*. Eds. S. Morlet - O. Munnich - B. Pouderon. París: Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 351-367.

⁵⁷ Cfr. DAHAN, Gilbert. *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998 (reimp. 2006), p. 41-79.

⁵⁸ Cfr. Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*, vol. 4 del *Speculum Maius*, Duaci, 1624, ed. Graz, Akademischer Druck, 1964-1965.

⁵⁹ Aunque las reflexiones de Alexander Fidora se refieren a los diálogos de Gilberto Crispino, Pedro Abelardo y Ramon Llull, creemos que bien pueden aplicarse a lo que aquí intentamos sostener: "Dabei ist es kein Zufall, dass die drei hier präsentierten Autoren als Form für ihre Überlegungen zum Zusammenhang von Rationalität und Religionen die literarische Gattung des Dialogs favorisieren: Im Gegensatz zur Traktatform erlaubt es der Dialog nämlich, die erforderliche Objektivität gegenüber den anderen Religionen mit der je eigenen christlichen Überzeugung der Autoren so zu verbinden, dass beide nicht in einen offenen Widerspruch treten. Erzähltechnisch wird die Objektivität in allen drei Dialogen u.a. durch ihre Ausgangsoffenheit umgesetzt: so führt bezeichnenderweise keiner der Dialoge zu einem eindeutigen Ergebnis im Sinne einer erfolgreichen Bekehrung des Anderen", en FIDORA, A. "Das philosophische Religionsgespräch im Mittelalter: von Gilbert Crispin und Peter Abaelard zu Ramon Llull". En: *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*. Ed. B. Springer et al. Münster: Lit-Verlag, 200, p. 81.



legítimo, esto es, como un par intelectual con el que valía la pena entablar una disputa aunque más no fuera a nivel ficcional.

Fuentes

- GISLEBERTUS CRISPINUS. *Disputatio Iudei et Christiani*. En: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. Eds. A. Abulafia - G. Evans. Londres: Oxford University Press for the British Academy, 1986, pp. 8-54.
- GISLEBERTUS CRISPINUS. *Continuatio Disputatio Iudei*. En: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. Eds. A. Abulafia - G. Evans. Londres: Oxford University Press for the British Academy, 1986, pp. 54-61.
- ODONIS CAMERACENSIS. *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine*. En: *Patrologia Latina* 160, 1103-1112. Ed. J-P. Migne. París, 1854.
- PETRUS ALFONSI. *Dialogi contra Iudaeos*. Ed. K. Mieth, replicado en: Pedro Alfonso de Huesca, *Diálogo contra los judíos*. Coord. M-J. Lacarra. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, pp. 5-193.
- PETRUS VENERABILIS. *Adversus iudaeorum inveteratam duritiem*. En: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM 58). Ed. Y. Friedman. Turnhout: Brepols, 1985.

Traducciones

- GILBERTO CRISPINO. *Epístola dirigida a Anselmo de Canterbury en la que Gilberto Crispino narra el origen de la Disputatio Iudei y le encomienda su revisión*. En: JAKUBECKI, Natalia. “Los diálogos disputativos de Gilberto Crispino”. *Roda da fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievalo* 4/2 (2005), pp. 265-267.
- PEDRO ALFONSO DE HUESCA. *Diálogo contra los judíos*. Trad. Ducay, Esperanza. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, pp. 197-400.

Bibliografía

- ABULAFIA, Ana Sapir. “The *ars disputandi* of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (1085-1117)”. En: *Ad fontes. Opstellen aangeboden aan Professor Dr. C. van de Kieft*. Eds. C. M. Cappon, et al. Amsterdam: Verlore, 1984, pp. 139-152.
- ABULAFIA, Ana Sapir - EVANS, Gillian Rosemary. “Introduction”. En: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*. Eds. *Eidem*. Londres: Oxford University Press for the British Academy, 1986, pp. XXI-XLI.
- ABULAFIA, Ana Sapir. *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*. Londres-Nueva York: Routledge, 1995.
- BAKHTIN, Mikhail. *The dialogic imagination*. Ed. M. Holquist. Austin: University Of Texas Press, 1981.
- BERGER, David. “Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the HighMiddle Ages”. *The American Historical Review* 91/3 (1986), pp. 576-591.
- BLUMENKRANZ, Bernhard. “La *Disputatio Iudei cum Christiano* de Gilbert Crispin, abbé de Westminster”. *Revue du moyen age latin* 4 (1948), pp. 237-252.

- CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. “Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900-1400)”. En: *Actas del Congreso Internacional “Cristianismo y tradición latina*. Eds. A. González - C. Macías Villalobos. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001, pp. 103-123.
- CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. *Lateinische Dialoge, 1200-1400: Literaturhistorische Studie und Repertorium*. Leiden-Boston: Brill, 2007, pp. 287-726.
- CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. “Pedro Alfonso y su ‘Dialogus’: estado de la cuestión. En: *Estudios del latín medieval hispánico*. Eds. J. Martínez Gázquez - O. De la Cruz Palma - C. Ferrero Hernández. Florencia: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 1049-1057.
- DAHAN, Gilbert. *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen Age*. París: Ed. du CERF, 1990.
- DAHAN, Gilbert. *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998 [reimp. 2006].
- FIDORA, Alexander. “Ramon Llull frente a la crítica actual al diálogo interreligioso: el arte luliano como propuesta para una «filosofía de las religiones»”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003), pp. 227-243.
- FIDORA, A. “Das philosophische Religionsgespräch im Mittelalter: von Gilbert Crispin und Peter Abaelard zu Ramon Llull”. En: *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*. Ed. B. Springer et al. Münster: Lit-Verlag, 2009. pp. 71-81.
- HUNT, Richard. “The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew”. En: *Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke*. Eds. R. Hunt - W. Pantin, W. - R. Southern. Oxford: Clarendon, 1948, pp. 143-156.
- LACHMANN, Renate. “Prosa, lírica y dialogicidad (Mijaíl Bajtín)”. *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje* 15-16, 1997, pp. 185-216.
- NEDERMAN, Cary. *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100-1550*. Pensilvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.
- PINTI, Daniel. “Dialogism, Heteroglossia, and Late Medieval Translation”. En: *Bakhtin and Medieval Voices*. Ed. Th. Farrel. Florida: University Press of Florida, 1996, pp. 109-121.
- RESNICK, Irven. “Introduction”. En: Ode of Tournai. *On Original Sin and A Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- RICKLIN, Thomas. “Der Dialogus des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung”. En: *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*. Ed. K. Jacobi. Tübinga: Gunter Narr, 1999, pp. 139-156.
- ROBINSON, Joseph Armitage. *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: A Study of the Abbey under Norman Rule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- SOUSSEN, Claire. “La parole de l'autre, a prise en compte des arguments de l'adversaire dans la polémique anti-juive à la fin du Moyen Âge”. En: *Les dialogues adversus iudeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*. Eds. S. Morlet - O. Munnich - B. Pouderon. París: Institut d'Études Augustiniennes, 2013, pp. 351-367.
- SOUTHERN, Richard. “St. Anselm and his English Pupils”. *Mediaeval and Renaissance Studies* 1 (1943), pp. 3-34.
- SOUTHERN, Richard. “St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster”. *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 (1954), pp. 78-115.
- TOLAN, John. *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*. Florida: University Florida Press, 1993.
- TOLAN, John. “Introducción”. En: Pedro Alfonso de Huesca, *Diálogo contra los judíos*. Coord. M-J. Lacarra. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, pp. IX-LX.
- TOLAN, John. “Los Diálogos contra los judíos”. En: *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*. Coord. M-J. Lacarra. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, pp. 181-226.



Susana BEATRIZ VIOLANTE, Ricardo da COSTA (orgs.). *Mirabilia 28 (2019/1)*

The Medieval Aesthetics: Image and Philosophy

La Estética Medieval: Imágen y Filosofía

A Estética Medieval: Imagem e Filosofia

Jan-Jun 2019/ISSN 1676-5818

VON MOOS, Peter. *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*. Florencia: Sismel - Ed. del Galluzzo, 2005.

VON MOOS, Peter. "Gespräch, Dialogform und Dialog nach älterer Theorie". En: *Rhetorik, Kommunikation und Medialität*. Ed. G. Melville. Berlín: LIT, 2006, pp. 205-227 [también publicado en: *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. Eds. B. Frank - T. Haye, T - D. Tophinke. Tubinga: Gunter Narr, 1997, pp. 235-259].

WERBLOWSKY, Raphael Judah. "Crispin's Disputation". *Journal of Jewish Studies* 11 (1960), pp. 69-77.