

Hacia la configuración del sujeto cultural converso en un manuscrito de João Pinto Delgado

Augusto González Molina
(Universidad Nacional de Salta)

1. Introducción

El portugués João Pinto Delgado es un ejemplo de escritores de origen judeoconverso que padecieron persecución en la península ibérica luego del edicto de 1492. Si bien su origen es portugués, Pinto Delgado escribió mayormente en español, publicando poesías en Francia en 1627. Existe además un manuscrito del propio autor conservado en la Biblioteca Ets Haim – Livraria Montezinos de Ámsterdam, Países Bajos, bajo el título en portugués de *Dialogos contra a Crisandade* (EH 48 D39). Este fue editado parcialmente en un artículo por Israel Révah (1961), delineando posibles líneas de interpretación y lectura en cuanto a su género (autobiografía) y la temática de su vida mediada en el texto.

Este manuscrito se adscribe a la problemática categoría de la literatura de conversos. Esta no se encuentra del todo delimitada pues sus alcances dependen de los horizontes teóricos que sustenta cada historiador o crítico. La literatura de la España del Siglo de Oro mantiene una serie de representaciones, en mayor medida, estables respecto a las figuras del converso y el judío: los escritores en general muestran un estereotipo negativo respecto a éstas dos. Se configura, de este modo, una tríada propuesta por la crítica israelí Fine (2008) compuesta por tres nociones diferenciadas: lo hebreo, lo judío y lo converso. Las dos primeras se configuran como una dicotomía propia del modelo social construido durante la Modernidad en los reinos españoles:

La antinomia “hebreo/judío” posee una base teológicamente fundada, según la cual el cristianismo sería el directo sucesor del pueblo hebreo, el elegido de Dios, el de la Gracia. Lo judío, en cambio, consigna la desgracia del pueblo de Israel: el ser rechazado por Dios, desterrado y despojado de sus privilegios, como consecuencia de la no aceptación del Mesías verdadero (Fine 2008: 437).

La tercera noción, lo converso, también aparece con un carácter negativo como el caso de lo judío, pues “el distanciamiento respecto de la conversión se ve compensado en el ámbito literario por la creciente referencia al cristiano nuevo, hacia el cual se han desplazado las marcas funcionalmente degradantes que correspondían al judío.” (Ibíd., 440) Entonces, el par judío/converso adquiere características negativas ante un mandato católico de la sociedad hispánica del siglo XVII, que se puede observar perfectamente en numerosas producciones que satirizan aquellos dos elementos.

Fine (2013) también se refiere a las posibilidades diversas de que lo converso sea textualizado, ya sea porque el escritor sea criptojudío, los tópicos de las obras se basen en la problemática religiosa de los judeoconversos o las estrategias discursivas incluyan un mensaje “oculto”, que tienda a ser descifrado de alguna forma como afirma Surtz (1993). La crítica admite dos posibilidades en torno la categoría que estamos analizando: por un lado, literatura de conversos entendida como la producción escrita por autores de origen,¹ o posible origen, judeoconverso; por otro, un corpus en el que se identifica una serie de

¹ Para ampliar esta discusión -géneros, discursividades y problemática- se sugiere observar los aportes de Alcalá (1992), Besso (1937), Cohen (2013) y Den Boer (1995, 2005, 2011).

estrategias textuales (narradores, personajes y la representación de la “situación conversa”); finalmente, una propuesta estética que no se atiene a las raíces étnica de los autores o su convicción religiosa. Esta investigadora se inclina por aceptar estas tres tendencias puesto que “el espectro de sus posibilidades combinatorias desplegará ante el investigador un panorama plural, correspondiente a la literatura escrita por conversos o sobre conversos en los albores de la modernidad” (2013, 518). Al mismo tiempo, vamos a hacer hincapié principalmente en la posición de una categoría específica retomada por la crítica israelí: “El sujeto converso emerge en los textos de la literatura del Siglo de Oro, manifestándose de modo diverso, a partir de personajes, voces narrativas, estrategias discursivas y tematizaciones varias.” (Ibíd.).

Este trabajo analiza la categoría del sujeto converso como sujeto cultural, noción proveniente de la sociocrítica. En cuanto a su configuración discursiva se considera que el manuscrito *Dialogos contra a Cristandade* de Pinto Delgado se ubica en la literatura de conversos,² teniendo en cuenta su delimitación genérica y las posibilidades teóricas para abordar otros textos similares del Siglo de Oro. El objetivo es abrir la discusión de la presencia de voces silenciadas ante un discurso hegemónico como una forma de legitimación desde la literatura.

2. Problemática del corpus

El hispanista Israël Salvator Révah (1961) resolvió editar parcialmente el manuscrito de Pinto Delgado en un artículo en el cual vuelca un primer acercamiento al texto. En el título hace referencia a un género propio literario: la autobiografía. Si bien este término que refiere al género en sí mismo es relativamente moderno (es decir, dando cuenta de la aparición como género autónomo en el siglo XVIII), antiguamente existieron obras que manifestaban un carácter autobiográfico (Cáseda Teresa 2012).

Definida la autobiografía por Lejeune como el “relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad” (1994, 50), el autor empírico busca retomar su vida y materializarla en el espacio textual de modo que se narrativicen las vivencias empíricas a partir de la construcción de la subjetividad. Esto se engarza con lo José Amícola plantea en cuanto al proceso de autofiguración, que corresponde a un momento en sí mismo y lo define de la siguiente manera:

[...] aquella forma de autorrepresentación que aparezca en los escritos autobiográficos de un autor, complementando, afianzando o recomponiendo la imagen propia que ese individuo ha llegado a labrarse dentro del ámbito en que su texto viene a insertarse (2007, 14).

Retomando la biografía del autor, Pinto Delgado, al realizar su proceso de regreso al judaísmo, recibió el nombre hebreo de Moisés o *Moshe*, como marca la tradición de su credo. Esto se debe en parte a que los que fueron obligados a convertirse forzosamente al catolicismo no podían ostentar un nombre que los identificara con su fe original y al

² La transcripción citada en este artículo se basó en los criterios expuestos por Bleuca (1983) y Pérez Priego (1997), así como las observaciones de Cañedo y Arellano (1987) y Pascual (1993). Se respetó la escritura y ortografía del texto original. La numeración de los folios del texto original es consignada en el artículo, así como el número de versos de las secciones que adoptan el género poético. Agradezco a Bibliotheek Ets Haim-Livraria Montezinos de los Países Bajos por el permiso otorgado para realizar esta investigación.

emigrar a espacios, como el caso holandés, se restablecía el vínculo religioso a partir de esta práctica:³

De este modo, es claro asociar este referente extratextual (el escritor en este caso) respecto al Peregrino del manuscrito, debido a que ésta es un primer punto sobre el cual construir y reconstruir la autobiografía. El enunciador del texto estaría, de este modo, correspondiendo con el productor de este, a través de una autofiguración que revela su verdadera identidad al aceptar y ser aceptado en una comunidad judía. Por ende, el nivel autobiográfico es evidente y, además, ligado a la experiencia. A su vez, aunque autor y enunciador posean el mismo nombre y el lector incurra en un error de considerar que el texto es reflejo de la realidad, en este caso en particular existe una clara motivación: asumir un lugar estratégico de enunciación. Por lo tanto, “[...] el lugar asignado a ese nombre es de importancia capital, pues ese lugar va unido, por una convención social, a la toma de responsabilidad de una *persona real*. (Lejeune 1994, 60).”

En primer lugar, Révah reconstruye una secuencia narrativa que se aloja en el propio texto como parte de un relato autobiográfico, estableciendo una identificación de dos personajes que se encargan de llevar a cabo el relato: el peregrino y el caballero, sin nombre. El primero remite específicamente a un hombre llamado Moseh, que se autodenomina “el peregrino” y su historia se inserta en el texto a partir de su posición de enunciador.

Por su parte, la admisión del peregrino en una sinagoga corrobora su llegada desde tierra extranjera hasta aquella “villeta” en la que encuentra este espacio de reunión y oración del judaísmo; Moseh, quien toma la palabra en el marco de esta prosa descriptivo-narrativa, construye el ámbito de la sinagoga y la congregación, un *locus* muy apropiado para discutir sobre aspectos de la fe y compartir la experiencia del exilio:

En aquella misma parte decretó una sala donde asistía continuamente una lámpara que, alumbrando un almario de hébano con columnas de bronce,⁴ era archivo del Sagrado Pergamino⁵ y tesoro de la Divina Ley⁶ dada en Sinaí; y, alrededor, varios payneles de árboles y frutos representando cada qual los misterios que se encierra en ellos; y, en lo baxo, asientos que servían para los que, con el continuo ejercicio de tres veces al día,⁷ alababan a su Criador en aquel suave canto que penetra [h]asta la silla de la honra. En el medio, un tabernáculo donde se depositaban las sagradas correas de cabeça y braço,⁸ manto cándido,⁹ y libros¹⁰ con que se moderan las penas de la falta del Santo Templo, dos veces¹¹ abrasado por sacrílegas manos, o por mejor decir, por peccados de sus mismos habitantes. [...]

A la fama desta felicidad llegó un Peregrino, llamado Moseh, que, saliendo de la inmundicia gentilica, venía a gozar del deleyte de la congregación de sus deseados compañeros, admitidos de la benignidad de aquellas gentes en quien infundió la

³ Ver Den Boer 1995, 44.

⁴ El *hejál* o *arón ha-kodesh* constituye el lugar donde se guarda los rollos de la Torá.

⁵ La Torá.

⁶ Ídem nota anterior.

⁷ El orden diario de las plegarias de *shajarit* (mañana), *minjá* (tarde) y *arvit* o *maariv* (noche).

⁸ Tefilín, las cajas pequeñas con correas de cuero donde se encuentran o guardan pasajes de la Torá y son usados al momento del rezo.

⁹ Refiere al talit o manto de oración.

¹⁰ Puede tratarse de los *sidurim* o libros de rezos.

¹¹ Esta afirmación refiere a la destrucción del Primer y Segundo Templo de Jerusalén, en los años 586 AEC y 70 EC respectivamente.

Eterna Sciencia un ánimo compassivo para merecer las prosperidades que adquiere de la caída del malino Esaú... (f. 2).

Este lugar de reunión constituye el núcleo de la comunidad: “En esta, pues, casa de campo se juntaban, en aquellos felices días, algunos que venían a gozar de la amenidad del tiempo y suavidad del ayre que, templado en verano, no offende su calor.” (f. 2). Un varón, tal como el texto expresa, toma la palabra en primer lugar para cederla luego al peregrino, el cual es admitido en la congregación y refiere de manera anticipada que esa noche, en cuanto a la cuestión temporal de la enunciación, que dicho interlocutor guiará la reunión:

Y assí, para principio de lo propuesto, sea esta noche del Peregrino que, discursando *en el caso de su vida*, seguirán los demás los puntos que en la noche de antes se propusieren, para que representemos en esta consideración alguna centella de aquel Infinito Resplandor, fuente de todos los bienes (f. 3, el destacado es mío).

Cabe señalar que la presencia de personajes que interactúan genera un proceso dialogal del texto organizado a partir de los propios interlocutores, los cuales se encargan de fijar la temática de sus intervenciones, y establecen, de este modo, el tópico. Este último no es único sino que, de acuerdo con los personajes, puede manifestar un abanico de posibilidades dado en la *propositio*:

[...] puede ser de temática moral o filosófica, pero también científica, técnica, histórica, amorosa y artística, siempre de acuerdo con la modalidad discursiva que cada dialoguista emplea cuando desarrolla, de manera monográfica o miscelánea, la argumentación unida a la ficción conversacional (Gómez 2015: 41-42).

La temática del diálogo entonces parte de la vida misma del peregrino Moseh y, así, se ajusta a la lectura autobiográfica que propuso Révah. El título manifiesta una materia de argumentación que expresa el contenido: “diálogos contra la cristiandad/cristianismo”. Así como el elemento autobiográfico del autor constituye un tópico, la apologética aparece ahora como la verdadera columna vertebral del texto, ya que las interlocuciones dan cuenta de un debate teológico pero que intenta defender el judaísmo en detrimento de la doctrina católica. Aunque el título revele el plural del género textual, no se hizo hincapié en el segundo aspecto de la temática debido a que precisa de un profundo conocimiento de ambos sistemas de creencias religiosas y solamente se enfatizó en el aspecto biográfico como parte de la construcción de una voz propia respecto de la visión judía de la problemática de los conversos en las sociedades ibéricas del siglo XVII.

En segundo lugar, el lugar de nacimiento se encuentra referido a partir de la descripción geográfica, aunque no del nombre de su pueblo natal. De esta manera se alude esto último: “Diré, con la brevedad posible, que, junto de la orilla del Occéano que por la parte de la Lusitania confina con la Andalucía,¹² yaze la tierra que fue cuna a mi nacimiento, donde después de llegar a edad de discernir lo bueno de lo malo, me pareció el sitio humilde y peligroso a mis pensamientos.” (fs. 3-4).

Entonces, sería posible afirmar que la figura del enunciador de este texto y la del peregrino se corresponden y conforman una verdadera identidad que lo recorre. A su vez,

¹² El lugar de nacimiento de Pinto Delgado está cercano a la frontera con España (Artigas 1999).

la introducción de citas directas da cuenta de la cesión de las voces, una marcada intencionalidad de configurar las diversas perspectivas del *yo* de la secuencia dialogal y narrativa en algunos casos.

Una primera lectura posibilita adscribir el manuscrito del hispanoportugués al género del diálogo, debido a la presencia de figuras internas que conforman una red discursiva de participantes que interactúan entre sí, hecho que permite afirmar su pertenencia no solamente como forma literaria sino como género en sí mismo:

[...] resulta imprescindible para diferenciar el diálogo considerado como *forma* literaria, que puede emplearse en cualquier modalidad genérica (narrativa, dramática, poética), del diálogo considerado en cuanto *género* histórico-literario específico que, como tal, también hace uso, pero en este caso obligatoriamente, de la forma dialogada. (Gómez 2015, 41).

De este modo, el título dado *a posteriori* se condice con el contenido. Conviene destacar que *Dialogos contra a Crístandade* de Pinto Delgado posee una particularidad que reside en el tejido discursivo. Si bien se inscribe en el género del diálogo, el texto presenta no solamente prosa en cuanto a su estructura, sino que además se constituye a partir de verso, como afirma Révah. Las interacciones entre los locutores se manifiestan tanto en prosa como en forma poética, de lo cual se desprende su carácter híbrido como género:

[...] a diferencia del ensayo, con el que se le ha relacionado en ocasiones, el proceso argumentativo está condicionado en el diálogo por la mimesis conversacional, asociada a la caracterización de los interlocutores, quienes son los encargados de establecer el tema principal del diálogo fijado normalmente en la *propositio* (Ibíd., 41-42).

De lo anterior se desprende que, aunque las formas varíen (es decir, tanto la presencia de interacciones poéticas como narrativas), el propósito del diálogo se cumple en el manuscrito de Pinto Delgado, complejizando el texto en cuanto a lo formal y logrando un tejido único.

3. La emergencia del sujeto cultural converso y su configuración

La situación que padecieron estos escritores provenientes de familias convertidas a la Iglesia Católica generó que aquéllos produjeran textos enmarcados, particularmente, en cada experiencia vivida. El converso como sujeto escribiente y enunciador buscar la forma de afrontar su posición marginal en la sociedad ibérica del Barroco: “escribían desde la perspectiva de sus propias circunstancias, y cada cual forzosamente producía textos condicionados por su situación única.” (Surtz 1995, 547). Indudablemente, estamos de acuerdo con las afirmaciones que realiza este crítico. Pero la pregunta que nos planteamos ahora es la siguiente: ¿qué lugar ocupa este sujeto converso como hablante en el contexto de la literatura?

En el interrogante planteado *ut supra* nos referimos a hablante no en términos de poseedor de una lengua dada, sino a una construcción sociodiscursiva que se inscribe en los textos. La figura del judío a partir de 1492 adquiere una connotación altamente ofensiva y negativa, debido no sólo al edicto de expulsión sino también a los esfuerzos

de la Inquisición por “vigilar” el cumplimiento de una sola confesión, castigando las herejías. Por ende, la situación del converso es peor aún, ya que no sólo revestía un carácter conflictivo en cuanto a su situación social ante el Santo Oficio.

Existen cuatro tipos de conversos en este ámbito: “los que querían ser cristianos y no tener relación con el judaísmo, los que querían ser judíos y no cristianos, los que querían ser ambos y los que no querían ser ninguno.” (Faur 1990, 113).¹³ Vamos a hacer hincapié en el segundo tipo, aquellos que, siendo bautizados y convertidos al cristianismo de manera forzada, pretendieron mantener una identidad judía. Debemos señalar que entendemos por “identidad” en este caso la pertenencia al pueblo judío (identidad étnica de origen histórico) y, sobre todo, a una comunidad religiosa practicante (identidad religiosa), lo cual suscita la consideración del converso como parte de una articulación específica en la construcción de la alteridad.

Si consideramos que la figura del converso remite a un determinado grupo social discriminado y relegado, aunque también inserto, en la estructura social española y que además constituye una problemática histórica, la identidad de estos individuos se edifica a partir de su presencia en el campo de las letras en la persona de los escritores de origen judeoconverso que responden a una producción específica. La emergencia de una voz propia, capaz de poder expresar las situaciones (hablando en plural) de cada experiencia particular de los literatos conversos en sus obras, pero con la particularidad que cada una de éstas vienen a conformar una red de significados que se funden en una ideología común: el rechazo a la ortodoxia católica.

Edmond Cros (2003) plantea que el sujeto cultural constituye una instancia que integra a todos los individuos de la misma colectividad, al mismo tiempo que también se configura como una instancia del discurso ocupada por un Yo, remarcando su carácter de sujeto colectivo y la emergencia y funcionamiento de una subjetividad. Los escritores conversos representan un grupo específico en una comunidad étnico-religiosa, que tuvieron acceso a la escritura y al ámbito literario, utilizándola como herramienta clave para expresarse. En ellos está operando una ideología concreta (el rechazo a la ortodoxia católica) y la reivindicación del pueblo judío.¹⁴ Los escritores de origen criptojudío, en muchos casos, volvieron al judaísmo durante sus respectivos exilios en otras tierras, debido a la imposibilidad de practicar la fe mosaica en suelo español o portugués de manera abierta.

Aunque cada individuo converso presente diferencias entre sí, los une el hecho de producir bajo una misma figura que posee una ideología propia, que habla a partir de una misma vicisitud sociohistórica. Cros afirma que el sujeto cultural:

[...] refiere a un espacio complejo, heterogéneo, conflictivo; a una totalidad dentro de la cual los elementos dominantes alternan los unos y los otros, en cuyo seno resultan constantemente redistribuidos los trazados semiótico-ideológicos de una serie de sujetos transindividuales cuyas cantidad e importancia varían con arreglo de los individuos (2003, 28).

Este espacio, que pone de manifiesto tensiones ideológicas manifestadas en el espacio de la enunciación, contribuye a repensar la categoría del converso en el universo

¹³ Traducción directa del inglés.

¹⁴ Un ejemplo claro se encuentra en obras de apologética como *Excelencia de los hebreos* (1679) de Isaac Cardoso, y las crónicas *Shevet Yehudah* o *La vara de Judá* (1550) de Salomón ibn Verga y *Esperanza de Israel* (1649) de Menasseh ben Israel.

literario español. Esta noción pensada por Cros resulta adecuada, entonces, en la conformación de una categoría propia que se vale de la literatura escrita por escritores de este origen étnico-religioso específico y motivar, en primera instancia, un marco de interpretación y análisis. El sujeto cultural converso emerge, entonces, a partir de los textos pertenecientes al marco de la literatura española que materializan un discurso propio; éste obtiene su fuerza a partir de la producción literaria y como noción perteneciente al campo de la sociocrítica, se enlaza con los silencios y la textualización de las voces, en plural, a partir de una posición que encuentra una zona de fronteras contiguas.

Si se hipotetiza que la literatura de los conversos constituye una modalidad de respuesta ante la expulsión, entonces el corpus textual resulta el espacio en el que la memoria se construye y sobrevive, retomando los términos utilizados por Ricoeur. En este caso, la lucha en contra del olvido conlleva la acción de la escritura y la producción de un discurso propio, emergente y capaz de configurar por sí mismo una voz dada por el sujeto cultural converso y voces, en plural, respecto a los casos particulares de cada texto y autor. Por ende, construir la memoria en un corpus tan particular como el que se analiza en este trabajo deviene una tarea ardua, debido a que la identidad del sujeto converso no está delimitada:

la construcción [de la memoria] opera en una reflexión de la condición de marrano que, en este caso, va más allá de lo biográfico. Sin embargo, la identidad marrana posee un carácter frágil, puesto que es muy complejo llevar a cabo una empresa de este tipo y, a su vez, problemática, con base en los postulados de la diversidad de la experiencia conversa (González Molina 2016: 56).

Para ejemplificar estas consideraciones, se tomó una sección del manuscrito que da cuenta de la realización de esta hipótesis formulada: se observa la cuestión del regreso interior del converso hacia su identidad religiosa. En cuanto a identidad, esta se entiende como “un dispositivo que permite organizar la movilización de los recursos, orientar la vida cotidiana [...] un sistema de disposiciones cognitivas y representaciones que permite actuar frente a las diversas situaciones que nos toca vivir” (Bolzman 2012, 20). Siguiendo los postulados de este sociólogo, la identidad está construida a partir de las interacciones con el medio en el que el sujeto está inmerso, lo cual genera una serie de experiencias que aprehende e interioriza según su contexto. Por consiguiente, la configuración de una memoria en el texto de Pinto Delgado no es ajena a estas consideraciones, puesto que no sólo hace emerger una voz propia del criptojudío, sino que también construye su identidad. Dicho de forma anticipada, los orígenes del sujeto cultural converso entran en conflicto para dar lugar, así, al espacio de la memoria judía, es decir, la huella de un pasado étnico-religioso que sobrevive según diversas modalidades.

Debe señalarse que entendemos por “identidad” en este caso la pertenencia al pueblo judío (identidad étnica) y, sobre todo, a una comunidad religiosa practicante (identidad religiosa), lo cual suscita la consideración del converso como parte de una articulación específica en la construcción de la alteridad. Por estos motivos, ubicamos a João Pinto Delgado y otros miembros de la congregación de Ámsterdam como judíos secretos, en el segundo tipo propuesto por Faur.

En la *halakhá*, la ley judía, se distinguen dos tipos principales de judíos respecto de la práctica de la religión y su compromiso con ésta. Por un lado, la figura del *min* (en plural, *minim*) o hereje, el cual niega la existencia de Dios e incurre en un tipo de ateísmo

(Kohler y Greenstone, s/a). Maimónides establece una división de los tipos de herejía; respecto a los *minim*, y expresa lo siguiente:

Cinco [personas] son llamadas *minim*: el que dice que no hay [un] Dios o gobernante del mundo; el que acepta el concepto de gobernante pero sostiene que existen dos o más; el que acepta que hay un solo Señor pero que Él es cuerpo e imagen; el que dice que Él no es el único Primer Ser y Creador de todo [lo que es]; el que emplea una estrella, una constelación u otra entidad con la cual hace de intermediaria entre aquél y el Señor eterno. Cada uno de estos cinco [individuos] es un *min* (*Mishneh Torah, Sefer Hamad'a, Hilkhoh Teshuvah 3:7*).¹⁵

Por otro, el *meshumad* o apóstata, con el cual se designa a todo judío que ha abandonado la observancia de la ley religiosa a partir de su propia voluntad; en algunos casos inclusive optaron por convertirse a otras religiones (Kohler y Gottheil, s/a). Existe una tercera categoría que se adecua al segundo tipo de converso que Faur menciona: el *anus*. Maimónides se refiere en su *Mishneh Torah* el status de los descendientes de quienes son considerados herejes para la ley judía:

Pero los hijos y nietos de los rebeldes, quienes, mal guiados por sus padres y criados en sus puntos de vista, son como niños capturados por los gentiles y criados en sus leyes y costumbre, cuyo estado es el de un *anus*, el cual, aunque luego aprenda que es un judío, vea judíos y observe sus prácticas, sin embargo, es considerado un *anus*, debido a que fue criado por los rebeldes. Por lo tanto, ellos mantienen las costumbres que perdieron de sus antepasados. Es apropiado que retornen en arrepentimiento (*teshuvah*) y atraerlos por medios pacíficos, para que vuelvan a la fuerza de la Torá [...] (*Mishneh Torah, Sefer Shofetim, Hilkhoh Mamrim 3:3*).

Para dar cuenta de una poética del arrepentimiento del judío oculto que deja de serlo, fue seleccionado un poema completo como respuesta en la interacción dialógica entre el Peregrino y el Caballero. Debido a la extensión y la complejidad discursiva que representa el análisis de este texto, se propuso para su lectura tres momentos enunciativos con el fin de aprovechar cada uno de estos y estudiar a fondo la estructura profunda de los versos. A partir de las consideraciones de la literatura rabínica, establezco un primer momento como punto de partida del arrepentimiento del converso, estructurado en la voz del Peregrino del manuscrito de Pinto Delgado. En primer lugar, la delimitación de un momento anterior, el ser converso y oculto (*anus*), para lo cual aquélla se vale del término hebreo proporcionado por Maimónides. El converso se encuentra bajo una condición, entonces, de forzado: tiene la posibilidad de volver a Dios. No es ni un *min* ni un *meshumad*, ya que su voluntad no fue respetada, sino obligada, aunque existiera un deseo de permanecer en la propia tierra. Por consiguiente, es prisionero de fuerzas ajenas a su mundo interior, bajo la coerción del aparato ideológico de una España católica y cristianovieja, es decir, conformando una mayoría que tiene poder.

Es por ello que en segundo lugar aparece un presente, el ahora, es decir, el arrepentimiento o *teshuvah*. Cabe destacar que esta voz hebrea no sólo significa “arrepentimiento” sino que, en el plano de la ley judía, refiere al retorno del fiel hacia Dios:

¹⁵ Las citas fueron traducidas directamente del hebreo.

Judaism considers sin merely moral aberration, not utter corruption, and believes in the capability of the very worst of sinners to improve his ways; therefore it waits ever for his regeneration. This is truly a return to God, the restoration of the divine image which has been disfigured and corrupted by sin (Kohler, 1918: 247).¹⁶

Este proceso se da, generalmente, durante la celebración de las Altas Fiestas del pueblo judío, las cuales inician con el año nuevo (*Rosh Hashanah*) y culminan el día del perdón (*Yom Kipur*), en los cuales los fieles realizan un examen interior con el objetivo de arrepentirse, perdonar y desear ser inscriptos en el libro de la vida para esperar la vida eterna: “Retomar-responder implica volver al origen del ser, reflexionar sobre la propia condición humana y tener en cuenta que ‘hay un ojo que ve, y un oído que atiende...y todas tus acciones son escritas en el libro’ (Barylko 1977: 286).

Esta práctica discursivo-religiosa se articula en el manuscrito a partir del intercambio argumentativo propio del género del diálogo. La relación dada entre el espacio textual del manuscrito y la *teshuvah* constituye un ideosema (Cros 1992) que transforma el texto de Pinto Delgado para darle un sentido particular: la reconstrucción y reconfiguración de la identidad judía del converso, en el marco de una problemática sociocultural más amplia en la sociedad hispánica de la modernidad.

El alma del converso alejado de su origen tiene la oportunidad de mirar nuevamente a Dios y volver hacia Él. Por eso, luego de este momento en que la voz lírica pronuncia su *teshuvah*, le sucede el tercero, un después, es decir, la esperanza o *tikvah*. Este último estadio permite acercar al lector al deseo del converso de que Dios sea su refugio, su guarida espiritual.

Si bien el extenso poema engloba estos tres momentos del arrepentimiento planteados, el orden de éstos no es progresivo, lo cual deriva en una estructuración que no sigue una lectura lineal sino salteada, ordenándola a partir de dichos tres momentos.

En el primer momento, *anús*, la voz lírica del poema advierte la fuerte presencia de un *yo* que se confiesa ante otro (en este caso, su interlocutor, el Caballero), con lo cual estamos frente al umbral de esta poética. El pasado que se construye en esta intervención remite a la memoria de este sujeto como alejado de la fe judía, separado de su verdadero origen religioso. Es por ello que recuerda su experiencia como cristiano nuevo (vv. 70-75):

De un monte a otro anduve tan perdido
que de la propia diestra me olvidava,
que es memoria del mal del bien olvidado.
A vanas apariencias me humillava,
árboles que criara el agua y el viento,
de mi ignorancia siendo el alma esclava (fs. 43, vv. 71-76).

Las dos estrofas anteriores nos sumergen de lleno en su propio sentir como marrano, como el judío forzado a convertirse y ocultar su verdadera identidad. Cuando el *yo* lírico se refiere a “la propia diestra olvidava” alude claramente al Salmo 137: “Si me olvidare

¹⁶ “El judaísmo considera pecado la mera aberración moral, y no la corrupción total, y cree en la capacidad de los peores pecadores para mejorar sus formas; por lo tanto, espera siempre por su regeneración. Esto es un regreso sincero hacia Dios, la restauración de la imagen divina, la cual ha sido desfigurada y corrompida por el pecado”. (Traducción propia)

de ti, oh Jerusalén,/ pierda mi diestra su destreza./ Mi lengua se pegue a mi paladar/ si de ti no me acordare”. Estos versículos implican la adhesión total del sujeto pero vista a partir del olvido inducido, ya que al haber sido coaccionado a la conversión, generó una tristeza interior, lo cual reconocemos como un exilio espiritual marcado por el abandono. La imagen del monte remite al acto mismo de la conversión, que se engarza, entonces, con las “vanas apariencias”, es decir, su condición de cristiano nuevo pero que judaizaba en secreto; el hecho de aparentar provoca, según lo observamos en los versos, ignorancia del alma en el sentido de olvido involuntario (“árboles que criara el agua y el viento,/ de mi ignorancia esclava del alma”, f. 43, vv. 74-75).

El acto del recuerdo en este proceso del converso evoca imágenes negativas respecto del cristianismo en consonancia con su estatus de cristiano nuevo. Las siguientes estrofas hacen referencia a la Inquisición como el principal motor de desigualdad ante el que es diferente y los vocablos que se utilizan nos llevan a pensar esta institución y su accionar como una prisión a la fe, es decir, una cárcel del pensamiento y de carácter sumamente sancionador. También observamos una metáfora en cuanto al uso del lexema “ovejas” como símbolo de los fieles “nuevos” que el Santo Oficio pastorea de “pastos agenos” (es decir, refiriéndose al pueblo judío, en este caso, y cualquier otro sistema de creencias, en general):

Llevé arrastrando el cepo y la cadena,
y fínjase deida[d], y al que padece
aflija siempre en desusada pena.
Que si a los ojos la pared le ofrece,
el sol le niega y le defiende el día,
la exterior vista sólo le escurece.
De sus gemidos nace su alegría,
su mando adorna con el pobre manto,
del pasto ageno sus ovejas cría.
Al duro mármol enternece el llanto,
y con él se endurece el fiero pecho,
oh duro Officio, ¿quién te llama Santo? (f. 44, vv. 83-94).

El vocativo del verso final y la pregunta instalada en él deja por sentado, a nivel del sentido, una contradicción en el nombre de la Inquisición (esto es, Tribunal del Santo Oficio) y deja entrever una relación de antonimia: no-santo. El interrogante, luego, da pie para una reflexión final en su calidad de *anús*: “Quien tu precepto entre silencio aguarda,/ ignorante te offende;/ al que publica/ poco el castigo de los hombres tarda” (f. 45, vv. 133-135). Con esta sentencia, el *yo* converso anticipa la culpa de quien no se arrepiente y no hace un proceso de regreso a la Ley; quien no realiza su propio viaje interior, ofende a Dios.

Ahora bien, el sujeto se pregunta acerca del pasado glorioso del Templo de Jerusalén, o *Bet Hamikdash* en hebreo. Sin duda el uso del sustantivo “gloria” en el siguiente fragmento connota el valor importante de las raíces más profundas del judaísmo, ya que era el lugar del oficio religioso para todo el pueblo hebreo y, luego de la destrucción del Segundo Templo en el 71 EC, comenzó la diáspora. Es decir, contraria a ésta, responde a las ansias de cohesión comunitaria, en parte, y cohesión y conexión espiritual, en el poema:

¿Dónde está el holocausto? ¿El encendido
fuego y no apagado? ¿Adó la gloria
del Santo Templo poco merecido?
Volvió la culpa humana transitoria
aquella majestad que, casi eterna,
apenas hoy conserva la memoria (f. 44, vv. 117-122).

El holocausto que se menciona refiere a los sacrificios realizados en el Templo, en el cual ardía un fuego perenne. La llama que no se apaga también entra en consonancia con el alma judía que no olvida su identidad. Respecto de la segunda estrofa, la culpa humana provocó el abandono de aquella gloria pasada (“aquella magestad,... casi eterna,”), devenida en un carácter temporal y situada en un presente que no recurre al recuerdo, está casi borrado (“apenas hoy conserva la memoria”).

El *anús* tiene la posibilidad de recordar: algunos sí lo hacen, los considerados marranos, pero hay quienes no y es aquí donde entra en pugna el sujeto lírico que está haciendo uso de su facultad de volver sus pasos para reconfigurar su verdadera identidad.

Luego de su reconocimiento en el pasado, el Peregrino configura un presente en el diálogo: es, precisamente, el mismo momento de su enunciación. El *hic et nunc* ya no es la memoria de su anterior vida como converso, más bien, establece el momento de su contrición, el momento de *teshuvah* propiamente dicho. Este punto constituye el más significativo de todo el poema, ya que casi su totalidad está construida en base al acto del retorno.

Este proceso de *teshuvah* inicia con la invocación de Dios en los primeros versos del poema: “Señor, tú que gobiernas cielo y tierra...”. Esto indica, pues, la preparación del converso, quien dirige su plegaria de arrepentimiento a Dios. El *incipit* de este momento está marcado por la aparición de la luz entre las tinieblas: con esto queremos decir que el alma del *anús* comienza a salir de su propio olvido involuntario:

Ilumina, Señor, deste mi ciego
abismo aquella natural figura
que dio mi ser, porque sin ti le niego. (f. 42, vv.7-9) [...]
Ya nueva luz el sol nos apresenta,
huyó la escuridad, descubre el cielo
la faz serena, ausente la tormenta.
Lexos ya, lexos espantoso yelo
huye desenfundado, y no despierta
del sueño dulce tímido recelo.
No mueve el son en la cerrada puerta
en su quietud el alma, porque agora
al cielo vive, como al mundo abierta (f. 43, vv. 43-51).

Las oposiciones que se construyen en el fragmento citado responden a la propia esencia del momento de este proceso que se vive: luz-oscuridad, faz serena-ausente tormenta. El adverbio “lejos” sugiere la distancia que el converso mantiene, ahora, con su pasado cristiano, el cual corresponde con el vocablo *yelo*, “hielo”, como una metáfora contraria a la luz infundida por Dios como la guía para su retorno.

A partir de esta invocación al Altísimo, se produce en el poema el arrepentimiento propiamente dicho, como primera parte de la *teshuvah*, si tenemos en cuenta el doble

significado en hebreo (“arrepentimiento-retorno”). En una segunda instancia, la voz lírica detiene su enunciación para dar lugar al autorreconocimiento de un “error”:

Mas quien de su camino verdadero
la senda olvida, su castigo aguarde,
sino al presente, al límite postrero
del tiempo mío hize, mi Dios, alarde,
y vi en los bosques, sin hallar salida,
temprano el mal, el desengaño tarde (f. 43, vv. 59-64).

Estos pocos versos no son tales si consideramos que el sujeto converso, en este punto, ha logrado vislumbrar su verdadera identidad. Desglosando la estrofa, encontramos al inicio una sentencia con la que el *yo* habla de un posible castigo para aquel que se desvía de su camino. De acuerdo con las coordenadas socio-culturales de la época y el caso que analizamos, esa senda constituye la propia identidad judía y es olvidada cuando un individuo se convierte y abandona la raíz, la deja de lado, la reprime en cierto modo. Luego, se produce lo que se ha invocado al principio: el reconocimiento de uno mismo. Aunque se dio de manera dilatada (“y vi en los bosques, sin hallar salida,/ temprano el mal, el desengaño tarde”), esto no quiere decir que esté sujeto ya a su prisión espiritual interno. Si bien la voz lírica indica que perdió su camino religioso de manera anticipada, su desengaño ocurrió luego como una consecuencia positiva.

Como segunda parte de la *teshuvah*, asistimos ahora al retorno propiamente dicho de parte del converso hacia el judaísmo. En este caso, la voz lírica se dirige a “la hija de Sión” para que abrace y recupere a sus hijos que había perdido:

Enxuga, o hija de Sion, tus llantos;
vuelve abraçar los hijos que lloraste,
perdidos muchos y ganados tantos (f. 44, vv. 110-112).

Debemos aclarar que esta figura femenina puede ser leída a partir de consideraciones de la cábala, es decir, la interpretación mística del Antiguo Testamento en la tradición judía, “que aspira a conocer a la Divinidad directamente por medios lingüísticos”. (Muñiz-Huberman 2002: 14). En su simbolismo, existe un concepto denominado en hebreo *shekhiná*. En la tradición cabalística constituye un aspecto de Dios y “encarna el principio femenino: la madre, la esposa, la hija” (Ibíd., 71). Está íntimamente relacionado con la presencia de Dios en los hijos de Israel. Si tomamos en cuenta estas consideraciones para el análisis que realizamos, la hija de Sión constituye claramente al pueblo judío como metáfora del doble exilio que están padeciendo el conjunto de conversos fuera de la península. El imperativo demuestra, así, el deseo firme del converso de ser feliz en la desgracia, por haber recobrado a sus fieles: el llanto es el símbolo del amor que tiene Dios en la tierra por sus hijos; el abrazo, la reconciliación con los que en algún momento se apartaron.

Este segundo momento se cierra con la intensificación de este retorno y la mirada hacia aquel que no sigue el “camino correcto” (en su punto de vista) es más bien negativa, lo cual se enlaza con el último momento del proceso. Sin embargo, esta etapa se cierra con una petición a Dios para dar pie a la siguiente. Aquella reside en el ruego a la divinidad de perdón expreso por la falta cometida, el olvido ocasionado por el error

colectivo de la conversión y también, que la falta de confianza (el recelo) sea motivo de la aplicación de la piedad divina:

Si de metal nos prometiste el cielo
por nuestro error, olvida nuestro olvido,
y aparte tu piedad nuestro recelo (f. 45, vv. 173-175).

Linealmente, el poema cierra con los siguientes versos que revelan la entrega del converso arrepentido hacia Dios, partiendo desde el corazón y comparado con el oro recién trabajado, para que sea manifiesto y sin duda (“apurado”¹⁷) su relación con las raíces; a su vez, el deseo que suscita esta experiencia para quien reciba tal galardón:

Al corazón de ti más dividido
recoge a ti, porque apurado quede
más que oro fino de crisol salido.
O venturoso a quien tal bien sucede! (f. 45, vv. 176-179).

Una vez producido el retorno del converso, éste atraviesa una última etapa de su proceso, la cual corresponde al futuro, el devenir. He llamado a esta última fase *tikvá* o “esperanza” en hebreo. ¿Qué espera este hijo de Israel? El poema nos revela ahora las posibilidades de un deseo de reivindicación de su persona, y por consiguiente del resto de sus iguales, por todos los males acaecidos a manos de aquellos que hirieron, de algún modo, al pueblo judío. Debemos de ser cuidadosos para no decir que la voz lírica manifiesta el deseo de venganza, sino más bien pretende un castigo procedente de la divinidad respecto de sus malhechores. El concepto de *tikvah* está operando, así, en la grandeza de Dios, de acuerdo con lo que los versos nos remiten. En primer lugar, por la espera de la tierra prometida y la felicidad del pueblo de Israel: “Quando se verá el tiempo satisfecho,/ el tiempo y la mitad, que alegre vea/ el esparzido Pueblo el patrio lecho” (f. 44, vv. 94-96). En segundo lugar, el *yo* menciona a Baal, recordando al becerro de oro adorado por los hebreos según la Biblia, cuya simbología reside en la idea de idolatría, que no puede ser sostenida por la propia fe. En el contexto del diálogo acerca del exilio y la salida de Portugal por parte del Peregrino, el ser idólatra responde al sistema de creencias cristianas, haciendo referencia al sacramento de la comunión: “El blanco de la adoración es aquel pan immundo, causa de tantas abominaciones; aquel que... carga a sus fabricantes de la copia de tantos bienes: idolatría, la primera y más superior de quantas hubo... (fs. 7-8)”.

Baal es lo contrario a Israel, en este caso, al igual que, en tercer lugar, el uso de “tirano” en contraposición a “pastor”, volviendo a la referencia que hicimos sobre la Inquisición en el primer momento del proceso: “del pasto ageno sus ovejas cría” (v. 90):

Quando Baal, que del valor se arrea
de aquel fino metal divido el Arca,
humilde caya, y el gentil lo crea (f. 4, vv. 97-99). [...]

Quando tirano, y no pastor, se llame,
sirviendo áquel que, en tanta servidumbre,
la escoria vil de sus reliquias lame (f. 44, vv. 103-105).

¹⁷ De acuerdo con las acepciones del término en el Diccionario de Autoridades.

Debemos aclarar que el uso de esta estructura oracional de la subordinada adverbial encabezada por *quando*... implica una anticipación temporal con respecto a un desenlace final que apreciamos inmediatamente después de las estrofas precedentes. Este tono profético deriva, entonces, en la materialización del castigo divino y la reivindicación del afligido, que padeció el yugo de una separación forzosa y la imposición de una falsa identidad:

El afligido, entonces, nueva lumbre
verá en el Valle de la Muerte, a quantos
la ofensa celestial fue su costumbre (f. 4, vv. 106-108).

Es claro el sentido de estos tres versos proféticos: aquellos que ofendieron a Dios serán castigados y serán beneficiados los que ha sufrido. Por último, la *tikvá* termina de consolidarse en unos versos cuya intertextualidad con la Biblia son evidentes. En esos, vislumbramos la conexión del poema con Isaías 63, 3: “He pisado yo solo el lagar, y de los pueblos nadie había conmigo; los pisé con mi ira, y los hollé con mi furor; y su sangre salpicó mis vestidos, y manché todas mis ropas.” Los versículos bíblicos condensan en la figura del lagar el poder de Dios y su grandeza, así como en Isaías observamos la exhortación al pueblo de Israel de mantener su alianza. En el caso de Pinto Delgado se mantiene la misma metáfora, pero con el fin de redimir la situación de los *anusim* y el enemigo, de este modo, no saldrá victorioso:

Quando el lagar será de ti pisado,
que de los hombres estarán contigo,
mil a tus pies, pero ninguno al lado.
Confuso, entonces, viendo el enemigo
tu Diestra ayrada y tu furor ardiente,
será su muerte de tu Voz testigo (f. 45, vv. 139-144).

En los últimos versos, apreciamos la caída final del adversario, la ideología cristianovieja y las instituciones que la siguieron, haciendo alusión, nuevamente, al Salmo 137, con el cual se restituye no sólo memoria y la identidad judía del judeoconverso sino que también se repone su propia esperanza de redención y auxilio por parte de Dios. Aunque este último momento se haya manifestado en menos partes del texto, esto no significa que sea intenso. El momento final de la esperanza del converso arrepentido constituye, quizás, el instante más condensado de su propia subjetividad. Además, sería posible afirmar que este enunciador, Moseh, construye su experiencia personal pero que responde a un acontecimiento colectivo de sus coetáneos, desplegando su voz como parte del grupo de los exiliados.

4. Conclusiones

Con estas reflexiones, entonces, se cierra el proceso del retorno y de la reconfiguración de la identidad judía. El manuscrito de Pinto Delgado despliega una problemática formal debido a su heterogeneidad pero la estructura dialogal está presente en prácticamente su totalidad. Esto permite, pues, observar lo que sucede con el tejido de

las discursividades internas. En particular, se enfocó en la figura del interlocutor que se construye y configura como un judeoconverso, un forzado o *anús* en hebreo.

La voz del sujeto cultural converso emerge con una honda reconstrucción de su propio yo ante la situación vulnerable que padecían los criptojudíos. Esta categoría muestra un aspecto positivo que le otorga validez y un lugar a la voz del judío oculto que hace frente a los nefastos condicionamientos históricos. Esto se observa en el proceso del *teshuvah* que el propio enunciador, el peregrino, realiza ante un testigo (el caballero). El reconocimiento de este ideosema permite por lo tanto hallar una estructura ideológica que subyace en el manuscrito como una huella de la voz de un sujeto converso.

De este modo puede apreciarse cómo las prácticas sociales pueden alcanzar niveles de semiotización a nivel textual. Una práctica religiosa como el caso de la *teshuvah* adquiere un valor discursivo nuevo, mediado por el propio texto de Pinto Delgado. El nuevo significado de aquella está marcado por la lucha de la memoria en recobrar una identidad perdida y arrebatada simultáneamente.

Queda abierta la posibilidad de estudiar otros textos de diferentes géneros a partir de la categoría del sujeto cultural converso, generada a partir de la presente investigación. Así, el canon del Siglo de Oro hispánico se nutrirá de otras voces que no se encuentran todavía en la luz bibliográfica.

Obras citadas

- Alcalá, Ángel. “El mundo converso en la literatura y la mística del Siglo de Oro.” *Manuscripts* 10 (1992) 91-118.
- Amícola, José. *Autobiografía como autofiguración: estrategias discursivas del Yo y cuestiones de género*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2007
- Artigas, María del Carmen. “João Pinto Delgado (¿1580? -1653).” En VVAA. *Antología sefaradí: 1492-1700*. Madrid: Verbum, 1999.
- Barylko, Jaime. *Introducción al judaísmo*. Buenos Aires: Fleischman & Fischbein, 1977.
- Besso, Henry. “Dramatic literature of the Spanish and Portuguese Jews of Amsterdam in the XVIIth and XVIIIth centuries.” *Bulletin Hispanique* 39/3 (1937): 215-238.
- Blecua, Alberto. *Manual de crítica textual*. Madrid: Castalia, 1983.
- Bolzman, Claudio. “Elementos para una aproximación teórica al exilio.” *Revista andaluza de antropología* 3 (2012): 6-32.
- Cañedo Fernández, Jesús e Ignacio Arellano Ayuso. “Observaciones provisionales sobre la edición y anotación de textos del Siglo de Oro.” En Jesús Cañedo e Ignacio Arellano eds. *Edición y anotación de textos del Siglo de Oro: actas del Seminario Internacional para la Edición y Anotación de Textos del Siglo de Oro*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1987. 339-355.
- Cáteda Teresa, Jesús. “Algunas notas históricas sobre el género autobiográfico.” *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* 30 (2012): 179-184.
- Cohen, Shai. “La literatura conversa, ambigüedades e interpretación.” *Estudios Filológicos* 52 (2013): 41-51.
- Cros, Edmond. *Ideosemas y morfogénesis del texto: literatura española e hispanoamericana*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 1992.
- . “El sujeto cultural” y “Para una nueva noción del ‘ideograma’.” En VVAA. *El sujeto cultural: sociocrítica y psicoanálisis*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2003.
- Den Boer, Harm. *La literatura sefaradí de Ámsterdam*. Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, Universidad de Alcalá, 1995.
- . “Le ‘contre-discours’ des nouveaux juifs. Esprit et polémique dans la littérature des juifs sépharades d’Amsterdam.” En Esther Benbassa comp. *Les sépharades en littérature. Un parcours millénaire*. Paris: PUPS, 2005.
- . “Hacia un canon de la poesía religiosa judeo-conversa.” *Calíope* 17/1 (2011): 19-42.
- Diccionario de Autoridades*, <http://web.frl.es/DA.html>.
- Fine, Ruth. “El entrecruzamiento de lo hebreo y lo converso en la obra de Cervantes: un encuentro singular.” En Ruth Fine y Santiago López Navia coords. *Cervantes y las religiones. Actas del coloquio internacional de Asociación de Cervantistas (Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel, 19-21 de diciembre de 2005)*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2008. 432-452.
- . “La literatura de conversos después de 1492: autores y obras en busca de un discurso crítico.” En Ruth Fine, Michèle Guillemont y Juan Diego Vila eds. *Lo converso: Orden imaginario y realidad en la cultura española (Siglos XIII–XVIII)*. Madrid–Frankfurt: Iberoamericana–Vervuert, 2013. 499–526.
- Fuks, Lajb y Renate G. Fuks-Mansfeld. *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections*, Volumen 2. Leiden: Brill Archive, 1973.

- Gómez, Jesús. "El lugar del diálogo en el sistema clasicista: después de 1530." *Etiópicas* 11 (2015): 39-68.
- Gonzalez Molina, Augusto. "'No me ofendas con tu olvido': la construcción de la figura del judeoconverso en un poema de João Pinto Delgado." En María Cherro de Azar comp. *Sefárdica XXII. Cartografías: Actas del VI Simposio Internacional de Estudios Sefardíes*. Buenos Aires: Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí, 2006. 55-63.
- . *Llantos del silencio: construcción del exilio y la memoria judía en João Pinto Delgado*. Salta: Universidad Nacional de Salta, 2019. Tesis de grado.
- Kohler, Kaufmann. "Repentance or the Return to God." En VVAA. *Jewish Theology*. New York: The Macmillan Company, 1918. 246-255.
- Kohler, Kaufmann; Gottheil, Richard. "Apostasy and Apostates from Judaism." En VVAA. *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1654-apostasy-and-apostates-from-judaism>.
- Kohler, Kaufmann; Greenstone, Julius H. "Heresy and Heretics." En VVAA. *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7591-heresy-and-heretics>.
- Lejeune, Philippe. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Madrid: Megazul-Endymion, 1994.
- Muñiz- Huberman, Angelina. *Las raíces y las ramas: fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Pascual, José Antonio. "La edición crítica de los textos del Siglo de Oro: de nuevo sobre su modernización gráfica." En Manuel García Martín coord. *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. Salamanca: Universidad de Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1993. 37-57.
- Pinto Delgado, João. *Dialogos Contra a Cristandade*. Ámsterdam: Bibliotheek Ets Haim-Livraria Montezinos, s/a.
- Rambam. *Mishneh Torah*, <http://www.mechon-mamre.org/i/On.htm>.
- Pérez Priego, Miguel Ángel. *La edición de textos*. Madrid: Síntesis, 1997.
- Révah, Israël Salvator. "Autobiographie d'un marrane. Edition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado." En *Revue des Études Juives* CXIX (1961): 41-130.
- Surtz, Ronald. "Características principales de la literatura escrita por conversos: algunos problemas de definición." En Ángel Alcalá ed. *Judíos, sefarditas, conversos: La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito, 1995. 547-556.
- Tehilim: Salmos*. Buenos Aires. Kehot Lubavitch Sudamericana, 2009.