

De la saga conversa: perspectivas de la historiografía escrita por judíos de origen ibérico (siglos XVI y XVII)

Ruth Fine
Universidad Hebrea de Jerusalén

1. En torno a la historiografía judía

Yosef Hayim Yerushalmi abre su influyente libro *Zajor*, dedicado al valor y comportamiento de la memoria en el judaísmo, con la siguiente afirmación:

Sin embargo, la Biblia hebrea no parece vacilar cuando ordena recordar. Sus mandatos para recordar son incondicionales, e incluso cuando no hay orden de recordar, la memoria es siempre esencial. En conjunto, el verbo *zajor* aparece en la Biblia, en sus diversas flexiones, no menos de ciento sesenta y nueve veces, generalmente con Israel o con Dios como sujeto, porque la memoria les corresponde a los dos. El verbo se complementa con su opuesto, olvidar. Así como se obliga a Israel a que recuerde, se le conmina a no olvidar. Ambos imperativos han resonado con efecto duradero entre los judíos desde los tiempos bíblicos (2).

En efecto, la centralidad del mandato “recordar” es incuestionable en la cultura judía y en su auto-percepción histórica, y durante siglos, hasta la temprana modernidad, dicho mandato hizo innecesario el desarrollo de una historiografía judía: el ejercicio de la memoria histórica a través de la lectura de la Biblia, de sus comentaristas y en el ritual litúrgico constituía una respuesta suficiente para el cumplimiento de la obligación de recordar en el seno del judaísmo.

En su estudio, Yerushalmi diferencia entre historiografía y memoria colectiva. Esta última es a-histórica y selectiva, una realidad construida socialmente; no se trata de una metáfora sinuosa sino de una necesidad funcional, que se forja a partir de los mitos, de los sitios de recordación y, muy especialmente, de la literatura (Fine 2012). En el marco de su ensayo, Yerushalmi diseña el pasaje paulatino en el judaísmo de la memoria colectiva, dominante hasta los albores de la modernidad, a la historiografía. Esta última irrumpe en el siglo XVI en la escritura de autores mayormente de origen ibérico, quienes habían atravesado el proceso de expulsión y/o conversión, ellos o sus antepasados: Salomón Ibn Verga, Yosef Ha-Kohen, Samuel Usque, Menasseh ben Israel, Isaac Cardoso, entre otros, todos autores que focalizan y reelaboran la historia hispano-hebrea a partir de una morfología historiográfica desconocida hasta el momento por el judaísmo. Señala Yerushalmi:

En el siglo XVI hubo un resurgimiento de la escritura judía de la historia que no tuvo precedentes en la Edad Media. En un lapso de cien años los judíos escribieron no menos de diez grandes obras históricas [...] Sólo en el siglo XVI encontraremos entre los judíos un fenómeno cultural que puede considerarse sin lugar a dudas como genuinamente historiográfico. Aunque cada una de las diez obras que he mencionado es distinta de las otras, entre ellas hay solución de continuidad desde el punto de vista histórico y cultural. De sus ocho autores, cinco fueron o bien exiliados o descendientes de exiliados de España y Portugal (66-70).

Las obras que nos ocupan fueron escritas a lo largo de los siglos XVI y XVII, hasta comienzos del XVIII, en hebreo, latín y español y portugués. Algunos de sus autores se habían incorporado al judaísmo tras haber vivido como cristianos durante varias generaciones. Yerushalmi sostiene que los tres historiadores de este corpus cuyo origen no fue sefardita habían recibido una influencia crucial de los escritos de autores de dicha filiación. En su opinión, la crisis derivada de la expulsión y conversiones masivas en la península ibérica –a la que designa como “gran catástrofe” (71) –, fue el disparador primordial para el florecimiento de dicha historiografía judía, argumento expuesto, en ciertos casos, por los mismos historiadores en cuestión. Señala al respecto Yerushalmi: “Nada [...] había engendrado una literatura comparable. Además de las obras históricas, casi todas las ramas de la literatura judía del siglo XVI contienen referencias directas o indirectas a la expulsión de España de 1492, a la forzada conversión de los judíos de Portugal [...] y a los sufrimientos que los refugiados padecieron” (71). La naciente historiografía, como también los textos que tratan los sucesos de la “saga ibérica”, serían, entonces, uno de los modos de respuesta al trauma de la expulsión y la conversión¹.

Efectivamente, las comunidades de judeoconvertos fuera de la Península constituyen comunidades de la memoria –adoptando la categoría defendida por Irwin-Zarecka–, cuya base común fue una experiencia traumática profunda, signada por la ambivalencia inherente ante las marcas testimoniales del trauma. Estos son los “judíos nuevos”², que estudian, interpretan y, finalmente, reescriben el periplo converso ibérico de un modo peculiar, y sus textos permean lo que constituyó una de las crisis más profundas en la memoria colectiva de la historia judía. Estimo que el presente corpus puede ser considerado una literatura post-traumática, la cual registra un comportamiento particular en lo que atañe a la pulsión de la memoria y a su reelaboración en la escritura historiográfica.

Mi trabajo se detendrá en algunos tópicos identificables en este corpus historiográfico incipiente de los inicios de la modernidad europea, el cual resulta a todas luces representativo de complejos procesos de auto-reflexión y de elaboración de los sucesos traumáticos recientemente vividos. Me centraré aquí en algunos ejemplos significativos y específicos, con el fin de observar el tratamiento que se otorga a dos campos semánticos centrales: el de las conversiones forzadas y el del pueblo judío como pueblo elegido, isotopías que, como veremos, dialogan entre sí.

Considero que este corpus, de modo general, trasciende las tipologías, tanto respecto de los parámetros genéricos de la historiografía canónica de Occidente, como en lo relativo a su valor documental. Dejando de lado la polémica de los historiadores modernos acerca de la credibilidad y valor historiográfico de estos textos (Ayaso Martínez; Beinart; Cano; Faur), al analizar sus escritos cabe preguntarnos inicialmente, ¿qué es lo que recuerda, es decir, repite y re-significa, el historiador novo-judío? ¿Cómo opera textualmente esta lectura e interpretación del propio pasado en un espacio que se pretende histórico? Estimo que el estudio de la historiografía de conversos debe atender a estos interrogantes en su análisis e interpretación de un corpus que, desde su especificidad, halla vías de re-significación del trauma y de la memoria histórica.

Un ejemplo de dicha especificidad lo constituye el interés sin precedentes por conocer la historia de otros pueblos, de los no judíos: se trata de un implícito reconocimiento de que la historia judía no puede quedar desconectada de la de otras naciones. De hecho, se evidencia en

¹ Desarrollo la noción de la literatura de conversos como una literatura post-traumática en diversos trabajos dedicados al corpus posterior a 1492, dentro y fuera de la península ibérica (Fine 2012 y Fine, en prensa).

² Designación empleada por Kaplan (1996) para los conversos que se reintegran al judaísmo fuera de la península ibérica.

todos los textos estudiados una necesidad de cotejo casi obsesivo con otras naciones. Ello se halla directamente relacionado, a mi juicio, con la intensa y reincidente atención que nuestros autores prestan a la noción del pueblo judío como “pueblo elegido”. En su tratamiento de esta isotopía recurrente, estos escritores despliegan ya sea un discurso apologético, de defensa ante las acusaciones de los otros pueblos, de diferenciación y aun de superioridad frente a estos últimos, como también de rivalidad y aun ataque. Sea cual fuere su manifestación, resulta siempre notorio el intento de dar sentido y justificación – de modo positivo o negativo– a la elección divina, hito fundacional y primordial para el judaísmo.

En efecto, la elección del pueblo judío por Dios es un aspecto nuclear en los escritos historiográficos mencionados y en más de una oportunidad constituye una de las manifestaciones del espíritu providencialista identificable en la mayor parte de dichos escritos. Por un lado, la conversión constituye el eje en torno al cual gira el diseño cronológico y narrativo de la saga diaspórica sefardita; por otro, la culpa nunca totalmente superada, y la búsqueda de una justificación del acto de conversión, hacen que el evento traumático se sitúe como parte de un ciclo reiterativo pero también redentor, que converge en la confirmación de la promesa mesiánica al pueblo elegido.

En dicho contexto, se verá que la referencia a la circuncisión ocupa en oportunidades un lugar privilegiado, en tanto marca de la elección del pueblo judío; como tal, conlleva también una densa carga simbólica que pide ser comprendida y justificada –o atacada, como veremos sucede en el *Tratado* de Spinoza. Los autores de la historiografía novo-judía, entre los que destaca Cardoso, despliegan las justificaciones históricas y médicas manejadas hasta el momento, pero su intención parece ser otra: no la de encontrar una explicación racional al mandato divino y a su concreción, sino la de referirse a dicho mandato como la epítome de la elección del pueblo y de la promesa eterna de Dios, promesa que para los judíos nuevos requería una acuciante confirmación, a la luz tanto del trauma suscitado por la conversión pasada, como ante la reconversión presente, la cual les exigía el renovado cumplimiento del mandato ancestral.

El recorrido textual que propongo invertirá la cronología, comenzando por la lectura del *Tratado teológico-político* (1670) de Spinoza. Si bien obviamente este texto no constituye un ensayo historiográfico, la sección estudiada aquí comprende significativas referencias al proceso histórico converso y a los hitos en la historia del pueblo judío a los que también se refieren los historiadores que lo anteceden y preceden. Spinoza asume una posición muy diferente de la de sus coetáneos, polemizando con ellos ante las cuestiones que ocupan nuestro interés: la elección del pueblo judío, su marca –la circuncisión– y las consecuencias de la conversión de los judíos ibéricos al catolicismo.

2. Benito (Baruj) Spinoza ante la cuestión conversa

En el año 1658, Baruj Spinoza, descendiente directo de los conversos ibéricos, nieto e hijo de judíos-nuevos, le manifestaba al capitán don Miguel Pérez de Maltranilla, al que había conocido circunstancialmente en Ámsterdam, que nunca había estado en España y que abrazaba un deseo intenso de visitarla. Este deseo e interés lo atestiguaba también su pequeña biblioteca holandesa, la cual contenía alrededor de dos decenas de libros en español de los autores más destacados del paradigma áureo: Quevedo, Góngora, Cervantes, Gracián, Pérez de Montalván, al igual que libros de teología cristiana, y relatos de viaje a tierras ibéricas, como el de Antoine de Brunel, *Voyage d'Espagne*, impreso en La Haya en 1666 (Kaplan 2008: 54). Nuestro filósofo se

revela como un enfermo de nostalgia por una España desconocida, la misma que había expulsado y perseguido a sus antepasados.

Spinoza, como otros tantos conversos hispano-portugueses, se hallaba anclado emotiva e intelectualmente en el mundo ibérico. Si bien habían abandonado la península como habitantes indeseables, los sefardíes occidentales llevaban en su equipaje abundantes y significativos remanentes del saber cultural de la región y del pasado que dejaban atrás, especialmente su lengua, su literatura, y aun su universo conceptual. No obstante, la lectura e interpretación de la historia de los conversos de la península ibérica, como también la del pueblo judío en general, revela divergencias pronunciadas que los separan. Baruj Spinoza vehiculiza y representa al respecto una postura extrema y de abierta controversia con sus contemporáneos.

En el capítulo III de su *Tratado teológico-político*, el filósofo reflexiona acerca del concepto del pueblo judío como pueblo elegido, como también sobre la circuncisión, dedicando un momento significativo y excepcional en el contexto de sus escritos a la conversión de los judíos ibéricos:

En cuanto a que el odio de las naciones les conserva, la experiencia misma lo ha probado. Cuando, hace tiempo el rey de España forzó a los judíos a admitir la religión del reino o irse al exilio, muchísimos judíos aceptaron la religión de los adictos a los pontífices (romanos). Y, como a aquellos que admitieron su religión, les fueron concedidos todos los privilegios de los españoles de origen, se mezclaron rápidamente con los españoles, de forma que poco después no quedaba de ellos ni resto ni recuerdo. Todo lo contrario sucedió a aquellos a quienes el rey de Portugal forzó a admitir la religión de su Estado; ya que, aunque se convirtieron a su religión, vivieron siempre separados de todos, porque el rey los declaró indignos de todo cargo honorífico (132-133).

Este pasaje del *Tractatus* revela una lectura selectiva y singular por parte de Spinoza en lo que hace a la expulsión y conversión de los judíos ibéricos. De hecho, es posible identificar en él dos postulados básicos: el primero de ellos atañe a la actitud de los cristianos viejos españoles y de los reyes de España respecto de los neófitos conversos, en oposición a los de Portugal; en el primer caso, el de España, se les habrían otorgado plenos privilegios, en tanto que en el segundo, el de Portugal —en el que queda incluida la historia de su propia familia—³, se los habría segregado y estimado como ciudadanos de segunda categoría. De este primer postulado, derivará el segundo: la supervivencia milenaria del judaísmo se debe al odio y a la no aceptación de los gentiles, puesto que una vez convertidos —forzadamente o no—, cuando logran hacerse acreedores de los privilegios de los que gozan el resto de los cristianos, su identidad judía necesariamente desaparece. La supervivencia del judaísmo depende enteramente, entonces, del rechazo o aceptación por parte del grupo cristiano mayoritario de su entorno. Innecesario sería estimar de relativo este postulado, especialmente en lo que atañe a la conversión de los judíos en la Península y sus consecuencias ulteriores, ya que el relato utópico de los resultados de la conversión en España que presenta Spinoza está muy lejos de ser exacto o de poseer validez universal —“les fueron concedidos todos los privilegios”—, como tampoco lo poseen las conclusiones condenatorias respecto del rey de Portugal y la falta de dignidad de los conversos en dicho reino. Evidentemente y en gran medida, los juicios de Spinoza se hallaban dictados por

³ Como es sabido, la familia de Spinoza era de origen portugués, descendiente de los hispano-hebreos que habían sido expulsados en 1492 y que debieron convertirse al catolicismo en Portugal. Baruj nació en Holanda y fue educado ya como judío.

su propia experiencia traumática en relación a la comunidad portuguesa de Ámsterdam que lo había rechazado y excomulgado. No obstante, vale la pena tener en cuenta estos juicios para compararlos con los de los historiadores hispano-portugueses coetáneos, a cuyas lecturas e interpretaciones, radicalmente diferentes, como se verá a continuación, Spinoza responde.

Sin duda, el juicio más duro es el dirigido contra los judíos mismos, que conservan su identidad sólo en función del rechazo sufrido. En efecto, este capítulo del *Tratado* despliega una dura crítica respecto de los judíos, inicialmente centrada en su convicción de ser el “pueblo elegido”. Spinoza cuestiona radicalmente esta noción: “la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad, y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan de verdadero conocimiento” (116) y sus apreciaciones son explícitamente condenatorias: “De ahí que, quien disfruta de eso, disfruta del mal de otro, y por consiguiente es envidioso y malo” (116).

Spinoza, citando con minucioso conocimiento los pasajes relevantes del Pentateuco, prepara la argumentación racional para su interpretación ulterior, según la cual, el error del pueblo hebreo ha sido desde el comienzo de su existencia el haber querido diferenciarse de las naciones y autoestimarse como pueblo preferido. Esto no sólo no le ha acarreado la felicidad, sino que ha sido la fuente de su desgracia y persecución. Significativamente, Spinoza argüirá que la elección del pueblo judío por Dios no ha sido para lo sublime sino para algo muy diferente: “Su elección y vocación consistió, pues, exclusivamente en la felicidad temporal de su Estado y en sus comodidades” (121). La conclusión última del filósofo se hace aquí patente:

Dado que Dios es igualmente propicio a todos y que los hebreos sólo han sido elegidos por Dios en relación a la sociedad y al Estado, ningún judío, considerado exclusivamente fuera de la sociedad y el Estado, posee ningún don de Dios por encima de los demás y no se diferencia en nada de un gentil (125).

De allí, Spinoza deriva en la condena absoluta al acto de la circuncisión. En dicho contexto, resulta de interés la referencia a San Pablo, en su *Epístola a los romanos*. Estimo que se trata de una elección significativa como punto de partida para la argumentación en contra de la circuncisión, ya que Pablo constituye una referencia paradigmática en el discurso que favorecía la integración igualitaria de los cristianos nuevos en el seno del cuerpo social católico:

Sin embargo, en la carta a los *Romanos*, 3, 1-2, encuentro otro texto que me inquieta más. Pablo parece enseñar en él algo distinto de lo que yo vengo diciendo, puesto que dice: *¿cuál es, pues la superioridad del judío o cuál la utilidad de la circuncisión? Incalculables, ya que la principal consiste en que se le han confiado las alocuciones de Dios.* Mas, si prestamos atención a la doctrina central que Pablo quiere enseñar aquí, no encontramos nada que se oponga a lo que venimos exponiendo, sin o más bien la misma [...] dice que todos, judíos y gentiles estuvieron igualmente bajo el pecado; pero que, sin precepto y ley, no hay pecado. De donde se desprende con toda evidencia que la ley fue revelada [...] absolutamente a todos y que todos vivieron bajo ella (129; el énfasis es mío).

Spinoza desarrolla aquí su reprobación relativa a la circuncisión, tema que tal como ha demostrado Yosef Kaplan, está íntimamente ligado a su propia historia personal y familiar⁴:

Respecto a que los judíos han subsistido tantos años dispersos y sin Estado, no es nada extraño, una vez que se separaron de todas las naciones, hasta el punto de concitar contra sí el odio de todas; y esto no sólo por la práctica de ritos contrarios a los de las demás naciones, sino también por el signo de la circuncisión, que observan con toda religiosidad [...] *Por mi parte, además, pienso que el signo de la circuncisión tiene, a este respecto, tanto poder, que estoy convencido de que él sólo basta para conservar eternamente a esta nación.* Aún más, si los fundamentos de su religión *no afeminaran sus corazones*, creería sin titubeos que algún día los judíos, cuando se les presente la ocasión –tan mudables son las cosas humanas–, reconstruirían su Estado y Dios los elegiría de nuevo (132-133; el énfasis es mío).

El filósofo responsabiliza al rito y marca de la circuncisión del apartamiento y odio respecto de los judíos, sin duda, justificando dicho rechazo. La fuerza simbólica, casi prodigiosa, que le adjudica, es inconmensurable y ello se ve acentuado por el registro personal que asume su afirmación: “Por mi parte, además, pienso que el signo de la circuncisión tiene, a este respecto, tanto poder, que estoy convencido de que él sólo basta para conservar eternamente a esta nación”. Finalmente, vale la pena notar la apropiación por parte del filósofo del discurso antijudío más exacerbado, aquél que acusaba a los hebreos de ser los causantes de la dispersión y odio que generaban en las naciones, entre otras razones, por ser “gente afeminada”.

Es dable identificar en estos pasajes del *Tractatus* dos destinatarios principales a los que Spinoza parece dirigirse: un público gentil que coincidiría mayormente con los juicios derogatorios del filósofo, pero también, y muy especialmente, el público judío, particularmente representado en los historiadores de origen ibérico a los que, como veremos, Spinoza se enfrenta en su argumentación y con los que polemiza, silenciosa pero apasionadamente.

3. El providencialismo de Menasseh ben Israel

La saga familiar y personal de Menasseh ben Israel (1604-1657) lo ubica como un “judío nuevo” paradigmático: nacido en Madeira de padres cristianos nuevos de origen ibérico, escapados de Lisboa a causa de las persecuciones, su familia finalmente se establece en Ámsterdam, donde retorna al judaísmo como otros tantos conversos de origen portugués. Menasseh recibe allí una educación judía plena y desde temprana edad se aboca al estudio e investigación del hebreo, a la codificación de la normativa judía para los conversos que retornaban al judaísmo y a la interpretación de textos sagrados. De modo general, este humanista judío, poseedor de una amplísima erudición, manifestó no sólo un conocimiento exhaustivo de la cultura cristiana de su tiempo, sino también una actitud de relativa conciliación entre el judaísmo y el cristianismo (Méchoulan). Asimismo, destacan en sus escritos el énfasis y recurrencia de la visión providencialista, según la cual el pueblo judío se hallaba cercano a su redención⁵.

⁴ Kaplan demuestra con acierto el trasfondo familiar que explica la dura condena del filósofo a la circuncisión. Ver, especialmente, las páginas 24-27, en las que el estudioso revela la historia del abuelo materno de Baruj, quien fue circuncidado *post-mortem* y enterrado, como transgresor, junto al muro del cementerio judío.

⁵ El rol de Menasseh Israel fue determinante en la decisión de Cromwell y otros estadistas ingleses de otorgar permisos –aún no oficiales– a judíos para radicarse en Inglaterra a partir de 1657.

El texto al que nos referiremos, *La esperanza de Israel*, fue publicado entre 1649 y 1650 en español. La obra fue dedicada a los dirigentes de la comunidad sefardí de Ámsterdam, entre los que se hallaba Michael Spinoza, el padre de Baruj. Este libro desarrolla una tesis singular sobre las diez tribus perdidas, cuyos descendientes —específicamente, de dos de ellas— habrían sido hallados en el Perú⁶. Esta historia, narrada e interpretada en la obra que nos ocupa, será el argumento primordial en el que el autor apoyará la tesis de la cercana redención del pueblo de Israel. En la última sección del volumen, la que nos importa de modo particular, Ben Israel se refiere a la persecución y expulsión de los judíos ibéricos, a su conversión y al sentido que le otorga a su condición de pueblo elegido⁷:

Pues ¿qué diremos de aquel monstruo horrendo de la Inquisición de España? ¡Qué tiranías no usa cada día con los pobres inocentes, viejos, moços, y toda edad y sexo, quitándoles muchas veces la vida, por diminutos, y no acertar con el testigo! ¡Ó, maldad increíble y crueldad inhumana! Mas véase por qué: por querer guardar la Ley de Moseh, dada con tantos portentos. Por esto son innumerables personas muertas en todos los lugares donde se dilata su tiránico imperio y dominio; y entre tantos, se ven cada día exemplos de grandísima constancia, para mayor confusión suya, dexándose abrasar vivos por el santificamiento del nombre del Señor bendito (96-97).

Resulta sin duda irónico que Menasseh ben Israel, al atacar abiertamente la Inquisición, subrayando sus crueldades, se haga eco de la argumentación de los mismos artífices y defensores de dicha institución, quienes utilizaban la propagación de la herejía entre los conversos (designados por el autor como “pobres inocentes”; “de grandísima constancia”) como argumento para extremar la vigilancia y el castigo. Tras referirse a los judaizantes conversos, mencionará casos de cristianos que abrazaron la fe de Moisés, siendo para él el ejemplo paradigmático, como para tantos otros autores judíos nuevos, el de don Lope de Vera y Alarcón, Judá Creyente⁸, del que destaca, en su tratamiento del episodio de su martirio, la voluntad y acción de circuncidarse:

¡Qué encomios abrá juntamente que igualen a los méritos y martirio de don Lope de Vera y Alarcón! Era noble, de casa ilustre en España, doctíssimo en las letras Hebreas y Latinas. Abraça nuesra religión y, no contento consigo, comunica este bien a muchos, que el bien es tanto mayor quanto más comunicado [...] Circuncídasse dentro a sí mismo, hazaña milagrosa; llámasse Iehudá creyente [...] y, como otro Ishak, alacre y con ánimo, alegre e invensible, se ofrece al fuego (98-99).

⁶ Menasseh Ben Israel rescata la historia que le fue contada en el Perú por Antonio de Montezinos durante su estancia en tierras americanas, según la cual los indios allí hallados habrían descendido de las tribus de Reubén y Leví.

⁷ Cito *La esperanza* por su versión de 1881 impresa en Madrid por Pérez Junquera, que reproduce la edición príncipe. El texto presenta ligeras modificaciones acordes con las normas editoriales de esta revista.

⁸ Don Lope de Vera y Alarcón fue un estudiante que renegó públicamente del catolicismo y se convirtió al judaísmo, circuncidándose él mismo en la cárcel, siendo finalmente ejecutado en la hoguera inquisitorial, en 1644, en Valladolid. De los diversos textos que hacen referencia a su martirio y muerte el más conocido es el atribuido a Antonio Enríquez Gómez, *Romance al Divín Mártir Judá Creyente*, que circuló como manuscrito (véase la edición de Oelman).

Una larga porción de sus conclusiones estará abocada a la consideración más o menos explícita de la excelencia del pueblo judío, es decir, a las razones que lo convierten en el pueblo elegido:

Otra razón, y para nosotros otros de grande fundamento, es ver nuestra perseverancia entre tantos males; y assí, juzgamos que para grandes bienes nos tiene el Señor guardado. Moseh dize en el fin de las maldiciones. *Y también en su ser en tierra de sus enemigos, no los aborrecí, ni deseché para acabarlos, para anular mi firmamento con ellos, que yo A. su Dio.* Esto vemos cumplido por que estando en captiverio, y con el oprobio de judíos, llegan muchos de los nuestros a hacerse grande lugar entre Príncipes, y a ser d'ellos tratados con summa affición. Y dejando aparte el opulento estado que gozaron en España, Portugal y Inglaterra, y las muchas riquezas que adquirieron en estos Reynos, los Señores Abrabaneles darán testimonio d'esto, por la entrada, reputación, y autoridad que conservaron en los palacios reales de España (101-102).

Pico Mirandulano maestros tuvo Hebreos, confesando ser de estrecha capacidad, contenerse solamente en las cosas de su propria familia: y aun otros muchos vemos cada día que, con íntimo desseo, se informan de todas nuestras cosas y aprenden de los nuestros las sciencias Hebreas de que carecen. Luego bien se ve que no nos ha dexado el Señor ni desamparado, andes si de unos somos perseguidos, de otros que mejor entienden somos favorecidos y honrados (107).

Como puede observarse, contrariamente a los argumentos esgrimidos por Spinoza, Menasseh Ben Israel atribuye al pueblo judío virtudes referidas a su capacidad intelectual, a su voluntarismo, a su desprecio de las riquezas y firmeza en el mantenimiento de su fe. A diferencia de lo afirmado por Spinoza, la elección del pueblo judío y su pervivencia, a pesar de tantos sufrimientos y persecuciones, responde a cualidades morales y espirituales, como muy especialmente a la fidelidad a la religión que lo lleva a desechar comodidades y privilegios.

Por último, Ben Israel se refiere de un modo unívoco y condenatorio al comportamiento de los monarcas ibéricos y al castigo que les sobrevino por el mismo, reiterando, bajo el signo de la cercana redención, la promesa que será cumplida por Dios: la de reunir la dispersión diaspórica de su pueblo y restituir su dignidad, castigando a quienes los habían perseguido:

Finalmente, Moseh dize en el último canto que el Señor ha de vengar la sangre de su pueblo derramado [...] Grandes perseguidores fueron nuestros Fernando y Isabella. Véase el fin que tuvieron: ella muriendo como murió, él perseguido de su yerno y de sus mismos vasallos. El hijo único que tuvo, desposado de 17 años, en el primero de sus bodas malogrado, sin quedarle generación; la hija en que librava las esperanças de sucession, la que heredó el reyno y el odio, pues no quiso casar con el rey Himanuel sin que nos desterrasse o forçasse a su religión, de parto murió en Saragoça; y el hijo que d'este parto nació, en que tenían puesto sus esperanças los del reyno de Castilla, Aragon, y Portugal, de 18 meses murió, con que se estinguió de todo la susession española por línea masculina (108-109).

Házese también probable la brevedad de nuestra redención por la promesa que el Señor tiene hecha de congregar los dos Tribos, Iehudá y Binyamín, de las quatro partes de la tierra [...] donde se sigue que para tener esto cumplimiento, se án de esparcir primero en todas las 4 partes del mundo (110- 111).

Porque éstos son los árboles del campo que se alegrarán de aquel tiempo y baterán las palmas, promesa que el Señor hizo al Patriarca Abraham quando le dixo: “Y bendiziré tus bendizientes, y tu maldizientes maldiziré” (114).

Es dable comprobar que la perspectiva asumida por Mensasseh Ben Israel contradice uno a uno los postulados de Spinoza, tanto en lo que concierne a los juicios respecto del “éxito” de las conversiones que precedieron la expulsión, como también en lo que se refiere a la condición de pueblo elegido de Dios, por sus valores intrínsecos y de modo alguno como una elección de carácter político. En lo que respecta a la circuncisión, si bien no ocupa un lugar central en el discurso de nuestro humanista judío, su encomio es notorio como acción focalizada y dignificada en el marco de su relato de la conversión y martirio de Lope de Vera.

4. *La vara de Judá o la reescritura de la saga hebrea*

La vara de Judá, famoso tratado escrito Solomón Ibn Verga –originalmente publicado en hebreo, en Turquía, como *Shebet Yehuda*–, ha sido objeto de estudios e interpretaciones disímiles que aún debaten la cuestión de la autoría, del género al que corresponde y de la intencionalidad que lo guía. Se trata de un texto fragmentario, a-cronológico y con abundancia de interpolaciones, tanto de intertextos de otros historiadores, como probablemente de su hijo, Josef Ibn Verga. La biografía de Solomón ibn Verga –ca. 1460-1554– presenta gran cantidad de interrogantes, si bien se sabe que perteneció al conjunto de expulsos que abandonaron España en 1492 y se radicaron en Portugal, tierras que también dejará posteriormente. El tratado está integrado por 64 secciones –“Destrucciones”–, en las que se narran episodios de persecución acaecidos en diferentes períodos y tierras a lo largo de la historia judía, especialmente la del período medioeval, como también la más reciente, la de la expulsión de España (Cano). *Vara de Judá* fue traducido a numerosas lenguas; su versión española corresponde al período y a los destinatarios que nos ocupan, ya que fue traducida al español y publicada en Ámsterdam en 1640, obteniendo inmediatamente una considerable difusión.

En las destrucciones 44-49, Ibn Verga se refiere a diferentes momentos históricos en España en los que el odio a los judíos llevó a los diversos monarcas a exigir la conversión forzada de aquéllos. Importa notar que si bien se narran las situaciones de sufrimiento que la adopción de otra fe y la dispersión acarrearón, el autor no ahorra una crítica más o menos solapada dirigida a los que se sometieron a la conversión⁹:

Fue en España en donde un fraile aborrecía mucho a los judíos y cualquiera que los afligía era estimado. Este era confesor de la Reina y persuadióla a que se forzase a los judíos a trocar la Ley y si no quisiesen los matasen (59).

Y el Papa se juntó con la Reina de España, que entonces gobernaba el reino, los hicieron salir de sus casas a puros tormentos y fueron de modo que dejaron la Ley 16.000 ánimas, pero muchos quedaron firmes y fueron quemados. Otros murieron en los tormentos y algunos, que huyeron, quedaron muertos en los campos sin sepultura. Y algunos escaparon con da sus bienes a los pasajeros y villanos (61).

⁹ En el caso de *Vara de Judá* de Ibn Verga, como también en el de *Excelencias de los hebreos* de Cardoso, he optado por la edición modernizada de María del Carmen Artigas, porque en ella se transcriben pasajes relevantes para mi análisis.

Fue en el tiempo del Rey don Ioan, hijo de Enrique que le hicieron mayores males y les quitaron el modo del sustento y sentenciaron sentencias inhumanas contra los que habían quedado en su Ley. [...] Y sin duda hubieran dejado todos la Ley, sino fuera la piedad del que dijo: “No se tirará de tu boca y boca de tu simiente desde agora hasta siempre”. Y basta lo que muestro en esto de su providencia en lo esencial que es la duración de la Ley de Mosé, nuestro maestro, estas aquí son palabras de este varón.

Y en otras muchas partes dejaron los judíos la Ley. Y no podremos escribir cuantos males y cautiverios tuvieron por no tener noticias de todos los reinos y ciudades donde se habían esparcido. Y hay también cosas que no está bien escribirlas, ya se cumplió en nosotros lo que dice el Señor: “Y perderos he de en las gentes.”

Y no quedó de la simiente de Israel uno de mil de los que salieron de Jerusalén y las ciudades de Israel que se vinieron a España (61).

Estos pasajes evidencian un posicionamiento más radical que el de Menasseh ben Israel en lo que atañe a la conversión, como también drásticamente opuesto al de Spinoza: a ojos de Ibn Verga la conversión resulta inadmisibile y es preferible la muerte antes que el abandono de la fe. La asimilación y dispersión entre los gentiles es estimada como las más grave de las desgracias y, por otra parte, ningún beneficio puede generar la conversión forzada –el autor parece desconocer otra opción para la conversión.

Ibn Verga dedica una considerable porción de su crónica a la saga de los judíos ibéricos. La cita de Abravanel abre el episodio del destierro de Castilla en 1492, narrado en clave de relato bíblico y explícitamente comparado con el destierro sufrido por el pueblo judío tras la caída del Templo:

Dijo Josef: “El caso del destierro de Castilla lo escribió el señor don Isaac Abravanel en el principio del *Libro de los Reyes* [...] En el año 252, tomó el Rey de España todos los reinos de Granada [...] por lo cual salió un decreto suyo. Y decía el pregón: “Todas las familias de Israel que fueren bautizadas y adoraren el Dios de las gentes comerán lo mejor de la tierra, como yo, y morarán en la tierra y tratarán en ella. Y a lo contrario, salgan de las tierras de España, Sicilia, Mallorca y Cerdeña, que están bajo mi poder, y dentro de tres meses no quede persona en todo mi reino de cuantos quisieran seguir la Ley de Moisés. [...] Y oyó el pueblo este mal y enlutáronse y en todo lugar que se publicaba aquella sentencia. Estaban los judíos en aflicción grande y tal que no se había visto otra semejante desde el día en que fue cautivo Judá de su tierra a las extrañas (62).

Finalmente, el historiador focaliza el martirio de su pariente, Judá, hijo de Verga, epítome del mártir hispano-hebreo que no cede ante la tortura y no delata, y que fundamentalmente, no abandona su religión:

En la gran ciudad de Sevilla estaba el Rabí Judá, hijo de Verga, y viniendo allí la Inquisición dijeron los moradores de la tierra que se quisiese saber cuáles de los forzados usaban aún el judaísmo y que se prendiese al Rabí Judá, hijo de Verga [...] Y huyó de allí y vino a Lisboa y le dieron tormentos para que confesase los que aún guardaban el judaísmo. Y no confesó nada, y muriendo en los tormentos, su merecimiento sirva de expiación de los pecados de Israel (67).

La crónica de Ibn Verga despliega una visión opuesta a la presentada por Spinoza, en su idílica consideración de la conversión y del destino de los conversos españoles. La conversión se halla sellada por un tono reprobatorio tanto respecto de sus agentes como de sus actores, y es la elección del exilio o, en su defecto, la del martirio, la respuesta admisible ante la catástrofe que sobrevino a la comunidad hispano-hebrea.

5. Isaac Cardoso: la exaltación del pueblo hebreo

Isaac Cardoso –ca. 1603-1683–, nacido en el seno de una familia de cristianos nuevos portugueses, se trasladó a Madrid en el tercer decenio del siglo XVII, donde se recibió de médico, convirtiéndose en catedrático de Medicina y de Filosofía en la Universidad de Valladolid, llegando a ser médico de cámara de Felipe IV. Esta última profesión la desarrolló paralelamente al ejercicio de las letras. Cardoso dejó España alrededor de 1650 para establecerse en Venecia, donde retornó al judaísmo que probablemente había practicado secretamente, él y su familia, ya en Portugal. Además de panegíricos, poesía y ensayos científicos y filosóficos, Cardoso publicó en Ámsterdam, en 1679, en la imprenta de David de Castro Tartas *Excelencias de los hebreos*, obra paradigmática del género apologético sefardí (Yerushalmi, 1971).

La obra se abre con la manifestación expresa de su intencionalidad y percepción del pueblo de Israel como pueblo elegido por Dios, aunque perseguido y humillado por las otras naciones:

El pueblo de Ysrael, al mismo paso amado de Dios, que perseguido de los hombres, ha dos mil años desde el tiempo de Nabucodonosor anda esparcido en las naciones, expiando los pecados suyos y de sus padres, cometidos en la transgresión de la Ley Santa. De unas maltratado, de otras herido, y de todas despreciado, sin que haya Monarquía o reino que no haya desembainado contra él la espada, derramando su sangre, y comiéndole la sustancia, como dice el Salmista: “*Comiente mi pueblo como si comieses pan*”.

Fue este pueblo creado particularmente para alabar al Señor, y que Dios le toma por pregonero y testigo de su unidad, diciendo por su Profeta: “*Este pueblo que crié para mí, mi loor reencontrará*”.

Dios le toma por su heredad, y le exalta con títulos ilustres de siervo, de hijo, de primogénito, de querido y otras demostraciones de amor inseparable y perpetuo (145).

Se evidencia aquí un nuevo matiz y argumento para defender la elección del pueblo hebreo, indudablemente fundado en las fuentes bíblicas: el pueblo judío fue elegido principalmente para dar testimonio de la gloria divina.

En lo que respecta a la circuncisión, Cardoso es sin duda uno de los autores que se refiere con más detalle y exhaustiva argumentación a dicho mandato, destacando su significado como marca de la elección, y ello a partir de la paráfrasis de pasajes bíblicos que coinciden en oportunidades con algunos de aquellos seleccionados por los autores ya vistos:

Quinta excelencia de los hebreos: “La circuncisión”:

Y habiéndole dicho que le haría por gente grande, que le bendeciría y engrandecería su nombre, que bendeciría a sus bendicentes y que sus maldicentes serían malditos, que serían benditas en él todas las gentes de la tierra, le manda que se circuncide él y los varones de su casa y todos sus descendientes. Y que esto será por señal entre Dios y entre

ellos de que los toma por suyos [...] Mas quiso por medio de este concierto, y sacrificio hacer singular elección de sus descendientes en pueblo suyo, e intitularse Dios d'ellos, para darles su Ley Santa y enseñarles el modo con que le habían de servir (151).

Por su parte, la narración de la expulsión es expuesta como un texto que se quiere historiográfico, subrayando con puntualidad los datos numéricos, las perspectivas de diferentes investigadores, citados conjuntamente con sus obras, como también esgrimiendo la voluntad de presentar un discurso desapasionado en el que la objetividad del narrador no revele juicios valorativos ni condenatorios, rasgo que lo separa, indudablemente, de Menasseh ben Israel, pero también de Spinoza:

En el año 1492, desterraron los Reyes Católicos de España los judíos en término de cuatro meses que salieron ciento y veinte mil familias con 400 mil judíos. Otros ponen mayor número con que pudiesen vender su hacienda, mas que no sacasen del reino oro, plata y joyas y los que pasaban la mar pagaban dos ducados al Rey por cabeza, como afirma Illescas en su *Pontifical* y Salazar de Mendoza en su *Corónica del Cardenal Pedro González de Mendoza* [...]

En Portugal el Rey don Juan el Segundo, d'estos que entraron de Castilla, con disculpa que fueron más de los que tenían acordado y les llevaban a ocho ducados por cabeza, les tomó los hijos y los mandó a las Islas Desiertas que entonces se descubrieron. La de S. Tomé morada de lagardos y culebros que los tragaron (160).

De interés resulta comprobar que los argumentos respecto del castigo de los monarcas católicos y su descendencia se repiten casi de modo idéntico en Menasseh ben Israel y Cardoso:

Los Reyes Católicos Fernando y Isabela, que hicieron la expulsión general de los judíos, murieron sin sucesión masculina, habiendo muerto en Salamanca el Príncipe don Juan y en él se acabó la línea de los Reyes Godos de España, pasando aquellos reinos a la Casa de Austria en Alemania. Murieron los Reyes Católicos de penosas y largas enfermedades (164).

No obstante su voluntad de objetividad, al describir la conversión forzada del año 1597, en Portugal, y el sufrimiento que ésta acarreó a sus víctimas, Cardoso se desliza hacia un tono condenatorio para con los perpetradores y mucho más teñido de carga emotiva. De modo general, su relato diseña y subraya el fracaso inexorable de la empresa de conversión en la Península Ibérica, tanto en los reinos de España como de Portugal:

Después el Rey don Emanuel los hizo christianos por fuerza en el año 5257 porque decretando que en tres meses saliesen todos del reino, o se bautizasen y no lo haciendo quedasen esclavos, y les señaló los puertos para embarcarse. Y concurrían todos al embarco, mas avizados los pilotos, y deteniéndolos con excusas pasó el término señalado y quedaron esclavos.

Y aún así, no bastando mudarlos de su intento, apartó los padres de los hijos y viéndolos constantes, determinó usar de la fuerza llevándolos empujados a las iglesias y arrastrados por las piernas, brazos y cabellos les arrojaron el agua encima y les pusieron nombres

christianos y muchos se mataron y echaron en pozos antes que dejar la Ley ni aun violentados.

Reprende gravemente esta acción el Obispo Osorio, elocuentísimo orador y cronista del mismo Rey don Emanuel [...] Fue la acción, dice, de hecho inicua y injusta, engaño y fuerza cometida contra los judíos y contra la Ley y contra la religión. Y aun dice después reprensión de la maldad del Rey hecha a los judíos haciendo por la fuerza a sus hijos christianos (161).

Después de bautizados por fuerzas los judíos en Portugal, que llamaban “cristianos nuevos” no bastaba que los tratasen injustamente con desprecio y oprobio grande, sino que cualquier hambre, peste, terremoto que sobrevenía les atribuían, diciendo que no eran buenos christianos y que judaizaban secretamente.

Y sucedió que levantándose el pueblo contra ellos capitaneados por un fraile Dominicano, que con un crucifijo en la mano los exhortaba a la venganza, hicieron mil crueldades. Mataron cuatro mil almas y otros dicen cinco mil. Robaron las haciendas, deshonoraron a las mujeres, violaron a las vírgenes (162).

Observamos no sólo el pronunciado distanciamiento respecto de la argumentación de Spinoza, sino también un significativo énfasis en aspectos menos desarrollados por Ibn Verga y Ben Menasseh; a sus ojos el pueblo judío es un pueblo desamparado y pobre, victimizado por todos y sin posibilidad de defensa alguna:

D'estas y otras crueldades hechas contra los judíos están llenos los libros, así hebreos como christianos, y que para referirlas sería necesario un libro aparte y no pequeño, de tantas como en todas partes se han cometido contra esta nación humilde y pobre que siendo de su natural piadosa y mansueta, ni tiene manos para defenderse ni voz para quejarse (162-163).

La perspectiva de Cardoso ante la conversión es indudablemente la del apologeta que intenta justificarla: en su opinión ha sido una elección inevitable e impuesta al pueblo desamparado y victimizado, si bien tampoco les ofreció a los neófitos la protección que esperaban obtener. Así, cerrando el ciclo de perspectivas recorridas, es dable observar cómo Cardoso coincide en este punto con Baruj Spinoza, al subrayar el fracaso de la conversión de los judíos portugueses y la persecución de los cristianos nuevos en aquellas tierras.

6. Reflexiones finales

La historiografía judía nace y se desarrolla en el siglo XVI impulsada por uno de los sucesos más calamitosos que sufriera el pueblo judío hasta ese momento de su historia: la expulsión, la ola de conversiones y las sucesivas dispersiones que les acontecieron a los judíos ibéricos. Dicha historiografía es notoriamente auto-reflexiva y busca narrar, comprender, dar sentido y, tal vez, justificación, a los hechos de la tragedia vivida. En tal sentido, su rol no es sólo el de informar y dar testimonio, sino el de brindar alivio y acallar la culpa y el escepticismo. Se trata, por ende, de

una historiografía post-traumática, signada por la recurrencia y la circularidad de su relato¹⁰. Como hemos podido comprobar, sus voces no son unívocas y entre ellas se reconocen matices y hasta discrepancias interpretativas y evaluativas. No obstante, todas las lecturas analizadas evidencian la ineluctable atención que la conversión al cristianismo suscitó en el incipiente horizonte historiográfico de las generaciones que siguieron a los eventos de 1492, y como consecuencia de ello, la necesidad de rever la noción de pueblo elegido, afirmándola, cuestionándola o aun negándola. Los dilemas que acosaban a estos judíos hispano-portugueses fueron múltiples y acuciantes: a lo largo del periplo que debían recorrer a fin de hallar respuestas a los mismos, el examen de su historia fue un modo dilecto de mirarse a sí mismos y narrar una saga de la que todavía se sabían protagonistas.

¹⁰ En tal sentido, es interesante observar cómo en todos los textos vistos se reitera un periplo narrativo que va del suceso narrado (a menudo repetido y/o colocado de modo no cronológico) a una referencia bíblica, para retornar luego, tras ella, a la cadena de sucesos.

Obras citadas

- Ayaso Martínez, José R. “Antigüedad y excelencia de la Diáspora Judía en la Península Ibérica.” *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de hebreo* 49 (2000): 233-59.
- Beinart, Haim. *Los judíos de España*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Ben Israel, Menasseh. *Origen de los Americanos*. ישראֵל מִקְוֵה *Esto es Esperanza de Israel*. Madrid: Librería de Santiago Pérez Junquera, 1881.
- Cano, María José. “Los judíos andaluces en La Vara de Judah de Selomoh Ibn Verga.” *Coloquio Almería entre culturas*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1990. 440-49.
- Cardoso, Yshac. “Excelencias de los hebreos.” En María del Carmen Artigas, ed. *Antología Sefaradí, 1492-1700. Respuesta literaria de los hebreos españoles a la expulsión de 1492*. Madrid: Verbum, 1997. 145-72.
- Enríquez Gómez, Antonio. Timothy Oelman ed. *Romance al divín mártir, Judá Creyente (don Lope de Vera y Alarcón), martirizado en Valladolid por la Inquisición*. Rutherford, N. J.: Farleigh Dickinson University Press, 1986.
- Faur, José. *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Fine, Ruth. “En torno a la literatura de los ‘judíos nuevos ‘ hispanoportugueses: el caso de João Pinto Delgado”’. *WebMosaica. Academic Journal of Jewish Studies* 4.2 (2012): 49-61.
- . “La literatura de conversos después de 1492: obras y autores en busca de un discurso crítico.” En Ruth Fine, Michele Guillemont y Juan Diego Vila, eds. *Lo converso: orden imaginario y realidad en la cultura española (siglos XIV-XVII)*. Madrid-Frankfurt Am Main: Iberoamericana-Vervuert (en prensa).
- Ibn Verga, Solomón. *Vara de Judá Compuesta por el Rab Selomoh, hijo de Verga en hebraico y traducida en Lengua Española por M. Del Año 1640 Estampado en Casa de Imanuel Benbeniste, Ámsterdam*. En María del Carmen Artigas, ed. *Antología Sefaradí 1492-1700. Respuesta literaria de los hebreos españoles a la expulsión de 1492*. Madrid: Verbum, 1997. 52-77.
- Irwin-Zarecka, Iwona. *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick, NJ: Transaction Press, 1994.
- Kaplan, Yosef. *Judíos nuevos en Amsterdam: estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- . “Amsterdam, the Forbidden Lands, and the Dynamics of Sephardi Diaspora.” En *The Dutch Intersection. The Jews in the Netherlands in Modern History*. Leiden: Brill, 2008. 33-62.
- . “Historien des marranes, interprète de la modernité juive.” En Sylvie. A. Goldberg, coord. *L 'histoire et la memoire de l 'histoire. Hommage a Yosef Hayim Yerushalmi*. París: Albin Michel, 2012. 15-27.
- Méchoulán, Henry. “Menasseh Ben Israel and the World of the non-Jew.” En Yosef Kaplan, Henry Méchoulán y Richard H. Popkin, eds. *Menasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989. 85-97.
- Spinoza, Baruch. Atilano Domínguez, tr. *Tratado teológico-político*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1997.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*. New York: Columbia University Press, 1971.

---. Ana Castaño y Patricia Villaseñor, tr. *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. Barcelona: Anthropos, 2002.