

La estética del fragmento en la memoria de la diáspora sefardí

Celia Mabel Burgos Acosta
(Universidad de Buenos Aires/CONICET)

Introducción

A lo largo de la historia, pocos pueblos han sido tan cruel y sostenidamente perseguidos como el judío. Prohibiciones, edictos, conversiones forzosas, exilios y expulsiones se sucedieron en territorios hispánicos desde 1391 (Bodian 51). Todas las medidas tendieron al borramiento, a la desaparición de aquello que define a los miembros de la comunidad, que los circunscribe a ella: la especificidad del sujeto judío peninsular.

Esta necesidad, por parte de agentes externos, de suprimir esas identidades que percibían como diversas, también se replica en un gesto tan sutil como peligroso y efectivo: la marginación de sus productos culturales, entre ellos, la literatura. Esta segunda expulsión, con su consecuente diáspora, afecta a la memoria colectiva, no sólo a la de los habitantes de la península sino también a los mismos integrantes de las comunidades expulsadas. Hasta tal punto es efectiva esta operación sobre la producción simbólica de una cultura perseguida, que al día de hoy es frecuente su total desconocimiento y falta de integración en otros *corpora* más amplios que debieran reclamarlos: la literatura de los Siglos de Oro y la literatura europea del Renacimiento son sólo dos posibles. Esta reincorporación es necesaria porque, en palabras de Ruth Fine,

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. (Fine 2013, 50)

Por este motivo, es necesario quebrar el cerco de silencio impuesto a un extenso conjunto de textos producidos por conversos peninsulares. Acceder a ellos y analizarlos es también difundirlos, reponer su voz. En esta ocasión, se abordarán las obras en prosa de tres autores judeoconversos: *La vara de Yehudah* (1550), de Šelomoh ibn Verga, *Esperanza de Israel* (1650), de Menasseh ben Israel, y las *Excelencias de los hebreos* (1679), de Isaac Cardoso. Todos ellos se cuentan entre los representantes de la corriente historiográfica judía que irrumpe a partir del siglo XVI y coinciden en haber sido o bien expulsados o bien descendientes de los judíos ibéricos que sufrieron la expulsión de 1492 (Fine 2013, 47), el primero como judío nacido en la península y los dos últimos, en tanto conversos que retornan al judaísmo lejos del suelo peninsular.

Šelomoh ibn Verga, cuyas fechas de nacimiento y muerte se desconocen, fue un médico e historiador español de los siglos XV y XVI, nacido probablemente en Sevilla, ciudad de origen de su familia. Se estima que vivió en Castilla y que fue un vecino prestigioso entre las comunidades hebreas, encargado de recolectar el dinero para el rescate de los judíos malagueños tras la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos (1487). Bautizado probablemente tras el decreto de expulsión de 1492, su periplo posterior como converso se traza a lo largo de ciudades como Toledo, Lisboa (en donde presenció la masacre de 1506), Nápoles –según presumen autores como Baer (Cano 11)– y Adrianópolis. Se cree que, ya instalado en Turquía, escribió *La vara de Yehudah*, obra que compila las “destrucciones” o persecuciones sufridas por el pueblo judío y cuya primera edición se imprimió en 1550, con numerosas reimpressiones y traducciones. Para su elaboración, recurrió a información atribuida a Yehudah ibn Verga, cabalista y astrónomo sevillano de fines del siglo XV, cuya relación con Šelomoh no ha sido aún

establecida claramente. A éste se le suman los agregados y versiones incluidas por su hijo Yosef, rabino y *dayyan* en Adrianópolis, que revisó la obra antes de su primera edición (Cano 9-12; Gottheil y Seligsohn 550-551).

Menasseh ben Israel tal vez sea, entre los tres autores abordados, el más reconocido. Nacido en Lisboa o la Rochelle en 1604, bajo el nombre cristiano de Manoel Dias Soeiro, emigró con su familia a Ámsterdam hacia 1613, luego de que su padre fuera penitente en un auto de fe. Prodigioso miembro de Hevrah Talmud Torah a los doce años, participante de la *yeshivá* desde los catorce y autor de su primer libro a los diecisiete, entre los múltiples servicios que prestó a la comunidad holandesa se encuentran la fundación de la primera imprenta hebrea en 1626, que publicó alrededor de ochenta títulos, la autoría de obras que le ganaron renombre también entre los círculos cristianos (el *Conciliador*, de 1632, es sólo uno de los ejemplos) y de sermones para la sinagoga que lo convirtieron en una figura destacada en la enseñanza religiosa. Diplomático sobresaliente, mantuvo relaciones personales y correspondencia con luminarias del período y es célebre por su fuerte presencia en las negociaciones por el reasentamiento de los judíos en Inglaterra luego de la Revolución inglesa. Fue en este contexto que publicó *Esperanza de Israel* (1650), obra en la que relata el descubrimiento de las diez tribus perdidas de Israel en Sudamérica, como prueba a favor de la dispersión de los judíos y sus implicancias mesiánicas y con el objetivo de predisponer al parlamento inglés al regreso de los judíos a las islas británicas. Unido a la familia Abravanel por vínculo matrimonial, falleció en 1657, dejando una extensa obra marcada por su erudición teológica, sus habilidades lingüísticas y su amplio conocimiento del Talmud (Roth y Offenberg 454-455).

Isaac Cardoso (o Fernando, según su nombre de bautismo) fue un médico, filósofo y autor nacido en Trancoso, Portugal, de padres criptojudíos, en 1604 y muerto en Verona en 1681. Estudió medicina, filosofía y ciencias en Salamanca. Se desempeñó como médico en Valladolid y ejerció con notoriedad también en Madrid, donde recibió de Felipe IV el título de *phisico mayor*. Fue una figura popular en los círculos acaudalados de dicha ciudad, en los que también entabló vínculos con cristianos nuevos. Se presume que abandonó España en 1648 debido a las persecuciones inquisitoriales, para luego pasar por Venecia y Verona, donde se asentó y permaneció hasta su muerte, siendo allí una figura prominente. Sus obras abarcan las más variadas disciplinas (cosmogonía, física, medicina, filosofía y teología). Polémico frente a los defensores de la Cábala y del pseudo-Mesías Shabtai Tzvi, publicó su gran obra apologética *Las excelencias de los hebreos*, impresa en Ámsterdam en 1679 y que le mereció la admiración de figuras prominentes como la del rabino Samuel Aboab. En ella postula diez “excelencias”, es decir, diez características distintivas del pueblo judío, frente a diez calumnias que sus enemigos le endilgan (Gottheil y Kayserling 574-575; Heller y Assis 466-467).

Una vez cumplida la presentación de los tres autores abordados, nuestro propósito principal será desentrañar en sus obras un dispositivo o modo converso de escritura que, al tiempo que conforma un texto con características propias, también trasluce el perfil de un sujeto de una extrema complejidad, dadas sus particularidades, sus perspectivas sobre el futuro y sobre las operaciones que pueden y deben hacerse con el pasado y la memoria colectiva.

Este trabajo constituye sólo una primera aproximación a la escritura conversa y sus problemáticas. El *corpus* de la diáspora sefardí comprende una extensísima cantidad de textos¹ que no han sido aún abordados (en muchos casos, ni siquiera explorados por

¹ Harm den Boer estima un *corpus* integrado por “cuatrocientas ediciones en lengua española y portuguesa escritas o impresas por judíos sefardíes de Ámsterdam” que incluye “no sólo la poesía, el teatro y la prosa narrativa, sino también las diferentes modalidades de la prosa didáctica o doctrinal” (Boer 1995, 18).

primera vez), de modo que, en este trabajo, buscaremos esbozar las líneas fundamentales de futuros análisis más detallados.

Un tejido de múltiples hilos

Si algo caracteriza los textos de Ibn Verga, Ben Israel y Cardoso es la heterogeneidad que se presenta en varios niveles y que, como resultado, confluye en una serie de cuadros sobre la comunidad hebrea. En ellos se da un alto grado de perspectiva en la construcción de las miradas. El resultado global es un texto polifónico, cuyas múltiples voces son irreductibles.

En un primer nivel, es posible registrar la variedad de sujetos que prestan su voz a la conformación de un retrato del pueblo judío de la diáspora, así como a la narración de sus hechos en el exilio. En todos, el narrador es quien en un primer momento se construye como una instancia primera en la enunciación (quizás, por el vínculo estilístico entre estos textos y el género crónica): el que oye, traduce o recupera la información de diversas fuentes (*VDJ* 95-96, 210, 218, 225),² el “autor” que en la portada es responsable de declarar las “varias Prophecías [...] rectamente interpretadas” (*EDI*) y quien en su obra “me quise valer de la protección de V.M.” (*EDH* 146).

Sin embargo, tan pronto como se presenta a sí mismo, el narrador debe introducir otras voces que le permitan reconstruir hechos fuera de su alcance, que no presenciaron: “Así oí de los ancianos” (*VDJ* 113), “Han dicho algunos” (*VDJ* 65), “Hallábame yo fuera de la ciudad, después de unos días volví, y me lo contaron cada uno según su versión” (*VDJ* 225), “Aron Leví, en otro tiempo en España Antonio de Montezinos, y declaró delante de diversas personas de la nación portuguesa la *Relación* siguiente” (*EDI* 1), “Dicen que en el año de 1491, unos judíos del Quintanar [...] se acordaron para hacer un hechizo de una hostia y un corazón de un niño” (*EDH* 169). La suma de voces, la propia y las ajenas, traman una memoria colectiva como la que caracteriza Halbwachs:

Only the testimony of others is accurate and that they rectify and re-establish our remembrances in the process of being incorporated into it. [...] So must we introduce a “seed” of memory into that body of testimony external to us in order for it to turn into a solid mass of remembrances. (25)

El ingreso de estas nuevas voces no neutraliza los posibles juicios de valor que tiñen al texto de múltiples perspectivas, incluso las del enemigo: “Dicen que no tenemos religión” (*VDJ* 228), “Manifestó el Rey: También yo he oído que cuando discuten se atacan [los judíos] unos a otros, como hacen los toros cuando riñen” (*VDJ* 273), “Decían que esto que pasaban [la mala fortuna de los indios que luego se revelarán judíos] y mucho más merecían por sus pecados [...] Y todos los trabajos y inhumanidades que los españoles uzavan, tenían bien merecidas por esta culpa” (*EDI* 2), “Atribuyen a los judíos ser impíos y crueles contra las naciones” (*EDH* 158). Este fenómeno tiene un mayor alcance y, por consiguiente, mayores implicancias, en la obra de Cardoso, inserta en la tradición polémica y apologética sefardí en lenguas vernáculas (Yerushalmi 1971, 352), cuya segunda parte está dedicada a las voces del otro, que adquieren la forma de calumnias. El sujeto y el texto son el resultado de una constitución por contrarios:

² Se emplearán en este trabajo las siguientes siglas: *VDJ* (*La vara de Yehudah*), *EDI* (*Esperanza de Israel*) y *EDH* (*Excelencias de los Hebreos*). Las citas de *VDJ* corresponden a la edición de María José Cano, las de *EDH* se extrajeron de la de María del Carmen Artigas, mientras que las de *EDI* pertenecen a la de Santiago Pérez Junquera. *La vara de Yehudah* cuenta con una edición previa a la de Cano, realizada por Francisco Cantera Burgos (Librería López Guevara, 1927), y una traducción parcial realizada por María del Carmen Artigas para su *Antología*.

Fue necesario contar por menudo estas calumnias a vista de otras *Excelemcias* que le ilustran [al pueblo judío] para que más luciese la verdad, y se confundiese la mentira y conociésemos nos, las prerrogativas con que el Señor nos ha ilustrado. Y las gentes entendiesen las falsedades con que nos acusan y las impiedades con que nos imputan. (*EDH* 146)

En la obra de Cardoso, no es sólo en forma de calumnias que la voz del otro se codifica, en un texto que hace imperioso, para su comprensión, el confronte con el contexto ibérico. Como sostiene Yerushalmi, ya desde su título es necesaria esta vinculación, pues el término *excelencia* aparecía también en obras que defendían la idea del pueblo español como aquél escogido por Dios, en franca oposición al hebreo, tradicionalmente considerado como tal. El trasfondo de esta polémica providencialista con España permite esclarecer los alcances del vocablo y entender, también, la primera excelencia: “Pueblo escogido de Dios” (Yerushalmi 1971, 357-358).

La voz del enemigo cristiano, del habitante peninsular por excelencia, se hace necesaria porque la identidad del converso también comprende la tradición de ese suelo que habitó, que se verifica incluso luego de su expulsión:

It seems that there was virtually no impulse among the *ex-conversos* in their new environments, despite having fled the “lands of idolatry,” to distance themselves from Iberian culture. On the contrary, the cultivation of Iberian cultural habits and aristocrat pretensions became a strong distinguishing feature of the Jewish communities. (Bodian 66)

La voz del enemigo es, también, aquella obsesionada con la figura del judío que, ausente objetivamente desde la expulsión decretada por los Reyes Católicos en 1492, paradójicamente se halla siempre presente en el discurso hispánico, dejando una herida abierta en la consciencia española (Méchoulán 1974a, 31). La literatura sigue utilizando al judío “comme personnage porteur de tous les vices” (Méchoulán 1974a, 31), mientras que la filosofía, el derecho y la teología siguen preocupadas por el problema del converso, en una demostración de “une véritable phobie antisémite qui impose à la méditation des problèmes pourtant sans actualité” (Méchoulán 1974a, 32). La persistencia de los juicios negativos en torno a una comunidad ya inexistente son muestras de cómo “le racisme d’une part, et l’inertie des démarches intellectuelles d’autre part font que l’on ne cesse de discourir sur le juif, d’en faire un être particulier que la charité chrétienne doit épargner pour mieux le voir humilié et malheureux” (Méchoulán 1974a, 45).

A nivel del material o de la materia prima para construir los textos, la polifonía se vuelve a verificar, por cuanto es necesario recurrir a un conjunto amplio de escritos que sustentan las narraciones. Obras de autores propios del canon occidental o del hebreo, entre ellas se distinguen las crónicas –las de los *aškenazim* (*VDJ* 115), el *Libro de los Reyes* (*VDJ* 216), la Relación de Aharón Leví (*EDI* 1), los Anales de los Suyzeros (*EDH* 171)– y los edictos cuyo contenido se conoce a través de distintas instancias narrativas – el edicto del rey Don Manuel en 1496 (*VDJ* 223), “La causa de la expulsión de Castilla y su desarrollo lo escribió el gran príncipe, el insigne sabio Don Yishaq Abravanel [...]; decidí transcribirlo aquí” (*VDJ* 216), “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” (*EDH* 161).

Por otra parte, la cita a filósofos es recurrente y abre un diálogo sostenido con sus contrapartes, los voceros del pensamiento judío: “Como escribió R. Mošeh *de* Qossi”

(VDJ 229), “Hay escrita una misiva de mano del piadoso sabio R. Šem Tob ben Šem Tob” (VDJ 212), “Šim‘oni venció a Platón en varias cuestiones” (VDJ 273), “En lo primero muestra el Sabbath que el mundo no fue *abeterno*, como pensó Ocelo Lucano, discípulo de Pitágoras, de quien lo tomó Aristóteles y Platón” (EDH 153). Este intercambio que complementa las voces de la tradición tiene su ejemplo paradigmático en la obra de Menasseh ben Israel, quien, para explicar cómo los hijos de Israel pasaron a América, hace uso de las creencias propias de la tradición hebrea –“El Señor bendito, entre otros milagros que hizo con ellos, fue este uno de ellos, que después abrió aquel estrecho que llaman de Annian” (EDI 120)–, sustentadas por autoridades clásicas como Jenofonte, Beroso, Diodoro, Plinio, Estrabón, Plutarco y Lucano, entre otros (EDI 121). En cuanto a Cardoso, en sus *Excelencias*, cita más de cien autoridades, de las cuales “the larger category is represented by Greek and Roman writers, just as in the works he had published previously, but with the obvious difference that here they are generally employed either to bolster his arguments for Judaism, or as objects of attack for their antisemitic statements” (Yerushalmi 1971, 360).

La Biblia, el texto de mayor relieve en cuanto a los aportes a estas tres obras conversas, se presenta como una escritura de autoridad que interviene en momentos críticos, cuando se hace necesario comprender los acontecimientos vividos. El uso de los textos sagrados es sinuoso como el panorama de voces que se inserta en las obras, ya que su inclusión se hace por medio de la rescritura o adaptación a nuevos contextos textuales e históricos:³ “Ya se han cumplido en nosotros las palabras: «Pereceréis en medio de los pueblos»” (VDJ 214), “Y luego los dos [indios] le metieron a Montezinos entre sí y dixeron el verso del Deut. cap. 6.4” (EDI 7), “Mataron así engañosamente una gran multitud de judíos [...] Cumpliéndose lo del Salmo: *Porque boca mala, y boca de engaño sobre mí abrieron*” (EDH 159).⁴

La proliferación de voces en el interior del texto, a nivel de formantes discursivos o sujetos que intervienen con sus testimonios y opiniones, se vuelve irreductible. ¿Cuánto se perdería si hubiera que ajustar los relatos a la fuente de una sola voz? Gran parte de ellos no se sostendría. Es necesario valerse del fragmento que aporta cada uno. De allí que perfile una estrategia constructiva que reside en exponer todas las voces, sin darle preminencia a ninguna, ni siquiera a la del narrador. Todos, hasta los enemigos de los judíos, tienen voz y voto en estos textos. La perspectiva se diluye (o se vuelve caleidoscópica) porque no hay un centro al que remitir. En estas tres obras, lo que prima es el punto de fuga, la dispersión de la mirada, una suerte de diáspora de voces.

³ La eterna actualización de la palabra sagrada es crucial incluso para la consideración misma del fenómeno converso. Muchos miembros de la comunidad, en sus escritos, “regarded the Converso phenomenon as the fulfillment of the curse in Deuteronomy XXVIII, 36: «... and there shalt thou serve other gods, wood and stone»” (Kaplan 44). La persecución sufrida por parte de la Inquisición también fue profetizada en Isaías, 53:7 (“Él fue oprimido y afligido, pero no abrió su boca. Como un cordero, fue llevado al matadero; y como una oveja que enmudece delante de sus esquiladores, tampoco él abrió su boca”), mientras la transgresión primera de los criptojudíos, apóstatas que luego regresaron a la fe primera, fue interpretada como un paso necesario para la redención, de modo que el proceso de retorno de los conversos al judaísmo fue concebido como un signo del comienzo de la redención. En este sentido también fue leído Ezequiel, 20: 39: “Y a vosotros, oh casa de Israel, así ha dicho Jehová el Señor: Andad cada uno tras sus ídolos, y servidles, si es que a mí no me obedecéis; pero no profanáis más mi santo nombre con vuestras ofrendas y con vuestros ídolos” (Kaplan 46).

⁴ Esta modo de lectura bíblica también era practicado por los católicos españoles que, en su servicio sagrado, veían cómo “l’Espagne tire sa puissance et maintient de façon permanente l’alliance divine que l’Ancien Testament avait déjà proclamée para la voix d’Esaïe” (Méchoulán 1974, 52). De este modo, se apropiaron de los textos hebraicos que, en una interpretación hispánica, aportaban pruebas a la elección de España como defensora de la fe. En la Reconquista vieron el descubrimiento de la tierra prometida; en el Cid, un nuevo Sansón y, en Carlos V, un nuevo David (Méchoulán 1974, 53).

Al otro lado: el lector

Si las voces que construyen el texto son múltiples, también lo serán los lectores a los que se destina. En este punto, hacemos extensible lo que Surtz propone para la producción judeoconversa en la península ibérica, donde

El autor converso necesariamente se dirigía a un público mezclado que podía o no descifrar sus mensajes específicos. Por lo tanto, dentro de cada generación hay que distinguir entre varios niveles de competencia. (Surtz 549)

El primer lector es la comunidad conversa en el exilio, tanto externo como interno, si se tiene en cuenta a todos aquellos que aún permanecían en la península, ocultando su fe. Aquellos que ya habían arribado a nuevos destinos, como Ámsterdam, consideraban a los conversos peninsulares, a pesar del pecado de falsedad en que incurrían por ocultar su judaísmo, como

Jews who were part and parcel of the people's history, hopes and aspirations. In many works they are usually called "Children of Israel" ("hijos de Israel"), "Israelites" ("Israelitas") and Jews ("Judíos") and it is clear that they considered the Converso community as an integral part of the Jewish people. [...] The Converso is defined in this question as "a Jew who was born and educated among gentiles". (Kaplan 39)

Gran parte de la literatura producida en Ámsterdam tenía como propósito apoyar el esfuerzo comunitario por regresar a los conversos a su primera religión; muchas de estas obras presentaban un carácter claramente apologético (Kaplan 42). La situación de este grupo de reintegrados a la comunidad en el exilio era particularmente problemática, dado que su conocimiento del judaísmo provenía principalmente de fuentes secundarias y, en muchos casos, directamente de la literatura anti-judía que circulaba en la península durante los siglos XVI y XVII (Kaplan 48). Su educación también abrevó de conceptos católicos aprendidos en "the most orthodox institutions of the Church that existed in the Catholic world at that time" (Kaplan 48). La reincorporación de estos grupos era compleja dado que muchas creencias y opiniones de la tradición rabínica difícilmente conciliaban con la filosofía y teología que aún conservaban como parte de su mundo interior quienes regresaban al judaísmo (Kaplan 50).

Con dicha comunidad conversa se desea mantener, en las obras estudiadas, un lazo de memoria interna. Es a través de la lengua que se construye este vínculo con el lector de la diáspora. La mención a términos en hebreo que no son traducidos actúa como un guiño hacia quienes, por pertenecer a un mismo origen, pueden integrarlos sin dificultades al texto: "En el año de la expulsión, que fue la noche de *kippur*, se entabló una pelea acerca de los asientos en la sinagoga, y cada cual tomó un cirio de los que había ante el *hekal* para pegar a su compañero" (VDJ 230), "Bendito sea el nombre de Adonay, que no me hizo idólatra bárbaro, negro ni indio" (EDI 3), "Con tanta liberalidad y celo de la Ley sustenta una *yeshiba*" (EDH 146).

Pero la unidad de la lengua no es sólo la hebrea, sino también la española, en esta dualidad constitutiva del judío converso, al que el suelo peninsular le niega la carta de ciudadanía que una de sus lenguas refrenda. Escribir en lengua castellana es, entonces, un gesto de unión con otros dos tipos de lector. El primero es el judío nuevo, que debe conocer la historia y las prácticas de la comunidad a la que se está integrando. De ahí la exhaustiva fundamentación de los ritos o la explicación de términos hebreos que no serían necesarias para un practicante:

Aquella desgracia tuvo lugar en el noveno día de *Tebet*. El *Megillat Ta'anit* tenía establecido ayuno para ese día sin que se supiera en memoria de quién, pareciendo que, con espíritu santo, se había señalado por aquel día. (VDJ 27-28)

Semah Israel. A. El Ohenv A.Ehad oye Israel a nuestro Dio. A. Uno. (EDI 7)

Los judíos que no tienen el [sic] כְּרִיתָה *Berit*, o circuncisión, no andan delante de Dios sino detrás de Dios. (EDH 151)⁵

El segundo lector vehiculizado por la lengua española es el cristiano, aquél a quien se exige una rectificación de sus juicios respecto de la comunidad judía. El tono recriminatorio es el que domina ciertos pasajes que parecen pensados sólo para estos lectores: “¿Por qué no obró así con ningún pueblo gentil, estando ellos más cargados de pecados que los judíos?»” (VDJ 228), “No se avía quejado dellos [los españoles] con mucha parte de lo que devía porque eran gente cruel, tirana y del todo inhumana, pero que en breve se vería bien vengado dellos por vía de una gente oculta” (EDI 2), “Bien se ve de lo que escriben estos autores lo improbable de la narración y la ficción de la historia [...] Cosa abominable. Y tan poco juicio tenía el cardador Benito de las Medidas” (EDH 170). En ocasiones, surge el vulgo como una figura difusa portadora de todos los prejuicios contra los hebreos: “Los destierros sólo fueron provocados por causa de algunos de la plebe, cuando decían que, porque los judíos habían venido al reino, se habían encarecido los alimentos” (VDJ 209), “Sólo la plebe ignorante, el vulgo turbulento, y los hombres malignos y sus contrarios abrazan esta sospecha mal fundada [el crimen ritual a manos de los judíos]” (EDH 172). El texto en que más se exploran los juicios y prejuicios del vulgo es *La vara de Yehudah*, en su “Sueño de Alfonso X, el Sabio:” “Ellos son los causantes de que los odien pues no quieren pasarse a nuestra religión” (VDJ 274), “¿Has visto, Tomás, el desvarío del judío?” (VDJ 273), “Quizá tengan la enfermedad de los carneros, pues afirman algunos naturalistas que tienen un gusano en su cerebro y, para matarlo, se golpean en el testuz unos a otros” (VDJ 274), “Quién sabe si Dios ha movido sus corazones a ello para tomar venganza de los que pecaron contra su hijo” (VDJ 276).⁶

⁵ En estas figuraciones de lo múltiple, aparecen también distintas instancias traductoras: “Éste era su tema, traducido del latín a la lengua sagrada” (VDJ 96), “Informándose a cada cosa del intérprete, Francisco aprendiendo de él cómo se decía aquello de lengua española, «en ella misma»” (EDI 8), “Su mismo nombre de Sabbath es general y común a todas las naciones. Es un nombre incorruptible. Todos le llaman Sabbath, los hebreos, los griegos, los árabes, los latinos, los franceses, los tudescos, españoles, italianos y turcos” (EDH 152).

⁶ Dentro de este grupo, podemos incluir a los cristianos nuevos, a los judíos que hicieron una verdadera conversión a la religión del perseguidor y por los que cada texto “no ahorra una crítica más o menos solapada” (Fine 2013, 55). Se les reprocha el haberse aferrado a lo material o a otros intereses no tan elevados como el respeto a la fe primera. Es lo que hace Šelomoh ibn Verga en la destrucción 56 de *La vara de Yehudah*, al narrar cómo los desterrados en Italia “no pudieron resistir [el hambre] y se iban al templo idólatra a cambiar de religión, a fin de que les diesen un poco de pan” (VDJ 221). Lo cierto es que los conversos no constituían un grupo homogéneo y entre ellos se contaban aquellos acusados de apostasía que “since they had been converted, even though forcibly at the beginning, later rejected Judaism, threw off the yoke of the Torah and willingly follow the ways of gentiles, transgressing all the commandments of the Torah and, moreover, persecute the infotunate Jews among them and falsely accuse them in order to destroy them and thus obliterate the memory of Israel” (Kaplan 37). La distinción entre los judíos que olvidaron a Dios y lo que conservan la Ley sigue apareciendo en textos rabínicos incluso en el siglo XVII (Kaplan 38), así como la condena por arrodillarse ante falsos dioses, inmersos en un clima de idolatría sin precedentes en la historia judía (Kaplan 40).

Este poder que se le atribuye a la voz del vulgo evoca, ineludiblemente, el clima de persecución que, en la España áurea, se construía por medio de la maledicencia y la murmuración, tan extendidas que pudieran considerarse “una plaga social” (Méchoulan 1981, 120). La denuncia que calumnia al converso, vivamente estimulada por la Inquisición, se convierte en un instrumento para la venganza de vecinos y rivales. En ese contexto, el converso era blanco fácil y víctima de los largos procesos que el Santo Oficio abría sólo por las calumnias que inspiraba, en una sociedad que las fomentaba (Méchoulan 1981, 158-160).

Tanto judíos nuevos como cristianos viejos y conversos reciben una nueva unificación por la lengua española, dada la competencia literaria que estos textos le exigen a todos ellos. La continuidad ibérica, como la llama Harm den Boer, “*était avant tout une question de naissance, donc la langue, même si aux premières générations nées et élevées en Hollande et dans la diaspora occidentale*” (2005, 51). Los marcos genéricos y los recursos con los que se construyen son los propios de la literatura de mayor prestigio o trascendencia en la época, fenómeno que Alcalá identifica como una paradoja cualitativa: aun siendo una minoría relativa, “cualitativamente crearon la literatura más innovadora y los movimientos espirituales más cristianamente exigentes de ese áureo período” (Alcalá 1992, 96). Sólo un lector que conozca las obras castellanas puede comprender el puente que tienden estos textos con el canon.⁷ Un ejemplo posible es el de la crónica, uno de los formantes principales de las tres obras trabajadas, apreciable a partir de las innovaciones surgidas en la historiografía judía desde el siglo XVI, cuyas obras “intentan, dentro de los límites de los datos con los que contaban sus autores, un panorama coherente de muchos siglos consecutivos en una narración hecha por extenso y de manera detallada” (Yerushalmi 2002, 75).

El molde genérico ofrecido por la crónica que, en este caso, permite incluir a los tres autores estudiados en el *corpus* literario de los Siglos de Oro es sólo un caso posible dentro de la extensa producción judeoconversa del período. Más celebre es el grupo de poetas, entre los que se cuentan Miguel Leví de Barrios, Antonio Enríquez Gómez o João Pinto Delgado. Ellos ejemplifican el uso de géneros, sistemas de versificación y estilos literarios ibéricos, fenómeno esperable en autores nacidos o criados en la Península Ibérica, admiradores de los principales referentes poéticos y dramáticos del Barroco, como Quevedo y Lope de Vega (Boer 2005, 52). Incluso los predicadores judíos, emigrados de suelo español, mostraban en sus sermones el dominio de la *dispositio* ciceroniana, el conceptismo, los emblemas, los enigmas, la teatralidad y la concepción alegórica que tan celebrados en los textos ibéricos (Boer 1995, 22-25). En el caso de Šelomoh ibn Verga, Menasseh ben Israel e Isaac Cardoso, se observa también otro grado de continuidad del discurso ibérico: los tres pueden contarse entre aquellos autores que

⁷ Un ejemplo de estos vínculos –no siempre claros– es el que se establece entre Cardoso y Lope de Vega. El dramaturgo es homenajeado en la “Oración fúnebre” que el autor sefardí le dedica en tanto “lucero de la poesía, el padre del teatro, el símbolo de la fecundidad, y el honor de la elocuencia, a quien tantos títulos debe la Española, que en él se vio dorada de conceptos, ilustres sentencias, y vestida de adornos” (173) y cuya figura enaltece, ambigua y tal vez irónicamente, en un contexto en que “balbuciente la lengua castellana comenzó a desatarse desde que los Reyes Católicos expulsaron los que corrompían su pureza y nuestras costumbres” (173). Recordemos que, en el inmenso repertorio dramático de Lope, se incluye *El niño inocente de La Guardia*, pieza basada en el famoso asesinato ritual de un niño cristiano imputado a los judíos de Toledo en 1491 y una de las calumnias más feroces contra la comunidad mosaica, concretamente la décima según el racconto de Cardoso en *Excelencias de los hebreos*. Este es sólo uno de los ejemplos posibles en los que puede observarse esa particular liminalidad cultural que estudia David Graizbord: “They inhabited a cultural threshold. This threshold was at once a boundary and a crossroads between the Christian and Jewish worlds. Collectively, New Christians were neither full insiders nor full outsiders of either world, but simultaneously part of both [...]. As titular Christians, conversos partook of an Ibero-Christian culture that many of them internalized as their own” (Graizbord 2).

“adoptent ou reproduisent le discours ibérique chrétien en transformant certaines valeurs essentielles afin de les concilier avec leur nouvelle identité juive” (Boer 2005, 53). La referencia a autores valorados por la tradición hispánica, cuyo conocimiento se obtuvo tras el paso por instituciones educativas peninsulares es, como hemos relevado anteriormente, parte constitutiva del discurso converso y también una forma de pervivencia del legado español que llevaron consigo al exilio.

Los vínculos de intertextualidad, la conformación genérica de estas obras y la existencia misma de una gran cantidad de textos conversos en español son sólo algunos argumentos que permiten reclamar su inclusión dentro de la literatura española del Siglo de Oro, su ingreso en el conjunto de los productos culturales de la comunidad que los desplazó e intentó borrar sus rasgos distintivos. Se da, a un mismo tiempo, un juego entre la incorporación y la exclusión, la proximidad y la distancia, por medio de la combinación de los códigos propios y los del “enemigo.” Es que, como refiere Méchoulan,

Los judíos expulsados, arrojados fuera del país, los odiados judíos, seguían siendo españoles, continuaban hablando y escribiendo una lengua que empleaban desde hacía siglos. Estos judíos, acogidos por Turquía, amaban a una España que les aborrecía y que, a pesar de ello, no podía por menos que considerarles como suyos. (1981, 110)

El lector modelo debe poder sortear los múltiples fragmentos que construyen un texto que a su vez da forma a un sujeto. A modo de varios cristales que refractan distintas facetas de los temas tratados, quien se enfrente a estas obras debe poder unificar los diferentes formantes en una imagen lo más armónica posible.

Lectores internos o externos a la propia comunidad, lo que los une a todos ellos es que se encuentran en “la otra orilla:” en las costas del exilio tan mentadas por Ibn Verga, en las de una conversión al cristianismo sin retorno en algunos casos, en las del cristiano viejo –en las antípodas de la perspectiva judía, en el punto desde el que se disparan las injurias– o en las propias costas a las que arriban los judíos nuevos. Es el cometido de los textos acercar todos estos grupos, a un tiempo, a la comunidad; sólo que la particular especificidad de cada uno ya es una fractura en el destinatario modelo. Construirlo implica, nuevamente, recurrir al gesto de recolectar fragmentos. Cada pieza será vital para reponer ese lector ideal, cuyos formantes no podrían suturarse, a riesgo de perder la comprensión global de un escrito que tal vez no está pensado para ello. En este punto, el lector es a la medida de las obras. Estos textos apelan a un sujeto múltiple, no sólo detrás o entre sus líneas, sino también frente a ellas.

El sujeto converso

¿Quién se perfila detrás de este movimiento incesante de recolección de materiales, voces y lectores competentes para su interpretación? Los textos son la arena en la que se dirime el surgimiento de un nuevo sujeto, nacido de un marco particular en tanto que “la cultura judeoconversa, si es que existe como tal, por definición tiene que ser cualitativamente distinta tanto de la judía como de la cristianovieja mayoritaria: habrá de deberse a una «nueva situación»” (Alcalá 1992, 98). Una subjetividad sinuosa, entonces, confeccionada a partir de retazos, de fragmentos surge entre sus líneas y plantea el interrogante sobre si es posible constituir una identidad estable.

El converso es, en primer lugar, la pieza de un sistema en movimiento. Su lógica es el desplazamiento. En los textos trabajados, siempre es el que viaja (muchas veces, claro está, forzosamente):

Del destierro de Sefarad llegaron buques al territorio de Italia. (VDJ 221)

Él [Rabí Judá] huyó, marchando a Lisboa. (VDJ 228)

Llegó a esta ciudad de Ámsterdam Aron Leví [...]. Que avera dos años y medio que saliendo del puerto de Honda, en las Indias Occidentales, para hazer su viage a la gobernación de Papián, o provincia de Quito. (EDI 1)

En Portugal el Rey don Juan el Segundo, destos que entraron de Castilla [...] les tomó los hijos y los mandó a las Islas Desiertas que entonces se descubrieron. (EDH 160)

Es en el marco de esos recorridos por diversas geografías donde el viajero recoge datos e impresiones dispersos con que se construyen estas narraciones.

El tránsito permanente no sólo es espacial sino también temporal. Se evidencia, en una primera aproximación, por la combinación de las cronologías cristiana y hebrea: “En tiempo del Rey don Manuel, hijo del rey Alfonso” (VDJ 94), “El año 5046 de la Creación” (VDJ 118), “En 18 de Ilul del año 5404, vulgo 1644” (EDI 1), “En Francia el año de 5106” (EDH 159), “En el año de mil trescientos treinta y ocho” (EDH 166). A partir de los datos que recaban estas obras, se fusionan dos concepciones históricas que sumergen en una errancia temporal. Es usual que se retome una idea cíclica del tiempo, que es propia de la mirada judía sobre la historia y que tiene sus fuentes en la Biblia:

El momento histórico presente posee muy poco valor independiente. Adquiere significado y realidad sólo cuando él mismo se altera, cuando, a través de la repetición de un ritual o la recitación o representación de un mito, el tiempo histórico se despedaza periódicamente, y uno puede experimentar de nuevo, aunque sólo brevemente, el tiempo verdadero de los orígenes y los arquetipos. (Yerushalmi 2002, 4)

Desde esta operación, se plantan elementos pertenecientes a los mitos de la propia comunidad, en confrontación con los propios de la cultura peninsular: “Eran los judíos tan numerosos [antes de la expulsión de 1254] como las arenas en aquellos reinos, hasta el punto que se decía que eran el doble de los que habían salido de Egipto” (VDJ 118), “Mi padre es Abraham, Yshak, Iahacob, Israel” (EDI 8), “Ha dos mil años desde el tiempo de Nabucodonosor [el pueblo judío] anda esparcido en las naciones, expiando los pecados suyos y de sus padres, cometidos en la transgresión de la Ley Santa” (EDH 145). Como señala Bodian, los mitos propios reafirman la pertenencia de este colectivo a la comunidad judía, el regreso al origen:

Conversos sometimes idealized their condition by identifying with the Jews in Egypt, oppressed and surrounded by idolatry. Other identify with the story of Esther, with its strong elements of identity concealment, systematic religious persecution, and ultimate victory. These idealized interpretations of *converso* experience allowed *conversos* to situate themselves in the mainstream of Jewish history and tradition. (63)

De este modo, el sujeto plantea en el origen una unidad que parece mítica, que se remonta a un tiempo también mítico para la comunidad que los excluye:

¡Oh, *romanos!*, creedme una sola cosa, y por todos los consejos que Judea ha tomado de Roma tome Roma uno de *Judea*. Éste es, que primero procuréis conseguir de nosotros las cosas por la vía de la petición antes que mandarnos. (VDJ 55)

Tener vergüenza del mal es sapiencia y tenerla del bien es ignorancia. Como fue la vergüenza de Lucrecia Romana, que temiendo la falsa infamia del adulterio, se dejó violar de Tarquino. Al contrario de la vergüenza de Susana, que avergonzándose de pecar delante de Dios, resistió la insolencia y lascivia de los viejos y se puso al peligro de la vida, con que adquirió perpetua gloria de castidad. (EDH 148)

Sin embargo, por momentos se avanza en un movimiento progresivo propio de la historia concebida desde el cristianismo, reforzado por el formato extraído de la crónica que los tres textos utilizan y pautado por las fechas en que ocurren los sucesos narrados. El avance temporal irreversible está marcado por el relato de lo excepcional, hechos nunca vistos ni oídos: “Las madres de los muchachos prorrumpieron en un clamor y llanto como jamás se ha oído” (VDJ 220), “Estoy loco, o fuera de juicio. ¿Cómo puede ser que estos indios sean hebreos?” (EDI 3), “Tampoco nosotros podemos conocer todos los reinos y ciudades en que se ha dispersado el pueblo de los hijos de Israel; además hay cosas que no es conveniente escribirlas” (VDJ 214). Surge, en sus textos, el tópico de lo inenarrable. Sin importar cuántos materiales reconstruyan la memoria de los hechos narrados, siempre hay algo que no se quiere o no se puede contar. Este borramiento es la huella de una herida sin suturar, de un trauma colectivo que se reanuda a cada paso y con cada relato y por el que la historiografía posterior a la expulsión de 1492 resultará infructuosa:

Es como si, con la tragedia culminante de la expulsión de España, la historiografía judía se hubiera vuelto opaca, y no pudiera suministrar un significado satisfactorio, incluso cuando se la considerara religiosamente (como ocurre con la mayoría de los historiadores). (Yerushalmi 2002, 93)

Todas las operaciones realizadas en el texto nos enfrentan a un sujeto en constante deambular. Sumado a la imposibilidad de encerrarlo bajo una perspectiva, en una mirada que muestra sus múltiples facetas (incluso las que transmiten sus enemigos), plantea la cuestión acerca de si es posible construir una identidad estable. El flujo de voces, tanto internas como externas a la comunidad, construye un sujeto conflictivo, formado por partes heterogéneas,⁸ que ha sido excluido y que debe reconfigurar su identidad o construir una nueva a partir de legados disímiles que, en muchos casos, son parte de su expulsión (recuérdese, por ejemplo, el uso de la lengua castellana). Construcción que evoca el poder del fragmento, de la variedad frente a la unidad propuesta por el Imperio y base para su antisemitismo: frente al ideal de la unidad nacional, “l’altérité juive, en raison de son attachement à la Bible, de sa prééminence dans l’élection divine, était un

⁸ Esa misma fragmentariedad que constituye al sujeto converso en los textos tiene su correlato en los individuos concretos, que, luego de instaurada la Inquisición, vivía una situación ambigua y confusa “que escindía las lealtades en el seno de una misma familia, perjudicaba la necesaria convivencia de conversos más o menos sinceros o, al menos, tendentes a olvidar y hacer olvidar su origen y de criptojudíos decididos a mantener su fe, y desembocaba en desgarradoras aversiones y confusiones mentales en una psicología internamente martirizadas” (Alcalá 2011, 84).

facteur dangereux d'inquiétude pour les consciences espagnoles intrépides sur les champs de batailles mais craintives dans le domaine religieux" (Méchoulan 1974b, 201).

En muchos casos, el gesto de recolección de diversas tradiciones y voces, que podría a primera vista derivar en una sobreabundancia de datos con los que trabajar, no suple el vacío sobre el que se construye el sujeto converso, víctima de despojos y violencias simbólicas de todo tipo.

¿Qué opciones tiene a mano quien debe formarse a cada paso, zurciendo los fragmentos de su identidad? El texto de Menasseh ben Israel propone una solución posible, próxima a otro caso de identidad en conflicto que cobrará relevancia en ese mismo contexto histórico. Cifrada en la figura del indio judío se encuentra la estrategia de reconstruirse como sujeto en la alianza con otros sectores que también padecen a la sombra de España. El indígena americano ya había sido comparado con los hebreos del antiguo Egipto por el modo casi esclavista en que se los empleaba en los repartimientos (Méchoulan 1981, 52) y muchos pensadores españoles, hasta mediados del siglo XVII, atribuyeron un origen hebreo a los pobladores del continente recientemente explorado, en quienes veían descendientes de las Doce Tribus. El mismo Colón abonaba esta teoría y, por medio de ella, muchos explicaron "la perversidad de los indígenas: al encontrarles supersticiosos, hipócritas y viles, descubrían en ellos los rasgos naturales del judío" (Méchoulan 1981, 56). El autor de *Esperanza de Israel* revierte esta hipótesis y la utiliza a su favor, tendiendo lazos de solidaridad entre ambos colectivos.

La problemática de los pueblos americanos y su compleja identidad, producto de forzamientos, suturas y reconversiones, presenta paralelos interesantes con la de los judíos de la diáspora. El indio, al que también se lo insultaba llamándolo "perro" (Méchoulan 1981, 53), forzado a trabajar para la Corona, y el hereje acosado son ambos víctimas, "una de las cuales [el primero] muere para facilitar el aniquilamiento de la otra" (Méchoulan 1981, 38), ya que la monarquía española financió sus empresas religiosas con el oro americano. Su nueva identidad impuesta se asemeja mucho a la de los judeoconvertos: el nativo americano,

Como existencia individual originaria, es negado por un sistema en el que su alma es entregada a los sacerdotes y su cuerpo a la codicia de los colonizadores. Explotado, con sus raíces cortadas, el indígena experimenta el más trágico desconcierto, porque todavía está fundamentalmente vinculado al culto de sus antepasados y, sin embargo, se ve obligado a presentar la apariencia del perfecto neófito. (Méchoulan 1981, 46)⁹

Estas similitudes entre indios y judíos se extienden incluso a las cuestiones relativas a la producción textual de ambas comunidades. Piénsese, por ejemplo, en la adopción de la crónica como formato que vehiculiza la experiencia americana de españoles, indios y mestizos (múltiples voces enunciantes); la convivencia –no sin conflictos– de dos perspectivas temporales (la cíclica, propia de las comunidades nativas, y la de la metrópoli cristiana, lineal y progresiva), así como el recurso (a veces, traumático) de las distintas lenguas (las nativas heredadas y la castellana impuesta).¹⁰

⁹ Ambos, el judío y el indio, por ser infieles, eran considerados infrahombres, pero el pensamiento hispánico de la época los distinguía en cuanto que en éste se podía reconocer un mínimo de perfectibilidad, dado que incurrieran en pecado más por la cultura que por la naturaleza india. Aquél, en cambio, la situación era la opuesta: la corrupción de su naturaleza era definitiva, tal como lo evidenciaban los estatutos de limpieza de sangre (Méchoulan 1981, 60).

¹⁰ El cruce entre las comunidades de mestizos americanos y las de judeoconvertos incluye algunos hitos de la historia cultural de la Europa moderna. Piénsese, por ejemplo, en el Inca Garcilaso de la Vega, hijo de una princesa inca y un conquistador español, que tradujo al castellano los *Dialoghi d'amore*, de León

América fue el destino de muchos conversos expulsados de la península ibérica; se cree que casi inmediatamente llegaron a los nuevos dominios (Sylvester) y algunos de sus más renombrados autores terminaron sus vidas en el “nuevo continente:” es el caso de Israel López Laguna, naturalizado jamaquino (Fine 2011, 80). La aparición de indios judíos en el Perú, descendientes de las tribus de Israel, construye una verdadera esperanza para los hebreos, abonada por la visión providencialista de Ben Israel, “según la cual el pueblo judío se hallaba cercano a su redención” (Fine 2013, 52). La alianza de los pueblos sometidos por el yugo del Imperio, obligados a llevar adelante periplos similares, parece apuntar nuevamente a esa construcción proteica que denotan los textos conversos trabajados: el armado por medio de fragmentos, de girones de otras culturas que se recuperan como los materiales más a mano, una vía de escape del conflicto de ser percibido no sólo como el Otro sino también como uno que debe ser suprimido.

La primera aproximación entre ambas culturas consiste en un diálogo, estrategia propia del autor, según Méchoulán: “Menasseh ben Israel was in a position of permanent controversy, but was able to transform this tension into a peaceful, instructive and informed dialogue, a dialogue which he wanted to see taken up by all” (1989, 84). El gesto de la tribu con la que toma contacto Arón Leví/Antonio de Montezinos es un gesto de transformación y de recolección de esos retazos identitarios: no sólo agregan un padre (Israel) a la tríada “Abraham, Ishac y Iahacob” (EDI 4) sino que funden la cita del Deuteronomio con una exposición que requiere nuevas formas de expresión –“Haziendo señal con dos dedos cerrados y después abriéndolos [...] Y a este tiempo señalaron con los ojos y patearon los pies” (EDI 8). Aquí ya no hay vulgo capaz de difamar; son los indios quienes opinan sobre los españoles. Y la solución posible queda fuera del texto, está a la espera de efectuarse, pero implica el regreso a un momento de plenitud, de origen –piénsese en el interés de hacer que Montezinos declare quiénes son sus padres (EDI 4)– que al mismo tiempo requiere de un avance lineal que le haga frente a quienes se opongan: “«Un día hablaremos todos, [...] y saldremos como que nos parió la tierra»” (EDI 8-9).

Si, en *La vara de Yehudah*, la historia de los judíos se construye por medio de sus destrucciones, es decir, de las tragedias provocadas por la voz del otro; y, si en *Excelencias de los hebreos*, la propia imagen se sustenta mayormente por la autoridad de la Biblia y las fuentes rabínicas (criterios internos), en *Esperanza de Israel*, el converso encontrará un Otro que será, a su vez, un converso como él. Ambos sufren el desdén del español, que se ha rehusado al trato con lo no-cristiano. Para aquél,

No hay diálogo posible con el otro que, aunque se haya sometido a las exigencias de su vencedor, no cesa de ser despreciado, maltratado, eliminado. Se puede aceptar al otro, pero despojado de su alma. El agua bautismal tendrá muy pocos efectos purificadores sobre los indios, los judíos o los moros. Una vez arrancada Granada de manos de estos últimos, una vez expulsados los judíos y descubiertas las Américas, la España del Siglo de Oro sucumbirá al vértigo de la unidad. (Méchoulán 1981, 20)

Frente a la España monológica, el indio, desplazado y sometido por el poder peninsular, será el perfecto espejo para el judío y, quizá, también su esperanza.

Hebreo/Judá Abravanel, uno de los pensadores de origen sefardí más importantes del Renacimiento, obligado como otros tantos de su comunidad a desplazamientos forzados de Portugal a España, primero, y luego a Italia, y cuya influencia caló profundo en el pensamiento neoplatónico. El Inca Garcilaso, figura central para los estudios de mestizaje y multiculturalismo, es citado por Menasseh ben Israel en dos ocasiones: en torno al posible origen judío de algunos edificios incaicos como Tiahuanacu (EDI 44) y al analizar la etimología de *Perú* (EDI 116).

La estética del fragmento y el problema de la memoria colectiva

En conclusión, los enunciadores, los interlocutores, el sujeto que se delinea en estas obras y sus posibles estrategias de (re)construcción apuntan a una lógica fragmentaria. El gesto principal es el de la recolección de una dispersión registrada a varios niveles. En esta naciente literatura del exilio, el fragmento representa lo opuesto a la unidad: es el valor de las comunidades unificadas pero atomizadas, es la expulsión y la diáspora.

El texto actúa como amalgama que reúne esos elementos, sin poder suturarlos por completo. En cada acto de compilación se manifiesta un dispositivo de escritura conversa que consiste en la unión en apariencia imposible de materiales con los que se hace necesario escribir: con el español y con el hebreo, con la Biblia y la crónica (a su vez, sus tiempos cíclicos y lineales, respectivamente), con la voz del otro y el recuerdo en el interior de la comunidad. El esfuerzo mnemónico siempre involucrará un principio fragmentario, que es el que rige a la memoria colectiva: “Our most personal remembrances, offering such a striking character of absolute unity, actually derive from a fusion of diverse and separate elements” (Halbwachs 49).

Escribir se vuelve un acto necesario para los judíos expulsados de la península, una tarea de memoria y un deber para con sus comunidades esparcidas a lo ancho del mundo en un tránsito forzoso y forzado. En este punto, rescatamos el postulado de Ruth Fine de que “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 conversión” (2013, 48). Pero también los textos trabajados, así como el *corpus* en el que se insertan, son las bases mnemónicas de nuevas comunidades que deben formarse luego de la dispersión. Aquí se impone considerar las implicancias de construir una nueva identidad colectiva a partir de un esfuerzo de memoria basado en la manipulación de retazos. Por un lado, el fragmento se convertiría en un principio constructivo de gran valor en la literatura que se ubica en los orígenes (podemos retomar el ejemplo de la literatura latinoamericana, que nace con esas multiformes crónicas de Indias, contemporáneas a las obras conversas que aquí trabajamos). Pero, por otro lado, esta misma unidad mínima de construcción deriva en el conflicto de componer con elementos provenientes de distintos orígenes, con las distintas cargas ideológicas que éstos transportan. Ya que ningún fragmento es neutral, ¿no sobrevive algo de violencia en las consideraciones lineales de los hechos, en escribir en la lengua del perseguidor, en usar sus metros y sus moldes genéricos o en recordar sus opiniones infamantes? De ser así, cada confrontación de los fragmentos que constituyen un legado para la historia colectiva volverían a esa herida abierta por la expulsión porque serían, en sí, nuevas expulsiones simbólicas en el interior mismo de los textos. Reproducirían un trauma colectivo, desde la perspectiva de un sujeto representativo o construido como tal, que surge con la expulsión pero en el que se siguen verificando otras nuevas expulsiones.

¿Es posible fundir estos girones? La unificación se realiza sólo a costa de superar la riqueza del fragmento. Para ello, tal vez se deba recurrir a ese olvido que Connerton identifica como constitutivo en la formación de una nueva identidad, en el que

The emphasis [...] is not so much on the loss entailed in being unable to retain certain things as rather on the gain that accrues to those who know how to discard memories that serve no practicable purpose in the management of one's current identity and ongoing purposes. (Connerton 63)

De esta forma, todo aquello que reavive la violencia en el interior de los materiales mismos con los que se trabaja, por hacerse eco de las voces ancestrales del odio y de las tradiciones representativas de la más rancia hispanidad, debe ser descartado. Frente a este panorama de múltiples facetas de las que emerge el sujeto converso, cabe preguntarse si solidificar todo en una unidad será un gesto superador, sincrético, o si implicará el sacrificio de las distintas tradiciones que se incluyen en estos textos. En este punto, las comunidades de memoria de la diáspora diagraman una inquietante paradoja: recordar es olvidar.

Obras citadas

- Alcalá, Ángel. “El mundo converso en la literatura y la mística del Siglo de Oro.” *Manuscripts* 10 (1992): 91-118.
- . *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- Ben Israel, Menasseh. *Origen de los Americanos*. ישראל מקור *Esto es Esperanza de Israel*. Madrid: Librería de Santiago Pérez Junquera, 1881.
- Bodian, Miriam. “Men of The Nation: the Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe.” *Past and Present* 143 (1994): 48-76.
- Boer, Harm de. *La literatura sefardí de Ámsterdam*. Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, 1995.
- . “Le «contre-discours» des nouveaux juifs. Esprit et polémique dans la littérature des juifs sépharades d’Amsterdam.” En Esther Benbassa ed. *Les sépharades en littérature. Un parcours millénaire*. París: PUPS, 2005. 47-65.
- Cano, María José. “Introducción.” En Ibn Verga, Šelomoh. María José Cano ed. *La vara de Yehudah (Sefer Šebet Yehudah)*. Barcelona: Riopiedras, 1991. 9-17.
- Cardoso, Isaac. *Excelencias de los hebreos*. En María del Carmen Artigas ed. *Antología Sefardí, 1492-1700. Respuesta literaria de los hebreos españoles a la expulsión de 1492*. Madrid: Verbum, 1997. 145-172.
- Connerton, Paul. “Seven types of forgetting.” *Memory Studies* 1 (2008): 59-71.
- Fine, Ruth. “De la liturgia al relato testimonial: los *Psalms de David* de Daniel Israel López Laguna.” *Calíope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry* 17 1 (2011): 177-198.
- . “De la saga conversa: perspectivas de la historiografía escrita por judíos de origen ibérico (siglos XVI y XVII).” *eHumanista/Conversos* 1 (2013): 47-62.
- Gottheil, Richard y Meyer Kayserling. “Cardoso, Isaac (Fernando).” En Isidore Singer dir. *The Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1902. III, 574-575.
- Gottheil, Richard y M. Seligsohn. “Ibn Verga, Solomon.” En Isidore Singer dir. *The Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1904. VI, 550-551.
- Graizbord, David. *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- Halbwachs, Maurice. *The Collective Memory*. New York: Harper & Row, 1980.
- Heller, Joseph Elijah y Yom Tov Assis. “Cardozo (Cardoso), Isaac (Fernando).” En Fred Skolnik y Michael Berenbaum eds. *Encyclopaedia Judaica*. Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2007. IV, 466-467.
- Ibn Verga, Šelomoh. María José Cano ed. *La vara de Yehudah (Sefer Šebet Yehudah)*. Barcelona: Riopiedras, 1991.
- Kaplan, Yosef. “The Portuguese Jews in Amsterdam. From Forced Conversion to a Return to Judaism.” *Studia Rosenthaliana* 15 1 (1981): 37-51.
- Méchoulan, Henry. *El honor de Dios. Indios, judíos y moriscos en el Siglo de Oro*. Barcelona: Argos Vergara, 1981.
- . “L’altérité juive dans la pensée espagnole (1550-1650) – I.” *Studia Rosenthaliana* 8 1 (1974a): 31-58.
- . “L’altérité juive dans la pensée espagnole (1550-1650) – II.” *Studia Rosenthaliana* 8 1 (1974b): 171-204.
- . “Menasseh ben Israel and the world of the non-Jews.” En Yosef Kaplan, Henry Méchoulan y Richard Popkin eds. *Menasseh ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989. 83-97.

- Roth, Cecil y A.K. Offenber. "Manasseh (Menasseh) ben Israel." En Fred Skolnik y Michael Berenbaum eds. *Encyclopaedia Judaica*. Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2007. XIII, 454-455.
- 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.
- Sylvester, Santiago. "Sefarditas en Argentina." En *El legado de Sefarad. Memoria de Sefarad en América*. Madrid: Centro Virtual Cervantes, 2010. Disponible en <http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/default.htm>.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*. Washington: University of Washington Press, 1971.
- . *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. Barcelona: Anthropos, 2002.