

RAFAEL CARRASCO

Catedrático de Historia Moderna
Universidad de Estrasburgo

LA NUEVA JERUSALÉN
Y LA
MEMORIA JUDEOCONVERSA
(SIGLOS XVI-XVII)



Publicaciones de la
REAL SOCIEDAD ECONÓMICA
DE AMIGOS DEL PAÍS
Valencia, 1996

LA NUEVA JERUSALÉN Y LA MEMORIA JUDEOCONVERSA

Rafael Carrasco

Catedrático de Historia Moderna
Universidad de Estrasburgo

EL tema que hemos escogido es el de la memoria judeoconversa en relación con España, o la otra memoria, la de los excluidos. Nos ha parecido interesante una corta incursión a través de este terreno, no tanto por la simple razón de que exista abundante material todavía por explorar en numerosos archivos y bibliotecas, sino porque aún no se ha abordado la cuestión en España con toda la minuciosidad que merece o mejor dicho, cuando se ha abordado (lo cual ha ocurrido más a menudo de lo que podría pensarse) ha sido en términos violentos y antagonistas, a partir de enfoques poco serenos ni científicos, en los cuales cada uno de los discursos (el “español” y el “converso”) desarrolla una estrategia hegemónica contra el otro. Lo que encontramos en efecto es, por una parte, la historiografía de aquellos que llevaron a cabo la represión peninsular y por otra, la “memoria” (mejor que la historiografía, ya volveremos sobre ello) de los que sufrieron tal represión. La relación entre ambos discursos es hasta ahora altamente polémica, es decir que ha generado un frente ideológico y una línea de demarcación a ambos lados de la cual el discurso acusador y el discurso de justificación invierten su signo. Por lo tanto, esta “historiografía” o “memoria” aparece como el resultado de cierta estrategia (de exclusión del discurso del otro mediante su anulación) servida por una táctica tanto *discursiva* y conceptual (retórica dolorista / triunfalista / apocalíptica, pero también el hecho de desacreditar los argumentos legitimadores del otro) como *práctica*: la represión real (el Santo Oficio y los cristianos viejos en la península) o la oposición política (los judíos fuera de España, por ejemplo). Esto es lo que existe, globalmente, hoy en día en cuanto a la historiografía. No se trata pues de un análisis histórico, sino de un enfrentamiento. Vamos a ver cómo se podría pensar una historia desde el punto de vista de los vencidos. Pasaremos en revista sucesivamente:

- 1) lo que pasó, o las condiciones de posibilidad de tal historia o “memoria”, es decir la materia de pasado que los textos de los judeoconvertos intentan integrar en cierta racionalidad;
- 2) la época que nos parece más fecunda (intento de periodización);

3) lo que ha dicho la historiografía, en particular la española, tanto la tradicionalista como la progresista, antigua o actual;

4) por fin, la materia historiable judeoconversa, por decirlo así, y sus rasgos esenciales.

* * *

Los textos escritos por los “marranos” huidos al norte de Europa durante la Época Moderna son, además de muchas cosas que diremos más abajo, una crónica de los hijos de Israel en Sefarad.¹ Queda clara en ellos la realidad de un asentamiento antiquísimo y numeroso sobre la piel de toro a la par que una memoria ardiente de catástrofes (dramas visigodos, almohades, etc.). No vamos a abrir ahora este cajón, sino el de las conversiones, que es el que nos interesa directamente. La fecha de 1391 es la que encontramos por doquier con su coro de lamentaciones, tanto por haber cobrado un carácter poderosamente simbólico, como por ser vista de manera indiscutible como el origen sangriento de un problema que iba a marcar definitivamente la vida y las mentalidades de las comunidades sefardíes. La lógica nefasta de marginación sistemática que sigue a los hechos de fines del siglo XIV no es vista con menos acuidad. En esto, y en otros muchos factores, discrepa grandemente de la española o cristiana vieja la valoración de la figura de Fernando el Católico que operan los “marranos”. La dinámica marginadora y excluyente del siglo XV obedeció a dos políticas distintas pero convergentes. Una se aplicó a los infieles (judíos como moros) al compás de una inflación legislativa bien conocida. La otra tuvo por objeto a los conversos y conjugó segregación (estatutos de limpieza, inhabilitaciones profesionales, etc.) con represión (Inquisición sobre todo). Ambas lógicas coincidieron a partir de 1492.

Después de las matanzas de 1391, la expulsión de 1492 es la otra gran deflagración cuyo clamor, eternamente renovado, resuena en la memoria sefardí. Al escribir “después” le damos al adverbio su simple valor temporal cronológico, pues la expulsión del 92 permanece en la conciencia judía universal como un acontecimiento de primera magnitud comparable con la destrucción del primer templo. Muchos escritores judíos de la época (buena parte todavía por estudiar) lo subrayan, empezando por Isaac Abravanel, personaje altamente simbólico de los nuevos tiempos, los nuevos exilios y trabajos,² y no sólo ac-

¹ Entre los autores de principios de la modernidad que mayor importancia dan a las calamidades peninsulares se hallan los siguientes, que hemos consultado: Yosef ha-Cohen, *El valle del llanto (Emeq ha-Bakha)*, introducción, traducción y notas por Pilar León Tello, Barcelona, 1989 (anterior, Madrid, 1964); Salomón ben Verga, *La vara de Judá (Shebet Yehuda)*, traducción española con un estudio preliminar por Francisco Cantera Burgos, Granada, 1927; Samuel Usque, *Consolação ás tribulações de Israel*, ed. de Mendes dos Remedios, Coimbra, 1906-1907 (la parte sobre los acontecimientos peninsulares es el tercer diálogo, o sea el tercer tomo de esta edición).

² Véase Jean-Christophe Attias, *Isaac Abravanel. La mémoire de l'espérance. Textes choisis*,

tores directos de la tragedia, sino también miembros de la Nación sin previa vinculación con la península que desde su lejanía recibían nuevas y testimonios alarmantes. Tal fue el caso del cretense Eliahou Capsali, quien en su *Seder Eliahou Zouta* (cuya parte relativa a la expulsión se ha traducido al francés hace poco) cuenta cómo llegaron hasta su isla los expulsados de Sefarad:

Los exiliados españoles encontraron refugio bajo nuestro techo. Aquellos proscritos españoles tan distinguidos siempre hicieron etapa en nuestra casa. Pusimos a su disposición una habitación con una cama, una mesa, una silla y una lámpara y cuando llegaban, podían retirarse allí. Me contaron los relatos de la terrible y trágica expulsión de España.³

La expulsión representó en realidad una medida de conversión de corte medieval cuyo resultado fue en parte distinto del esperado por el poder, pero no vamos a examinar ahora esta delicada cuestión. De hecho, muchos judíos cambian oficialmente de religión antes que abandonar el país, engrosando así las filas ya muy nutridas de los neocristianos más antiguos. Las cifras dadas por unos y por otros, coetáneos o no, han dado lugar a no pocas polémicas. No queremos entrar en ellas. Lo más probable es que salieran menos de 150.000 (pero más de 100.000) personas, buena parte de las cuales se afincó en el vecino reino de Portugal. No pocos volvieron tras bautizarse, acogiendo a cartas de amparamiento real otorgadas con extrema facilidad por unos monarcas deseosos de contrarrestar los efectos de un éxodo que probablemente no habían previsto. La masa considerable de individuos que optaron por quedarse, o por volver, abandonando su antiguo credo, generó una literatura de examen acerca de las motivaciones y de la firmeza en la fe⁴ cuyos acentos reactualizaban debates anteriores sobre las conversiones y de los cuales se hallarían ecos en las obras muy posteriores que forman nuestro objeto de estudio, tanto más cuanto que en 1497, en Portugal, se decretaría la medida de conversión general de los hebreos sin posibilidad de exilio fuera del país. Entre esta fecha y la de 1536, que marca la aparición efectiva de la Inquisición lusa, los “marranos” así convertidos vivieron sometidos a los efectos de una política real contradictoria que hacía sucederse periodos de actitud benigna y momentos de dura persecución y amenazas, época que sería recordada ulteriormente como de prueba terrible, de sufrimiento y particular inquietud.

traduits de l'hébreu, annotés et précédés d'une présentation, París, 1992.

³ Eliahou Capsali, *Chronique de l'expulsion. Présentation, traduction et annotation par Simone Sultan-Bohbot*, París, 1994, p. 42 (trad. del francés por nosotros). Este autor se hace eco de la leyenda relativa a la bella judía Paloma, abuela de Fernando el Católico, y presenta el matrimonio de Isabel con este príncipe como resultante de una estrategia pensada por los judíos e impuesta por Abraham Senyor (p. 45).

⁴ Sobre los *responsa* y la cuestión de la fe de los “marranos” en el complicado siglo xv, véase el estudio ya bastante antiguo, pero recientemente publicado en castellano (y cuyas conclusiones no compartimos nosotros en absoluto), de Benzion Netanyahu, *Los marranos españoles según las fuentes*

El significado de estos hechos y calamidades contemporáneos de la instauración de la modernidad, es doble. Por un lado los acontecimientos dicen la problemática de la unión nacional pensada a través del modelo del Estado confesional respaldado por el auge de la Iglesia como aparato de poder y como inventora del fundamento teórico de la finalidad trascendental del Estado justificada mediante argumentos sobrenaturales. Por otro lado expresan la escisión o fractura asumida por el poder en todos sus componentes: la creación de un frente de colonización espiritual interior y puesta en marcha de una práctica concreta de asimilación contraria a cualquier forma de integración y salvaguardia de los particularismos espirituales minoritarios.

Las consecuencias son dobles también. En primer lugar, la nueva coyuntura de cierre iba a consagrar el protagonismo del Santo Oficio como máquina asimiladora, a través de sus dos modalidades coercitivas: la represión y la conversión. El odio a la Inquisición experimentado por nuestros autores fue inmenso (volveremos sobre ello). Al mismo tiempo, éstos captaron perfectamente la importancia del sistema inquisitorial en tanto que productor de ideología original, que creador de un edificio argumental antijudío (aspecto que varios estudiosos actuales de la famosa institución infravaloran notablemente).

La segunda consecuencia que nos interesa hoy es la diáspora de los conversos sefardíes de los siglos XVI y XVII, estrechamente vinculada con la actuación del Santo Oficio. Conviene distinguir entre lo que ocurrió dentro y fuera de la península ibérica (y del imperio colonial). Dentro se impuso la uniformidad religiosa y sólo hubo conversos. Fuera encontramos a dos tipos de judíos: aquellos que siempre lo fueron porque rehusaron la conversión y se exiliaron inmediatamente (Yosef ha-Cohen, por ejemplo, nacido en Avignon en 1495 de padres recién expulsados) y aquellos que tornaron públicamente al judaísmo tras abandonar la península donde habían sido bautizados (tal es el caso, entre tantos, de Samuel Usque, salido de Portugal en 1535 ya terminados los estudios, y de Abraham Usque, su pariente y editor de su *Consolação* en Ferrara, llamado primero Duarte Pinhel). Pero hubo identificación en cuanto al concepto de Nación, así por parte de los judíos públicos que veían en los conversos a gentes que tenían que disimular, como por la de los cristianos viejos, los cuales consideraban a los neocristianos como criptojudíos, o sea miembros (secretos) de la Nación.

Desde el punto de vista cronológico queda mucho que hacer pues esta literatura no está todavía suficientemente explorada ni inventariada. Nosotros nos vamos a conformar con unos breves apuntes. Salta a la vista que el gran momento de producción de textos fue el siglo XVII, y sobre todo su segunda mitad, y que el lugar privilegiado de tal producción, en su vertiente editorial en particular, fue la república de Holanda. De hecho, la colonia sefardí apenas desempeña papel ninguno en Amsterdam antes del final del primer decenio del siglo XVII. En las épocas anteriores a 1600 fueron Italia y el imperio otomano los grandes focos de atracción y por lo tanto de irradiación cultural. Entonces distinguiremos tres momentos:

- una época “histórica” o de producción consciente de material conectada con colonias o medios sociales e intelectuales específicos (el siglo xvii);
- una época proto-histórica de importantes mutaciones y debates, mal conocida en todo cuanto atañe a nuestro tema y, desgraciadamente, desprovista del medio fundamental de la imprenta: el siglo xv;
- entre ambos siglos, un período que llamaremos fundacional, que abarca el largo siglo xvi, época fundamental, rica y compleja poco o nada estudiada desde nuestro punto de vista. Estos escritos que llamamos fundacionales parten todos de 1492, del impacto causado por las nuevas tribulaciones. La expulsión se vio en efecto por parte de la comunidad como signo anunciador de la venida del libertador. Dios siempre está presente, eterno protagonista del acontecer. Los monarcas peninsulares no son sino instrumentos de Su ira contra Su pueblo. Así lo repiten Isaac Abravanel, Abraham Zacuto y su cuñado Abraham ben Eliezer ha-Leví, Eliahou Capsali, Rabbí Abraham Sabba’ y otros muchos como el curioso anónimo, terriblemente apocalíptico, descubierto en 1956 en la biblioteca de Cambridge y editado por Yeshaya Tishbi en 1982.⁵ Las persecuciones española y lusa dieron así lugar a un movimiento de expectativa mesiánica y proyección apocalíptica de grandísima amplitud.⁶ De esta efervescencia, de esta explosión interpretativa iba a salir, a activarse por decirlo así, la historia, o mejor dicho esa “otra historia” que nos interesa hoy mezclada de manera inextricable con la espiritualidad, con la piedad, el misticismo y el terror.⁷

La historiografía “oficial” española, o aquella que así fue durante mucho tiempo, ha sufrido del peso considerable de Menéndez Pelayo, gran sabio sin duda alguna pero gran fanático antisemita también. En su capítulo de la *Historia de los heterodoxos* (Madrid, 1882) dedicado a “Los judaizantes.–La sinagoga de Amsterdam”,⁸ hallamos al azar juicios como éstos:

hebreas de la época (siglos xiv-xvi), Valladolid, 1994 (1.ª ed. en inglés, 1966).

⁵ Eliahou Capsali, *Chronique de l’expulsion*, cit., pp. 73-76. Sobre estos aspectos, véase también Jean-Christophe Attias, *Isaac Abravanel*, cit., pp. 33-49. Interesante también la exposición de Ben Zion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel*, Filadelfia, 1968.

⁶ La mejor síntesis acerca del mesianismo judío: Gershom Scholem, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, trad. del inglés, París, 1974. Más amplia y descriptiva, la *Encyclopédie de la mystique juive* (dir. por Armand Abécassis y Georges Nataf), París, 1977. Monográfico pero directamente vinculado con el ambiente de Amsterdam que nos interesa aquí, la obra maestra de Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton, 1973 (ed. en hebreo en 1947, existe trad. al francés por la editorial Verdier, 1983).

⁷ Sobre esto son fundamentales los estudios de Yosef Hayim Yerushalmi, “The Lisbon Masacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehuda”, *Hebrew Union College Annual Supplements*, n.º 1, Cincinnati, 1976; *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, trad. del inglés, París, 1984; *A Jewish Classic in the Portuguese Language*, Lisboa, 1989. Desgraciadamente sin traducir del hebreo: Haim Hillel Ben-Sasson, “Galut u-ge’ula be-einav shel dor golei Sefarad” (Exilio y redención según la generación de los expulsados de España), *Sefer yovel le-itshak Baer* (Homenaje a I. Baer), Jerusalén, 1960, pp. 216-227 y del mismo autor, “Dor golei Sefarad al atsmo” (La mirada de los expulsados de España sobre sí misma), *Zion*, n.º 26 (1961), pp. 23-64.

⁸ Citamos según la edición Porrúa: Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos*

– que los obispos fiaban su salud “a aquellos diabólicos enemigos de nuestra santa fe”;

– que *Las excelencias de los hebreos* de Isaac Cardoso “escrito al gusto de los más fanáticos doctores de la sinagoga de Amsterdam, rebosa de orgullo judaico y hiel anticristiana como si se hubieran juntado en el alma de Cardoso todas las furias vindicadoras de su raza (...). Es el más erudito y mejor hecho de los libros que la superstición talmúdica ha abortado contra la ley del Redentor”;

– que el doctor Juan de Prado es “tan poco creyente en el fondo como muchos de su raza”.

Este discurso representa la corriente tradicionalista o rancia-católica que identifica la hispanidad con la confesionalidad y que, como es sabido, ha marcado profundamente y a la fuerza el horizonte intelectual de varias épocas más o menos recientes bien conocidas. El antídoto de don Marcelino lo constituye don José Amador de los Ríos, miembro destacado de la generación inmediatamente anterior a la suya, cuya *Historia... de los judíos de España y de Portugal* (Madrid, 1875-1876) iba a inspirar toda una corriente comprensiva. Termina su obra con estas palabras:

Jamás hemos creído que es lícito al historiador apartar su corazón y su inteligencia de la inflexible vara y fiel balanza de la justicia; por eso (...) hemos esquivado con todo empeño, así el cobijar nuestra cabeza con el *thephilin* de los judíos, como el cubrir nuestro pecho con el escudo del Santo Oficio.⁹

De todas formas, se trata de un campo historiográfico interno fuertemente ideologizado o mejor dicho un campo en el que se reactualiza sistemáticamente cierto enfrentamiento ideológico hispánico. Nunca se restituye aquí la voz de los “marranos” porque no es eso lo que importa. Mucho más tarde, desapasionados los ya viejos debates acerca de la ciencia española o de las dos Españas, verían la luz nuevos libros de historia que iban a renovar por completo el planteamiento hispánico de la cuestión. Entre éstos, nos interesa particularmente el de Julio Caro Baroja.¹⁰ Este autor ve con particular inteligencia muchas cosas interesantes, de las cuales entresacamos las siguientes:

– la importancia del siglo XVII y de la producción literaria del momento: existe un pensamiento “marránico” todavía mal estudiado;

– la necesidad de no confundir todas las categorías de “marranos”: los había sinceramente judíos, crípticos o públicos, otros no menos sinceros en su conversión al cristianismo y por fin aquellos, los más interesantes para nuestro

españoles, México, vol. III, pp. 351-370 *passim*.

⁹ José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y de Portugal*, Madrid, 1973, p. 856. La obra del P. jesuita Fidel Fita, también de fines del siglo pasado, se sitúa dentro del mismo punto de vista.

¹⁰ Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, 1963 (reed. en 1978). Existen otros estudios, de autores menos historiadores, más filósofos e interpretativos, que no analizaremos. No obstante merece especial mención el libro de Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, 1987, pues toca directamente

objeto, que no sabían muy bien dónde estaban, verdaderos “casos” psicológicos e intelectuales de fluctuante itinerario vital y espiritual;

– por fin, Julio Caro Baroja detecta muy bien la relación patológica, o paradójica que mantuvieron los conversos tornados al judaísmo con lo español y con la filosofía cristiana u occidental dominante (una de las claves del problema que nos interesa hoy), pero también con el mundo judío y sus valores.

Fuera de España sí que existe una producción historiográfica que se ciñe más al tema, aunque no se disponga todavía de ninguna síntesis. Esta literatura es muy poco conocida en España pues se trata de estudios escritos casi todos en inglés, en hebreo o en francés, de difusión poco masiva y casi ninguno traducido al español. Mayoritariamente entre manos de judíos interesados primero por lo judaico, como es lógico, esta apasionante investigación no toca al mundo hispánico sino de rebote y negativamente (las represiones), lo cual explica en parte su escaso eco en España. Existe un repertorio-antología ya antiguo pero fundamental, el de Kayserling.¹¹ En la producción posterior no escasean los títulos de gran valor que es imposible citar aquí en su totalidad. Dejando a un lado a los investigadores más antiguos (Adler, J. Azevedo, Baer, Gebhardt, Mendes dos Remedios, Roth), recordaremos tan sólo los nombres de aquellos que más nos han aportado: el de Révah, de Yerushalmi, de Israel, de Méchoulán, de Kaplan,¹² así como dos conjuntos de artículos de distintos autores publicados a raíz de las conmemoraciones de 1992 y que ponen al día la investigación acerca de las diferentes facetas del tema sefardí a partir de la expulsión.¹³

* * *

La producción textual de los “marranos” de los siglos XVI y XVII es impresionante. Abarca varias clases de escritos compuestos en distintos idiomas: trata-

ciertos aspectos de nuestro tema y cita textos interesantes.

¹¹ Meyer Kayserling, *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica. Dictionnaire bio-bibliographique des auteurs Juifs, de leurs ouvrages espagnols et portugais et des œuvres sur et contre les Juifs espagnols*, Estrasburgo, 1890 (reed. Nueva York, 1971).

¹² No vamos a dar todos los títulos que conocemos de estos eruditos sino los que nos parecen más importantes: I. S. Revah, *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, Paris-La Haya, 1959; “Les Marranes”, *Revue des études juives*, CXVIII (1959-1960), pp. 29-77. Además de los títulos citados anteriormente, Yerushalmi es autor de un libro fundamental sobre Isaac Cardoso: *De la cour d'Espagne au ghetto italien*, Paris, 1987 (1.ª ed. americana, 1971); existe trad. española. Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic and the Hispanic World, 1606-1661*, Oxford, 1982; *La judería europea en la era del mercantilismo, 1550-1750*, Madrid, 1992. Henry Méchoulán, “L'altérité juive dans la pensée espagnole (1550-1650)”, *Studia Rosenthaliana*, VIII-1 (enero de 1974), pp. 31-58 y VIII-2 (julio de 1974), pp. 171-204; *Le sang de l'autre et l'honneur de Dieu*, Paris, 1979 (existe trad. castellana, Barcelona, 1981); *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*. Edición de *La certeza del Camino de Abraham Pereyra*, Salamanca, 1987. Yosef Kaplan, *Orobio de Castro y su círculo*, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1978, 2 vols. (en hebreo, resumen en inglés: *From Christianity to Judaism. The Life and Work of Isaac Orobio de Castro*, Jerusalén, 1982); “The Portuguese Jews in Amsterdam, from forced conversion to a return to judaism”, *Studia Rosenthaliana*, XV-1 (marzo de 1981).

¹³ Elie Kedourie (ed.), *Los judíos de España. La diáspora sefardí desde 1492*, Barcelona, 1992

dos de filosofía (en latín o en castellano sobre todo); obras de controversia (en latín o en hebreo, principalmente en castellano); libros de “historia” con mezcla de espiritualidad (en hebreo, en portugués o en castellano); composiciones puramente literarias por fin, en portugués o en castellano. De hecho, todo estudio serio de la cuestión debería empezar por plantearse la problemática lingüística, ardua pero insoslayable, clave de más de un enigma. Los “marranos” del siglo XVIII ignoraban el hebreo en un principio, así como los fundamentos talmúdicos de su cultura. El portugués constituía la lengua de base, de la vida cotidiana, de andar por casa, pero también la del ritual de la Nación en Amsterdam (recordemos que la exclusión de Espinoza, por ejemplo, se redactó en portugués). Por fin, el castellano representaba la lengua de cultura y de reflexión, el instrumento de conceptualización. Esto explica que se tradujeran en gran número a la lengua de Cervantes, desde el hebreo, textos sagrados, del ritual, etc. y también que se redactaran directamente en castellano no pocos textos originales.¹⁴

No podemos dar aquí una lista representativa de la producción a la que venimos aludiendo pues resultaría demasiado larga. Ciñéndonos tan sólo a la época que hemos llamado “histórica”, tendríamos que mencionar unas tres decenas de títulos que nos parecen fundamentales. Los más interesantes (que hayamos podido juzgar, pero no somos especialistas del tema) vienen reseñados a continuación y constituyen nuestro *corpus* de reflexión:

- Uriel da COSTA, *Exemplar humanæ vitæ*, apéndice de Philip van LIMBORCH, *De veritate religionis christianæ amica collatio cum erudito judæo*, Gouda, 1687, polémica entre Costa y Limborch (trad. francesa, *Une vie humaine*, París, 1926; trad. castellana, *Espejo de una vida humana*, Madrid, 1985).
- Isaac (Fernando) CARDOSO, *Las Excelencias de los hebreos*, Amsterdam, 1679: tradición de las apologías y polémicas en lengua vulgar; suma del arsenal antijudío universal, pero con muchas y muy interesantes referencias a España (en particular en la II.ª parte, sobre *Las calumnias*).
- Isaac (Baltasar) OROBIO DE CASTRO, *Israel vengé, ou exposition naturelle des prophéties hébraïques de les chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie*, Londres, 1770 (fecha de la 1.ª ed.).
- MENASSEH ben ISRAEL, *Esperança de Israel...*, Amsterdam, 1650 (ed. moderna, Madrid, 1987; *Espérance d'Israël*, ed. y trad. francesas por Henry Méchoulan y Gérard Nahon, París, 1978, fundamental).
- Abraham PEREYRA, *La Certeza del Camino*, Amsterdam, 1666 (ed. moderna de Henry Méchoulan con introducción fundamental, Salamanca, 1987).
- Miguel (Daniel Leví) de BARRIOS, *Triumpho del gobierno popular en la casa de Jacob*, Amsterdam, 1684; *Historia universal judaica*, s. l. n. a.; *Breve discurso político sobre las expulsiones de los hebreos en diversos reinos y provincias de Europa*, s. l. n. a. (un ejemplar en el British Museum, 4033 aa).
- Saúl Leví MORTEIRA, *Tratado de la Providencia de Dios con Israel y verdad de la ley de Mosseh y nulidad de las demás leyes*, Amsterdam, 1660 (escrito primero en portugués, pero existen muchas copias en castellano que circulaban).

(ed. inglesa del mismo año); Henry Méchoulan (dir.), *Les juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora, 1492-1992*, París, 1992 (hay trad. castellana).

Antes de pasar al enunciado de los grandes rasgos del enfrentamiento con España de esta “otra historia” quisiéramos hacer tres constataciones previas donde quede fijado un primer marco de lectura.

PRIMERA CONSTATACIÓN: lo espiritual es historia, es decir política. Dicho de otra manera, estos textos mezclan de forma esencial el discurso religioso y el discurso político. En esto se parecen grandemente a los escritos procedentes del campo cristiano anteriores a la reducción maquiavélica (o bodiniana o incluso tacitista) consistente en separar la dimensión religiosa del análisis político “científico”. Tenemos pues en nuestros textos la pervivencia de cierto espíritu medieval, el mantenimiento de cierta tendencia, algo anacrónica en pleno siglo del racionalismo cartesiano, a sobrenaturalizar la historia. Curiosamente, en el campo de los contradictores católicos peninsulares no ocurre nada distinto y la polémica se desarrolla en el mismo terreno de exaltación irracional de la misión sobrenatural de España (interesante efecto de espejo que valdría la pena analizar). El discurso religioso “marrano” que impregna la visión histórica es extrañamente deprimido y esto es así desde los primeros escritos del siglo XVI. Los textos citados suelen contar las persecuciones que asolaron al pueblo de Israel dentro de una perspectiva dolorista, culpabilizada y expiatoria, en la que didactismo (espíritu de conversión) y esperanza mesiánica van estrechamente vinculados. Escribir es transmitir con el fin de edificar a la comunidad. Salomón ben Verga comienza así su *Vara de Judá*:

Dice Salomón ben Verga, de bendita memoria: Al final del libro que compuso mi antepasado, el célebre sabio don Jehudah ben Verga –de feliz recordación– encontré anotadas algunas de las violencias y persecuciones que padecieron los israelitas en tierras de infieles, y que yo he traducido para que la conozcan y aprendan los hijos de Israel y se conviertan implorando piedad al Señor de las misericordias, de modo que Él, en gracia de lo que sufrieron perdone sus pecados y a sus aflicciones diga: “¡basta!”.¹⁵

El valle del llanto de Yosef ha-Cohen constituye una excepción interesante, pero incluso en este tratado, la espera anhelante y la angustia o tono “existencial” son fundamentales, como lo manifiesta este ejemplo:

Ahora, Señor, no te dejes, apresúrate a salvarnos porque por tu causa se nos mata todos los días, se nos considera como rebaño destinado al matadero; apresúrate a ayudarnos, Dios mío, sálvanos, protege nuestra causa y libranos por el amor de tu nombre.¹⁶

También Eliahou Capsali, rabino y jefe de comunidad, subraya fuertemente esta dimensión: escribe para que

todos los pueblos de la tierra reconozcan que Dios es el Eterno y que hay una divinidad que ejerce la justicia sobre la tierra. Pues cuando el lector vea mis

—¹⁴ Sobre el apego al castellano, véanse las reflexiones de Henry Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, cit., pp. 40-42.

relatos aceptará el yugo del reino de Dios y este pueblo [el judío] comprenderá que las miradas del Eterno recorren toda la tierra...¹⁷

Nos movemos pues aquí en un terreno sumamente anfíbio, donde se pasa imperceptiblemente de la historia a la espiritualidad. En el caso de Abraham Pereyra, como lo indica Henry Méchoulan, ocurre lo contrario, vamos de lo espiritual a lo histórico. Pereyra hace una anatomía espiritual de la diáspora pero acaba siendo el historiador del “marranismo” de Amsterdam. Por lo tanto, permanecemos en una problemática idéntica en relación con los escritos de la primera mitad del siglo XVI.

SEGUNDA CONSTATACIÓN. Efectivamente, durante las épocas que hemos denominado proto-histórica y fundacional (siglos XV y XVI respectivamente) se elaboran ciertas pautas teóricas que determinarán la frontera o línea de demarcación a partir de la cual ocurrirá el enfrentamiento del siglo XVII.

a) Por un lado los cristianos peninsulares (en realidad hablamos aquí de los castellanos) invierten el esquema y hacen del pueblo de Israel el enemigo mortal de la nación española. Los fundamentos de tal actitud son complejos y su dilucidación ha dado lugar a numerosas interpretaciones (la proyección imperial, el deseo de eternidad, etc.) entre las cuales sobresale la de apropiación de la idea de pueblo elegido. España disputa la elección a Israel y sitúa a éste a un mismo nivel de eficacia sobrenatural. Pero ello es estratégico, claro está: se trata de un argumento polémico en un intento más amplio de justificación. Henry Méchoulan va más lejos todavía y habla de la “auténtica obsesión que se manifiesta bajo la forma de un temor: el perseguido es presentado como el perseguidor por su víctima”. Tal actitud revela una inseguridad patológica, por decirlo así, que conducirá al famoso aislamiento de España, “cuerpo envenenado por su exceso de higiene”, como dice Henry Méchoulan para referirse a los estatutos de limpieza de sangre y a las conexiones que se establecieron entre honra y limpieza.¹⁸

b) Los judíos utilizan contra los cristianos sus propias angustias escatológicas merced a un mecanismo de proyección todavía sin estudiar.¹⁹

Ambos factores perdurarían en el siglo XVII. La idea del complot judío dirigido contra España, por ejemplo, proliferó entonces en innumerables escritos tanto más rabiosos y delirantes cuanto más claro se iba volviendo el desastre nacional. Entre los autores de mejor pluma y mayor relevancia intelectual que se lanzaron a la defensa del país contra el ateísmo dinerario de la internacional

¹⁵ Salomón ben Verga, *La vara de Judá*, cit., p. 44.

¹⁶ Yosef ha-Cohen, *El valle del llanto*, cit., p. 178.

¹⁷ Eliahou Capsali, *Chronique de l'expulsion*, cit., p. 41.

¹⁸ Hay que leer las páginas inspiradas de Henry Méchoulan, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu*, cit., pp. 9-24, 120-152 y 243-275.

¹⁹ Sobre la noción de “Anticristo marránico” como argumento anticristiano en la Edad Media, véase el artículo de Jacqueline Genot-Bismuth, “Le mythe de l'Orient dans l'eschatologie des juifs d'Espagne à l'époque des conversions forcées et de l'expulsion”, *Annales ESC*, julio-agosto 1990,

judía destaca Quevedo, cuya bien conocida “Isla de los Monopantos” incluida en *La hora de todos y la fortuna con seso*, constituye el mejor resumen de los argumentos (en particular económicos) usados en la época.²⁰ Menos artista pero muy exhaustivo, Vicente da Costa Mattos recopila en su *Discurso contra a heretica perfidia do judaismo* todo el arsenal del antijudaísmo medieval al que agrega una interesante actualización, económica y racial, de la problemática conversa y de la limpieza.²¹ Al mismo tiempo, los judíos “públicos” salidos de la península profetizan la destrucción de España desde la Nueva Jerusalén del Norte. Por fin, durante el Barroco se multiplicaron las ediciones de libelos, de memoriales de extensos tratados católicos de corte marcadamente militante e “integrista” cuyo objeto explícito era demostrar la filiación del pueblo español a la par que defendían la tesis de la elección divina.

TERCERA CONSTATAción: la argumentación de los “marranos” es reactiva. Es filosemita porque los ataques españoles son antisemitas. En el siglo XVII, se ha pasado del antijudaísmo (religioso) al antisemitismo (racial). Henry Méchoulán los desglosa:

- nivel religioso: la raza semita es ciega y deicida;
- nivel moral: el carácter judío es odioso, cúpido, orgulloso, etc.;
- nivel “biológico”: olor, menstruación masculina, etc.;
- nivel económico: tienen un proyecto, el de arruinar a España;
- nivel político: son los aliados de los enemigos de España.

A esto contestan punto por punto los “marranos”, en particular Cardoso. Este aspecto reactivo es más importante de lo que podría parecer a simple vista pues implica en profundidad por parte de muchos “marranos” una relación ambivalente e inextricable con el origen y con la identidad.

Pero ya podemos pasar a la exposición de los rasgos esenciales de esta literatura en lo que concierne a su relación con lo español.

* * *

El “marranismo” no es sino una de las formas de la diáspora, una peripecia terrible, sin duda, pero incluida en esa historia: la memoria que analizamos es la memoria de una errancia. Por otro lado, el “marranismo” mantiene con la cultura, el pensamiento y la historia del pueblo español una relación paradóji-

n.º 4, pp. 819-838. Véase también John Edwards, “Elijah and the Inquisition: Messianic Prophecy among *Conversos* in Spain, c. 1500”, *Nottingham Medieval Studies*, XXVIII (1984), pp. 79-94.

²⁰ Francisco de Quevedo, “La hora de todos y la fortuna con seso”, en *Los sueños*, II, ed. de Julio Cejador y Frauca, Madrid, 1966, pp. 231-251. Recientemente se ha sacado a luz otro opúsculo que se creía perdido del mismo Quevedo que va mucho más lejos en el odio racial y espíritu de pogrom. Lo comenta y edita Alonso Rey, “Un texto inédito de Quevedo: *Execración por la fe católica contra la blasfema obstinación de ls judíos que hablan portugués y en Madrid fijaron los carteles sacrílegos y heréticos*” (1633), *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, LXIX (1993), pp. 105-141.

²¹ Vicente da Costa Mattos, *Breve discurso contra a heretica perfidia do judaismo, continuada*

ca, de la que ya hemos hablado y que Henry Méchoulan sintetiza muy bien.²² Los elementos positivos de apego son numerosos a pesar de la distancia y del ambiente tan poco propicio: lengua, orgullo de ser “español”, usos literarios y sociales (academias, comedias, formas de sociabilidad, etc.), idea de volver y una vez vueltos, proyecto de nuevo arraigo en la península (esto queda muy claro en muchísimos procesos inquisitoriales). O sea que se perfila con evidencia una situación de escisión, de inadecuación problemática, de imposible deseo: no poder estar dentro ni fuera. De esta manera, la memoria que estamos viendo es la memoria de una errancia paradójica.

La territorialización de esta memoria representa por lo tanto un punto clave, fundamental, pero complejo y mal estudiado hasta ahora. Una doble vertiente geográfica se deja vislumbrar sin dificultad de manera superficial: se trata de volver a la península o de quedarse fuera. La primera opción, sumamente arriesgada pero muy corriente en realidad (aunque de forma más bien temporal, represión obliga), se puede documentar, en su extraordinaria variedad de situaciones y de perfiles vitales, gracias a la documentación inquisitorial, tan rica sobre los “marranos” portugueses del siglo XVII. Queda mucho por hacer.²³ Pero de hecho no es este fenómeno el que nos interesa aquí, sino el de la huida a las Provincias Unidas y el protagonismo de la Jerusalén del Norte.²⁴

Para los “marranos” la infidelidad que les reprocha la Inquisición no es una rebeldía contra el rey de España ya que el pueblo de Israel constituye una república autónoma dondequiera que estén sus miembros y por dispersos que se hallen.²⁵ Isaac Cardoso lo expresa de mil maneras, por ejemplo así:

Los judíos no son los siervos de las naciones sino una república separada (distinta) que vive y se gobierna con las leyes y preceptos que Dios les dio en el monte Sinaí y que les ordenó guardasen en todas las naciones.²⁶

Desde este punto de vista, las Provincias Unidas aparecen rápidamente

nos presentēs apostatas da nossa sancta fé..., Lisboa, 1623 (reed. en 1668, trad. al castellano por el P. Diego Gavilán Vega, *Discurso contra los judíos*, Salamanca, 1631).

²² Henry Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, cit., p. 31 sq.

²³ Se acaba de leer en la Universidad de Alcalá de Henares una tesis excelente sobre una importante familia de banqueros que aporta muchos datos de extraordinario interés acerca de aquellas “vidas a contrapelo” (Caro Baroja): Bernardo López Belinchón, *Estudio de la minoría judeoconversa en Castilla en el siglo XVII. El caso de Fernando Montesinos*, 2 vols., 1995, tesis doctoral inédita. También puede verse, elaborado igualmente a partir de fuentes inquisitoriales, Pilar Huerga Criado, *En la raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, 1993.

²⁴ Sobre la atracción ejercida por Amsterdam, véase, por ejemplo, Gérard Nahon, “Amsterdam, métropole occidentale des Séfarades au XVII^e siècle”, *Cahiers Spinoza*, n.º 3 (invierno 1979-1980), pp. 15-50. También, H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, París, 1990; *id.*, *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, París, 1991; *id.* (dir.), *Amsterdam XVII^e siècle*, París, 1993.

²⁵ En lo que viene a continuación seguimos la introducción de H. Méchoulan a Abraham

como la antítesis perfecta de la España político-religiosa de Felipe II y de sus sucesores. De hecho, el artículo 13 de la Unión de las siete Provincias promulgada en la secesión el 23 de enero de 1572, reza lo siguiente: “Todas las Provincias se verán obligadas a permitir a cada cual la libertad de religión y conciencia sin perseguir ni estorbar a nadie por este motivo”. El milagro de Amsterdam resulta de la asociación de esta dimensión con la capitalista. Como lo explica Méchoulan, “Amsterdam no ofrece interés para nuestra reflexión sino en la medida en que es el laboratorio del dinero en su modernidad y el de las libertades en su diversidad. Este lugar forja, de manera completamente original un vínculo entre el dinero y la libertad que no debe nada a las esperanzas de las utopías”.²⁷ Pero comparada con la España de El Escorial y del Santo Oficio, es la Amsterdam de la libertad de conciencia, más que la burguesa y capitalista, la que se erige en símbolo del anti-integrismo (perdón por esta terminología anacrónica). Pero no es sólo un símbolo forjado desde fuera por los que acuden huyendo de las persecuciones peninsulares, se trata en realidad de una estrategia política pensada desde el centro. A fines del siglo XVI, a propósito de una querrela surgida entre las autoridades religiosas y un artesano dado a interpretar por sí mismo la Sagrada Escritura, el burgomaestre de Amsterdam dirigió a los religiosos la siguiente observación:

Las gentes de Iglesia no se dan suficientemente cuenta de que la naturaleza de los holandeses les impulsa a escrutar por sí mismos la Escritura y no aceptar la religión con la ligereza de otros pueblos que, cuando los soberanos cambian de fe, se contentan con seguirles. No puedo creer que vos, Monseñores, compartáis la opinión de que quienes no están de acuerdo en todos los puntos con la Iglesia deben ser por ello perseguidos e importunados. Si así fuera, nos veríamos obligados a perseguir a muchos que tratan de defendernos de los españoles con todas sus fuerzas, y la tiranía no tendría fin en este país... Incluso entre los judíos, con los que nos place compararnos, vivían unas con otras muchas sectas en buena armonía.²⁸

Del mismo modo que para las jóvenes Provincias Unidas secesionistas y perseguidas por España, la libertad de conciencia es un arma de guerra contra la monarquía del Rey Católico que permite atraer a los judíos, en la patria de San Ignacio de Loyola el rechazo de esta libertad representa uno de los pilares del Estado y una de las máximas justificaciones del buen derecho en la lucha (presentada como cruzada que incumbe a la nación española por motivos sobrenaturales). Saavedra Fajardo, después de tantos (en particular de Quevedo) y antes de otros muchos subraya:

La religión, si bien es vínculo de la República, es la que más desune y re-

Pereyra (H. Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, cit.) cuyos datos reutilizamos.

²⁸ Véase el interesante análisis de Y. H. Yerushalmi, *De la cour d'Espagne au ghetto italien*, cit.

duce a varias formas de gobierno cuando no es una sola, porque no puede haber concordia ni paz entre los que sienten diversamente de Dios (...) La ruina de un Estado es la libertad de conciencia.²⁹

Este concepto de unidad religiosa era primordial desde el final de la Reconquista, su observancia primaba sobre cualquier consideración humana y más aún, económica, al contrario de lo que ocurría en Amsterdam donde tolerancia y dinero constituían los cimientos de la república al mismo tiempo que la antítesis del espíritu escorialense. En 1609 todavía, los gobernantes locales de Sicilia remitían al Consejo de Estado español un memorial mostrando que convendría para la prosperidad de la isla que se autorizara el afincamiento de una comunidad de judíos venidos de oriente, judíos que serían, claro está, estrechamente vigilados y cuya libertad quedaría limitada. A pesar de estas precauciones, la convincente argumentación económica de los sicilianos fue rechazada por Madrid con los siguientes términos:

En primer lugar se representa la gloria inmortal que adquirieron los gloriosos Reyes Católicos en expeler de sus reinos y estados todos los hebreos hombres y mujeres, chicos y grandes sin distinción, como parece por la pragmática que se publicó año de 1492, y otra en declaración de la primera del año de 1499, *prefiriendo la pureza de la fe de sus reinos a los intereses y aprovechamientos que esta gente causa con sus tratos y mercancías*, y habiendo sido ésta una acción tan heroica, tan alabada de los pontífices y príncipes cristianos y tan celebrada de los autores naturales y forasteros, observada en tiempo de la Majestad del Emperador Carlos V y Felipe su hijo *sin hacer caudal de los gruesos donativos que se les ofrecieron por parte de los dichos hebreos*, no parece que conviene a la grandeza y reputación y celo grande de S. M., que Dios guarde, abrir esta puerta, aunque sea con las limitaciones que se refieren.³⁰

Pero volvamos al Norte. Tal como lo expresa de manera reiterada toda una corriente de opinión holandesa que refleja bien el texto citado más arriba, la liberación de las Provincias Unidas viene a parecerse a la liberación individual de los criptojudíos de la península ibérica. El paralelismo fundamental lo es-

p. 362 sq.

²⁷ H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza*, cit., p. 8, traducido por nosotros.

²⁸ Citado por H. Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, cit., pp. 20-21.

²⁹ *Ibid.*, p. 21. El texto de Saavedra Fajardo es de la *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas* (1640). Los textos de Quevedo más importantes son *La España defendida* (1609) y *Política de Dios, gobierno de cristo...* (1617). Esta cuestión del providencialismo y del "mesianismo político" españoles, aunque estrechamente vinculada con nuestro tema, es demasiado amplia para que intentemos siquiera resumirla. Se pueden consultar, por ejemplo, los libros siguientes: José Antonio Maravall, *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944; César Silió Cortés, *Maquiavelo y su tiempo*, Madrid, 1946; Francisco Murillo Ferrol, *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid, 1956; Enrique Tierno Galván, *Escritos*, Madrid, 1971, pp. 11-80; José

tablece sin vacilar F. van Aerssen van Sommelsdyck en un enigmático libro de viajes anónimo publicado en 1666 titulado *Voyage d'Espagne curieux, historique et politique fait en l'année 1665*. Dice en la dedicatoria, dirigida al príncipe de Orange:

Gracias a la virtud de los padres de vuestra patria el Cielo ha obligado a los tiranos [los españoles] a reconocer como soberanos a quienes querían tratar como esclavos. Gracias a ellos, como otros tantos Moiseses y Josués, a quienes el Cielo ha hecho ver al Pueblo de Dios habitando en medio del mar mientras las olas sepultaron los ejércitos y las tierras de los faraones, se puede contemplar de nuevo a Israel triunfante de un número infinito de enemigos y multiplicándose en su pequeño Canaán como estrellas del cielo.³¹

Así quedó plasmada una analogía altamente sugestiva entre la ida a Amsterdam y la huida del Egipto peninsular. De este modo se vincularon de forma esencial lo religioso, lo político y lo *geográfico* (amén de lo económico). A la inversa, en España, la “conspiración judía internacional” se identificó, con pavor y agresividad, con la actitud secesionista de las siete provincias. Es cierto que la historia de los expulsos (mejor dicho, de los huidos, para el siglo XVII) estriba en una geopolítica que encuentra un apoyo decisivo en el rebullir de los Estados nacionales cuya voz se hará oír y cuyas aspiraciones se plasmarán por fin en la paz de Westfalia de 1648. Pero desde dentro, desde ese “ser marrano” paradójico, una de las contradicciones más conmovedoras de la errancia es precisamente esa doble pulsión de arraigo territorial, a la vez interior (en Sefarad) y exterior (en Holanda).

Pensamos que esta coyuntura, con su consecuencia básica del desarraigo o imposible doble arraigo paradójico, explica la temática básica de esta “otra memoria” que nos está ocupando hoy: el odio. Terminaremos con ello.

En España, el odio antijudío se identificó con la temática de la conspiración de la que ya hemos dicho unas palabras más arriba. Esta idea de conspiración es demasiado recurrente, su reactualización y adaptación a cada coyuntura sucesiva demasiado sistemática durante toda la modernidad, para que no detectemos en ella uno de los grandes mitos a los que se aferraría con patético anacronismo la España de la cruz y de la espada. Antes de llegar al tema de la traición de los conversos (alianza con las potencias enemigas de España) se había forjado una primera imagen de peligrosidad política y sobre todo social, la de la conspiración interior contra los cristianos viejos. Quevedo, en su libelo antisemita de 1633 citado, recoge la leyenda de la correspondencia intercambiada entre judíos de España y de Constantinopla a fines del siglo XV según la cual quedaría demostrada la finalidad criminal de la estrategia de integración de los conversos (lo cual explicaría la necesidad de deshacerse de los hebreos). He aquí el texto de Quevedo:

A. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, 1986.

Las causas que obligaron a los progenitores de V.M. a limpiar de tan mala generación estos reinos se leen en todos los libros que doctísimamente escribieron varones grandes en defensa de los estatutos, iglesias y colegios y órdenes militares. No las callan las historias propias y extranjeras. Vulgar es, y de pocos ignorado, el papel que declara la causa de la postrera expulsión. Y con él anda el consejo que los malos judíos, príncipes de la sinagoga de Constantinopla, dieron a los que les avisaron desde España del destierro y castigos que padecían. Consejo tan habitado de veneno que inficiona leerle y molesta ver con cuánta maña le supieron ejecutar. Pónele a la letra en español el doctor Ignacio del Villar Maldonado, doctísimo jurisconsulto, en su libro impreso cuyo título es *Silva Responsionum Iuris*, libro 1, en la duodécima responsión (párrafo 51). Referiré a V.M. una cláusula de él: Y pues decís que los dichos cristianos os quitan vuestras haciendas, haced vuestros hijos abogados y mercaderes, y quitarles han ellos a los suyos sus haciendas. Y pues decís que os quitan las vidas, haced vuestros hijos médicos y cirujanos y boticarios, y quitarles han ellos a sus hijos y descendientes las suyas. Y pues decís que los dichos cristianos os han violado y profanado vuestras ceremonias y sinagogas, haced vuestros hijos clérigos. Los cuales con facilidad podrán violar sus templos y profanar sus sacramentos y sacrificios.³²

Este oscuro episodio de las cartas que nuestro genial escritor antijudío retoma, suponiéndole (falsamente, claro está) amplio fundamento histórico y mayor publicidad, no se inventó en 1492, sino mucho más tarde, a mediados del siglo XVI, y fue el arzobispo Silíceo quien lo sacó a relucir con el fin de imponer los estatutos de limpieza a la catedral de Toledo. Este varón insigne, ayo de Felipe II e inspirador de la política más “integrista” del momento, se valió de la famosa correspondencia (¿fue hasta escribirla él mismo?) que fingió haber descubierto en el archivo de la catedral, aludiendo a ella como prueba de la perfidia de los conversos en un memorial en defensa de los estatutos dirigido al Emperador a mediados de los años 1540. Estas cartas han desaparecido, pero tenemos una edición de fines del siglo XVI de una correspondencia de idéntica índole. Dicen entre otras cosas las misivas:

A lo que decís que el rey de España os hace volver cristianos, que lo hagáis, pues no podéis hacer otro. A lo que decís que os mandan quitar vuestras haciendas, haced vuestros hijos mercaderes, para que poco a poco les quiten las suyas. A lo que decís que os quitan las vidas, haced vuestros hijos médicos y apotecarios, para que les quiten las suyas. A lo que decís que destruyen vuestras sinagogas, haced vuestros hijos clérigos y teólogos, para que

—³⁰ Archivo General de Simancas, Estado, leg. 1, 171, fol. 131. Subrayado por nosotros. Hemos modernizado la ortografía.

³¹ Citado por H. Méchoulán, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, cit., p. 22.

³² “Un texto inédito de Quevedo: *Execración por la fee católica contra la blasfema obstinación de los judíos que hablan portugués y en Madrid fijaron los carteles sacrílegos y heréticos*” (1633),

les destruyan sus templos.³³

En el mismo momento (1548), el fiscal del Santo Oficio de Toledo, el bachiller Pedro Ortiz, alegaba a su vez la admisión de conversos en los oficios públicos y religiosos recurriendo, entre otros argumentos, a éstos:

Se ha visto que los dichos inhábiles hijos e nietos de condenados por herejes teniendo cargos de justicia han condenado a muerte a muchos cristianos limpios y en otras diversas penas sin culpa, porque no se desvelan en otra cosa sino en buscar cómo les dañarán y molestarán y cómo derramarán su sangre inocente y sin culpa, y vengan sus corazones haciendo lo susodicho y otros de ellos que siendo cirujanos, médicos, sangradores y boticarios han muerto muchos enfermos cristianos limpios con medecinas ponzoñosas y contrarias de las que convenía darles para su salud y en otras muchas maneras...³⁴

Vemos las concordancias entre los textos y los temas. Está claro que la Inquisición no se conformó con la represión de las personas sino que desempeñó un papel fundamental en la lucha ideológica por la limpieza. Pero no sólo Quevedo, ni los escritores que podemos llamar profesionales de la leyenda antisemita, difundieron tales discursos estratégicos. Se formó un verdadero frente hispánico de salud pública, por decirlo así, en el cual la argumentación económica sacada de la reflexión sobre la “decadencia” vino a aportar su cociente de objetividad y desapasionada racionalidad. Pero en el fondo, muy lejos del razonamiento autoflagelador (y de finalidad muy crítica y de anchas miras) de un Cellorigo, por ejemplo, de lo que se trataba aquí era de proyectar sobre el Otro, en una visión conspiracionista y quintacolumnista, las causas de malestar interior: España era víctima de una estrategia concertada por sus enemigos, de resorte económico y cuyo principal y más efectivo eslabón eran los “marranos”, a caballo entre el imperio y Holanda. En el famoso memorial sobre *El peso político de todo el mundo* dirigido a Olivares por el conde Antonio Sherley (inglés de ideales católicos) al principio de su privanza (1622), hallamos, en el capítulo sobre los “Rebeldes”, un buen resumen de esta opinión:

Son enemigos pesados [los criptojudíos interiores y judíos exteriores] por ser tan industriosos y aplicados a todo lo que puede conservarlos y acrecentarlos y son, por ser rebeldes, los más peligrosos enemigos que Su Majestad tiene y son irreconciliables por ser herejes y se mantienen pujantes para todos estos efectos con los materiales que sacaron de estos reinos con sus propias manos; y ahora los sacan por manos de ingleses, franceses, venecianos y prin-

Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo, LXIX (1993), p. 120.

³³ Citado por Albert A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, 1985 (1.ª ed. en francés, París, 1960). Las cartas se hallan en la *Silva curiosa* de Julián Medrano, París, 1583. Sobre esta intrincada cuestión, véase Adolfo de Castro y Rossi,

Historia de los judíos en España, Cádiz, 1847, pp. 137-142 e Isidoro Loeb, “La correspondance des juifs d’Espagne avec ceux de Constantinople”, *Revue des Études Juives*, XV (1887), pp. 272-276.

principalmente por las de portugueses con tener en Amsterdam y derramados en otros puertos de sus estados muchísimas familias de ellos muy ricas y por medio de correspondencia que éstos tienen con los de su pelo en Portugal, en Sevilla y en toda España y en ambas Indias, los rebeldes son efectivamente señores de todos los sustanciales provechos y riquezas que nacen en todos los estados de Su Majestad y antes se reducen en moneda barras de plata en Amsterdam que no en Sevilla.³⁵

Pero todo esto resulta bien conocido. Pasemos al discurso “marránico” del odio. Éste se estructura según tres planos críticos que corresponden a otros tantos niveles de reflexión que vamos a presentar partiendo del más exterior para desembocar en el más íntimo, contradictorio y doloroso.³⁶

1) Estrato del reconocimiento imposible: el “marrano” como víctima inencontrable. El primer nivel se refiere a un punto de historia que los españoles se negaban a asumir, rechazando de su memoria una responsabilidad trágica en el destino de los sefardíes: los estragos que España había obrado en la Nación. España aparecía como una potencia de destrucción cuya grandeza maléfica cobraba una dimensión propiamente diabólica. El símbolo de esta espantosa dimensión de instinto negativo: el Santo Oficio, la gran máquina todopoderosa, instrumento del martirio de los hijos de Israel. Este tema de los mártires nutrió en efecto una importantísima corriente anti-inquisitorial que confluyó con la leyenda negra. En las mentalidades de los “marranos” aparece como una verdadera obsesión y como un tema hiperbólico.³⁷

La Inquisición se halló muy pronto colocada en el centro de una vasta polémica que permitió dibujar una imagen maléfica, ciertamente, pero sobre todo omnipotente, de España, con todas las ricas raíces simbólicas que ello contiene. De hecho, los procesos de inquisición y la literatura “victimista” que generó la actividad de los oficios permiten vislumbrar oscuras y complejas zonas de ambigüedad, juegos peligrosos de atracción y repulsa en el centro de

Hay copias de esta correspondencia en varios fondos de manuscritos de grandes bibliotecas (en las de Madrid y París por ejemplo), lo que muestra su relativa difusión durante la segunda mitad del siglo XVI y todo el siglo siguiente.

³⁴ Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 120, n.º 9.

³⁵ *Ibid.*, p. 33. Méchoulan cita según el Ms de la BN de Madrid n.º 7.371 y atribuye el memorial al conde de Miranda, según reza el catálogo de Gallardo. En realidad es de Antonio Sherley y está publicado según lectura de los Ms n.ºs 10.580 y 10.581: Carmelo Viñas y Mey, *Peso político de todo el mundo del conde D. Antonio Xerley*, Madrid, 1961, la cita está en la p. 46. Hemos modernizado la ortografía en nuestra cita.

³⁶ Véase H. Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, cit., que seguimos también en cuanto viene a continuación.

³⁷ Al emplear la expresión “tema hiperbólico” nos referimos al hinchamiento retórico (al *pathos*) de las evocaciones de los martirios, no a que se exagerara la gravedad del impacto de la actuación de la Inquisición. Este impacto fue ciertamente de gran magnitud y determinante en el rumbo (negativo *in sæcula sæculorum* por lo que a la tierra peninsular se refiere) que iban a tomar las relaciones entre ambas culturas, ambos pueblos, durante tanto tiempo si no mezclados (imposi-

los cuales brilla la figura del malsín.³⁸ Todo este campo de interacciones, estas actitudes, merecerían un estudio pormenorizado. De hecho se trata de un terreno muy connotado y que conviene pisar con cautela. La temática del rechazo conjuga bajo todas sus formas el poder destructor del Santo Oficio:

- destruye las haciendas (confiscaciones);
- destruye los cuerpos (relajaciones y sobre todo tortura);
- destruye la honra;
- destruye las almas doblemente: obligando (o convenciendo) a la apostasía y obligando (o convenciendo) a traicionar.³⁹

2) Estrato de la expiación catastrófica: el “marrano” como profeta. En un segundo plano de explicación de la Historia, España aparece como condenada irremediabilmente a la decadencia o a la destrucción, pues todos los imperios que se ensañaron con los judíos fueron aniquilados (Menasseh ben Israel). Saúl Leví Morteira también lo profetiza:

España ha de ser destruida y ha de pagar al Señor del mundo la sangre inocente que en él tiene derramada.⁴⁰

Josef ha-Cohen piensa de forma idéntica y clama su odio a Isabel y Fernando, llamando a España “tierra maldita”.⁴¹

Además, y esto corresponde bien a los usos religiosos del siglo XVII, el país está condenado por dejar que florezcan en él las supersticiones y la falsa religión (las beatas visionarias, etc.) que desvirtúan totalmente la espiritualidad. Tal tipo de observaciones denota en los textos “marránicos” no sólo un deseo de defender al pueblo de Israel, sino también el de entrar en un examen de las cosas de España desde el punto de vista de la religión católica. Este fondo de ambigüedad constituye el tercer nivel del que hemos hablado.

3) Estrato de la síntesis improbable: el “marrano” como imposible judío español. El odio, en profundidad, es a la vez destructor y constructor pues los “marranos” (o muchos de ellos, en particular los más inquietos y dados al cultivo de las letras) vivían un inextricable estado de dependencia cultural en relación con lo español que Henry Méchoulan describe bien⁴² y acerca de la

ble) por lo menos embarcados en un destino común.

³⁸ Sobre la figura del malsín en la literatura criptomarránica, véase Antonio Enríquez Gómez, *El siglo pitagórico y vida de don Gregorio Guadaña* (1644), ed. de Charles Amiel, París, 1977, pp. 23-33 (“Transmigración II [En un malsín]”). Igualmente interesante es la “Transmigración VI [En un hipócrita]”, pp. 193-212). Otro buen ejemplo de literatura “marránica” llena de alusiones y significados crípticos, del mismo A. Enríquez Gómez: *Sansón Nazareno* (1656), ed. facsímil de Carlos de la Rica y Antonio Lázaro Cebrián, Cuenca, 1992, en particular el libro séptimo, pp. 141-168 y el libro 14, pp. 315-338.

³⁹ Sobre la obsesión inquisitorial y la glorificación de los mártires del Santo Oficio, véase H. Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, cit., pp. 34-40, donde se aportan mu-

cual Julio Caro Baroja había proporcionado anteriormente numerosos elementos de análisis.⁴³ En el fondo, la memoria de buena parte de la diáspora conversas es en gran parte española. La actitud negativa de los “marranos” se acompaña de cierta incapacidad para liberarse del influjo cultural español. Su meta era ser judío español, probablemente, pero tal concepto no era admisible en la España de entonces. No obstante, frente a ese deseo existe otro, la voluntad de no ser “español”, de asumir hasta el fondo la espiritualidad hebrea. He aquí el sentido de la oposición entre Pereyra y Espinoza en cuya tensión Henry Méchoulan quiere ver, citando a Unamuno,

dos mundos, en el sentido pleno del término, que se enfrentan, el de la fe y el de la razón. De un lado, “una temerosa espera de la muerte que está llena de sed eterna”, como ha visto muy bien Unamuno, del otro, la fruición inmanente de ser, “la conciencia de sí, de Dios y de las cosas”, el famoso “serse y serlo todo”. Dos aventuras espirituales opuestas, pero que expresan, tal vez, en dos discursos antitéticos, la misma ansia española de inmortalidad.⁴⁴

chos datos de gran interés.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ J. ha-Cohen, *El valle del llanto*, cit., p. 119.

⁴² H. Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, cit., pp. 40-48.

⁴³ J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, cit., t. I y II, *passim*.

⁴⁴ H. Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, cit., p. 83.