

# HISTORIAMOS A LOS JUDÍOS DE ESPAÑA: UN ASUNTO DE PUEBLO, NACIÓN Y ETNIA

**Jaime Contreras**

La identidad colectiva es arbitraria porque es arbitraria la elección de los rasgos con respecto a un posible concepto teóricamente definible, a priori, como correspondiente a una entidad natural.<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

HACE ya algunos años, en 1985, un joven historiador, pleno de entusiasmo y no demasiado consciente de los riesgos que corría, se atrevió a formular una pregunta que muchos –incluidos los no expertos– consideraron banal. “¿Qué son los judíos?” se interrogaba Monsalvo Antón.<sup>2</sup> La pregunta, desde luego, había que entenderla en relación con el marco de hipótesis que, en su libro, planteaba. Quería saber, nuestro autor, el significado socio-cultural y político que esta comunidad había protagonizado, respecto del conjunto social cristiano, en el marco del espacio de los reinos hispánicos y en el tiempo histórico de los largos siglos bajo-medievales. ¿Qué son los judíos, pues, en el horizonte de una formación social global y mayoritaria. No es una pregunta baladí, a pesar de su aparente inocencia. ¿Los judíos, en la historia de España, qué son, verdaderamente: una microsociedad encapsulada en un conjunto social mayoritario, una casta, un pueblo o, simplemente, y no es poco, desde luego, una religión?

Las preguntas de nuestro autor no son, ni mucho menos, inocuas ni tampoco superfluas. De hecho son las preguntas más importantes que hoy formula la historiografía más reciente. Porque situar a los judíos en uno o varios espacios de estructura social y, por lo tanto, en los universos culturales que la informan, no ha sido la tendencia, aunque parezca extraño, más ordinaria. Por el contrario, todavía gran parte del quehacer historiográfico actual considera un error metodológico y una osadía intelectual plantearse tales objetivos. ¿Qué son los judíos, puede resultar una buena pregunta si el espacio de las hipótesis no se sitúa en el terreno de las categorizaciones absolutas.

---

<sup>1</sup> A. Pérez Argote, “16 tesis sobre la arbitrariedad del ser colectivo nacional”, en *Nación, Nacionalismos, Multiculturalidad*, Revista de Occidente, 161, octubre 1994, p. 38.

<sup>2</sup> J. M. Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 25.

No es objeto de este ensayo describir el qué y el cómo de las múltiples iniciativas que hoy se están desarrollando (algunas de ellas aparecerán aquí como piezas de contraste), sino interrogarse, más bien, por la naturaleza de esas corrientes historiográficas que, todavía activas, hunden sus raíces en tiempos anteriores. No se trata de un ejercicio de nostalgia sino de demostrar la intencionalidad intelectual que se encierra en esos añejos veneros capaces, por sí mismos, de conformar, además, los basamentos primeros de nuestros conocimientos y saberes tradicionales y ordinarios. Una intencionalidad intelectual, nunca neutral obviamente, que ha edificado nuestra actual arquitectura historiográfica y que resiste, impávida, las críticas de los tiempos presentes.

## 1. EL SIGNO DE DIOS Y LA VISIÓN DE SPINOZA

¿Qué son los judíos? Hágase otra vez la pregunta para comprobar de entrada que, en su formulación, late implícita la precisión de una diferencia. Y, efectivamente, no será difícil encontrar cientos –miles– de testimonios que recalquen tal diferencia. Y acercando el asunto hacia los análisis de la antropología cultural, parece evidente que todo grupo social, en su proceso de formación y gestación, intenta formular, sobre sí mismo, una tradición que no es otra cosa sino un proceso de cristalización de la memoria levantada sobre una convención de arbitrariedad, manipulación y dirigismo. Dicho de otro modo se dice que de dicha tradición surgen los principios de la identidad colectiva. Lo que realmente se dice menos es que dicha identidad general no parece ser otra cosa sino la proyección cultural que, sobre sí mismo, elabora un grupo social dominante, proyección de sí, de su tiempo y de su propia transcendencia.

Nadie puede negar que los judíos han sido siempre fieles a una tradición cultural. Y aunque las disidencias internas han sido, lógicamente, muchas, es posible percibir, en conjunto, un horizonte de creencias, valores y símbolos relativamente homogéneos y constantes. Todo ese universo organizado en torno a un sistema de significaciones rituales, apunta a un pasado trascendente, un punto mágico en la historia en el que la Deidad expresó, con precisión, la promesa de la alianza con el *pueblo* elegido. Fue ese punto, un momento de convergencias excepcionales; porque en el lugar más alejado de la memoria-tradición se encontraron –por efectos mágicos y sacrales– y ya plenamente forjados en su entidad, un pueblo único y una divinidad que, lógicamente, se definía con los atributos de ser una, sola, omnipotente o inconmensurable. Un encuentro entre un pueblo y la Divinidad, forjados y elaborados mutuamente. Fue este momento el que creó la historia, aquel en el que ya era posible hablar de pueblo porque los grupos dirigentes consiguieron disfrazar el ejercicio de su dominio efectivo mediante su traspaso aparente a la colectividad. Ésta, ya condicionada y sumisa, lejos de ser amorfa e indiferenciada, acep-

tó, como propia, la simbología ritualizada del encuentro con Yahvé.

Desde entonces, es decir desde el origen del mito, aquel momento quedó sacralizado y convertido en sustancia principal de fe y, por ello mismo, singularizado bajo la expresión material del *signo*. ¿Y qué cosa es esta del “signo”? Desde luego, es la clave ritual que identifica la identidad colectiva. Porque, digámoslo, ni esta colectividad judía, favorecida por el encuentro con Dios, ni tampoco la cristiana, agraciada con el regalo de un Mesías, ni una ni otra, nunca vieron a Dios. Éste, en su majestad o en su concreción humilde, siempre fue invisible. No vieron los judíos a su Dios, es verdad; pero sí vieron las señales que aquél les envió formalmente en el tiempo; las vieron, las contemplaron y las interpretaron como mensajes.<sup>3</sup> No fueron, para la comunidad judía, signos ni señales genéricos, fueron palabra, discurso, concepto; fueron ley. Esta es la singularidad del *signo* de Yahvé. Por ella entendieron quiénes eran, lo que permitió delimitar el territorio y diferenciar el espacio propio –lleno de signos de Dios– y el espacio oscuro e indiferenciado que era el campo del *otro*. He aquí, pues, cómo la diferencia judía, desde el punto mítico en que comenzó su marcha la tradición, mostró, con nitidez, cuál era el territorio que habitaba la *alteridad*.

Pues bien, los grupos originarios dirigentes, transfiriendo a la colectividad la posesión de la señal divina, “construyeron” el concepto de pueblo. Éste no era otra cosa que el conjunto organizado de elegidos en los que Dios había dejado su señal. La entidad con la que Yahvé había hablado. En tal cosa y no en otra se basa el discurso simbólico de la circuncisión; discurso constantemente determinado por la huella de la singularidad. la literatura sacra y ritual y todo el milenarismo depósito rabínico repite una y otra vez, miles de veces, el significado de la dicha señal como prueba de la alianza.

Es su única razón de ser; por consiguiente la pregunta se hace necesaria: ¿cuál es, entonces, la fuerza taumática de dicho signo? ¿Qué discurso sustancial explica? Y la respuesta, producto de la más afiligranada construcción teológica, se presenta en forma de sencillo mensaje. La señal de Dios define a una entidad social homogénea y cohesionada que se autodesigna como protagonista de un destino sacralizado. Este consiste, principalmente, en servir de intermediación exclusiva entre lo humano y lo divino. En tal destino mágico, y por tal razón, se produce el cambio sustancial que va desde el estadio de colectividad inorgánica a los planos de *pueblo* y *nación*; dos conceptos, éstos, reiterados con extensión e intensidad en la totalidad del discurso hagiográfico.

Es, por lo tanto, la circuncisión el signo de Dios que, como el rayo de las tablas de Sinaí, ha venido esculpiendo su semilla en la fuente germinal de la vida, en ese presente donde la sangre se hace cultura al convertirse en la base

---

<sup>3</sup> J. P. Massant, *Les signes de Dieu aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Clermont-Ferrand, 1993; “Les signes de Dieu, qu’el programme; La plupart des religions, sinon toutes n’afirmen-elles pas qu’il n’est de Dieu que des signes”, p. 7.

de la herencia y el parentesco. Nace así un corpus doctrinal –simbolizado, mítico y ritual– que “construye”, desde tales bases, la familia, el linaje, la colectividad, el pueblo y la nación.

La circuncisión; tal es la señal más significada. Baruch Spinoza, concedor, muy preciso, de discursos tan rotundos y de esencialismos tan definitivos, el filósofo que, en palabras de J. L. Borges, “construía a Dios en la penumbra”,<sup>4</sup> escribía con rotundidad en el *Tratado Teológico-Político*: “Por mi parte pienso, además, que el signo de la circuncisión tiene, a este respecto, tanto poder que estoy convencido de que él solo basta para conservar eternamente a esta nación”.<sup>5</sup> Dos cuestiones importantes deben ser retenidas en la reflexión de Spinoza: la idea de *nación*, en primer lugar; y la seguridad con que el paladín de la razón formulaba su pensamiento.

La nación; los judíos fueron una nación, y así lo creyeron; un pueblo cohesionado en torno de su propia memoria, que hace de ésta un espacio reservado para que Dios deposite en ella el lenguaje de sus signos y señales. Una nación que se cimentó por unos principios de etnicidad sacral y ritualizada. Así lo pensó Spinoza, el judío que naciera en Amsterdam *de (padres que habían sido)* en tierras de Portugal, cristianos de descendencia conversa. Spinoza lo escribió así cuando descubría la inmanencia y comprobaba que *eso* le convertía en un excomulgado. Los judíos eran entonces una nación que se creía santa, única y singular, llena de ritualizaciones y supersticiones.

Pero... ¿qué significado se abarcaba con tal nombre? No parece que “nación” fuera para Spinoza el terreno donde podría encarnarse la soberanía, como se diría posteriormente en las primeras constituciones liberales. Es preciso aquí recordar, por ejemplo, cómo definió la Revolución Francesa a los judíos. Dijo de ellos que eran *ciudadanos* de una nación civil cuya existencia se regulaba por los derechos y las libertades públicas. Refiere aquí la palabra “ciudadano” a un concepto que ya no acoge el derecho singular a la diferencia por razón de linaje, sino, por el contrario, determina un lugar de la ley civil. Ciudadano, significa así el espacio individual de un derecho público que se regula por la abstracción de una norma asentada en una ley moral universal que, por sí misma, excluye toda particularización de los linajes, las procedencias míticas y las sacralizaciones rituales.

Todo esto fue expresado, con extremada lucidez, por Clermont-Tonnerre, aquel diputado de la Asamblea Nacional. Era el año 1789 y, hablando sobre los derechos humanos de las minorías, dijo: “A los judíos como nación no les concedemos nada; a los judíos en tanto que individuos se lo concedemos todo”.<sup>6</sup> Magnífica distinción entre la ley de la soberanía pública y la privacidad que impone la etnia. Porque hasta entonces los judíos, como nación, se en-

---

<sup>4</sup> J. L. Borges, poema “Baruch Spinoza”, *Antología Poética, 1923-1987*, Madrid, p. 75.

<sup>5</sup> Extraigo la idea de I. Yovel, *Spinoza, el marrano de la Razón*, ed. Anaya-Mario Muchnik, Madrid, 1995, p. 200.

<sup>6</sup> A. Smith, “Tres conceptos de Nación”, en *Nación, Nacionalismos, op. cit.*, p. 7.

tendían así mismo como una *etnia*, es decir, como la expresión cultural de una estructura genealógica que remitía a un pasado heroico en busca de legitimidad; a aquel pasado, edad de oro, en que Dios, ya se ha dicho, expresó la señal de su alianza.

Sin embargo tal memoria, sobre todo tras la destrucción del segundo Templo, sufrió un proceso de reconsideración y reforma. De hecho, expulsado el pueblo elegido de la Tierra Prometida y dispersado por el viento en dura Diáspora, tuvo lugar una verdadera reconstrucción de la vieja memoria tradicional. Y se produjo una enorme acción codificadora que llevó a cabo la clase sacerdotal. Obviamente se manipuló profundamente el texto sagrado aprovechando su carácter analógico; y, consecuentemente, se ritualizó minuciosamente el universo público y privado del creyente hasta conseguir, finalmente, que la ley (Tora) quedase sometida al reglamento (Misná y Talmud).<sup>7</sup>

El reglamento terminó siendo extremadamente minucioso y sirvió, como era obvio, de preámbulo a una legislación (la misnaica) que no llegó a distinguir la normativa civil y penal de las disposiciones rituales. Naturalmente, todo en manos de la autoridad eclesial (Tannaim). El resultado de aquel proceso fue la cristalización de un dualismo determinista en la visión del mundo: mandamientos de Dios, ritualizados, para los hijos de Israel y preceptos generales (hoy se dirían preceptos naturales) para los “otros descendientes de Noé” que no heredaron la promesa. Quedaba así constituida una notoria diferencia que remarcaba, en nítido claro oscuro, la entidad religiosa y nacionalista de la comunidad hebrea.<sup>8</sup> Rito y nación permanecerían así fundidos en un círculo cerrado, endogamizado por las ceremonias talmúdicas que sacralizaban las etnias y los linajes. El proselitismo quedaba así excluido y el pueblo de Israel fue encerrándose en el interior de sí mismo. Dispersos, sí, pero unidos, finalmente, por el signo de Yahvé.

Era en este concepto de etnicidad en lo que pensaba Spinoza cuando se refería a la nación que formaban los judíos. Y en tal idea pensaban todos los que, en este momento, reflexionaban sobre la entidad judía. Claro que sólo Spinoza, a diferencia de los demás, juzgaba tenazmente con la razón. En general entonces, y antes también, los juicios y argumentos que se exponían estaban

---

<sup>7</sup> B. Lazare, *El Antisemitismo: Su historia y sus causas*, reedición del Ministerio de Trabajo, Madrid, 1986, p. 28: “para cuidar al pueblo de Dios, para tenerlo al abrigo de las malas influencias, los doctores exaltaron su ley por encima de las demás (...) como no se podía prescribir el libro se le rebajó, se le hizo tributario del Talmud y los doctores declararon: ‘la ley es agua, la Misná es vino’ y la lectura de la Biblia fue considerada como menos provechosa, menos útil para la salvación que la de Misná”.

<sup>8</sup> J. Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Vol. I, Edición Altalena, Madrid, 1981, p. 10: “en los círculos judíos las manifestaciones despectivas hacia la sociedad pagana (se refiere a la sociedad del Imperio Romano) fueron incesantes. Frente al aforismo de que los justos de todas las naciones merecen la salvación en el mundo venidero, abundan las expresiones que condenan a los paganos al infierno, del cual el pueblo de Israel será salvado en virtud de la observancia de los mandamientos”.

coloreados de notorio fideísmo. Porque, evidentemente, muy pocos se dieron a pensar que desde la cultura de la etnicidad se derivaba, indefectiblemente, a posiciones teocráticas, y desde éstas, se llegaba a un sistema político de connotaciones taumatúrgicas. En realidad el espacio religioso cubría todo el espacio político y, ambos a su vez, se difuminaban constantemente en el espejo de los linajes.

¿Cuál era, en tales circunstancias, la autonomía del Derecho?, ¿dónde finaliza el territorio religioso?, ¿y la moral... podría desarrollar sus propias raíces, esas que siempre nacen en el suelo de la naturaleza? Spinoza respondió muy bien a estas preguntas. Él constituye un testigo singular: primero fue judío y luego un excluido; sin duda tenía razones vitales para entender lo que significaba la nación judía, esa entidad de espejos contrapuestos y de imágenes profusamente mezcladas. Oyendo el famoso *herem*, aquel dictamen del *Mahamat* de la Sinagoga de Amsterdam, leído el 27 de julio de 1656. Spinoza entendió, con lucidez, que la ira de Yahvé le excluía por su pecado; y eso significaba que los rayos divinos le herían en tres direcciones principales: la primera, y más importante, le identificaba como hereje, y eso presuponía que se había levantado contra su creador; la segunda cercenaba sus derechos civiles en el seno de la comunidad judía; y la tercera le separaba del viejo tronco étnico, el de la nación de Israel. Tales exclusiones, terribles, fueron conceptualizadas por el propio Spinoza en el famoso *Tratado Teológico-Político*. En la nación de Israel no había sino individuos clericalizados: “quien faltaba a la religión –escribió– dejaba de ser ciudadano y era tenido, ipso facto, por enemigo; quien moría por la religión se consideraba que moría por la patria”.<sup>9</sup> Santo o hereje; héroe o villano; en la primera posibilidad Dios reforzaba su señal, en la segunda la excluía.

¿Qué son los judíos?, preguntaba Monsalvo Antón, hace unos pocos años. Son una nación, responde Spinoza; para aclarar, de inmediato, que tal cosa no se entiende, sino penetrada del universo mítico-ritual de la etnia y la religión. Naturalmente Spinoza supo muy bien que todo esto era una arquitectura cultural soberbiamente edificada y, por ello mismo, no dudó en señalar que los judíos, de tal forma, habían logrado expresar lo que era “una religión política”. Y, no puede dudarse, que el cristianismo, nacido del seno de la matriz judía, en asuntos de teocratismo, aprendió, relativamente pronto, a constituirse igualmente como “religión política” dejando a un lado, eso sí, la connotación, étnica y nacionalista, de la raíz originaria.

Tal fue, a mi juicio, la gran novedad del pensamiento de Spinoza. Rechazó los esencialismos fideístas, y manifestó, al trasluz de su lente metodológica, el paisaje intrincado de ritos y símbolos de aquella creencia. Finalmente delimitó, con cuidado, el origen esencialmente político de la estructura religiosa social y jerárquicamente constituida. Hablaba nuestro hombre, así de esta guisa, allá,

---

<sup>9</sup> La cita se ha sacado de Y. Yovel, *Spinoza, el marrano...*, *op. cit.*, p. 18.

todavía, en la segunda mitad del s. XVII. No puede olvidarse, en este punto, en la cronología.

## 2. CIRCULARIDAD DE UNA HISTORIA: DE LA PROMESA AL DESTINO

Pero lo que Spinoza diseccionó, todavía hoy sigue vivo formando cuerpo y elaborado como concepto y como conducta; lo cual, desde luego, no es preocupante por expresar, en parte, un discurso religioso delimitado hoy a sus propias esferas. Pero no se habla aquí de religión, sino de historia, de historiografía más bien; y resulta que en este terreno se razona y se arguye, mayoritariamente, con conceptos y nociones extraídos de entre ese conjunto organizado que forma el discurso étnico-religioso. Los judíos, repite todavía la mayor parte de nuestra historiografía, son, fueron quiero decir, un pueblo, una nación, una raza, una casta o, en el caso menos trascendente, los judíos fueron una sociedad (más o menos "micro"). Los judíos fueron todas estas cosas, dicen sin rubor algunos, muchos, historiadores. Y esto, a mi juicio, supone un modo tautológico de hacer historia que opera con materiales prefabricados y que obtiene conclusiones fideístas suficientes, por sí solas, para retroalimentar las percepciones míticas manteniéndolas como si fueran reales y sujetas a la experiencia objetiva. Grave manipulación.

Sucede que operar con definiciones tan genéricas, con tantas identidades compactas, con taxonomías tan pulidas, ocasiona, finalmente profundas distorsiones que convierten la realidad en espejo. Y no está mal trabajar con espejos siempre que se sepa que lo son. Llegados a este punto, parece bueno recordar que, por el contrario, es condición de buena metodología la de proceder por mecanismos conceptuales de inferencia deductiva. Es así, tal parece, cómo la causalidad se constituye en eje que vertebra y organiza los materiales más o menos elementales para conformarlos dinámicamente en torno a un discurso en cuyo seno la complejidad social se refleja, de algún modo, verídicamente. Naciones y etnias; naciones y castas son conceptos finalistas; espejos contruados que caricaturizan, hasta retorcerla, la realidad; metáforas que adormecen, con su música, los sentidos; instrumentos y estrategias, siempre, de engaño y coacción.

Con este instrumental se ha trabajado reiteradamente. Objetos, todos, de contornos acabados y significados simbólicos que, además, se encuentran enquistados conformando el perfil de nuestras creencias. Con tales instrumentos... ¿cómo operar, finalmente? Aquí la historia está subyugada por el mito y éste se torna en realidad misma. Historia que parte de conclusiones finales para volver a recrearlas. No historia de deducciones elaboradas desde el inicio de la pregunta. No es una historia de desconocimientos, se trata más bien de historias de "verdades" concluidas.

En la historiografía que pregunta sobre los significados de la presencia judía *en o perteneciendo a* la historia de España, que no es lo mismo, se ha operado con tales supuestos conceptuales, esos que son tan acabados y trascendentes.

A mi entender, los resultados son tan frágiles como arbitrarios y conducen a una historia –la de España y la de la comunidad judía– tan mesiánica como irreal. Por ello la respuesta a la pregunta “qué son los judíos” exige, a mi juicio, un radicalismo metodológico inicial. Y así la respuesta es: los judíos, en una formación social y en un tiempo histórico, no son nada. Nada diferentes, quiero decir, como sujetos ubicados en un corte temporal del pasado. Pero decir esto es construir historia desde la dinámica social y cultural de individuos, familias, grupos y clases sociales. No es ésta la historia construida hasta tiempos muy cercanos a los actuales. Todavía hoy cuesta fabricarla y, desde luego, si el éxito es posible, el reconocimiento no es probable.

Pero es necesario comprobar los límites a los que se llega cuando en el taller de la historia en vez de individuos, se ponen etnias, y en lugar de grupos, naciones y, mejor que cultura, se habla de casta. Es preciso comprobarlo.

Existe, previamente, una consideración singular. Los historiadores judíos más relevantes de este siglo, no han necesitado demasiadas referencias para destacar la importancia que durante el largo tiempo de la Diáspora, tuvieron las comunidades judías en las tierras peninsulares. Ya se trate de la historia que describe cómo se desarrolló la vida judía bajo el régimen político árabe o de la que se hace eco de sus avatares en los reinos cristianos, en ambos casos, la historiografía judía se recrea en señalar que fue aquí, en estas tierras y en el marco de los siglos medievales, donde los desarrollos políticos, sociales y culturales de los judíos fueron más logrados. “Durante medio milenio –escribe Y. Yovel– España había sido el principal centro judío del mundo y la joya de la diáspora.”<sup>10</sup>

Cuáles fueron los atributos de tal joya y de qué modo éstas relumbraron, parece que son preguntas que se prestan fácilmente para realizar reiterados ejercicios hagiográficos, siempre problemáticos porque levantan holgadas cortinas de humo y, con ello, dificultan realmente la visión. Sí, efectivamente, parece cierto que las juderías hispanas a finales del s. XIV eran las más numerosas de Occidente y, sin duda, ello se debió, más que a lo más o menos favorables que fueran las condiciones de estancia, al hecho importante de que, en tierras de Iberia, la estructura organizativa de las comunidades judías encontró un hábitat adecuado. Un hábitat definido por la ambivalencia y la fluidez de fronteras existente entre las dos grandes civilizaciones que representaban los reinos cristianos y los reinos árabes. Fue en esa fluidez del espacio entre unos y otros donde las comunidades judías asentaron su fuerza aprovechando la flexibilidad que les daba su capacidad de intermediación. Tal parece la causa más razonable; y nadie parece negarlo.

Pero ocurre que esta realidad, así dimensionada, se exagera y se retuerce hasta convertirla en una deforme caricatura. Los argumentos, entonces, presuponen y adelantan las conclusiones. Y, en consecuencia, se razona de este modo: la importancia de la comunidad judía hispana resulta ser tan obvia que

---

<sup>10</sup> Y. Yovel, *Spinoza: el marrano de la razón*, op. cit., p. 33.

queda demostrada tras comprobar los desastrosos efectos que tuvo su expulsión en el año trágico de 1492. Efectos trágicos y desastrosos para la vida judía, obviamente; no parece haber duda. Pero los efectos trágicos y desastrosos para la sociedad mayoritaria, eso no parece ser tan claro, o al menos no parece que pueda ser determinado por los efectos apocalípticos que la historiografía judía –y otro sector importante de la historiografía no judía– se complacen en reiterar. No sería difícil contar aquí el listado de pérdidas; son muy conocidas. Pero ocurre, además, que a esa historiografía, asentada en un transcendentalismo exacerbado, ya no sólo le interesa detallar lo que España perdió con aquella infausta decisión, sino también, usando de un método proyectivo, determinar lo que verdaderamente no ganó. De modo y manera que los españoles, perdiendo aquella cultura, perdimos la coyuntura histórica de proyectarnos en la modernidad.<sup>11</sup> Cómo no recordar aquí el fracaso español al iniciarse el desarrollo del primer capitalismo. J. Israel ha escrito todo un libro, magnífico de construcción y de factura, ágil en las formas y profundo en sus contenidos, de cuya lectura se puede extraer una conclusión semejante. En la era del mercantilismo la razón de Estado, inherente a él, entendió importante la participación del marranismo portugués. Las fuerzas antijudías, con la Inquisición al frente, lograron obstaculizar esta participación y, en consecuencia, el desarrollo de fuerzas productivas que ello hubiese significado se perdió o no se realizó como debiera.<sup>12</sup> Así opina J. Israel. Rebajando un poco el tono parece que es ésta una opción maximalista porque reduce el todo –en este caso la estructura mercantil de la Monarquía Católica durante el siglo XVII– a la acción de una parte –cualitativamente importante ciertamente, pero realmente pequeña en su estructura y en el dinamismo que logró imponer–. Los historiadores de la economía, que conocen el fenómeno bien, lo han dimensionado en términos más objetivos.<sup>13</sup>

Pero es este un ejemplo, realmente, de una visión historiográfica –en este caso “muy laica” afortunadamente– que se asienta sobre mitos culturales de permanencia secular. He aquí pues que España perdió, por la expulsión de 1492, su encuentro con el capitalismo y, tras tal afortunado desencuentro, perdió también su cita con la modernidad, entendida ésta como la asunción de

---

<sup>11</sup> M. Cohen, “Lo que Hispanoamérica perdió: el impacto de la expulsión en su atraso cultural y económico”, A. Alcalá (editor), *Judíos, sefarditas, op. cit.*, pp. 434-454. Véase lo que expresa en p. 439: “Nuestra intención es estudiar ‘para adelante’, es decir, poniendo la mirada en la generación de los expulsados y sus hijos, que formaron verdaderas colonias culturales en el Mediterráneo; esa fue la pérdida real y potencial concreta. Vale la pena estudiar lo que España pudo tener y no tuvo por culpa de la Expulsión”.

<sup>12</sup> Jonathan I. Israel, *La judería europea en la era del mercantilismo: 1550-1750*, Editorial Cátedra, Madrid, 1992.

<sup>13</sup> F. Ruiz Martín, *Pequeño Capitalismo, gran Capitalismo. Simón Ruiz y sus negocios*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990. Del mismo autor puede verse: *Las finanzas de la monarquía hispánica en tiempos de Felipe IV. 1621-1665*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1990. Igualmente, en este sentido debe entenderse el libro de N. Broens, *Monarquía y Capital mercantil. Felipe IV y las redes comerciales portuguesas*, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1984.

los principios que han conformado el pensamiento occidental: laicidad, derechos humanos y libertad de conciencia. Dos historiadores judíos sostienen tales ideas y, es justo decirlo, desde posiciones historiográficas un tanto marginales de la tradicional visión judía. De hecho los dos defienden posiciones muy seculares. Pero ello no es obstáculo para sostener la idea de que en la formación del mundo moderno la incidencia de los cristianos nuevos “portugueses” fue, realmente, decisiva.

Porque fueron estos cristianos, realmente, los primeros que creyeron en el espíritu de empresa y en los derechos naturales de los individuos. Ellos fueron, igualmente, quienes consiguieron liberar el pensamiento de las ataduras religiosas y arbitrarias en la esfera intelectual, como lo demuestran los casos de Uriel da Costa y, sobre todo, de Baruch Spinoza.<sup>14</sup> E. Rivkin y M. Cohen, que así se llaman los autores de los anteriores juicios, no sienten reparos en mantener semejantes teorías, y con ello realizan una atrevida aventura intelectual, identificando de esta manera la piedra filosofal del mundo moderno. ¿Cómo calificar tal pretensión historiográfica?

Pero si las desgracias de la expulsión fueron tantas y tan enormes para los españoles y para los reyes que tomaron aquella decisión, no menos dramática lo fue para la propia comunidad judía de toda la Diáspora. La historiografía judía, sin excepción, recalca aquí el acento y no tiene reparo en situar el acto dramático de la expulsión pivotando, con tonalidades lúgubres, entre otros dos funestos acontecimientos de la historia judía: la destrucción del Templo de Jerusalén, en tiempos de Tito, y el gran holocausto provocado por la Alemania Nazi. Lo ha expresado así casi toda la historiografía judía, más o menos laica y más o menos “confesional”. Se trata, en general, de una idea recurrente que opera de tal modo porque está enmarcada en una idea de la historia como destino, el destino de la entidad judía ya configurada –al menos casi constituida– como tal en el instante mismo de iniciar su andadura. Insisto que es ésta una idea repetida, contada cientos de veces y reiterada con evidente pasión cuando se critica la teleología que encierra. Idea común y compartida, aun por los más críticos. Una personalidad históricamente tan atractiva como la del profesor B. Netanyahu, en cuya teoría la idea de una comunidad judía indivisible no tiene cabida, recuerda la tradición historiográfica de la que se siente heredero y asienta que para los judíos de toda Europa “...España vino a ser tomada como enemigo número uno...” porque ahí, en España, no sólo hubo matanzas masivas y conversiones forzadas que acarrearón la casi desaparición de la mayoría de las comunidades judías, “(...) luego, después, de tantas atrocidades, vino la expulsión definitiva”. El resultado de todo ello fue, dice Netanyahu, “...una

---

<sup>14</sup> E. Rivkin, “Los cristianos nuevos portugueses y la formación del mundo moderno”, en A. Alcalá (editor), *Judíos, sefarditas*, op. cit., pp. 408-419. Véase también M. Cohen, “The Sephardic Phenomenon: A Reappraisal”, en *Sephardism in the Americas*, editado por M. Cohen, *American Jewish Archives*, 44 (1992), 1-79.

<sup>15</sup> B. Netanyahu, “Una visión española de la historia judía en España: Sánchez Albornoz”, en A. Alcalá (editor), *Judíos, sefarditas y conversos*, op. cit., pp. 91-92.

destrucción de proporciones aterradoras, similar en su resultado relativo y colectivo, aunque no en sus números absolutos, a la sufrida por el judaísmo durante la Segunda Guerra Mundial”.<sup>15</sup>

Tal es la conclusión final en la que confluyen la mayoría de las plumas judías. No es preciso insistir que, llegado a este punto, el historiador no comparte ni los motivos ni las estrategias que provocaron las persecuciones, ni las conversiones, ni la expulsión de los judíos de España. En realidad no se trata de eso, obviamente, sino de constatar –más allá de la tragedia– el modo de contarla y las razones intelectuales que se aducen. No sería difícil poner aquí multitud de argumentos de marcado carácter nacionalista, provenientes de historiadores españoles, justificando aquellos acontecimientos en aras de la “unidad política y religiosa de España”, base del proyecto que se inauguraba al inicio del reinado de los Reyes Católicos. No sería difícil, repito. Por eso resulta curioso, al menos, el tono moralista que encierra las reflexiones de la historiografía judía. Tono moralista, teñido, además, de una pátina de rancio nacionalismo que reduce la historia al discurrir de los acontecimientos encarrilados por una línea providencial. La experiencia española de los judíos fue trágica y dolorosa, cierto, pero resulta un tanto grotesco explicarla inserta en un círculo fatalista en el que los inquisidores del Santo Oficio danzan el baile de los malditos con los oficiales de las legiones romanas y los funcionarios del exterminio nazi. Visualizar en una misma secuencia histórica a Tito, los Reyes Católicos y el Führer puede constituir una escena atractiva para realizar un ejercicio de proyección milenarista, pero inadecuado de todo punto para el análisis histórico. Porque situarse en la rueda ciega del tiempo conlleva esperar, con fatalismo, la próxima hecatombe y así llenar constantemente de fantasmas los habítáculos de la memoria. No hay recuerdo posible si no permite el ejercicio de la esperanza.

En cualquier caso volviendo al discurso central de esta disertación, recuérdese que la idea primera de la que se partía era la intensidad y la fuerza con que la historiografía judía viene, constantemente, señalando el protagonismo singular del espacio hispano en esos siglos centrales del periodo medieval. Siglos de la Edad Media cristiana; época central, al mismo tiempo, de la historia de los judíos durante el largo espacio de la Diáspora. Porque, recuérdese, años arriba o años abajo, la Diáspora coincide temporalmente con la era cristiana; por ello la presencia judía en relación con esta cultura, no encontró crisol más ajustado que el que pudo cristalizarse en los reinos hispánicos medievales, como de manera paralela había ocurrido respecto del periodo de dominio musulmán. En unos y en otros espacios, bien con árabes, bien con cristianos, la presencia de los judíos en tales ámbitos debe entenderse como parte de una historia más amplia. La del pueblo de Israel que camina en pos de la promesa de un Mesías, cualquiera que sea ésta su entidad última. Por esto la historia que asume la historiografía judía, tiende a explicarse de un modo

---

<sup>15</sup> Y. Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, op. cit., II, p. 11.

sacral y ritualizado. Es la historia de “una misión salvífica”, según explica Y. Baer.<sup>16</sup>

Sentado este principio resulta necesario comprobar qué significa ese abanico complejo de conceptos genéricos –nación, etnia, casta, pueblo, etc.– sobre los cuales se ha edificado el tronco mayor de la historiografía que aquí se comenta. Pero, previamente, una distinción necesaria conviene poner de relieve: dos tipos de historias deben ser detectadas. Una, la primera, se refiere a la historia judía de la que la *historia de los judíos de España* forma parte. La otra, en cambio, busca insertar a los judíos en la historia de España. No son, obviamente, la misma cosa. El juego de las preposiciones determina campos distintos. Historia *de* e historia *en*. Historia judía, por un lado; e historia de España, por otro. En ambos casos los marcos iniciales de contenidos epistemológicos, las concepciones originarias, los desarrollos subsiguientes y, además, los espacios culturales, todos son diferentes necesariamente.

### 3. UN SOLO PUEBLO, UNA SOLA RAZA, UNA SOLA NACIÓN: UNA HISTORIA DE MITOS

Es suficientemente conocido el hecho que en la historiografía judía de nuestro siglo la creación del Estado de Israel, terminada la segunda Gran Guerra, determina un punto de división en un antes y un después. En ese antes, todavía Diáspora, por lo que hace a la historia de los *judíos en España* (anótese con cuidado el matiz preposicional), dos historiadores principales sobresalen: Cecil Roth y Yitzhak Baer. Dos historiadores judíos pero enraizados en sustratos culturales netamente diferenciados. Uno, C. Roth, responsable de la Cátedra de Estudios Judíos de la Universidad de Oxford; el otro, Y. Baer, representante de la historiografía alemana en la Akademie für die Wissenschaft des Judentum, en Berlín. Los dos desarrollaron la parte más significativa de sus trabajos en los difíciles, aunque prometedores, años veinte.

Dos figuras, Roth y Baer, diferenciadas, pero representantes de las tradiciones de sus respectivos países. Los dos escribieron libros importantes con incidencias académicas posteriores. Las hipótesis formuladas por cada uno de ambos maestros podían comprenderse perfectamente ojeando sus diversas tradiciones. Para el inglés el enigma de la historia de los judíos en España no era su desarrollo, sino su dramático desenlace. Aquella convulsa expulsión que sacudió los cimientos de la Diáspora judía no arrastró, sin embargo, a todos los efectivos de los judíos de estos reinos. Hubo una parte muy significativa que, forzada a la conversión, quedó enquistada en la sociedad hispana obligándose a sí misma a una *vida de catacumbas* sin esperanza. Era el heroísmo romántico de los marranos lo que atraía a C. Roth. Y, en efecto, en 1932 aparecía su libro con el significativo título: *A history of the Marranos*.

Por su parte la obra de Y. Baer buscó una trayectoria temporal más dilatada y también más diversificada. A Baer le importaba historiar a una parte muy

importante de los judíos de la Diáspora, sin duda la parte más significativa. En 1929 y en 1936, cuando ya en Alemania había nacido la hidra nacional-socialista, se publicaron sus dos grandes volúmenes de los documentos judíos hispanos que, tras una estancia prolongada en España, había encontrado en diversos archivos. Fue aquella una publicación en alemán y publicada en Berlín [*Die Juden im Christlichen Spanien: Urkunden und Regestem. Band I: Aragonien und Navarra. Band II: Kastilien / Inquisition saken*].

Resultado posterior interpretativo de aquella masa documental que Baer había recogido durante sus años en España, fue una obra fundamental en la historiografía judía y española de este siglo. Su título: *La historia de los judíos en la España Cristiana*, obra de enunciado muy preciso donde el matiz preposicional responde exactamente a su contenido.

El libro, confiesa el autor, estaba ya concluido en 1938 pero, sin embargo, no pudo nacer sino años después cuando, finalmente, las iras de la gran guerra habían ya pasado y dejaban ver, al desnudo, las heridas crueles del terrible holocausto. Era el año de 1945 y, entonces, Baer ya estaba asentado en Israel; de modo que su obra podía, por fin, ser publicada. Efectivamente lo fue pero en hebreo, un gesto simbólico éste que saludaba gozoso el nacimiento del joven estado. Hasta aquí los avatares y circunstancias que rodearon el nacimiento de esta gran obra; avatares, todos ellos teñidos de indicios simbólicos que mostraban el qué y el por qué de aquella aventura intelectual.

Dos libros de la historiografía judía elaborados en ese trecho temporal anterior a la segunda guerra mundial. Los dos libros de mayor singularidad de ese periodo que recorrieron, en edición tras edición, departamentos y aulas de las universidades europeas y americanas; naturalmente también las de Israel, resulta obvio. Pero curiosamente –contradicción tan reiterada– ninguno de los dos libros encontró eco en España. Sólo algunos iniciados los conocieron, pero su incidencia real fue nula. No fue hasta 1979 (C. Roth) y 1981 (Y. Baer) cuando ambos trabajos se tradujeron al español, casi cincuenta años después de haber sido concluidos.

Dos libros diferentes: una historia de los marranos y una historia de los judíos. A priori cualquier historiador de hoy ratificaría la diferencia temática que separa ambos asuntos. Una cosa son los marranos y otra cosa son los judíos, decimos hoy sin pestañear. Pero no, no es así, porque la historia de los marranos de Roth, y la historia de los judíos de Baer, son dos libros de un mismo y único objeto historiable: la historia del pueblo judío en un tramo de la Diáspora. Es importante, a mi juicio, tal deducción porque expresa un principio de la hipótesis de partida: la historia de una entidad compacta y homogénea, que la historiografía judía defiende como principio básico.

Y en este punto C. Roth se afirma en la cuestión principal: los marranos fueron aquellos judíos convertidos al cristianismo por miles de procedimientos diversos; pero aquella conversión, aun siendo un trauma individual y colectivo extraordinario, no logró romper la entidad de la memoria colectiva de aquel pueblo. Es verdad que, en cierto sentido, unos y otros tuvieron que recorrer

trayectorias distintas pero, ciertamente, de una misma realidad ontológica. Judíos secretos, dice C. Roth, pero judíos, principalmente. Tal percepción se precisa en un juicio apriorístico curioso; se trata de sostener la inmarcesibilidad de una creencia que se entiende como depositaria de una señal divina y, por ello, indestructible. C. Roth participa de esta creencia y, aunque apenas considera ningún aspecto evolutivo de carácter intercultural, acude, también, a las leyes y disposiciones eclesiásticas para reafirmar que, desde las posiciones teóricas de la Iglesia, aquellas conversiones eran nulas plenamente.

¿Cómo considerar, pues, cristianos a quienes acudieron al bautismo aherrojados por el fanatismo cristiano? Los cientos y cientos de cánones conciliares y la doctrina expuesta por la patrística,<sup>17</sup> no otorgan crédito alguno a dicho acto sin el requisito de la libertad. Así arguye C. Roth, ignorando que entre los universos de la doctrina, las normas y disposiciones del derecho y los ejercicios de precisión sociológica y de acomodación cultural, existen espacios muy amplios que permiten fáciles adecuaciones.

No satisfacen tales percepciones a este autor y ni siquiera las considera. Lo importante para él, consistía en negar la validez eclesiástica a tales conversiones y, penetrando en las conciencias de aquellos convertidos, comprobar que su ánimo fue violentado. Claro que, en algunos casos, pudieron darse situaciones de cierta inclinación a las pilas bautismales; esto no se puede negar... pero en tal circunstancia las disposiciones de la *halajá* rabinica determinan que el “renegado” no pierde por ello su condición y naturaleza originaria de judío. Puede afirmarse, en tal caso, eso sí, que en esas conductas hubo pecado de apostasía; pero, con todo, la señal con la que Dios marcó a sus hijos permanece siendo indeleble.

Debe apreciarse que, a lo largo de los cientos de páginas del libro de C. Roth, es perceptible un discurso cuyos razonamientos se muestran apocados para romper el marco inicial de un judaísmo doctrinal que los informa. Su interés por las implicaciones sociológicas o políticas que el marranismo conlleva, apenas consigue dibujarse con la nitidez necesaria. Y, en consecuencia, el discurso deductivo de sus reflexiones queda amputado seriamente. Las hipótesis de partida, plenas de transcendentalismo mítico, limitan desde el inicio las posibilidades de análisis. Y así, al final de todo, como en un círculo repetitivo, la conclusión última coincide con la hipótesis primera: marranos y judíos fueron, en realidad, la misma cosa. En ellos coincidieron las razones de una etnia y las implicaciones de una fe. Una y otra, unidas orgánicamente por el símbolo de la señal de Dios.

Historia de los judíos, también la obra de Baer. Aquí no existen dudas

---

<sup>17</sup> “El fingimiento contradice al bautismo o a sus efectos y, en consecuencia, como el querer es necesario para el bautismo y sus efectos, esa *fictio* los hace imposibles”. S. Tomás, *Summa Theologiae*, questio, a. 7 y q. 69, a. 9, respectivamente. Citado por A. Alcalá en “Tres cuestiones en busca de respuesta: invalidez del bautismo forzado, conversión de judíos, trato cristiano al converso”, en *Judíos, sefarditas y conversos. La expulsión de 1492, op. cit.*, p. 539, nota 3.

tampoco. No hay otra historia aquí, sino la *historia judía de los judíos en España*. Una afirmación de principio, axiomática, rotunda e integradora. ¿Judíos y conversos? No: sólo judíos. Es un error grave, razona Y. Baer, pensar que, tras los sucesos de las persecuciones de 1391, aquellas brutales conversiones modificaron la sustancialidad del grupo. Y es un error mucho más grave creer que, tras aquellos acontecimientos, sólo permaneció la fuerza de la sangre hebrea, afirmándose en los linajes. No ocurrió así porque aquellos conversos mantuvieron, igualmente, la tensión religiosa que habían heredado y, con ello, guardaron la tradición. Y así, ambas cosas, religión y tradición, constituyeron los principios esenciales de la entidad de aquellos judíos de España.

Judíos, unos, y convertidos otros, no fueron, pues, dos entidades diferenciadas; ni los segundos fueron derivación de los primeros; ni unos fueron tronco, ni los otros, rama. Allí hubo un árbol frondoso: “un solo pueblo unido por su fe y por sus esperanzas mesiánicas”.<sup>18</sup> Y así, para Baer –con mayor precisión doctrinal que para C. Roth– judíos y criptojudíos no muestran distinción alguna de entidad, tan sólo de circunstancialidad. Se diría que se trató de dos formas distintas de estar, pero de una sola manera de ser. Dos concepciones de una estrategia común de supervivencia. Una comunidad, la judía, que se singularizó a sí misma, por necesidad ontológica, no pudo por menos, sino desarrollar discursos simbólicos de *simulación* para conseguir esquivar el frecuente “odio gentil”; y, además, reforzar la solidaridad en el interior anulando malas disensiones. Todo ello contribuyó, a su vez, a magnificar las expresiones de la diferencia. No pudo ser de otra manera: la singularidad de principio conllevó la diferencia permanente a lo largo de todo el recorrido y contribuyó a un enroscamiento cada vez más interno del propio grupo.

Pero la simulación –esa filosofía principal del nicodeísmo– fue, sin duda, para muchos rabinos un pecado grave. El proceso de conversión no lo fue tanto, en cierta manera porque fue violento; aunque en algunos casos, en los que hubo ciertas acomodaciones, el pecado de idolatría parecía estar presente. Sin embargo Y. Baer muéstrase comprensivo con tales actitudes y extrae, entre los textos de la literatura rabínica, multitud de sentencias que insisten en que la desviación de la fe no excluye ni separa al desviado del pueblo elegido: “un judío, aunque haya pecado –dicen los textos mencionados– sigue siendo judío”.<sup>19</sup>

Pecado, sí: pero no herejía ni tampoco exclusión. Porque, en realidad, dicho pecado supone, según se sugiere indirectamente, una cierta posibilidad de supervivencia por cuanto permite desarrollar la estrategia de necesario fingimiento. Por tal razón, Y. Baer, no sólo no niega entidad judía a los convertidos sino que, por el contrario, la refuerza. Considera que tal judeidad críptica, al recluirse en el interior de la vida privada y clandestina, puede iniciar un

---

<sup>18</sup> Y. Baer, *Historia, op. cit.*, Vol. II, p. 530.

<sup>19</sup> Véase H. Beinart, “La conversión en masa y el problema de los conversos en el s. xv”, en *El legado de Sefarad*, H. Beinart (editor), ed. University Magnus, Vol. I, Jerusalén, 1992, p. 358.

proceso de interiorización necesario, incluso, para su propia depuración. Por ello, no es descabellado afirmar que el universo judío, de estructura conversa, tal vez pudo haber sido garantía de supervivencia de las tradiciones religiosas de la comunidad judía. Y en este punto la visión de Baer parece coincidir también con la de Roth. Para el reconocido profesor judío de Oxford, las formas crípticas fueron, desde siempre, consustanciales con las formas religiosas públicas y externas. El judaísmo, escribe Roth, siempre tuvo que aceptar, de hecho, ser siempre en la Diáspora –una religión subterránea–; por eso afirma, con autoridad: “el criptojudasmo, en una forma u otra, es tan antiguo como el judío mismo”.<sup>20</sup>

Sentencia, ésta, rotunda. Una historia de realidades y de ficciones, de escenarios públicos y de catacumbas, de afirmaciones y de simulaciones; historia, ya de los judíos, que se debate siempre entre el ser real y el parecer deseado; una historia de reflejos mutuos en el espacio de los espejos. Unas veces, tal pudiera deducirse, la entidad originaria se expresa real y verdadera; otras veces, por el contrario, el dominio de la escena corresponde a las adecuaciones parciales y las intermediaciones subjetivas. Quizás, en realidad, no sea ni una cosa ni otra, sino múltiples estructuras reconstruidas parcialmente. Casuismo y antigüedad, estructura y simulación. Todo ello expresado como principio de necesidad para mantener lo que Baer define como “la original pureza de las tradiciones nacionales”.<sup>21</sup> “Nacionales”, por supuesto.

Así razona Baer en su hipótesis primera igualando –en sustancia– los conversos y judíos de España. La simulación y el fingimiento, en aquella trágica coyuntura de la Diáspora, resultaron ser instrumentos precisos de la afirmación nacional para la comunidad judía, asentada entonces por todos los rincones de Europa. Y además, aquellos tiempos tan nefastos, deben ser comprendidos en razón de ese concepto sacral y ritualizado que de la temporalidad tenía la comunidad judía. ¿Simulación en los Reinos Hispánicos de los siglos renacentistas? Sí, pero no es algo nuevo, ni mucho menos. Porque, de verdad, la estrategia del disimulo está recogida, y mitificada, como doctrina principal en el propio texto sagrado. Recuérdese la intensa devoción que la figura de la bíblica reina Esther provocaba en aquellos grupos de convertidos del judaísmo que, aun aislados del rabinato, mantenían el recuerdo de su origen. Aquella famosa Reina Esther que, por sus sabias artes femeninas, logró conquistar el favor del rey Asuero revelando, posteriormente, su identidad judía, y presentándose como abanderada de las pretensiones de su pueblo. La hermosa Reina Esther, ejemplo de prudencia y de humildad, encarna así, igualmente, los valores funcionales de la simulación. Un discurso muy preciso de la utilidad de fines y medios. “Pues ¿cómo podría yo soportar la desventura de mi pueblo? ¿cómo podría ver la ruina de mi raza?”, clamaba aquella reina de los persas, criptojudía de corazón, conversa a todas luces (Esther, 8.6).

---

<sup>20</sup> C. Roth, *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Ed. Altalena, Madrid, 1979.

<sup>21</sup> Y. Baer, *Historia...*, op. cit., Vol. I, p. 3.

He aquí, pues, la conclusión final: un solo pueblo, una sola raza, una sola nación. Así reflexionan nuestros dos autores, los más significativos de la historiografía judía anterior a la Segunda Gran Guerra. No se busque en ello, por lo tanto, una historia de los Reinos Hispánicos en la que el guión concede lugar de privilegio a la acción cualitativa del grupo minoritario. No es una historia así; es, por el contrario, la historia de una parte de la nación judía en la Historia de España, por emplear los mismos términos que esta corriente aplica. Porque la historia de los judíos en España que describen Baer y Roth, es la descripción de la epopeya de un pueblo diferenciado, soberano, uno y único. Un pueblo constituido en nación por vínculo y unción; y un pueblo, por ello, desperdigado en su Diáspora que, a pesar de ello, continuó protagonizando el principio esencial de su diferencia en torno a una jerarquía eclesial y a una estructura socio-cultural<sup>22</sup> sacralizada y simbólica. Tal concepción se expresa, igualmente, en el libro sagrado: “y constituiréis para mí –dice Yahvé– un reino de sacerdotes y una nación santa” (Éxodo 19:6).

La fuerza de tales principios puede justificar una teología, tal parece lo más ajustado a razón, pero difícilmente puede sostener un aparato historiográfico crítico, reacio, por definición, a aceptar el principio apriorístico de las esencias plenas y las ideas compactas. ¿Qué puede ser una historia así planteada sino el relato necesario en el proceso de consecución de una paruxía esperada? Una historia de sendero trazado en pos de la promesa mesiánica. Aquí la reflexión sobre el pasado se asienta sobre la clarividencia absoluta, fideísta, del presente. No es éste quien interroga al pasado, es quien verdaderamente lo gestiona y dirige. Se trata, en consecuencia, de una historia al revés.

Y sin embargo la historia de Baer y Roth sigue informando todo un espíritu cultural en la historiografía judía. La igualdad entre la entidad judía y la entidad conversa, por lo que hace al periodo judío en España, constituye la piedra básica de toda –o de la mayor parte– de las reflexiones sobre este periodo de la Historia de la Diáspora. El intérprete más destacado de esta corriente, con enorme predicamento en su entorno intelectual y cultural, es, sin duda, Haim Beinart, discípulo fiel de Y. Baer. Interesado, en un primer momento, en conocer la identidad de los conversos hispanos y portugueses, Beinart siempre entendió que sus trabajos hacían referencia a la historia judía de los judíos en España. Y, de forma continuada, a lo largo y a lo ancho de su obra, Beinart repite –asentándolos a machamartillo– los axiomas principales que elaboró su maestro. El primero y principal de todos ya es conocido: judíos y conversos fueron un mismo pueblo. De ningún modo puede dudarse de tal aserto.

Sin embargo, es preciso encontrar razones, más allá de la tradición, para demostrarlo. Una historiografía no judía, de espíritu laico y con un espíritu crítico muy agudizado, puso hace ya algunos años en duda algunos de los aser-

---

<sup>22</sup> Y. Baer, *Historia...*, *op. cit.*, I, p. 3: “La nación siempre permaneció consciente de que existían diferencias muy netas entre ella y las demás naciones”.

<sup>23</sup> A. Saravia, *Inquisição e cristãos-novos*, Lisboa, 1986.

tos principales del contenido historiográfico de Baer, Roth y Beinart. Concretamente fue el profesor A. Saraiva quien en un libro famoso, causó una verdadera conmoción respecto a algunas de sus atrevidas tesis.<sup>23</sup> Manifestaba Saraiva sus dudas sobre la veracidad de los procesos inquisitoriales incoados contra criptojudíos, y lo hacía manifestando su extrañeza respecto de que fueran, precisamente, las fuentes del Santo Oficio las que legitimaron las tesis de Baer, Roth y Beinart. Si, efectivamente como parecía, los inquisidores juzgaron la herejía judaizante era precisamente porque había criptojudasismo clandestino. La tesis de Saraiva fue, sin duda, provocadora, al menos entonces, pero no se encerraba sólo en esto.

Ahora importa el asunto de los procesos de fe como prueba certera de criptojudasismo. Efectivamente así lo entendió Baer. Y así lo entendió luego Beinart. ¿Qué son entonces los procesos del temido tribunal, sino un monumento de la heroicidad de estos mártires de la fe judaica? Ahí ante los despidados jueces-inquisidores estos conversos expresaron, con llamas y torturas, sus “nostalgias por el hogar nacional” (hogar terreno y hogar celestial) y su vinculación con la tradición judía. Son cientos y cientos de manifestaciones, dirán nuestros autores, unas doctrinales, otras rituales, otras morales y, finalmente, otras también de rango cultural; todas ellas manifestaciones de profunda realidad judía. En España –escribió Beinart– judíos y conversos fueron ubicados en un mismo espacio de exclusión; y ello por el simple hecho de que las dos “comunidades” expresaban, por razones del origen común, una misma disfunción. En ambos coincidían los orígenes étnicos y la creencia mesiánica.

Entonces, ¿cuál fue el significado historiográfico del libro de Beinart: *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*,<sup>24</sup> su libro principal? A mi juicio tal significado se resume en el interés por demostrar, con la literalidad de las fuentes procesales del Santo Oficio como prueba principal, que nunca jamás en las tierras de España se produjo un proceso de asimilación significado, entre los universos religiosos de los conversos (judíos cultural y conceptualmente) y el mundo cristiano. Para Beinart, como para su maestro, el criptojudasismo estuvo siempre pujante y activo en la mayor parte del tiempo y fue heroico también en muchas ocasiones. Por ello se reforzó, en cierto sentido, la propia fe mosaica y, en consecuencia, la “marraneidad” no sólo fue judaísmo, sino mérito cultural que ennobleció las vidas de aquellos judíos secretos, cristianos, no obstante, por el bautismo. ¿Qué mejor prueba, para demostrar que unos y otros, son realmente un solo pueblo y una sola nación? Un pueblo, de historia unitaria porque la difusión conversa no fue más que una molesta circunstancia.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> H. Beinart, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Ed. Riopiedras, Barcelona, 1983.

<sup>25</sup> “Aquellos conversos jamás se hicieron a la idea de la supremacía del cristianismo sobre la religión judía (...) viviendo como judíos intentaban demostrar lo buena y justa que era la ley mosaica (...) su fe en el judaísmo los impulsó a apartarse de la vida”. H. Beinart, *Los conversos...*, op. cit., p. 304.

Nación judía; otra vez aquí se insiste en la idea de nacionalidad (siempre entendida en su contexto étnico, y religioso) para reforzar la idea de comunidad totalizadora. Nación o pueblo, el judío, que se acomoda sobre el tejido de la sociedad que lo circunda sin necesidad, por ello, de interactuarse. Y así, organizados de manera estratigráfica es posible comprender que los judíos de España (conversos incluidos) entendieron siempre su estancia aquí con el carácter de provisionalidad que referían los rabinos. Mil quinientos años de permanencia, según decían sus propias leyendas, en tierras de España fueron, principalmente, tiempo de Diáspora y, por ello, de interinidad como lo manifestaba constantemente la esperanza del retorno. Lo dice así, igualmente, el profesor Beinart.<sup>26</sup>

Historia de España, por lo tanto, no. ¿Quizás, mejor, Historia de Sefarad? Naturalmente no se trata de la Sefarad geográfica, un concepto englobante de la totalidad Ibérica, sino más bien de la Sefarad política, es decir de una historia estrictamente judía que consigue en este espacio desarrollarse con evidente capacidad de autonomía. Porque es posible entender, como expresión de autonomía política, aquella sociedad de los judíos en la España cristiana, organizados en retículas de entidades municipales autónomas (aljamas), cuerpos, éstos, administrativos, cuasi soberanos, y legados entre sí cultural y políticamente por vínculos religioso-nacionalistas. La aljama, la escuela y la yeshiva (escuela rabínica) se constituyeron en los tres pilares principales de los universos culturales judíos. Por estos tres cauces esenciales fueron desgranando normas administrativas, rezos y cantos litúrgicos, y reglas de la higiene y la moral que constituyeron el patrimonio de la judeidad en Sefarad.

Es aquí, en esta cultura nacional-religiosa de los judíos, construida en el espacio ibérico, donde se expresa este concepto de la Sefarad política. Se trata principalmente de espacios culturales específicos que nunca se asentaron sobre la geografía ni tampoco sobre materialidades de desarrollo político, como prueba el hecho de su larga supervivencia alejados del espacio hispano. Fue aquella, deducen los historiadores mencionados, una cultura *de, por y para* los confines judíos, que apenas intentó desplegarse fuera de sus límites externos. Por eso España no despertó, en los espacios internos de aquella minoría, ningún valor “patriótico” ni étnico. Lo que realmente se produjo fue una “conexión judía”, no con España, sino con Sefarad, según refiere, por ejemplo, Marc D. Angel.<sup>27</sup>

“Conexión judía”; es éste un término afortunado, síntesis de una visión historiográfica que ha realizado la unidad elemental de las comunidades judías en el espacio hispano. Sefarad es, por ello, entidad judía, espacio “nacional”

---

<sup>26</sup> “La estancia en cualquier parte de la diáspora está ligada a una cierta sensación de que esta última, en esencia, no es más que un lugar de residencia pasajero”. H. Beinart, *Los judíos de España*, Ediciones Mapfre, Madrid, 1992, pp. 11-12.

<sup>27</sup> Rabino Marc Angel, “El legado musical de la diáspora sefardí: Comprendiendo una tradición en términos de supervivencia”, en A. Alcalá (editor), *Judíos, sefarditas...*, op. cit., p. 362.

judío. Y “nación” es el término que con frecuencia se escapa de los universos etéreos del subconsciente para apoderarse de las páginas de los libros de Historia. Y tras el término, que expresa concepción de plenitud, se asienta el de la *entidad judía* en tierras de Sefarad, lo que conlleva reafirmar, a su vez, los atributos, también esenciales, de singularidad y diferencia. Y así, con tales basamentos, los discursos morales enseñaron convenientes técnicas de supervivencia que, principalmente, se desarrollan en dos amplios espacios: el que se determina por las líneas endogamizadas de los linajes y el que recurre a los planos de expresión morales y religiosos. Entre uno y otro se extendieron redes complejas y sutiles –todas ellas ritualizadas– que organizaron mallas intrincadas y suficientes. De ahí, luego, al discurso dominante no le fue demasiado difícil expresar los universos estructurales fijos: la comunidad judía, el pueblo judío, la nación judía.

Produce curiosidad tal grado de objetivación, tal armonía en la permanencia y tal seguridad en la entidad. Porque parece como si la construcción cultural y su armadura ideológica, necesaria en la formación de los agregados sociales, fuese una sustancialidad ahistórica, sólo protagonizada por fuerzas externas. Llegados a este punto la historiografía judía, que se viene aquí precisando, al contraerse en construcciones y categorías de irresponsabilidad histórica, apenas encuentra espacio para colocar a los individuos y a los grupos sociales. Puede así, muy bien, ocurrir que este razonar pueda llamarse historia judía; menos, en cambio, parece que sea historia de los judíos, hombres de carne y hueso, agrupados en espacios de solidaridades sociales más amplias, un poco más allá del límite donde terminó el ghetto, cualquiera que fuera su naturaleza (ghetto impuesto, ghetto creado). Porque parece que el mantenimiento del término “nación judía”, artificio construido sobre las ambivalencias de la etnia, la raza, el pueblo o la casta, edifica una historia de artificios simbólicos que fagocitan a hombres, familias y grupos. Es éste el resultado final de una historia de entidad plena, producida por el signo de Dios y por su correspondiente promesa. De hecho más que historia, sólo puede existir, con tal visión, un proceso de encauzamiento dirigido y auspiciado por la divinidad.

#### 4. COINCIDENCIAS DESDE LA DIÁSPORA: DOS VISIONES COMPLEMENTARIAS

Así, de tal manera, se ha expresado la historiografía judía en lo que pudiera definirse como el núcleo originario, núcleo sólido, y asentado por las personalidades de una extraordinaria influencia. Puede detectarse, sin embargo, que la concepción ideológica que subyace en el fondo de este pensamiento se presenta muy dependiente de factores y necesidades externas. Por lo que se refiere, especialmente, a las figuras de Baer y Beinart no cabe duda que una parte muy importante de sus biografías intelectuales se ha desarrollado en un ambiente social y cultural de características especiales en el que ha influido extraordinariamente una especial atmósfera, tensa y heroica casi siempre. Han sido, sin

duda, los tiempos difíciles de consolidación del Estado de Israel los que, quizás tal vez, influyeron para expresar pensamientos que hablaban –más que de dispersión– de confluencia e identidad.

Tal historiografía –en la que existen aspectos extraordinariamente positivos– expresa, fundamentalmente, contenidos exegéticos evidentes. En ella los análisis sociales, las reflexiones sobre estructura económica o las determinaciones de naturaleza antropológica aparecen siempre en posiciones marginales y al servicio de la hipótesis primera: la que incide en la entidad global y unitaria de la comunidad judía.

A decir verdad no han sido demasiadas las críticas que los historiadores judíos –viviesen o no en Israel– han formulado a los trabajos, tan significados, de los grandes maestros. Salvo algunas pocas excepciones, los marcos conceptuales que ellos elaboraron siguen siendo vigentes todavía. Es verdad que en el análisis se han introducido algunos aspectos singulares, de modo que el campo de investigación no parece ser tan monolítico y el objeto de trabajo tan exactamente delimitado. En este sentido las aportaciones más significativas que amplían los espacios de los maestros anteriores sin romper, por ello, con su marco técnico-conceptual son las proporcionadas por Y. Yerushalmi e I. S. Revah. Los dos judíos, igualmente, pero los dos también judíos de la Diáspora, lo que puede explicar en parte las diferencias.

Yerushalmi publicó en 1971 una monografía excelente y de éxito notorio no sólo en Estados Unidos, donde surgió, sino también en Europa donde se tradujo al francés, y luego, posteriormente, al español donde a priori más debería haber interesado. Una monografía biográfica que recorría las etapas vitales de un criptojudío relativamente famoso: Isaac Cardoso.<sup>28</sup> Había nacido en el territorio portugués de la Beira Alta, en el seno de una familia de “christãos-novos”, es decir de conversos, conversos de prácticas criptojudías. Luego, en su juventud, como otros muchos “portugueses” pasó a tierras de Castilla, para estudiar leyes y medicina en Valladolid; residente en la Corte de Madrid, donde consigue hacerse un hueco notorio, logró, por sus aficiones literarias, participar en las tertulias más celebradas de Madrid, con Lope de Vega, y otros poetas cortesanos. Después, en el momento más señalado de su vida, Isaac Cardoso tomó la decisión de salir de España y refugiarse como judío, judío nuevo, sin duda, en los ghettos de Verona y Venecia donde asistió como médico y donde terminó consolidándose como sabio judío muy reconocido en aquellos y en otros ambientes de la Diáspora judía europea.

El libro de Yerushalmi expresa una metodología novedosa. En síntesis se trata de analizar el proceso de cambio que puede producirse entre un “christão-novo” y un “judío nuevo”. Nuevo cristiano, en las “tierras de idolatría” donde domina el fanatismo inquisitorial, y “nuevo judío” en las tierras del Norte de Italia donde, aunque en el ghetto, la vida judía es tolerada. Se trata,

---

<sup>28</sup> Y. H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian ghetto (Isaac Cardoso, A study in Seventeenth-century marranism and Jewish Apologetics)*, Columbia University Press, New York, 1971.

por lo tanto, de una construcción historiográfica que, a diferencia de las explicaciones anteriores, muy genéricas, desciende a la materialidad de lo individual, buscando aquí las posibilidades de construcción real de protagonismo.

Pero enseguida el libro de Yerushalmi, desde los inicios, se convierte en rehén de sus propios principios. En Isaac Cardoso, toda la pluralidad inherente a su ser social y cultural, queda condicionada por la sustancialidad étnica de sus orígenes, y por la evidencia de su fe mosaica. Cardoso fue, siempre, un criptojudío mientras estuvo en tierras de idolatría, y luego fue un judío, cuando, como otros muchos, se autoexilió encaminándose a los ghettos judíos italianos. Un criptojudío, esencialmente; condición que completa y trasciende todo tipo de consideraciones de adscripción social, filiación política o determinación institucional. La ubicación de Cardoso en estos estadios, naturales todos a su condición de cristiano y de vasallo de su majestad, no es más que mero artificio y simulación, soportable sólo hasta el momento en el que la llamada ancestral de la sangre y de la fe golpee con fuerza la conciencia originaria.

Isaac Cardoso, esta figura emblemática en el catálogo de mártires y héroes del marranismo, protagoniza pues una biografía cuyos ejes principales transcurre según los parámetros –famosos– que, en 1922, fijó Carl Gebhardt, el experto conocedor de la vida dramática de Uriel da Costa. Decía entonces C. Gebhardt que los conversos españoles y portugueses –los dos provenientes de un tronco histórico común– eran “católicos sin fe y judíos sin saber, aunque judíos por voluntad”.<sup>29</sup> Sentencia rotunda que convierte en monotemática la existencia de cualquier converso, por cuanto la determina exclusivamente por el parámetro interiorizado de creencias, actitudes y significados todos rituales y simplizados.

Efectivamente Cardoso, el médico y el hombre de letras que dedicó varios libros a Felipe IV y estuvo muy cerca de Lope y Tirso, era eso: un católico sin fe, pero un judío por voluntad que deseaba saber; por eso huyó. Para Yerushalmi el modelo que presenta Cardoso es recurrente y reiterativo porque los “homens da nação” (así se comenzó a llamar en Portugal a los convertidos del judaísmo) “fueron realmente criptojudíos (lo que) ha sido aceptado como axiomático en la historiografía marrana”.<sup>30</sup>

Fueron, es decir, judíos en la clandestinidad, judíos por voluntad; judíos, al fin, con todos los derechos. Y judíos, explica Yerushalmi, desde el primer instante por las fuertes exigencias que supuso siempre el “impacto étnico” de esta cultura. En consecuencia la conversión de los judíos de Castilla que llegaron expulsados a Portugal no supuso ruptura alguna de la entidad originaria.

---

<sup>29</sup> Carl Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Amsterdam, 1922.

<sup>30</sup> “That a secret judaism indeed existed among the New-Christians, and that many of the ‘men of the nation’ were really crypto-jews, has generally been accepted as axiomatic in marrano historiography”. Yerushalmi, *From Spanish*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>31</sup> “...The phrase ‘homens da nação’ had an exclusively ethnic impact”. Yerushalmi, *From Spanish*, *op. cit.*, p. 20.

ia, y, en consecuencia, aquella vieja nación de la diáspora permaneció intacta. Intacta, es verdad, escribe convencido Yerushalmi, porque la agresión colectiva que supuso la conversión reforzó los lazos internos consiguiendo que las estructuras étnicas continuasen funcionando. Y la demostración de esto resulta ser muy notoria: las fórmulas tradicionales de parentesco se mantuvieron siendo estrictamente endogámicas.<sup>31</sup> Existe, además, otra razón empero; en aquellas sociedades toda comunidad objetivada de individuos expresaba su entidad política tras haberse reconocido, previamente, como afines en los territorios del linaje, la familia, la vecindad y las creencias. Por ello mismo, los conversos continuaron así, siendo percibidos como estructura diferenciada. El bautismo sólo había abierto una puerta pero la comunidad mantenía cerradas otras muchas, y, por ello mismo, continuó representando “una nacionalidad en el exilio”.<sup>32</sup> Son palabras de Yerushalmi.

Los “portugueses” por lo tanto no modificaron, con la conversión, su carácter nacional primario. Católicos sin fe, continuáronse sintiendo judíos por voluntad y vocación. Grandiosa epopeya, sin duda, ésta, descrita en este caso por un profesor de la Universidad de Columbia que, a la sazón, era director del Center for Israel and Jewish Studies, de la misma universidad. La biografía de Isaac Cardoso, en sus manos, fue la de un criptojudío, no la de un individuo del siglo XVII. Aquí también, como en la historiografía anterior, ni la sociología, ni el derecho, ni la economía, ni las visiones culturales tenían nada que decir. Isaac Cardoso fue lo que debía ser, y no otra cosa. Su historia fue la de un destino, no la de una voluntad inserta en el conflicto. Para Yerushalmi la historia de los *christãos-novos* no podía ser otra cosa sino el tránsito del destierro interior a la liberación limitada del ghetto. ¿Y qué pasó con los miles y miles de nuevos cristianos que nunca lograron llegar a las tierras de libertad? Éstos, que fueron los menos favorecidos de la fortuna, continuaron manteniendo el espíritu, la voluntad judía como señal de identidad. Trágico destino, pues; terrible castigo el que condena a vivir en la eternidad de los tiempos, en un castillo interior donde el nuevo cristiano será un desclasado. Yerushalmi en este punto, que no manifiesta explícitamente, recoge el pensamiento de los autores, de ascendencia castellana o portuguesa –que escriben desde las juderías sefardíes de Europa, como, por ejemplo, Abraham Pereyra.<sup>33</sup> En cualquier caso el contenido de la respuesta a la pregunta formulada sigue expresándose en un plano teleológico y fideísta del discurso; ajeno a los efluvios constantes de la propia vida. Yerushalmi, pues, no rompe con la tradición, la adapta bajo una falsa representación de sociología. Tal es la respuesta dominante de la histo-

---

<sup>32</sup> “...As the medieval Jewish Community represented a ‘national’ unit of a nation in exile, so the converted community is not a mere agglomeration of individuals”. Yerushalmi, *From Spanish*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>33</sup> Abraham Pereyra, *La certeza del Camino*, edición a cargo de H. Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, edición Universidad de Salamanca, Salamanca, 1987.

<sup>34</sup> H. Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, *op. cit.* También en M. ben Israel, *Esperanza de Israel*, introducción, edición y notas de H. Méchoulan, Hiperión, Madrid, 1987.

riografía judía, en el espacio norteamericano, al significado de los judíos en los reinos ibéricos. Igual que en los viejos maestros aquí sólo hay historia judía enclavada en goznes tradicionales.

¿Y en Europa, qué respuesta se ha venido dando al mismo problema? Se podría, fácilmente, poner en candelero a varios autores importantes: Henry Méchoulan,<sup>34</sup> G. Nahon,<sup>35</sup> Ch. Amiel,<sup>36</sup> los tres pertenecientes a la historiografía francesa, los tres igualmente judíos, los tres crecidos en el entorno de L'École des Hautes Études y los tres discípulos de un gran maestro al que es de inexcusable necesidad referirse, porque su importancia ha marcado, desde su muerte, la dirección de este tipo de estudios en Francia. Su nombre I. S. Revah, investigador y profesor del Collège de France y experto singular en el problema viejo de buscar la entidad verdadera a los conversos, portugueses o españoles, que en el fondo nacen de una misma fuente. Varios son los trabajos de Revah, todos importantes; pero tal vez sea su famoso artículo "Les marranes", publicado en 1959-60, donde, de modo más acabado, se precisó su pensamiento.<sup>37</sup>

Cuando Revah escribió su artículo famoso, la historiografía francesa vivía bajo la égida de los Annales, todavía en pleno desarrollo de sus formulaciones más atractivas. Revah contagiósse intensamente de los principios que inspiraba la Escuela, aunque ésta apenas reconociese todos los méritos que Revah encerraba. Preocupados entonces los historiadores de Annales de las estructuras de larga duración, que extendían sus tentáculos a millones de individuos extendidos por los tiempos y los espacios, una historia de minorías, lógicamente, no podía ser otra cosa que una historia de tono menor. Fue por ello por lo que la obra singular de Revah apenas alcanzó el reconocimiento que, en verdad, merecía.

Centrado en el tema converso, Revah se esforzó, en primer término, en asentar el análisis comparativo escapando de las declaraciones genéricas. Conocedor profundo de los documentos que generó el Santo Oficio, Revah fue el primero que detectó las diferencias que, en el proceso de conversión, se manifestaron en España y en Portugal. En el caso hispano la conversión fue el objetivo principal de la política cultural cristiana, y la expulsión, por consiguiente, fue una decisión subsiguiente y secundaria. Aquí hubo conversiones masivas que comenzaron a producirse a finales del siglo XIV y continuaron siendo constantes a lo largo de todo el siglo XV. Para Revah, durante todo este tiempo, más de un siglo, los judíos convertidos, en su mayor parte, no fueron asimilados a la sociedad cristiana, más bien por el contrario –aunque separados ya de las sinagogas– volvían sus ojos nostálgicos a las fuentes de donde procedía su memoria. Claro que hubo excepciones, y es conocido el hecho de que bas-

---

<sup>35</sup> G. Nahon, *Metropoles et périphéries sefarades d'occident*, Editions Du Cerf, París, 1993.

<sup>36</sup> Ch. Amiel, "El criptojudaismo castellano en La Mancha a fines del siglo XVI", en A. Alcalá, *Judíos, sefarditas...*, op. cit., pp. 503-513.

<sup>37</sup> I. S. Revah, "Les marranes", *Revue des Etudes Juives*, CXVIII (1959-60), París, pp. 25-77.

tantes familias –ricas y poderosas– muy pronto lograron ensamblarse con los sectores sociales dominantes de los viejos cristianos. Algo así ocurrió, igualmente, con sectores intelectuales adheridos, en su mayor parte, a las creencias cabalistas. Pero unos y otros, cuenta Revah, no abarcaban –ni mucho menos– espacios mayoritarios.

Por ello cuando se hizo presente el tribunal de la Inquisición, entonces se manifestó con evidencia el rigor de las creencias judaicas existentes todavía en el subsuelo clandestino de los conversos. En consecuencia la respuesta del famoso tribunal fue tan brutal y expeditiva que consiguió desarraigar todo el sustrato cultural que mantenía las creencias conversas. Unos por sufrir directamente el rigor de los inquisidores y otros por ser víctimas del miedo, lo que ocurrió, en verdad, fue que todos abrazaron el cristianismo. Cómo se integraron, luego, en realidad, es otra cosa, pero Revah piensa que, en la historia de la cultura cristiana, estos conversos forzados dejaron su signo lleno de percepciones cualitativas: “S’etaient pour la plupart intégrés dans le christianisme au sein duquel ils formaient, cependant, une masse inquiète où les ‘nouveautés’ religieuses de l’époque (l’illumination, l’érasmisme et le mysticisme) trouvaient souvent une clientèle de choix”.<sup>38</sup> He aquí, de qué manera, Revah, orgulloso de su propia memoria tradicional, muestra que la levadura de todos los movimientos intelectuales y espirituales del siglo XVI español, tenía naturaleza judía. Había leído el *Erasmus en España* de Bataillon, su compañero en el Collège de France, y, lleno de atrevimiento, convertía en certeza conversa todo lo que el sabio maestro llenaba de prudencia y duda.

En conclusión Revah creía que los conversos, aunque no en todos sus efectivos, continuaron sintiéndose vinculados durante mucho tiempo al viejo tronco judío. Sólo la acción terrible del famoso tribunal logró imponer el silencio. En cualquier caso, en muchos momentos posteriores la hierba comenzó a retoñar y, entonces, lo hacía con apasionado entusiasmo; de modo que antes y después de la hecatombe inquisitorial es posible encontrar “católicos sin fe”, la célebre sentencia de Gebhardt que también entusiasmaba a Revah. Esto por lo que se refería a los conversos hispanos.

¿Qué ocurrió en Portugal? Aquí las cosas ocurrieron de forma diferente

---

<sup>38</sup> I. S. Revah, “Les marranes”, art. cit., p. 49.

<sup>39</sup> M. J. Pimenta Ferro, *Los judíos en Portugal*, Editorial Mapfre, 1992, p. 38.

<sup>40</sup> No es posible precisar el número de judíos hispanos –castellanos principalmente– que entraron en Portugal. Las cifras, hasta ahora manejadas, procedían de datos no contrastados con las fuentes. Así Abraham Zacuto habló de 120.000 personas y el famoso cura de los Palacios, Andrés Bernáldez, indica que fueron unos 83.000. Por su parte el portugués Damiao de Bois indica que los llegados constituían unas 20.000 familias a las que otorga, exageradamente, entre 10 y 12 personas por familia. Son, todas éstas, cifras que se vienen repitiendo sin ninguna comprobación empírica, y el mismo I. S. Revah se apropia de ellas. Véase, por ejemplo, “Les marranes portugais et l’Inquisition au XVI<sup>e</sup> siècle”, en *The Sephardic Heritage*, London (1972), p. 482. Sin embargo

aunque con reflejos próximos y paralelos. En primer lugar en Portugal había ya un judaísmo autóctono, tolerado pero sometido a duras condiciones de presión, como en el conjunto del área europea. En total este judaísmo apenas llegaría a las 25-30.000 personas, un 3 % aproximadamente de la población del reino vecino.<sup>39</sup> Desde 1492 esta cantidad viose sobrepasada por la llegada de los judíos expulsados de la corona de Castilla, que se instalaron allí en un número mucho mayor. En consecuencia la realidad judía portuguesa quedó realmente modificada y, desde entonces, fueron los judíos hispanos los que tomaron la iniciativa cultural, y el protagonismo económico.<sup>40</sup> En ese punto, llegados a 1497 se produce un hecho diferenciador y trascendente. Aquel año, por decreto regio, los judíos portugueses, todos, la minoría autóctona y la mayoría hispana recién llegada, son obligados a la conversión forzosa. Y, tras severas amenazas, que incluían el secuestro de los hijos menores de 14 años, la totalidad de la población es arrastrada al bautismo. Dramática decisión, y violencia desatada que impidió, a diferencia de España, la posibilidad de compartir la conversión o el exilio. No; aquí sólo hubo conversión forzada, compulsiva y sumaria. Todos convertidos y todos a una. Aparecían así los famosos “chris-tãos-novos”.

Durante más de 30 años las disposiciones portuguesas no molestaron a estos neófitos, ni permitieron que ningún juez de comisión interrogase por sus creencias ni por sus conductas religiosas. Reconociéndoseles la igualdad de derechos explícitamente (leyes Manuelinas de 1507) los conversos portugueses no sufrieron represalias durante un período de casi tres generaciones. En consecuencia, razona Revah, los chris-tãos-novos portugueses mantuvieron incólume todo su entramado cultural y religioso primigenio. No se pudo, entonces, producir un proceso de aproximación al universo cristiano. Por ello cuando la Inquisición portuguesa se asentó definitivamente en 1547, no le fue nada difícil buscar realidades judías en aquel universo de conversos criptojudíos. El patrimonio y la memoria estaban intactos. Las leyes del linaje y la familia mantuviéronse fijas y cerradas. Hubo brotes de hostilidad por parte de las comunidades de cristianos viejos pero éstos, en vez de romper la estructura de la mi-

t o d a s

estas cifras deben, necesariamente, revisarse seriamente a la baja dado que las investigaciones sobre los efectivos judíos que salieron de los Reinos Hispánicos –de Castilla y Aragón– no sobrepasaban las 70.000 u 80.000 personas, según los recuentos más fiables. Esta cifra, queda disminuida al referirse sólo a la Corona de Castilla, y aun más respecto de los que entraron en Portugal. Por ello no sería aventurado decir que los judíos que llegaron a Portugal procedentes de Castilla, fueron 50.000 aproximadamente.

<sup>41</sup> I. S. Revah, “Les marranes”, art. cit., p. 44.

<sup>42</sup> I. S. Revah, “Les marranes”, art. cit., p. 50. La idea de Revah desde luego no es una idea aislada. Constantemente aparece en numerosos trabajos de esta o de otra historiografía diferente. H. Méchoulan y G. Nahon, por ejemplo, asientan igualmente la pertenencia al marranismo por los conductos de los linajes: “A través de la transmisión familiar cuyos canales son aún más conocidos y gracias a la actividad de algunos grupos neocristianos, ha sobrevivido a pesar de los siglos transcurridos, un judaísmo secreto de cuyos ritos sabemos por procesos inquisitoriales”. H. Mé-

n o r í a ,  
reaccionaron reforzando los mecanismos defensivos. Así piensa Revah que ocurrió; y para demostrarlo no duda en acudir a ciertos documentos inquisitoriales en los que parece posible comprobarse cómo determinadas familias, ya en el siglo xvii, fueron capaces de reconstruir su genealogía ascendiendo, por sus árboles parentales, hasta sus ancestros de 1497.<sup>41</sup> Endogamia permanente y constante, generación tras generación, dice Revah. En consecuencia cómo no dar por buena la deducción lógica que “(...) 250 ans après la conversion forcée de 1497, le crypto-judaïsme portugais avait conservé une assez remarquable homogénéité raciale”.<sup>42</sup>

Homogeneidad racial, tal parece ser la clave principal para Revah. Porque bastaba conocer la existencia de algún ascendiente judío (aunque fuere minoritario en el conjunto del árbol genealógico) para que fuere posible despertar a la identidad judía, y, al mismo tiempo, se olvidaran los otros eslabones de naturaleza cristiana. Tal idea subyace en el pensamiento de Revah; y ello, porque en él todavía está presente la idea de una homogeneidad racial que perpetúa, por sí misma, el signo de Dios fortaleciéndose, así, las raíces de la comunidad. Sobre este punto se estructura toda la arquitectura ritual, simbólica del pueblo elegido. Revah es aquí heredero de la tradición de la cultura rabínica; piensa que son estos lazos, de vínculos agnaticios, los que están en la base de toda la estructura vital de Israel. Porque no importa demasiado que la práctica religiosa de un judío varíe o se separe un tanto de las exigencias de la *halajá*, esto no indica más que determinadas desconexiones entre la práctica individual o de grupo respecto de la preceptiva jerarquizada. Pero la religión de los conversos, dice Revah, se expresa, fundamentalmente, no por la práctica sino por el “sentimiento de pertenencia” a la comunidad de Israel.<sup>43</sup> En consecuencia esta religión si no es plenamente judía, predica principalmente “un judaïsme potentiel”, es decir un estadio previo al judaísmo real que sólo necesita la ocasión propicia para instalarse definitivamente en él.

En consecuencia, dice Revah, los marranos son, pues, judíos por el hecho principal de haber mantenido el sentimiento de identidad a través de la homogeneidad de la sangre. Se trata sin duda, de forzar los clásicos conceptos de nación y etnia otorgándoles el principio de la identidad religiosa. Son aquéllas las que condicionan ésta. Los conversos portugueses, como también los de Castilla, vieron cómo se destruían, contra su voluntad, todos los baluartes de su estructura religiosa, pero supieron mantener incólumes los cimientos étnicos y raciales, y por esto quedó en pie la “voluntad de ser judío”, como dijo C. Gebhardt. Para apoyar tan importante conclusión, I. S. Revah no hace otra cosa que recurrir a los cientos de biografías de *christãos-novos* que huyeron de las tierras de persecución y lograron asentarse –como judíos de vida pública– en las tierras de libertad.

choulam, G. Nahon (editores), *Nensasseh Israel: Esperanza de Israel, op. cit.*, p. 17.

<sup>43</sup> J. S. Revah, “Les marranes”, art. cit., pp. 53 y sgs.

Tales son, resumidas, las principales tesis del pensamiento de Revah. Tesis de éxito extraordinario dentro y fuera de la historiografía judía. De sus análisis comparativos y de sus conocimientos de las fuentes inquisitoriales extrae las conclusiones principales sobre la importancia de la etnicidad, la nacionalidad y la entidad de la comunidad judía. Su influencia ha dominado prácticamente toda la historiografía francesa especializada en este asunto y se ha extendido también por España y Portugal; y todavía hoy sus tesis vienen marcando la mayor parte de la producción historiográfica. Dejando a un lado la influencia en España de Revah, puede ser oportuno comentar brevemente un libro importante de reciente publicación en Portugal.<sup>44</sup> Su autora, la profesora Pimenta Ferro de la Universidad Nova de Lisboa, es un perfecto caso en el que la influencia y la autoridad de Revah, se hace tan omnívota que produce graves disfunciones en las hipótesis que, con mayor o menor fortuna, sus propios discípulos formulan. Y así Pimenta Ferro después de describir, con ejemplos múltiples, que las estructuras sociales de los *christãos-novos* se modificaron substancialmente hasta permitir un profundo proceso de mistificación social, y religiosa, acaba concluyendo, en flagrante contradicción con su propia investigación, que “el judaísmo era parte integrante de la identidad histórica de los cristianos nuevos, del vínculo con sus abuelos. Era la afirmación de la sangre”.<sup>45</sup>

Identidad histórica, sangre y linaje, una síntesis cultural objetivada que obliga a los individuos a permanecer, aherrojados de su propia voluntad, sujetos e inmóviles en el tiempo.

Y esto, en fin, no sería sorprendente si la profesora portuguesa no hubiera recogido en los papeles de sus libros, ejemplo tras ejemplo, la increíble inmersión de muchos, muchísimos cristianos nuevos en la sociedad cristiana. Pero eso no pareció motivarla; prefirió, en cambio, instalarse en un complejo de sometimiento a la autoridad que destruye las autonomías individuales.

Demostábase, en fin, con el trabajo de Pimenta Ferro que los términos “*christãos-novos*” y “judíos” no fueron sinónimos y que uno no tenía por qué ser consecuencia del otro, porque, en realidad, cada vez se constataba más que muchos cristianos nuevos terminaron fundiéndose en la sociedad cristiana. Es verdad que la autora portuguesa no deseaba poner de relieve tales novedades, pero esas estaban ahí, y de algún modo refrendaban las tesis que ya había formulado A. Saraiva.<sup>46</sup>

## 5. EL INTERÉS DE LAS EXCEPCIONES

Es verdad que estos argumentos, aunque importantes, no son novedosos. En realidad vienen siendo muy frecuentados, recientemente, por diversos historiadores a los que cuesta mucho convencer de la bondad de las tesis de la

—<sup>44</sup> I. Pimenta Ferro, *Los judíos de Portugal*, Ediciones Mapfre, Madrid, 1992.

<sup>45</sup> I. Pimenta Ferro, *Los judíos de Portugal...*, *op. cit.*, p. 237.

historiografía judía tradicional. ¿Cómo entender esta historiografía de líneas agnáticas y de percepciones mesiánicas? Los análisis sobre la complejidad social de las ciudades de Castilla, allá durante el siglo xv y sus complejas y tensas luchas políticas ponen de manifiesto una presencia conversa muy fuerte y muy estructurada. No sería muy difícil poner diversos ejemplos todos ellos mostrando una tendencia inexcusable a la asimilación con los cristianos viejos. En Cuenca, por escoger una referencia solamente, los convertidos de la primera generación, sobre todos los más ricos, abandonaron las calles y barrios judíos y se fueron instalando en las zonas de la ciudad donde vivía la clase política cristiana. Organizaron, después instituciones de solidaridad y beneficencia que les permitían crear espacios sociales abiertos al mundo cristiano y concibieron, igualmente, que los enlaces matrimoniales más adecuados habrían de establecerse con viejos cristianos. Se trataba de una estrategia para acceder a la cúspide política del concejo que tuvo éxito, sin duda, y que hizo inevitable que, en las tensiones que vivió la ciudad durante aquella centuria, la “cuestión” conversa apareciese siempre omnipresente en la cultura del conflicto urbano.

“Cuestión conversa”; es verdad que hubo una cuestión conversa, derivada de la identidad política que, en ocasiones, mantuvieron “cuando se constituyeron en bando urbano o al menos en parte sustancial de uno de ellos”.<sup>47</sup>

E s t a es la verdadera identidad: la fuerza política que lograron organizar jugando siempre una dialéctica equilibrada de relaciones hacia afuera (exogámicas clientelares, principalmente) y de apuntalamientos interiores. ¿Y respecto de la identidad religiosa aquellos convertidos –asentados sólidamente, unos más y otros menos, en la sociedad mayoritaria– eran criptojudíos que sentían pertenecer a la unidad indivisible del pueblo de Israel?

La pregunta resulta complicada porque no existen medios suficientes para precisar exactamente el significado del abigarrado complejo de gestos y aptitudes que constituyeron sus señas de identidad, señas de identidad no comunes, por otra parte, sino en un proceso de desintegración evidente. ¿Los procesos inquisitoriales, como prueba fehaciente? Desde luego las trampas de esta fuente son evidentes porque, entre otras cosas, no pueden explicarse en sí mismas. Los inquisidores, desde luego, no fueron jueces que procesaran la herejía como delito de fe, en estricto sentido. La pretendida herejía judaizante nunca dejó de tener connotaciones políticas evidentes; y por mucho que se dijese discursos totalizadores que hablaban de la perfidia religiosa de aquellas manifestaciones crípticas, la verdad es que su significado fue entendido por los jueces-inquisidores en clave política. Se trataba, verdaderamente, de saber si aquel cúmulo de dichos, de actitudes y de ritos, conjuntaba en su interior enti-

<sup>46</sup> A. Sārvia, *Inquisição e cristãos-novos*, Ed. Estampa, Lisboa, 1985, 5.ª edición.

<sup>47</sup> J. M. Monteserín, “La familia Valdés de Cuenca”, en F. Caballero, *Álvaro y Juan de Valdés*, introducción y notas de Miguel Jiménez Monteserín, Instituto Juan de Valdés, Cuenca, 1995.

<sup>48</sup> J. Contreras, “Judíos, judaizantes, conversos en la península Ibérica en los tiempos de la ex-

dad, suficiente para mantener la cohesión interna de un grupo secreto y clandestino constituido, así mismo, como núcleo duro de un bando municipal. Y aquí está verdaderamente la clave: saber si en aquellos “convertidos” donde se judaizaba, como decían los inquisidores, se conspiraba también contra otra “parcialidad” de la ciudad o, incluso, contra las decisiones regias. Porque, finalmente, los inquisidores actuaron muy cerca de los corregidores, y procesaron o amnistiaron, siguiendo las líneas de dependencia familiar, de sociabilidad o de clientela.<sup>48</sup> Y eso suponía que los procesamientos inquisitoriales obedecían a estrategias de correspondencia política.

En síntesis muy reducida tal es lo que se aprecia hoy en la historiografía no judía cuando se acerca a estos problemas y detecta los problemas converso y judío. Se trata de un acercamiento pluridisciplinar afirmado en el análisis social y en la percepción política y cultural de fenómenos diversos. En este caso, tal historiografía no hace sino historia de grupos sociales sin determinaciones étnicas posteriores. No es, por lo tanto, ni una historia de judíos, ni una historia de no judíos. Aquí se detectan grupos que organizan estrategias sociales y discursos políticos en función de las concepciones e ideológicas que los sustentan. Y, derivado de tal metodología, hoy se asienta ya, plenamente demostrable, la idea de una asimilación progresiva de la minoría conversa en el océano de la mayoría cristiana; y la percepción de que el tribunal del Santo Oficio no quemaba tanto la herejía cuanto algún tipo de disidencia política, entendiendo bien que tal tipo de disidencia expresaba múltiples discursos diferenciados y ambivalentes, algunos, sin duda, de expresión religiosa.

Esto se afirma desde la historiografía no judía. Y ello contribuye a expresar caminos muy diferentes de los tradicionales. En este sentido... ¿existen respuestas también por parte de algunos historiadores judíos? Ciertamente; porque a pesar del dominio de las visiones más tradicionales, es justo reconocer que han existido interpretaciones, muy diferentes, también, procedentes de historiadores judíos, esencialmente ubicados, la mayoría, en Estados Unidos. Dos son las personalidades más destacadas: E. Rivkin y B. Netanyahu. El primero, en un artículo famoso publicado poco antes que el artículo de Revah,<sup>49</sup> llamó la atención de la historiografía indicando que, a su juicio, el uso de las fuentes procesales del Santo Oficio como documentación que demostraba la pertenencia al mundo judío de los conversos, era erróneo y atrevido.

Razonaba Rivkin diciendo que los inquisidores –jueces en la persecución de herejías– poco o nada sabían del universo interno de las creencias judías. Lo que realmente hicieron aquellos jueces, fue “crear” la materia delictiva extrayéndola –de forma y manera muy codificada– de la percepción de teólogos y moralistas. Y lo que realmente debió ocurrir fue que, cuando aquellos inquisidores pregonaron, en sus edictos, la materia punitiva que había sido elaborada un tanto artificialmente, ésta se convirtió en elemento reanimador de la

pulsión”, en A. Alcalá (editor), *Judíos, sefarditas, conversos*, Valladolid, 1996, pp. 464 y 595.

<sup>49</sup> Ellis Rivkin, “The utilization of non-jewish sources for the reconstruction of Jewish histo-

percepción religiosa de aquellos conversos que, desde hacía ya bastante tiempo, habían perdido sus referencias culturales originarias. Ocurrió pues, que los inquisidores habían “creado” el delito contando para ello, tanto con la animosidad social mayoritaria, como con la disposición de aquellos grupos de conversos de no rechazar plenamente su creencia. No podía decirse que entre judíos y conversos hubiera la misma percepción de la identidad judía: no, ciertamente, afirmó Rivkin comprendiendo la importancia del tiempo para borrar huellas, empolvar el recuerdo de los linajes y debilitar el recuerdo.

Sus reflexiones, en cualquier caso, supusieron un aldabonazo en la conciencia mayoritaria de la historiografía judía muy asentada en los principios clásicos de la unidad religiosa y la unidad étnica, aunque, mirándolos detenidamente, los argumentos de Rivkin no modificaban sustancialmente el fondo del asunto. Porque, en realidad, no importaba mucho el hecho de si la religión marrana se había mantenido intacta en la clandestinidad de más de un siglo, o había sido “provocada” finalmente por sus propios verdugos; lo que realmente importaba era que los conversos que fueron procesados por el tribunal habían despertado y seguían viendo en aquellas prácticas elementos sustanciales de la religión judía. Claro es que en tales creencias debieron producirse mistificaciones profundas de los contenidos doctrinales y rituales de la religión marrana; entre otras muchas razones, por el largo periodo de tiempo que transcurrió entre el grueso principal de las conversiones y la interacción de los inquisidores, tanto en España como en Portugal.

En cualquier caso de la tesis de Rivkin se llegaba también al axioma famoso de C. Gebhardt: estos convertidos eran, esencialmente, “judíos por voluntad”, lo que ponía de manifiesto que la pertenencia a la comunidad judía, en el orden de manifestaciones simbólicas, se expresaba por vía de acomodaciones de linaje. Pero si con el trabajo de Rivkin se llegaba también al tema de la identidad, de sus reflexiones también se deducían elementos que rompían el consenso generalizado. En Rivkin existe una ácida ironía que provocó resquemor y malestar generalizado en muchas aulas universitarias, mayormente si éstas eran judías. Ironía, ciertamente, porque no era para menos tener que aceptar que la identidad judía de los conversos portugueses y españoles hubiera sido reavivada, precisamente, por efectos de la acción inquisitorial. Curiosa paradoja ésta que hizo mártires de la fe mosaica a hombres y mujeres que antes apenas creían en ella. Porque, efectivamente, reavivar las creencias significa que hubo un tiempo anterior que estuvieron muertas, o al menos dormidas. Aceptar esto significa, además que, tras la conversión al cristianismo, se produjo una ruptura paulatina con las viejas creencias. Y ello supone, dudar de la hipótesis de la unidad y de la identidad de un pueblo, de una religión y de una etnicidad. La nación santa, en este caso, tras la reflexión de Rivkin quedaba tambaleándose porque, al menos entre la fase previa a la con-

ry”, *Jewish Quarterly Review*, XLVIII (1975).

versión y el despertar religioso que provocaron los inquisidores, hubo una larga cesura temporal durante la cual no parece que pudiera mantenerse enhiesto el discurso cultural clásico.

Sea como fuere las tesis de Rivkin fueron acogidas con cierta curiosidad por los historiadores no judíos y rechazada de plano por las tesis tradicionales, reacias a ceder un milímetro de sus posiciones clásicas. Revah, por ejemplo, atacó con fuerza la postura del historiador judío de Cincinatti ridiculizando su metodología, demasiado “estructuralista” a su juicio.<sup>50</sup>

Pero no es E. Rivkin la personalidad judía más crítica con las posiciones clásicas. Otro historiador, Benzion Netanyahu –profesor durante muchos años en la Universidad de Cornell– ha sido quien, de forma más precisa, ha ensanchado el campo. Una obra publicada en 1966<sup>51</sup> y todavía no traducida, avivó realmente la polémica. *The marranos of Spain* fue un libro trascendente concebido desde las fuentes hebreas; y su tesis –tras la revisión de las famosas Respuesta rabínicas– sostenía que era muy dudoso considerar al grupo converso como parte del viejo tronco judío. Los mismos rabinos de la época no mostraban unanimidad al respecto y, puestos a considerar con detenimiento el problema, más parece que se inclinaban por rechazarlos como judíos.<sup>52</sup> Si no eran, entonces, judíos por la entidad de su criptojudaismo qué eran en realidad. Principalmente eran cristianos, sin fe en muchos casos –como decía C. Gebhardt–, pero con voluntad de tenerla. Y esto parece ser un fenómeno en cuya demostración coinciden los documentos unos tras otros. Conversiones forzadas, muchas, muchísimas, pero ello no supuso la vuelta a los orígenes sino, por el contrario, la marcha hacia adelante.

El resultado fue que ya, aproximadamente, por 1460 muchos de los conversos estaban conscientemente asimilados, y ya emergidos como sociedad cristiana de pleno derecho donde educaron a sus hijos, a los que –a su vez– emparentaron con cristianos. Y ocurrió así que el viejo tronco judío fue paulatinamente enflaqueciendo y secándose. De hecho dejaron de ser tronco y, en este punto, fueron sustituidos por los fuertes y vigorosos tallos que formáronse con la consolidación del mundo converso. Todos cristianos, efectivamente; de

—<sup>50</sup> I. S. Revah, “Les marranes”, art. cit., p. 55.

<sup>51</sup> B. Netanyahu, *The marranos of Spain from the late XIVth to the Early XVIth Century according to contemporary Hebrew sources*, New York, 1996. “It was not a powerful marrano movement that provoked the establishment of the Inquisition, but it was the Inquisition that caused the temporary resurgence of the Spanish marrano movement”, p. 6.

<sup>52</sup> B. Netanyahu, *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Random House, New York, 1995. “(...) When the Spanish Inquisition was established virtually all Jewish authorities in Spain and elsewhere regarded the mass of marranos as *renegades* – that is, as apostates or gentiles. By any of these definitions they were Christians, and in no way judaizers or crypto-jews”, p. XVIII.

<sup>53</sup> B. Netanyahu, *The Origins of the Inquisition*, op. cit., p. XVIII: “(...) In 1481, when the inquisition was established the judaizer formed a small minority in both relative and absolute members”.

modo que, de judaizar, eso sólo afectaría a una pequeña minoría y, además, muy relativa.<sup>53</sup>

¿Poder marrano? Tal vez, pero no entendido ni desde la etnia ni desde las creencias sino desde la estructuración de grupos sociales. En conclusión, entonces, no hubo un poder marrano que provocara el establecimiento de la inquisición –como tribunal de fe– sino que, al contrario, el movimiento despuntó (recordando el pensamiento de Rivkin) cuando los inquisidores actuaron (“temporary resurgence”).<sup>54</sup> Entonces ¿cómo entender la fundación de esta institución?

Desde luego la respuesta no puede venir de los marranos que judaizaban, puesto que éstos eran muy pocos y entonces estaban: “...claramente en vías de dejar el escenario de la historia”.<sup>55</sup> ¿Para qué, entonces, una Institución de tal naturaleza? Desde luego, es hora de cuestionar –dice Netanyahu– esas teorías que ponen el acento en la idea de unidad religiosa, porque nadie la cuestionaba, realmente. Quizás las explicaciones más sensatas procedan de las verdaderas consecuencias que tuvo el proceso entusiasta de la asimilación. Porque, efectivamente, aceptar la asimilación de muchos conversos eso significaba, también, reconocer los derechos de los recién llegados, derechos civiles, los que compartían todos los cristianos, vasallos de Su Majestad. Por ahí vinieron los problemas, ciertamente, porque los conversos “comenzaron” a parecerles a los viejos cristianos mucho más peligrosos que los judíos lo fueron nunca”.<sup>56</sup> Aquí comenzó el odio, el recelo y la acusación de falsedad en la conversión. Y aquí se juntaron el hambre con las ganas de comer. La propaganda anticonversa y los deseos de creerse tal propaganda.

La Inquisición finalmente fue el resultado del triunfo de tales propagandistas que fueron capaces de convertir en materialidad concreta sus proyectos políticos y culturales. La nación para B. Netanyahu, entendió que era un instrumento de paz social, paz cuestionada sobre todo en los ámbitos urbanos donde realmente había de asentarse el poder regio. Los Reyes, escribe B. Netanyahu, “sintieron venir la marea alta del antisemitismo y en lugar de resistirla decidieron subirse a ella”.<sup>57</sup> Así debieron ocurrir las cosas.

## EPÍLOGO

Las tesis de B. Netanyahu, desde luego, han revolucionado la historiografía hebrea y también la que no lo es, aunque las resistencias que han encontrado han sido mucho más fuertes en la primera que en la segunda. Sin embargo su novedad, más allá de la aportación ingente de documentación, está determina-

<sup>54</sup> B. Netanyahu, *The marranos of Spain...*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>55</sup> B. Netanyahu, “¿Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición”, en A. Alcalá (editor), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 23-44.

<sup>56</sup> B. Netanyahu, *art. cit.*, p. 39.