

HISTORIOGRAFIA ANGLOSAJONA E HISTORIA DE ESPAÑA: PERCEPCION DE JUDIOS Y CONVERSOS

Jaime Contreras
Instituto de Estudios Sefardíes
Universidad Alcalá de Henares

1. LA SEÑAL DE DIOS Y LA VISIÓN DE SPINOZA

Desde entonces, desde el mismo origen del mito fue necesario el signo que lo sacralizara. En la larga y compleja cuestión de la identidad judía, la circuncisión fue la señal más significada de dicha identidad. No es necesario acudir a todo el enorme y complejo estrato de la tradición rabínica para argumentarlo. Baruch Spinoza, conocedor preciso de dicha tradición, en su *Tratado Teológico-Político* escribía con firmeza: "Por mi parte pienso que el signo de la circuncisión tiene, a este respecto, tanto poder que estoy convencido que él sólo basta para conservar eternamente esta nación".¹

¹ Extraigo la idea de Y. Yovel. *Spinoza. el marrano de la razón..* Ed. Anaya y Mario Muchnik, Madrid, 1995. p.200.

Spinoza, aquí, plasmaba el significado de un discurso milenario, producto de una afiligranada construcción teológica, cuyo mensaje se expresó de forma sencilla y simple: la circuncisión, señal de Dios, es el signo identificador de un conjunto social que, por su efecto, se siente homogéneo y cohesionado; autodesignándose. además, como protagonista de un destino sacralizado. Y es cómo a través de tal destino se produce el cambio sustancial que convierte en *pueblo* y *nación* lo que no era sino el estadio de colectividad inorgánica de un impreciso conglomerado social.

La circuncisión fue, pues, el signo primero de Dios que, desde el origen, determinó que la sangre se hiciese cultura al convertirse en la raíz del parentesco y de la herencia. Y fue, desde este punto, cuando se inició la construcción de un corpus doctrinal -simbolizado, mítico y ritual- que "construyó" desde tales bases la familia, el linaje, la colectividad, el *pueblo* y la *nación*.

No parece que el término "nación" fuese otra cosa sino la encarnación, en el terreno de lo simbólico, de *una etnia*. En tal sentido así pareció entenderlo y codificarlo la tradición rabínica. La nación de los judíos fue, así, la expresión cultural de una estructura encadenada de linajes (una genealogía) que se legitimaba en un pasado heroico; aquella edad de oro primitiva en la que la Deidad manifestó el signo del pacto y de la alianza.

En tal espacio de etnicidad era en lo que pensaba Spinoza cuando se refería a la nación que formaban los judíos. Parecía ser un concepto general y comúnmente aceptado dentro y fuera del espacio de la cultura judía. Naturalmente que Spinoza. en sus reflexiones, jugaba explícitamente con argumentos deductivos alejados, lo más posible, de la tradición y del fideísmo de los rabinos. Porque entonces muy pocos se dieron a pensar, como lo hizo el filósofo, que, desde el nivel del discurso étnico donde se había ubicado el concepto de nación, se seguían irreversiblemente posiciones teocráticas de expresión política, lo que suponía entender las relaciones de autoridad y dependencia desde connotaciones taumatúrgicas. Indefectiblemente, desde tales secuencias era obvio comprender que los espacios religiosos se contemplaban en los espacios políticos, devolviéndose mutuamente la imagen, y que ambos, igualmente, se encontraban en la estructura primera de los linajes.

En tales circunstancias los principios del derecho y de la moral nacían desde un espacio donde la naturaleza ya, igualmente, había sido transida del espíritu de Dios. Porque el signo de Yavhé no sólo se hallaba en el hombre, también se encontraba en el entorno natural que lo acogía. Spinoza conoció muy bien, por experiencia propia, las consecuencias que -en el orden de la conciencia- podían derivarse de aquellos andamiajes religiosos en los que las imágenes y sus espejos se mezclaban profusamente. Y ocurrió, en consecuencia, que el 27 de julio de 1656. la autoridad teocrática del Mahamat de aquella comunidad expresó la voluntad de excluir a Spinoza de su propio espacio. Se cumplía así la voluntad irritada de Dios que separaba al pecador del espacio en que había sido colocado. Y tal exclusión suponía una sanción expresada en tres planos secuenciales: el primero confería a Spinoza la entidad réproba de hereje, por delito de rebelión contra el altísimo; el segundo eliminaba el principio de ejercer sus derechos civiles en el seno de la comunidad judía; y el tercer plano le separaba del tronco étnico de la nación judía declarándole indigno del linaje de Israel y negándole, por ello, ser sujeto del pacto con Dios. Tales exclusiones terribles fueron, diseccionadas y analizadas por el bisturí fino del pensamiento del filósofo excluido. En el *Tratado Teológico-Político*. escribió que aquella nación de Israel no era otra cosa sino un conjunto confesional en sí mismo: "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".²

¿Qué son los judíos? se ha preguntado una y mil veces el pensamiento occidental. Son una nación, contesta Spinoza, situando tal concepto en el espacio mítico-ritual de la etnia y de la religión. Quién, si no el filósofo, entendió muy bien que aquellas percepciones conformaban una estructura cultural construida sólidamente. Spinoza definió que aquel espacio en el que había nacido podía ser definido como el territorio de «una religión política». Hablaba así, nuestro hombre, al inicio de la segunda mitad del siglo XVII.

2. UNA HISTORIA DE PERDIDAS Y GANANCIAS

Pero el universo que Spinoza diseccionó, y comprendió, no ha desaparecido del todo. Incluso se diría que todavía sigue vivo porque así es considerado tanto como percepción conceptual como vivencia religiosa y conducta social. Nada

² *Ibíd.*, p. 18.

que objetar por otra parte. Pero aquí no se habla de percepciones doctrinales, ni de expresiones de religiosidad, ni de afinidades culturales. Aquí se pretende hablar de historia, de historiografía más bien, y resulta sorprendente comprobar que en este territorio se arguye, todavía con mucha intensidad, desde posiciones dominadas por el discurso étnico-religioso..

Los judíos, repite la mayor parte de la historiografía (la anglosajona, también, naturalmente) son, fueron quiero decir, un pueblo, una nación, una casta; e incluso también fueron una raza. En algunas ocasiones se ha dicho también, es verdad, que los judíos constituyeron también una sociedad (más o menos «micro»), aunque esta posición no haya sido la menos frecuente. Resulta sorprendente la reiteración de conceptos, y mucho más todavía la inexistencia de una reflexión crítica sobre los mismos cuando ya los diferentes análisis de la sociología y de la antropología han determinado su naturaleza específica y la tautología que supone su uso indiferenciado. Pero, con todo, la tradición historiográfica parece encapsularse en sí misma y continuar operando con los mismos andamiajes de una tradición dominante. Naturalmente las conclusiones no pueden sino ser fideístas, por sí solas y, en consecuencia, siguen retroalimentando el discurso unificado. Con todo ello, la manipulación continúa produciéndose sin posibilidad de ponerle fin.

Muy pocas son las excepciones historiográficas que han esbozado caminos novedosos. Naturalmente el riesgo es evidente y la crítica oficial u oficiosa muy poderosa. En cualquier caso el panorama sigue dominado por ese discurso historiográfico que, cuando se interroga sobre el significado de la presencia judía en la historia de España, sigue manejando los conceptos mencionados, esos que son tan trascendentes y acabados. Y los resultados son tan frágiles como arbitrarios. Es la historia, en muchos casos, de una irrealidad mesiánica.

Por todo ello, la respuesta a la pregunta «qué son los judíos», desde un plano historiográfico, requiere, sin duda, de un cierto radicalismo metodológico inicial. Naturalmente que la pregunta es rotunda y atrevida, por eso la respuesta no debe ser menos: los judíos, en una formación social y en un corte histórico, no son nada. Nada diferentes, quiere decirse, como individuos sujetos de una coyuntura histórica cualquiera. Por ello, aligerar la pesada carga de la identidad excluyente supone, desde luego, introducir en el análisis

de la minoría lo que es metodología ordinaria en el estudio de la mayoría; esto es: los planos sociales y culturales en el análisis dinámico de individuos, grupos, familias y clases. Desde luego que dicha metodología exige igualmente rebajar el plano de las diferencias al abordar el espacio del discurso político, allí donde las relaciones entre el poder y la autoridad explican también el modo de tomar y ejecutar decisiones.

Más, con todo, resulta necesario comprobar los resultados obtenidos cuando en el método historiográfico en lugar de con individuos se trabaja con etnias y en vez de grupos se trabaja con naciones, y mejor que hablar de cultura se habla de casta. Comprobémoslo: en la incuestionada tradición historiográfica a la que nos referimos (historiografía judía y menos judía, anglosajona o no) parece destacarse siempre un fenómeno: la importancia singular que, durante el largo tiempo de la Diáspora, tuvieron las comunidades judías en la Península Ibérica. Dicha historiografía mantiene operativos cientos y cientos de discursos en los que continuamente se insiste diciendo que fue, en este espacio peninsular y durante los largos siglos medievales, cuando fueron más explícitos y acabados los logros sociales, culturales y políticos de los judíos. Un importante autor, enmarcado en el entorno de la historiografía judía aunque en sus vertientes más seculares, Yirmiyahu Yovel, ha escrito recientemente: "Durante medio milenio España había sido el principal centro judío del mundo y la joya de la diáspora".³

Cómo fue realmente esa "joya" ha sido objeto de miles de panegíricos y de cientos de relatos hagiográficos. La España de las tres culturas, un slogan tan manipulado por los "media", apenas es capaz de ocultar la evidente estulticia de su formulación y la estúpida y acomplexada percepción de las autoridades que la predicán. "La joya de la diáspora", no es sino una reiteración calculada de la Sefarad que nunca fue.

Sea como sea, de una forma o de otra, sí parece efectivamente cierto que a finales del siglo XIV las juderías de Hispania eran muy significadas y que ello, esencialmente, se debió a la posibilidad de intermediación que consiguieron ejercer respecto de las dos grandes civilizaciones que en el

³ *Ibíd.*, p. 33.

espacio peninsular confluyeron. Aprovechando el efecto de frontera, que Angus Mackay precisó tan felizmente⁴, las comunidades judías actuaron como puentes -económicos y culturales- entre árabes y cristianos. Desde un plano de consideración general, tal parece que fuera la causa de aquel desarrollo sostenido. La percepción de tolerancia, eso parece pertenecer a otro discurso diferente.

Pero, con todo, ocurre que la visión de este desarrollo judío tan espectacular, se manipula y se exagera hasta hacer de él una grotesca criatura. Así se manipulan los argumentos, de este modo: la comunidad judía hispana resultó ser tan fundamental en el conjunto de los reinos hispanos que basta comprobar los efectos desastrosos que causó su expulsión en el año trágico de 1492. Efectos desastrosos para la vida judía, sí; parecen obvios. Aquí en este punto no parece haber duda. Otra cosa son los desastres para la sociedad cristiana: éstos no son tan evidentes o, al menos, no lo son tanto como para merecer los tonos apocalípticos que la historiografía judía -y otro sector importante de la que no lo es- se aprestan a reiterar.

Enumerar el listado de pérdidas de aquella dramática decisión, la de la expulsión, no sería difícil. Pero ocurre, además, que esa historiografía tradicional, dominante a todas luces, ya no sólo se complace en señalar lo que España perdió con aquella decisión, sino que, usando de un método proyectivo, gusta precisar lo que verdaderamente no ganó. Y así el análisis nos cuenta que tras la pérdida de la comunidad judía, España «no ganó» la coyuntura histórica de proyectarse en la modernidad. M. Cohen, un historiador argentino vinculado a universidades norteamericanas, lo acaba de expresar así muy recientemente.⁵ Y en verdad que el argumento, aunque original, no parece nuevo. J. Israel ha escrito todo un libro al que las exigencias metodológicas más rigurosas no pondrían reparo alguno. Un libro de magnífica construcción y de contenidos muy estimables de cuya lectura se

⁴ Angus Mackay, *La España de la Edad Media. Desde ja frontera hasta el Imperio. 1000-1500*. Ec Cátedra. Madrid. 1985.

⁵ M. Cohén. "Lo que Hispanoamérica perdió: el impacto de la expulsión en su retraso cultural \ económico", A. Alcalá (Ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos*, Ed. Ámbito, Valladolid, 1995, pp. 434-454. Véase lo que expresa en la 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".

pueden extraer conclusiones un tanto semejantes a las mencionadas por M. Cohen. Ocurre que en la era del mercantilismo, la razón de Estado a él adherida, entendió que las finanzas y la estructura comercial del marranismo portugués le resultaban vitales. Se trataba de razones objetivas las que en este asunto asistían al Conde-Duque para tomar la decisión de que entraran los "homens da nacao" en la hacienda de la Monarquía Católica. Pero ocurrió que esta ilustrada y progresista visión fue obstaculizada por las fuerzas de la reacción, las fuerzas antijudías con la Inquisición al frente asistida por un reducido número de intelectuales conservadores, Quevedo entre ellos. Y el resultado final obviamente es conocido: se perdió otra ocasión para que el desarrollo de fuerzas productivas que aquel asentamiento definitivo hubiera posibilitado, tuviera como resultado final situar a España en el plano del nivel de desarrollo de las potencias europeas más importantes.⁶

Tal parece ser, al menos en el plano de las conclusiones implícitas, la consecuencia lógica de las reflexiones de Israel. La dicotomía de las fuerzas implicadas en el planteamiento implícito del trabajo recurre, inconscientemente, al viejo problema de las fuerzas contrapuestas, el juego de funciones y disfunciones, que elimina de la realidad la visión aproximada de las proporciones. El mercantilismo protagonizado por el marranismo portugués fue una parte significada de un todo todavía no exactamente dimensionado. Los historiadores de la economía que han analizado todo el conjunto, dimensionan este problema en niveles más ajustados.

3. LA IDEA DE LA HISTORIA CIRCULAR

Pero, con todo, éste es un ejemplo de una visión historiográfica judía muy laica» que lucha, no obstante, por desprenderse de mitos culturales de permanencia secular. Otros historiadores, sin embargo, no lo consiguen y partiendo de un cierto "laicismo confesional" (permítaseme la paradoja) escriben y razonan en términos de necesidad y fideísmo. Efectivamente, enuncian, España perdió su primer encuentro con el capitalismo cuando los Reyes Católicos plantearon la expulsión de 1492. Fue un desencuentro gravísimo porque por él, el

⁶ Jonathan I. Israel, *La judería europea en la era del mercantilismo: 1550-1750*, Ed. Cátedra, Madrid, 1992.
Véase también el texto de Quevedo: *Execración contra los judíos*. Ed. Crítica. Barcelona, 1996.

país perdió su cita con la modernidad. Aquella estructura clerical y fanatizada que dominó la Monarquía, hizo errar el rumbo y alejó a la sociedad española de los principios que, desde entonces, han configurado el pensamiento occidental: laicidad, derechos humanos y libertad de conciencia. Racionalidad, en suma.

Son dos los historiadores judíos, norteamericanos ambos, que sostienen tales ideas. Desde luego que sus visiones historiográficas se alejan bastante del tradicionalismo nacionalista que ha caracterizado a una parte significativa de la historiografía judía escrita en Israel. Los dos historiadores referidos -E. Rivkin y M. Cohen- defienden posiciones muy similares. Pero ello no es obstáculo para sostener la idea, un tanto fideísta, de que a los cristianos nuevos portugueses (judíos en realidad), se debe la creencia en el espíritu de empresa, en la libre iniciativa y en los derechos naturales de los individuos. Ellos fueron, también, quienes, desde el interior de sus conciencias y ejerciendo el disimulo como norma de conducta, consiguieron liberar el pensamiento de las ataduras religiosas y autoritarias en la esfera intelectual. Ejemplos demostrativos hay muchos, los más singulares los que protagonizaron Uriel da Costa y Baruch Spinoza.⁷

E. Rivkin y M. Cohen no sienten pudor alguno en razonar de manera semejante. Su ejercicio intelectual roza, desde luego, el atrevimiento más despreocupado; pero buscar la piedra filosofal del mundo puede ser, también, consecuencia de unas premisas trascendentalizadas por efecto de una cultura que necesita magnificar la absoluta necesidad de ser pequeña minoría. Y todo ello sin recurrir a los principios codificados de la sacralidad doctrinal rabínica.

Todo esto, tan importante, fue lo que España no ganó con aquella infausta decisión de 1492. Naturalmente lo no ganado aquí pasó a engrosar el depósito positivo político de aquellas áreas que acogieron a los expulsados. Ahí están los ejemplos del enclave capitalista de Amsterdam, la Jerusalén del norte, constituyéndose en el centro de una red de centros de progresivo desarrollo económico en los que las comunidades de "christaos novos" fueron su muy

⁷ E. Rivkin. "Los cristianos nuevos portugueses y la formación del mundo moderno", A. Alcalá (Ed.). *Judíos. Sefarditas...* pp. 408-419. Véase también M. Cohen, "The Sephardic Phenomenon: A Reappraisal". *Sephardism in the Americas*. Editado por M. Cohen. *American Jewish Archives*, 44 (1992), pp. 1-79.

activo pulmón: Burdeos, Rouen, Nantes, Hamburgo, etc. Más con todo, aquella expulsión de 1492 fue percibida con tonos de un dramatismo patético por todas las comunidades de la Diáspora.

La historiografía judía anglosajona, en contadas ocasiones, no ha tenido reparo en ubicar aquella desgracia entre los mitos más lúgubres de la historia judía, principalmente entre dos muy sentidos: la destrucción del templo de Jerusalén en tiempos del Emperador Vespasiano y el Gran "Soah" u Holocausto ocasionado por la Alemania nazi. Así ha quedado referido por toda la historiografía judía, más o menos laica, más o menos «confesional». Es una idea recurrente que circula con extrema facilidad, sin resistencias críticas, porque se ubica en el entramado de una idea de la historia entendida como destino. El destino o finalidad irreversible de una colectividad ya configurada como tal en el tiempo inmemorial en que se precisó el signo de la alianza.

Insisto en que es ésta una idea repetida y reiterada con pasión evidente aún cuando sea constantemente criticada por la carga teleológica que encierra. Idea común, pues, e incluso compartida por autores que huyen en sus trabajos de todo contacto con esquemas doctrinales. Una personalidad historiográfica, el profesor B. Netanyahu, tan atractiva como criticada y en cuyo análisis no cabe la idea de una comunidad judía indivisible, no puede evitar el peso de su propia tradición cultural; y así, atrevido, señala que para los judíos de la Diáspora "(...) 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 las comunidades judías". Luego, después de la persecución vino la expulsión y como resultado de todo ello, escribe Netanyahu: ocurrió "... una destmcción 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".⁸

B. Netanyahu no es un autor "confesional" y su visión historiográfica se halla un tanto alejada de posiciones jerárquicamente eclesiales pero sus reflexiones, en ese punto, no pueden acallar los tonos moralistas, teñidos de un rancio nacionalismo, que reducen el análisis al discurrir de acontecimientos providenciales. La experiencia

⁸ B. Netanyahu, "Una visión española de la historia judía en España: Sánchez Albornoz", en A. Alcalá (Ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos...*, pp. 91-92.

española de los judíos fue dolorosa y trágica, con los mismos tonos desgarradores que presentó en otras latitudes, pero resulta un tanto estafalario explicarla como si se describiese en un círculo predeterminado y fatalista en el que los inquisidores del Santo Oficio no fueron sino los oficiales reencarnados de las legiones romanas y los funcionarios del exterminio nazi lo son igualmente de aquéllos. No es esto, sino un ejercicio de juegos intelectivos para fabricar proyecciones milenaristas que, situadas en la rueda del tiempo, conducen a esperar, con fatalismo, la próxima hecatombe. Necesariamente, con tales posiciones, los habitáculos de la memoria habrán de estar siempre llenos de fantasmas.

Tales son algunas de las reflexiones de este providencialismo historiográfico puesto ante el reto de historiar la trayectoria de las comunidades judías en España. Puede detectarse, sin demasiado esfuerzo, que esa reflexión camina sobre un empedrado estructural constituido por mitos más que por conceptos: nación, pueblo, etnia, etc. Pero existe, además, otra particular característica de esa historiografía judía empeñada en precisar su presencia en España. Y en este punto puede decirse que el interés principal de esa corriente no es sino referir la historia judía de la que la *historia de los judíos en España forma parte*. No es una *Historia de España* sino una *Historia en España*, que no es, ni mucho menos, lo mismo. El juego de las preposiciones marca, notoriamente, las diferencias. Historia de los judíos en España, este es el punto principal, una historia que sólo es afluente del caudal de otra gran historia: la de los judíos de la Diáspora. Y ubicados ya aquí en esa gran comente, son inevitables los tonos ritualizados y sacrales. Se trata por lo general de la historia de «una misión salvífica» como la definió Y. Baer.⁹

4. HISTORIA DE MITOS: PUEBLO, RAZA, NACION

Historia de los judíos en España, esto parece que sea lo importante. Se trata no sólo de identificar comunidades sino también rastrear huellas y signos que interpreten la presencia. Y entre las huellas y signos también están los recuerdos e incluso está el lenguaje ambiguo de la simulación de quienes se fueron pero siguen siendo

⁹ Y. Baer *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Vol. II, Ed. Altalena, Madrid. 1981, p. II.

y estando. Porque, finalmente, pocos o nadie puede escapar a las condiciones y obligaciones contraídas por el pueblo judío tras la formulación de la alianza originaria. Estamos hablando de conversos naturalmente, o mejor, de marranos.

Y en este punto aparece la figura singular de Cecil Roth, el responsable por muchos años de la Cátedra de Estudios Judíos de la Universidad de Oxford. Para Roth el enigma de la historia de los judíos en España (se ha de insistir en la preposición *en*) no fue su trayectoria sino su desenlace. Roth creía que realmente aquí el tiempo judío prefigurábase a sí mismo en dirección unívoca al fatal desenlace. El destino providencial determinaba la historia de este pueblo fatalmente. Sin embargo, la expulsión no fue aniquiladora totalmente ni fuera de España ni dentro de ella. Porque hubo una parte que, forzada a la conversión, quedóse enquistada en la sociedad hispana viviendo *una vida de caíacumba sin esperanza*. Esta persistencia heroica fue lo que deslumbró a Roth. En 1932 aparecía su libro: *A history of the Marranos*, era su título efectivo.¹⁰

Unos años después, en 1938, Y. Baer, el miembro más preclaro de la Academia para la Historia de los judíos de Berlín, anunciaba la conclusión de un libro, síntesis elaborada de su extraordinario trabajo de acumulación de fuentes, que titulaba *Historia de los judíos en la España Cristiana*. El libro no salió entonces y tuvo que esperar a que los fantasmas de la guerra desapareciesen. Cuando esto ocurrió el libro de Baer veía la luz en 1945, en Israel y en versión hebrea. Resulta difícil no ver en tales circunstancias el efecto político con que nacía el trabajo. Baer no pertenecía a la tradición anglosajona, más bien a la historiografía alemana, pero su libro establece un marcado paralelismo con el libro de Roth. Uno y otro fueron leídos y estudiados, edición tras edición, por departamentos y aulas de todas las universidades europeas y norteamericanas. Los dos libros están concebidos con la misma factura metodológica y... sin embargo, formalmente, son dos libros diferentes: una historia de los marranos y una historia de los judíos; cualquier historiador no judío marcaría hoy la diferencia sin dudarle en absoluto. Pero no es así; la historia de los marranos de Roth y la historia de los judíos de Baer son dos libros de un mismo sujeto historiable: el pueblo judío en el periodo central de la Diáspora. Es éste un principio básico de toda la historiografía judía.

¹⁰ C. Roth. *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Ed. Altalena, Madrid. 1979

Para Roth no hay duda alguna: los marranos fueron convertidos al cristianismo pero con ello no se logró romper la entidad originaria de su ser de judíos. Entidad ontológica que muestra la perdurabilidad de su naturaleza y que reduce a mero accidentalismo las pocas, aunque comprensibles, excepciones. Además, ni desde la perspectiva cristiana puede darse entidad alguna al convertido, porque los cánones y disposiciones eclesiásticas niegan validez a los bautismos ejercidos contra la voluntad. Fuera posible, quizás, que se dieran situaciones excepcionales y que algunos individuos judíos no vieran con malos ojos la conversión. En tales casos la halajá rabínica procede mediante una condena moral determinando al individuo como "renegado" o apóstata, pero no excluye, ni corta, ni separa. La señal de dios fue para con su pueblo y aquí se incluían justos y pecadores igualmente. Marranos y judíos fueron, pues, la misma cosa, por muchas identidades superficiales que ambos grupos pudieran otorgarse en razón de la circunstancialidad de su propio destino; unos dentro y en las catacumbas, y otros fuera, en el espacio de mayor o menor tolerancia otorgada.

Así, pues, el marranismo no es sino un judaísmo críptico, pero judaísmo al fin y al cabo. Y no se trata de un fenómeno meramente accidental, no. Las formas crípticas fueron expresiones ordinarias en el discurso religioso judío y encuentran su justificación en el mismo texto sagrado. La famosa Reina Esther practicó con prudencia el arte de la simulación críptica; enfrentada ante el riesgo de la humillación de su pueblo, aquella mujer, combinando funcionalmente el equilibrio de fines y medios, luchó contra la "desventura" de su pueblo y evitó la ruina de su "raza", términos precisos en el texto bíblico. Aquella judía, reina de los persas, fue en realidad, una criptojudía de corazón, conversa a todas luces (Esther, 8.6).

La conclusión de Roth es rotunda: una sola raza, una sola nación, un solo pueblo. No se trata de una historia cualquiera de los Reinos Hispánicos en la que el guión da privilegio a la acción de una minoría. No; se trata por el contrario de la historia de una parte de la nación judía, eso sí, en el espacio hispano. Roth en esto coincide plenamente con Y. Baer. Para éste su *Historia de los judíos en España* es una parte de la gran epopeya de un pueblo diferenciado, soberano y único, que se organiza, diferenciadamente del resto, en torno a una jerarquía eclesial y a una estructura socio-cultural sacral y simbólica. Recuerda Y Baer, en este punto, las palabras del Éxodo, 19.6: "... y constituiréis para mí -dijo Yavhé- un reino de sacerdotes y una nación santa."

¿Qué decir de esta filosofía que subyace en tales premisas historiográficas? Hay aquí una historia concebida como apoyatura de un proceso temporal que culmina en la promesa mesiánica. El pasado en sí no existe sino apoyándose en la visión salvadora del presente. Y no es éste quien interroga, es el presente quien gestiona y dirige. Se trata, por lo tanto, de una historia al revés. Y, sin embargo, los libros de Roth y Baer siguen todavía informando todo un espíritu cultural en la historiografía judía Haim Beinart, otro importante y significado historiador, a caballo entre la fidelidad a su maestro Baer y al influjo de los trabajos de procedencia norteamericana, retoma los postulados básicos de esta historiografía dominante. En España el criptojudasmo -escribe Beinart- fue pujante y estuvo activo la mayor parte de su tiempo histórico. La "marraneidad" fue principalmente judaísmo. Unos y otros fueron un solo pueblo de historia unitaria, un pueblo de una gran historia que no encontró espacio preciso donde desarrollarse. La historia de Beinart, como la de Baer, es primeramente una historia de la Diáspora y el espacio hispano fue siempre considerado como interino y circunstancial.

Historia de España, por lo tanto, no. Quizás mejor, en todo caso, una Historia de Sefarad entendida, no, desde luego, desde una percepción geográfica, sino más bien desde sus contenidos políticos. Una Sefarad política que ha de entenderse como la cristalización de procesos culturales, administrativos y religiosos que las comunidades judías crearon y recrearon en este espacio. Fue una cultura de, *por* y *para* los propios espacios judíos. Ni España, como concepto, ni los Reinos Hispánicos como entidades políticas soberanas, son comprendidos en este discurso. La Sefarad, tan señalada y requerida, fue un espacio donde se produjo una «conexión judía», como ha referido Marc D. Angel."

"Conexión judía": es éste un término afortunado que expresa la unidad de las comunidades judías en el espacio hispano. Sefarad es, por lo mismo, espacio "nacional" judío; en él se asienta la entidad judía desde los atributos que la configuran. Atributos de diferencia y singularidad.

Produce curiosidad tal grado de objetivación y tal permanencia en el concepto de entidad. Hay en ella una referencia a construcciones teóricas que edifican la historia

¹¹ Rabino Marc D. Angel, "El legado musical de la Diáspora sefardí: Comprendiendo una tradición en términos de supervivencia". A. Alcalá (Ed.), *Judíos. Sefarditas...*, p.362.

huyendo de la responsabilidad que conlleva. No hay espacio -o lo hay en grado mínimo- para los individuos. Historia judía, sí. antes que historia de los judíos.

Y a decir verdad el peso de esta proyección abstracta no ha despertado críticas significadas en los historiadores judíos actuales, vivan o no en Israel. Salvo algunas excepciones, los marcos operativos que se elaboraron siguen vigentes todavía. Naturalmente que el campo operativo se ha ampliado pero los medios y el impulso teórico apenas han variado.

Y. Yemshalmi publicó en 1971 una monografía excelente y de éxito notorio no sólo en Estados Unidos, donde surgió, sino también en toda Europa. Una monografía donde, por fin, aparecía el individuo como protagonista principal del relato. El nombre del personaje era conocido: Isaac Cardoso.¹² La metodología, aquí, se expresaba de forma novedosa: se buscaba estudiar el apasionante cambio que se operaba entre la entidad cristiana y la entidad judía. Cardoso había sido cristiano nuevo en «tierras de idolatría» donde dominaba el terror inquisitorial y acababa siendo un judío «nuevo» también en el ghetto tolerado de Venecia. Una aventura apasionante de modificación de entidades objetivadas, comprendidas a través de la multitud de espacios que enmarca una biografía. Apasionante sin duda.

Pero enseguida el libro de Yerushaimi es prisionero de la tradición subyacente que lo inspira. Isaac Cardoso se presenta pleno de pluralidades como cristiano, como médico, como escritor, ciertamente. Pero son pluralidades de circunstancias, accidentales y ajenas a la verdadera entidad, radical y ontológica, que lo informa. Cardoso fue un criptojudío, antes de nada. En eso consistía su identidad. Todo lo demás: su ser social, su filiación cultural, su percepción política, no son más que mero artificio y simulación. Cardoso vivió, por esta condición originaria, inmerso en un espacio de exclusión y dominación. Su vida en los dominios cristianos estuvo sojuzgada y bajo la fuerza del universo cristiano; de hecho no fue sino una víctima del conflicto político e ideológico subyacente en aquella sociedad.

¹² Y. H. Yerushaimi, «From Spanish Court to Italian ghetto», (Isaac Cardoso. A Study in seventeenth-century marranism and Jewish Apologetics), Columbia University Press, New York, 1971.

Porque Isaac Cardoso tenía su destino marcado: pertenecía -dice Yerushalmi- a "una nacional unidad en el exilio".¹³ El bautismo que recibió no fue sino la primera piedra de una estructura de simulación construida pero nunca sustancial. Él fue -como dijo Carl Gebhardt el experto conocedor de la biografía de Uriel da Costa-un católico sin fe, un judío por efecto de su voluntad. No fue Cardoso, pues, un individuo sino un criptojudío porque su historia fue la de un destino, no la de una voluntad, inserta en el conflicto. Para Yerushalmi, el profesor de Columbia y, a la sazón director del Center for Israel and Jewish Studies, la historia de los nuevos cristianos estaba trazada y descripta previamente. La tradición cultural que la inspiraba decía que no podía sino sólo ser el tránsito del destierro interior a la liberación limitada del gueto. Y todo ello en el espacio general de la Diáspora. Era la historia, finalmente, de un deber y no otra cosa.

Historia judía, sin duda. No tanto, como se ha indicado, historia de los judíos, hombres de carne y hueso agrupados en espacios sociales e insertos en los conflictos políticos. Historia de una "nación judía" artificio conceptual construido sobre los tejidos ambivalentes de la etnia, de la raza, de la casta o del pueblo. Artificios, todos ellos, simbólicos que fagocitan a individuos, familias y grupos. Tal es el resultado final, y no puede ser otro, de una historia auspiciada por el signo de Dios y por su correspondiente promesa. ¿Es historia, tal proceder? Más parece un caminar esperanzado por los senderos que dibuja la divinidad, y en tales asuntos y por tales veredas los historiadores, desde las exigencias de la racionalidad, apenas consiguen moverse.

¹³ "...As the medieval Jewish Community represented a «national» unit of a nation in exile, so the converted community is not a mere aglomeraron of individuáis". Yerushalmi, *From Spanish*, p. 20.