



Pero, ¿se puede hablar de una literatura judeoconversa?

Mas, é possível falar numa literatura judeoconversa?

María del Pilar Roca*

Resumen: Ese artículo hace algunas consideraciones sobre la hipótesis de que exista una literatura judeoconversa, abordando no tanto los temas como las categorías que el historiador Gershom Sholem consideró propias del pensamiento religioso judío, revelación y tradición. Desde esa perspectiva se analiza la obra literaria de intelectuales españoles del siglo 15 comparándolos, según propone Caro Baroja, con la tendencia que se instala en la Europa central de inicios del siglo 20.

Palabras claves: Religión. Revelación. Tradición.

Resumo: Este artigo faz algumas considerações sobre a possibilidade da existência de uma literatura judeo-conversa, aproximando tanto os assuntos quanto as categorias que o historiador Gershom Sholem considerou próprios do pensamento, da revelação e da tradição religiosa judaica. A partir dessa perspectiva, analisa-se a obra literária de intelectuais espanhóis do século 15, comparando-os, como propõe Caro Baroja, com a tendência que se estabelece na Europa central do início do século 20.

Palavras-chave: Religião. Revelação. Tradição.

1 Judeoconversos, ¿judíos asimilados o actualizados?

La pregunta con la que damos inicio a este artículo presupone hacernos otras relacionadas que vengan a unirse a los estudios sobre el tema y den algún aporte a los intentos de definir la posible existencia de una literatura judeoconversa. El tema es tan complejo y polémico que no es la primera vez que la interrogación aparece desde el título (VILA, 2013). El apelo hecho por recientes estudios a “un recuerdo obsesivo de una diferencia” (FINE *et alii*, 2013, p. 14) ha estado seguido de cuestionamientos metodológicos y clasificatorios así como a dudas sobre la validez de adoptar análisis basados únicamente en rasgos estéticos dejando de lado otras características que por regla general han sido consideradas periféricas en el campo de la literatura. La adopción de puntos de vista puristas y centrales que no consideran la textualidad gestada en los márgenes de los géneros académicos considerados convencionales debe ser revisada, buscando otras perspectivas que posibiliten hablar de una literatura derivada del fenómeno de lo converso en toda su complejidad.



Los abordajes que presuponen su existencia la han visto de diversos modos, lo que ha llevado a subcategorizaciones. Desde aquella escrita por judeoconversos vueltos al redil del judaísmo, o la de quienes, sin retornos posibles, miraban a sus orígenes con considerables dosis de nostalgia, hasta otras manifestaciones en las que se visibilizaba, ponía nombre y daba voz a una porción de la sociedad inédita hasta entonces en la literatura, habitada en su mayoría por seres inverosímiles y entre cuyos apasionados lectores, vale recordar, había no pocos judeoconversos.

En el caso de la literatura de la verosimilitud cabe decir que no es un invento peninsular, pero es su aplicación la que cobra visos de enorme originalidad dentro de la realidad específica de la historia social del momento. Como ya ha sido suficientemente estudiado, de ella surge la novela picaresca. Sus protagonistas abandonan la actitud servil y sufrida del vasallaje empezando a contestar los efectos de las políticas institucionalizadas expandidas mediante convenciones asumidas por la sociedad que la vigilante Inquisición salvaguarda. El discurso crítico supone una primera expulsión que pone de manifiesto la dimensión social y política de la verdad literaria. Como seres sociales que somos, los judeoconversos son los hijos de su tiempo.

Y a juzgar por la literatura que algunos de ellos hacen se podría decir que son ellos los hijos de la historia. Los que escribieron no se agotaban en un grupo aislado en la custodia de la textualidad bíblica sino que eran individuos informados, cultos insertados en la sociedad civil ejerciendo diferentes trabajos y profesiones, a veces ligados al aparato del estado, a veces en actividades liberales, pero siempre excelentes lectores de las fuentes clásicas que incorporaban de manera libre a su acervo cultural. Suscriben, por ello, diversos tipos de producción literaria, como se demostró en el caso de Rojas y se puede observar en otros autores vinculados de un modo u otro al mismo origen, como los hermanos Valdés en el análisis social y político, fray Luis de León en el derecho, Francisco Sánchez el escéptico, en la disertación crítica, el Maestro de Ávila en el comentario bíblico y el desarrollo de la retórica sacra o Miguel de Salinas en la didáctica de la retórica, por citar solo algunos.

Todos ellos tenían en común la mencionada capacidad de leer de manera libre las fuentes, lo que daba espacio para que la imaginación por lo general destinada a trabajos literarios tuviese aquí una función interpretativa y actualizadora. A ello coadyuvaba que muchos de ellos, sobre todo los autores ya referidos, estaban atentos a los cambios que la historia infringía en los grupos humanos y en las épocas que los acogían, así como por el hecho de saber detectar el ensordecimiento al que se sometía la conciencia frente a las instituciones o a la opinión comúnmente aceptada que pretendía anular la



percepción de lo real, atrapando al lector en una literatura que fomentaba el escapismo y la ilusión.

La contrapartida de una literatura escapista, la novela picaresca, probablemente la que, entre su extensa producción, ha sido más y mejor estudiada como propiamente judeoconversa, se ha entendido por parte de la crítica como un comentario secularizado y jocoso de la sociedad española del 16, bloqueada por la limpieza de sangre que no permite la necesaria movilidad social y provoca una paralización de los procesos de cambios iniciados por el comercio durante el siglo 14 y 15, cambios que marcan el tránsito desde las relaciones sociales propias de la Edad Media hacia la burguesía ciudadana, como señalaba Fernando de Rojas. En su obra se observa cómo se opera una evolución desde el pensamiento proverbial, cuya fuerza narrativa formaba receptores activos (SERRANO, 2015), y anuncia otra actitud frente a la vida en la que un pensamiento hedonista, fragmentado, desvinculado del interés común y de la fidelidad inherente a las relaciones de vasallaje, es hijo de estructuras ciudadanas que, anclado en el inmediatismo del consumo, ha perdido la capacidad para orientar y dejarse orientar psíquicamente.

Más tarde Cervantes, franco admirador de esa literatura, a la que denominaba literatura de la verosimilitud, porque si sus personajes pueden o no ser reales sí son posibles y hacen posible lo que protagonizan, le da continuidad, como muestra especialmente en el *Quijote* en donde se siente con mayor libertad de género para, entre otras conquistas, poder hacer sus observaciones sobre la situación social, monolítica y excluyente, alienada en una literatura evasiva que inflamaba y saturaba los ánimos sirviendo como paliativo para sobrellevar una realidad excluyente y mezquina derivada del pensamiento casticista que atenaza la sociedad española desde el siglo 15.

Si bien es verdad que no está probado el origen judeoconverso de Cervantes, es evidente su sensibilidad social y su capacidad para la crítica, así como para el uso de la ironía dirigida a la conformación de nuevos espacios en los que integrar las diferentes camadas de una sociedad cada vez más compleja que sin embargo tiene las vías de ascenso y evolución cortadas. Sus construcciones morfológicas compuestas (vaciuelmo, rocinante, Dulcinea, Sancho Panza) además de, como bien observa Pulido Serrano, su estrecha convivencia con la franja social que sí lo era, transmiten una visión del mundo más tolerante y abierta que sus contemporáneos de origen cristiano viejo, hasta el punto de sobreponerse a los valores, que aunque caducos seguían vigentes, estimulando la subjetividad delirante que con su profunda humanidad y sentido del humor presenta de manera cauterizante al transformar las fricciones y conflictos en mallas lingüísticas de aceptación y tolerancia.



La capacidad mostrada por la mayoría de los intelectuales judeoconvertos para interpretar las fuentes en vez de quedarse en una lectura literal dio oídos a la realidad, ya fuera la de segregación escandalosa y contraproducente para la formación de una sociedad integrada y la cortedad de los géneros literarios tradicionales para dar cuenta de ello, ya fuera en el campo educativo o en la necesidad de abrir nuevos enfoques científicos, inaugurando una manera innovadora de entender y alumbrar numerosos campos del conocimiento.

La creación de la novela picaresca es uno de esos frutos, pero hay otros menos estudiados, como por ejemplo el paso que un Juan de Valdés da en su *Diálogo de la lengua* (ca.1535 [1737]) tanto en términos formales – no es un diálogo renacentista sino una conversación hermenéutica – como en su enfoque científico al caminar hacia la sociolingüística siglos antes de si quiera fundarse el nombre; o el comentario político atravesado por el sentido del humor de su hermano Alfonso de Valdés en sus dos diálogos (*Cosas acaecidas en Roma*, [1527] y *Mercurio y Carón* [1529]), antes de que Michel de la Montaigne inventase el ensayo, o las reflexiones de Francisco Sánchez, el escéptico, sobre la definición de ciencia en su *Quod nihil scitur*, que crea un estilo próximo al de una disertación crítica moderna. O la relación que hay entre el hecho de ser fray Luis de León de esta camada social y su estrecho vínculo con el comentario bíblico que le permitió pensar sin dogmatismos la ley y entender la situación social de una gran parte de la población llevando a consideraciones que anunciaron el desarrollo del derecho internacional. Los judeoconvertos no constituyeron un grupo ni una clase, a nuestro ver, aunque este último apelativo haya dado ricas posibilidades investigadoras a estudiosos de la evolución de las mentalidades, como las aportadas por Antonio Domínguez Ortiz que, al igual que los judeoconvertos, es también indudable hijo del momento.

Por todo lo dicho, creemos que la literatura judeoconversa es bastante más amplia, como van indicando los estudios más recientes y ya aquí mencionados, mereciendo una perspectiva teórica de cuño social y político que ilumine otros textos tenidos por secundarios o no tradicionales dentro del campo de la literatura. A modo de prerrequisito creemos que habría que diferenciar la literatura escrita por judeoconvertos de aquella que proponemos considerar como judeoconversa, aunque sin pretender excluirla. Como Domingo Induráin señaló en su análisis de la *Vida del Buscón llamado Pablos*, el hecho de que una novela tenga como protagonista a un pícaro no es argumento suficiente para hacer de ella una novela picaresca, aunque con ella dialogue por una razón u otra. Es esa razón y ese diálogo los que deben ser tenidos en cuenta para entender la intención de su autor y el sentido de la obra, porque en la literatura judeoconversa lo intertextual e intragenérico adquieren un valor capital. No



todo intelectual judeoconverso trata su identidad de manera ostensiva ni evidente, algunos lo hacen como una identidad asumida sin militancias. Introducir esa perspectiva en los estudios sobre lo converso nos permite incorporar otros elementos que superan el criterio temático sin agotarse en el análisis endogámico de las formas tradicionales del discurso, cristalizadas en los géneros históricos, sino que reflexionan sobre su génesis, deslizándose desde lo central a lo periférico en una plataforma móvil que nos lleva fuera del texto para a él volver con mejores elementos de juicio.

Por otro lado creemos también necesario diferenciar entre el intelectual judeoconverso, que obedecería a un criterio clasificatorio religioso, de aquellos que continúan operando desde la misma dinámica social que define a lo judaico y al que en otros estudios hemos denominado como judeoconverso no asimilado. La visión sociopolítica que permea la mentalidad de este último afecta e influye en diferentes áreas de conocimiento como la lingüística, el derecho o, claro está, la literatura, abordándolas e interpretándolas desde su situación específica, desde su contorno y desde un perfil contemporáneo constituido social e históricamente que los dota de una originalidad capaz de fundar nuevas genealogías, clasificaciones y géneros. Los vaivenes de la historia muestran un movimiento afuera- adentro- afuera que define de manera gráfica los procesos de tregua y expulsión al que los protagonistas de lo converso fueron sometidos, haciéndolos extremadamente modernos. Ese vaivén se incluyó en la literatura y produjo cambios en la percepción que hasta entonces el lector tenía del mundo. No viene mal recordar cómo el flujo de excluidos que genera el siglo 20 en Latinoamérica se reflejó en su literatura, en la que “el narrador, el artista o el intelectual que oblitera o selecciona en su creación el mundo del que es parte, no logra la ‘verdad’, porque esa verdad es social” (VIÑAS, 1987, p. 55).

Sentidos en su propia carne y de un modo general, la obra de los judeoconvertos vio venir los problemas de la Europa que se reestructuraba desde la vida rural y teocéntrica hacia la urbana, caracterizada por el narcisismo y el agitado auge del mercado y el consumo, siendo capaces de plantear comprensiones sociopolíticas divergentes de las defendidas por la mayor parte de la sociedad o por los órganos institucionalizados que establecían las fronteras vitales a través de políticas homogeneizadoras y excluyentes. La *Celestina* pudo ser escrita por cualquiera, pero lo fue por un judeoconverso, y su aparición provocó entre los críticos no pocas polémicas en torno al género que el exhaustivo análisis de Lida de Malkiel, vinculándola con la comedia humanística, lejos de acallarlas demostró la excelente y dinámica lectura de los clásicos que asomaba por el acervo cultural de Rojas. Fueron los judeoconvertos quienes demostraban tener una sensibilidad social a flor de piel junto a una



constante y libre lectura de las fuentes literarias consecuencia de una actitud interpretativa de su realidad inmediata que redefinía el canon de autoridades, lo contestaba o lo reinterpretaba desde la situación concreta vivida.

Pero, ¿cuál es el propósito de pensar en una posible literatura conversa o judeoconversa? ¿Sería necesario considerar una nueva clasificación de la literatura, un nuevo grupo de escritores o nuevas tendencias estético literarias? ¿Es – como se ha cuestionado – solo del interés del mundo judaico, o inclusive, si somos más reduccionistas, del sionismo? Para responder a esa pregunta, una más de entre las muchas que el tema sugiere, la pregunta permite abrir nuevos campos de la antropología, desarrollando estudios comparados de las fuerzas homogeneizadoras y los nacionalismos, como los llevado a cabo por Stallaert, poniendo de manifiesto los rasgos en común entre el Tercer Reich (siglo 20) y la Inquisición española (siglos 15 y 16). Siguiendo el otro lado de la moneda, se puede partir de la base ya apuntada por Caro Baroja (2000, p.16), de que existieron similitudes entre los judeoconversos españoles del 16 y los judíos asimilados de finales del siglo 19 y primer tercio del siglo 20. Es en esa época cuando los autores judeoalemanes comienzan a trenzar una identidad política propia concretada en la formación del Estado de Israel y cuya piedra angular en materia de investigación histórica y de crítica la constituyen intelectuales como Hanna Arendt, Walter Benjamim, Martin Buber o Gershom Sholem, entre otros. De la misma manera que hubo actitudes existenciales que rechazaron la asimilación y buscaron alternativas desde la comprensión social y la acción política, ¿podríamos entonces hablar de igual manera de judío (converso) no asimilado? Si consideramos las situaciones de asimilación/conversión similares entre la España de los siglos 15 a 18 con la de la Alemania del periodo arriba indicado podemos tener pistas que amplíen la comprensión de qué permanece de judaico en lo converso y qué quedó de ello en nuestra cultura hispana, cómo ella operó y cómo sigue operando en nuestra cultura lo que Arendt denominó como la tradición oculta de occidente (Citado por REYES MATE, p. 5).

2 La formación de lectores interpretativos

En “Revelación y tradición, categorías religiosas de judaísmo”, artículo incluido en el volumen *Conceptos básicos del judaísmo*, de la editorial Trotta, Gershom Sholem expone lo que bien podríamos definir como una “antifilosofía”, pues sus claves se encuentran en el reconocimiento de una memoria interna activa y vital, alojada en la dinámica de la historia, que se sobrepone a la memoria sustentada por aparatos e instrumentos, es decir, por el soporte externo, un soporte que puede ser un ordenador, pero también un libro y el universo de la palabra escrita.



Muy probablemente, las reflexiones allí expuestas sean consecuencia no solo de sus estudios sobre la mística judía sino también de sus fecundas conversaciones y de la densa correspondencia establecida con Walter Benjamin. En el mencionado artículo del historiador de la cábala, la comprensión esencial de cómo una tradición longeva consigue conjugar su memoria interna y milenaria con una perpetua mirada hacia un amplio futuro al que parece adelantarse. Se diría que en sus páginas se condensan la vieja diatriba que surgió a principios del siglo 20 entre los filósofos centro europeos de origen judaico que habían ido convirtiéndose desde una tradición judaica, considerada caduca y fuera de los términos de la modernidad, y se habían alineado poco a poco con el pensamiento neokantiano con el fin de ser considerados ciudadanos normales, modernos, bien insertados en el momento histórico entendido desde los presupuestos del progreso – que intentará desmontar Benjamin –, con igualdad de derechos y de posibilidades de acceso a los centros de administración y gobierno en Alemania y Austria principalmente. Sholem, como hombre de su tiempo, se posicionó frente a los problemas que ser judío le planteaba, haciéndolo en su caso dentro de la herencia legada por la fase final del pensamiento de Hermann Cohen (1842–1918), en la que el viejo filósofo neokantiano declara que el proceso asimilatorio al que se había sometido y al que había inducido a gran parte de sus discípulos, como había hecho la inmensa mayoría de los intelectuales miembros de su generación, había sido un grave error.

El estudioso de la cábala, consciente desde muy pronto de ello, avanzó dentro de un proceso marcadamente sionista que entendía que la estructuración política de Israel debía obedecer a esa tradición aunque renovada. Por ello había buscado insistentemente un sustento para la definición de la identidad judía que no estuviera teñida de conceptos, abstracciones o terminología filosófica y que por el contrario bebiese de las fuentes originarias de la tradición judía, tradición que en muchos casos, a pesar de su inflación letrada, nunca olvidaba la fuerte pervivencia de la tradición oral ni el carácter físico, orgánico, corporal y por tanto histórico que también tenía su memoria. En este punto se hace necesario entender el juego de dos tipos de memorias aliadas en pro de la supervivencia de aquello que, sin entrar en definiciones, pudiere ser considerado judaico, una de tenor externo y otra interna; una escrita, la otra oral. Ambas coadyuvan en “la omnipotencia e impotencia de la Tradición y ambas se sustentan más bien en la perspectiva del observador” (SHOLEM, p. 87). En ese sentido no viene mal recordar la lectura que Francisco Rico hace del Lazarillo de Tormes, pieza maestra de literatura de la verosimilitud y antecedente de la picaresca, basándose en el punto de vista de un Lázaro ya adulto que rememora su vida. Lo que permite que el protagonista se considere



en la *cumbre de toda fortuna*, aunque la maquinaria de convenciones de la época diga lo contrario, es su punto de vista que ha sido elaborado por una experiencia de vida construida socialmente.

Como Walter Benjamim señaló, y la antropóloga Christine Stallaert (2014) recordaba en una reciente conferencia en mi universidad titulada *Desconstruyendo a última dicotomía: tradução/interpretação na era digital*, lo que va de la traducción a la interpretación es también la diferencia que hay entre una memoria externa o instrumental, que depende de una maquinaria, es decir, de un soporte externo para perpetuarse como es la propia cultura letrada, que se materializan en convenciones sociales, es decir, en estructuras no actualizadas, frente a la memoria interna, propia de la condición humana, que cuenta como soporte su forma interna, corporal y experiencial desde la cual conoce y se reconoce porque se alimenta de una memoria viva que le proporciona orientación psíquica.

De igual manera, la dicotomía se establece entre dos fuerzas derivadas de los dos tipos de memoria, una estabilizadora y otra dinámica que juntas construyen una plataforma de movilidad donde sea posible tanto la conservación como la renovación, aunque eso no ocurra sin serios conflictos que deben ser resueltos en cada atisbo de inestabilidad,

en la medida en que se va imponiendo la autoridad de esa revelación y de su formulación escrita, se inicia una transformación esencial. En algún momento cambiarán las circunstancias históricas y exigirán una aplicación de esa comunicación que se reconoce normativa a las nuevas y mudadas circunstancias. Además, por otra parte, el elemento de espontaneidad de la productividad humana, amplía sus fronteras iniciales. Así genera Tradición en el sentido de una comprensión de la eficacia de la palabra en cada una de las circunstancias concretas que la sociedad así constituida va encontrando. Se inicia un proceso en el cual ya no solo es importante la cuestión de proteger la revelación como comunicación concreta y transmitirla de generación en generación, una empresa que ya es imposible en sí misma, sino que también aparece con creciente urgencia la cuestión de si esa revelación se puede aplicar y cómo (SHOLEM, 1998, p. 77)

En coherencia con ello, Sholem considera la tradición (fijada en un canon de textos) y la revelación (expresada en un movimiento de apropiación) como categorías religiosas del judaísmo y las aborda como complementarias entre sí



porque establecen una dinámica social constante entre la permanencia y la renovación y dotan de flexibilidad a la fibra de la que está hecha la convivencia evitando que se quiebre. La primera, fijada en una escritura que no admite cambios ni alteraciones, que no se altera con el paso de la historia, necesita ser repasada a generaciones venideras que viven y habitan realidades sociales diferentes. Si no se encuentran modos de reactualizar la tradición, se corre el peligro de paralizarse por la literalidad que la tradición exige, so pena de perder su identidad en la vorágine de la historia. Para mantener el equilibrio entre lo viejo y lo nuevo, entre las narraciones escritas y los cambios que la historia imprime al hombre y a su conciencia, cuyos cambios se imprimen en la oralidad, las nuevas generaciones captan la tradición y la reactualizan en un proceso que Gershom llama revelación realizada mediante el comentario y lo que él señala como un marcado sentido del humor.

Ambas prácticas, tradición y revelación, preservan pues, la esencia del judaísmo. Sin embargo, el enorme sentido del humor que se imbuye en esta última, dirigida hacia una reformulación de la autoridad, permite hacer visibles realidades que ni la tradición ni la actitud reverencial comúnmente asociada a los temas sacros permiten ver y sobre todo integrar. La frecuencia del género comentario y del sentido del humor son síntomas de que la revelación está teniendo lugar, porque son movimientos cuyo objetivo es ajustar, renombrar e integrar las divergencias que la movilidad histórica impone al transcurso de la vida. La rigidez de la letra escrita, separada de la corporeidad social, preserva el mandato de que la Torá debe ser transmitida con todas las letras que la componen, sin omitir o añadir ninguna, asegurando la dimensión comunitaria de la ley, pero la reflexión activa desde la memoria interna surgida de la experiencia orienta sobre la actitud personal.

3 Continuidades y interrupciones, el discurso crítico para apropiarse de la tradición

¿Cómo se produce el tránsito de lo religioso hacia lo social en el terreno de lo lingüístico y de lo discursivo? O, formulando mejor la pregunta, ¿cómo se traduce e interpreta en la tesis que proponemos aquí que exista una literatura judeoconversa que sirva de trasvase socio religioso por el cual se reivindique la articulación de lo político, aquella realidad que Martin Buber denominó como ese “entremedias” que surge entre quienes se posicionan dentro de un diálogo trascendente? Esa era la pregunta de fondo de la que hemos partido en otros estudios sobre lo converso, para hacer algunas indagaciones sobre las características de lo que, más que un pensamiento judaico, sería un estar en el mundo característico de lo judaico. Las claves del trasvase que subrayan la identificación de lo religioso y lo político estaban justamente en la comprensión



que se tiene de la dimensión corpórea de la sociedad y que estos autores extraen de la comprensión integradora con que se interioriza el principio fundamental de la Torá: de la misma manera que ninguna letra puede ser añadida, tampoco puede ser borrada de la Tora porque sin ella no estaría completa. Con base en ello, desde Alonso de Cartagena, con su *Defensorium Unitatis Christianae* (1449) y Alonso de Oropesa, con su *Lumem Gentium* (1465), siguiendo a San Pablo, otros judeoconvertos esgrimen argumentos para la integración de cristianos y judíos, entendiendo que el Cuerpo de Cristo solo estará completo si el tejido social también lo está, evitando divisiones (ROCA, 2011d; PULIDO, 2014). En ellos, a nuestro ver, la comprensión integradora de la metáfora alcanza elementos integradores de la Torá y la proyectan sobre el cuerpo social a través de la visión paulina de que ya no hay diferencias entre griegos y judíos.

Ahora bien, dejando de lado aspectos formales como el dominio de la retórica y la adopción de formas clásicas grecolatinas que perfilan el discurso, lo que se hace común a todos es el uso de comentario o la utilización de lo que los comentaristas han subrayado en su recorrido histórico e interpretativo. En una breve charla dada en Buenos Aires el profesor Avigdor Shinan, estudioso de la literatura rabínica entre los siglos 2 y 6 de la era común, explica cómo lo que hoy se identifica como judaico no viene del texto bíblico sino de la época posterior a la destrucción del segundo Templo y de la época rabínica. Como indica Cohen Shabot, en el momento en que fracasa la solución centralizadora triunfa la periférica representada pela sinagoga, que ya existían antes de la destrucción del Templo, y busca reconstruir el judaísmo organizándose ahora entorno a la ley y el comentario bíblico:

El judaísmo se nutre no solamente de las fuentes bíblicas, sino también de aquello que se denomina fuentes rabínicas que la interpretan. En otras palabras, el judaísmo no es la religión del Antiguo Testamento sino la evolución de las Escrituras Hebreas a través de las escrituras y el pensamiento rabínico que las interpreta y desarrolla.

Generado desde el fracaso de fórmulas basadas en jerarquías y en soluciones ideológicas, centralizadoras y homogeneizadoras, la época rabínica tiende a convertir en criterio de conducción política la continua fricción existente entre la protección del tenor íntimo del individuo y los límites de lo social. Es en esta proyección de lo político sobre el tejido social de la que nos valemos para considerar la validez del término judeoconverso no asimilado, como propuse en otro ensayo. Si el término judeoconverso se refiere al judío convertido al cristianismo, ya sea sinceramente o no, en ese estudio proponía entenderlo desde el punto de vista sociopolítico, ya que es el rasgo más sobresaliente de su



literatura. Si la crítica social aparece de manera generalizada en otros autores contemporáneos al periodo que aquí tratamos, como Quevedo, la diferencia es que éste acusa que los diferentes estamentos de la sociedad están constituidos por desclasados, mientras que la literatura judeoconversa busca soluciones para reponer el tejido social herido por un exilio interior y exterior desde una acción que reúna la experiencia acumulada en una mezcla equitativa de observación de los hechos, sentido común y expansión del espíritu que propicia la capacidad para reírse de uno mismo. En la visión de Quevedo, la sociedad está en estado de descomposición y caída libre, mientras que para el judeoconverso se trata de un momento de crisis y transformación en el que fórmulas de gobierno propiciadas en el pasado ya no funcionaban y debían ser sustituidas a partir de las nuevas demandas sociales.

Si para el fundador del cristianismo, Pablo de Tarso, ya había tenido lugar el fin de la historia – recordemos que creía en que llegaría a ver la parusía de Cristo –, para el judaísmo hay un continuo rehacer y renacer integrador que fecunda la búsqueda y reestructuración social imprescindible para toda estructura humana, factor más activo de la visión de mundo de los judeoconversos españoles y sobre todo, lo que aquí más nos interesa, da muestras de la existencia de una literatura judeoconversa – el maestro Juan de Ávila fue tenido como un San Pablo (re)interpretando a San Pablo-. Esta literatura de diferentes géneros y manifestaciones, critica el orden social pero no se queda en el mero gesto destructivo y catastrofista sino que hace propuestas dirigidas a la integración social de una nación que yace envenenada por el problema de la limpieza de sangre. A diferencia del derrotismo de Quevedo, el objetivo principal de este tipo de literatura es propiciar espacios de integración social que algunos concretan mediante la práctica de la lengua vernácula, la lengua considerada común (ROCA, 2014) en el género comentario mientras que otros se valen de la ironía humorada, si es que no conjugan ambas cosas. Sean juntas o por separado, ambas prácticas están dirigidas por un propósito de permanencia e innovación, de tradición y revelación que procesa una memoria interna y la orienta para que adopte una actitud específica que prepare el ánimo hacia la conciliación.

4 El comentario bíblico y de la ley como espacio de revelación y génesis

Esa entrada de lo social en lo literario se había operado en los judeoconversos españoles conjugando un buen conocimiento de la retórica clásica con a la capacidad de reflexión textual del comentario bíblico, cuya capacidad para unirse a la filología le dio una fuerte capacidad de apropiación, convirtiéndose en el motor que, asumido el historicismo de toda comunidad humana, llevaría a la interpretación social continua. En las comunidades judías esa práctica había



permitido fijar, interpretar y actualizar el mensaje bíblico, explorando áreas del conocimiento que se interesan por los problemas que trae la relación humana en una situación de estrecha convivencia. Como hemos señalada más arriba, no serían las tradiciones reflejadas en el texto bíblico lo que desde el siglo VI sirve para definir lo judaico, sino la literatura rabínica. La principal ventaja que el comentario tiene frente a la doctrina es que no tiene valor dogmático ni obliga a ningún acto de fe, imprimiéndole un enorme dinamismo al pensamiento que se dirige no tanto por la razón como por una imaginación que abre posibilidades de reflexión e inventa nuevos procesos y posibles soluciones.

El desarrollo del comentario bíblico en la península estaba muy ligado a la intensa actividad traductológica de las aljamas judías (FERNÁNDEZ LÓPEZ, 2009) ocupadas en rescatar una memoria que se había consolidado mediante la cultura letrada pero que no olvidaba una insistente memoria corporal, memoria que se percibe en las frecuentes recurrencias a la lengua vernácula que los autores de origen judeoconverso presentan para esclarecer y hacer comprender la necesidad de cambiar de actitud, muchas veces con marcas orales. Además de los nombrados, otros que sin ser judeoconvertos, trabajaron codo a codo con algunos de ellos, como es el caso de Fray Luis de Granada, hicieron de la adopción de lengua vernácula en tratados teológicos y del género comentario su camino cotidiano de acción sociolingüística integradora. Para los autores espirituales, como Juan de Valdés, San Juan de Ávila, San Juan de la cruz, Santa Teresa, fray Luis de León o fray Luis de Granada, el comentario bíblico se recorta sobre lo social y se transfiere sobre el texto religioso y en el caso de Ávila y sobre todo el fraile agustiniano, atraviesa reflexiones que corresponden al campo del derecho.

5 El comentario y su influjo en el desarrollo de otros campos del conocimiento

Proponemos, a modo de muestra, observar tres figuras que tal vez nos puedan dar datos suficientes para pensar en la influencia de lo judaico a través del comentario en el desarrollo de conocimiento hispánico en diferentes áreas. Las tres vinculadas a la universidad de Alcalá de Henares en periodos próximos al proyecto de la Biblia complutense, deudora del comentario bíblico, son las ya varias veces citadas a lo largo de nuestro artículo, fray Luis de León, Juan de Valdés y el Maestro de Ávila. El derecho, la sociolingüística y la psicología actitudinal recibieron en un grado incipiente una atención considerable en sus obras, planteando problemas que serán desarrollados durante el siglo 20, alcanzando el estatus de ciencia.

Durante inicios del 16, se protagonizan en la Universidad de Alcalá de Henares los mejores debates sobre la continuidad de la tradición y su vínculo con la



filología, la interpretación y la traducción de la Biblia. Los tres recurren al comentario bíblico para desarrollar su pensamiento, los tres son de familias en las que lo judeoconverso tiene un peso significativo, los tres fueron perseguidos por la Inquisición y los tres hicieron contribuciones importantes en diferentes áreas de lo que hoy se conoce como ciencias humanas. Su característica común es la elaboración de su pensamiento desde una experiencia concreta y social, no sujeta a abstracciones ni a dogmatismos, y a su comprensión histórica de la conciencia a partir de una lectura proactiva de las fuentes, rasgos compartidos con los la literatura rabínica.

En el caso de fray Luis, aunque la vida intelectual se vincule a la universidad de Salamanca, su periodo de formación se realizó en la Complutense, siendo una de sus mayores influencia su profesor de Biblia, el judeoconverso Cipriano de la Huerga. En sus textos, principalmente en los capítulos dedicado a “Rey de Dios” y “Pastor”, en *De los nombres de Cristo*, fray Luis, de exquisita formación clásica y estilo próximo al mejor Cicerón, hace reflexiones sobre la ley que van a orientar su tesis principal, recogida en *Ius Gentium*. En ella

La introducción de la clave de historicidad es fundamental para comprender *Ius Gentium* de fray Luis de León que se centra en el hombre y no en el Estado, como unidad básica y destinatario del derecho de gentes. Esto va a servir también de base al Derecho Internacional. Le van a seguir Bartolomé Medina, Pedro de Aragón, Miguel Bartolomé Salón [...] Francisco Suarez (CAMPO DEL POZO, p. 1255).

Fray Luis recoge en su tesis jurídica la necesidad de protección del individuo frente a los excesos del estado, en lo que no es difícil ver la impresión dejada por la persecución inquisitorial a la que se había visto sometido tanto él como algunos con los cuales compartían su mismo pasado familiar. Pero lo que lo hace interesante para nuestra argumentación general es el hecho de haber elaborado intelectualmente su tesis desde la flexibilidad y libertad creadora de la que está dotado el comentario, la misma actitud que tiene San Juan de Ávila y que lleva a muchos que leen sus escritos a que, a pesar de ser condenado por la Inquisición, no encuentren ningún elemento contrario a la doctrina de la Iglesia.

La figura del Maestro de Ávila aporta otras contribuciones al campo de la ciencia, esta vez al de la educación y la psicología por la influencia que se observa de algunos postulados suyos en la obra del médico y padre de la psicología diferencial, *Examen de Ingenios para las ciencias* (1575), de Juan Huarte de San Juan. Como indica Rincón González (2006), sería difícil situar el origen de determinadas afirmaciones y reflexiones del médico de Baeza sin el precedente del Maestro, quien se preocupa por la sensibilidad pedagógica que



el predicador debe incorporar en la propagación del mensaje evangélico. Las influencias se sienten, sobre todo en el capítulo que Huarte dedica al teólogo positivo y predicador. Para Ávila la formación escolástica era insuficiente para la tarea de los predicadores e incentivó en todo momento el estudio comentado de las Escrituras, es decir, la vuelta a las fuentes, como es una de las prácticas constantes de los judeoconversos más críticos. Por otro lado, su formación anclada en el individuo y no en abstracciones le llevó a que su visión pedagógica partiese “en cierta medida de las características del sujeto, lo que permite señalar coincidencias con la teoría de Juan Huarte de San Juan si no se diera entre ambos un distanciamiento en el planteamiento de origen” (RINCÓN GONZÁLEZ, p. 140).

Es, a nuestro juicio, ese distanciamiento el que permite instaurar un diálogo a partir de un problema, el de cómo resolver las desigualdades que la naturaleza imprime en el individuo. Así, Huarte, que entiende el bien el espíritu de la preocupación avilista, lejos de divergir, como aparentemente pudiera pensarse, idea una propuesta que pueda poner en práctica la percepción avilista a través de una política educativa integradora. Es así como “estructura por medio de un examinador de ingenios (inteligencias) el tipo individual de los aspirantes a las distintas ciencias con el fin de recomendar, atendiendo a sus cualidades, el oficio o estudios que mejor se le adecuaban (RINCÓN GONZÁLEZ, p. 140).

Por lo que se refiere a la producción intelectual de Juan de Valdés, como señala Serrano Cañas (2011), los textos espirituales y el lingüístico fueron leídos siempre de manera separada, impidiendo ver las fuentes de su pensamiento dentro del género matriz común a los pensadores que aquí reunimos, el comentario bíblico. Ese género, como vemos, es el que le permite la distancia y la flexibilidad suficiente para pensar diferentes asuntos desde la situación concreta e específica del problema, haciendo del lugar de la provincia una virtud en vez de un lugar tomado por la derrota, como señal la etimología latina de la palabra. En el caso de Valdés, su lugar de periferia representado por el uso de las personas educadas de la región de Toledo frente a la preeminencia del latín, punto de referencia de la gramática nebrijense que utiliza como pantalla para delinear su particular visión de la lengua, le permite anunciar los pilares que más tarde darán lugar a la sociolingüística.

En primer lugar, Valdés no considera a la lengua vernácula (castellana) de la misma naturaleza que la muerta (latina) ya que no la cree pasible de entrar en el proceso de gramatización propuesto por los humanistas renacentistas. Si la segunda se aprende por los libros, la primera es una reserva de memoria que dirige psíquicamente al hablante. Valdés entiende y asume la lengua, por tanto, desde la inmanencia inherente al uso y no desde la trascendencia proveniente



de una gramatical originada en el latín cuya principal problema es que se presenta como lengua racional y de ciencia y cuyos referentes son externos a la cotidianidad de los sentidos gestados en la convivencia.

Su producción denominada espiritual se publicó en vida o poco después de su muerte, pero su librito sobre la lengua, el referido *Diálogo de la lengua*, escrito hacia 1537 no lo será hasta el siglo 18 [1735], coincidiendo con la eclosión de los instrumentos lingüísticos (gramáticas, retóricas y diccionarios) de las lenguas vernáculas, periodo iniciado precisamente en el momento en que Valdés escribe su conversación sobre la lengua en un tono más sociolingüístico que gramático y poniendo sobre el tapete un problema que vendría a ser tema central de la pedagogía de las lenguas en el siglo 20 y 21. Ese será un tema que enfrente a gramáticos y a sociolingüistas porque deberán ser resueltos antes otros asuntos, como qué lengua se debe enseñar en un mundo atravesado por variaciones que la inmanencia del uso legitima por igual.

* **María del Pilar Roca** é Doutora pela Universidad Autónoma de Madrid (UAM) e Profesora Associada de língua e literatura espanholas do Departamento de Letras Estrangeiras Modernas (DLEM) e do Programa de Pós-Graduação em Linguística (PROLING) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Referencias

BAER, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Atalena, 1981.

CAMPO DEL POZO, Fernando. Adaptación del derecho y la poesías a un mundo moderno por fray Luis de León en el siglo XVI. En: LAZCANO, Rafael. *Fray Luis de León*. Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 1997.

CARO BAROJA, Julio. *Los judíos en a España moderna y contemporánea*. Madrid: Istmo, 2000.

COHEN SHABOT, Leonardo. El judaísmo tras el año 70: ¿continuidad o ruptura? Disponible en: <<http://tribuna.org.mx/el-judaismo-tras-el-ano-70-continuidad-o-ruptura-leonardo-cohen-shabot/>> Accedido en: 1 jul. 2015.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Los judeoconversos en España y América*. Madrid: Istmo, 1971.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio. *El Cantar de los Cantares en el Humanismo Español. La tradición judaica*. Huelva: Universidad de Huelva, 2009.

FINE, Ruth; Guillemont, Michèle; Vila, Juan Diego (Ed.). *Lo converso: orden, imaginario y realidad*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamerica-Veuert, 2013.



MAIMÓN, Mosé ben. *Guía de perplejos*. Madrid: Trotta, 2001.

PULIDO SERRANO, Ignacio. Experiencia vital y elaboración de una fórmula conciliadora en la obra de Juan de Ávila. In: RINCÓN GONZÁLEZ, M.^a Dolores; MANCHÓN GÓMEZ Raúl (Ed.). *El maestro Juan de Ávila (1500?-1569) un exponente del humanismo reformista*. Madrid: FUE, 2014. p. 171-193.

PULIDO SERRANO, Ignacio. Cervantes y los portugueses. In: FINE, Ruth; GUILLEMONT, Michèle; VILA Juan Diego (Ed.). *Lo converso: orden, imaginario y realidad*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana-Veuert, 2013. p. 391-412.

REYES MATE, Manuel. *De Atenas a Jeusalem*. Akal: Madrid, 1999.

RINCÓN GONZÁLEZ, M.^a Dolores. Criterios de selección en la universidad de Baeza: Huarte de San Juan y los planteamientos avilistas. *Elucidario*, n. 1 (mar. 2006), p. 135-146.

ROCA, Pilar. La lengua común en el maestro de Ávila y los judeoconversos contemporáneos". In: RINCÓN GONZÁLEZ, M.^a Dolores; MANCHÓN GÓMEZ Raúl (Ed.). *El maestro Juan de Ávila (1500?-1569) un exponente del humanismo reformista*. Madrid: FUE, 2014: 417-438.

ROCA, Pilar. Língua e tradição: judeus-conversos espanhóis leitores de São Paulo. *Boletim do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro (AHJB)*, jun. 2011d, n. 44, p. 31-33.

ROCA, Pilar. Uso en el *Diálogo de la lengua*, de Juan de Valdés. *Hispanista* (Edición Española), 2011c, v. 46, p. 352. Disponible en: <<http://www.hispanista.com.br/artigos%20autores%20e%20pdfs/artigo352.htm>>. Accedido en: 23 jun. 2015.

ROCA, Pilar. Uso e comunidade: a continuidade da tradição em Juan de Valdés e Martin Buber. *Arquivo Maaravi* (UFMG), 2011b, v. 5, p. 1-17. Disponible en: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/viewFile/668/721>>. Accedido en: 23 jun. 2015

ROCA, Pilar. O argumento comunitário como defesa da língua ordinária em Francisco Sánchez. *Revista Letras* (UFSM), 2011a, v. 43, jul./dez., p. 335-352.

ROCA, Pilar. El contexto educativo en el *Diálogo de la Lengua*, de Juan de Valdés. *Letra Viva* (UFPB), 2010, v. 10, p. 237-266.

ROCA, Pilar. O judaico na formação do estado de direito. A positivação da linguagem. *Verba Juris* (UFPB), 2009, v. 7, p. 523-539.

ROCA, Pilar. Lengua y conciencia en la mentalidad de los judeoconversos españoles. *El Olivo*, 2008, v. 67, p. 39-64.



ROCA, Pilar. A função das línguas vernáculas na construção do Ocidente cristão. *Verba Juris*, (UFPB), 2007, v. 5, p. 77-108.

ROCA, Pilar. *Ismael Viñas, ideografía de un mestizo*, Buenos Aires: Dunken, 2005.

SERRANO CAÑAS, Rocío. Lengua y conocimiento en Juan de Valdés. Universidade Federal da Paraíba, 2011. [Tesis de doctorado, 201f.] Disponible en: <<http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/6348/1/arquivototal.pdf>> Accedido en: 23: jun. 2015.

SERRANO CAÑAS, Rocío. Ação verbal no uso da língua". In: TAVARES DE SOUSA, Socorro Cláudia y ROCA, María del Pilar (Org.). *Políticas linguísticas declaradas, practicadas e percebidas*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2015. p. 159-202.

SERRANO CAÑAS, Rocío; RAMÍREZ LUENGO, José Luis. Un aporte para la historia del léxico espiritual: la voz ánimo en Juan de Valdés. *Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos*, 2011, p. 81-101.

SHINAN, Avigdor. *Entrevista al profesor Avigdor Shinan sobre el judaísmo moderno (completa)*. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=nPP6TTWW-BU>> Accedido en: 28 jun. 2015.

SHOLEM, Gershom. Revelación y tradición, categorías religiosas del judaísmo. In: _____. *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, Revelación, tradición, Salvación*. Madrid: Trotta, 1998.

STALLAERT, Christiane. Desconstruindo a última dicotomia: Tradução/Interpretação na era digital. *III Encontro Nacional Cultura e Tradução (ENCULT)*. Celebrado entre 22 y 24 de octubre de 2014 – João Pessoa – Paraíba.

STALLAERT, Christiane. *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Círculo de Lectores. 2006.

VILA, Juan Diego. La literatura de los conversos españoles: ¿Debate crítico o Damnatio memoriae? *Jornal of Iberian Studies*. Disponible en: <<http://www.ehumanista.ucsb.edu/contact/conversos%201/ehumanconv.Vila.pdf>>. Accedido en: 23 jun. 2015.

VIÑAS, Ismael. *Una historia de Contorno. Contorno, edición facsimilar*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2007.

VIÑAS, Ismael. Afuera-adentro-afuera. *Hispanamérica*. Año 16. Diciembre, n. 48, p. 51-67.

YDURÁIN, Domingo. Introducción. *La vida del Buscón llamado Pablos*. Ed. de Domingo Ynduráin. Texto fijado por Fernando Lázaro Carreter. Madrid: Cátedra, 1996. p. 13.