Lo hebreo, lo judío y lo converso en la obra de Cervantes: Diferenciación o sincretismo

Ruth Fine

En el entramado sociorreligioso correspondiente al período histórico que se conoce como Siglo de Oro español (siglos XVI y XVII), la identidad social relativa al judío comprende un paradigma de posibilidades que pueden circunscribirse a dos categorías básicas. La primera de ellas se constituye como signo cero, o marca de una ausencia. Me refiero al judío propiamente dicho, quien, tras la expulsión acaecida en 1492, ha dejado de existir como presencia real y tangible en el horizonte social español, aunque no así en su imaginario literario y folklórico. Dicha ausencia fue llenada por una categoría social mucho más compleja y conflictiva, tanto en su definición como en la relación más o menos directa que mantenía con la categoría anterior, la del judío. Me refiero, desde ya, al grupo social identificado como cristianos nuevos, judeoconversos o aun confesos. La sinceridad en la adopción de la nueva identidad religiosa por parte de los integrantes de este grupo –o por sus antepasados– carecía de importancia para la población mayoritaria española. A ojos de dicha población quedaba trazada una invisible pero gravitante línea divisoria, que separaba la casta de los cristianos viejos de aquéllos signados por «la mancha» de origen, en las generaciones precedentes, hecho que colocaba a estos últimos en una situación de máxima desventaja respecto de sus congéneres cristianos, «puros» en su linaje. Esta marginalidad, que comenzó gestándose de forma latente y silenciosa, alcanzó carácter oficial a partir de 1547 –año del nacimiento de Cervantes– con los estatutos de limpieza de sangre para el acceso a las dignidades eclesiásticas, adoptados por el Cabildo de la Catedral de Toledo.

En relación con el señalado modelo social, la literatura del período establece una reelaboración, la cual, en algunos casos, se distancia del modelo extratextual que le sirve de referente. Así, a partir de la lectura y análisis de los textos áureos– el nivel lingüístico, los personajes, las marcas intertextuales, los tópicos, etc.– emerge un paradigma que distingue tres nociones diferenciadas: lo hebreo, lo judío y lo converso.

La antinomia «hebreo/judío» posee, desde ya, una base teológicamente fundada, según la cual el cristianismo sería el directo sucesor del pueblo hebreo, el

elegido de Dios, el de la Gracia. Lo judío, en cambio, consigna la desgracia del pueblo de Israel: el ser rechazado por Dios, desterrado y despojado de su privilegios, como consecuencia de la no aceptación del Mesías verdadero.[1]

Covarrubias, en el *Tesoro de la Lengua Castellana*, registra y convalida dicha antítesis, estableciendo que la voz «hebreo» se refiere a los tiempos bíblicos antiguos y a asuntos más espirituales, en tanto que el término «judío» evoca al «pueblo que mató al Mesías», haciendo referencia, asimismo, a la historia relativamente reciente de España, país en el que, según observa, han habitado judíos desde muchos siglos atrás.

Un ejemplo altamente mostrativo de la oposición simbólica y semántica aludida por dichos vocablos lo constituye la obra calderoniana, siendo ello especialmente evidente en los autosacramentales. Reyre sostiene que el carácter ambivalente que Calderón y otros dramaturgos del período otorgan en sus obras al pueblo de Israel, podría explicarse a partir de esta dicotomía: por un lado, una visión positiva del pueblo amado de Dios, fiel a sus mandamientos, a sus santos patriarcas y a sus mujeres virtuosas; todo ello haciendo directa referencia al pueblo en el que habría de nacer el Mesías. Los elementos lingüístico-semiológicos relacionados con esta visión identifican el concepto de lo hebreo con el idioma, la tierra, el pueblo, los nombres propios y el culto. Por otro lado, asistimos a una presentación negativa del pueblo idólatra, infiel, el cual será culpable de la muerte del Mesías. Es a partir de esta segunda perspectiva que emerge la figura del judío maléfico, cómplice del demonio y enemigo del cristianismo y del dogma de la Eucaristía, ampliamente identificable en ciertos personajes alegóricos de la obra calderoniana, como la Sinagoga y el Judaísmo.[2]

Ejemplos de este tipo de manifestación dicotómica –valoración de lo hebreo frente a la degradación de lo judío–, además de la ya señalada y ampliamente inscripta en la obra de Calderón de la Barca, se encuentran en el teatro de Lope de Vega,[3] Tirso de Molina, Mira de Amescua, Juan Bautista Diamante, entre otros.

La presencia del judío como figura literaria o las referencias de diverso orden a las características de esta minoría social –y la concomitante actitud antijudía– se patentizan tanto a través de sus manifestaciones estereotípicas y/o caricaturi-

1 La bipolaridad semántica y simbólica señalada tiene sus orígenes en los escritos patrísticos, en los que se opone, por ejemplo, la lectura judía de la Biblia –literal y errada– a la cristiana – espiritual y verdadera (Lazare).

2 Son numerosos los autosacramentales calderonianos en los que se pone de manifiesto dicha dicotomía. Entre ellos podemos destacar: *El socorro general*, *La primer flor del Carmelo*, *Los misterios de la misa*, *La torre de Babilonia*, *El cordero de Isaías*, *La semilla y la cizaña*. Para un estudio abarcador sobre el tema, ver Reyre.

3 En tal sentido, la obra dramática más representativa de Lope de Vega es, sin duda, *Las Paces de los Reyes y Judía de Toledo.*

zadas – muy especialmente en los entremeses o comedias o bien, en su representación simbólico-alegórica, en el teatro religioso, como ha quedado visto en relación con los autosacramentales. Esta presencia textual se acrecienta a lo largo del siglo XVII, cuando significativamente la ausencia del judío en el horizonte demográfico e histórico de España constituye ya un hecho estable a lo largo de más de cuatro generaciones. La literatura, entonces, registra un movimiento inverso al de la realidad extratextual.

Una situación similar puede apuntarse respecto de la tercera categoría antes establecida, la de los conversos. También de modo en cierto sentido anacrónico, el distanciamiento respecto de la mácula original, la conversión, se ve compensado en el horizonte literario por la creciente referencia al cristianonuevo, hacia el cual se han desplazado las marcas funcionalmente degradantes que correspondían al judío. Un ejemplo paradigmático en tal sentido lo constituye, sin duda, la novela picaresca de Quevedo, *El Buscón*, la cual despliega, en opinión de Molho, un mundo habitado exclusivamente por conversos: Pablos, sus padres y aun la familia de don Diego Coronel, la cual, probablemente, debió despertar en el lector del período la asociación con la familia de judeoconversos de Segovia, los Seneor. El confeso de origen judío aparece tanto en la narrativa como en la comedia, configurando un personaje literario que mantendrá características redundantes y fácilmente reconocibles, como corresponde al estereotipo: así, por ejemplo, la «tocinofobia», convertida en emblema del converso (como en el caso de *La dama boba* de Lope; documentado también por el refranero general: «Con misa ni tocino convides al judío» o «'No tembléis tocino' decía el judío 'que no hay en casa quien mal os haga'»). La tipificación textual acusa una marcada identificación del cristianonuevo con la falsedad de su conversión y con su irreligiosidad, amoralidad y falta de principios cristianos de conducta.

Nuestro objetivo será interrogarnos acerca de la validez, en la obra de Cervantes, de la distinción hallada en la literatura áurea. A esos efectos, reconoceremos brevemente marcas textuales correspondientes a esa triple vertiente. Creemos descubrir, en muchos casos, que la diferenciación entre estas tres modalidades es cuestionada en la obra cervantina, con lo cual se podría sugerir la manifestación de una estimativa contraria a la aceptada por la literatura del período y, eventualmente, por el público al que se dirige. Me importa señalar que la intencionalidad que emerge de los textos cervantinos –como en tantos otros niveles interpretativos de su obra– no es monovalente sino, por el contrario, marcadamente ambigua. Ello, por un lado, nos impide determinar una postura unívoca respecto de la problemática aquí analizada; pero, por otro lado, y lo que a mi entender es más importante aún, obstaculiza todo intento de reconstrucción del estereotipo, lo cual ya nos sitúa ante un notorio apartamiento o transgresión del modelo epocal.

Ciñiéndose al primordial principio de verosimilitud, la obra cervantina ubica a los personajes judíos fuera de España (Argelia, Constantinopla e Italia). Ello

sucede en dos comedias –*Los baños de Argel*, *La gran sultana*– en una novela ejemplar –*El amante liberal*– y en la novela póstuma –*Los trabajos de Persiles y Sigismunda.* En todos estos textos, el judío se encuentra en una situación de relativa libertad en el ejercicio de su fe y de sus prácticas, lo cual presenta un contraste pronunciado, a mi juicio, tanto en relación con la realidad extratextual española como en relación con los personajes cristianos, despojados de su libertad, en el marco de los textos de cautivos. Tiendo a problematizar las afirmaciones de ciertos críticos, como Casalduero, Sevilla Arroyo y Rey Hazas, que otorgan al judío una función meramente cómica en estas obras. El contraste con los personajes de los graciosos, quienes victimizan al judío con crueldad debido a sus preceptos, adopta, entre otras, una función irónica en el texto, que atañe a uno de los ejes temáticos del mismo: la problemática de la tolerancia/intolerancia. El rol del judío varía en los cuatro textos y, de víctima indefensa, adopta un rol contraofensivo y hasta de total independencia de acción. Desde mi perspectiva, su función debe determinarse por oposición a los otros dos núcleos sociales que aparecen en dichas obras: los cristianos y los moros. En los textos mencionados se registran referencias a lo hebreo, si bien no abundantes y, en algunos casos, identificadas con la figura del judío. En *Los baños de Argel*, Sacristán increpa al judío atribuyéndole una serie de nombres bíblicos: «Qué decís vos, Raquel o Sedequías, Fares, Sadoq o Zabulón o diablo» (pág. 124); en *La gran sultana*, Madrigal lo amonesta haciendo referencia al versículo de Jeremías: «¿Los plantos de Ramá bolvéis al mundo, / canalla miserable?» (pág. 249).

Es posible afirmar que lo hebreo se manifiesta ampliamente a lo largo de toda la obra de Cervantes, y que sus huellas se patentizan de modo relevante a través del ejemplo del intertexto bíblico, el Antiguo Testamento. En tal sentido, el *Quijote* se ofrece como un ejemplo revelador. En este texto se registran múltiples y diversas referencias al Antiguo Testamento: ya sea mención directa de personajes, sitios, episodios, pasajes, libros y versículos bíblicos específicos, como así también marcas de índole lingüística y estilística (construcciones verbales, paronomasias, imágenes, símiles, metáforas) y, asimismo, posibles alusiones a conceptos e ideas presentes en el Antiguo Testamento. En el complejo entretejido polifónico y dialógico de la obra, es necesario distinguir, a mi parecer, quiénes son los emisores de las referencias hebreas. Así, por ejemplo y significativamente, no encontraremos tales referencias en boca ni del historiador arábigo ni del traductor o de los personajes moriscos; asimismo, son menos frecuentes en boca de personajes incuestionablemente cristianos viejos, con la excepción de Sancho – sólo en el libro de 1615. En relación con este último, es posible apreciar que, en la mayor parte de los casos, se trata de relaciones intertextuales de segundo grado, que constituyen parte del saber general y de origen incierto del escudero. En cambio, las marcas intertextuales cuyo referente es «lo hebreo» son especialmente abundantes en boca de don Quijote; tales referencias no se circunscriben a los libros más

difundidos entre el público general del período (Salmos, Proverbios, Cantares), sino que incluyen libros menos conocidos, tales como Levítico, Deuteronomio, Jueces, Reyes, Ezequiel, Jonás. Los connotadores de lo hebreo pueden hallarse expresados también por el segundo autor-editor, quien en muchos casos mimetiza el discurso del protagonista, registrándose, incluso, la utilización del discurso indirecto libre.

La especificidad de la enunciación del elemento hebreo puede relacionarse con la tercera categoría, la de los conversos. En el corpus cervantino es posible identificar numerosas y significativas referencias al sustrato judeoconverso. A diferencia de lo que ocurre con la antinomia judío/hebreo, la referencia a los conversos no siempre es explícita y, en no pocos casos, debe ser reconstruida a partir de la identificación de subtextos. Las obras que aluden a este sustrato son los entremeses *El retablo de las maravillas* y *Los alcaldes de Daganzo*, algunas novelas ejemplares, como *El licenciado Vidriera*, *El coloquio de los perros*, *Rinconete y Cortadillo* y, desde ya, el *Quijote.*

Los dos entremeses señalados son quizás las obras cervantinas que más ponen de relieve la problemática de la limpieza de sangre, la cual se ve mordaz y abiertamente satirizada. En ellos la intencionalidad textual toma partido en la contienda de un modo explícito, presentando el saber y el estudio como sospechoso de impureza de sangre. Deseo tan sólo señalar en ambos entremeses, nuevamente, un engarce de interés entre las categorías de lo hebreo y de lo converso: la imaginaria representación del retablo –supuestamente invisible para los confesos– recoge motivos hebreos o bíblicos y también lo hace la canción final de los gitanos en *La elección de los alcaldes de Daganzo* (la figura de Sansón, por ejemplo, tan reiterada en el *Quijote*). En ambos casos se trata del enfrentamiento entre grupos sociales marginados, portavoces de lo hebreo, con los que alardean de vieja cristiandad.

A partir de los primeros estudios de Américo Castro, son numerosos los hispanistas que relacionan el cuestionamiento de la validez de los linajes y de los estatutos de limpieza de sangre con la perspectiva asumida –textual y extratextualmente– por los judeoconversos. Así, entre otros, Abellán atribuye a este grupo sociorreligioso la frase proverbial: «Dios no le espulga el linaje a nadie». Las referencias en la obra cervantina y, muy especialmente, en el *Quijote* a esta actitud de inconformismo (Márquez Villanueva, Bataillon), son numerosas y conocidas. Al igual que las alusiones al intertexto bíblico, suelen estar verbalizadas por don Quijote. Recordemos que la dicotómica pareja Don Quijote-Sancho parece entrañar otra antítesis reveladora: la del cristiano nuevo frente a la del cristiano viejo. Sancho se jacta más de una vez de su pureza de sangre y los datos socioculturales que lo caracterizan no hacen sino confirmarlo (su condición de villano, su habla, familia, vestimenta, visión de mundo). Es suya, asimismo, la mención directa del judío en la obra, cuando expresa su odio hacia este grupo como modo de ratifica-

ción de su pureza de su sangre. Contrariamente, Don Quijote pertenece *a priori* al estamento sospechoso de poseer la mancha: los hidalgos. Sabemos que, a diferencia de Sancho, jamás esgrimirá una condición de cristiano viejo y que muchos de los rasgos que lo particularizan sólo confirman esta sospecha de pertenencia a la clase de los conversos.

Es por ello que no resulta sorprendente comprobar que es Don Quijote el emisor de las numerosas problematizaciones del tema de los linajes. Así, por ejemplo, recordaré la irónica respuesta de Don Quijote a la jactancia de Sancho «yo cristiano viejo soy, y para ser conde esto me basta. /–Y aun te sobra –dijo don Quijote– y cuando no lo fueras, no hacía nada al caso, porque siendo yo el rey, bien te puedo dar nobleza» (I, 21:234).

En el *Quijote* asistimos, a mi juicio, a un proceso de entrecruzamiento entre el paradigma de lo hebreo y de lo converso. Si, como estimo, la intencionalidad textual apunta a una identificación del protagonista con la casta de los confesos, esa misma intencionalidad le otorga, también, un discurso habitado por el referente hebreo –como he observado anteriormente–, sin distinguir en momento alguno dicho referente de su antínomo, lo judío; más aún, casi diría que otorgando legitimidad a la apropiación de ese referente por parte de la voz judeocristiana. Veamos tan sólo algunos escasos ejemplos:

> Yo te sacaré de las manos de los caldeos (I, 10: 113 / Jeremías 32: 4–5)
> Decid *Sarra*, replicó Don Quijote, no pudiendo sufrir el trocar de los vocablos del cabrero (I, 12: 131 / GénesisXX)
> Según es fama, en una de las del templo que derribó Sansón cuando con su muerte se vengó de sus enemigos (I, 18: 190 / Jueces 16: 28–30)
> que hay dos maneras de linajes en el mundo: unos que traen y derivan su descendencia de príncipes […] otros tuvieron principio de gente baja y van subiendo de grado en grado (I, 21:233 / Samuel I, 2)
> Andrés, que yo juré que si no te pagaba, que había de ir a buscarle […] aunque se escondiese en el vientre de la ballena (I, 31: 366 / Jonás 1: 17, 2: 1).[4]

Otro ejemplo revelador lo constituye la intervención del narrador-editor ficticio, quien, tras haber encontrado, para su enorme satisfacción, el texto de Cide Hamete, gracias al cual continuará la lectura interrumpida de la historia de don Quijote, observa: «anduve mirando si parecía por allí algún morisco aljamiado que los leyese. Y no fue muy dificultoso hallar intérprete semejante, pues aunque le bus-

4 Las relaciones de transtextualidad que establece el texto cervantino respecto de la Biblia hebrea comprenden casos de intertextualidad de primero y de segundo grado. Ofrezco aquí tan sólo algunos ejemplos extraídos de mi investigación, en vías de finalización, cuya primera síntesis ha aparecido en Fine.

cara de otra mejor y más antigua lengua, le hallara» (I, 9: 107–108). Esta elogiosa referencia al hebreo –considerado idioma mejor y más antiguo– alude, asimismo, a la presencia de criptojudíos en Toledo (ya no de meros cristianos nuevos), quienes conservarían el conocimiento de la lengua (lo cual contradice abiertamente la tesis de los teólogos del período, que consideraban que el judío se había alejado de la auténtica comprensión lingüística del hebreo). Es importante destacar que el registro irónico habitual de la obra, y de este capítulo en particular, está ausente en la presente observación del narrador, lo cual podría ser otro indicio de la estimativa textual.

Un caso de especial ambigüedad es el constituido por *El licenciado Vidriera*, obra en la cual es perceptible la ironía de la intencionalidad textual en relación con ciertos aforismos y sentencias pronunciadas categóricamente por Vidriera –tal vez no tan transparente como lo dice su condición. Así, parte de sus afirmaciones pueden ser entendidas de modo plurivalente, como la referida al converso «Sábado», que debe pasar antes que el cristiano viejo «Domingo» al entrar a la iglesia (pág. 210). La presencia de lo hebreo se registra aquí en ciertas sentencias de Vidriera, por ejemplo, referidas a lo bíblico, especialmente al libro de Proverbios (págs. 210 y 220).

Por último, en *Rinconete y Cortadillo* la identificación confeso-judío se halla encarnada en el personaje picaresco que se presenta como «El Judío», uno de lo integrantes del grupo Monipodio, irónicamente disfrazado de clérigo. En mi opinión, esta novela registra un mundo de conversos, y su temple irónico y satírico respecto de la falsa religiosidad exterior alcanza en ella su grado máximo.

A través de la fusión o sincretismo de las categorías apuntadas, de lo cual hemos podido ver tan sólo algunos ejemplos, la obra cervantina pone sutilmente de manifiesto la crisis de las convicciones, de las polarizaciones absolutas que caracterizaban el período que le tocó vivir a su autor y que, probablemente, se hallaban arraigadas en gran parte de su público lector. Tal vez, sin ser conscientes de ello, dichos lectores son llamados a cuestionar y reinterpretar tanto los estereotipos socioculturales asumidos como verdades incontrovertibles, así como la virtual frontera que fragmentaba dolorosamente el orden social de la España del período.

Referencias Bibliográficas

Abellán — J. L. Abellán, «Función cultural de la presencia judía en España antes y después de la expulsión», en *Judíos, Sefarditas, Conversos: La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, comp. Á. Alcalá, Valladolid 1992, págs. 395–407

Biblia — *La Biblia*, trad. al castellano de L. Dujovne, Manasés y M. Konstantynowski, Buenos Aires 1961

Bataillon	M. Bataillon, *Erasmo y España*, México 1966
Calderón de la Barca	P. Calderón de la Barca, *Autos Sacramentales*, en *Obras Completas*, Vol. III, Madrid 1987
Casalduero	J. Casalduero, *Sentido y forma del teatro de Cervantes*, Madrid 1951
Castro, *Cervantes*	A. Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid 1967
Castro, *España*	———, *España en su historia*, Buenos Aires 1948
Castro, *Hacia*	———, *Hacia Cervantes*, Madrid 1957
Castro, *Pensamiento*	———, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona 1972
Cervantes, *Baños*	M. de Cervantes, *Los baños de Argel*, en *Obras de Miguel de Cervantes Saavedra: Obras dramáticas II*, Madrid 1962, págs. 117–185
Cervantes, *Elección*	———, *La elección de los alcaldes de Daganzo*, en *Entremeses*, Madrid 1970, págs. 103–126
Cervantes, *Novelas*	———, *Novelas ejemplares*, Buenos Aires 1969
Cervantes, *Quijote*	———, *Don Quijote de la Mancha*, ed. dirigida por F. Rico, Barcelona 1998
Cervantes, *Retablo*	———, *El retablo de las maravillas*, en *Entremeses*, Madrid 1970, págs. 169–182
Cervantes, *Sultana*	———, *La gran sultana*, en *Obras de Miguel de Cervantes Saavedra: Obras dramáticas II*, Madrid 1962, págs. 241–294
Cervantes, *Trabajos*	———, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid 1997
Covarrubias	S. de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Catellana o Española*, Madrid 1977
Fine	R. Fine, «La presencia del Antiguo Testamento en el *Quijote*», en *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, ed. A. Bernat Vistarini, Palma 2001, págs. 479–490
Lazare	B. Lazare, *El antisemitismo: su historia y sus causas*, Madrid 1986
Márquez Villanueva	F. Márquez Villanueva, «Erasmo y Cervantes una vez más», *Cervantes* 4:2 (1984), págs. 123–137
Molho	M. Molho, *Introducción al pensamiento picaresco*, Salamanca 1972
Quevedo	F. Quevedo, *Vida del Buscón llamado Don Pablos*, Madrid 1967
Reyre	D. Reyre, *Lo hebreo en los Autos Sacramentales de Calderón*, Kassel 1998
Santa Biblia	*La Santa Biblia*, Antigua versión de Casiodoro de Reina [1569], revisada por C. de Valera [1602], Buenos Aires 1960
Sevilla Arroyo y Rey Hazas	F. Sevilla Arroyo y A. Rey Hazas, «Introducción», en *Miguel de Cervantes: Los baños de Argel y El rufián dichoso*, Madrid 1998
Vega	L. de Vega, *Las Paces de los Reyes y Judía de Toledo*, en *Obras escogidas*, vol. 1, Madrid 1969, págs. 503–537