

## La literatura de los conversos españoles: ¿Debate crítico o *Damnatio memoriae*?

Juan Diego Vila  
Universidad de Buenos Aires

*Para Alfredo Grieco y Bavio*

—I—

No ignoro, en punto alguno, que la temática cuyo abordaje hoy propongo viene lastrada, por razones de muy diversa índole, con un estigma de bifronte significación. Ya que quien se anima a reconocer públicamente este interés queda emplazado, de uno u otro modo, en un sospechoso y maculado terreno, aquel en el que se urde una operación semiológica cuya perversidad debería ser evidente para todos<sup>1</sup>.

Puesto que aun cuando se acepte que todo interés por el legado cultural mosaico en un período determinado de la historia de occidente es materia legítima de cualquier práctica crítica, no puede soslayarse, por un lado, que, en lo que respecta a España y su literatura, no es ésta una curiosidad carente de consecuencias para la configuración del propio canon y que, por otra parte, en la actualidad, resulta complejo sustraer ese ejercicio de memoria que se pretende neutro y objetivo de la apresurada presunción vulgar según la cual el objeto de trabajo diría un posicionamiento tácito, lógico y natural, en términos ideológicos, con las políticas vigentes hoy día en el estado de Israel puesto que, para el común de las gentes, ese tema sólo debería interesarle a un judío o, siendo más claros aún, a un sionista activo y militante.

Puede que a más de uno extrañe el que para dar inicio a estas reflexiones recupere, sin medias tintas, una estrategia discursiva vulgar y racista según la cual el interés por un tema que debería reputarse muy menor sólo se pueda comprender por la necesaria pertenencia del portavoz al colectivo minorizado. Mas ello cuenta —según trataré de demostrarlo— porque la irracionalidad del diagnóstico descalificador se sustenta, precisamente, en análoga operación simbólico exegética que aquella que se busca anular con el ataque: las lecturas que, desde uno u otro abordaje, se interesan por una eventual especificidad de la escritura conversa.

Punto en torno al cual los detractores no advierten ningún contrasentido en la propia estrategia de ataque. Pueden sentirse molestos o irritados porque tal o cual autor resulta birlado para el gremio semita en la pugna por el canon nacional porque hay críticos que piensan que la condición de judío, converso o cripto-judío explica su producción, y no advierten, empero, que, la mas de las veces, sus réplicas reponen, maníacamente, como hecho incontrovertible, el condicionamiento simbólico-vital que deberían cuestionar para oponerse.

Así, entonces, para valernos de un ilustre y sonado caso en la academia española, no es que las tesis de Américo Castro sobre la especificidad de la originalidad conversa en la cultura española de los siglos XVI y XVII resulten algo indemostrable o mal probado<sup>2</sup>, sino, por el contrario, que quien las sustentaba descendía —según mitificaron muchos<sup>3</sup>— de los judíos de Lucena<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Puede consultarse, con atención pormenorizada en otros aspectos que aquí no desarrollo Fine 2013, 13-18.

<sup>2</sup> De entre los múltiples trabajos de don Américo Castro que resultarían inexcusables para esta temática, pueden consultarse 1966, 1982 y 1983.

<sup>3</sup> Los testimonios más escabrosos de esta “necesaria individuación confesional” —y, para colmo de males, fasto— los brinda don Claudio Sánchez Albornoz quien en reiteradas páginas de sus estudios ventiló esta suposición que reputó verdadera como instancia de diferenciación del propio proyecto casticista frente al modelo híbrido de las tres culturas que propugnaba Américo Castro: “Respeto todos los sentimientos raciales y por tanto la hebreofilia de Castro, proyección de su ascendencia familiar”; “(Castro) quien según testimonio seguro he descubierto dos veces, era de ascendencia semita”; “Sólo la voz de la sangre —sólo acaso la inconsciente pero auténtica voz de la sangre— ha

Y el recuerdo de Américo Castro es central no sólo porque sus investigaciones le granjearon entre sus pares detractores un calificativo de claras intenciones discriminatorias –era llamado “el rabino”– sino también porque el mismo autor de *El pensamiento de Cervantes*, *De la edad conflictiva* y tantos otros clásicos de la crítica hispanista se vio compelido anímicamente, como expresas notas en sus textos lo aclaraban, a precisar, taxativamente, que no era judío, que sus ancestros no lo habían sido y que sus lecturas no se sustentaban en ese reduccionismo que aspiraba a desmontar<sup>5</sup>.

El gesto de las notas a pie de página puede ser leído, a la ligera, como un nuevo ribete bizarro de personalidad tan polémica, pero tiene el valor –aún cuando se insista en leer en él una clara defección ideológica– de clarificar la dimensión estigmatizante de la condición judía para el propio público. Ya que, al fin de cuentas, un amplio sector de sus contrincantes se enardecía no tanto por los protocolos filológicos empleados en sus deducciones –al fin de cuenta eran coetáneos y las corrientes críticas eran mucho más homogéneas y dominantes que hoy día– cuanto por el corolario práctico de sus trabajos: la imposibilidad de borrar de la memoria cultural el legado judío y, en función de ello, perpetuar la invisibilización de lo que se deseaba menor para el proceso de construcción y recuperación del propio canon literario nacional<sup>6</sup>.

## –II–

Las angustias críticas desembozadas que incumben a la pureza racial de los escritores no son moneda corriente hoy día. Pero de ello no se sigue que el antisemitismo de ciertos sectores críticos haya desaparecido o que, en la práctica, se sigan constatando una serie de lecturas que reiteran dispositivos enunciativos, argumentales y de validación de pruebas que coadyuvan, sin enemistad evidente contra la materia mosaica, a la negación de su entidad.

Ya que aún cuando el centenario de 1992 alentó una notoria vigorización de los enfoques sobre la problemática del exilio y las conversiones forzadas en la península cinco siglos antes, se vuelve necesario enfatizar, en primer término, que el proceso de revisión histórica no contó con proyectos de igual pujanza y efectivos resultados en el ámbito literario y que, en segundo lugar, muchas lecturas resultaron enunciables en tanto y en cuanto la ciudadanía académica se obtenía por la adhesión a un particularismo diverso del terreno compartido con lo hispánico.

Resultó siempre mucho más sencillo que estos abordajes fuesen difundidos por *Sefarad*<sup>7</sup> a que ocurriesen, en cambio, en las publicaciones periódicas más prestigiadas de la tradicional escuela filológica española. Práctica que, como es de imaginar, derivó en el progresivo

podido lanzar a la creación de ese panjudaísmo a una mente clara y profunda”, (Sánchez Albornoz 1985, I, 5, 10, 15).

<sup>4</sup> Este aspecto lo trabaja Sicroff 1977, 105-118.

<sup>5</sup> En una carta que Américo Castro dirige a Marcel Bataillon -desde Houston el 20 de marzo de 1958- llega a sostener: “¡Pobres marranos! Lo que me hace gracia es su dedicatoria. Ahora se ha acentuado el chisme (¡hay tantos sobre mi modesta persona!) de que yo soy de familia judía”. Para más testimonios del fecundo vínculo intelectual, consúltese el *Epistolario* 2012.

<sup>6</sup> Para un análisis ecuánime –en la medida de lo posible- de la trascendencia del pensamiento de Américo Castro pueden consultarse, a título de ejemplo, los siguientes estudios y abordajes de las problemáticas que fue analizando en sus múltiples y continuos abordajes: Asensio 1992; Sicroff 1972, 1-30; Araya 1969; Armistead 1997, 271-274; Garagorri 1984; Rodríguez Puértolas 1966, 231-236; Bernabéu Salvador 2002, 651-674.

<sup>7</sup> *Sefarad* resultó fundada en 1941 en el seno de la Escuela de Estudios Hebraicos a instancias de Francisco Cantera Burgos, investigador de Madrid, y de José María Millás Vallicrosa, con sede de trabajo en Barcelona. Originariamente fue concebida como una publicación bianual pero a la fecha esta expectativa ha sufrido los vaivenes de las distintas bonanzas económicas. El último número -73- ha salido en el año 2013 y las contribuciones colectadas se organizan en cuatro grandes ejes: la *Biblia* hebrea –crítica filológica y comentarios-, filología y lingüística hebrea y aramea, la historia y cultura de los judíos en España y, finalmente, variados aspectos y enfoques de la producción cultural sefardí.

aislamiento de estos debates críticos cual si se tratara de dominios radicalmente diversos y extraños entre sí.

Por ello estimo que un primer y necesario escaño en la reconsideración de la interacción cultural de las tres culturas es, efectivamente, no el análisis concreto de las obras y autores disputados sino, antes bien, la iluminación pertinente de las encerronas lógicas, retóricas o editoriales con que, voluntaria o involuntariamente, se obsta al *placet* académico para tal constelación simbólico discursiva.

Puesto que un primer punto que no puede ser negado es cómo, mayoritariamente, el acceso a las textualidades que podrían configurar una maculada constelación simbólica resulta gestado, indefectiblemente en una altísima proporción de casos, por la mediación de las ediciones fijadas, anotadas y prologadas para las grandes casas editoriales.

Y aquí, claro está, no es que se ataque la inequívoca ventaja que se obtiene de poder trabajar con versiones fiables, puesto que una segura legibilidad de los textos debería ser el punto de partida común para toda interpretación seria. El problema, en efecto, es que el valor de neutralidad y asepsia que se dice consagrado en la versión ofrecida se desliza, subrepticamente, a los territorios aparentemente marginales del prólogo y las notas. Tipologías textuales (Genett 1987) que, precisamente, son las menos neutras y ecuanímes de todo ejemplar vendido.

Nadie ignora que ser “el editor de”<sup>8</sup> supone un capital simbólico inequívoco en el medio crítico respectivo en función del cual el portavoz de las interpretaciones que se consagren con tal versión resulta casi automáticamente sustraído de todo confronate polémico. Y ello ocurre, en gran medida, porque la conjunción de las tres prácticas discursivas –editar, anotar, prologar– le confiere la ventaja de jerarquizar y condicionar, desde las sombras, no sólo la propia lectura sino también la de los contrincantes o detractores de sus exégesis.

Mientras un principio de generalidad y legitimación de lo básico a considerar en la lectura del texto trabajado es lo que organiza la redacción de un prólogo académico, el entronizamiento de particularismos, debates y puntos que se quieren no zanjados en el debate crítico es lo que suele justificar la taracea de la versión con eruditas notas. Y ello cuenta, en problemática como la que estamos abordando, por cuanto los procesos de canonización de ciertas obras, en función de la categoría “hispanico”, obra la invisibilización de todo aquello que de uno u otro modo, como ocurre con la materia conversa, podría percibirse como variable inestabilizadora.

Uno de los ejemplos más claro de este fenómeno puede encontrarse en el modo en que el universo de la cultura judía y conversa de la diáspora resulta presentado y problematizado en las ediciones de *La lozana andaluza* de Francisco Delicado.

Ninguna de las tres ediciones más empleadas por los estudiosos –la de Bruno Damiani en Castalia de 1969<sup>9</sup>, la de Claude Allaire en Cátedra de 1994<sup>10</sup> y la más reciente de Jacques Joset y Folke Gernert en Galaxia Gutemberg de 2007<sup>11</sup>– jerarquiza, inequívocamente, el componente converso. Y esta operación se vuelve más notoria si se oponen las estrategias enunciativas de prólogos y notas respectivas a la luz de lo que sus precedentes y los restantes especialistas pudieron interpretar o demostrar a lo largo de los últimos cuarenta años.

De los múltiples flancos que el texto de Delicado ofrece para una posible intelección en clave conversa sólo me referiré a dos: a la opinable condición de descendiente de judíos del autor y al recetario culinario del mamotreto II.

<sup>8</sup> Desarrollo este aspecto, centrándome en las polémicas críticas suscitadas por las numerosas ediciones preparadas para el *Quijote* de Miguel de Cervantes en ocasión de los cuatrocientos años de la edición princeps de 1605, Vila 2005,6-11.

<sup>9</sup> Delicado 1969.

<sup>10</sup> Delicado 1994.

<sup>11</sup> Delicado 2007.

Si la obra se debiese integrar a la cosmovisión conversa por mérito exclusivo de la biografía de Delicado, Damiani se apresura a aclarar que “se debe reconocer la posibilidad expuesta por Vilanova de que perteneciera a una familia de judíos conversos”<sup>12</sup> y acota, a renglón seguido, que la “hipótesis” se sustenta en ciertos datos textuales en función de los cuales debería entenderse que el exilio fue “una emigración voluntaria, quizás motivada por el temor a alguna denuncia respecto a su ascendencia judaica”. No puede, como la gran mayoría, trazar un perfil biográfico fidedigno a falta de constancias documentales, pero ello no le impide dar por acreditado que su partida no fue forzada y que “quizás” lo único cierto fuese el “temor a alguna denuncia” fundada en la –ahora sí probable– condición “judaica” de los antecedentes familiares.

Que Delicado haya sido un exiliado forzoso –en plena España franquista– parecería ser una temática en torno a la cual es menester poner paños fríos y por ello no asombra que el cambio de eje argumentativo ante el recuerdo forzado se organice por la recuperación de una tesis de Menéndez Pelayo respecto de la biografía del autor. Memoria hartamente sugestiva porque invierte la valoración cronológica de las lecciones previas y porque, en el prólogo de Damiani, es la única interpretación del polígrafo santanderino, cuyos pareceres, una y otra vez, se habían recuperado para ser ridiculizados o denostados<sup>13</sup>, que queda emplaza en el terreno de lo verosímil. Menéndez Pelayo podría estar equivocado en todo menos, por cierto, en el muy oportuno silencio sobre los motivos del viaje a Roma del autor<sup>14</sup>.

Y es también llamativo que ser o no ser de ascendencia judaica sólo cuente, eventualmente para algunos, para pensar a Delicado y no, por cierto, a todos los autores españoles que se reputan modelos o precedentes genéricos relativamente próximos para entender la factura de tan bifronte obra<sup>15</sup>. Damiani nada sugiere sobre este probable hermanamiento de Delicado con Fernando de Rojas y tantos otros responsables de las habitualmente desconsideradas ficciones celestinescas y este silencio parecería tener su razón de ser en la necesidad de recuperar esta parcela del canon como legítimamente hispánica<sup>16</sup>. Eje de lectura que, por otra parte, se extiende

<sup>12</sup> Damiani 1969, 11.

<sup>13</sup> Ejemplo de este posicionamiento crítico es la recuperación, un tanto oportunista, de pretextados vicios y errores de lectura previos por parte del polígrafo santanderino para, en virtud de ello, jerarquizar la propia visión. Así, por caso, Damiani sostiene: “En su estudio del *Retrato de la Lozana andaluza*, Menéndez y Pelayo se equivoca, primero, al condenarla obra como libro obsceno, ‘inmundo y feo’, cuyo valor, a pesar de su gran importancia como documento histórico es ‘nulo’, segundo, al intentar ver la *Lozana* como una ‘producción aislada’, sin antecedentes literarios, y sin ninguna influencia en las letras españolas e italianas” (Damiani 1969,13).

<sup>14</sup> La única valoración positiva de la hipótesis de Menéndez y Pelayo resulta organizada por Damiani del siguiente modo: “Por otra parte, Menéndez y Pelayo (Menéndez Pelayo 1905, 191) no hizo mención ninguna de esta posibilidad –se refiere al exilio forzado– y consideró que el motivo probable de la llegada de Delicado a Roma, fue el buscar algún beneficio. Al parecer, dicho beneficio lo consiguió Delicado con el vicariato del Valle de Cabezueta entre los años 1529 y 1533. Esto se puede comprobar en el hecho de que la publicación de su obra *El modo de adoperare el legno de India* (Venecia, 1529) todavía lleva el nombre del autor con el título ‘prete de oppido Martos’ y solamente se le atribuye el vicariato del Valle de Cabezueta en la impresión veneciana del *Amadís*, 1533, y en la del *Primaleón*, 1534” (Damiani 1969, 11-12).

<sup>15</sup> Una de las críticas que, usualmente, se consagraron al género celestinesco fue la inestabilidad o notoria fluctuación genérica de las obras englobadas todas ellas leídas desde las artes retóricas y moldes poéticos como híbridos e infelices maridajes de prosa y drama. Y bien valdría corroborar, con un análisis pormenorizado, hasta qué punto esta “segregación textual” por “impureza” estilística y formal no resulta subsidiaria de una marginación previa: el desclasamiento de sus autores, la mayoría de las veces tipificados caprichosamente como “menores”, por ser portadores evidentes del estigma de la conversión confesional.

<sup>16</sup> Un excelente abordaje, planteado precisamente desde la óptica del legado, vigencia y actualidad que tiene la hexis canonizante de Menéndez y Pelayo es el que se puede consultar en el volumen *Ediciones del centenario de Menéndez Pelayo. “Orígenes de la novela”. Estudios*. Este volumen fue el fruto del I Encuentro Nacional centenario de Marcelino Menéndez Pelayo, celebrado en Santander los días 11 y 12 de diciembre de 2006. El volumen contó con la participación de diversos catedráticos españoles que se centraron en los diversos géneros y familias narrativas. Guillermo Serés fue el responsable de “Menéndez Pelayo y *La Celestina*” (381-406) en tanto

a la necesidad de demostrar la posible deuda de Aretino –en confines itálicos– con el autor de *La Lozana andaluza*.

El prólogo de Allaire, muchos años más tarde y en tiempos en que la muerte del autor había sido decretada por la crítica literaria postmoderna, no considera necesario, en punto alguno, introducir una semblanza biográfica, gesto que desanda la versión de Joset y Gernert pero, claro está, con nuevos matices. Ya que si bien expresan, sin medias tintas, que “fuera cual fuese su condición religiosa familiar, es innegable la importante presencia de la cultura conversa”<sup>17</sup>, tal aserto parece quedar condenado, por otras razones, a la esterilidad.

Por cuanto si bien se circunscribe el círculo de posibles afiliaciones familiares para Delicado y su familia ya que pudieron ser, todos ellos o sólo nuestro autor, tanto judíos como conversos<sup>18</sup> –con las variadas sinceridades que podríamos adosar a este adjetivo–, lo que cuenta es la preferencia crítica de convertir los datos textuales sobre los cuales se asientan las opiniones previas en testimonio cultural de una época que relega a confín indirrimible los particularismos inciertos del autor<sup>19</sup>.

A punto tal que, en pie de igualdad con esta tesis, está el recuerdo del mentado “antisemitismo latente en la descripción del mundo judeoconverso”<sup>20</sup>, hipótesis para la cual sólo se recupera, de quienes propugnaron tales interpretaciones, la necesaria identidad contraria del autor –como si las minorías no reprodujesen el estigma con que suelen ser maculados, o, incluso, no transformasen en signo de pertenencia positivo aquello mismo con que el otro los individualiza<sup>21</sup>–.

---

que Consolación Baranda Leturio y Ana María Vian Herrero se ocuparon de “El nacimiento crítico del género celestinesco: historia y perspectivas” (407- 481). Una versión digital de todo el volumen es accesible en [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com).

<sup>17</sup> Delicado 2007, XXXI.

<sup>18</sup> Recordemos como delinean este mudable espectro Joset y Gernert: “Suele conjeturarse que Delicado era hijo de padres judíos, obligados a exiliarse de España a causa de la expulsión masiva de sus correligionarios en 1492, según sugiere Bubnova (1987:59). Pero, una vez más, no se ha podido comprobar si nuestro autor era judío o converso, si bien, en apoyo de su judaísmo, Costa Fontes (1993 y 1994) remite a la presencia de la tradicional diatriba judía contra la Trinidad en la *Lozana*. Un argumento de raíz más teológica es el argüido por MacKay (1985a:175-178), quien considera la *Lozana* como continuación de la polémica de Fernando del Pulgar contra las prácticas inquisitoriales en defensa de las jóvenes mujeres conversas. Otros, como Molho (1950:80), Márquez Villanueva (1973a:93) o el mismo MacKay y Semerau (1989:446) sustentan la ascendencia hebrea del autor en los nombres empleados en la obra. Finalmente, hay quien supone, como Stoll (1995:31-33) que Delicado, o la protagonista de su obra, son de raigambre indudablemente conversa, haciendo hincapié en cómo la *Lozana* describe las etapas de un exilio típicamente sefardí (véase Allaire, 1995)” (pp. XXX-XXXI).

<sup>19</sup> De estos pasajes prologales de Joset y Gernert me interesan remarcar dos aspectos. En primer término cómo la focalización de categorías estables –ser hebreo, judío, converso– en la sumarización de las perspectivas y posicionamientos de los especialistas opaca la complejidad crítica de la categoría confesional en contextos de intolerancia comunitaria. Recuérdese, desde un ángulo estrictamente histórico, cómo muchos sujetos resultaron perseguidos por supuestas y entrevistas insinceridades confesionales en el proceso de adopción de un nuevo credo por el anhelo o necesidad de integración en el entramado social. Y, en segundo lugar, cómo, categorialmente, se invalida la hipótesis misma que el fenómeno de la conversión habilita: haber sido, en dos momentos distintos de la propia vida, fiel de diversas espiritualidades. ¿Puede un converso, efectivamente, clausurar satisfactoriamente el propio pasado? ¿Por qué, al interpretar las personalidades conversas, sólo importaría la fe de destino en la conversión? Lo complejo y problemático, en verdad, no es, exclusivamente, que no haya documentación fidedigna y que todo se resuelva por inferencias y deducciones críticas por la lectura de la obra sino, antes bien, que Delicado, su contexto familiar y su mundo, bien pudo estar atravesado y sujeto por estas varias e inestables derivas espirituales.

<sup>20</sup> Delicado 2007, p. XXXI.

<sup>21</sup> Recuérdense, en este orden de ideas, los asertos de Pierre Bourdieu en *¿Qué significa hablar?*, cuando tipificaba las prácticas discursivas de los grupos minorizados clarificando hasta qué punto la asunción de los estándares valorativos y protocolos perceptivos de lo real pueden orientarse, en un sinnúmero de ejemplos, por dispositivos de adecuación al sentido común imperante. Estas prácticas supondrían, en cierta medida, un conjuro de lo que no se

Algo de judío, de converso, de hebreo<sup>22</sup> o de sefardí parecería tener el texto, pero no termina de explicarse por qué nada de todo ello puede justificar o fundar una lectura coherente. Y un reduccionismo quizás no intencionado vuelve a constatarse cuando se especula sobre la azarosa condición de texto sin público que caracterizó a la obra.

Este punto está muy bien documentado pero el problema que subyace<sup>23</sup>, a nuestro entender, es que da por probado que la no inclusión del texto en ningún índice inquisitorial –muy particularmente en aquellos que vedaban la edición y circulación de volúmenes “hebraycos o en cualquier lengua escritos, que contengan ceremonias judaicas”– explicaría, sin más, la tesis de que, muy posiblemente, haya carecido de lectores. Huelga decir, al respecto, que no todo lo inventariado por los índices resultó bien catalogado y que también son conocidos muchos otros textos cuyas incorrecciones no generaron proscripciones.

La pregunta por el público que se quiere fantasmático y casi inexistente no parece ser gratuita<sup>24</sup> y no se advierte que la individuación de dos flancos notorios de potencial condena

desea real respecto de sí. Son innumerables los ejemplos de otrora y hoy día en los cuales las mujeres pueden aseverar enfáticamente que no se sienten representadas por los posicionamientos de las feministas o los casos de homosexuales que claman por un retorno a la coherencia del universo heterosexista. Que un converso o judaizante se encontrara entrampado ante toda circunstancia de elocución pública que limitara una prédica positiva o defensiva de la propia identidad no debería mover a asombro. Como tampoco, incluso, que en aras de una difuminación efectiva de la propia pertenencia, de un modo consciente o inconsciente, replique y semeje compartir los juicios discriminatorios sobre el propio colectivo. A lo cual cabe agregar, si esto no resultara convincente, el ejemplo ficcional supremo que nos lega Cervantes al crear el personaje de Ricote, en su *Quijote* de 1615, marcado por la expatriación de 1609 y, a la vez, firme defensor del decreto de expulsión.

<sup>22</sup> Es de señalarse cómo esta categorización –también muy habitual en otras ediciones y estudios del período– supone un equívoco no siempre dilucidado con propiedad. ¿Puede afirmarse que en España, en los siglos XIII a XVII, hay o hubo “hebreos”? ¿Hasta qué punto esta homologación de la noción de “judío” con la de “hebreo” no resulta funcional a la atenuación de la violencia verbal y física imperante? Es bien sabido, hoy día, que la coordinada simbólica enaltece la variable “hebreo” por remitir a la coordinada veterotestamentaria prefiguradora del *Nuevo Testamento* cristiano –la llamada *veritas hebraica*– en tanto que, inequívocamente, toda mención de un judío connota al pueblo deicida. Un buen abordaje bien documentado del fenómeno puede leerse en Fine, 2009, 411- 418.

<sup>23</sup> Para sostener esta hipótesis, y a falta de documentación específica sobre el decurso editorial de la *Lozana* en Venecia, Joset y Gernert trazan una analogía comprensible aunque no necesariamente determinante con un texto de Alvise Cinzio editado en 1526: *Della origine delli volgari proverbii*. Según los editores “el libro levantó encarnizados y vehementes protestas por parte de los franciscanos venecianos, blanco del escarnio de Cinzio en su recopilación paremiológica” y el diferendo se habría zanjado con la instauración general de controles editoriales y la autorización conferida a la orden de destruir todos los ejemplares anatemizados. Es evidente que el que ello haya ocurrido no basta para certificar que se haya adoptado un temperamento análogo con un texto en otra lengua y, en virtud de ello, destinado presumiblemente a un tipo de lector con competencias diversas del italiano local. Reténgase, además, que si la obra de Cinzio se encarna con los franciscanos, Delicado no focaliza sus embates antieclesiásticos contra alguna orden en particular y sus sátiras o refracciones degradadas de los religiosos representados bien podrían haber pasado desapercibidos al amparo de estéticas epocales en las cuales los vicios de los religiosos movían a risa pero no necesariamente a escándalo pues tales “fallas” no resultaban asumidas como condenas legítimas de tal o cual corriente de espiritualidad.

<sup>24</sup> Huelga destacar, por lo demás, que aún cuando resulte acertado el aserto liminar de los editores consagrado a la recepción de la obra –“A pesar de los ímprobos esfuerzos, no ha sido posible hallar a un lector de ese extenso período que afirme abierta u oblicuamente haber leído la *Lozana*”– ello no nos impone concluir que, necesariamente, careció de lectores y que su impacto fue nulo. En primer término porque, a mi entender, la valía de esos testimonios al menos en los albores del XVI no podrían ser concluyentes pues si se ponen en relación el número de ejemplares de las diversas tiradas con ese tipo de noticias producidas por los lectores se advertirá que en muchísimos casos, no sólo en la *Lozana*, el porcentual de “pruebas de lectura” frente al número de ejemplares en circulación dista muchísimo de ser, como se supondría, una simple correspondencia. En la mayoría de los casos es muy menor o, incluso, inexistente. En segundo lugar, por lo demás, porque difícil resulta aceptar como objetiva la alternativa del “oblicuamente haber leído” el texto pues basta consultar la bibliografía especializada del período para corroborar que estos vínculos sí se reconocen. Que Joset y Gernert los tipifiquen como inexistentes porque no los comparten es admisible, pero su lectura no tiene por qué ser la única posible. De hecho si nos centramos en la interacción de

inquisitorial –el erotismo palmario y el semitismo notorio– bien pueden fundar, con otro sentido y análoga validez, una hipótesis sobre consumo clandestino y circunscripto entre quienes, claramente, eran libertinos o conversos o judíos o todo ello a la vez.

El prólogo, en efecto, se decanta por una especulación en la cual la ley de hostilidad triunfa y niega, de cuajo, la posibilidad de que, fuera de su patria, con el exilio a costas y en tanto consumidores de bienes culturales, las comunidades emigradas hubiesen articulado formas de resistencia fundadas en su condición de minorizados.

No todo lo que el editor o los críticos ignoran resulta inexistente. Pero sí es evidente cómo todas estas incertidumbres resultan orientadas, en gesto que minimiza la incomodidad lectora, hacia una significación que transforma la pertenencia religiosa o la interacción cultural de un colectivo en el exilio en dato irrelevante. Pues aún cuando se deba aceptar que Delicado quizás fue un exiliado forzoso parecería evidente que la readmisión “hispanica”<sup>25</sup> debe gestarse desde la hipotética posición de *vox clamans in deserto*.

Un detalle singular es que no se advierte que la crítica especializada registre cómo estos puntos conflictivos o ciegos de los estudios preliminares pierden toda sintonía con las notas preparadas para el texto prologado. Ya que la matriz de muchas de las llamadas al pie es la concreción de una diáspora insignificante. Lo que allí se mencione de converso o judaico no será puesto en relación con lo que ocurra en la siguiente declaración magistral a no ser que, claramente, deba primar el principio de no reiteración de lo ya iluminado. Con lo cual, en la práctica, el lector interesado en la sistematicidad de la materia mosaica en la obra debe releerla desde sus márgenes y, además, tener buena memoria.

Y ello, sin lugar a dudas, es lo que realizan dos de nuestros editores al anotar el mamotreto II del texto de Delicado. Ya que, en el caso de Damiani, nada se menciona sobre la evidentísima matriz semita del recetario esgrimido por la protagonista ante su tía. Y si bien podría objetarse su ceguera, no cabe reprocharle la incongruencia

Nuestras dos versiones restantes admiten la centralidad de lo converso para declarar las complejidades del texto, pero acompañan sus puntualizaciones con gestos paradójicos.

En el caso de la muy prolija versión de Allaire focalizamos su nota 6 en la cual expresa abiertamente que: “Preparar los hormigos con aceite era de judíos o conversos” y que ello es un “importante rasgo de Lozana que no he tratado en la Introducción pero que estudié en Allaire 80, 181–200”<sup>26</sup>.

Miguel de Cervantes con la obra de Francisco Delicado hay dos conocidos trabajos que interrogan esa vía: Vilanova 1952, 5 ; Bubnova, 1990, 567-590.

<sup>25</sup> No es un detalle menor, para entender el proceso de readmisión al canon hispánico, el que ciertos creadores literarios como Goytisolo no hayan vacilado en llegar a predicar que, después del *Quijote* de Cervantes, *La lozana andaluza* de Francisco Delicado era la mejor novela hispánica. Y me interesa insistir en esta valoración formulada en *Disidencias* –conjunto de abordajes “críticos” de los clásicos hispanos que el narrador emprende en su derrotero intelectual como conferencista en Estados Unidos– porque esta recuperación de la *Lozana* lleva la marca de la lectura de un crítico que no conformaba el sistema académico, y porque, en segundo lugar, se gesta desde la jerarquización de lo que se consideró, por años, marginal. E importa enfatizar que este recupero de la ficción de Delicado no supuso, lamentablemente, una reconsideración integral de toda la producción simbólica que los discursos canonizantes sobre lo nacional hispánico habían consagrado. Ruth Fine en “La literatura de conversos después de 1492: autores y obras en busca de un discurso crítico” en Fine 2013, 499-526 recuerda cuántos textos siguen inéditos y sin estudios de valía en los fondos documentales de Amsterdam, todos ellos producidos por exiliados peninsulares. Y es entristecedor que las actuales relecturas del canon hispánico –supuestamente novedosas y en pleno vigor– no se perfilen por esos rumbos. Pues para muchos pensar el propio canon, las directrices rectoras de las constelaciones simbólicas producidas y las jerarquizaciones resultantes, podría limitarse a febril pugna mercantil por editar todo y, sobre todo, reeditar lo ya conocido en una casa editorial diversa.

<sup>26</sup> Mam, II, n. 6, 178. Respeto, en la citación obrada en el cuerpo principal de este trabajo, la evidente errata. Pues la remisión debería haber señalado, como fecha de publicación, 1980 (Allaire 1980).

La ambigüedad –y la jerarquización tácita del objeto que se sigue de esta cláusula enunciativa– es bien evidente. Allaigre revela un aspecto que estima central –un indicio cultural que fundaría la pertenencia otra de la protagonista– pero en el mismo trazo desarticula la claridad brindada con un movimiento a dos tiempos: reconoce la pertinencia infundada de un silencio previo en la Introducción y sugiere, a continuación, la consulta de otro texto que cabe reputar de especialización. Quien persiga claridad y coherencia sobre la materia conversa deberá abandonar el texto de Delicado y remitirse a otro texto cuyo acceso al lector no puede reputarse ni inmediato ni sencillo<sup>27</sup>.

Joset y Gernert, en cambio, someten todo el pasaje del recetario a un concienzudo análisis en el cual se advierte coherencia con algunos detalles declarados en el prólogo respectivo<sup>28</sup>. Pero no debe soslayarse que la colección de Galaxia Gutenberg admite una tercera sección en la cual se desarrollan notas para especialistas y que allí, por el contrario, la certidumbre obtenida en esta materia es sometida a una criba polémica en virtud de la cual lo que se reputaba como converso resulta reapropiado para un dominio cultural otro que se quiere excluyente y alógeno: el mundo morisco.

Los especialistas en Delicado no ignoran que sobre el recetario de Aldonza hay un magistral artículo de Monique Joly del cual se seguía que muchos de los manjares de la andaluza podían ser decodificados como signos inequívocos del influjo morisco en el sur de España<sup>29</sup>. Y en su lectura se unía no sólo la evidencia de textos coetáneos o relativamente próximos a la obra de Delicado como así también el testimonio de la pervivencia de tales dietas en confines norafricanos.

Pero el punto aquí, no obstante, es que las remisiones a algunas de las conclusiones de la hispanista francesa se ordenan según un principio posible pero no concluyente ni demostrado cual sería la tesis de que en toda cultura es dable postular universos aislados e incomunicados. El recetario en su totalidad pudo ser propio de los moriscos y también sería admisible, incluso, que hubiese ejemplos cuyo hallazgo en el paladar judío y converso fuese improbable o no documentado, pero de ello no se sigue, necesariamente, para todo lector crítico, que se deba retener como corolario lógico y único que Aldonza inicia su viaje a Roma por una probable condición morisca.

Los estudios actuales sobre las múltiples culturas coexistentes en el Siglo de Oro español –no sólo aquellas que se piensan y categorizan en función de pertenencias religiosas– invalidan toda lectura que se sustente con hipótesis de categorías puras y universos estancos<sup>30</sup>. Criterio éste que nos permite señalar cómo, en definitiva, el prurito de controversia y debate que anima esta tercera sección de la edición más reciente coadyuva, impensadamente, a la invisibilización de datos e indicios que también pueden ser religados, con justo derecho, con la cultura conversa.

<sup>27</sup> Además de los “hormigos con aceite” Allaigre afilia al paladar judío o converso los platos con berenjenas (“se consideraban como propios de los judíos”, 178) y la llamada “cazuela moji” (“también cabe interpretarla como insistencia en el ya mencionado rasgo converso”, 178).

<sup>28</sup> En el Mamotreto II, n. 11, Joset y Gernert (2007, 15) sostienen “Se agrupa toda clase de ‘gachas’ (*hormigos, talvinas, zahínas*) de la cocina árabe o judía, así como los ‘nabos sin tocino’.

<sup>29</sup> En la nota complementaria 15.5 de la edición de Joset y Gernert (2007, 379) se recuperan, por un lado, las palabras de J. del Val quien en una edición previa del año 1967 al referirse al recetario de cocina de la protagonista había insistido en la afinidad que tiene esta repostería andaluza “con las golosinas que nos aportaron los árabes”, y se insiste, por otro, en esta hipótesis de Monique Joly: “en el texto abundan marcas léxicas que parecen indicar que, al menos en esta primera etapa del *Retrato* puso Delicado cierto empeño en presentar a Aldonza como posible descendiente de moriscos”.

<sup>30</sup> La insistencia en la noción de pluralidad de culturas coexistentes, armónicas y, en ocasiones, contrapuestas y en tensión, es la que prima en Redondo 2007.

Universo cuya entidad, según este breve paneo de tres ediciones, parece condenado a penar en un limbo semiológico: o no existe y de él nada se menciona, o existe pero se difiere su discurso para mejor ocasión, o, si se admite provisionalmente que existe, se relativiza su entidad a través de una contraposición que obra el prodigio impensado de la reticencia. De modo tal que el florecer de un territorio crítico hasta entonces ignorado encuentre en la mengua su mejor figuración<sup>31</sup>.

### –III–

Aún cuando se opte por convalidar el diagnóstico previo no sería justo, con todo, cargar las tintas en las prácticas editoriales en vigencia hoy día ya que, si bien, a las claras, son el escaño liminar en la modelización del gusto y las sensibilidades comunitarias del gran público interesado por estos autores, expresan, desde otro ángulo, su condición de signo del estado actual de los debates en los campos científicos especializados. Una edición, en cierta medida, es el gozne entre el territorio privado académico y el dominio de lo público en las instancias educativas.

Son realmente muy notorias e infrecuentes las ediciones que quiebran las redes de contención que la academia reconoció como válidas para las temáticas planteadas y ello nos conduce en esta búsqueda a los lineamientos básicos con que la temática resultó defendida o impugnada en los últimos decenios.

Hablar de judíos, conversos, cripto-judíos o marranos en la literatura española de tal o cual siglo no es, simplemente, hacer crítica literaria puesto que la figura de estos colectivos articula, necesariamente, la dimensión histórica con la estética. Unión que, en otros objetos críticos, no suele resultar, de más está decirlo, tan urgente y acuciante para el investigador.

Y a ello se suma, además, el hecho de que este abordaje desde doble ladera resulta connotado y resignificado, continuamente, por las valoraciones éticas que –se descuenta– deberían suscitar al investigador los dispositivos de control y exterminio para con las minorías.

No sólo porque –valga el recuerdo ejemplificador– un importantísimo número de familiares de Juan Luis Vives resultó ejecutado por la Inquisición en Valencia, sino también porque, en más de un abordaje, por elección crítica expresa o por propio peso histórico contextual, se terminó religando el recuerdo del Santo Oficio y las políticas discriminatorias que orientaban la limpieza de sangre con las persecuciones contemporáneas que culminaron en el Holocausto europeo de la Segunda Gran Guerra.

El antisemitismo del siglo XX no fue, sin duda alguna, el mejor condicionante del debate crítico sobre el pasado español. Y ello se advierte, con claridad, en la incomodidad resultante de ciertas polémicas que marcaron a fuego el desarrollo y la evolución filológica de ciertas lecturas sobre autores, obras o períodos descollantes de la hispanidad. Por cuanto la sólo posibilidad de que una de las posiciones en pugna pudiese ser reducida, en el debate, a tesitura antisemita, transformó el campo crítico en verdadero campo minado cuya frecuentación y tránsito toda cordura desaconsejaba fervientemente.

---

<sup>31</sup> El efecto general de una lectura focalizada de los pasajes propuestos sugeriría cierta incomodidad con lo que, *prima facie*, podría entenderse como evidencia relativamente clara de una cultura otra como punto de partida y trasfondo de la coordinada imaginaria de Delicado. A punto tal que no sería errado preguntarse si las notas no son la sutura final de un proceso de *damnatio memoriae* que la ficción debe tributar para ingresar al confín de lo peninsular autorizado. ¿Es, acaso, necesario recordar hasta qué punto la cultura hispánica lidió y se entiende mejor con la memoria cultural mora que con la judía? ¿Es arriesgado sostener que las diversas estrategias elocutivas empleadas en las anotaciones pensadas para el recetario alógeno de Aldonza tienen el oximorónico cometido de reclamar la atención para vocablos o prácticas que, a renglón seguido, se van a confinar en lo indirrimible o en lo irrelevante para esa misma edición?

Pues al calor de las sucesivas renovaciones de las agendas críticas de la academia la materia conversa subsistió como territorio respecto del cual siempre sería previsible encontrar actores cuyas intervenciones, para bien o para mal, jamás se verían guiadas por un sano espíritu filológico sino, antes bien, por pulsiones maníacas dispuestas a judaizar todo cuanto describían como, en el bando de sus oponentes, neutralizar, minimizar o ignorar de cuajo cuanta evidencia remota de un legado mosaico se hubiese predicado.

Y no es un detalle a pasar por alto el que durante muchos años –particularmente durante el franquismo– muchas de estas lecturas hubiesen sido recibidas como un ataque al ser nacional español eminentemente católico y castizo, sin particularismos de ningún tipo, que el régimen se esforzaba por entronizar.

Al punto que no es arriesgado sostener que muchos de los abordajes sobre la entidad, el lugar y la valía de lo judío o lo converso en España y su cultura degeneraron en sucesivas piedras del escándalo que quebraron la ilusión de una comunidad académica transnacional, puesto que sin razón, o con algo de ella, lo que se veía peligrar era el constructo identitario de lo hispánico en vigor en ese entonces a partir de los textos y autores consagrados que se creían atacados por intervenciones foráneas o proscriptas.

Intervenciones críticas para las cuales la estrategia común de las réplicas habrá de ser, una y otra vez, la de desacreditar al contrincante por incurrir en un pecado filológico sin disculpas: la mala lectura de la propia tradición y, consecuentemente, la distorsión interesada, por razones no siempre explícitas, del legado y de los criterios con los cuales se sustentaron los lugares de preeminencia consagrados para estos textos.

Uno de los mejores ejemplos, quizás por la talla de los contrincantes, es el que se suscitó, tres años después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, entre Leo Spitzer (1948) y Ramón Menéndez Pidal (1949) con motivo del carácter histórico del *Cantar del Mío Cid* y, específicamente, del episodio de las arcas de arena y la burla a los judíos.

La polémica, como todos los medievalistas recuerdan, tuvo lugar en las páginas de la entonces novel *Nueva Revista de Filología Hispánica*: Spitzer parte, para su lectura, de los asertos previos de don Ramón; éste le responde en el número siguiente y aquél, en gesto que muy pocos recuperan, le consagra una última contrarréplica.

Mi interés por esta controversia –amén de su centralidad para la evolución de los estudios cidianos posteriores sobre los cuales hay iluminadoras páginas de Leonardo Funes (2007) sobre el lugar que merece el célebre estilista vienés en la historia de los críticos del *Cantar*– no parte, como quizás lo haría un medievalista, de las categorías en debate explícitamente para definir al *Mío Cid* –obra eminentemente histórica o producción meridianamente poética– sino, por el contrario, de todo aquello que, entre líneas, se desliza en la réplica de don Ramón pues permite reconstruir el fantasma contra el que batalla: la posibilidad de que, a partir de la lectura que hace Spitzer de las arcas de arena se leyese el *Poema del Mío Cid* como una matriz poética de la literatura hispánica que fundara un potencial y nefando antisemitismo local no dispuesto a reconocer.

Los argumentos empleados por Menéndez Pidal para enfatizar que “El *Cid poético* no puede obrar movido por un vulgar antisemitismo” –tacha que, por otra parte, jamás fue sostenida como tal por Spitzer– son bien ilustrativos del fenómeno polémico según el cual muchas de las vías de desacreditación del adversario –en temáticas como la que nos ocupa– terminan siendo reveladoras de facetas y corolarios del diferendo cuyo mayor peligro es el estado de latencia.

Que Menéndez Pidal no se preocupa tanto por lo dicho cuanto por lo no dicho –es decir, lo interpretable– se advierte, sin ambages, en la estrategia general de su réplica: pues con gusto desanda la antinomia planteada por Spitzer entre Historia y Poesía para reconocer el derecho al énfasis de lo que aquel sugiere. Gesto para el cual se vale, muy astutamente, de una primera

desacreditación ad-hominem muy poco velada: Spitzer, según Menéndez Pidal, desconocería la riqueza de sus interpretaciones posteriores a 1913 –fecha de la edición que el vienés dice emplear en nota al pie pero que no caracteriza como lo único leído–.

Pero lo que no puede clarificar, evidentemente, es por qué, si bastaría con remitir a escritos posteriores que acrisolan un posicionamiento diverso evidente que confinan a Spitzer en el lugar del lector poco informado –algo que desentona con los elogios explícitos de la presentación– es menester volver a hablar sobre el punto.

Que Menéndez Pidal problematice las propias categorías so pretexto de una mala interpretación o desconocimiento de matices por parte de Spitzer no es, simplemente, prenda de unión que se quiere ofrecer para minimizar el descuerdo puesto que si se acepta que el filólogo de la Coruña siempre dijo y sostuvo continuamente que el *Cantar* era estrictamente poético se logra desplazar la censura del adversario respecto de las arcas de arena al problemático confín de cuestión de detalle en el todo reformulado.

Spitzer, recordémoslo, mentaba una lectura inversamente complementaria: Si Menéndez Pidal sostenía el triunfo mayoritario de lo histórico con contados detalles poéticos –entre ellos la burla a los judíos–, él bregaba por lo opuesto: la entronización de lo poético con detalles históricos: “un engaño contra judíos, gentes sin tierra, era pecado venial, perdonable en vista de la necesidad de ‘ganarse el pan’ tantas veces subrayada” (Spitzer, 14).

Ahora bien, si el engaño a “don Raquel y Vidas” es uno de los detalles del *Cantar* que invertiría el principio constructivo que sendas lecturas reconocen como válido, no puede pasarse por alto el sacrificio que se opera en la réplica de Menéndez Pidal en aras de disminuir la entidad del segmento y nulificar la valía de la negación previa. Menéndez Pidal está dispuesto a conceder que el poema es mayormente obra de arte a cambio de que no se piense que en su negación al componente histórico en la secuencia de la estafa opera un velado intento de “librar de todo antisemitismo a mi héroe” (el subrayado nos pertenece).

El debate, al fin de cuentas, es tan claro como resulta esta sorpresiva intromisión involuntaria de la subjetividad crítica –“mi héroe”–. Por eso no asombra que la argumentación de Menéndez Pidal se deslice, con referentes ambiguos, a lo que no podría esgrimir abiertamente pero sugiere entre líneas: que el héroe es suyo, porque él es español, y Spitzer, en el mejor de los casos, es un extranjero que cita de memoria y mal.

Menéndez Pidal no vacila en sostener que “tan familiarizado está Spitzer con este tema (lo cual es plausible, ciertamente) que cita de memoria las palabras mías aquí copiadas y, como es natural en cita de memoria, omite la mención del verso 1436” (Menéndez Pidal, 119). Y el mayor problema aquí, en efecto, es que resulta por demás complejo reponer la referencia exacta de “este tema” en un contexto en que este saber se condiciona a lo posible y al ejercicio de la memoria.

¿Afirma, Menéndez Pidal, que es posible que un extranjero esté muy familiarizado con el *Cid* –lo cual trasuntaría el prejuicio de que las obras sólo pueden ser bien conocidas por los nacionales–? o, por el contrario, ¿debemos interpretar que con “este tema” se limita al tópico del judío estafado? ¿Qué es lo “plausible”? ¿que siendo extranjero esté familiarizado con obra ajena o que, por el contrario, como judío que presumiblemente sea, su recuerdo del *Cantar del Mío Cid* se reduzca a la burla?:

El texto de Menéndez Pidal no se decanta, abiertamente, por ninguna de estas alternativas y ello podría explicarse, quizás, porque se encuentra atrapado en la paradoja fundante de toda réplica: la imposibilidad de reducir a la nada el argumento censurable en contextos en los cuales, para resultar comprendido, es menester reponerlo una y otra vez.

No viene a cuento, aquí, el prolijo detalle de otras estrategias –como la ocasional alianza y defensa de Dámaso Alonso (1944) que había sido mentado por Spitzer en una de sus notas, o,

por cierto, la estrategia de reponer cuantitativamente evidencias ulteriores no antisemitas para nulificar la lectura antisemita y opinable del pasaje del *Cantar* que se busca defender— puesto que lo que efectivamente interesa es, con todo, que la misma reacción del español es la que redimensiona y pone en su justo punto el conflicto neurálgico: cómo ninguna representación discursiva —sea ésta histórica o poética— se encuentra sustancialmente sustraída de la prerrogativa lectora de resultar interpretada política e ideológicamente.

Puesto que, al fin de cuentas, que el pasaje sea crudo testimonio histórico o fina invención poética no altera la semiosis liberada con tal representación según la cual los judíos son débiles comerciantes estafados, en su estereotipada malicia, con dos arcas de arena<sup>32</sup>.

Ahora bien, decir que Spitzer reorientó una dimensión de los estudios cidianos es justo tributo a la riqueza de los múltiples datos e hipótesis que brindaba en su trabajo. Pero de ello no se sigue, con todo, que la disyuntiva entre filosemitismo y antisemitismo esté lejos de extinguirse puesto que hoy día el debate por la recta interpretación de otrora parece haberse trasladado al terreno de la evidencia textual ya que hay quienes sostienen que don Raquel y Vidas no son judíos sino francos (Garcí-Gómez 1980).

#### –IV–

Si la representación de judíos en la literatura se encuentra expuesta a tales controversias, mucho mayores son, en cambio, los dilemas que se suscitan por la emergencia y análisis de figuras “conversas” en la cultura hispánica. Y creo no andar descaminado si fundo esta mayor virulencia en la circunstancia práctica de que, en el primero de los casos, se tiende a analizar la representación de un otro cultural en la propia literatura mientras que, en el segundo, se debe enfrentar la posibilidad —al menos categorial— de que lo que se reputaba como propio —tales o cuales autores cristianos— resulten híbridos, no estrictamente propios o impuros.

Este último fenómeno es mucho más notorio puesto que fuerza a aceptar que muchos sectores del propio campo crítico toleran con menos incomodidad que tales o cuales producciones literarias del pasado sean pasibles de lecturas que expongan el antisemitismo reinante a que, por el contrario, se insista en que la diferencia religiosa personal o familiar de determinados autores puede fundar una constelación de sentido otra al interior del sistema hispánico.

Ya que, al fin de cuentas, estas lecturas suelen estar informadas por un espíritu reivindicador del legado mosaico en tesitura muy próxima a lo que podríamos denominar orgullo. Dado que si el inventario de textos con judíos o sobre ellos fragua la memoria del antisemitismo, el crítico que se abre a la diferencia innombrable y la vuelve significativa opera una revolución semiológica intolerable: dar voz a los silenciados transformando en discurso aquello que precisamente las políticas discriminatorias del pasado hispánico bregaron por sofocar y aniquilar.

---

<sup>32</sup> Téngase presente, al respecto, dos detalles. En primer término que las prosificaciones intervinieron, decididamente, en este núcleo ideológico del *Cantar*. Al explicitar intencionalmente y sin medias tintas que Raquel y Vidas eran judíos iluminan con claridad la operatividad de sus reescrituras en materia tan controversial a nivel comunitario. Una estrategia de intervención en lo real es, como se ve, la connotación decidida de un pasaje del texto para, de ese modo, lograr un rédito ideológico concreto. Y, en segundo término, que resulta difícil desentenderse de la carga simbólica del pasaje —en tanto potencial cifra de la interacción “normativa” de cristianos y judíos según la empresa épica, por cuanto este reverbera en las producciones literarias posteriores. Inexcusable, en este punto, es la reformulación de la secuencia en la Segunda Parte del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán —escritor inequívocamente converso— en la cual el retorno del pícaro a España, tras haber conocido en Italia a su “sangre”, se gesta, no casualmente, desde la burla a sus deudos —judíos genoveses— con unos baúles que los crédulos y avarientos aceptan plácidamente como garantía de devolución de un préstamo pues Guzmán les ha hecho creer que están llenos de riquezas —dinero y platería— cuando, en verdad, su peso sólo se explica por estar llenos de piedras.

La categoría de converso, bien es sabido, es un escándalo ontológico desde múltiples ángulos. En primer lugar porque en los siglos XV, XVI o XVII nadie en su sano juicio aceptaría ser individualizado como tal ni se preciaría de pertenecer a un grupo de “cristianos nuevos” pues el estatuto de converso funda su operatividad no en la alegría de la pertenencia sino en la práctica injuriosa de la infamia. Y, en segundo lugar, porque este vaciado de referentes concretos en el pasado resulta muy peculiarmente suplido cuando los críticos confrontan entre sí.

Es cierto que los conversos existieron pero difícil es ponerse de acuerdo sobre las intenciones o finalidades que se persiguen cuando tal colectivo –de lindes harto difusos y complejamente sistematizable– suele ser convocado como argumento en alguna lectura. Puesto que, al fin de cuentas, no existe consenso sobre qué se debe interpretar cuando tal figura resulta mentada: ¿se está diciendo que el autor era un cristiano hiperortodoxo o se sugiere, por el contrario, que era un judaizante irredento? ¿Había términos medios entre estos dos polos?

Es bien llamativo como muchos sectores críticos dan por sentado, automáticamente, que predicar la ascendencia conversa de un autor supone, sin medias tintas, incluso en la época actual, la religación con la infamia. Puesto que aún cuando se pueda aceptar que para los contemporáneos de alguna figura del pasado éste no era un detalle insignificante, no resulta sencillo admitir que hoy día sigan vigentes tales preconceptos<sup>33</sup>.

Y es igualmente notorio cómo se da por sentado que toda individualización de un autor converso implica, necesariamente, un intento de debilitación de la ortodoxia religiosa del supuesto cristiano en cuestión. Pues, como bien la historiografía lo demostró, también hubo muchísimos casos de conversos que, conformes o disconformes con los tiempos que les tocaron vivir, abrazaron con genuina sinceridad la nueva fe.

Todo lo cual nos conduce a la acuciante pregunta por la entidad de aquello que denominamos “literatura conversa”. ¿Cómo es posible que aquello que se define y predica en función de una categoría inestable tenga, en el propio campo cultural compartido, una existencia que los distintos actores reconozcan? ¿Cuáles, si es que se acepta esta existencia, deberían ser los protocolos puestos en juego por el lector para recuperar esta especificidad? ¿De qué depende, en definitiva, la condición conversa de un texto? ¿Cómo, en definitiva, entender esta categoría?

–V–

Desde las liminares afirmaciones de Américo Castro sobre las particularidades artísticas de la cultura conversa, la evolución de los estudios sobre esta temática siguieron caminos bien diversos aunque, por cierto, es muy difícil sustraerse al notorio incremento de datos y certezas que, fundamentalmente desde el campo histórico, coadyuvaron a una caracterización más ajustada de este colectivo que, tiempo atrás, parecía tener un rostro elusivo.

Los conversos con los cuales la crítica histórica trabaja hoy día no son bloques monolíticos como los que otrora creyeron perfilarse. Pero el progresivo reconocimiento de particularismos al interior del conjunto parece haber colocado al propio campo crítico en una encerrona lógica. Pues si hoy día se sabe que el converso del siglo XIV, no tiene el mismo perfil sociocultural que aquel del XV o del XVI, si se comprende que no es lo mismo pertenecer a una familia de conversos de primera generación que a otra de tercera o de quinta, si se acepta que las profesiones, oficios y formación cultural de los sujetos también introducen variables, complejo

---

<sup>33</sup> Un ejemplo extremo por la ausencia de tapujos y pruritos elocutivos es el que nos lega Rosa Rossi 1997, 60: “En el primer suplemento al volumen ‘Siglo de Oro: Renacimiento’ de *Historia y crítica de la literatura española*, Crítica, Barcelona, 1991, en la página 293, Juan Bautista Avallé-Arce escribe lo siguiente a propósito de mi *Escuchar a Cervantes*: ‘Los resultados del análisis de Rossi son tan entristecedores como indocumentados: el novelista era de familia de conversos y homosexual’. Cada uno se entristece a su manera”.

por demás se vuelve el imperativo generalizador que funde la caracterización del grupo. Como si se tratara de una paradoja propia de la avidez de conocimiento, muchos se ven compelidos, internamente, a tener que reconocer que, cuanto más se sabe más se ignora y más árido se convierte el territorio cuya frecuentación auguraba comodidades críticas que se desvanecieron<sup>34</sup>.

¿Es un rasgo ignorado de los conversos el no ser siempre iguales a sí mismos, el perder la disposición a la permanencia que garantice la individuación?

No creo tener una respuesta única, ni terminan de convencerme las incertidumbres que orientan mi reflexión, pero sí creo advertir, entre tanto sendero que se bifurca, una matriz perversa cuya persistencia carente de toda problematización puede haber limitado, de antemano, el tenor de los resultados obtenidos.

Y me refiero, claro está, a la recuperación intencionada y estereotipada del pensamiento de Américo Castro cuyo legado, superado el momento álgido de las controversias que sus textos generaron en el momento mismo de su edición, parece haberse orientado, en una segunda etapa, por la disposición cómoda y reduccionista de tomarlo obsesivamente como punto de partida errado para el propio análisis. Sin advertirse, claro está, que la matriz del pensamiento de Castro, con sus generalizaciones tan criticadas, emplaza al investigador actual en una perspectiva esencialista.

Pero que sea compleja toda homologación entre un ropavejero judío o recientemente convertido del siglo XIV y un financista acomodado en la Corte, de mediados del XVII, a expensas de un pasado que logró difuminar pues sus antecedentes conversos eran de cuarta generación, no nos debe llevar a pensar, necesariamente, que sea imposible toda predicación sobre el universo converso.

Pues, para el caso, si lo converso se convierte en categoría arbitraria y mal fundada, también debería pensarse lo mismo de lo católico o de lo hispánico en general. Y no es un detalle a ignorar, tampoco, que los mismos actores de las prácticas discriminatorias del pasado nunca tuvieron tales pruritos categoriales para individualizar y operar sobre el otro<sup>35</sup>.

No creo, con todo, que la solución del dilema pase, ingenuamente, por la recuperación maníaca y sin reflexión de las mismas categorías identitarias que resultaron tan caras a Castro. Aunque sí estoy convencido de que nada se logra con una mala disposición a la lectura de su producción. Pues la recuperación intencionada de clichés, generalizaciones apresuradas y argumentos opinables para lograr el propio lucimiento condenan al crítico al sinsentido de definir el propio objeto, de antemano, como nulo y hartop opinable.

Y es bien notorio, además, como este modo de leer mal predispuestos facilita que otros aspectos perfectamente reformulables no puedan ser recuperados en una perspectiva actual. Pues Américo Castro tendrá muchas páginas apresuradas o muy generales pero es, también, el gran

---

<sup>34</sup> Un trazo crítico que comienza a reiterarse es la deconstrucción de las certezas que otrora, historiográficamente, se sostuvieron para predicar la existencia de un colectivo converso. Mas no se advierte que si bien puede ser saludable la sustitución de todo esencialismo ingenuo –tesituras del estilo ‘todos los ropavejeros de tal enclave eran conversos’- mediante el develado de contraejemplos que impugnarían muchas generalizaciones que el tiempo y el análisis de archivos y documentos demostró apresuradas, ello no vuelve lógicamente necesario que de tales “territorios compartidos” el corolario deba ser la inexistencia de lo “converso” como categoría ya que se está incurriendo, quizás inconscientemente, en un protocolo de doble nivelación: lo converso, para ser admitido, debería revelarse como categoría pura, en tanto que para lo que no se reputa “maculado” los requisitos son muy otros y no se tienen tantos reparos para juzgarlo como existente y predicable.

<sup>35</sup> El volumen inexcusable sobre esta temática, en el cual queda plasmado con toda claridad cómo, a nivel operativo, la categoría de “limpio” o “puro” aplicable al cristiano viejo fue objeto de continuas y progresivas reformulaciones, conforme las necesidades materiales del opresor se iban redefiniendo, es el magistral abordaje –ahora en español- de Sicroff 2005. Nuevos abordajes y focalizaciones de casos concretos pueden encontrarse en Cuart Moner 1991 y en Hernández Franco 2011.

teórico en el campo hispánico de los sentimientos conversos, básicamente la vergüenza<sup>36</sup> y la angustia.

Y si bien se han filiado estos intereses, en términos críticos, con un modo de hacer historia existencialista<sup>37</sup>, no se ha enfatizado lo suficiente, en la agenda actual de los estudios conversos, la centralidad de los mismos para las teorías de la sujeción<sup>38</sup>, perspectivas que fundan en la interacción, en el ser vistos y dichos por el otro, la clave de intelección y de definición de los individuos<sup>39</sup>.

Pues si ser sujeto es estar sujetado a normas, impedimentos, visiones y condicionamientos de la ley, de la comunidad y del otro, no sería errado concluir que la única posibilidad de repensar una cultura conversa, con autores y constelaciones textuales propias, sea aquella que supere el esencialismo de lo menor e integre, en apuesta arriesgada, todo el horizonte de limitaciones y coyunturas que fundaron esas existencias.

Una lectura que pueda recuperar biografías y textos, pero que se anime también a los textos jurídicos y teológicos que fundaron prácticas discriminatorias en momentos puntuales y, también, claro está, a producciones discursivas virulentamente antisemitas como *La Excecración de los judíos* de Quevedo<sup>40</sup>.

No habría, a mi entender, cultura conversa sin otros, sin un pasado que se impone o se desea como abjurable, sin un presente en el cual dar prueba de ortodoxia y de fidelidad lo sea todo, y el disenso, quizás, el último gesto autorizado.

Ya que sólo en esta inestable interacción, de individuos y comunidades, de credos y espiritualidades diversas, podría comenzarse a entrever, aún a título provisional, como toda proyecto vital lo es, el desafío de significar con la propia existencia y con la propia producción un modo de ser otro y diverso en la propia coyuntura.

---

<sup>36</sup> Recuérdese, sólo a título de ejemplo, cómo en la gran mayoría de los manuales de educación femenina del período en estudio se insistía, obsesivamente, en la aculturación de la doncella en el sentimiento de vergüenza, pues la vergüenza en la mujer –y de igual modo en el converso– era el sentimiento a imponer para garantizar el disciplinamiento del otro. De aquellas razones por las cuales la vergüenza terminó entronizada como una virtud cardinal de lo femenino no puede ignorarse que era aquélla que con más claridad significaba el efecto deseado por las figuras masculinas del entorno. La mujer con vergüenza en un contexto público o privado actúa, ante la mirada de terceros, una represión cuyo sentido se funda en una ley social o valoración familiar que ha sido debidamente internalizada. Y lo mismo ocurría con los conversos. Quien siente vergüenza expresa, con su represión, que se sabe reconocible, si obrase de tal o cual manera, por parte de los otros, y que, en tal circunstancia, sería digno de censura o represión. La mujer vergonzosa, entonces, dice la debida sujeción a una ley previa, anterior a su persona, muchas veces inmemorial. La vergüenza deseada, muchas veces inscrita en su propio cuerpo contra su voluntad y sin que pueda remediarlo, por ruborizaciones, temblores o pérdida de la voz, risas nerviosas y *hexis* corporales que la delatan, anuncian a su público un espíritu sojuzgado, un alma doblegada que se quiebra y se retuerce en cada centímetro de su corporeidad.

<sup>37</sup> El recupero de los abordajes filosóficos de Jean Paul Sartre en los últimos decenios –vigorizados por los aniversarios recientes celebrados en París– resultan muy agudamente productivos en los distintos abordajes propuestos por Didier Eribon para analizar y complejizar la problemática de la mentada identidad gay. Muchas de sus perspectivas sobre el poder de la injuria, el autorreconocimiento al interior del grupo sojuzgado o las relaciones con el propio grupo sin derecho a nombrarse son perfectamente operativas para vigorizar los abordajes sobre identidades conversas. Consúltese, al respecto, Eribon 2001 y 2004.

<sup>38</sup> Una propuesta insoslayable para estos enfoques es la que presenta Butler 1977.

<sup>39</sup> Como bien lo demostró Wallach Scott 1991, 773-797.

<sup>40</sup> Sólo a título de ejemplo puede mencionarse cómo, a partir de la muy documentada introducción brindada por Fernando Cabo 1996, se pueden comprender, más acabadamente, las directrices ideológicas que fraguaron la factura de ese “papel” y recuperar, así, la evidencia de los conatos reglamentarios proclives, en la Corte, a la relajación de los estatutos de limpieza de sangre en el contexto del anhelo de cambio de financistas monárquicos: abandonar a los genoveses y allegarse a los portugueses.

**Obras citadas**

- Alonso, Dámaso. “Estilo y creación en el *Poema del Mío Cid*.” *Ensayos sobre poesía española*, Madrid: Revista de Occidente, 1944. 69–111.
- Allaigre, Claude. *Sémantique et littérature: le “Retrato de la Lozana andaluza”*. Grenoble, 1980 –tesis doctoral.
- Araya, Guillermo. *Evolución del pensamiento histórico de Américo Castro*. Madrid: Taurus, 1969.
- Armistead, Samuel G. “Américo Castro in the United States (1937–1969).” *Hispania* 80 (1977): 271–74.
- Asensio, Eugenio. *La España imaginada de Américo Castro*. Barcelona: Crítica, 1992.
- Baranda Leturio, Consolación y Vian Herrero, Ana María. “El nacimiento crítico del género celestinesco: historia y perspectivas.” Dir. Raquel Gutiérrez Sebastián y Borja Rodríguez Gutiérrez. *Ediciones del centenario de Menéndez Pelayo. “Orígenes de la novela”*. Estudios. Cantabria: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Sociedad Menéndez Pelayo, 2007. 407–81.
- Bernabéu Salvador, Albert. ““Un señor que llegó del Brasil’: Américo Castro y la realidad histórica de América.” *Revista de Indias* 226 (2002): 651–74.
- Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal, 1985.
- Bubnova, Tatiana, “Cervantes y Delicado.” *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 38(1990): 567–90.
- Butler, Judith. *The psychic life of Power. Theories in Subjection*. Standford: University Press, 1977.
- Castro, Américo. *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid: Alfaguara, 1966.
- . *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1982
- . *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica, 1983.
- Cuart Moner, Baltasar. *Colegiales mayores y limpieza de sangre durante la Edad Moderna*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1991.
- Delicado, Francisco. *La lozana andaluza*. Ed. Bruno Damiani. Madrid: Clásicos Castalia, 1969.
- . *La lozana andaluza*. Ed. Claude Allaigre. Madrid: Cátedra, 1994.
- . *La lozana andaluza*. Ed. Jacques Joret y Folke Gernert. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2007.
- Epistolario Américo Castro y Marcel Bataillon (1923–1972)*. Ed. Simona Munari y Francisco José Marín. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- Eribon, Didier. *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- . *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- Fine, Ruth. “La literatura de conversos después de 1492: autores y obras en busca de un discurso crítico.” Eds. Ruth Fine, Michèle Guillemont y Juan Diego Vila. *Lo converso: Orden imaginario y realidad en la cultura española (Siglos XIII–XVIII)*. Madrid–Frankfurt: Iberoamericana–Vervuert, 2013. 499–526.
- . “Lo hebreo, lo judío y lo converso en la obra de Cervantes: diferenciación o sincretismo.” Ed. David M. Bunis. *Languages and Literatures of Sephardic and Oriental Jews*. Jerusalem: Misgav Yerushalaim and the Bialik Institute, 2009. 411– 18.
- Garagorri, Paulino. *Introducción a Américo Castro. El estilo vital hispánico*. Madrid: Alianza, 1984.
- Garci-Gómez, Miguel. “Historia de los nombres Rachel y Vidas”, <http://mgarci.aas.duke.edu/celestina/MIO-CID/ENSAYOS/HISTORIA-NOMBRES.HTM>.

- Genette, Gérard. *Seuils*. París: Ed. du Seuil, 1987.
- Hernández Franco, Juan. *Sangre limpia, sangre española: el debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV–XVII)*. Madrid: Cátedra, 2011.
- Menéndez Pidal, Ramón. “Poesía e Historia en el *Mío Cid*: el problema de la poesía épica.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 3 (1949): 105–17.
- . *De primitiva lírica española y antigua épica*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1951.
- . *Orígenes de la novela. Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, XIV (1905), III, 191.
- Poema de Mío Cid*. Ed. Leonardo Funes. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Quevedo, Francisco de. *Excecración contra los judíos*. Eds. Fernando Cabo Aseguinolaza y Santiago Fernández Mosquera. Barcelona: Crítica, 1996.
- Redondo, Augustin. *Revisitando las culturas del Siglo de Oro. Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.
- Rodríguez Puértolas, Julio. “En los ochenta años de Américo Castro.” *Revista Hispánica Moderna* 32 (1966): 231–36.
- Rossi, Rosa. *Tras las huellas de Cervantes. Perfil inédito del autor del ‘Quijote’*. Madrid: Minima Trotta, 1997.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *España, un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa, 1985.
- Serés, Guillermo. “Menéndez Pelayo y *La Celestina*”. Dir. Raquel Gutiérrez Sebastián y Borja Rodríguez Gutiérrez. *Ediciones del centenario de Menéndez Pelayo. “Orígenes de la novela”*. Estudios. Cantabria: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Sociedad Menéndez Pelayo, 2007. 381–406.
- Sicroff, Albert A. “En torno a las ideas de Américo Castro.” *Actas del V Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Eds. Maxime Chevalier, François López, Joseph Pérez y Noël Salomon. Burdeos: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos-Universidad de Burdeos, 1977. 3: 105–18.
- . “Américo Castro and his Critics: Eugenio Asensio.” *Hispanic Review* 40 (1972): 1–30.
- . *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Juan de la Cuesta, 2005.
- Spitzer, Leo, “Sobre el carácter histórico del *Cantar de Mío Cid*.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2 (1948): 105–17.
- Vila, Juan Diego. “Ocaso y esplendor de las anotaciones al *Quijote*.” *Encrucijadas* 33 (2005): 6–11.
- Vilanova, Antonio. “Cervantes y *La lozana andaluza*.” *Ínsula* 77 (1952): 5.
- Wallach Scott, Joan. “The evidence of experience.” *Critical Inquiry* 17 (1991): 773–97.