

EL MARRANISMO: RELIGIOSIDAD DEL PECADO Y DE LA CULPA

Jaime Contreras Contreras

“Loado seas, oh Señor, que permitiste lo prohibido”
(Cita atribuida a Shabbetay Tzevi. G. Scholem... *vid* notas p. 345)

LA EXPULSIÓN DE 1492: CONMOCIÓN EN LA JUDERÍA EUROPEA

La breve jaculatoria fue, así parece, pronunciada por Shabbetay Tzevi en el año 1665, cuando este judío de Esmirna tomó conciencia de ser el Mesías de Israel, tal y como el joven cabalista Natan Benjamín de Gaza le había revelado. La sentencia ha cruzado, desde entonces, todos los siglos posteriores para convertirse, nada menos, que en expresa manifestación de la metafísica del mal o, mejor quizás, en paradigma de la espiritualidad del renegado. Y no hay, que se conozca, un arquetipo más preciso de renegado que el personaje encarnado en la figura histórica del *marrano*, el sujeto criptojudío, el que vivió su experiencia religiosa en la clandestinidad y el secreto.

La experiencia histórica del marranismo es, como se reitera a menudo, muy compleja, pero en principio debe manifestarse que, en toda esta complejidad, la participación de los criptojudíos españoles fue escasa y poco significativa. La conciencia de pertenecer al espacio religioso-judío desde las circunstancias públicas del Cristianismo se fue, paulatinamente, agostando en las comunidades crípticas de Castilla y Aragón desde fechas relativamente tempranas. De hecho, puede afirmarse que el marranismo que extirpó el Santo Oficio en sus primeros y ruidosos principios fue casi agónico y residual; desde luego, en ellos se expresaba la última manifestación de grupos marginales y, todavía, escasamente asimilados. Salvo manifestaciones esporádicas ubicadas, a mediados del siglo XVI, en diferentes puntos del interior de Castilla, el marranismo hispano apenas consiguió tener un significado singular en la cualificada experiencia histórica de esta cultura religiosa.

El marranismo, pues, no es propiamente hispano, aunque naciera tras las experiencias dramáticas para la comunidad judía de las persecuciones que comenzaron en 1391 y que, recorriendo todo el siglo XV de manera espasmódica, concluyeron en la decisión final de la expulsión de los reinos de España de 1492. Como ya es algo asumido con pleno consenso historiográfico, las conversiones de judíos al Cristianismo en Castilla y Aragón produjeron, como efecto principal, la paulatina asimilación de la mayoría de los efectivos conversos.

Sin embargo, el fenómeno de la expulsión de 1492 provocó efectos disimétricos. La historiografía española ha tratado de evaluar los efectos de aquella decisión siempre desde una visión interna. El debate sobre si la expulsión tuvo grandes o pequeños efectos económicos en el conjunto de los reinos cristianos, o si aquella sociedad cristiana perdió efectivos cualitativamente muy importantes tanto en la administración de la Corona como en los diferentes niveles de los gobiernos urbanos, es hoy un debate ya casi concluido: sin menospreciar el daño causado por la expulsión de hombres judíos especializados, ésta, en líneas generales, no supuso un grave quebranto para el conjunto de la sociedad cristiana. La

herida de la expulsión, vista desde Castilla y Aragón, no tuvo efectos traumáticos para los dos reinos.

Sin embargo, el asunto es radicalmente distinto cuando el fenómeno de la expulsión se observa desde la perspectiva de los propios afectados y de sus homólogos de la diáspora europea. Puede hablarse, con toda propiedad, de un cataclismo absoluto. Cataclismo social y económico, pero cataclismo, sobre todo, en los planos de la cultura y del espíritu. Una honda conmoción se extendió por todas las comunidades judías de Europa, Norte de África y Oriente Medio. Lo que había ocurrido en tierras de Hispania quebrantó, muy profundamente, el conjunto de los valores más hondos del Judaísmo rabínico. La ley judía –la *Halaja*– se vio venteadada por un terrible pesimismo que, más que a nadie, culpabilizó a la propia comunidad judía en su conjunto. Porque no fueron pocos los judíos influyentes que, cuando reflexionaron sobre aquella tragedia, la expulsión de 1492, exoneraron de culpabilidad a la propia Corona de España, interpretando con mucha anterioridad al pie de la letra el principio del *cuius regius, eius et religio*, principio muy acorde con el autoritarismo de la monarquía jurisdiccional, propia del Renacimiento tardío.¹

La culpabilidad fue inmanente, se interiorizó en las comunidades y se expresó en multitud de lamentaciones; las más importantes de todas adoptaron fórmulas propias del misticismo judío más conocido: el de la Cábala. Ocurrió que –en eso que llamamos muy precipitadamente “imaginario colectivo”– los efectos traumatizantes de 1492 fueron mejor entendidos por los discursos mesiánicos y apocalípticos explicados en la Cábala que por las explicaciones litúrgicas de los rabinos. Yshac Abravanel, el gran rabino expulsado de España, protagonista directo de los acontecimientos, pronto entendió que aquel desastre tenía un carácter redentor, es decir, que era una manifestación explícita de los “dolores del parto de la era mesiánica”. Considerada así, la expulsión, por lo tanto, era el comienzo del ciclo redentor, doctrina explícitamente cabalística.²

La idea principal, que los cabalistas de Safed (en Tierra Santa) encabezados por Yitshac Luria lograron popularizar de algún modo, era que no podría precipitarse el acto redentor si no se trabajaba para retornar al punto de partida de la creación. Y una de las formas más precisas para lograrlo era la de realzar el dolor tortuoso del exilio. La ascética del exilio provocaba el arrepentimiento y movilizaba, hacia el primero de los principios, el destierro del alma. El dolor era el motor de una historia que, en lugar de andar, había que desandar. Un exilio del alma, sin tal proceso, se ubicaba fuera de la historia redentora. En esto consistía la ascesis del *Ticún*, del rescate de las luces espirituales inherentes en la creación dispersas según la doctrina cabalística. Correspondería al Mesías proceder al proceso final, es decir, descender hasta las profundidades del mal para realizar el gran rescate.

LA TRAMPA DE LA PERVERSIDAD DEL REY PORTUGUÉS

La perversidad moral del decreto real de Don Manuel, el rey de Portugal, de 30 de Mayo de 1497, por el que la conversión de los judíos exiliados de España se realizó de modo forzoso, fue prohibir, posteriormente, todo proceso institucional de conversión. Y no sólo eso; también impidió toda investigación sobre las actitudes religiosas de los neoconvertidos. Don Manuel permitió la existencia de un gueto en el que una minoría étnica, sin reconocimiento explícito de la diferencia religiosa, habría de aniquilarse por sí misma,³ problema muy semejante al de los moriscos hispanos convertidos, tras los decretos cisnerianos y los posteriores de 1524, los de la Capilla Real. Un gueto cultural en el aislamiento, congelado, sin reconocimiento social, endogamizado. Por lógica, aquel cuerpo social de falsos convertidos,

en ausencia de actos de violencia significada, entendió que no había mejor salida que la huida hacia delante. Y eso significaba, desde luego, la apuesta mayoritaria por la dualidad: cristianos en público, judíos o pretendidamente judíos en secreto.⁴ Cuando posteriormente intervino el Tribunal del Santo Oficio se encontró con una estructura religiosa compleja y extraña, pero casi siempre sólida. No podía ser de otra manera. El proceso de interculturalidad fue muy escaso porque, principalmente, a diferencia de España, la estructura familiar había permanecido casi intacta. Tal estructura religiosa compleja y extraña es lo que I. Revah en los años 1950 y 1960 definió como religiosidad marrana.⁵ Principalmente se trataba de una religiosidad vinculada al principio de identidad y, por lo mismo, también voluntarista (menos colectivamente voluntarista al paso del tiempo). Un Judaísmo sin rabinato, clandestino, sin apenas liturgia, sin percepción precisa de la preceptística, pero siempre con mucha entidad mesiánica por medio. Entidad mesiánica confusa, es cierto, pero siempre evidente, sobre todo en esa expresión tortuosa del exilio interior, de naturaleza y estructura cabalística, como se ha indicado. La identificación imprecisa, pero siempre fascinante entre el Sebastianismo, esa doctrina del Rey perdido, que no muerto, y el Mesianismo marránico de los hombres de la *Nação* ha sido suficientemente reiterada.⁶

Porque, en efecto, lo que manifestó la intervención del Santo Oficio Portugués desde el último tercio del siglo XVI, como lo harían los tribunales españoles en el siglo XVII, fue poner de manifiesto un universo del marranismo misterioso, pero muy ligado a una identidad mesiánica; por lo menos en aquellas manifestaciones que se consideraron más ortodoxas, es decir, más asentadas en la autoridad de la *Halaja* rabínica. Es verdad que en algún tiempo –primeras décadas del siglo XVI, cuando todavía el proceso migratorio no había sacudido la comunidad marrana portuguesa– las sinagogas europeas fueron muy reacias a reconocer la entidad judía de los judaizantes que vivían o habían vivido en tierras de idolatría. Sospechosos por la contaminación idolátrica de los mismos, algunos de estos primeros huidos a tierras de mayor tolerancia sufrieron el rechazo de las respuestas rabínicas, es cierto que tal marginación fue más de natural civil y administrativa que religiosa.⁷

Pero en cualquier caso la entidad mesiánica del marrano fue entendida siempre como un duplicado exilio; no sólo el exilio genérico del pueblo elegido, sino el otro más hondo, aquel que nace de una requerida identidad que constantemente es negada por el pecado de apostasía. Exilio sobre exilio; principalmente exilio interior; recrudescimiento de la angustia; dolor, mucho dolor antes que conocimiento. Pronto llegaría el momento en que la religiosidad marrana lograra liberar tal cantidad de angustia buscando el ciclo gozoso que abriría el Mesías.

MESIANISMOS Y “JUDÍOS” SIN SINAGOGA

Pero antes el marranismo portugués, y también ya hispánico, había de conocer la experiencia de una singular diáspora asentada en la “judenstrat” de Ámsterdam. Porque en la diáspora de los “hombres de la nación” que se organiza y se estructura en la ciudad holandesa del Amstel se expresa, con nitidez mayor que en los ghettos marranos de Italia, la compleja versatilidad del universo religioso de los conversos portugueses. Yosef Kaplan ha explicado, mejor que nadie, la naturaleza de ese Judaísmo que hubo de construir su identidad partiendo de un patrimonio originario, muy deteriorado y siempre aislado, el patrimonio creado en las tierras de idolatría. Construir una identidad judía, porque más que de la cultura del rabinato –desconocida para estos “nuevos judíos”– todos ellos participaban de una conciencia de mesianidad sentida desde ese exilio. Muchos de ellos se sentían poseídos de un anticristianismo radical; otros, por el contrario, estaban embebidos, todavía, de una

religiosidad propia del adoctrinamiento post-tridentino; otros permanecían reticentes y confusos; la mayoría, convertidos de inmediato a la ortodoxia del *Maamad* de *Talmud Torah* y, desde luego, unos pocos manifiestamente inquietos y heterodoxos, imposibilitados de aceptar jerarquía doctrinal alguna, tal como corresponde a la famosa tetrarquía de personajes que encabezó Spinoza y que completaban Uriel da Costa, Juan de Prado y Daniel de Ribera.⁸

Y de esta extraña y compleja diversidad no pudo menos que desarrollarse un espacio permanente de confrontación en el seno de aquella comunidad tan pujante, por otra parte. Confrontación social, continuamente; pero, sobre todo, confrontación religiosa, nacida pues del desamparo de la fragmentación y del desarraigo. Es posible adivinar la tensión espiritual que se vivía en el espacio sinagoga amstelodano, una tensión que, por la misma dinámica de los procesos, se fue polarizando en torno al espacio que representó la autoridad rabínica, por un lado, y a la marginalidad minoritaria, pero muy definida, de los antiautoritarios críticos de la preceptística del *Talmud* y la *Halaja*.⁹

Quizás no se pueda encontrar a nadie más preciso que Isaac Orobio de Castro para definir mejor la dualidad de esta confrontación tan agónica. Porque Orobio, venerable judío nuevo insertado entre la “*intelligentzia*” ortodoxa del Kahal Kados, sabía mejor que nadie el drama del exilio interior.¹⁰ El marrano, para él, era un enfermo de ignorancia, un patético creyente sin doctrina precisa y un soberbio arrogante, ahogado en sus propias contradicciones. No cabe duda de que, con tales afirmaciones, se definía perfectamente a sí mismo este Isaac Orobio, catedrático de Metafísica y Medicina en la Universidad de Alcalá que, por tierras de Castilla, respondía al nombre cristiano de Baltasar Álvarez. Porque Orobio conocía muy bien a Juan de Prado, su discípulo en las aulas alcalaínas, y al que había delatado en 1656 ante los Inquisidores de Sevilla. La denuncia obedecía al hecho de que Prado, lejos de orientar su marranismo por los caminos de la obediencia para, como él, tornarse judío, hablaba de la ley natural como la causa de las causas que Dios había insertado en la conciencia de cristianos, moros y judíos. Éste incriminaba a Prado como “loco en su discurrir, intrépido en hablar, amigo de novedades, solicitador de paradojas; y lo peor, abominable en sus costumbres”.¹¹ Tal era lo principal: abominable en la conducta. Orobio; hele ahí sentado contra la figura deformada de su propio espejo. En la *Epístola invectiva*, Orobio dejó definida la dualidad de posiciones. La primera, la que él representaba, consistía en el reconocimiento de la ignorancia del recién llegado; en la humildad, como actitud; en el rechazo a la antropología críptica y en la confianza en el destino mesiánico. Tal era el espacio que definía la autoridad conservadora del *Kahal Kados* de *Talmud Torah* la suprema institución de la comunidad sefardita de Ámsterdam. Frente a esta posición primera se instalaban los intelectuales soberbios y vanidosos que, doctos en las ciencias de las Universidades hispanas, no querían reconocer, en palabras de Orobio, su ignorancia profunda de la Ley Mosaica. Acreditándose de ingeniosos y “*scientes*” no hacían sino crecer en impiedad aproximándose así al abismo de la apostasía y de la herejía. Trágico destino, desde luego, el de estos individuos, como el doctor Juan de Prado: católico de nacimiento en Portugal, criptojudío en España, judío en las Provincias Unidas, declarado herético en Ámsterdam y finalmente católico en los Países Bajos y España. ¿Qué decir, pues, de su figura?

Natalia Muchnik la ha estudiado convenientemente para indicarnos la secuencia trágica de un exiliado permanente en búsqueda de redención. Primero, incertidumbre religiosa; luego, búsqueda en los terrenos de la filosofía; después, coqueteos deístas; y, finalmente, marrano como al principio, en el seno de un cristianismo que apenas logra confortarlo. He aquí el de Prado, un criptojudío angustiado en búsqueda permanente; condenado a un vagar eterno. ¿“Empobrecido Judaísmo” el suyo? o ¿deformación patética del Cristianismo que rechazó y

admitió?¹² Creo que en tal caso, como en otros similares, más que de marginalidad religiosa me parece que debemos hablar de religión de marginalidad, es decir, de espacios propios y autónomos donde los pretendidos errores y las supuestas contradicciones no deben ser entendidos por referencias a los marcos religiosos que les hemos objetivado –Judaísmo rabínico y Cristianismo clericalizado– sino como manifestaciones específicas de una entidad religiosa en sí misma. Porque no puede ser periférica la experiencia religiosa que cubre toda la existencia de un sujeto o la de las sucesivas generaciones de una comunidad críptica. El problema principal estriba en que dicha experiencia no tuvo ocasión –quizás tampoco lo deseaba– de codificar el universo de sus propias creencias. Es éste el riesgo principal de todos aquéllos que optaron por ser “cristianos sin iglesia” (Kolakowski) o “judíos sin sinagoga” (Y. Kaplan).¹³

En cualquiera de los casos, en la búsqueda permanente de la identidad del espíritu del marrano hubo un sector muy cualificado en las juderías europeas y del Medio Oriente que arrastró sus ansiedades religiosas por caminos apenas hollados. La persistencia, en ellos, de una presencia consolidada de la inmanencia, es decir, de la crítica profunda al providencialismo amoroso y creador de Dios, el recelo crítico a las expresiones de la autoridad rabínica, las presiones de la ritualidad talmúdica sobre la libertad individual o, finalmente, el autoritarismo ideológico respecto de los caracteres étnicos, nacionalistas, todos míticos, del pueblo de Israel, provocaron respuestas confusas que fueron entendidas como rupturistas y radicales; así, al menos, se las percibió cuando fueron calificadas como deístas, agnósticas, libertinas o eruditas.¹⁴

En cualquier caso, parece evidente que de toda esta complejidad logró, finalmente, expresarse una tímida propuesta de secularización de aquella sociedad de “nuevos judíos” que tuvo, a mi juicio, como principal fruto la posibilidad certera de poder entender el Judaísmo en una doble dimensión: su dimensión religiosa (el Judaísmo es una religión más) y su dimensión socio-cultural, en cuya expresión este Judaísmo apostó por compartir e interactuar en los modelos culturales de la mayoría cristiana, ésta, por lo general, también en proceso de secularización.

Pero con todo, aun conociendo la importancia cualitativa de este proceso, ya notorio a fines del siglo XVII en la comunidad sefardita de Ámsterdam, la entidad religiosa y cultural del marranismo no dejó de expresarse con fuerza y, además, continuó vertebrando las percepciones de las comunidades sefarditas en toda la diáspora judía. Porque la cultura del marrano, ya se expresara en el espacio rígido de la ortodoxia rabínica, ya en el otro confuso de las marginalidades deístas o en la parquedad ritual y doctrinal del criptojudío ibérico, no pudo prescindir nunca de la angustia del exilio interior y, por lo tanto, tampoco de su rudimentario proyecto mesiánico. Y fue, sin duda, la expresión paranoica de tal proyecto, sentido colectivamente, lo que, finalmente, provocaría su desaparición paulatina.

MESIANISMO Y PRIMERA CRISIS DE LA CONFESIONALIDAD

Fracasada tal aventura, la cultura marrana se fue debilitando: la del interior peninsular desapareció al poco y la de la diáspora se fue aszkenizando; es decir, perdiéndose en una judeidad banal. Y ocurrió, al fin, que tal implosión religiosa y cultural redujo al sefardismo apenas a ser algo más que una rudimentaria estructura de nostalgia que se recluyó en espacios pequeños y particulares, los de algunas ciudades del Imperio Otomano y del Norte de África. Parece necesario que recordemos, con brevedad, la secuencia de tal acontecimiento.¹⁵

Pienso, como he dicho, que el mesianismo es consustancial al tejido estructural marrano, sea ortodoxo, pretendidamente libertino o críptico. De este horizonte, aunque con distintas tonalidades, participaron, por ejemplo, sujetos tan dispares como el ultraortodoxo Abraham Pereyra de Amsterdam,¹⁶ el joven atea y libertino Miguel (luego Abraham) Cardoso, que marchara, después, al exilio de Verona con su hermano Isaac,¹⁷ o por ejemplo, Antonio del Castillo, un anónimo mercader ambulante que, de forma clandestina, tuvo noticias, aquí en España en 1665, que le habían anunciado que “en Turquía se había levantado un judío por Rey y que convenía que todos los portugueses que estaban en Castilla acudiesen a Francia”,¹⁸ para desde allí organizar el viaje hacia tierras de Oriente. Son tres manifestaciones simples, por lo demás, de consustancialidad mesiánica. Obvio es decir que el resto del Judaísmo, no sólo el sefardí, nunca abandonó la percepción mesiánica, consustancial a su propia naturaleza; tan consustancial como también lo es para el Cristianismo.

Y ocurrió, efectivamente, que, en la segunda mitad del siglo XVII, con más precisión entre 1650 y 1680, por Europa se expresaron sensibilidades mesiánicas que, si bien eran de diferente textura, convergieron todas en un punto de expectativa redentora. Vinculado, de algún modo, al momento final de la Guerra de los 30 años o a la solución republicana de la Revolución del Reino Unido de 1640, por muchos puntos de Europa se extendió la percepción de que era posible una próxima era de paz en la que no se entendía como descabellada la proximidad de un Mesías redentor. La angustia y el cansancio colectivo que provocó la persistencia de la guerra puede explicar la relativa facilidad con la que la percepción de la necesidad mesiánica consiguió ganar más y más adeptos.

Pero, como se había escrito en los Textos Sagrados, un indicio de veracidad que anunciaba la llegada del Mesías era la necesaria conversión de los judíos, de modo y manera que la Vieja Ley y la Nueva, la de los Evangelios, cumpliesen todo el contenido de la promesa revelatoria. De ningún modo podría entenderse ahora, en tales tiempos, que dicha conversión fuera externa y compulsiva; lejos de eso, en estos tiempos, cabía persuadir, tolerar y, sobre todo, entender, al otro judío. J. Israel ha explicado muy bien el filosemitismo europeo de estos momentos, un filosemitismo variado y complejo; dispar siempre.¹⁹ El que, por ejemplo, procedía de las pequeñas sectas de cristianos abandonados en los márgenes de las iglesias institucionales o el que bebía en el idealismo radicalizado de los “levellers” puritanos;²⁰ en ambos casos este “mesianismo gentil” se inclinaba, benefactor, a las comunidades judías en la esperanza de que éstas actuaran como los “hermanos mayores” en la fe y restableciesen “las llaves del Reino”, un reino de justicia y de nivelación social.

Pero, además de estas fórmulas mesiánicas, mensajeras de un Mesías socializador, hubo algunas otras que entendieron la llegada del Salvador en términos más políticos. Bandarra, en Portugal, lo vinculó con la pérdida del Rey don Sebastián e Isaac de la Peyrère, tras indicar que la preeminencia en la Iglesia de Cristo pertenece al pueblo de Israel; proclamará al Rey de Francia como “el primogénito de los primogénitos” y le otorgará la facultad de ser el conductor principal de la nueva cristiandad en su viaje hacia la Tierra Prometida.²¹

Se trata, pues, de visiones milenaristas, de naturaleza principalmente filosemita, que surgen por toda Europa tras la conmoción sufrida por los cataclismos de las guerras y los movimientos revolucionarios y que, entre otras cosas, provocó la primera gran crisis del cristianismo como fundamento primero de la confesionalidad política. Cuando ya en Europa se preanunciaba la llegada del sueño deista de las luces, fueron muchos, desde luego, los cristianos que –católicos o protestantes– soñaron en un proyecto milenarista integrador protagonizado por la Iglesia en plenitud, cristianos todos, con judíos convertidos. Quizás

fuera la personalidad de la reina Cristina de Suecia la que, tras su renuncia al trono, mejor supo interpretar este proyecto. Lo hizo cruzando toda Europa de Norte a Sur y estableciendo una compleja red de relaciones entre personalidades cristianas y judías comprometidas entre sí por el sueño redentorista.

Pero, sin duda, fue en el seno de la diáspora judía y bajo el fuerte determinismo de la percepción marrana, donde el sueño mesiánico eclosionó verdaderamente. Coincidieron en el fenómeno dos procesos paralelos: la influencia neoplatónica de los cabalistas de Safed y la tortuosa búsqueda de la identidad de la proyección marrana. Casi por el mismo tiempo en que Mennaseh ben Israel intentaba recuperar la totalidad histórica del pueblo judío con la identificación, en el espacio y en el tiempo, de las diez tribus extraviadas,²² un joven y brillante estudiante del *Talmud*, en Jerusalén, decía sufrir constantes y dolorosas visiones de Dios. Se llamaba Natan Benjamín de Gaza y apenas tenía 25 años.

“EL MESÍAS SERÍA MARRANO, COMO YO”

En carta a su amigo y maestro Moshe Pinheiro, judío convertido desde su condición de criptojudizante que, entonces, residía en Livorno, el joven estudiante explicaba cómo había conseguido recibir la profecía del Señor. Contaba Natan de Gaza que, tras haber estudiado varios años el *Zohar* y algunos escritos de Yshac Luria, había realizado un proceso ascético muy profundo, según establecían las normas de *Ticún*. Es decir, un camino de oración y ayuno con el que buscaba avanzar por la senda que conducía al amor divino. Pronto descubrióse poseído del pánico y atemorizado por presumir que los juicios de Dios acerca de él eran negativos, sintió un dolor que “traspasaba sus entrañas”, tal como escribió, y su cuerpo quedó todo conmocionado. En tales condiciones de anonadamiento, Natan vio la *Merkabá*, carro celestial, y oyó la voz de Dios que le manifestaba el destino de su profecía. Tal destino no era otro que la persona compleja de Shabbetay Tzevi.²³

Shabbetay, entonces rondaba los 40 años y luchaba denodadamente por “encontrar paz en su alma”. Durante muchos años sufría de graves depresiones que le postergaban en profundos estados de melancolía. Después, y casi sin percibirlo, este judío originario de Esmirna, se sentía eufórico y alegre. Cuando esto ocurría su personalidad se desplegaba brillante y poderosa; y el nivel moral e intelectual que alcanzaba ejercía absoluta fascinación en todas y en cada una de las sinagogas del Próximo Oriente por donde pasaba. Muy pronto se dijo que aquellos sufrimientos tan profundos eran sufrimientos enviados desde el cielo; sufrimientos necesarios porque ahondaban en el abismo negro del interior humano para, luego, tras su reconocimiento, elevarse hacia planos más perfectos. Resultaba así que la conducta desarreglada de Shabbetay durante sus fases de melancolía –conducta reprobable según definían las prescripciones de la Halaja, la ley rabínica– podían ser disculpadas o incluso justificadas si se hacía referencia a determinados textos de la Cábala según los había interpretado Yshac Luria. Shabbetay se configuraba así como un santo pecador. Su enorme magnetismo personal le garantizaba una ascesis alternativa –desde el pecado a la virtud– totalmente irregular y arbitraria, fuera de toda ley o norma. “Actos antinómicos”, así los denomina G. Scholem. Actos desajustados “que en su estado de exaltación son considerados –por el santón– como actos sacramentales”.²⁴

Hacia 1662, en Jerusalén tuvo lugar el encuentro entre Natan y Shabbetay. Éste había acudido en busca de consuelo y paz espiritual para su espíritu atormentado. Ocurrió entre los dos un profundo entendimiento. Como un nuevo Juan Bautista, el profeta de Gaza reveló a Shabbetay su profecía y lo identificó como Mesías. La poderosa estructura teológica del joven

cabalista de Gaza impulsó la personalidad vigorosa, aunque desordenada, de aquél. Natan no dudó sobre la naturaleza mesiánica de Shabbetay. Para el profeta de Gaza el Mesías no podía ser otro sino aquél que había logrado vencer a la serpiente en su viaje a la oscuridad donde reinaban las “quelipot”, es decir, los espíritus del caos, espíritus que sucedieron al momento primigenio. Cuando Shabbetay salía de tal fatigado trance “[...] le sobrevénia la iluminación y [...] permanecía en el estado en ‘que evitaba el mal’”. Prueba definitiva para el profeta Natan.

Un Mesías antinómico, un Mesías que conocía bien la tortura interior, la angustia del exilio del alma; y en el que se expresaba el proceso de perfección desde la prisión oscura del espíritu hasta su liberación. Y esto, así entendido, era el ejercicio de *Ticún*, que los cabalistas habían logrado extender por todas las escuelas talmúdicas de la Diáspora. “No hay pureza sino en la travesía del abismo” gritó Natan a todo el orbe judío exolicando aquel proceder de su Mesías; y su eco encontró acomodo en muchos hombres angustiados que, como los marranos, habían sufrido el abismo de su tiempo cristiano.

Eclosionaron, entonces, todas las expectativas mesiánicas contenidas. Una conmoción sin precedentes llegó hasta el último rincón de la sinagoga más perdida. Pero fueron los judíos nuevos recientemente convertidos, los de cultura marrana, los más afectados. Toda la diáspora sefardí se dispuso en viaje hacia Tierra Santa para ofrecerse al Mesías y comenzar a vivir los tiempos de la promesa. También los criptojudíos del interior hispano intentaron organizarse para el gran viaje. Conmoción completa. Las descripciones de aquel paroxismo son muchas y todas elocuentes.²⁵

Pero el cristal de aquella esperanza se rompió de improviso. Ocurrió, como se sabe, que Shabbetay Tzevi, en plena euforia como Mesías, fue apresado y llevado a presencia del Sultán Otomano. Mehmed IV lo presentó ante su Consejo Privado y le conminó a que se convirtiese a la fe islámica; en caso contrario sería decapitado. Tras un momento de duda el Mesías solicitó al gran Sultán que le apadrinase como creyente de Alá. Piensa que de tal modo cumple la voluntad de Dios: “Él ha hablado y así ha sido”. Ocurrió tal importante apostasía el 15 de Septiembre de 1666.

Si la euforia primera fue indescriptible, la herejía segunda tuvo efectos catastróficos. Una desolación abrumadora cubrió de horror y vergüenza ghettos, barrios, casas, escuelas, sinagogas... Poco importó entonces que el latente antisemitismo de católicos y protestantes apareciese, de pronto, usando burlas, befas y mofas sin cuento. “Esta raza terca y arrogante –decían los predicadores– ha sido engañada por un embaucador burdo y trivial y [...] sin embargo, estos judíos no quieren reconocer la evidencia mesiánica del Cristo que, desde hace tanto tiempo, conoce”.²⁶

Pero en aquel desgraciado y sórdido silencio pronto muchos judíos de procedencia marrana entendieron lo que podía significar para el pueblo de Israel la existencia de un Mesías renegado. Shabbetay, como ellos, había renegado; era como ellos un apóstata, y como ellos también era un converso. El Mesías se había revestido de hábitos islámicos pero no había cambiado de naturaleza; continuaba siendo judío, era un criptojudío. Y eso significaba que iniciaba el camino hacia un profundo exilio interior, un destierro del alma, un nuevo camino hacia la oscuridad para vencer una vez más a las “quelipot”, las reinas del caos. Shabbetay había iniciado, de tal modo, el gran camino ascético, el gran *Ticún* que le conduciría hacia el primer punto de la creación. El gran viaje de retorno. Shabbetay era para la identidad marrana, sin duda alguna, el único y verdadero Mesías. Así lo manifestó pública y notoriamente el nuevo profeta de esta shabbetaismo marrano. Abraham Cardoso, aquel joven libertino que, en

el Madrid del Conde-Duque frecuentaba tertulias de eruditos agnósticos, era ahora ya un hombre maduro que, en Verona, junto a su hermano Isaac, había retornado al Judaísmo. Fascinado por el programa de Shabbetay y de Natan, Cardoso marchó a Tierra Santa y allí abanderó el movimiento, pleno de conciencia de marranidad tras la apostasía del Mesías. “Decretado estaba –escribió en trazos gruesos– que el Rey-Mesías revistiría ropajes de marrano para presentarse así de incógnito en medio de sus hermanos judíos. En una palabra, que sería marrano como yo”.²⁷

HACIA LA NADA. EL NIHILISMO MARRANO

Nada más preciso, desde luego. Abraham Cardoso proclamaba a los cuatro vientos una nueva concepción religiosa del Judaísmo. Un Judaísmo ni permitido ni tolerado sino críptico, clandestino y disfrazado. Un Judaísmo muy alejado ya del rabinato por cuanto los marranos ya sabían del Mesías aunque estuviera oculto; para ellos sólo quedaba, para conseguir la plenitud de los tiempos, que este Salvador se manifestase explícitamente. Iniciaba así la cultura marrana una apuesta decidida por la marginalidad, por el mundo del secreto, por una senda de misticismo herético que se expresaría en adelante de modos y maneras irreversibles. No era posible otro camino. El discurso emocional de Cardoso excluía todo entendimiento con la Ley Talmúdica. El camino hacia la verdad a través de la trasgresión fue la trágica opción del marranismo. Una oscura y clandestina existencia, un submundo sin esperanza. El nihilismo anárquico. La Nada, finalmente. Así ocurrió.

Es verdad que su evocación mítica fue poderosa. Y más allá de las persecuciones de las que fue objeto el shabbetaísmo marrano, éste, como se sabe, tuvo una cierta capacidad de resurgimiento a través del grupo críptico de los *Doenmé* (apóstata en turco) que bajo la profesión de fe islámica practicaron un Judaísmo secreto y a través, también, del movimiento fundado por el pseudo profeta Yakob Frank, movimiento judío de naturaleza mesiánica que, de igual modo, pretendió encontrar la salvación tras tornarse católico, después de recibir el bautismo. El movimiento frankista, cuya referencia espiritual era Shabbetay Tzevi, tuvo cierta influencia en la Europa Central, tanto en medios cristianos como judíos, porque en las turbulencias de los movimientos filosóficos que aventaban el derrumbamiento de la sociedad del Antiguo Régimen, este movimiento sirvió para conseguir que muchos judíos salieran de las sinagogas y comprendieran el espíritu liberal y racionalista de la ilustración. El grupo frankista de Ofenbach, el más duradero ubicado cerca de Francfort, se convirtió en centro de recepción de judíos centro-europeos ahídos, a principios del siglo XIX, de percibir el significado del espíritu burgués. Allí, en sus dependencias, estos “judaizantes” trasnochados enseñaban a sus correligionarios de la sinagoga la armoniosa relación; así lo manifestaban los escritos de Shabbetay Tzevi e Yshac Luria, por un lado, y los textos de Emmanuel Kant, por otro.

Por ahí, por tales meandros, casi disecados, fue convirtiéndose en polvo de arena el marranismo, la religiosidad judía de la contradicción, de la purificación por el pecado, de la angustia sostenida de la culpa. Un espejo deformado que hizo naturaleza propia de su congénita marginalidad.

NOTAS

- ¹ A. Salom, *Neve Shalom Constantinopla, 5298* (1538), fol. 72v. Citado en Y. Kaplan, *Judíos nuevos en Amsterdam: Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*. Gedisa, Barcelona, 1996. p. 61.
- ² G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*. Siruela, Madrid, 1996. pp. 269 y ss.
- ³ Sobre la percepción que de esta situación tuvieron los propios protagonistas pueden constatar testimonios posteriores escritos desde Ámsterdam. Véase I. Aboab, *Nomología / o / discursos / legales / Año de la creación de 5389* (1629), pp. 297-298; 201-205.
- ⁴ Las decisiones de D. Manuel y, luego, las que tomó su hijo crearon la figura del “judío bautizado”, prototipo así definido por G. Albiac, *La Sinagoga Vacía: Un estudio de las fuentes marranas del Espinosismo*. Hiperión, Madrid, 1987, p. 62.
- ⁵ Pueden verse, entre otros trabajos, el que aquí se señala. I.S. Révah, “Du marranisme au judaisme et au deisme” en *Annuaire du Collège de France*. París, 1966-67.
- ⁶ En las prensas de la diáspora se imprimieron diferentes tratados sobre la vinculación del Sebastianismo al Mesianismo de la Cábala. Puede verse G. A. Bandarra, *Trovas do Bandarra, apuradas e impresas por orden de hum grande Señor de Portugal e offêridas aos verdadeiros portugueses devotos do Encoberto*, Nantes, 1644.
- ⁷ Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1995. pp. 41-42.
- ⁸ *Vid.* Y. Kaplan, *Judíos nuevos... op.cit.*
- ⁹ I.S. Révah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Mouton & Co, París, 1959. p. 66.
- ¹⁰ Y. Kaplan, *Fron Christianity to Judaism: The story of Isaac Orobio de Castro*, The Littman library by Oxford University Press, Oxford, 1989.
- ¹¹ O. de Castro, *Epistola Iuectiva contra un Philosopho Medico que dudava o no creía la verdad de la divina escriptura y pretendio cubrir su malicia con la afectada confesion de Dios y la ley de la Naturaleza*, Biblioteque Nationale de France, Fondos Españoles, Ms. 41.
- ¹² N. Muchnik, “Juan de Prado o las peregrinaciones de un «passeur de frontières»”, en J. Contreras, B. J. García y J. I. Pulido (eds.), *Familia, Religión y Negocio: el Sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, Fundación Carlos de Amberes (et al.), Madrid, 2002. p. 237-268.
- ¹³ L. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise: la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, París, 1969. *Vid.* Y. Kaplan, *Judíos nuevos..., op.cit.* pp. 40 y ss.
- ¹⁴ J. Contreras, “«Encantamiento» y Ley Natural: ficción y certeza en el «judaísmo» español, S. XVII” en J. Alcalá-Zamora y E. Belenguer (coords.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*. Sociedad Estatal España Nuevo Milenio y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001. Vol. I, pp. 481-504.
- ¹⁵ C. Gebhardt, “Rembrandt y Spinoza (Contribución histórica al problema del Barroco)” en *Revista de Occidente*, nº 69 (marzo), Madrid, 1929. Cit. en G. Albiac, *La Sinagoga vacía... op.cit.* p. 76.
- ¹⁶ A. I. Pereira, *Espejo de la vanidad del mundo*, Ámsterdam, 5431 (1671).

- ¹⁷ Y. H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso, a study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, Columbia University Press, New York – London, 1971. p. 23-30.
- ¹⁸ B. López Belinchón, “Los criptojudíos españoles y Shabbatay Tzevi” en A. Alvar Ezquerro, J. Contreras y J. I. Ruiz Rodríguez (eds.), *Política y cultura en la edad moderna: cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías*, Universidad de Alcalá, Madrid, 2004. pp. 697-704.
- ¹⁹ J. I. Israel, *La judería europea en la época del mercantilismo, 1550-1750*, Cátedra, Madrid, 1992. pp. 243-259.
- ²⁰ Viaje de Mennaseh ben Israel a Londres para suplicar a Oliverio Cromwell permitiese la llegada de judíos a Inglaterra en L. Wolf, *Menasseh ben Israel's mission to Oliver Cromwell (being a reprint of the pamphlets published by Menasseh ben Israel to promote the re-admission of the jews to England, 1649-1656)*. Published for the Jewish Historical Society of England, Londres, 1911.
- ²¹ I. de la Peyrère, *Du Rappel des Juifs* (no fue publicado, pero existen copias manuscritas) 1643. pp. 46-47. Cit. en G. Albiac, *La Sinagoga vacía... op.cit.* pp. 124-125.
- ²² M. Ben Israel, *Esperanza de Israel*, Hiperión, Madrid, 1987. (Introducción, edición y notas de H. Mechoulán y G. Nahon).
- ²³ G. Scholem, *Las grandes tendencias... op.cit.*, pp. 320-321.
- ²⁴ *Vid.* nota anterior, p. 319.
- ²⁵ Entre todas ellas merece ser recordada la crónica del historiador oficial de la comunidad judía de Ámsterdam. D. Franco Mendes, *Memorias do estabelecimento e progresso dos judeos portugueses nesta famosa cidade de Ámsterdam*, (editado por L. Fuks y B.N. Teensma) Ámsterdam, 1975, pp. 65-68.
- ²⁶ J. Israel, *La judería europea... op.cit.*, p. 249.
- ²⁷ A. Cardoso, Inyanei Shabtai Zevi. Cit. en G. Scholem, *Las grandes corrientes... op.cit.*, pp. 336-337. También en M. Kriegel, “Du marranisme au neojudaisme: migrations et reconfigurations identitaires dans l’Europe moderne, XVe-XVIème siècles” en C. Carrete Parrondo y A. Meyuhas Ginio (eds.), *Creencias y culturas: cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*, Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Tel-Aviv, Salamanca, 1998, pp. 113-128.