

Culturas judías de la diáspora sefardí – diálogos sobre judaísmo entre judíos que retornaban a «tierras de idolatría» y criptojudíos hispánicos*

Jewish Cultures in the Sephardic Diaspora - Dialogues on Judaism between Jews who Returned to the 'Lands of Idolatry' and Hispanic Crypto-Jews

Aliza Moreno Goldschmidt
morenogold@gmail.com
The Hebrew University, Jerusalem

Recibido: 17-07-2016 | Aceptado: 02-12-2016

Resumen

Una de las características de la diáspora sefardí del siglo XVII fue su gran movilidad geográfica. Entre los fenómenos menos estudiados en este contexto encontramos varios casos de individuos que regresaron a España, o sus colonias americanas, tras haber residido cierto período de tiempo en alguna de las comunidades judías de la diáspora sefardí. Tras su regreso a *tierras de idolatría*, muchos de ellos llegaron a mantener estrechas relaciones e interesantes intercambios culturales con cristianos nuevos de origen judío que nunca habían salido de los límites de los reinos ibéricos y por lo tanto no habían mantenido ningún encuentro directo con el judaísmo. El presente artículo estudia este tipo de encuentros y analiza los distintos diálogos interculturales entre estos dos mundos tan cercanos y tan lejanos a la vez.

Palabras claves: conversos, cristianos nuevos, criptojudaísmo, Amsterdam, Livorno, Ferrara, Venecia, Bayona, México, Reino de Nueva Granada, América colonial, libros prohibidos, rezos, ayunos, shabat, calendario hebreo, pureza familiar, objetos litúrgicos.

Abstract

Geographical mobility was one of the Sephardic Diaspora's most prominent characteristics during the XVIIth century. In this context, a lesser known phenomenon is that of people who returned to Spain or to their American colony, after having resided for some time in one of the Jewish Sephardic Diaspora communities. Upon their return to the *lands of idolatry*, many of them maintained close relationships and conducted fascinating cultural exchanges with new Christians of Jewish origin who had never left the boundaries of the Iberian kingdoms and, therefore, had never directly encountered normative Judaism. This article studies these meetings and analyzes the different intercultural dialogues conducted between two worlds that were both so close and so far apart simultaneously.

Key words: Conversos, New Christians, crypto-judaism, Amsterdam, Leghorn, Ferrara, Venice, Bayonne, Mexico, Kingdom of New Granada, colonial America, prohibited books, prayers, fasts, shabbat, Hebrew calendar, purity ritual, liturgical objects.

* La investigación cuyos resultados se presentan en este artículo ha sido financiada por el Consejo Europeo de Investigación (ERC), bajo el programa de la séptima infraestructura de la Unión Europea (FP7/2007-2013)/ acuerdo de subvención n° 295352 del ERC.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Moreno Goldschmidt, A. (2017), Culturas judías de la diáspora sefardí – diálogos sobre judaísmo entre judíos que retornaban a «tierras de idolatría» y criptojudíos hispánicos. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 66: 147-172.

Una de las características más conocidas y estudiadas de la diáspora sefardí era su gran movilidad. La actividad mercantil y las redes comerciales, cambios políticos, así como también las persecuciones inquisitoriales e inquietudes religiosas individuales, conllevaron a que este grupo étnico estuviera íntimamente familiarizado con la experiencia de viajes constantes e inmigraciones. Evidentemente este fenómeno tuvo distintas manifestaciones a lo largo de los siglos, e incluso pueden distinguirse movimientos migratorios en diversas direcciones que paralelamente tuvieron lugar. Desde finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, especialmente durante la unión de los reinos de España y Portugal (1580-1640), se puede observar olas migratorias de conversos portugueses que llegaron a distintas zonas de España y las colonias americanas. Otros llegaron a instalarse en distintos enclaves europeos, adoptaron el judaísmo normativo¹ y fundaron sus propias comunidades en lugares como Ámsterdam, Hamburgo, Venecia, Liorna y Londres. Otro interesante fenómeno que tuvo lugar simultáneamente, el cual si bien a nivel cuantitativo fue menos significativo, fue el movimiento migratorio hacia tierras ibéricas entre los individuos que residían en alguna de las comunidades de la diáspora sefardí occidental (quienes en su gran mayoría habían nacido en la Península Ibérica y pasado un primer proceso migratorio a dichas zonas donde se podía practicar libremente el judaísmo).

Los individuos que regresaban a «tierras de idolatría»² tras haber residido cierto período de tiempo en alguna de las comunidades de la diáspora sefardí, al llegar a España o sus colonias americanas pasaban, una vez más, nuevos procesos de socialización³. En muchos casos estos llegaron a mantener cercanas relaciones e interesantes intercambios culturales con conversos que no habían salido de los límites de los reinos ibéricos. Cuando David Graizbord construye su argumentación a favor de una definición ante

1. Cabe aclarar que no todos los portugueses que abandonaron la Península Ibérica necesariamente renunciaron al cristianismo y adoptaron el judaísmo, véase por ejemplo Novao, 2014.

2. Término utilizado en la diáspora sefardí para designar aquellas tierras en las que estaba prohibido practicar el judaísmo y en particular España, Portugal y sus colonias.

3. Entiéndase por *socialización* el proceso por el que un individuo se hace miembro funcional de una comunidad, adquiriendo la cultura que le es propia. Es decir, socialización es el proceso de adquisición de una cultura. Lucas Marín, 1979: 82. Véase también Lucas Marín, 1986: 357.

todo étnica —y no religiosa— para comprender la identidad de los *hombres de la Nación*, introduce un interesante concepto según el cual *el judaísmo* no es exclusivamente lo que define el judaísmo rabínico, sino que por el contrario los judíos son los creadores y la representación de diversas culturas judías interrelacionadas⁴. En el presente artículo quisiéramos considerar esta definición en el momento de focalizar el análisis en el proceso de socialización por el que algunos de estos individuos pasaron al entablar relación con otros conversos, especialmente aquellos que conservaban algún tipo de identidad criptojudía. Cabe aclarar que no es nuestra intención sugerir que los conversos en su totalidad hayan conservado una identidad religiosa secreta, como tampoco que hayan sido los conceptos religiosos el común denominador de la *gente de la nación*. Por el contrario, lo que pretendemos argumentar es, tal como señala Gerber, que la sociedad cristiano-nueva incluía, como cualquier otro grupo, personas con distintas motivaciones, creencias y actitudes de vida⁵. En este sentido conviene señalar que nuestra intención es hacer referencia puntualmente a aquellos individuos que en efecto conservaban tradiciones criptojudías sin sugerir que lo que aquí se mencione sea relevante para todo el mundo cristiano-nuevo. Por otro lado, también es fundamental aclarar que los individuos o grupos criptojudíos no constituían comunidades, ni congregaciones establecidas y existían grandes diferencias entre unos y otros. Por lo tanto resulta complicado referirse a un proceso de socialización en términos que admitan generalizar. Sin embargo, el análisis de algunos ejemplos particulares nos permitirán problematizar la peculiar situación de estos individuos, quienes tras abandonar la comunidad judía y regresar a tierras en las que el judaísmo era considerado una herejía prohibida, se encontraban en un proceso personal de distanciamiento del judaísmo, pero simultáneamente eran observados por el entorno criptojudío como canales de conocimiento y en ocasiones fuentes de autoridad.

Por su parte, los conversos que se esforzaban por conservar una identidad judía bajo la sombra de la amenaza de la Inquisición se veían muy limitados por la ausencia o escasez de fuentes de información. Estos se esforzaban por conservar ciertas tradiciones y transmitir conocimientos en el introspectivo marco familiar o en el más íntimo círculo social. El judaísmo normativo se convertía en un lejano imaginario, con el que se podía soñar, pero al que no se tenía acceso a menos de tomar la decisión, cuando era factible, de abandonar los reinos de España o Portugal. De facto, el mundo judío y criptojudío estaban separados por una muralla que iba más allá de la distancia geográfica. Tomado esto en consideración, no ha de sorprendernos el modo como algunos cristianos nuevos veían y trataban a los individuos que habían vivido en el marco de alguna de las comunidades judías. Su presencia significaba la aparición de una voz viva que podía hablar desde las profundidades de un objeto que hasta el momento resultaba completamente

4. Graizbord, 2008: 41

5. Gerber, 1992: 123

lejano, abstracto e intangible⁶. Si consideramos la definición de Graizbord, según la cual una cultura judía es lo que un judío u otros definen unánimemente o casi unánimemente como «judaísmo»⁷, este tipo de encuentros resultan altamente interesantes en cuanto que representan el momento en el que dos culturas judías se observan cara a cara. Sin embargo, a pesar de la idea general que Graizbord sugiere, en este caso estas dos culturas no se encontraban en igualdad de condiciones, en el sentido que las culturas criptojudías, en la mayoría de los casos, vivían bajo la sombra del imaginario de un judaísmo normativo, aunque éste en realidad les fuera desconocido.

Quienes regresaron a «tierras de idolatría», comerciantes en su inmensa mayoría, no llegaron a ocupar puestos de liderazgo comunitario, ni mucho menos religioso, durante el tiempo de residencia en las comunidades judías. Tal como afirma en su defensa Juan de León:

[...] que este confesante no es rabino, maestro, ni dogmatizador de la dicha Ley, ni la ha enseñado a persona alguna, porque todas las dichas personas que ha nombrado la sabían mejor que este confesante, que sólo sabe de ella lo que vio hacer en la dicha sinagoga de Liorna, y no porque de propósito la aprendiese ni se la enseñasen más que de paso, por ser muchacho y haber salido de Liorna para otras partes, como tiene confesado⁸.

Aunque no cabe lugar a duda de que de León tenía un claro interés de defender su causa y en ese sentido la veracidad completa de sus argumentos debe ser tomada con gran precaución y escepticismo, una de sus afirmaciones es indiscutible, y de hecho lo es también en la totalidad de los casos que nos atañen: estos individuos no eran rabinos, ni maestros, ni dogmatizadores. Los conocimientos que poseían no habían sido adquiridos con el objetivo de liderar comunidades, sino que eran el resultado de su proceso de socialización durante su estadía en comunidades judías de la diáspora sefardí. Sin embargo, cuando llegaron a España, Portugal o sus colonias, y se encontraron con los conversos locales que por lo general nunca habían salido de los reinos hispánicos y entre los cuales había quienes conservaban tradiciones criptojudías, se convirtieron en muchos casos – tal y como lo veremos a continuación–, y sin pretenderlo, en la representación del judaísmo normativo. Más allá de sus inclinaciones religiosas personales,

6. Los casos que son mencionados en el presente artículo demuestran que quienes pasaron por alguna de las congregaciones judías llegaban con un bagaje de conocimientos sobre el judaísmo normativo. Vale la pena mencionar en este contexto el caso de Leonor Núñez analizado por Wachtel, 2013a: 69-115. Leonor Núñez, a pesar de haber residido en las ciudades francesas de Burdeos y Saint-Jean-de-Luz, y de haber llegado a ocupar una posición de liderazgo entre los criptojudíos en México, no parece haber sido un canal de conocimientos del judaísmo normativo. Esto se debe a que su paso por Francia tuvo lugar a principios del siglo XVII, época en la que no solamente el judaísmo seguía siendo una religión prohibida en dicho territorio, sino que además la congregación criptojudía se encontraba en una etapa embrional. Fue tan sólo medio siglo después, cuando el criptojudaísmo francés comienza a dar señas de un mayor acercamiento a los conceptos, conocimientos y prácticas del judaísmo normativo, véase: Nahon, 2014: 145-186.

7. Graizbord, 2008: 42.

8. Proceso contra Salomón Machorro (Juan de León), transcrito por B. Lewin, 1977: 179.

estos individuos poseían conocimientos sobre el judaísmo normativo que superaban significativamente a los conocimientos a los que se podía acceder dentro de los reinos hispánicos. En una sociedad en la que la censura era aplicada rigurosamente y en la que los libros prohibidos, incluyendo la Biblia⁹, eran perseguidos con ahínco, estos personajes eran agentes vivos que poseían conocimientos a los que no se tenía acceso por otros medios. ¿Qué tipo de actitudes asumieron ante esta nueva situación? ¿Cómo fue su proceso de socialización en el nuevo contexto ibérico?

Resulta altamente complejo, acaso imposible, exponer de forma sistemática el mundo cultural, ideológico y religioso del criptojudaísmo en España, Portugal y sus provincias. No solamente se trata de un fenómeno que sufrió serias transformaciones a través de los siglos, sino que además, por su calidad críptica, las diferencias entre unos y otros grupos de individuos era abismal. Carentes de textos y fuentes, imposibilitados de conservar ningún tipo de comunicación regular, no existe el modo de referirse a una religión, creencias o costumbres critpojudías de modo generalizado. Las investigaciones que han pretendido describir el mundo religioso critpojudío –entre los cuales vale la pena mencionar a autores como David M. Gitlitz¹⁰ por la extensión de su trabajo y a Nathan Wachtel¹¹ por el deseo de evadir el uso de esquemas reductivos de una historia apologética y en su lugar ofrecer un intento de reconstruir la religiosidad marrana en toda su extensión de complejidad y diversidad¹²–, más que exponer de forma sistemática una religión que nunca fue una sola, ofrecen una variedad de ejemplos, o analizan casos, zonas o épocas específicas. No se puede hablar de una única teología critpojudía, así como tampoco de un nivel de conocimientos o unas prácticas religiosas que atañesen a todos los individuos que se consideraban critpojudíos. Aún así, y dadas las circunstancias de represión, persecución y miedo, no cabe duda que el critpojudaísmo que practicaban quienes nunca salieron de los reinos hispánicos –incluso los más comprometidos y devotos– nunca fue igual al judaísmo normativo sino que por el contrario estas tradiciones constituían una cultura judía independiente. En este sentido, las personas que habían vivido y sido educadas en el marco de una comunidad judía, o incluso en el ámbito peculiar del critpojudaísmo en Francia¹³, poseían conocimientos muchos más amplios sobre el judaísmo tradicional– más allá de su fervor religioso personal.

9. La lectura de la Biblia por parte de personas laicas fue prohibida durante siglos, a partir de la época del Papa Inocencio II a través de la prohibición *occultis conventiculis* en el año 1199. Además, la intensificación de esta prohibición fue una de las medidas tomadas por el Concilio de Trento (1545-1563) en respuesta al surgimiento y el auge del protestantismo. A partir de dicho concilio se reiteró la prohibición de traducir la Biblia a lenguas romances, y se permitió su lectura e interpretación exclusivamente a los clérigos y en la versión conocida como Vulgata Latina –texto que por ser en latín privaba a las masas de acceder a una lectura directa de la Biblia. Resulta interesante que en el contexto español, la prohibición de la lectura de la Biblia en lenguas vulgares era concebida como una medida no solamente para hacer frente a la herejía luterana, sino también al critpojudaísmo, tal como deja claramente estipulado el arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza de Miranda, quien asistió al Concilio tridentino. Véase Orfali, 1994: 247

10. Gitlitz, 1996.

11. Wachtel 2001: 149-171 y también Wachtel, 2013b: 111-144.

12. Véase Wachtel, 2001: 149.

13. Durante el siglo XVII en Francia no se contaban aún con autorización oficial para crear comunidades judías ni para practicar pública y abiertamente los ritos de dicha religión. A pesar de esto, muchos conversos conservaron tra-

Por lo general el criptojudaísmo se alimentaba de una tradición oral que en ocasiones se iba alejando de la original a través de las generaciones, convirtiéndose en una cultura propia y diferente. El acceso a fuentes de información sobre el judaísmo rabínico era mucho más limitado que el acceso a los conceptos directamente bíblicos, ya que aunque estuviera prohibida su lectura al público laico en territorios hispánicos, el acceso a biblias era algo factible¹⁴. Así también, y por razones obvias, los criptojudíos tuvieron una mayor inclinación a conservar tradiciones que implicaran omisiones (por ejemplo ayunos) o aquellas que pudieran realizarse en la intimidad del hogar sin llamar la atención en el exterior¹⁵.

Aquel que está familiarizado con la lectura de fuentes inquisitoriales y los documentos de los procesos de fe contra criptojudíos, puede percibir inmediatamente una diferencia muy significativa en los testimonios de los individuos provenientes de alguna de las comunidades judías de la diáspora sefardí. El tipo y nivel de conocimientos que demuestran, incluso en aquellos casos que solamente vivieron un corto período de tiempo en dichas comunidades, era muy superior al de cualquier otro procesado que nunca hubiera salido de los reinos hispánicos.

La amplitud de conocimientos de estos individuos se ponía de manifiesto tanto en aspectos que eran totalmente desconocidos por los conversos locales, como también en el dominio de muchos detalles respecto a costumbres que sólo eran conocidas en territorios hispánicos en términos mucho más básicos.

Tradiciones referentes a rezos, ayunos, *shabat*¹⁶ y *kashrut*¹⁷, eran conocidas por algunos criptojudíos, pero no con tanta minuciosidad como aquellos que habían vivido abiertamente el judaísmo¹⁸. Por su parte, para los conversos locales que se interesaban,

diciones criptojudías y mantuvieron contacto con comunidades judías como la de Ámsterdam. Fue durante este siglo que se comenzaron a organizar discretamente comunidades religiosas criptojudías, siendo este hecho de conocimiento público. Véase Nahon, 2003: 61-73.

14. Por ejemplo, según el judaísmo rabínico los dos ayunos más importantes son el de Yom Kipur y el del 9 de Av, seguido de otros ayunos menores. Entre los criptojudíos, el ayuno más mencionado fue el de Kipur, o el ayuno del Día Grande (fecha mencionada también en el Viejo Testamento, véase *Levítico* 23), seguido del Ayuno de Ester, también de origen bíblico, el cual fue respetado por muchos individuos y grupos criptojudíos.

15. Ciertas costumbres muy populares y difundidas entre las comunidades judías normativas eran tan absolutamente raras y desconocidas entre los criptojudíos, que cuando son mencionadas como costumbres en aquellos libros que reúnen ejemplos de las tradiciones criptojudías, en la gran mayoría de los casos se trata de prácticas que fueron enseñadas a los locales por individuos que provenían directamente de alguna de las comunidades judías de Europa. Véase por ejemplo una mención de la celebración de Sucot en las cárceles de la Inquisición en México en 1603, en la que participó, entre otros Ruy Díaz (padre de Diego Díaz), proveniente de la ciudad de Ferrara. Véase Gitlitz, 1996: 375. Este autor también menciona una celebración de *Simjat Tora* en un testimonio de principios del siglo XVII de Héctor Méndez Bravo, que había venido de Venecia, *ibid.*: 376.

16. Sábado, día de descanso.

17. Restricciones alimenticias.

18. Sobre el tema de las leyes dietéticas véase por ejemplo la declaración de Joseph García de León en 1661 ante la Inquisición en Madrid, tras haber residido una temporada en la ciudad de Bayona.: «[...] teniendo carnicería aparte y persona que les deguella las reses, a que va a asistir el Jajan; porque el cuchillo no saque mella; porque la carne queda *trefa* [no apta] y no se puede comer, y por estas razón, no compran carne de la carnicería pública», *Archivo Histórico Nacional, Inquisición*, Libro 1679, Exp.5, f. 9v. Yocheved Beeri menciona en su disertación doctoral varias declaraciones recibidas en el tribunal de Cuenca que mencionan la influencia en la práctica criptojudía de comerciantes provenientes

estos eran posiblemente los aspectos que más curiosidad despertaban. Aquellos que conservaban costumbres criptojudías demostraban interés y deseos de realizar un cumplimiento más preciso de las costumbres que ya formaban parte de su praxis religiosa.

Por ejemplo, una de las prácticas más difundidas entre los criptojudíos era el ayuno de Yom Kipur o del Día Grande. Un sinfín de documentos inquisitoriales ofrecen testimonios sobre el modo como este ayuno era respetado por criptojudíos. En este sentido no resulta nada extraño que Diego Días Nieto, quien nació y se educó en Ferrara a finales del siglo XVI, y fue procesado por la Inquisición de México en la primera década del siglo XVII, también haga mención a este ayuno. Sin embargo, una lectura cuidadosa de las declaraciones de dicho reo deja entrever un tipo de discurso totalmente diferente, reflejo de un conocimiento profundo de la literatura rabínica. Un converso local definitivamente no habría podido describir estos pormenores según lo estipula la ley rabínica:

Dijo que cuando el Día Grande del Señor cae en sábado le ayunan el mismo sábado porque aquel ayuno es fiesta y no mandó Dios ayunar sino aquel ayuno; porque los demás ayunos son voluntarios y de precepto por los hebreos antiguos por sucesos que sucedieron en aquellos días de ayunan, pero no por mandamiento de Dios. Y así en día de sábado jamás se ayuna sino el dicho Día Grande del Señor¹⁹. Ytem dijo que cuando el dicho Día Grande del Señor cae en viernes se transfiere al sábado²⁰ porque habiéndose de guardar desde la víspera del día antes se encontraba con la fiesta del sábado [...] ²¹

Por lo general lo que solía inquietar a los conversos que conservaban costumbres criptojudías en territorios hispánicos tenía que ver con dos aspectos pragmáticos básicos: cómo llevar a cabo el rito y cómo conservar la tradición asumiendo el menor riesgo posible. Tomando en consideración que Diego Días estaba en comunicación con otros criptojudíos en México, este testimonio nos permite darnos una idea del modo como Días, además de ofrecer un amplio bagaje de conocimientos²² también estaba abriendo

de Francia: el caso de Diego Enríquez quien en los años 20 del siglo XVII declaraba haber aprendido sobre el ayuno de septiembre, Beatriz Núñez haber aprendido de Juan Rodríguez sobre el ayuno de Ester e Isabel Enríquez decidió ayunar y dejar de consumir cerdo tras su encuentro con Domingo Rodríguez: Beeri, 2010: 97-98.

19. Véase: Maimónides, *Mishne Torá*, *Hiljot Shevitat Hasor* (en hebreo) 1, 4.

20. Este principio figura en la literatura rabínica, véase *Talmud Babli*, Tratado de Rosh Hashana 20^a.

21. Segundo Proceso de Diego Díaz Nieto en Uchmany, 1992: 412.

22. De hecho, Diego Díaz Nieto demuestra un bagaje de conocimientos judíos particularmente rico y amplio. Por ejemplo, menciona los nombres hebreos de las festividades: Yom Hakippurim, Tisha be Ab, Pesah, Shavuot, Succot, Rosh Hashana, véase *ibid.*: 258-259. Describe en detalle el orden de la lectura de la Torá en Shabat, en cuya descripción incluye el uso de términos hebreos: Hamisha Humshei Tora, que tradujo: «los cinco libros desde la Creación del Mundo hasta la muerte de Moisés» y expone detalladamente acciones prohibidas en Shabat, véase *ibid.*: 260. Hace referencia a los preceptos alimenticios, véase *ibid.*: 268, y a costumbres funerarias, véase *ibid.*: 268-269. Demuestra conocimientos bastante amplios, sobre ciertas divergencias entre la ley bíblica y la ley rabínica, por ejemplo: «Y aunque la escritura manda que se guarden siete días [de Pesaj] los judíos guardan ocho por no tener cierta la cuenta de las lunas», véase *ibid.*: 265.

las puertas a una nueva narrativa, un nuevo grado de sofisticación que incluía elementos que iban más allá del cumplimiento básico, complicando así la práctica criptojudía. Con su experiencia, estos individuos mostraban una perspectiva que otros conversos desconocían, y con la cual posiblemente no siempre podían llegar a identificarse teniendo en cuenta la realidad que los rodeaba. El judaísmo presentado desde esta perspectiva apelaba a una de las bases del criptojudaísmo: haber asumido el cumplimiento de determinada costumbre y saber en términos generales lo que dicha praxis implicaba, no era suficiente. Analizar, por ejemplo, la problemática que surgía cuando dos preceptos se contraponían, era un nivel intelectual-religioso que el criptojudaísmo no solía abordar; la distinción entre las jerarquías internas de la legislación judía (la diferencia entre leyes de la Torá y leyes rabínicas), son aspectos debatidos cotidianamente en comunidades normativas y conocidos por el general de sus miembros, pero que en este tipo de grupos judaizantes eran en la mayoría de los casos totalmente desconocidos. En este sentido, la llegada de una persona proveniente de una comunidad judía debe ser entendida no solamente como la presencia de una fuente informativa sino también como un puente que conectaba, o acaso confrontaba, dos mundos conceptuales diferentes en esencia.

La *Halajá* –le ley judía– es altamente minuciosa y detallada, y en la mentalidad de las comunidades judías normativas estos pormenores forman parte integral e inherente del cumplimiento religioso regular. En tierras ibéricas cuando un precepto era observado, muchos de estos detalles no solamente eran omitidos sino que en general eran de facto desconocidos. Aun tomando en consideración la gran diversidad de prácticas religiosas entre los distintos individuos y grupos criptojudíos, el cumplimiento estricto de la Ley, según los parámetros de la *halajá*, era una tendencia inexistente en una realidad que subsistía bajo la sombra de la amenaza de la Inquisición. Desde la perspectiva del converso, el cumplimiento tan minucioso resultaba sorprendente, desconocido e incluso inquietante, tal como se puede entender en la siguiente declaración de Gaspar Vázquez en el proceso contra Juan de León en México a mediados del siglo XVII:

Y también le dijo cómo los sábados se habían de guardar por días festivos de la dicha Ley de Moisés desde el viernes en la tarde, y que esto era con tanto rigor que le contó un caso que le sucedió a su padre y fue, siendo hombre muy rico, que si le traían algunas cartas de cualquier negocio que fuese, aunque importase mucho, no las abriría el viernes en la tarde ni el sábado en todo el día, encareciendo la puntualidad con que guardaban los ritos y ceremonias de la dicha Ley²³.

Muchos de los conversos que guardaban algún tipo de identidad judía –a pesar de los grandes riesgos que dicha identificación implicaba en la realidad en la que vivían–, conservaban tradiciones o creencias religiosas que ocupaban un lugar determinado y limitado en sus vidas. Dadas las circunstancias, el criptojudaísmo nunca llegó a modelar

23. Proceso de Salomón Machorro (Juan de León), en Lewin, 1977: 68.

todos los detalles de su existencia, como en efecto sucedía en las comunidades judías clásicas²⁴. Por esta razón, la escrupulosidad respecto al cumplimiento de los preceptos en tanto detalles era entendida por estos individuos, quienes habían desarrollado sus propias culturas criptojudías, como una actitud de devoción extrema, y no como una exigencia religiosa que atañese a todo individuo. Antes de su encuentro con Juan de León, este declarante, evidentemente, no tenía conocimiento de todos los pormenores del cumplimiento de *Shabat*. Sin embargo el modo como llegó a interpretar estos detalles fue como ejemplos de «tanto rigor», es decir un cumplimiento que iba más allá de lo regular u obligatorio. Actitudes como la descrita en este testimonio –abstenerse de abrir el correo en *Shabat*– era una norma conocida y aceptada entre los miembros de las comunidades judías y no significaba una actitud que apuntase a una devoción peculiar. Por su parte, para un individuo no inmerso en la mentalidad halájica, resultaba difícil comprender la relación existente entre el precepto del día de descanso y la omisión de abrir una carta, razón por la cual hacía referencia a esta práctica como si se tratase de un acto piadoso extraordinario, quizás digno de ser reconocido, pero no como algo imperativo. Esta fuente ejemplifica la complejidad del diálogo y la comunicación entre individuos provenientes de un mundo judío tradicional y aquellos nacidos y residentes en los reinos hispánicos. En ocasiones, aunque tenían una lengua en común para comunicarse, los conceptos culturales e idiosincráticos con los que dialogaban eran tan divergentes que sus intercambios llegaban a obtener significados distintos para cada una de las partes.

Esta diversidad de mentalidades se puede observar incluso en el modo como los individuos que provenían de congregaciones de fuera de los reinos hispánicos entendían sus propias prácticas criptojudías. Es decir, una misma práctica criptojudía que para un converso que nunca había salido de los reinos hispánicos significaba un gran acto de devoción, para aquellos que alguna vez habían vivido libremente el judaísmo podría resultar como un acto mínimo. Un ejemplo de esta diversidad de actitudes ante una misma tradición se puede observar en el siguiente testimonio de uno de los hermanos Medina, quien se había criado en la ciudad de Bayona en Francia, vivió en España junto a sus hermanos durante varios años y finalmente se trasladó a México donde fue procesado por la Inquisición: «Este y sus hermanos, sólo se reducían a rezar por la mañana la oración del Zema, y a la noche lo mismo, sin concurrencia para ello unos con otros, sino que cada uno la rezaba por sí a solas, según las oportunidades del t[iem]po»²⁵.

24. Sobre este punto resulta interesante comparar esta realidad criptojudía con la peculiaridad de las comunidades judías de la diáspora sefaradí. Tal como lo ha formulado Yosef Kaplan, uno de los fenómenos de modernización que tuvieron lugar en dichas comunidades (entre otros factores, a causa de la experiencia vivida por los precursores de estas comunidades en los ámbitos ibéricos, antes de su llegada a Europa Occidental y su retorno al judaísmo normativo) fue el distinto grado de influencia de la ley judía (*halajá*) en diferentes esferas sociales y el ámbito económico. Los valores religiosos se restringían dentro de los confines de la institución religiosa propiamente dicha. La distinción entre lo sacro y lo profano se tornó más acentuada, tanto en el tiempo como en el espacio. Esta característica las diferenciaba de las comunidades judías tradicionales. En estas últimas, la amplia difusión de los valores religiosos dificultaba la restricción de los elementos sacros a momentos y lugares específicos, ya que para ellos lo sagrado formaba parte inherente de todos sus quehaceres. Véase Kaplan, 1996: 45-46.

25. Proceso contra Fernando Medina, *Archivo Histórico Nacional, Inquisición*, Libro 1733, Exp.16, f. 17r.

Viniendo de una realidad como la que se vivía en Bayona en la segunda mitad del siglo XVII, en la que diariamente se realizaban en congregación los tres rezos que dictamina la Ley judía, para Juan de Medina este testimonio pretendía servir a su defensa y no implicarlo. Este procesado traía como prueba de su supuesta inocencia y falta de compromiso con el judaísmo el hecho de haber realizado un rezo parcial que incluía tan solamente una pequeña porción de las plegarias obligatorias, a solas, sin haberse esforzado en realizar reuniones con otros practicantes y solo cuando se ofrecía la oportunidad. Medina tenía razón en cuanto a que una práctica de este tipo no respondía a las expectativas del ritual tradicional en las comunidades judías, pero simultáneamente se justificaba ante la Inquisición confesando una práctica que superaba en gran medida a las tradiciones de los judaizantes locales más comprometidos. Medina lo presentaba como si se tratara de una práctica casi negligente, pero ¡rezar religiosamente dos veces al día el *Shemá* –y refiriéndose a dicho rezo en su nombre hebreo original–, era visto en territorio ibérico como un acto de gran compromiso y devoción a la práctica herética judía! Cabe señalar que cuando aquí nos referimos a que sus prácticas eran *vistas* «como actos comprometidos», no nos referimos únicamente a la perspectiva del fiscal inquisidor, sino a todo el entorno de la sociedad circundante, incluyendo también a los conversos locales. Esta divergencia de perspectivas era lo que causaba que un individuo que posiblemente se veía a sí mismo en un proceso de alejamiento del judaísmo, eran considerado por el entorno, paralela y simultáneamente, como un experto y una fuente de conocimientos del objeto mismo del que este sentía estarse alejando.

Los individuos que llegaron a los reinos hispánicos provenientes de comunidades judías adoptaron distintas actitudes ante esta respuesta del entorno, que los veía como eruditos. Algunos asumieron actitudes de liderazgo y demostraron no solamente una amplia preparación sino también acertadas capacidades pedagógicas. Veamos, por ejemplo, la siguiente explicación de Diego Días, procesado a principios del siglo XVII en México:

[...] el ayuno de Tisha be Ab, que quiere decir que cae a nueve días del mes de Ab, que suele caer en agosto y conforme a las lunas en julio, de manera que no escapa del veinte de julio al veinte de agosto. Y el Día grande del Señor cae en los diez días de la luna de septiembre y el de la reina Esther cae en el mes de febrero o marzo, a trece de la luna de marzo. Y luego un día después se guarda la fiesta de Purim, que en la lengua española significa²⁶ alegría²⁷.

Uno de los desafíos que debían enfrentar los conversos que deseaban conservar tradiciones criptojudías en tierras ibéricas tenía que ver con la divergencia entre el

26. Aquí y en otros lugares Diego Díaz comente errores a la hora de traducir al español algunos términos hebreos. La palabra Purim proviene de la palabra hebrea «Pur» que significa «suerte» o «destino», no «alegría».

27. Segundo Proceso de Diego Díaz Nieto, en Uchmany, 1992: 259.

calendario gregoriano (solar) y el calendario judío (lunar). Varios judaizantes, grupos o individuos, sabían de la existencia del calendario hebreo, pero no tenían acceso a este y mucho menos conocían los pormenores de las diferencias estructurales entre ambos. Dadas las circunstancias, y tomando en consideración que entre las costumbres criptojudías más difundidas estaba la celebración de festividades y de ayunos, estos individuos desarrollaron sus propios sistemas, en ocasiones fijando fechas, a falta de otros recursos, según calendario gregoriano para consagrar la ocasión (por ejemplo, era común el uso del 10 de septiembre para *Yom Kipur*). No debe sorprendernos el hecho que uno de los temas que frecuentemente eran consultados con los individuos que provenían de alguna de las comunidades judías tenía que ver con las fechas correctas de las festividades judías. El testimonio aquí citado es sorprendente. No cabe la menor duda que habiendo nacido y sido educado durante toda su infancia y adolescencia en el seno de la comunidad judía de Ferrara, Diego Díaz conocía a la perfección la existencia del calendario hebreo²⁸ y el nombre de sus correspondientes meses. Diego Díaz no solamente sabía que el calendario gregoriano y el calendario hebreo eran diferentes, sino también comprendía en qué consistía dicha diferencia, teniendo conciencia que el calendario hebreo es lunisolar y el gregoriano solar. Del mismo modo, también sabía que en «tierras de idolatría» no podía acceder a la información detallada de las fechas del calendario hebreo. De modo que desarrolló un método (difícil saber si se trataba de una conclusión personal o si por el contrario había sido entrenado para ello antes de abandonar la comunidad judía) para realizar por sus propios medios el cálculo de la fechas en las que se debían celebrar las festividades judías: sabía cuáles eran los dos meses del calendario gregoriano entre los cuales se llegaba a conmemorar cada festividad y sabía en qué día del mes lunar se celebraban estas, lo que le permitía, a través de la observación del crecimiento de la luna en la época oportuna, calcular la fecha correspondiente. Este ejemplo es muy significativo, casi simbólico, en cuanto a que refleja la complejidad de la realidad en la que se encontraban de estos individuos tras alejarse de las comunidades judías e instalarse en entornos hostiles: llegaban a *tierras de idolatría* con conocimientos que superaban en gran medida a los conocimientos judíos a los que se tenía acceso localmente. Paralelamente, en esta nueva realidad se veían indefectiblemente limitados

28. Véase otro ejemplo relacionado con el conocimiento del calendario hebreo: Jorxe de Figueroa, quien declara ante la Inquisición de Toledo en 1658, después de haber pasado un tiempo en Bayona, demuestra tener conocimiento de la existencia del calendario hebreo, pero sin contar con los profundos conocimientos que poseía Diego Díaz: «celebró este la pasqua del cordero por primeros de abril del año de 1649 estando en dicho varrio de Santi Sp[iritu] de Bayona de Francia guardando por fiesta de la ley de Moyses siete o ocho días que son los de dicha pasqua y aunque se acuerda que empezaron a los primero de abril no se acuerda determinadamente el dia porque esto se gobierna por la luna y un calendario que los judíos tienen de sus fiesta que este no sabe». De este testimonio llama la atención los detalles con los que describe la celebración de la fiesta de *Pesaj* (Pascua): «y el modo de celebrar dicha pasqua fue guardando por fiesta dichos siete u ocho días poniendose en ellos los mejores vestidos que tenía y a la cena de la primera noche enpezando a cenar con apio lechugas y escarela [posiblemente se refería a escarola: Planta de la familia de las Compuestas, de hojas rizadas y amargas al gusto] y pan sin levadura y prosiguiendo todos dichos siete o ocho días en comer el pan sin levadura»: Proceso contra Diego Rodríguez Cardozo *Archivo Histórico Nacional, Inquisición*, Libro 177, Exp.11. ff. 54r-55r. Véase en este mismo proceso otras declaraciones que describen la celebración de *Pesaj* en Bayona, *ibid.*, ff. 197v-198r, ff. 204v-205r.

tanto en lo referente a la práctica como al acceso a las fuentes. En algunos casos esta realidad los conllevó a alejarse parcial o definitivamente de la práctica judía, pero en otros casos, justamente la combinación de la ventaja personal y las limitaciones del entorno los conllevaron a desarrollar un tipo de liderazgo muy peculiar.

Uno de los comunes denominadores de varios de los procesos inquisitoriales de los individuos que habían vivido en el marco de alguna comunidad judía son los numerosos testimonios de personas locales que declaran haberlos considerado conocedores de la ley de Moisés, y haber acudido a ellos con preguntas o en el deseo de adquirir información sobre el judaísmo²⁹. En muchos de estos casos, los recién llegados no venían con pretensiones ni deseo de adoptar una postura de liderazgo en cuestiones religiosas, tal como se puede observar en el caso de Baltasar de Araujo, quien nació y vivió en Galicia, España, hasta la edad de nueve o diez años y en 1596 abandonó la Península Ibérica junto a su familia. Después de haber sido educado en Venecia y haber vivido cierto tiempo bajo el Imperio Otomano, Araujo regresó a España y eventualmente viajó a las colonias americanas. Cuando fue detenido por las autoridades de la Inquisición en la primera mitad del siglo XVII residía en un pueblo de Zaragoza en el Nuevo Reino de Granada. En dicha población conoció a Luis Franco. Este último nunca había salido de los límites de los reinos ibéricos, pero estaba profundamente interesado en el criptojudasmo, no solamente desde una perspectiva ritual, sino también teológica. Aparentemente poseía una Biblia³⁰ y su curiosidad era tal que incluso llegó a mantener discusiones de índole teológicas con el cura local³¹. Para Franco la llegada de Araujo significó una gran ilusión que pronto lo llevó a una decepción, tal como se puede entender de la declaración de Araujo: «A causado ser muy leydo en las sagradas escrituras y agudo de ingenio el dicho Luis Franco y le venía a preguntar puntos y dudas muy a menudo a que no sabía satisfacerle por ser dificultossas y que pertenecían a los jajamis y doctos en la Ley de Moysen...».³²

Franco recibió con gran emoción y entusiasmo la noticia de saberse tan cerca de una persona que había vivido el judaísmo normativo y había formado parte de una comunidad judía. Desde su perspectiva le resultaba natural dirigir a Araujo sus dudas cultivando la esperanza de encontrar en él algún tipo de mentor que lo rescatara de la soledad teológica en la que se encontraba. Araujo, por su parte, en efecto tenía am-

29. Según López Belinchón, no solamente el paso por las comunidades judías, sino incluso una constante comunicación y correspondencia con miembros de dichas comunidades, llegaba a generar figuras de liderazgo entre grupos criptojudíos: «La intensa correspondencia comercial que generaban las diversas operaciones y la necesidad de información de una casa de negocios eran también cauce adecuado para recibir noticias o informaciones sobre el judaísmo. En 1659, un malsín decía haber oído que en Ámsterdam se tenía a Rodrigo Méndez Silva y a los hermanos Diego y Manuel de Amezquita por «profesores de judaísmo» y que se cartearan con los judíos de Ámsterdam», López Belinchón, 2002: 359-360. Véase ibid. en la nota 54: «Otras informaciones confirman la influencia de Méndez Silva sobre una parte de la comunidad criptojudía, merced a sus supuestos conocimientos de judaísmo».

30. Proceso contra Luis Franco, *Archivo Histórico Nacional, Inquisición*, Libro 1620, exp. 5, f. 7r.

31. Ibid., ff. 10r-v.

32. Ibid., ff. 11r-v.

plios conocimientos sobre el judaísmo normativo en el que había sido educado³³ —una prueba de ellos es el uso de terminología hebrea, como se puede observar en la fuente aquí citada—, pero estos se limitaban principalmente a los aspectos litúrgicos. Había recibido una educación formal muy básica y no poseían conocimientos profundos y amplios sobre la exégesis bíblica. Franco no contaba con la capacidad de diferenciar la heterogeneidad natural que existía en las comunidades judías normativas. Para él el judaísmo era un ideal absoluto y Araujo era posiblemente el primer hilo que estaba a su alcance y lo conectaba con este mundo, de modo que le costaba comprender que las dudas que le acechaban no pudieran ser resueltas por una persona que había vivido en el seno de una comunidad judía normativa. Por su parte, Araujo, además de no poseer conocimientos tan eruditos, tampoco tenía la inclinación, la vocación o el más mínimo deseo de adoptar una posición de liderazgo dentro de grupos criptojudíos. Todos los testimonios sobre este personaje parecen apuntar que en este caso, en efecto, no tenía ninguna inclinación religiosa particular.

En otros casos fue justamente la actitud de los cristianos nuevos locales la que llevó a un cambio de actitud entre los conversos que se habían alejado de las comunidades judías. Por ejemplo, el siguiente fue uno de los testimonios que fueron tomados en cuenta en las acusaciones del proceso inquisitorial de Juan de León, quien había vivido algunos años en la comunidad judía de Liorna:

Y estando solos volvió el dicho Manuel de Acosta a decirle que para casarse, como pretende, había de ser muy temeroso de Dios, y que si quería este confesante lo enviaría a casa de Juan de León, que vivía en casa de Simón Váez Sevilla y había nacido en una tierra, que no se acuerda la cual era, aunque se la nombró, el cual sabía muchas oraciones y se las enseñaría³⁴.

Este testimonio resulta interesante por dos razones. Primero, porque se puede observar claramente que Juan de León era considerado fuente de conocimientos y como tal, autoridad en asuntos de judaísmo, al cual no solamente dirigían sus preguntas, sino que también lo recomendaban a otros individuos. Llama igualmente la atención el hecho que esta declaración en realidad no incrimina realmente a Juan de León. Es decir, a partir de esta fuente se puede inducir que poseía ricos conocimientos sobre judaísmo y que la razón de ello era el haber venido de una de las comunidades judías de la diáspora sefardí, pero en realidad este testimonio no habla de la actitud o la respuesta del propio Juan de

33. Véase por ejemplo la descripción que presenta ante el tribunal de la Inquisición sobre los rezos judíos: «Aprendió de mem[ori]a las [oraciones] de la Shma y Amida que son las más forçossas, de que avía dicho de cada una un pedaço, y que no se acordava de las demás palabras porque con el mucho tiempo que avía que no las reçava [...] Para rezar la Amida se ponía derecho los pies juntos, inclinado el cuerpo, mirando hacia el dosel donde estavan los pergaminos de la ley y para rezar La Sema se sentava como los demás, cerrando los ojos al principio de la dicha oración». *Ibid.*, ff. 9v-10r.

34. Proceso contra Salomón Machorro, en Lewin, 1977: 76.

León. ¿Acaso accedía a servir de transmisor de conocimientos? ¿Servía en efecto como maestro de la Ley? Basándonos en este testimonio, no lo podemos afirmar con certeza.

En lo que se refiere a Juan de León, y a pesar que a lo largo de su proceso intentó negar los cargos de los que se le acusaba, todo parece indicar que al menos parcialmente, sirvió en efecto, de canal de conocimientos para los criptojudíos con los que estuvo en contacto. Una de las pruebas más convincentes era el tipo de conocimientos que poseían personas con las que mantuvo comunicaciones. El ejemplo referente a las leyes de la pureza familiar resulta categórico. No cabe duda de que quienes lo rodeaban llegaron a adquirir conocimientos sobre este aspecto de la tradición rabínica que superaban significativamente al de otros criptojudíos. Véase, por ejemplo, la declaración de Isabel de Rivera:

Que Juan de Leon le dijo en una ocasión, después de haberse declarado por observante de uno con el otro, que en Liorna [...] Y que cuando las mujeres estaban en su regla no habían de llegar a sus maridos ni comer de lo que él había de comer ni poner la mano en ellos, porque era prohibido en la Ley³⁵.

Así también lo declara su hermana Catalina de Rivera: «y que las mujeres, cuando están con su regla, apartan camas sin dormir con su marido, y que todo esto o parte de ello les dijo el dicho Juan de León a esta confesante y a su madre y hermanas, y que en su tierra lo hacían y usaban los judíos»³⁶.

Las leyes de pureza familiar eran raramente mencionadas o practicadas por individuos criptojudíos³⁷. Si bien las bases de esta tradición ya se encuentran en la Biblia, las leyes y sus detalles fueron formulados por la literatura rabínica a la cual no se tenía acceso en tierras ibéricas. En los testimonios aquí citados llama la atención no solamente el hecho de que dicho aspecto de la tradición judía haya sido mencionado, sino los detalles que incluía. En términos generales, las leyes de pureza familiar, según la literatura rabínica, prohíben las relaciones íntimas entre marido y mujer durante el período de la menstruación y los siete días consecutivos, tras los cuales la mujer debe sumergirse en el baño ritual (*mikve*). En estos testimonios no figuran todos los pormenores de las leyes de la pureza familiar, pero sí algunos detalles, como la prohibición de dormir en la misma cama o la prohibición de cualquier roce físico, los cuales dan fe de una erudición no existente en el ámbito español de la época. A pesar de esto, el hecho de que los conocimientos que poseía León hayan llegado a otros individuos no clarifica necesariamente la actitud por él adoptada. Puede que haya asumido el papel de líder religioso, pero no hay que descartar la posibilidad de que sin mayores pretensiones haya sencillamente respondido a preguntas que le dirigían.

35. Ibid.: 32.

36. Ibid.: 48.

37. Una prueba de ello puede observarse en la escueta descripción que incluye Gitlitz sobre este tema, en el contexto de su ensayo que pretende ser inclusivo y detallado: Gitlitz, 1996: 271-275.

En efecto, es importante recalcar que no todos estos emigrantes respondieron de igual manera al creciente interés que despertaban entre los criptojudíos locales. Algunos, temerosos del ojo de la Inquisición o por otros motivos, prefirieron alejarse o mantener un perfil bajo. Otros llegaron a disfrutar del impacto que inesperadamente tenían sus conocimientos y aceptaron la nueva posición que el entorno les facilitaba, encontrando incluso un nuevo y profundo significado a su propia identidad judía. En estos casos, paradójicamente, fue justamente la lejanía de las comunidades judías la causa del fortalecimiento de sus lazos con el judaísmo; para estos, tras el regreso a las «tierras de idolatría» dejaron de ser un miembro más, acaso marginal, de una comunidad judía que los acogía como necesitados, para convertirse en el centro de atención de individuos o grupos criptojudíos que de pronto los consideraban autoridades y fuentes vivas de unos conocimientos que anhelaban.

Por lo general, los individuos cuya curiosidad despertaba con la presencia de las personas que conocían el judaísmo normativo, eran aquellos que ya poseían cierto bagaje de conocimientos, si bien en ocasión este era muy limitado. El encuentro de estos dos mundos –el judío y el criptojudío– llegó a desenvolver de por sí un diálogo interesante y particular. A veces las diferencias entre estos dos era lo que despertaba el deseo de quien conocía el judaísmo normativo, de compartir sus conocimientos, acaso sintiéndose responsable de enderezar una cultura que desde su perspectiva se manifestaba errónea e inexacta. Ya mencionamos anteriormente los profundos conocimientos que Diego Díaz poseía en lo referente al calendario hebreo. Al llegar a México y entablar contacto con conversos que conservaban costumbres criptojudías, Díaz reconocía las fallas, entre otras, en el modo como se fijaban las diversas festividades. En la declaración de Ana León encontramos una muestra de la actitud que asumía Díaz cuando se enteraba de este tipo de errores:

Dijo que luego que vinieron a esta ciudad, oyó ésta al dicho Diego Díaz decir a la dicha doña Francisca, su madre, y a las dichas doña Isabel, doña Marian, doña Leonor [...] que un ayuno del Día Grande del Señor, que habría dos o tres meses que habían ayunado todas ellas en Santiago, lo habían errado porque le habían ayunado en jueves y el Día grande había sido el sábado siguiente³⁸.

En este testimonio encontramos que Diego asumió una posición de patrón o benefactor. Su comportamiento no era solamente el de una persona a quien el entorno dirigía sus preguntas y dudas, sino de quien había adoptado una actitud de responsabilidad que lo llevaba a corregir, acaso amonestar, cuando encontraba que las prácticas locales divergían del judaísmo normativo que él conocía. Aparentemente, de lo que se puede entender a partir de este documento, nadie le había preguntado o consultado. Por el contrario, los miembros reunidos estaban compartiendo experiencias vividas, o como

38. Proceso contra Diego Díaz Nieto, en Uchmany, 1992: 234.

comúnmente se conocía entre estos grupos, se estaban «confesando los unos con los otros»³⁹. Evidentemente en este punto Diego se sentían no solamente en el derecho, sino incluso en la obligación, de señalar los errores de los otros miembros. El ayuno en cuestión ya había pasado hacía meses y en este sentido su amonestación no tenía un fin pragmático inmediato salvo señalar la superioridad de sus conocimientos, acaso en el deseo, consciente o no, de asumir una posición de preponderancia y liderazgo entre los presentes.

No siempre la autoridad de estos individuos era aceptada de forma absoluta. En ocasiones, grupos criptojudíos poseían sus propias tradiciones, las cuales podían diferir de los ritos judíos tradicionales, situación que conllevaba a discusiones, y en cierto sentido, a luchas de poder y autoridad. Este fue el caso de Juan de León ya mencionado, quien llevo a mantener cercanos lazos con la familia de Blanca de Rivera⁴⁰.

En el siguiente testimonio podemos observar cómo era observada la interacción entre Juan de León y Blanca de Rivera:

«Dijo que se acuerda que preguntándole a este confesante las dichas Blancas de Rivera y otras personas si era verdad que para rezar las oraciones de la dicha Ley se habían de lavar las manos y cubrirse los hombres las cabezas con sombrero o monteras y las mujeres con tocas o paños este confesante respondió que era verdad y que así había visto que lo usaban en la sinagoga de Liorna los observantes de la Ley de Moisés, y que ellas aunque se lo preguntaron y otras muchas cosas de la dicha Ley, las sabían mejor que este confesante como observantes de ella»⁴¹.

Esta fuente en realidad no describe un dialogo específico, sino que representa la interacción entre estos dos. Blanca era mucho más antigua en el lugar, y había sido considerada la líder natural por quienes la rodeaban. Al llegar Juan de León, Blanca, no indiferente a los conocimientos que él traía, le consultaba sobre diversos aspectos de la tradición judía. Y aún así, era ella quien seguía siendo considerada por su gente como la autoridad máxima. Aparentemente, al menos los más cercanos a Blanca, no pensaban que Juan le llevara ventaja alguna, ni en conocimientos ni en autoridad. Pero en realidad la tradición criptojudía, por más devota o antigua que fuera, en ningún caso llegó a ser

39. En los testimonios ante la Inquisición repetidamente los reos mencionaban que las juntas secretas consistían ante todo en la declaración o confesión de los presentes. Al declarar frente a los otros su identificación con la fe de Moisés, el individuo sellaba su pacto de fraternidad con la «gente de la nación». Lo que compartían era la confianza mutua y una profunda sensación de intimidad y confidencia, plenamente conscientes del gran peligro que esto implicaba.

40. En 1642 comenzó la ola de aprehensiones contra criptojudíos en Nueva España, que posteriormente se conoció como «la Gran Conspiración». Las primeras encarceladas fueron Blanca Méndez de Rivera y sus cinco hijas. Véase: Uchmany, 2001: 485-486. Blanca de Rivera fue reconciliada y su marido quemado en estatua. Tres de sus hijas fueron reconciliadas y otras dos quemadas en estatua, una de la cuales, María, murió en prisión. Véase Escobar Quevedo, 2008: 206-207.

41. Proceso contra Salomón Machorro en Lewin, 1977: 177.

idéntica al judaísmo normativo. ¿Qué sucedía cuando se encontraban divergencias entre estas dos tradiciones? He aquí un interesante ejemplo:

[...] la dicha doña Blanca [Enríquez], difunta, le dijo a este confesante [Juan de Leon] que cuando se moría algún pariente, o cosa suya, en observancia de la dicha Ley, si podía, hacía en su muerte y entierro todas las dichas ceremonias⁴², sin que lo viesen los esclavos y criados, y este confesante le respondió que en Liorna no había visto más ceremonia que lavar los cuerpos de los difuntos de la dicha Ley y enterrarlos en el campo en sepulturas nuevas, a cada uno, sin que se juntasen con otro cuerpo, y que les ponían mortajas de ruán nuevo, a los que tenían caudal, y viejo, a los pobres⁴³.

A los ojos de quienes conservaban secretamente ritos de origen judío, el criptojudaísmo no siempre fue considerado como una versión inferior, limitada o restringida del judaísmo. Por esta razón, al entablar contacto con personas que habían vivenciado el judaísmo normativo, surgía un conflicto. Por un lado, brotaba la emoción de oír una voz que hablaba desde los confines del sueño abstracto, del judaísmo que en tierras remotas se manifestaba en libertad. Pero por el otro lado, y simultáneamente, surgía la afrenta cuando la tradición a la que se aferraban con todo ahínco era puesta en tela de juicio, tal como se refleja en las palabras de Blanca de Rivera: «que aunque no había estado en Liorna ni visto lo que hacían los judíos, ella lo sabía muy bien y todas las ceremonias de la dicha Ley, porque se la había enseñado su madre y personas que la sabían muy bien»⁴⁴.

En todo caso, este tipo de situaciones solían ser poco comunes y por lo general la autoridad de quienes llegaban con una preparación judía era aceptada. Más aún, en ocasiones, estas personas llegaban a adoptar posturas de liderazgo que no se limitaban a la transmisión de conocimientos, tal como se puede observar en el siguiente testimonio:

Pregunto el dicho D[on] Ignacio, no saue en qué sitio, ni para qué, ni en qué día al dicho Fern[an]do, si savía cuándo caía el aiuno de la Reyna Esther [...] y que el dicho Fern[an]do su hermano le dijo a este, cómo el dicho D[on] Ignacio de Vargas le havía dicho el mismo día del aiuno, o, el día antes, según le parece, que no sauía cómo portarse, para hacer dicho aiuno, por el recelo del reparo que podían hacer los criados»⁴⁵.

Esta declaración, presentada ante la Inquisición de Sevilla en los años noventa del siglo XVII, permite entrever una relación compleja e interesante entre Don Ignacio de

42. Sobre las ceremonias de duelo celebradas por criptojudíos en México véase Bibenik, 1998: 69-102.

43. Proceso contra Salomón Machorro en Lewin, 1977: 178.

44. Ibid.: 185.

45. Proceso contra Fernando Medina, *Archivo Histórico Nacional, Inquisición*, Libro 1733, Exp.16, ff. 16r-v.

Vargas⁴⁶ y Fernando Medina. El primero, hombre importante y pudiente, se dirige a Medina, quien era un pequeño mercader de quien se sabía que había nacido y se había criado en Francia, para consultarle asuntos relacionados con la práctica criptojudía. En un principio, la pregunta que le dirigió era informativa: ¿cuándo debía celebrarse el ayuno de Ester?⁴⁷ Teniendo en cuenta que Medina contaba con un bagaje de conocimientos sobre judaísmo mucho más rico y amplio, esta consulta no debe asombrarnos, ni difiere de otros casos antes mencionados. Lo que llama la atención es la segunda consulta: Don Ignacio de Vargas ve en Medina algo más que un simple trasmisor de conocimientos. Lo considera un mentor con quien comparte su angustia respecto al peligro de realizar ritos criptojudíos en la cercanía de sus criados y le consulta sobre el modo adecuado de actuar en esta situación. Este pequeño ejemplo es significativo en cuanto a que apunta a un proceso algo más sofisticado en la consolidación del liderazgo que este tipo de individuos llegaron a ocupar.

1. El baúl de Méndez Chávez

Luis Méndez Chávez no llegó a convertirse en líder de ningún tipo; no le fueron referidas preguntas, ni llegó a despertar la curiosidad entre los criptojudíos. De hecho, no tuvo la oportunidad de sumergirse en un proceso de socialización en tierras americanas, tras haberse alejado de la comunidad de Ámsterdam, porque fue apresado de inmediato por la Inquisición de Cartagena de Indias en 1649 tras su llegada al puerto de Maracaibo⁴⁸. Aun así, el suyo fue un caso muy peculiar, acaso único. Impactante, sorprendente. No por lo que haya dicho o lo que haya practicado, sino por lo que traía

46. De don Ignacio de Vargas sabemos que estaba casado y tenía un hijo. Aunque los testimonios de este proceso no incluyen mayores detalles, tomando en consideración que en estos documentos siempre se refieren a él con el tratamiento de respeto «don», podemos asumir que se trataba de una persona conocida en la ciudad y de elevado rango social. Además, el hecho de que haya contado con varios criados en su hogar nos confirma que se trataba de una persona de pudiente.

47. En efecto, los hermanos Medina poseían ricos conocimientos sobre el judaísmo. Por ejemplo, sabían los ayunos de la tradición rabínica, incluyendo sus nombres en hebreo: «Se hacían cinco aiunos por obligacion cada año, que el uno, y principal llamaban de perdonanza y decían del día grande, y en hebreo llaman Quipur, que es lo meso que día grande – y otro llamado Tisabeab, cuja significación no saue solo se acuerda que era en memoria de la destrucción del templo de Jerusalem, y del antecedente, no se acuerda en memoria de quien se hacía, y que de los otros tres no se acuerda de los nombres [...]», proceso contra Fernando Medina, *Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Libro 1733, Exp.16, ff. 7v-8r*; sobre *shabat* y leyes dietéticas, véase *ibid.*, f. 8r.

48. Luis Méndez Chávez nació en 1609 en la Villa de Cubila, Portugal. Sus primeros años los vivió en casa de sus padres. A la edad de diez o doce años, es decir a principios de los años veinte del siglo XVII, se embarcó hacia Brasil donde se involucró en el comercio de esclavos. Once años después, ya en los años treinta de dicho siglo, regresó a Portugal y se instaló en la Vila do Conde, donde contrajo matrimonio y continuó trabajando en la trata de esclavos. Aparentemente cuatro años después abandonó a su mujer cuando se embarcó nuevamente a Brasil, esta vez para dedicarse al comercio de azúcar. Regresó a Portugal y tras una corta temporada viajó a Ámsterdam donde se vinculó inmediatamente con la comunidad judía. No contamos con los detalles que nos permitan comprender las circunstancias particulares que llevaron a Méndez Chávez a abandonar a su mujer y posteriormente dejar el reino de Portugal. Lo único que sabemos es que al llegar a Ámsterdam, Luis era un hombre que sufría grandes necesidades económicas y que su estadía en dicha ciudad fue relativamente corta y pasajera; y en menos de dos años se volvió a embarcar, abandonando dicha ciudad.

consigo al llegar a las colonias americanas: un baúl repleto de textos judíos, así como varios objetos rituales⁴⁹. He aquí el índice de lo encontrado en dicho equipaje:

Primero, un libro de medio pliego encuadernado, escrito de letra de molde en docientos y nobenta y tres foxas, según el número de la última, y en la primer el título que sigue – Biblia en lengua española traducida palabra por palabra de la verdad hebraica por muy exselentes letrados vista y examinada por el oficio de la Inquisición con privilegio de ilustrísimo señor D[uque] de Ferrara⁵⁰. 2 – Iten, otro libro de medio pliego de papel, más corto, que es antecedente en letra hebrea o griega con dos manillas de cobre con que se fuera, y las orillas del papel con betumen colorado⁵¹. 3 – Iten, otro libro de quartilla de papel forrado, es pergamino blanco escrito de letra de molde y con tresientos y setenta y nueve foxas, según el número de la última, y en adelante se sigue la tabla y todas las ojas que ocupa la dicha tabla están sin numerar. En la primera foxa está el rótulo que sigue – Menasseh Ben Israel Consiliaor suie [...]– esto es consiliador o de la conbeniensia de los lugares de la escriptura repugnantes entre si paresen obra ansi de los antiguos como modernos sabios con grande industria y fee – coligida con tres tables una de los libros de los antiguos sabios – otra de los lugares de las escriptura que se eseptuan – tercera de las cosas más notables . 4 – Yten otro libro de quartilla con ciento y nobenta y sinco foxas numeradas, fuera de las dicha tabla. Y el rótulo de la primera dice ansi – segunda parte del consiliador de conbeniencia de los lugares de las escriptura que repugnantes entre si paresen – a los noblissimos muy prudentes inclitos señores del consejo de las Indias occidentales – autor Menassehe Ben Israel theologo y philosopho hebreo en Abs-terdan en cassa de Nicolas de Rabestein año de sinco mill y quatrosients y uno⁵². 5 - Iten otro libro más pequeño, aforrado en pergamino blanco en docientas y quarenta foxas, numeradas con tablas todo. Intitulase ansi – segunda parte del

49. Si bien el caso de Méndez Chavez sobresale por la amplitud de su contenido, cabe señalar que este no fue el único caso que en el que la Inquisición llegó a decomisar objetos de índole judía. Véase por ejemplo el caso de Isaac de Castro Tartas en Lipiner, 1992. Así como también el de Abraham Reuven en Beinart, 1974.

50. Se trata de la importante traducción conocida como la Biblia de Ferrara, a cargo del portugués Abraham Usque / Duarte Pinel. Esta traducción de la Biblia al español contó con varias ediciones. Tomando en consideración que Chávez se embarcó para América en los años cuarenta, este ejemplar debió haber correspondido a alguna de las siguientes ediciones: la primera fue publicada en Ferrara por el tipógrafo español Yom Tob Atias hijo de Levi Atias (Jerónimo de Vargas), en marzo de 1553. Sin embargo es más probable que el ejemplar que traía Chávez correspondiera a una de las ediciones posteriores, publicadas en Ámsterdam en 1611 o en 1630. Kayserling, 1890: 50-51. Cabe señalar que la Biblia de Ferrara fue una de las fuentes secundarias más importantes de Casiodoro de Reina durante su traducción de la Biblia al español, también en el siglo XVI. Véase varios estudios en torno a la Biblia de Ferrara en Hassán (ed.), 1994.

51. La descripción aquí incluida resulta insuficiente para reconocer de qué libro se trataba.

52. Este y el anterior libro numerado en esta lista corresponden a los dos primeros tomos del *Conciliador* de Menasseh ben Israel. El primero publicado en Frankfurt en 1632 que incluye la aprobación de Abraham Coen de Herrera (Ámsterdam 1632), aprobación del licenciado Daniel de Cáceres (Ámsterdam 1632), prólogo por el doctor Iosseph Bueno, poemas al autor por el doctor Iosseph Bueno e Himmanuel Nehemia, elogio al autor en latín firmado por Doctor Zacutus Lusitanus (Ámsterdam 1632). Véase Den Boer, 1992: 385-386. El segundo tomo, publicado en Ámsterdam en 1641, que incluye dedicatoria a los Señores de las Indias Occidentales y dedicatoria a los señores de Recife. Véase *ibid.*, 388-389.

Sedur contiene las pasquas de Pesah Sebuoth Sucoth y día octavo con todas las cosas que en ellas se suele decir en cassa y en la sinagoga estanpada por industria y despeza de Isach Franco a quatro de Adar veadar sinco mil trezientos y setenta y dos. 6 – Yten otro libro de mucha quartilla, con dosientas y veinte y tres foxas con tablas todo y rotulado así – primera parte del sedur contiene las oraciones de cada día de cada sabath y de cada mes y de los aiunos del solo y congregación y de las fiestas de Hanucha y Purim y de los dies días de contrición, con muchas cossas acrescentadas que en todo el año se suelen desir, estanpada por industria y despeza de Isach Franco en Absterdam a los quatro de Adar sinco mill tresientos y setenta y dos⁵³. 7 - Iten otro libro de media quartilla, está forro de tablillas con bodana negra con quatrocientas y setenta y siete numeradas sin las de la tablilla. Y el rótulo dise así – Orden de oraciones de mes Axexo [sic.] s. simbolisar de una a otra parte, con el aiuno del solo y las demas cossas ocurrentes en todo el año y la orden de Hanuch, Purim y Pascuas de Pesah, Sebuoth y Sucoth y día octavo y Osanoth, con mucha diligencia enmendada, conforme a lo que se dice en el KK de Talmud Tora de Absterdan – estanpada por industria y despeza de Jona Abravanel, y Efraim Bueno en cassa de Nicolas de Ravestein año de sinco mill y quatrocientos y uno⁵⁴. 8 – Iten otro libro de media quartilla, afonado en pergamino blanco con docientas y veinte y dos foxas numeradas. Y el título diza ansí – Horden de los sinco thaniot del año simbolizan de una y otra parte los quales son el tanith de Tebet, el de Ester, el de dies y siete de Tamuz, el de Ab, el de Guedaliah – estanpado por orden de los señores Efraim Bueno y Jonah Abravanel en cassa de Menasseh ben Israel – Absterdam año de sinco mill tresientos y nobenta⁵⁵. 9 – yten otro libro de quartilla con seisientas y veinte y sinco foxas, numeradas a forrado en Pergamino blanco, intitulado así – Thesoro dos dinim que opovo de Israel he obrigado saver e obserbar con duas taboadas muy lopusas – dedicado a os muy nobres magnificos e prudentes señores parnessim deste

Tiempo después de la salida de Chávez de Ámsterdam este autor publicó otros dos tomos de esta obra en 1650 y 1651, véase ibid., 393, 395. Véase también: Kayserling, 1890: 91.

53. Este y el anterior ítem son los dos primeros tomos de una serie de libros de rezos (en total eran tres tomos) publicados en Ámsterdam a lo largo de 1612. El primero fue publicado en febrero y el segundo en marzo, de dicho año. Esta edición corresponde al primer compendio de oraciones completo que se publicó en Ámsterdam, basado en las ediciones del libro de oración de Ferrara. Originalmente esta obra fue destinada especialmente a los miembros de la segunda congregación sefardita de Ámsterdam, Neve Shalom, pero evidentemente, tras la unión de las comunidades en 1639 siguió sirviendo al general del público. Véase Offenber, 1988: 58.

54. Este mismo libro fue aparentemente publicado nuevamente pocos años después en 1648 (5408), el cual figura como *Orden de Oraciones de mes, con los ayunos del solo, y congregación pascuas ... nuevamente emendado. Ámsterdam, stamp. en casa de Nic. De Ravestein, por industria del Doct. Jos. Bueno y Jona Abravanel, 5408 = 1648*, Kayserling, 1890: 82. Cabe señalar que Kayserling no incluye en su lista bibliográfica esta primera edición que Chávez traía en su baúl.

55. Esta edición figura con todos los datos precisos en la lista de Kayserling: *Orden de los cinco Tahaniot*. Estamp. Por orden de *Ephraim Bueno y Jona Abravanel*. Ámsterdam, Menasseh b. Israel, 5390 = 1630 (222 ff.)» Kayserling, 1890: 86. Este libro fue editado nuevamente por Nic. de Ravestein en 1648 y por Joris Trigg en 1660. Por lo visto, Chávez traía dos ejemplares de este libro; véase a continuación, ítem 10.

veneravel kaal kados composto por Menasshe ben Israel – estapado en cassa de Eliahu Aboab año de sinco mil y quatosientos y sinco⁵⁶. 10 – yten otro libro de media quartilla, aforrado en pergamino blanco, con dosientas y veinte y dos foxas numeradas y rotuladas ansi – Horden de los sinco tahaniot del año simboltar de una y otra parte, los cuales son el Tahanit de Tebet, el de Ester, el de dies y siete de Tamuz, el de ap [sic.= Ab] y el de Guedaliahu, estapado por horden de los señores Efraim Bueno y Jonatah Abravanel en cassa de Menashe ben Israel, Absterdam año de sinco mil tresientos y nobenta . 11 – yten otro libro de media quartilla con tablillas, forradas en bodana con tresientos y veinte y siete foxas numeradas y titulado ansi – horden de Roshasana y Chipur, traslado en español y de nuevo enmendado y añadido el selioth, el qual se dice quarenta días antes del día de Chipur en las madrugadas, Talmud Torath Bet Yaahkob, estapado por industria y despeso por David Abenatar Mello. A primero de Sivan de sinco mill trezientos y setenta y siete en Absterdam⁵⁷. 12 – yten otro librito pequeño forrado en pergamino blanco maltratado⁵⁸, numerado hasta quinientos y quarenta y siete, y luego se sigue otro número de ojas desde primera hasta veinte y tres, intitulado – Hordenes de las oraciones del mes, con lo más necesario y obligatorio de las tres fiestas del año, como también lo que toca a los aiunos, Hanucha y Purim, con sus advertencias y notas para más facilidad y claresa. Industria y despesa de Menassh ben Israel Absterdam a primero de hesvam sinco mil y trescientos y noventa y siete⁵⁹. 13 – yten un confesionario intitulado – orden de Selioth, Harbit y confesion del malcut en siete foxas⁶⁰. 14 – Iten el pergamino que disen es Talmut como se contiene en los autos. 15 – Iten el escapulario como se contiene en los autos⁶¹. 16 – Iten el cuchillo sin punto como se contiene en los autos. 17 – Iten

56. Esta edición figura con todos los datos precisos en la lista de Kayserling: *Thesouro dos Dinim* que o povo de Israel ha obrigado saber, e observar, Ámsterdam, Eliahu Aboab, 5405 = 1645, Kayserling, 1890; 91. La quinta parte de este libro fue publicada dos años después, en 1647, en *Ámsterdam* por Joseph ben Israel, véase Kayserling, *Ibid.*. Información adicional sobre este tomo: libro dedicado a los «senhores Parnassim desde Kaal Kadós de Talmud Torah (Abraham Ferrar, Himanuel Franco, Abraham del Prado, David Abarbanel, Jahacob Bueno, Jahacob Atías, Jahacob del Soto)... Con la aprobación de Saul Levi Morteyra y David Pardo, licencia del Mahamad (Abraham Ferrar, Himanuel Franco, Abraham del Prado, David Abarbanel Dormido, Iahacob Bueno, Iahacob Atías, Iahacob del Soto)». Den Boer, 1992: 391.

57. Esta edición figura con todos los datos precisos en la lista de Kayserling: *Orden de Roshasanah y Kipur, trasladado en Español, y de nuevo emendado: Y añadido el Selioth, el qual se dize quareta días ates del día de Kipur en las madrugadas Talmud Torah bet Yahacob. Estampado por industria y despesa de David Abenatar Melo. A primero de Siuan de 5377 = 1617. Ámsterdam*, Kayserling, 1890: 83.

58. Es posible que «el maltrato» de este ejemplar sea justamente una señal del mucho uso que se le daba. Aparentemente se trataba del libro de oraciones, amplio en contenido y pequeño de tamaño, que Chávez Méndez usaba más corrientemente.

59. Esta edición figura con todos los datos precisos en la lista de Kayserling: *Orden de Oraciones del mes, con las mas necesario, y obligatorio de las tres fiestas del año como también lo que toca a los ayunos, Hanucah y Purim. Ámsterdam, Industria y despesa de Menasseh ben Israel, Hesvan 5397 = 1636 (548 pp.)*, Kayserling, 1890: 82.

60. La descripción aquí incluida resulta insuficiente para reconocer de qué edición se trataba.

61. *Un escapulario de diferentes colores*, véase: Proceso contra Luis Méndez Cháves, *Archivo Histórico Nacional, Inquisición*, Libro 1620, exp. 9, f. 7v. Por lo visto se trataba de un *Talit*.

las correas de badona como se contiene en los autos ⁶². 18 – Iten las taxas de palo como se contiene en los autos ⁶³.

No cabe duda que el equipaje de Méndez Chávez resulta sorprendente, altamente osado y para el fin de nuestra investigación, muy ilustrativo. El portugués, que había partido de Ámsterdam, donde residió algo menos de dos años, aunque al embarcarse a tierras españolas renunciaba a la posibilidad de practicar abiertamente el judaísmo, evidentemente no había optado por alejarse de su fe.

El inventario aquí citado de los objetos *heréticos* encontrados en el baúl de Méndez Chávez incluían 18 unidades: 14 libros y 4 objetos rituales. Entre los 14 libros se encontraba una Biblia en español (la Biblia de Ferrara), dos textos en caracteres extranjeros de los cuales uno era un pergamino con algún tratado del Talmud⁶⁴ y el otro que no hemos podido reconocer (salvo el hecho de que estaba escrito en caracteres extranjeros, posiblemente en letras hebreas). Tres libros del destacado rabino de la comunidad de Ámsterdam Menasseh ben Israel: los dos primeros tomos del *Conciliador* y el *Thesouro dos Dinim*, y 8 libros de rezos.

El *Thesouro dos Dinim* (el tesoro de las leyes) es un compendio escrito en portugués y dirigido principalmente a cristianos nuevos que retornaban al judaísmo normativo, que explica los preceptos de la práctica judía según la *halajá*⁶⁵.

El segundo texto de este autor incluido en la biblioteca de Méndez Chávez era el *Conciliador* (dos de sus tomos). Esta es una obra dedicado a explicar y solventar aparentes contradicciones entre versículos del Antiguo Testamento. En la exposición de las contradicciones bíblicas se sigue el orden de los libros de la Biblia hebrea. Al principio de cada cuestión el autor reproduce los versículos que aparentemente se contradicen y formula una pregunta que refleja la contradicción. A este suele seguir una exposición

62. Este y el siguiente objeto numerado en el inventario parecen haber sido las partes de unos *Tefilin* (filacterias). Otro miembro de los pasajeros de la embarcación declaró lo siguiente: «Fuele preguntado por las correas largas de badana negra [...] respondió que oyo dezir a los ingleses que los judíos se ponían aquellos dos en la frente liados con aquellas correas en la caveza, pero que este testigo nunca le vio usar deellos», *Ibid.*, f. 15r.

63. *Ibid.*, ff. 19r-21r.

64. Cabe señalar que el Talmud, a diferencia de otros textos tradicionales, en esta época no solía difundirse en pergamino. Lo más factible es que el pergamino que traía Méndez Chávez haya sido una *Meguilat Ester* (el libro bíblico de Ester escrito en pergamino, que tradicionalmente se lee durante la fiesta de Purim), texto que según la Ley judía ha de leerse directamente del rollo escrito a mano (como la Torá). Véase por ejemplo el siguiente testimonio de Antonio Rodríguez de Amezquita ante la Inquisición de Toledo en 1665 el cual se describe el modo como se llevaba a cabo esta tradición en la congregación de Bayona: «También se acuerda que en el ayuno de la Reina Ester que suelen aiunarle algunos tres días, siendo así que solo el postrero es de obligación [esta formulación resulta interesante de por sí. En el texto bíblico el ayuno que realizaron la reina Ester, sus doncellas y el pueblo judío fue de tres días. Por su parte, la tradición rabínica impone la práctica de ayuno de Ester de un día], sacan un pergamino en la víspera del ayuno en la noche quando hacen la rreza y el pergamino esta todo escrito en hebraico y le llaman la Meguila y dizen en el esta escrita la vida de la Reina Ester y el dicho pergamino tiene por las puntas unas cintas y quando se desenrolla dize jajan quando dan por tener la Meguila, y ban ofreciendo cada una conforme tiene su debozión y posible, y el que más da seguido con las pastas, y tiene las cintas y esto que se ofrece sirve para dar de limosna, y dizen que el que tiene dichas zintas gana muchas indulgencias», Proceso contra Diego Rodríguez Cardozo, *Archivo Histórico Nacional, Inquisición*, Libro 177, Exp.11. ff. 225v-226r.

65. Menasseh Ben Israel, *Thesouro Dos Dinim*, Ámsterdam 1645. Véase también: Lieberman, 2011: 129-176.

de diversas interpretaciones de los versículos realizadas en obras anteriores por otros autores y también se ofrece la propia interpretación del autor. A ello se añadan a veces otro tipo de explicaciones, según convenga al caso, como por ejemplo puntualizaciones gramaticales, filosóficas, etc.⁶⁶. Tal como lo señala den Boer, en este libro Menasseh dio a conocer su amplio conocimiento de las fuentes rabínicas y consecuentemente el autor ganó, gracias a él, una destacada reputación entre los intelectuales de su época. El libro, escrito en español, fue uno de los primeros textos de este tipo compuestos en una lengua moderna⁶⁷. Además un año después de su primera publicación, el primer tomo fue traducido al latín⁶⁸.

Los objetos litúrgicos que traía demuestran que Méndez Chávez no solamente estaba altamente familiarizado con el ritual judío, sino que además tenía intenciones de seguirlo practicando aun en «tierras de idolatría»: un escapulario, es decir un *talit*, manto ritual con el que los hombres judíos se cubren durante los rezos, las filacterias o *tefilin* (descritas en el inventario como «correas de badona» y «taxas de palo»), que son utilizadas por los varones judíos diariamente en sus rezos matutinos (salvo los sábados o días de fiesta) un cuchillo especial para realizar la *shejitá*, es decir el modo ritual de sacrificar a los animales que serán consumidos, según la ley judía. Sobre este objeto cabe mencionar también el testimonio de uno de los ingleses que se encontraban a bordo de la embarcación que trajo a Méndez Chávez a América, quien declaró que el acusado tenía «un cuchillo, que se le alló, sin punta, que servía de degollar las aves y animales que comía y que sino eran degolladas no las comía»⁶⁹.

Respecto a los ocho libros de oración, cabe preguntarse qué significaba el hecho de traer consigo una cantidad tan grande de textos de este tipo. Si su único objetivo hubiera sido el uso personal, con uno habría bastado⁷⁰. Méndez Chávez constituye un caso muy particular. A diferencia de los casos antes mencionados, los cuales no llegaron a territorios ibéricos con pretensiones de liderazgo, Méndez Chávez había salido de Ámsterdam y desembarcado en territorios americanos no solamente con la intención de continuar la práctica judía, sino también de difundirla –de otra forma resulta difícil explicar el contenido de su equipaje que en su gran mayoría apunta a la práctica ritual: libros de rezo,

66. Navarro Peiro, 1994: 316.

67. Den Boer, 1992: 388-389, 393, 395.

68. Roth, 1945: 44.

69. Proceso contra Luis Méndez Chaves, *Archivo Histórico Nacional, Inquisición*, Libro 1620, exp. 9, 6r.

70. De hecho, el uso de textos prohibidos era tan peligroso, dada la amenaza de la Inquisición, que incluso en pequeñas cantidades o para el uso personal, era raro encontrar en territorios ibéricos libros de esta naturaleza. Véase en López Belinchón libros impresos en Ámsterdam o Italia, encontrados en poder de procesados por la Inquisición en la Península Ibérica: López Belinchón, 2002: 359. En el proceso de Diego Díaz Nieto encontramos otro ejemplo, el de Antonio Fonseca, oriundo de Ferrara y quien había residido ciertas temporadas en Francia: «El dicho Antonio de Fonseca trajo dos libros, que tenía consigo, debajo de un coche de mercaderías envueltos en unos paños, los cuales eran impresos en lengua castellana y en el uno estaban los cinco libros raciones desde la Creación del Mundo hasta la Muerte de Moysén y el otro contenía oraciones ordinarias y las que se rezan los sábados y psalmos», Proceso contra Diego Díaz Nieto, en Uchmany, 1992: 273. Este ejemplo de Fonseca es mucho más representativo, en el sentido que si alguien osaba arriesgarse, lo más probable era encontrar en su poder un libro de rezos y/o un libro de contenidos bíblicos. Desde esta perspectiva pude comprenderse qué tan particular resulta el caso de Méndez Chávez.

el *Thesouro dos Dinim* donde se explica la práctica judía y objetos litúrgicos. Lamentablemente la información incluida en su proceso de fe no responde a todas las incógnitas y carecemos de información suficiente para saber si actuaba por iniciativa propia o si era emisario de un programa más organizado; no sabemos si antes de llegar al territorio americano ya había mantenido comunicación con algún grupo criptojudío particular, o si por el contrario, llegaba a la deriva y en su búsqueda. Lo que sí queda claro es que en el caso de Méndez Chávez su decisión de dejar la comunidad judía de Ámsterdam no solamente no implicaba una renuncia al judaísmo, sino que por el contrario significó asumir un grandísimo riesgo, por el deseo de divulgar la religión prohibida aún bajo la amenaza de la Inquisición. Su plan nunca llegó a concretizarse y el baúl lleno de objetos prohibidos –y posiblemente de sueños– fue decomisado y Méndez Chávez procesado por la Inquisición cartagenera.

Uno de los temas más complejos de abordar a la hora de estudiar el fenómeno de las comunidades de la diáspora sefardí occidental, así como también, la realidad de los cristianos nuevos dentro de los reinos hispánicos, se refiere a su identidad –religiosa, étnica y cultural. En ciertos aspectos estos dos mundos se consideraban unidos por profundos lazos y creían pertenecer a una misma y amplia familia. En otros, se sentían divididos y alejados por un precipicio que iba más allá de las distancias geográficas. Los casos aquí descritos dan muestra de este antagonismo y sirven de ejemplo para comprender la existencia de diversas culturas judías dentro de la nación español-portuguesa del siglo XVII.

2. Bibliografía de referencia

- BEINART, H. (1974) «The Travel of Jews from Morocco to Spain in the Early Seventeenth Century» (en hebreo), *The Jubilee Volume in Honor of Salo W. Baron on the occasion of his Eightieth Birthday*. Jerusalén: American Academy for Jewish Research, 15-40.
- BEERI, Y. (2010) *The Portuguese New Christians trialed by the inquisitorial court in the 17th century Cuenca*, (en hebreo). Tesis doctoral presentada al Senado de la Universidad Hebrea de Jerusalén, Jerusalén.
- BIBELNIK, P. (1998) «El mundo religioso de los judaizantes en México en el siglo XVII» (en hebreo), *Peamim* 76: 69-102.
- DEN BOER, H. (1992) *La literatura hispano-portuguesa de los sefardíes de Ámsterdam en su contexto histórico-social (siglos XVII-XVIII)*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Ámsterdam, Ámsterdam.
- ESCOBAR QUEVEDO, R. (2008) *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Gitlitz, D.M. (1996) *Secrecy and Deceit – The Religion of the Crypto-Jews*. Filadelfia: Jewish Publication Society.
- GERBER, J. S. (1992) *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*. Nueva York: Free Press.

- GRAIZBORD, D. (2008) «Religion and Ethnicity Among ‘Men of the Nation’: Toward a Realistic Interpretation». En *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 15.1: 32-65.
- HASSÁN, I.M. (ed.) (1994) *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Madrid: Sefarad’92. Comisión Nacional Quinto Centenario: CSIC.
- KAPLAN, Y. (1996) *Judíos nuevos en Ámsterdam – Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*. Barcelona: Gedisa.
- KAYSERLING, M. (1890) *Biblioteca española-portuguesa-judaica*. Estrasburgo: C.J. Trubner.
- LEWIN, B. (Ed.) (1977) *Singular proceso de Salomón Machorro (Juan de León) israelita liornés condenado por la Inquisición (México, 1650)*. Buenos Aires: Editorial no identificada.
- LIEBERMAN, J.R. (2011) «Childhood and Family among the Western Sephardim in the Seventeenth Century». En J.R. Lieberman (Ed.), *Sephardi Family Life in the Early Modern Diaspora*. Waltham: Brandeis University Press, 129-176.
- LIPINER, E. (1992) *Izaque de Castro: O mancebo que veio preso do Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco.
- LÓPEZ BELINCHÓN, B. (2002) «Familia, negocio y sefardismo». En J. Contreras, B.J. García García, y I. Pulido (Eds.), *Familia, religión y negocio – el sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 343-363.
- LUCAS MARÍN, A. (1986) «El proceso de socialización: un enfoque sociológico». En *Revista Española de Pedagogía*, 44.173: 357-370.
- LUCAS MARÍN, A. (1979), *Introducción a la sociología*. Pamplona: Eunsa.
- NAHON, G. (2014) «Terre d’idolâtrie : Isaac-Israel de Avila, Hayyim-Isaac de Mercado, Abraham Vaez, rabbins à Bayonne au XVIIe siècle». En D. Delmaire, L.Z. Herscovici, F. Waldman (Eds.), *Roumanie, Israël, France; parcours juifs*. París: H. Champion, 145-186.
- NAHON, G. (2003) *Juifs et Judaïsme À Bordeaux*. París: Mollat.
- NAVARRO PEIRO, A. (1994) «El ‘Conciliador’ de Menasseh ben Israel». En F. Díaz Esteban (Ed.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del siglo de oro*. Madrid: Letrúmero.
- NOVOA, J.W.N. (2014) *Being the Nação in the Eternal City. Portuguese New Christian Lives in Sixteenth Century Rome*. Toronto, Peterborough: Baywolf Press.
- OFFENBERG, A. K. (1988) «Exame das tradições. Um estudo bibliográfico sobre as publicações dos primeiros sefardim nos Países Baixos stentrionais, especialente em Amsterdão». En R. Kistemaker y T. Levie (Eds.), *Portugueses em Amsterdão 1600-1680*. Ámsterdam: De Bataafsche Leeuw, 56-63.
- ORFALI, M. (1994) «Contexto teológico y social de la Biblia de Ferrara». En I. M. Hassán (Ed.), *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Madrid: Sefarad’92. Comisión Nacional Quinto Centenario: CSIC, 229-249.

- ROTH, C. (1945) *A life of Menasseh ben Israel. Rabbi, Printer and Diplomat*. Filadelfia: Jewish Publication Society of America.
- UCHMANY, E.A. (2001) «La vida en las cárceles del Santo Oficio en la ciudad de México entre 1589 a 1660» . En H. Méchoulan y G. Nahon (Eds.), *Mémorial I.-S. Révah : études sur le marranisme, l'hétérodoxie juive et Spinoza*. París: E. Peeters, 471-489.
- UCHMANY, E.A. (1992) *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España 1580-1606*. México: Fondo de cultura económica.
- WACHTEL, N. (2013a) *The Faith of Remembrance – Marrano Labyrinths*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- WACHTEL, N. (2013b) *Entre Moïse et Jésus*. París: CNRS.
- WACHTEL, N. (2001) «Marrano Religiosity in Hispanic America in the Seventeenth Century» . En P. Bernardini & N. Fiering (Eds.), *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800*. Nueva York: Berghahn Books, 149-171.