

La llave de las Españas.

Estudio sobre tradiciones e
identidades políticas hispánicas



Juan Esteban Constaín Croce, María del Rosario García Flórez
Mauricio Restrepo Peña, Enrique Serrano López,
Énver Joel Torregoza Lara



Centro de Estudios Políticos e Internacionales
Facultades de Ciencia Política y Gobierno y
de Relaciones Internacionales



LA LLAVE DE LAS ESPAÑAS.
Estudios sobre tradiciones
e identidades políticas hispánicas

CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS E INTERNACIONALES –CEPI–

FACULTADES DE CIENCIA POLÍTICA Y GOBIERNO
Y DE RELACIONES INTERNACIONALES

JUAN ESTEBAN CONSTAÍN CROCE
MARÍA DEL ROSARIO GARCÍA FLÓREZ
MAURICIO RESTREPO PEÑA
ENRIQUE SERRANO LÓPEZ
ENVER JOEL TORREGROZA LARA

LA LLAVE DE LAS ESPAÑAS.
Estudios sobre tradiciones
e identidades políticas hispánicas

JUAN ESTEBAN CONSTAÍN CROCE
MARÍA DEL ROSARIO GARCÍA FLÓREZ
MAURICIO RESTREPO PEÑA
ENRIQUE SERRANO LÓPEZ
ENVER JOEL TORREGROZA LARA



Facultades de Ciencia Política y Gobierno
y de Relaciones Internacionales

© 2008 Editorial Universidad del Rosario
© 2008 Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario,
Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales
© 2008 Juan Esteban Constaín Croce, María del Rosario García Flórez, Mauricio Restrepo Peña,
Enrique Serrano López, Enver Joel Torregroza Lara

ISBN: 978-958-8378-16-9

Primera edición: Bogotá D.C., abril de 2008
Coordinación editorial: Centro Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: Cesar A. Mackenzie T.
Diseño de cubierta: María Angélica Quinche
Diagramación: Alejandro Mancera Obando
Impresión: Javegraf
Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 No. 13-41 • Tel: 297 2000
Correo electrónico: editorial@urosario.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida
sin el permiso previo por escrito del
Centro Editorial Universidad del Rosario

CONSTAÍN CROCE, Juan Esteban

La llave de las españas: estudios sobre tradiciones e identidades políticas hispánicas /
Juan Esteban Constaín Croce ...[et. al].-Facultades de Ciencia Política y Gobierno
y de Relaciones Internacionales. Centro de Estudios Políticos e Internacionales.--Bogotá:
Editorial Universidad del Rosario, 2008.

120 p.

ISBN: 978-958-8378-16-9

España - Historia / España - Historia - Aspectos económicos /
España- Aspectos políticos / España - Historia - Religión / Judíos en
España - Historia / I. García Flórez, María del rosario / II. Restrepo Peña,
Mauricio / III. Serrano López, Enrique / IV. Torregroza Lara, Enver Joel /
V. Título.

320.46 SCDD 20

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Contenido

PRESENTACIÓN	9
VALER, QUE ES MÁS VALOR: LA ÉTICA DE LA HIDALGUÍA Y EL “ESPÍRITU” DE LA ECONOMÍA HISPÁNICA	
Introducción Weber, Sombart y el “espíritu” económico.....	15
Breve definición “hidalgúa”	18
La Reconquista.....	19
“Tras la batalla la puebla, tras la puebla la batalla”	22
“Castilla no vale por lo que tiene, sino por lo que es”	25
Por más valer, morir o vencer.....	27
Los “privilegios de Hidalguía”	29
Conclusión.....	34
Bibliografía.....	39
EL PAPEL FILOSÓFICO Y POLÍTICO DE LOS JUDEOCONVERSOS EN LA FORMACIÓN DEL PENSAMIENTO HISPÁNICO.....	
Bibliografía	41 61
EVOLUCIÓN Y DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA CONVERSA EN LA FORMACIÓN DE LA HISPANIDAD.....	
Introducción	63 63
El ancestro converso	64
Teología de curas conversos	64
Defectos en la cristianización.....	66
Teología para todos los cristianos, incluso los nuevos.....	68
Derecho Indiano para conversos.....	71
Los moriscos en América y el origen de las naciones	73
Bibliografía.....	78

ESPAÑOLES JUDÍOS, JUDÍOS ESPAÑOLES	79
Sefarad, la tierra prometida.....	81
<i>El espanyol de mozotros: lengua y literatura sefardíes</i>	84
<i>Pan de Espanya: la comida sefardí</i>	89
El choque de los judíos españoles con otras comunidades.....	91
Conclusión: la hispanidad judía.....	94
Bibliografía.....	97
EL IMPERIO DEL MAR: NAVEGACIÓN Y POLÍTICA EN EL IMPERIO ESPAÑOL.....	99
Bibliografía	111
Anexo 1	113
Anexo 2.....	115
Anexo 3.....	117

Presentación

Múltiples problemas políticos contemporáneos se pueden comprender mejor mediante el análisis de los procesos históricos que les han dado origen. Las prácticas y la mentalidad política actuales no pueden entenderse desprendidas de los hábitos sociales ni de las costumbres mentales que conforman el tejido cultural que nos caracteriza de manera multiforme y que ha crecido durante siglos. Por ello, resulta necesario un análisis cuidadoso de los elementos que constituyen nuestra dinámica histórica, indagando con mirada aguda los finos hilos que han ido entretejiendo las presentes formas de actuar y de pensar.

La manera habitual como en la academia colombiana se estudian los procesos históricos y su relación con el quehacer, el lenguaje y las instituciones políticas, no ha facilitado el desarrollo de conceptos elaborados o instrumentos de reflexión teórica interdisciplinarios que puedan ser considerados satisfactorios. En la mentalidad colombiana existen prejuicios y lugares comunes ampliamente extendidos que exigen una revisión y examen cuidadoso que tenga como finalidad explicar su razón de ser y su origen histórico. Sin ese examen cuidadoso y sin tener la posibilidad de ahondar en la reflexión académica, a propósito de nuestras formas de comportamiento y de pensamiento más usuales, no es posible con facilidad ampliar el conocimiento de nuestra identidad cultural y política, y mucho menos es posible explicar, de una forma comprensiva que tenga efectos notables a largo plazo, las prácticas, creencias, hábitos y problemas políticos de la Colombia contemporánea en el contexto de la hispanidad.

Las investigaciones, monografías y ensayos que se enfocan en el problema de la conformación de la hispanidad y que, por tanto, se esfuerzan en examinar los eventos y circunstancias históricas que eventualmente permiten comprender las prácticas y creencias políticas de nuestro mundo, se han apoyado habitualmente en teorías de la historia que desconocen el papel del investigador en la reflexión

sobre el pasado, o que simplemente no son lo suficientemente conscientes de los componentes filosóficos, conceptuales, narrativos y creativos de la escritura de la historia. En este sentido, sólo una pequeña aunque muy significativa parte de los trabajos que abordan así sea tangencialmente el tema ofrece una aproximación destacable al problema de la consciencia histórica, la comprensión de nuestras dimensiones culturales y la reflexión sobre nuestra efectiva tradición de pensamiento.

El presente libro es el resultado de un proyecto de investigación interdisciplinario desarrollado en el Centro de Estudios Políticos e Internacionales de la Universidad del Rosario en Bogotá. El proyecto, titulado *Las raíces hispánicas de la Colombia contemporánea*, ha buscado contribuir a la solución de las dificultades señaladas arriba, redescubriendo e interpretando con rigor elementos sobresalientes de la herencia cultural hispánica que han determinado la historia, la sociedad y la política en Colombia. Un análisis cuidadoso de los procesos históricos que han ayudado a definir la civilización hispánica puede generar fructíferas y sugestivas herramientas de explicación y comprensión de la tradición y de la mentalidad política colombiana puesto que, hoy por hoy, es mucho más que necesario en la medida en que una comprensión profunda y de amplios alcances de nuestra historia, que vaya más allá de los cánones habituales, permitirá refrescar los lenguajes y teorías con que se analiza e interpreta la experiencia política de nuestro país.

La definición de las características propias de la hispanidad constituye un problema de amplio alcance que vale la pena mantener como una pregunta abierta que paulatinamente puede ir siendo abordada desde diversos frentes temáticos y con distintas ópticas disciplinares. Sin embargo, la pregunta por la manera en que se ha ido construyendo la identidad de la civilización hispánica se puede traducir en preguntas puntuales sobre aquellos elementos que han ayudado a delinear su contorno y que sobresalen desde la perspectiva de la experiencia histórica y cultural colombiana e hispanoamericana.

Para lograr su objetivo central, el equipo de cinco investigadores vinculados al proyecto trabajó conjuntamente cinco temas puntuales sobresalientes en la conformación de las hispanidades. Los cinco temas comparten preguntas, saberes, métodos y fuentes de forma continua y transversal. Las preguntas compartidas tienen que ver con la mentalidad y el modo de ser hispánico y

con la manera como las tradiciones moras, judías y cristianas se entrelazan e influyen mutuamente en el proceso histórico de su conformación.

En relación con el temperamento y el carácter hispánico, el primer estudio, “Valer, que es más valor: la ética de la hidalguía y el ‘espíritu’ de la economía hispánica”, permite explicar cómo la moral de la *hidalguía* determinó parte de los procesos económicos y culturales de España y sus colonias. El segundo texto, “El papel filosófico y político de los judeoconversos en la formación del pensamiento hispánico”, es el estudio de los procesos históricos que transformaron la filosofía política islámica y judía, cultivada en la península, en las variadas formas de filosofía hispánica cristiana que se desarrollaron a partir del siglo XV, señalando el crucial papel de los pensadores *judeoconversos* en esa transición. En el tercer ensayo, “Evolución y desarrollo de la teología conversa en la formación de la hispanidad”, se quiere hacer evidente cómo la mentalidad *conversa*, en su dimensión teológica, encontró un lugar privilegiado en América durante el periodo colonial, evidenciando qué elementos conversos le dieron forma al catolicismo hispanoamericano. Con el cuarto texto, “Judíos españoles, españoles judíos”, se busca describir algunas características del pueblo judío español, procurando mostrar no sólo cómo los componentes judíos influyen en la conformación de la hispanidad, sino también cómo la hispanidad definió a su vez un tipo particular de costumbres, prácticas y mentalidades judías. Con respecto a la historia del conocimiento, la ciencia y la forma en que valoramos el mundo hispánico desde la perspectiva de la modernidad, el cuarto estudio, “El Imperio del mar”, es la ocasión para preguntar cómo en el Imperio Español se desarrolló una Ciencia de la Navegación y una Ciencia del Mar, extendiendo sus raíces al pasado islámico de la península, y generando efectos significativos en el saber del resto de Europa, rompiendo el mito de un Imperio español tecnológicamente atrasado.

La investigación que aquí se presenta tiene una clara y directa pertinencia en Colombia, puesto que su objeto no ha sido otro que el de colaborar en la comprensión de la historia e identidad cultural colombianas como manifestación singular y diversa de la rica y compleja historia de las hispanidades. El análisis de los problemas históricos en Colombia suele tener una dimensión coyuntural que es preciso revisar desde una nueva interpretación de lo que son los valores de la nación. Frente a una historiografía cargada de prejuicios y enfocada en temas

urgentes o en discursos que pretenden justificar acciones políticas aparentemente decisivas y necesarias, resulta imperante reescribir buena parte de nuestra historia con una mirada cultural más amplia, con una consciencia civilizacional más fuerte, que le de voz a procesos y realidades culturales y sociales que han sido olvidadas, malinterpretadas o tendenciosamente ocultadas, y que merecen ser rigurosa y sólidamente expuestas a la luz para dar cabida a una nueva imagen de Colombia y a una nueva y más abierta autoconsciencia histórica.

España no ha sido nunca una sola cosa. Pero este dato, que se reconoce fácilmente repasando con rapidez los eventos más destacados de la historia, pronto se olvida cada vez que los pueblos americanos de habla hispana queremos pensar, reconstruir y relatar nuestra historia. El resultado de este olvido, muchas veces premeditado, no es otro que la incomprensión de la cultura hispanoamericana junto con la inconciencia histórica y, por ende, política de los proyectos nacionales, fracasados o no, que han querido florecer en sus múltiples suelos. Para decirlo en un par de palabras: los que hablamos español solemos despreciarnos a nosotros mismos. En realidad no nos merecemos semejante desprecio y, más allá de la cuestión del merecimiento, difícil de juzgar ante la deliberada proliferación contemporánea de escalas de valores que se resisten a su vez a ser valoradas, lo cierto es que ese desprecio por el pasado, el presente y el futuro de las múltiples formas de la hispanidad nos hace un daño profundo, al sembrar en suelo incierto los pilares de las generaciones futuras.

No resulta cómodo hablar de hispanidad en nuestros tiempos. Lamentablemente la expresión le recuerda todavía a muchos la defensa a ultranza de cierto recalitrante nacionalismo español de católicos ultramontanos, cuyo mayor defecto fue haber fomentado, sin proponérselo obviamente, el desprecio por la civilización hispánica. Semejante desprecio suele ser tan profundo que hasta opera inconscientemente, haciéndonos creer que el concepto mismo de “civilización hispánica” es una contradicción en los términos. Esto es porque tal desprecio es tan viejo como su objeto. En la América de habla hispana, que tanto se empeñó en tomar distancia de la Península, incluso por la vía de la arrogante ignorancia, justamente para otorgar fronteras a unos Estados repentinamente independientes que anhelaban ser naciones, aún se percibe la profunda indignación del rabioso criollo frente a cualquier intento por redescubrir nuestro pasado. Incluso la expresión “nuestro” pasado incomoda y arrebatada pasiones encontradas. La búsqueda

afanosa de lo propio, que también sufrió la Península tras independizarse por fin de sus dominios de ultramar, ha convertido a los pueblos hispánicos en hábiles expertos en el arte de no ver lo evidente. Otra prueba de que las naciones no se crean sino que se sufren.

Sin embargo, es necesario revitalizar el concepto de hispanidad con un lenguaje fresco y desprendido de prejuicios. Este libro se presenta como un intento por abrir sendas nuevas por el complejo tejido de la historia, planteando más preguntas que señalando conclusiones definitivas, pero siempre con la mirada puesta en la búsqueda de la claridad, tan necesaria para la reconstrucción de la trama y urdimbre de la historia de la hispanidad, que es la historia de Hispanoamérica, de la que Colombia no escapa. Para comprender la tradición y la mentalidad política colombiana es urgente desarrollar un análisis cuidadoso de aquellos procesos históricos que han ayudado a definir la civilización hispánica a la que pertenece. Sin este análisis no es posible ampliar el conocimiento de nuestra identidad cultural y política, y mucho menos es posible explicar las prácticas, creencias, hábitos y problemas políticos de la Colombia contemporánea. El propósito de la investigación cuyos resultados aquí presentamos y exponemos al juicio del público académico y no académico, ha sido desde sus inicios avanzar en este camino, estudiando tanto la forma como se ha construido la civilización hispánica, como las características generales que la constituyen en términos de hábitos, creencias y modos de vida, mediante el examen de elementos o rasgos sobresalientes provenientes de las tradiciones musulmanas, judías y cristianas, rasgos que nos obligan a hablar de múltiples formas de la hispanidad; es decir, de “hispanidades”. Justamente por su historia de varios mares, varias sangres y lenguas, la hispanidad nunca ha sido una sola. Hemos querido asomarnos con un nuevo ánimo a algunos temas que consideramos clave en la comprensión de las hispanidades, señalando hilos conductores inadvertidos, pero también apuntando las fracturas y tensiones propias de una civilización contradictoria por vital.

El problema de la hispanidad se aborda aquí desde un marco teórico que implica, desde su sola enunciación, un vínculo esencial con la filosofía de la historia, puesto que más que la descripción de los procedimientos vitales de un fenómeno histórico determinado, es preciso reconocer el acervo axiológico que se oculta tras una ontología ciertamente compleja. Así, la historia

no es sólo el discurso que interpreta hechos ni el entramado de discursos que ordena las interpretaciones en cuanto a sus perspectivas metodológicas, teóricas e ideológicas (historiografía), también es una reflexión filosófica (en el sentido más profundo del término) que logra encontrar un sentido histórico en la historia misma, trazando el camino que se abre desde nuestra tradición hasta la circunstancia que explica por qué un ser fue como fue, y cuáles fueron sus hitos, su mentalidad, su estructura material, cultural, religiosa, estética, técnica, etcétera.

Los temas puntuales expuestos por cada uno de los autores los hemos desarrollado paralelamente y compartido en un Seminario Permanente de Investigación, debatiéndolos desde diversas perspectivas disciplinares que incluyen la ciencia política, la historia, la filosofía, la sociología, la economía y los estudios literarios y culturales. Este enriquecedor y no siempre fácil trabajo interdisciplinar nos ha permitido incorporar diversas estrategias de investigación y desarrollar un marco meta-teórico y filosófico común.

Esperamos, pues, con este libro abrir el campo para el debate argumentado, la reflexión pausada y la investigación cuidadosa sobre los polémicos temas que aquí presentamos. Pero también hemos preferido ser más provocadores que cautos en algunas de nuestras afirmaciones con el único propósito de generar inquietudes que se extiendan más allá de las fronteras académicas.

Los autores queremos dar nuestro más profundo agradecimiento a Stéphanie Lavaux, directora del CEPI, y a Eduardo Barajas, decano de las Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario, por su apoyo incondicional para el buen desarrollo de nuestra investigación. También extendemos nuestra gratitud, admiración y aprecio a nuestros asistentes de investigación, los estudiantes Pauline Ochoa, Diego Cediel y Sebastián Cote, también de las Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario, quienes asumieron juiciosamente la tarea de acompañarnos en todas las discusiones de seminario y quienes trabajaron intensamente para que este libro fuese posible.

Valer, que es más valor: la ética de la hidalguía y el “espíritu” de la economía hispánica

Mauricio Restrepo Peña

A la memoria de Germán Peña Durán y Elías Restrepo Hurtado, por la memoria, la hidalguía y valer.

Introducción

Weber, Sombart y el “espíritu” económico

El subtítulo de este ensayo, inspirado en la renombrada obra de Max Weber *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, no significa que este trabajo vaya a ser un nítido reflejo de su hipótesis ni de su estilo; menos aún de los supuestos y metodologías del gran sociólogo. Tampoco ha sido por la facilidad de usufructuar publicitariamente su buen nombre, ensamblando títulos sin responsabilidad ni justicia. Pudiera decirse que al parafrasear a Weber se está insinuando que, así como “lo burgués” y “lo protestante” se han estudiado como explicación al fenómeno del capitalismo, lo hispano también lo merece al menos para entender su “ética” económica. Suele pensarse, con todo lo que ello implica, que los hispanos no hemos entendido el capitalismo, que no somos aptos para ello, que nuestro “espíritu” es incompatible con el “progreso” por culpa del credo Católico y de las malas costumbres legadas por esa España tan pobre. Y aunque estas insinuaciones prejuiciosas les hayan parecido suficientes a muchos, la idea de “espíritu económico” –concepto central no sólo en la obra de Max Weber sino también en la de Werner Sombart– invita a un análisis más profundo y detallado, menos simple y reducido.

Los economistas en general olvidaron las explicaciones sociológicas, históricas y hasta antropológicas para definir las razones y contextos que describen el comportamiento de los hombres en relación con los recursos. Y si no lo han olvidado, suelen negarse al diálogo entre las ciencias sociales, tan necesario al ahondar en las complejidades del comportamiento humano, creyendo de

seguro que esto minará el valor y el poder de su ciencia. Aquí apelamos –ya se verá que esto era un grito de batalla– a historiadores como Fernand Braudel, quien denunció siempre lo inapropiado de ese esquema tan ciego como el de utilizar modelos fijos e inflexibles para “correrlos” por el tiempo y descifrar así lo que nadie pudo ver. ¿España fue precapitalista, capitalista, poscapitalista? ¿Qué les impediría a los hispanos desarrollar la ley natural de maximizar beneficios y lograr así el crecimiento? ¿Fue acaso la corrupción de sus instituciones la que desvió su historia? Estas preguntas son las que se hacen, suponiéndose muy modernos por la sofisticación de sus métodos cuánticos, pero lo que no aceptan es su decimonónica concepción de la historia: lineal, singular, “natural”, como si el destino de los hombre y los pueblos, o de las “economías”, tuviese una fuerza interna, una ley propia inalterable, universal, conducente a un estado final de progreso que sus modelos prometen como “desarrollo”.¹

Suponiendo que aún hay quienes se preguntan por las razones eternas de su comportamiento, del carácter de sus costumbres, de sus concepciones de la vida, es a ellos a quienes este ensayo se dirige, más como un interrogante que como una respuesta definitiva. ¿Cómo y cuál es el origen de la mentalidad económica de los hispanos? ¿Por qué el reconocimiento social nos sigue costando tanto? ¿Por qué se habla de una “ética del trabajo y del ahorro”, de un sentido permanente del progreso material, de una iniciativa empresarial que no tenemos? ¿Por qué no los tenemos? Si de la burguesía y del protestantismo se ha dicho lo suficiente para entender su “espíritu” económico, ¿por qué no sabemos lo mismo del nuestro, sea cual fuere y de donde haya venido?

Para Max Weber el *espíritu económico* “es una actitud, un *habitus* (de ahí que pueda utilizar la palabra “ética” con responsabilidad), una disposición psíquica del individuo que se manifiesta en sus pautas de comportamiento, en los criterios con que organiza su vida” (Weber, 2004). De acuerdo con su hipótesis, un tanto estructuralista pero no menos útil a esta reflexión, existen dos tipos de este “espíritu”: uno *tradicional*, que él define como aquel que ve en el trabajo y en los ingresos simples medios para tener lo suficiente con qué vivir, y que entiende la riqueza como la posibilidad de tener más tiempo y cam-

¹ Para estos conceptos y discusiones pueden consultarse las obras de historiadores como Fernand Braudel (*La historia y la ciencias sociales*), Pierre Vilar (*Pensar históricamente*) y Reinhart Koselleck (*Historia/Historia*).

biar de actividad y posición social. Según Weber, este “espíritu” lo compartían tanto los nobles como los campesinos e, incluso, los artesanos y los gremios anteriores a la Reforma protestante. De ahí que la exclusiva actividad comercial, y su riqueza, no fueran bien vistas, absolutamente, en ningún lugar de Europa desde los tiempos clásicos. ¿Será que la economía hispánica corresponde con este espíritu tradicional del que habla Weber? Al menos, en la terminología de Weber, no estaríamos tan fuera de la historia de occidente.

Después aparece, según él, debido a los fundamentos exclusivamente religiosos de la Reforma, “el espíritu” del *capitalismo*, que es el que hemos buscado por siglos (XIX y XX) y que no encontramos sin saber, en definitiva, por qué. Podría uno atreverse a decir que no hay ninguna faceta de la historia cultural en la formación de la hispanidad que produzca un “espíritu” *capitalista*. De todos los “espíritus” de la hispanidad, incluso la burguesía catalana, los pastores de la Mesta, los gremios de talleres y, en fin, todos esos fenómenos que ocurrieron en la España cristiana, ninguno tiene “espíritu” capitalista porque, según Weber, eso estaría estrechamente ligado a la burguesía protestante. “Espíritu” que define como: *el tiempo es dinero, las virtudes que dan crédito personal también pueden generar dinero, no gastar todo lo que se tiene*. Ganar dinero es un fin en sí mismo, una conducta de vida que hay que seguir como deber moral, según lo expuesto por Joaquín Abellán García, en la nota preliminar a su edición de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2004).

Werner Sombart, quien escribe el título de *El Burgués* nos define el espíritu un poco más claramente. Afirma que desconocer la idea de un “espíritu” para explicar lo económico es absurdo: “la intervención de factores espirituales en la vida económica es tan evidente que negarlo equivaldría a no reconocer que las aspiraciones humanas se apoyen en un sustrato psíquico. La actividad económica, como cualquier otra actividad humana, sólo se manifiesta cuando el espíritu humano entra en contacto con el mundo exterior y actúa sobre él” (Sombart, 2005).

La vida económica y lo que se entiende por ella es lo que explica, en el fondo, al desarrollo económico como una expresión social y cultural de la misma naturaleza como puede ser la literatura, por ejemplo. Eso es lo que quiere decir allí Sombart. Y, prosigue diciendo: “el conjunto de facultades y

actividades psíquicas que intervienen en la vida económica: manifestaciones de la inteligencia, rasgos del carácter, fines y tendencia, juicios de valor y principios que determinen y regulen la conducta del hombre económico”.

Es ese carácter, esos juicios de valor, esos fines y tendencias lo que vamos a tratar de construir nosotros para el tema de la hidalguía pero, en honor a las advertencias previas, con un sentido más histórico, menos “estructural”, que el de Weber y Sombart.

Breve definición de “hidalgúa”

La hidalguía es una condición social, originada y desarrollada en tiempos de la Reconquista, que fue convirtiéndose en una singular “clase media”. Esta posición se fue adquiriendo, entre la nobleza grande y los simples villanos, no por una situación económica sino por los privilegios nobiliarios que éstos fueron acumulando con el tiempo. Si bien se ha dicho por facilidad que era una “clase”, no debe dejar de advertirse que este no es el concepto más apropiado, pues no es, como se entienden ahora eso de las “clases sociales”, un subgrupo económicamente definido. Los conceptos de *clase* son muy discutibles y poco confiables actualmente, menos aún serán convincentes cuando de entender su génesis histórica se trata. La hidalguía como *condición social* es más fácil de entender, de asir, pues ella misma no es tan definible, ni tan absoluta, ni tan clara; esta *condición* cambió permanentemente con el tiempo, se modificó en el espacio, permeó y se contagió del contexto, aunque su huella más general y visible pueda rastrearse, como una mentalidad de larga duración, que es lo que la presente reflexión pretende esclarecer al menos para los inicios de esta *hidalgúa económica*.

Inicialmente, dicha *condición* de vida se creaba, se fortalecía y se fundamentaba jurídicamente; la historia de la hidalguía es en buena parte la historia del derecho en la España cristiana, al menos la del derecho castellano; historia del derecho que es también la historia de la formación de los reinos cristianos de la península ibérica a partir de la Reconquista. Sin reducirlo todo a ello, ni mucho menos, podría decirse que el derecho medieval español es un buen pregonero de su historia total. No porque lo explique todo, sino porque entre sus *cartas*, *leyes* y *ordenanzas* se refugian también las lenguas, las costumbres, la relación Iglesia-Estado, las actividades económicas y, en nuestro caso, las condiciones y relaciones sociales.

La hidalguía es, entonces, una condición social regulada jurídicamente, no sólo por la ley escrita sino también por la costumbre, que va formando una suerte de estilo de vida “medio”, entre los poderosos nobles y el pueblo campesino y villano; condición que, en un largo y complejo proceso, va de una minoría local, rural y militar en sus inicios, a una mentalidad dominante, generalizada y definitoria de algunas de las Españas que componen aquello que hoy definimos como hispano.

La Reconquista

Más que Italia y que cualquier país de la tierra, es España a propósito para hacer insistentemente la guerra, dada la forma del terreno y el carácter de sus habitantes.

Tito Livio, XXVIII, Cáp. 13

La Reconquista es ese largo y complejo proceso de creación y, sobre todo, de expansión de los reinos cristianos en la península ibérica que, como bien se sabe, va del siglo VIII al siglo XV, y que fue determinante para la historia de los pueblos de las Españas. Antes de la Reconquista, o mejor, de las invasiones musulmanas repetidas desde el 711, el reino visigodo y los hispanos romanos compartían, más o menos, un “espíritu” similar al de las regiones germano-latinas del resto de Europa. Pero después de Tariq, el caudillo bereber,² y de los omeyas, todo cuanto acontece en la península será diferente, casi una particularidad a la luz de la Europa occidental; la *hidalguía* será también, como consecuencia de La Reconquista, una particularidad incomprendida como tantas otras de la historia hispana.

Para comenzar, es necesario relatar un poco los orígenes de esos reinos españoles y, con ellos, describir algunas de las condiciones sociales que van surgiendo en esta compleja y dinámica historia.

Cuando los musulmanes invaden la península, después de cruzar el estrecho de Gibraltar, rápidamente y de sur a norte la mayor defensiva cristiana se concentra en la difícil topografía de Asturias. Es allí donde se refugian astures, cántabros, vascos, hispano-romanos y algunos visigodos rebeldes. Pelayo, supuestamente el “espada” de Rodrigo, el último rey visigodo, asume

² Pueblos *barbar*, del África septentrional o magrebí.

el liderazgo de la rebelión y vence a los musulmanes, como dice la legendaria historia, en la batalla de Covadonga del 718. El éxito de la defensa y la capacidad para resistir los embates de los musulmanes, permitieron a estos rebeldes levantar el primer reino cristiano, el de Asturias, al año siguiente.

El triunfo de Covadonga, la defensa permanente de sus estrechos límites y la erección del pequeño reino no se alcanzaron con la tradicional metodología de la guerra frontal, del ejército profesional o mercenario; su estrategia fue la “guerrilla”, el pueblo en armas, pobre, a la emboscada y bajo el liderazgo de un caudillo, batallador, valiente y convincente. Estas son las características del origen de Asturias y de otros reinos en el norte de la península, exceptuando quizá la marca hispánica, de origen franco y feudal, que vino a ser el condado de Barcelona; pero esa es otra historia.

El clásico que mejor describe estos comienzos de lo que hoy es España es Claudio Sánchez Albornoz (1985). Con sumo detalle revela este reino de tribus, refugiados y guerrilleros donde se cultiva y pastorea con la espada al cinto, atentos a cualquier asomada musulmana en sus fronteras peligrosas. Sánchez Albornoz insiste en refutar la idea, popular en su época, de que ese reino fue una restauración del orden visigótico pues, ante condiciones y tribus tan adversas y pobres, no era posible erigir una corte sacra ni palaciega; tan sólo se reutilizan algunos de los títulos tradicionales, pero con nuevos significados: *reino*, *rey* y *conde*, no tenían traducción en astur y, como es lógico, la dignidad política los requería en latín. Pero ni el reino era un reino en el pleno sentido (más bien era una frontera militar apretada contra el golfo de Vizcaya), ni el rey más que un caudillo, ni los condes serían vitalicios por siglos; las cortes de Asturias, de Galicia, de León y de Pamplona fueron, al menos hasta el siglo XIII, unas cortes guerreras donde no había “rey” que no blandiera la espada ni cabalgara con los suyos a la par. De los primeros y alto-medievales Pelayo, Fruela, Favila, Bermudo o Mauregato, de los que no hay duda que fueron guerreros, vinieron los Pedros, Sanchos y Alfonsos que fue necesario apodar como el “batallador”, el “bravo”, el “conquistador”, el “cruel” o el “malo”, sin olvidar que hubo también el “santo”, el “monje” y el “gordo”, que perdió su reino (León en 958) al impedirle su obesidad subir a un caballo: “un pueblo alzado en batalla con los conquistadores de Hispania no podía permitirse el

lujo de dejarse regir sino por caudillos capaces de combatir a cada hora si la ocasión llegaba” (Sánchez, 1985).

El grito de batalla y los valores que esgrimía el caudillo para motivar las defensas y avanzadas contra el enemigo, eran *rebeldía* y *dignidad*. No pagarles a los musulmanes vasallaje, no prestarles vasallaje a los entrometidos herejes. Hay incluso leyendas como la de entregar cien doncellas, entre otras; además del tema religioso, que fue tan cantado: Ramón Menéndez Pidal recuerda cómo las primeras crónicas hablaban de la caída del reino visigodo como un castigo divino, por culpa del apocado valer y la menguada fe de esos tiempos que, como *cantaron*, debían ser recuperados en La Reconquista (Menéndez Pidal, 1957).

Uno de los primeros términos en aparecer en este mundo, tan particular como el de los primeros siglos de La Reconquista, es el de *infanzón*. La distancia de la alta Edad Media española suelen esconder en el misterio las definiciones que se requerirían hoy en pro de la exactitud y el entendimiento, pero algo se sabe y se ha dicho también. Al parecer, los *infanzones* fueron originalmente los nobles visigodos que, después de refugiarse pobremente en el norte, lograron hacerse valer el no pago de impuestos y su proximidad en la “corte”. Los infanzones son los primeros nobles-pobres de esta historia: “vale tanto como caballero noble, hijodalgo, señor de vasallos. Pero no de tanta autoridad como el titulado o señor de título”. Dice en la ley 13, título 1, Partida 2: “et como quier que estos vengan antiguamente de buen linaje, et hayan grandes heredamientos, pero no son en cuanto destos grandes señores que desusu deximos. Et por ende non pueden nin deben usar de poder de señorío en las tierras que han...” (Alfonso X, el Sabio, 1807). La nobleza no se les desconoce, pues eso no se le podía negar a nadie por haber quedado pobre y exiliado, pero bien pudieron ser ricos y mandones antes del 711, que ahora no.

Finalmente, pudiera decirse, como lo destaca también Menéndez Pidal, así como otros importantes hispanistas, que en estos pequeños y originarios reinos del norte no había una gran servidumbre en comparación a las cortes del resto de la Europa occidental. Estas sociedades eran, más o menos, un campesinado libre, un clero adjunto al poder político y social y un pueblo levantado en armas. Quizá no sea lo más exacto, pero se respiraba un cierto

igualitarismo austero y militar, en la realidad económica, definitorio para las sociedades hispanas. Con el tiempo, la servidumbre se concentrará en las instituciones eclesiásticas (abadesgos) y en las tierras directamente administradas por el rey (realengos); en estas pequeñas Españas se inauguró la tradicional desconfianza hacia la nobleza grande, la de los *ricos hombres*, que suplieron los reyes evitando la excesiva servidumbre y su acumulación de poderes. En parte la estabilidad social de un mundo tan convulsionado se logró otorgándoles más privilegios a los nobles-pobres, a los hidalgos y a la iglesia: las almohadillas fundamentales en el apoyo a las monarquías españolas durante buenos siglos.

“Tras la batalla la puebla, tras la puebla la batalla”

...que en mi vida, ni á mi finamiento, non pueda dar esta villa de Toro, nin su término, nin ninguna cosa dello, nin de sus fueros, nin de sus libertades, nin de sus derechos, nin la justicia, á rico hombre, ni á rica dueña, ni á orden, ni á caballero, ni al Infante Don Sancho, mio marido, ni á otro hombre ninguno, sino al fijo de Don Sancho é mio que sea heredero del regno de Leon, ó aquel que el regno heredare”...

La infanta doña María. *Privilegios de Toro*, 1283.³

A la par que las condiciones de la guerra de guerrillas, del pueblo en armas, de los nobles-pobres y de los caudillos vueltos reyes, los procesos de movilidad territorial de la población fueron también importantes en los orígenes de esta sociedad. Desde el propio siglo VIII, y como una ola que se recoge para explayarse fuertemente sobre las rocas, los cristianos despoblaron el valle del Duero, se refugiaron en las montañas (que eran su mayor protección), se defienden valientemente y, a la menor oportunidad, repoblaron con gritos de batalla para establecerse en las viejas villas fronterizas; eran una especie de muro de contención. La sociedad fue militar, su expansión territorial también lo fue; es ahí donde España adquirirá, más que nunca, ese carácter de frontera extrema del mundo.

³ Instituto de Historia de España, “Concesión de privilegios a Toro”, Madrid. Disponible en el sitio Web: www.ih.csic.es/paginas/fmh/73.htm

Este repoblamiento fue urbano, aunque tal vez “urbes” sea mucho decir para estos caseríos empalizados; mejor sería enfatizar en que no fue un proceso feudal, al menos con las exactas características que este universo tuvo en la Europa franco-germana. El feudo es un mundo aparte, átomo político, social y económico, aunque se asumiera como algo perteneciente a una unidad más alta. En España, ni los visigodos alcanzaron a dejar fundamentados completamente sus gérmenes, ni los musulmanes permitieron nada similar al extraño sistema. Además, en reinos tan pequeños, estrechos y pobres, el reyezuelo no podía darse el lujo de conferirle autonomías a sus condes (por eso evitaron que el cargo fuera vitalicio o hereditario) (Valdeavellano, 2000); éstos, en muchos casos, se revelaron legándole a su heredero el condado y convirtiéndolo en reino independiente, como fue el caso de Castilla y del famoso Fernán Gonçález.

Llama la atención que en los documentos medievales españoles la palabra *feudo* es poco utilizada, en comparación a otras formas territoriales: *lugar*, *partido*, *villa*, *tercio*, *solar*, *encomienda*, *behetría*, y las ya mencionadas *abadengas* y *realengas* (Valdeavellano, 1982, 2000). En lugar de contratar el “feod” con un conde, duque o marqués, las autoridades reales y aún las eclesiásticas, cuando tuvieron el poder, establecieron *cartas pueblas*: documentos escritos que les conferían privilegios a los pobladores de una de estas villas fronterizas, bien por ser un gran riesgo vivir en ellas, bien porque la ciudad le prestaba servicios militares importantes al reino en su defensa. Las *cartas pueblas* estaban llenas de privilegios de carácter nobiliario, como habría de suponerse: no pagaban impuestos por un tiempo, aunque estos plazos solían posponerlos, recibían sueldo cuando la defensa lo requería, o el llamado del *arma* como decían entonces. Sueldo viene de *soldo*, que a su vez de *soldada*; es decir, el pago que recibían los simples villanos al convertirse en caballeros o infantes por prestar servicios de defensa.

Por ejemplo, en el *término* de Villamar de los Escuderos (nombre muy venido al caso) se le dio *carta puebla* a los habitantes de una villa denominada Lagunas de Cuevas, en 1272, la cual dice, a grandes rasgos, que los habitantes no pagarán impuesto personal (pecho) durante cuatro años,⁴ que serán herederos no sometidos a ningún señor (a excepción del obispo de

⁴ “Que todos aquellos que hy venieren poblar que sean escusados de peycho del dia quel poblador benier al lugar fasta quatro annos complidos, et que sean quitos de roso et de nucio et de manaria”.

Zamora),⁵ que la propiedad que hubiere en el dicho pueblo fuera heredada a su hijo, nieto y bisnieto (por “tres vidas” como dirán tres siglos después para las encomiendas en América),⁶ además de poderla vender; todo lo que, con pleno sentido, no suena muy “feudal”.

Generalmente y como en este ejemplo, los señores naturales de estas *pueblas* eran los obispos, intermediarios más seguros y económicos del rey que un altivo y combatiente noble. Esta misión se le otorgaba a la Iglesia después de una donación inicial, como la iglesia de San Salvador de Oviedo, que al ser donada por el Rey Fruela se convirtió después en capital de Asturias, cuando ya el monarca Alfonso II se pudo ir a vivir ahí en 794.

La histórica frase “*tras la batalla la puebla y tras la puebla la batalla*” sintetiza muy bien la fuerza dinámica de este proceso que, sabiendo guardar las diferencias, se prolongó hasta la conquista de América: poblar, a riesgo de enfrentamientos bélicos, a cambio de privilegios económicos y jurídicos de sabor nobiliario. Esto también permitió, como ya se ha mencionado, el desarrollo tan sorprendente de la jurisprudencia castellana. Los fueros de León, escritos en 1017 (*Fuero Juzgo*, 1815), fueron reivindicados y muy alabados por los humanistas del Renacimiento como un “monumento jurídico sin igual”. El fuero se compone, en una edición del siglo XIX, de ciento treinta páginas. Lo que hoy nos parece excesivo, típico del mundo hispano, fue un bien recordado “avance” medieval en los albores de la modernidad.

Instituto de Historia de España, Departamento de Historia Medieval, Madrid. Disponible en el sitio Web: <http://www.ih.csic.es/departamentos/medieval.htm>.

⁵ “Et los pobladores que en la sobredicha heredit poblaren non sean cabaneros nen solariegos, mays sean herederos. Et ayan esse mismo Fuero que han los herederos de Çamora”. Instituto de Historia de España, Departamento de Historia Medieval, Madrid. Disponible en el sitio Web: <http://www.ih.csic.es/departamentos/medieval.htm>.

⁶ “Et la casa et el heredamiento que ovier el poblador, que lo aya pora fiyo et pora nieto et pora bisnieto. Et que lo pueda vender, segund dicho es”. Instituto de Historia de España, Departamento de Historia Medieval, Madrid. Disponible en el sitio Web: <http://www.ih.csic.es/departamentos/medieval.htm>.

“Castilla no vale por lo que tiene, sino por lo que es”

Pero de toda Spanna Castyella es major, porque fue de los otros el comienzo mayor (...)

Poema de Fernán González, siglo XIII (1946, 48).

Lo que hasta el momento parece suficiente para que estos pueblos de España entendieran sus fines (*cartas pueblas*, *infanzones*, una corte guerrera y casi ningún feudalismo), no lo era. Faltaba el toque final de Castilla para que la formación de la hidalguía y su “ética” quedase cerrada perfectamente.

Castilla fue un territorio fronterizo en el centro-norte de la actual España; frontera entre Asturias, buena parte de León y también de Navarra. Además, era el lugar más peligroso de estos primeros reinos entre los siglos IX y X, debido a que todos los avances musulmanes tomaron el camino de Zamora para adentrarse, de oriente a occidente, en Asturias y León. Desde que se consolidaran los cercos de estos reinos, con la política de la *puebla*, ya no les quedaba sino asomarse a los musulmanes por ahí, por el desfiladero de Pancorbo, donde se construyeron los *castiellos*.

Castilla nació entonces como una pequeña frontera, peligrosa, agreste pero necesaria, como casi todo en España. *Castiella* de castillos, no de pueblos ni de villas; como la lengua misma nos va indicando este “poblamiento” va a ser totalmente militar, de servicio permanente y no de milicias villanas que atienden al llamado repentino y poco frecuente. Esta será una sociedad aún más aguerrida, aún más rebelde y muchísimo más recordada que las anteriores que, alcanzada su seguridad, no volverán a “llamar *al arma*” salvo en contadas ocasiones. Y es que a esa frontera le correspondió repeler los embates de al-Mansur, nada menos.

De los castellanos dirán siempre que fueron muy rebeldes: “Castellae vires per secula fuere rebelles”, como nos lo recuerda así, en latín, el cronista de Alfonso VII. Rebeldía que inaugura el levantamiento de su conde, don Fernán Gonçález, al proclamarla independiente de Ramiro II de León, que era quien la había fundado como frontera de defensa de su reino. Y la independencia era por sobre todo para que Fernán pudiera heredársela a su hijo,

Garci Fernández porque “¿Tanto esfuerzo a cambio de qué?... Al menos que le quede a mi descendencia, a mi linaje”, pudiera haber dicho, como se seguirá oyendo decir a muchos por aquí en América, varios siglos después.

Garci Fernández (conde de 970 a 995) va a crear la figura de los *caballeros villanos*—el puntal definitivo para nuestra “nobleza pobre”—, y esto parece una absoluta contradicción si pensamos en la idea de nobleza europea a la que estamos acostumbrados. ¿Cómo va a decirle alguien que es un “caballero” y al mismo tiempo que es “villano”? ¿No ha sido siempre y en todas partes la caballería símbolo de nobleza? Pues en España no.

Si los puros villanos tenían que esperar una nueva “oferta” de *carta puebla* o exigirles más privilegios a sus señores para mejorar su condición social, cosa que debía ocurrir no muy frecuentemente,⁷ la *caballería villana* era la puerta más rápida y segura para ascender socialmente, aunque fuera más riesgosa.

Los caballeros villanos existieron por la necesidad, de nobles y villanos, de mantener una población levantada en armas. Todo aquel que cabalgara ya adquiriría privilegios nobiliarios. Es de suponer que, tras méritos realizados a pie, podían adquirir el caballo como botín, pero a veces ellos mismos lo conseguían bajando, literalmente, a un musulmán del suyo, cosa que no debía ser fácil. ¡Imagínese uno, mal armado y a pie, enfrentando a un enemigo superior militarmente, con armadura, con alfanje y con almófar, sobre un *moro* enjaezado!... Bien conocida es la ferocidad de los españoles, de todos los tiempos, en la pelea cuerpo a cuerpo; ello debido en parte a “prácticas” como estas que, sin duda, son milenarias.

Dice Menéndez Pidal, un tanto romántico, sobre la reforma de hacer de los villanos caballeros: “reforma que da un carácter democrático a Castilla. Sí democracia dignificadora que sin derrocar lo alto, eleva lo deprimido abriendo las puertas de la nobleza al esfuerzo y al valer de todos. Así, esa reforma de Garci Fernández que prodiga la dignidad de caballero es el comienzo de haberse hecho Castilla, el famoso pueblo de hidalgos que se dice” (Menéndez Pidal, 1957, 359).

⁷ Por ejemplo, los citados privilegios de la ciudad de Toro de 1283, son la ampliación de su Fuero de 1222; sesenta y un años entre uno y otro.

Por más valer, morir o vencer

(...) y más en Bilbao queriendo valer,
hice no menos semejante hazaña
por donde la villa se quiso perder.⁸

Y ahí mencionó don Ramón Menéndez Pidal la palabra *valer*; uno de los conceptos más importantes para comprender parte del origen de la mentalidad económica hispana. El *valer* es un conjunto de virtudes relacionadas con el valor militar, con la honra, con la fe religiosa, con la fidelidad desinteresada y, en general, con la dignidad; con lo que entendemos los hispanos por eso de “dignidad”. El *valer*, aunque no es exactamente lo mismo, es lo que define el “valor” de la persona y su familia; es el mayor tesoro, el bien máspreciado, pues este conjunto de valores, al ser reconocidos, le confieren al hidalgo los privilegios ante la sociedad, el rey y Dios. Era, en términos actuales y con un poco de ironía, el “capital social” de los hidalgos.

El *valer* se adquiría demostrando, ante los demás, sus virtudes militares y personales en combate, así como en toda sociedad medieval. Pero, a diferencia del resto de Europa, en estos reinos cristianos españoles, los hechos de fama los podía validar un simple campesino y serles reconocidos. ¿No era así en las clásicas Grecia y Roma? Sí, pero con el agravante de que una sola acción no era suficiente, tenían que confirmarlas, permanentemente, él y su descendencia. Por ello dice el narrador, en la bellísima novela del *Abencerraje*:

Esta nuestra España tiene en tan poco el esfuerço (por serle tan natural y ordinario) que le parece, que quanto se puede hazer es poco: no como aquellos Romanos, y Griegos, que al hombre que se aventurava a morir una vez en toda la vida le hazian en sus escriptos inmortal, y le trasladavan en las estrellas. (Villegas, 2003)

En el Archivo Histórico de la Universidad del Rosario hay unas informaciones de hidalguía que muestran el escudo de armas de Maza, que vienen

⁸ *Las bienandanzas e fortuna*, texto de Lope García de Salazar, citado por Julio Caro Baroja en *El señor inquisidor y otras vidas por oficio* (1983, 83).

muy al caso: en él hay un castillo, con su puente abajo, y de la puerta abierta sale un brazo, muy fuerte, blandiendo una maza de madera. Cuenta la historia del apellido que gracias a la intervención de ese sencillo campesino –villano porque no tenía propiamente un arma– se detuvo a la avanzada musulmana, se dio la alerta y así se pudo cerrar y defender el castillo. Este hecho le permitió que se le reconociera el *valer* de su hazaña, principio de la hidalguía y de los privilegios que vienen con él.

Como lo denota el ejemplo, del “hecho” al “nombre” hay poco, pues de una maza les vino el apellido a Maza y, aunque la obviedad parezca de risa, no es tan sencillo ni tan anecdótico. Uno de los primeros privilegios de hidalguía es el del reconocimiento del linaje, que es proceso largo y complejo; pero, en resumen, puede decirse que la diferencia entre los apellidos hispanos, sus significados, sus historias y escudos, con respecto a los del resto de Europa, radica en estas particularidades que se han venido explicando. Por otra parte, *apellido* significa “llamar” (apelar), llamar al combate, un grito de batalla –recuérdese lo que se dijo cuando “apelamos” a Braudel en la primera página de este ensayo. Si se llamaba, por ejemplo, a voz en jarro: “¡Ballesteros!”, “¡Caballeros!”, “¡Escalera!”... ya podrán deducirse los “apellidos” de muchos de los encargados de estas cosas. Y sí, hay apellido Escalera, en cuyo escudo de armas, que tienes moros y todo cayendo desde lo alto, reza el siguiente lema: “Osar morir, dar la vida”.

Otros lemas y divisas de los escudos de familia, todos de linajes hispanos de la época de la Reconquista, pueden ilustrar algunos aspectos de lo que se ha venido diciendo hasta el momento:

Con el hierro y con la lanza vencí, de Calvo.

Ave Maria, Gratia plena, de Mendoza.

No hay triunfo sin sangre, de Cota.

Nos non venimos de reyes, que reyes vienen de nos, de Manrique.

Adelante el de Mier, por más valer.

Estas armas y blasón son de la casa de Mon, como fuerte las gané y así las defenderé.

Antes morir que huir, de Pelayo.

Así se somete al enemigo, de Bañueta.

Entre peñas y tormentos soy lanzado, jamás de vencimiento sojuzgado, de Barreda (en vasco).

El de abajo puede alcanzar al de arriba cuando es el momento oportuno, o bien perseverando; y el pequeño puede vencer al grande con ingenio y saber, de Bengoechea (en vasco).

De García arriba, nadie diga.

A pesar de todo, venceremos a los moros, de Iglesias.

A quien con Ayala tope, no le faltarán abuelos, de Landa, naturales de Ayala.

El que más vale, no vale lo que Valle vale.

Quien no procura subir, vive para no vivir, de Vigil de Quiñónez.

Villegas por más valer, o morir o vencer.⁹

No *valer*, a fin de cuentas, era no existir socialmente por más rico que se fuera, de ahí que para terminar con un último ejemplo sobre el tema, léase la claridad con que Jorge Manrique lo sentencia:

Unos, por poco valer,
¡por cuan baxos y abatidos
que los tienen!
otros que, por no tener,
con oficios no devidos se sostienen. (Manrique, 1993, verso X, 154-155)

Los “privilegios de Hidalguía”

La palabra *vasallo* en Castilla no tuvo las mismas connotaciones que en el feudalismo franco-germano. Esta, al igual que “feudo”, tuvo otros nombres, significados y categorías distintas: “vasallo”, como tal, se decía de todos en general porque todos lo eran del Rey, que era el señor del reino. Pero en particular los vasallajes intermedios, con otros nobles y “señores”, eran el *caballero*, el propio *hidalgo*, el *solariego*¹⁰ y el *paniaguado*,¹¹ entre otros.¹²

Los *caballeros*, que eran todos los nobles, poderosos o villanos en un principio, se fueron diferenciando entre los pertenecientes a las ordenes militares de la segunda Edad Media (siglos XI a XV) y los pequeños nobles de las villas

⁹ Disponible en el sitio Web <http://www.art-marble.com/escudos/lista1/b.html>

¹⁰ El vasallo que vive bajo un señorío privado y, aunque tiene “su señor”, es relativamente libre.

¹¹ Este es el que depende, directa y económicamente, del caballero o el hidalgo.

¹² Los de *beherría*, que pueden escoger libremente a su señor; los de realengo, que son vasallos directos del rey; los de *abadengo*, que tiene por “señor” al abad del lugar; los de *encomienda*, que tienen por “señor” al maese de una orden de caballería, etc.

solariegas y realengas. En 1450, por citar una fecha cualquiera, no era lo mismo decir “caballero de la orden de Alcántara” que “hidalgo de la villa de Toro”, por ejemplo. En todo caso, estos términos nunca fueron muy exactos ni son el objetivo de este ensayo, que es el de la génesis de los hechos y contextos históricos que forjaron la ética económica de La España castellana. Entonces, los caballeros e hidalgos, que prestan servicios de armas y caballo, no pagan impuestos, tienen ya su linaje reconocido o por reconocer, y son, de alguna manera, vasallos de un “noble grande” (Duque o Conde) o de un lugar específico (villa, realengo, abadengo),¹³ directamente del rey; además, ellos tienen a “su merced” a otros vasallos de menor rango militar o social: soldados de a pie, *solariegos*, *paniaguados* y campesinos que proteger. Estos últimos se denominan simplemente *naturales*, que es como el último sentido de pertenencia que les queda; son los “naturales del lugar”. Es más, en la literatura medieval de Castilla poco se ve decir de un simple campesino que sea vasallo de alguien; ellos solían decir que son “naturales de Castrejón de la Peña” por ejemplo, en donde se sobrentiende que hay “señores” y “caballeros” hidalgos del lugar, a quienes deben obedecer y, sobre todo, de quienes deben sentirse protegidos. La verdadera autoridad sobre el pueblo llano la ejercían las autoridades eclesiásticas, en primer lugar, y en segundo, los enviados o funcionarios del rey. Además, todos son *naturales* del lugar, nobles, hidalgos y villanos, por lo que el destierro es la peor pena, pues en su lugar es donde la historia de la familia ha edificado el *valer*; *desnaturalizarse* es el mayor castigo que pueda recibirse.

Los vasallos caballeros y los hidalgos también formaban las *mesnadas*, que son las huestes privadas de los “señores” de las villas y lugares. Con ellas practicaban una suerte de servicio militar de frontera, de vigilia permanente, que se llamaba *el fonso*. Tenían incluso convenios como el de “tres meses debe prestar el *fonso* al año” y otros de ese tipo; todo, recuérdese, para defenderse de los ataques de musulmanes o de las guerras entre los propios reinos cristianos, que también las hubo cuando fue avanzando el tiempo.

Uno de los privilegios económicos más importantes, aunque más escasos que recibieron estos caballeros hidalgos, fue el *beneficio*; es decir, un terreno

¹³ Los tipos de “lugares” dependen de la clase de señorío al que pertenezcan: el *realengo* se encuentra bajo la potestad directa del rey, los *abadengos* de iglesia o monasterio, las *bebetrias* son libres de escoger su señor, los *maestrazgos* o *encomiendas* de las órdenes militares y los *solares* de “señor” particular, cual fuere su rango nobiliario.

pequeño –en esa época no había mucho que repartir– que le confería el rey o el señor del lugar para que lo explotara o aprovechara económicamente en su “beneficio”. Este *Beneficio* sí es una típica institución feudal europea, que en la España cristiana se empezó a llamar “honor”, “mi honor”, “la honor”; una propiedad que, más que un beneficio económico, representaba un “honor” que se había adquirido por la hidalguía y por el valer.

Otros privilegios, únicos en su tipo, fueron el *yantar* y el *conducho*. Dos derechos que tenían los hidalgos del lugar, en “su lugar” y nada más, de alimentación y hospedaje gratuitos, mientras estuviesen de *fonso*. Es decir, que los hidalgos y sus mesnadas podían patrullar el lugar de donde eran vecinos, sin preocuparse por la comida ni la dormida, pues era un derecho que tenían y no les costaba nada; las puertas debían abrirseles gratis, tanto de nobles o eclesiásticos, como de campesinos y villanos. Esto, además de acercar a las diferentes “clases sociales” permanentemente, fortaleció aun más la “cultura del no pago”, tan común en este “espíritu” económico. Y es que es fácil pensar que, en aquel entonces y durante mucho tiempo, en la España cristiana se relacionaba el *status* social con los privilegios de exención: “entre menos pagos, más hidalgos”, pudiera decirse.

El problema de esta “cultura” es que, si bien los nobles no pagan por la naturaleza de su dignidad, en España la nobleza es “popular” y así todos, hidalgos o no, se preciarán de que no les cobren o de tener el “privilegio” de no pagar. *Don Quijote de la Mancha*, que se cree hidalgo del lugar de cuyo nombre el gran Cervantes no quiso acordarse, nunca quiera pagar nada, ni en las ventas ni en ninguna parte, porque él nunca ha visto ni leído que caballero alguno lo hiciera. Desde el punto de vista de este ensayo, Alonso Quijano desempolvó su armadura, ensilló su caballo de campo y se fue a “presentar armas” para hacer el *fonso* contra quien fuera y demandarle *yantar* y *conducho* al ventero y al noble... pero dejemos a *don Quijote*, que es el mayor tratado de hidalguía que puede existir y, su sola mención, merecería un trabajo distinto y más completo.

Los conceptos de naturaleza económica, hasta el momento, son: el *valer*, que siendo más ético que económico poco o nada tiene que ver con virtudes concretas materializables. El *beneficio*, tal vez lo único que tenga que ver con recursos escasos, se convirtió en “la Honor”, la propiedad que se adquirió con el *valer* y la nobleza, además de las ya mencionadas exenciones de impuestos, las de *yantar* y *conducho*.

Dice don Alfonso X en una ley del siglo XIII: “vasallos son aquellos que reciben honra o bien fecho de los señores, así como caballería, o tierras, o dineros, por servicios señalados que les ayan de facer”. Es decir, vasallo es aquel que recibe, de su señor, caballos, mesnadas, tierras, o sueldos como premio de botín en el servicio del reino. Además de no pagar, le pagaban.

Recapitulando un poco puede decirse que el *hidalgo*, que era de origen humilde, tiene ahora apellido con escudo de armas y linaje reconocido (donde se encuentra el “privilegio” de que lo llamen *don*) en virtud de su *valer*; su “honor” es un terruño del que vive su cotidianidad, además de los sirvientes *paniaguados* y *solariegos* que le son cercanos; no paga impuestos al reino y, en cabalgada que siempre será patrulla, come y duerme gratis donde sus vecinos. Cuando pueda demostrarlo, o porque fue llamado a presentar *el fonso*, le otorgan un sueldo que puede reclamar para sus huestes y para él mismo (que es el botín que legalmente distribuye el *quiñonero*). Verdaderamente, un poco distinto a lo que por “Edad Media” suele entenderse, sobre todo porque en estos reinos cristianos españoles estas prácticas eran bastante generalizadas entre la sociedad.

Dice el Cid (que era caballero-villano, desnaturalizado por los chismes de unos infantes):

Aqueso será buen rey,
 como fuer galardonado,
 porque allá en cualquier tierra,
dan sueldo a los fijosdalgo. (Cantar del Mio Cid, 2000)

Pero el buen don Rodrigo, héroe de héroes, nos habla en su cantar del siglo XII, también de los *honores*, del *valer* y del desprendimiento material a cambio de pelear contra los moros, del *yantar*, del *conducho*, entre muchos otros “valores” de hidalguía; he aquí algunas flores del Poema:

Gran **yantar** le fazen al buen canpeador.
 Tañen las campanas en san Pero a clamor.
 Por Castiella oyendo van los pregones,
 cómmo se va de tierra mio Cid el canpeador;
unos dexan casas e otros onores.
 Cuando lo sopo mio Cid el de Bivar,

quel' crece compañía, por que **más valdrá**,
 apriessa cavalga, recibirlos sale;
 dont los ovo a ojo, tornós' a sonrisar.
 Sos cavalleros llegan con la ganancia,
 déxanla a mio Cid, **todo esto non precian nada**.
 Mando partir tod aquesta ganancia,
 sos **quiñoneros** que ge lo diessen por carta.
 Sos cavalleros, y an arribança,
 a **cada uno d'ellos caen cien marcos de plata**
e a los peones, la meaad sin falla.
 Essora dixo el rey: plazme de coraçón;
 yo les mandaré dar **conducho**,
 mientras que por mi tierra fueren,
 de fonta e de mal curiallas, e de desonor.
 A Dios lo prometo, a aquel que está en alto,
 fata que yo **me pague sobre mio buen cavallo**
lidiando con moros en el campo,
 que enpleye la lança e al espada meta mano. (Cantar de Mio Cid, 2000)

También hay caballeros de *criazón*: aquellos que por su *valer*, su saber y, seguramente, sus modales, lograban acercarse y ser llamados por sus “señores” o por el propio rey. Los caballeros o hidalgos de *criazón* viven con el *noble grande*, se educan con sus hijos y hasta los mantienen como en una pequeña y austera Corte. Los otros, los que no entraron en casa de noble, pues simple y “llanamente” reciben el sueldo y los demás privilegios: “El rico-omne que es echado de tierra puede aver vasallos en dos maneras: los unos que crían y arman, e cásanlos e herédanlos. E otro sí, puede aver vasallos asoldados”.¹⁴ Los infantes de *criazón* también los acompañan y los representan, pues esto hace parte de los deberes del hidalgo:

Los servicios militares de ‘hueste’, de ‘cabalgada’ y de guardia o vigilancia... a acompañar a su señor a las asambleas políticas y judiciales, a asistirle con su compañía y consejo en la corte señorial; a acudir en presencia del señor cuando este los llamaba; a prestarle el auxilio de sus juramentos como conjurantes o conjuradores... a serle fieles en todas las circunstancias. (Valdeavellano, 2000, 102)

¹⁴ *Fuero Viejo de Castilla*, Ignacio Jordán de Asso y del Río, Madrid, 1771. Edición digital disponible en <http://www.ih.csic.es/paginas/fmh/fueroviejo.htm>

Eso de los *ricos hombres*, o *ricosomes*, que tanto se encuentra en la literatura medieval española, es simplemente el casticismo para denominar a lo “nobles grandes”, los duques, los condes, y todo el que tiene grandes rentas de su señorío. Los “ricos” son los nobles con poder económico y político; por eso este término sí es claro para nosotros hoy. En los textos se va a decir, para reunir a toda la nobleza española, “ricos hombres e hidalgos”: es decir, por una parte, ricos hombres, nobles altos, nobles grandes que están cerca al rey que, incluso, pueden llegar a otorgarles condados, señoríos y toda suerte de beneficios; y por otra parte, junto a esos grandes señores, un grupo de nobles llamados hidalgos que no son poderosos y no tienen poder económico ni tanto poder social. Después se hablará de nobleza “grande” y de nobleza “llana”; ¡hay una nobleza llana, pobre, sin poder, pero con la “cultura” y las costumbres de los grandes!¹⁵

Conclusión

Una de las placenteras cosas que en el mundo ha, es vivir home en la tierra do es natural, et mayormente si Dios le faze tanta merced que pueda vivir en ella honrado etpreciado.

Don Juan Manuel, siglo XIV.¹⁶

Concluir esta historia tan compleja, tan larga y tan dinámica no es fácil. En esta breve y resumida génesis de la hidalguía se han formulado, entre líneas, más preguntas que respuestas; el origen de la mentalidad económica hispana, de su “espíritu”, o al menos algunos de sus elementos, se ha mencionado describiendo un poco las particularidades de la formación social de los españoles-castellanos de la Edad Media. Se ha intentado demostrar que, de acontecimientos particulares y de algunas normas temporales, se desprendieron costumbres y conceptos de muy larga duración, comunes a la sociedad hispana desde sus inicios, y que podrían definirse como parte de lo que ha forjado su cultura económica.

¹⁵ Para los privilegios, deberes y derechos de hidalguía, consultar: Alfonso X, el Sabio. *Las siete partidas*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1807.

¹⁶ Texto citado por María Rosa Lida de Malkiel en *La idea de la fama en la Edad Media castellana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, 254.

Además, este fenómeno del pueblo en armas condujo a una nobleza popular muy generalizada y movable. En España las diferencias de clases fueron más bien abstractas; en reinos muy pequeños se desarrollaron sociedades muy dinámicas. Todos estos *caballeros-villanos*, *hidalgos*, *infanzones*, *escuderos*, estuvieron muy cerca de sus señores; los acompañaban a las cortes, a los cabildos, a sus pleitos. Sus tradiciones se lo exigían, como el juramento de “besa mano” frente a sus mesnadas, frente a sus vasallos.

Lo que pudiera llamarse “libertad burguesa” encontró muy poca valoración en esta España anterior a los reyes católicos. Vivir del trabajo constante, comprar tierras con sus ganancias, no tener por más “señor” que al rey, era como ser un “don nadie”. El “alguien” era el que probaba su *valer* ante la sociedad, el que era vasallo de señor y señor de vasallos, así fuesen uno pobres *paniaguados*. Sus recursos económicos, todos, se obtienen por actividades o privilegios de nobleza: “el honor”, el “suelto”, las exenciones de impuestos y de otros pagos. Entrados los siglos, la burguesía va a querer también aparentar hidalguía, pues el reconocimiento social, que en España es prioridad, permite también los negocios una vez se haya “limpiado” el nombre con historias de “valer”, muchas veces compradas.

Sin embargo, no se puede generalizar con absolutos, pues ni en todas las regiones de la península fue igual, ni en todo momento; en España también hubo burguesía y amor al trabajo, pese a que la nota dominante del *ethos* económico, al menos en la gran Castilla, fuese la hidalguía.

Por otro lado, estos grupos sociales “no eran, por lo general, cerrados, ni la sociedad de los Estados de la Reconquista fue una sociedad de castas, sino al contrario, se dio siempre en ella una gran fluidez entre clases sociales y no era imposible –a veces ni siquiera difícil– acceder de una clase inferior a una superior por el favor del rey o por el esfuerzo personal en la guerra o el trabajo” (Valdeavellano, 2000, 315). Lo que no puede ser más claro: la movilidad social medieval española era altísima, comparada con el resto de Europa; además, los ricos hombres tampoco es que fueran tan ricos en esos pequeños y asediados lugares. Incluso el rey, o reyezuelo, era cercano a su pueblo, a sus ejércitos y vivía de manera muy austera. Desde entonces, quizá desde el siglo XI, en los reinos españoles era muy fácil volverse de “buena familia” y alcanzar los privilegios de tal condición.

Un ejemplo sencillo de creación de linaje y formación de hidalguía, con un sólo hecho, es por ejemplo el de *Cabeza de Vaca*: “el origen un tanto legendario del apellido, se dice que viene de la batalla que se produjo entre moros y cristianos en las Navas de Tolosa en el año 1212. Un pastor de apellido Alhaja, señalando un sendero con un cráneo de vaca, abrió paso al ejército cristiano cuando éste estaba rodeado por el enemigo, pudiendo así ganar la batalla. En recompensa, el rey cristiano le dio al dicho pastor el título de Cabeza de Vaca”, según explica Juan Francisco Maura en su Introducción a *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (2003, 14). Porque los apellidos son los “títulos” del hidalgo; “*príncipe de Asturias*”, “*duque de Medina Sidonia*” o “Juan Carlos de España” es para un hidalgo lo mismo que decir “don Bernardo *de Mendoza y Herrera*”, porque esos apellidos, además de estar legalizados en documentos, le confieren muchos privilegios, alguna propiedad, sirvientes y hasta una renta. Dice de su padre, el *maestre de Santiago*, don Jorge Manrique que:

No dexó grandes tesoros
ni alcanzó grandes riquezas
ni baxillas,
mas hizo guerra a los moros
ganando sus fortalezas y sus villas;
y en las lides que venció,
muchos moros y caballos se perdieron,
y en este oficio ganó,
las rentas y vasallos que le dieron. (Manrique, 1993, verso XXIX, 168)

Finalmente, el “espíritu” económico hispano tradicional, definido en parte por las costumbres de la hidalguía, es nobiliario pero sin importar la “clase” o la condición económica. La historia del *valer* de su familia le permite la dignidad de alcanzar su “honor” (honor personal reconocido por todos y, como se ha visto, alguna renta o sueldo); porque el *valer* es el “capital social” de la sociedad hispana en sus orígenes medievales. Como todo capital, si no se repara o se acrecienta, se deprecia. El *valer* también se pierde sino se está reafirmando ante los demás.

El hidalgo debe estar frecuentando las relaciones sociales con los grandes. Debe estarles demostrando sus virtudes; con ellos es con quien “ejercita” y confirma el linaje, la sangre, los valores ancestrales, para poder ascender

socio-económicamente. El reconocimiento social de su valía es el derrotero del hidalgo, es la finalidad de este “espíritu”. La distribución eficiente de recursos económicos no lo es; la economía puede ser un medio que tan sólo confirme su *status*, pero nunca es el propio *status*. El fin de sus actos es el reconocimiento social de su *valer*; es su felicidad, “la” felicidad.

Los bienes económicos deben surgir de los privilegios que le han conferido los valores nobiliarios y, a su vez, esos bienes económicos deben confirmar y, en la medida de lo posible, acrecentar su *valer* ante la sociedad. Cualquier desequilibrio en este sentido, como tener más riqueza sin “apellido” que la sustente, es pecado social despreciable, es “arribismo” y falsedad. En general, la actividad económica del hidalgo, si la tiene, debe garantizar su autonomía y durabilidad; los beneficios de la tierra o de ese capital deben estar ahí, sin mucha dedicación, sin muchas cuentas, como los amigos del Cid; mucho menos aceptable sería estar hablando de dinero, de precios, de cuentas. Así como la hidalguía ve en las propiedades económicas un símbolo casi abstracto de su condición social, hablar de dinero o preocuparse mucho por ello será una falta de pésimo gusto.

Siglos después, cuando España era ya un imperio de ultramar, Joan Blaeu, holandés, describe así a los españoles en su *Atlas Maior* de 1665:

(...) Se tratan con honor y se alaban tanto que dan el título de noble a los más viles de sus compatriotas (...) esplendidos en sus escasos festines (...) y constantes en la religión católica.

(...) Dados a la piedad, enemigos del trabajo y satisfechos con poco; asimismo, les hace tratar de disfrutar del presente y aceptar las comodidades que se les ofrecen; les da ambición, aunque se ven ahuyentados por el costo que implica alcanzar y perseguir sus fines.

(...) Se ven aquejados de un orgullo insoportable que los lleva a despreciar a otros pueblos y a envidiarlos, y les hace odiosos a ojos de todos; así se convierten en enemigos del resto del mundo; ese orgullo incluso hace que los más viles se muestren poco serviciales para con los más sobresalientes, y no pueden ser abatidos ni por la extrema pobreza, aunque esta suele ablandar los corajes más firmes.

(Blaeu, 2006, 63)

...ni la pobreza doblega el *valer*, ni *honor* del hidalgo se mide; pobres si, pero de “buena familia”. Nadie lo dude.

Bibliografía

- Alfonso X, el Sabio. *Las siete partidas*. Madrid: Real Academia de La Historia, 1807.
- . *Prosa histórica*. Madrid: Cátedra, 1984.
- Anónimo. *Cantar de Mio Cid*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Anónimo. *Poema de Fernán González*. Madrid: Espasa-Calpe, 1946.
- Bennassar, Bartolomé. *La España del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Blaeu, Joan. "Atlas Maior". *Hispania, Portugallia, Africa y America*. Madrid: Taschen, 2006.
- Cano, Rafael (coord.). *Historia de la lengua española*. Barcelona: Ariel, 2004.
- Caro Baroja, Julio. *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza, 1983.
- Cartagena, Alonso de. *Doctrinal de los cavalleros*. Universidad Santiago de Compostela, campus universitario, 1995.
- Castro, Américo. *Sobre el nombre y el quién de los españoles*. Madrid: Sarpe, 1985.
- . *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1975.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Bogotá: Alfaguara, 2005.
- Don Juan Manuel. *El conde Lucanor*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Duruy, V. *Historia de la Edad Media*. París: Hachette, 1887.
- Feros, Antonio y Juan Gelabert. *España en tiempos del Quijote*. Madrid: Santillana, 2005.
- "Fueros de Nájera". *Colección de Fueros municipales y Cartas Puebla*. Tomás Muñoz y Romero, 1884.
- Fuero Juzgo*. Madrid: Real Academia Española, 1815.
- Fuero Viejo de Castilla*. Madrid: Ignacio Jordán de Asso y del Río, 1771. Edición digital en: <http://www.ih.csic.es/paginas/fmh/fueroviejo.htm>
- Ganivet, Ángel. *Idearium español*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- Gracián, Baltasar. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid: Cátedra, 2003.
- . *El Crítico*. Madrid: Cátedra, 2006.
- Giese, Wilhelm. *Los pueblos románicos y su cultura popular*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962.

- Guillén de Iriarte, María Clara. *Nobleza e Hidalguía en el Nuevo Reino Granda*. Bogotá: Universidad del Rosario-Instituto Colombiano de cultura Hispánica, 1994.
- Laski, Harold J. *El liberalismo europeo*. México: Fondo de cultura Económica, 1987.
- Lida de Malkiel, María Rosa. *La idea de la fama en la Edad Media castellana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Maeztu, Ramiro de. *Defensa de la Hispanidad*. Buenos Aires: Poblet, 1942.
- Manrique, Jorge. *Poesía*. Barcelona: Crítica, 1993.
- Martínez Diez, Gonzalo. *El Cid histórico*. Planeta, 2002.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: B. A. C., 1998.
- . *Historia de las ideas estéticas en España*. México: Porrúa, 1985.
- Menéndez Pidal, Ramón. *El Cid Campeador*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- . *España y su historia*. Madrid: Minotauro, 1957.
- . *Estudios Literarios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.
- . *Los godos y la epopeya española*. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*. Madrid: Sarpe, 1985.
- . *Antología de prosistas españoles*. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.
- . *De primitiva lírica española y antigua épica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1951.
- . *El idioma español en sus primeros tiempos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1964.
- . *Orígenes del español*. Madrid: Espasa-Calpe, 1972.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvaro. *Naufragios*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Sombart, Werner. *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Madrid: Alianza, 2005.
- Unamuno, Miguel. *En torno al casticismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- Valdeavellano, Luis G. de. *El feudalismo hispánico*. Barcelona: Crítica, 2000.
- . *Curso de historia de las instituciones españolas*. Madrid: Alianza, 1982.
- Vilar, Pierre. *Hidalgos, amotinados y guerrilleros*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Villegas, Antonio de. *El Abencerraje*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Weber, Max. *La ética protestante y espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2004.

El papel filosófico y político de los judeoconversos en la formación del pensamiento hispánico

Enver J. Torregroza Lara

El propósito de este ensayo es exponer algunas razones que explican cómo y por qué los intelectuales judeoconversos españoles de los siglos XIV y XV, junto con aquellos pensadores, escritores, educadores y políticos sobre los que ejercieron alguna influencia directa o indirecta, desempeñaron un papel esencial en la configuración del pensamiento hispánico de los siglos posteriores. Para lograr este propósito, resulta indispensable hablar antes, así sea brevemente, de lo que debemos entender por pensamiento y filosofía. Una explicación de la forma como el fenómeno muy particular y específico de los intelectuales judeoconversos españoles de los siglos XIV y XV influyó decisivamente en la configuración del pensamiento hispánico –mediante la traducción de la herencia islámica y judía al lenguaje de la filosofía católica–, requiere una revisión profunda y minuciosa, que aquí apenas esbozaremos, de las categorías habituales con las cuales nosotros comprendemos la historia de la filosofía y particularmente, la historia de la filosofía política. Sólo en la medida en que esas categorías sean examinadas, podemos elaborar una interpretación y una lectura adecuadas de nuestro pasado converso y, por supuesto, de nuestra historia.

Para ofrecer ejemplos significativos que permitan sostener la hipótesis que hemos formulado, abordaremos la historia particular de una figura conversa que ejemplifica de manera notoria el paso de la filosofía de Al-Andaluz y Sefarad a la filosofía de la España Imperial: Don Pablo de Santamaría, cuyo nombre judío era Salomón Ha-Levi y quien llegó a ser obispo de la ciudad de Burgos a finales del siglo XIV y principios del siglo XV.

Comencemos con algunas reflexiones sumarias sobre la filosofía, la historia de la filosofía, la historia de la filosofía política y la filosofía política. La forma como tradicionalmente se entiende la historia de la filosofía política, tanto en el ámbito

académico como en la representación común y popular, entorpece la visión de nuestra propia tradición intelectual, puesto que se basa en una serie de categorías excesivamente rígidas. Cuando hablamos de nuestra propia tradición intelectual, estamos hablando de la hispánica, que no es solamente una tradición escrita en castellano sino también en latín, e inclusive, en los textos escritos en árabe durante los ocho siglos de contundente presencia musulmana en la Península Ibérica.

Son varias las dificultades que tiene la forma habitual de contar la historia de la filosofía política. En primer lugar, se asume que la filosofía política es un subproducto de la filosofía. Sin embargo, la filosofía política no es, simplemente, una parte de la filosofía en general, sino que más bien es la forma como la filosofía se enfrenta a la ciudad (Strauss, 1996); sin tener que exagerar, pensando como Platón, que la filosofía política *es* la filosofía (Strauss, 2006).

En segundo lugar, el relato usual que articula la historia de la filosofía política constituye en sí mismo un modelo incompleto que no permite obtener una explicación satisfactoria de los procesos históricos que la conforman, y además margina e incluso ignora el papel de algunas formas significativas de reflexión filosófica-política, en virtud de prejuicios políticos e históricos. La narración usual pasa rápidamente por lo que se conoce como el periodo medieval; periodo de trabajo intelectual que muy pocas veces se estudia por considerarlo tiempo perdido —parece perdido tanto por la producción intelectual de esa época, como por los esfuerzos contemporáneos por comprenderla. La mayor parte de las veces se resume el pensamiento político de la Edad Media diciendo que se trataba de una cierta filosofía política “teocéntrica” defensora de la “teocracia”. La historia usual se retoma en la llamada Modernidad. El origen de ésta se explica gracias a figuras renacentistas como Maquiavelo, que sirven luego para dar lugar a una exposición más detallada y sistemática de los padres fundadores de la filosofía política moderna, que son ingleses, franceses y alemanes (Locke, Hobbes, Rousseau y, más adelante, Kant, por poner sólo unos ejemplos).

Dentro de este panorama o de esta forma de contar el trasegar del pensamiento político occidental, lo que descubrimos, en realidad, no es una historia de la filosofía política sino una cierta política de la historia de la filosofía. Detrás de esa manera de describir la historia de la filosofía política opera un cierto

“modernocentrismo”, abusando un poco del lenguaje y con las licencias que la academia nos otorga. Dicha historia está contada desde cierta manera de entender la Modernidad que depende fuertemente de la tradición intelectual anglosajona, francesa y alemana. Desconoce de manera abierta y rotunda todos los trabajos desarrollados en la Península Ibérica tanto en latín como en español, portugués, catalán, etcétera, y no los considera parte integrante y significativa de la tradición del pensamiento político occidental.¹ Además, desconoce la tradición filosófica creada y desarrollada en la España musulmana, escrita en árabe y cultivada no sólo por musulmanes sino también por judíos; simplemente porque esa tradición no está directamente al servicio del programa filosófico-político de la modernidad noreuropea.²

En el afán por recuperar las tradiciones hispánicas y de hacerlas visibles hemos tratado en otro momento de hacer un ejercicio que, contemporáneamente, se denominaría de “deconstrucción” de los relatos más corrientes y comunes a propósito de la forma cómo se cuenta la historia de la filosofía política (Torregroza, 2006b). Aquí sólo expondremos los lineamientos generales de este trabajo previo. Se asume muy fácilmente que la filosofía solamente puede ser definida según el modelo moderno. Filosofía es lo que se parece a Descartes, lo que se parece al racionalismo francés. Filosofía no va a ser lo que surja en un texto poético. Filosofía no va a ser aquello que esté “contaminado” de teología. Y lo que es más grave, filosofía no va a ser lo que ha sido tradicionalmente la filosofía en Occidente, lo que fue en la antigüedad y en parte en la Edad Media, esto es, una reflexión vital a propósito de la relación del hombre con el mundo, de la relación del hombre con Dios y de la relación del hombre consigo mismo. Esta forma insuficiente de concebir la filosofía desconoce que ésta, tal como se originó en Grecia, es esencialmente, no un conjunto de teorías, sino un modo de vida (Hadot, 1998). Cuando hablamos de filosofía hispánica no hablamos únicamente de un conjunto de teorías, o simplemente de un conjunto de autores

¹ La afirmación por supuesto es provocadora, ya que hay notables excepciones como es el caso de Francisco de Vitoria y sus aportes ampliamente reconocidos a los que hoy se conoce como el Derecho Internacional.

² Una caracterización cuidadosa del significado de ese programa político de la modernidad se puede encontrar en el artículo de Shmuel Eisenstadt, “The Transformations of the religious dimension in the constitution of contemporary modernities”, publicado en el libro *Religion and Politics* (Leiden: Brill, 2005) de Bernhard Giesen y otros.

que reflexionan a propósito de aquellos problemas considerados por la filosofía moderna como los únicos importantes. Hablamos más bien de una visión del mundo, y al mismo tiempo, de un cierto modo de vida, de una manera de comportarse y de entender la existencia, en suma, de un *ethos*; categoría fundamental que nos permite pensar en el talante de la hispanidad, en aquello que caracteriza en general una forma de ser.

Esta forma de ser la hemos heredado y ayudado a construir los hispanoamericanos, a pesar de la fuerte influencia que hemos recibido de las filosofías del norte de Europa y de su manera de ver el mundo, cargada de protestantismo, empirismo, positivismo, pensamiento liberal y secular, entre otras muchas cosas. Incluso, ha sido gracias a esa fuerte influencia, en algunos casos padecida con consecuencias considerablemente violetas, que nuestra forma de ser sigue estando definida por la tradición filosófica hispánica previa.

En este contexto, ¿qué es lo que debemos entender, entonces, por filosofía política? Vale la pena recuperar ciertos conceptos clásicos que también heredó la hispanidad de manera muy clara. El fundamental es el aristotélico. La filosofía política no es simplemente una teoría *sobre* la política. La filosofía política es una filosofía práctica, una filosofía para la acción. Consiste, en parte, por supuesto, en una serie de postulados o principios que nos dicen cómo vivir en sociedad, cómo organizarla y cómo organizar su gobierno. Pero más allá de proponer una serie de postulados que tendrían un sustento teórico o empírico, la filosofía política se ocupa de su ejercicio habitual y el saber práctico que orienta ese ejercicio. Un saber que no es técnico ni productivo, pues su fin no son los resultados, sino la transformación del agente mismo mediante el desarrollo de una disposición para la acción correcta que, desde Aristóteles, se conoce con el nombre de virtud (Aristóteles, 1985; Aquino, 1990; Palacios, 1946).

Sin embargo, por filosofía política también podemos entender otra cosa para nada incompatible con la anterior. Uno de los más importantes teóricos de la filosofía política contemporánea, Leo Strauss, la define como la estrategia que tienen los filósofos en diversos contextos sociales e históricos para comunicar y argumentar sus ideas de una forma política (Strauss, 1996). Una filosofía política sería una filosofía que juega con el entorno y sus diversos auditorios, adaptándose a ellos, manteniendo, no obstante, su autonomía mediante el diálogo con la tradición filosófica y obligando a una lectura entre

líneas de sus textos. Leo Strauss propone como ejemplos a Platón, Alfarabi, Maimónides, Maquiavelo, Hobbes, Montesquieu y él mismo entre otros; pero una figura representativa de ellos también podría ser Quevedo o Saavedra Fajardo.³ En sus formas complejas de expresión se revela un pensamiento filosófico, en algunos casos heterodoxo, en comparación con las creencias más formales y habituales de su tiempo.

Existe una especie de tensión inevitable entre historia y filosofía, porque se supone que los filósofos, en principio, tratan de buscar la verdad ahistórica, siendo que, al mismo tiempo, la historia condiciona su forma particular de ver el mundo. La filosofía parece oscilar entre la búsqueda de la verdad atemporal y la expresión de una forma de ver el mundo desarrollada históricamente por una serie de pueblos. Ambos extremos sin duda no existen en forma pura. Sin embargo, para el caso del pensamiento hispánico la segunda tendencia parece ser la que más se ha visto, simplemente porque es la más evidente.

La filosofía política hispánica debe mucho a las formas de ser características de la España musulmana. Por una parte, las características propias de Al-Andaluz, harían de su filosofía algo distinto a la filosofía islámica de Persia y de otros lugares del mundo musulmán. El motivo más significativo para nosotros de por qué esto fue así tiene que ver con la profunda deuda que tiene la filosofía de Al-Andaluz con el pensamiento clásico, en particular, Platón y Aristóteles. Esto significa, entre otras cosas, que la filosofía de Al-Andaluz es una filosofía mediterránea –si el pleonasma se excusa– y que es una filosofía con una fuerte vocación por la búsqueda de verdades atemporales. La manera de ver el mundo presente en la filosofía islámica y en la filosofía judía practicada en el seno del mundo islámico, y por ende en el Al-Andaluz, particularmente en Córdoba y en la figura reconocida de Maimónides,⁴ se conservará traducida al lenguaje del cristianismo gracias a la labor de los conversos de siglos posteriores.

³ Por citar sólo unos ejemplos de la amplia literatura política hispánica: Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645), *Política de Dios: gobierno de Christo* (Madrid: Castalia, 1966); Pedro de Ribadeneira (1526-1611), *El príncipe cristiano: tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. (Bs. As.: Sopena, 1942); Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648), *Idea de un príncipe político cristiano: representada en cien empresas* (Madrid: Espasa-Calpe, 1942-1946).

⁴ El gran filósofo y médico cordobés Moses Ben Maimon (Maimónides) es quizás la figura más representativa y brillante del intelectual judío hispánico que, bebiendo de las fuentes filosóficas griegas y árabes, dejó un legado invaluable y polémico a las generaciones futuras.

Con respecto a estas consideraciones tenemos que decir en términos generales que ni la forma como se cuenta habitualmente la historia de la filosofía política, ni la idea de filosofía que le subyace, son neutras y nos deben ser indiferentes. Si ampliamos el concepto de filosofía desplazando sus fronteras, si reconocemos que hay filosofía en la literatura, la poesía, los textos jurídicos y teológicos, podemos recorrer los múltiples hilos de la tradición filosófica hispánica, en la medida en que la razón filosófica de nuestra tradición recurre privilegiadamente a esos textos y no al tipo de textos filosóficos, ni al tipo de actitud filosófica que caracteriza solamente a una serie de autores y obras típicas de un cierto canon restringido de la filosofía moderna occidental. Muchas historias de la filosofía desconocen por completo la presencia de la filosofía hispánica asumiendo que en España no ha habido filosofía y mucho menos en Hispanoamérica. Esa creencia ha generado una dañina inconsciencia histórica. Los que hablamos en español creemos que no tenemos una tradición de pensamiento y por ello creemos que necesitamos leer a Thomas Hobbes y a John Stuart Mill para entendernos. Hay un desprecio injustificado de nuestra historia, que sin embargo tiene sus causas. Nos da pereza leer los textos tradicionales de la filosofía hispánica. A los tratados coloniales los consideramos inútiles o superficiales. Existe incluso un complejo de inferioridad que se ha cultivado gracias a ese daño.⁵ Independientemente de que vayamos a ser críticos o no ante nuestra tradición, lo cierto es que ese complejo ha impedido verla. Podemos hacer críticas a esa tradición y tomar distancia de ella, pero primero la tenemos que ver.

Esta inconsciencia, ese daño, se hace manifiesto en tres fenómenos. El primero está constituido por los debates en España y en Hispanoamérica durante el último siglo y medio a propósito de la existencia de una filosofía y de una ciencia española. Un debate que se recrudeció con la generación del 98 y que todavía se da en el mundo de habla española. Según algunos, todo lo que ha habido en España e Hispanoamérica es mística, poesía y literatura, pero nunca filosofía. El segundo fenómeno es el mito de la modernidad como superación de la Edad Media “oscura”. Este mito, tan fuertemente defendido por cierto

⁵ En el texto de Juan Esteban Constaín, *Raíces de nuestras ideas* (2007), se insiste en que esa visión modernocéntrica que desprecia la hispanidad y que, incluso, ha impregnado al español mismo, fue en parte producto del combate político entre los grandes imperios europeos y de la propaganda constatable política por parte de los imperios del norte intentando desvirtuar los valores, la tradición y el espíritu hispánico.

discurso político moderno, desvirtuó y desvirtúa aún de manera continua la forma de ver el mundo de la hispanidad, cultivada no sólo en la España católica contrarreformada, sino incluso desde antes. La forma como se lee la traición filosófico-política del mundo hispánico, musulmán y judío, de los ocho siglos previos a 1492 se reduce a un inventario de museo decimonónico. De los filósofos musulmanes y judíos de Al-Andaluz y Sefarad solamente se cree que ejercieron una influencia medianamente digna, pero superficial, en algunos grandes autores escolásticos como Tomás de Aquino. Además, se mira esa historia de la filosofía islámica en España con cierto desprecio, como un objeto de curiosidad histórica, pero no se la considera en su valor filosófico esencial, ni se cree que pueda ser capaz de hablarle al hombre de hoy. Tales creencias se extienden aplicándose también al pensamiento cristiano hispánico posterior, en el que se incluye el trabajo filosófico de la época de la “colonia” en Hispanoamérica.

El tercer fenómeno, en el que se hace manifiesto el daño generado por la inconsciencia histórica, tiene que ver con una falsa oposición entre ciencia y literatura, como sinónimos de modernidad e hispanidad, respectivamente. Las explicaciones que se aducen para sostener esa oposición recurren a la oposición misma. Para comenzar, se piensa ingenuamente que el catolicismo genera *per se* una visión “oscura” y “anti-científica” del mundo. Tras esta afirmación se supone falsamente, además, que el catolicismo, en particular el contrarreformado, implicó necesariamente un rechazo completo de la tradición judeo-islámica. Lo cierto es que el catolicismo contrarreformado se impregnó de la herencia islámica y judía, no sólo en sus modos cotidianos de ser y en sus instituciones sino, incluso, en la teología. La teología cultivada en la hispanidad no es producto de una tradición cristiana ajena a las influencias. Tampoco, y por la misma razón, no hay que pensar el cristianismo hispánico del siglo XIV y XV como algo claramente opuesto a esas influencias. Se ha creído falsamente que todos los pueblos que han vivido bajo la impronta de la tradición hispánica tienen un talante indigno, que sus patrones culturales los convirtieron en pueblos incapaces de pensar, como si fuesen indignos de la ciencia, del conocimiento y de la filosofía, como si eso se debiese a una cierta condición étnica perezosa y descuidada, a sus creencias religiosas o al clima, entre otras explicaciones superficiales.

Las Españas fueron durante un tiempo culturalmente problemáticas para la Europa cristiana debido a su carácter de frontera. A España no se la puede entender sin la presencia islámica y judía que durante tantos siglos la nutrió y, por supuesto, sin la cristiandad que se definió en relación continua con esas tradiciones. Con base en una serie de prejuicios sobre la naturaleza de las culturas hispánicas, por una parte se suele afirmar que el Imperio Español impregnó a la sociedad hispánica de una visión ética del mundo que era enemiga del enriquecimiento y opuesta al progreso. Afirmación que tiene cosas ciertas como otras no tanto. Por otra parte, y a menudo al mismo tiempo, se sostiene que el Imperio Español sólo estaba interesado en explotar económicamente sus colonias. Claramente se trata de juicios de valor que dependen de una visión de la hispanidad desarrollada tanto en Europa como en América por motivos políticos. Pero esos juicios también se tradujeron en otros sendos juicios sobre la naturaleza de la América Hispánica. Esta América tiene, desde entonces, una doble, sino triple “inferioridad” en el discurso: la de los pueblos “amerindios”, la del continente “salvaje” y la de hacer parte de un Imperio “ambicioso” y “atrasado”. Estamos pensando en muchas reflexiones de la literatura filosófica del norte de Europa, en las que se define la América salvaje e inculta, y también estamos pensando en el desprecio “noroceánico” por los indios americanos y por todo aquel que nazca o viva en las tierras que en algún momento estuvieron cobijadas por aquel Imperio en donde no se ocultaba el sol. En este esquema conceptual complejo, se cree que España, y con ella la América en la que se extendió y dejó sus huellas, es la Europa o el Occidente del pasado, la Europa atrasada e inferior que se quedó en una supuesta Edad Media que la Modernidad sí superó.

Por todas estas razones valdría la pena pensar en varias “modernidades” que merecen ser reconstruidas. En particular, habría que atender a las características propias de la “modernidad hispánica”, desplazando e incluso corrigiendo categorías insuficientes como “modernidad” y “edad media”, que esconden juicios de valor. Este ejercicio de “deconstrucción” permitirá entender por qué se defiende una idea simplemente falsa cuando se afirma que la tradición filosófica en Hispanoamérica no existió. El prejuicio está tan arraigado en nuestra alma que a veces toma la forma de una convicción profunda, incluso difundida por intelectuales ilustres.

Hablando de la filosofía en nuestra América, en su clásico libro *Tábula rasa* el filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez afirma por ejemplo que, desde hace más de un siglo, la filosofía hispanoamericana no ha hecho otra cosa que hablar de sí misma, de su posibilidad o de sus derroteros, produciendo muy pocos resultados significativos en comparación con lo que en el mismo tiempo le ocurrió a la filosofía griega o al idealismo alemán, señalando que: “Nuestro filosofar sobre la ‘filosofía americana’ hasta ahora no ha sido más que una serie de variaciones alrededor de la nada, un especular sobre un ‘nombre sin cosa’, como diría Bacon” (Cruz Vélez, 1991, 15).

En virtud de ello, Cruz Vélez propone hacer *tabula rasa* de todo lo que sobre el tema hasta ahora se ha dicho, para dirigirse, como la buena fenomenología, a las cosas mismas, esto es, a “nuestra realidad histórica, en la cual hunde sus raíces todo filosofar”. De forma esperanzadora, Cruz Vélez busca identificar cuál es el vacío existente en parte de la reflexión filosófica hispanoamericana del último siglo y medio. Sin embargo, en el momento de hacer un breve recuento de aquella “realidad histórica en la que se hunden las raíces de nuestro filosofar”, Cruz Vélez cae en aquellos prejuicios que hemos mencionado:

Dicha realidad estuvo determinada en sus orígenes por su carácter colonial y por la realidad histórica de España al comienzo de la Época Moderna, cuando funda su imperio colonial entre nosotros. Fue, por tanto, originariamente una realidad constituida por el encuentro, en el ámbito geográfico americano, de una cultura aborígen primitiva con una cultura superior en la etapa de su plenitud y del inicio de su anquilosis y decadencia.

De estos comienzos resulta el rasgo sobresaliente de nuestra vida filosófica durante tres siglos de existencia histórica: la anormalidad. Además de lo anómalo que es comenzar a filosofar intentando comprender lo que *otro pueblo* ha pensado en circunstancias históricas diferentes y para resolver problemas diferentes, la filosofía que trajeron los españoles a América era una filosofía *caduca*, la filosofía medieval. Totalmente de espaldas a la filosofía moderna, puesta en marcha por Descartes en el siglo XVII, justamente cuando comenzaba a impulsar una cultura colonial americana propiamente dicha. España estaba empeñada en prolongar el mundo medieval en su propio suelo y en sus colonias. A esta anormalidad de doble raíz que nos hizo ser, a pesar de estar insertos cronológicamente en la época moderna, quiméricos continuadores de una Edad Media tardía, hay que agregar esta otra anomalía: *el filosofar que*

introdujeron entre nosotros los españoles no tendía a resolver problemas filosóficos, sino a propagar el cristianismo en sus dominios, una empresa muy laudable, pero que no tenía nada que ver con la filosofía en sentido estricto.

Semejante anormalidad histórico-cultural —sin duda, la mayor *calamidad* ocasionada por la colonización de la América Española— fue lo normal hasta fines del siglo XIX, incluso después de lograda nuestra emancipación política de España. (Cruz Vélez, 1991, 16)

Cruz Vélez desconoce que la tradición filosófica hispánica está presente en la literatura jurídica, teológica, poética y no sólo en la que puede ser considerada explícitamente filosófica desde cierta perspectiva del pensamiento moderno de herencia cartesiana. Cruz Vélez también asume, como otros, que todo el cuerpo filosófico cultivado en el seno de la tradición hispánica, siempre variado y no necesariamente armónico, constituía una unidad coherente que al estar sometida a los intereses de la religión no podía constituirse en filosofía “verdadera”. Síntoma claro de ese prejuicio es que tilde, en un tono claramente peyorativo, de “filosofía medieval caduca” a toda la rica y múltiple experiencia del pensamiento cultivado en el mundo hispánico, en el cual es posible hacer filosofía; y esto no se puede entender o siquiera aceptar si no se hace el recorrido histórico debido por nuestra larga tradición intelectual, reconociendo sin complejos sus logros a la luz de sus propios fines.

Las causas efectivas del desprecio por la tradición hispánica tienen que ver también con el debate generado, al interior de España, tras la desmembración de su imperio, sobre la “nacionalidad” española. Los españoles mismos han contado a menudo la historia de la filosofía española de una manera reducida, con espíritu “nacionalista”, tratando de configurar una idea de su patria en el último siglo, en la que no se incluya a América como algo esencial. Este esfuerzo cumplió un papel destacado en la conformación del Estado español en una península ya en sí misma variopinta y cargada de contradicciones; pero por lo mismo motivó también una idea de hispanidad y de filosofía hispánica reducida, que se desconoce a sí misma, sometida a devaneos políticos coyunturales y, en algunos casos, lamentablemente identificada con ramplonas simplificaciones ideológicas. Aunque muchos trabajos rigurosos de investigación de especialistas españoles —entre los que cabe destacar las obras de Menéndez Pelayo, Asín Palacios y Américo Castro, entre otros— han permitido rehacer la experiencia histórica

de la hispanidad, sus conclusiones no han sido aún debidamente articuladas a una misma serie de procesos históricos, sobre todo en lo que a la historia de la filosofía política se refiere, puesto que en el mejor de los casos estos trabajos son considerados el producto de una cierta curiosidad histórica de relativa validez. Hasta tal punto esto ha sido así, que aún hoy en día, hablar de “hispanidad” genera resistencias y suspicacias, impidiendo con ello, poder mirar con espíritu académico sobrio y con un lenguaje fresco la compleja tradición cultural a la que pertenecemos.

La revisión que hasta ahora hemos esbozado de los prejuicios que más han afectado nuestra consciencia histórica permite abrir nuevos escenarios de reflexión y formular hipótesis sugestivas. La hipótesis que queremos proponer aquí es que la historia de la filosofía de Al-Andaluz y Sefarad no concluye con la derrota del reino de Granada en 1492 y con la posterior expulsión de los judíos. Al contrario de lo que podría parecer, esta historia continúa en España y gracias a ésta en América, porque parte considerable de los intelectuales que había en España en los siglos XIII y XIV eran de origen judío o habían sido influenciados por éstos. Es justamente en el siglo previo a la expulsión cuando se inicia el proceso de conversión. Podemos señalar conversos que desempeñaron un papel destacado en la vida política de las Españas mucho tiempo antes, incluso. Los intelectuales judíos tenían prestigio, hacían parte de las cortes, manejaban las finanzas de los Estados y dominaban los conocimientos filosóficos y científicos heredados de la tradición islámica y bizantina cuyas fuentes se remontan a las ciencias persas, indias y grecolatinas.

Los judíos vivieron parcialmente protegidos en el Al-Andaluz por los gobernantes musulmanes durante un buen tiempo, hasta la llegada de los almohades⁶ en el siglo XII. Siempre gozaron de un lugar privilegiado en la medida en que aportaron a la vida intelectual, social, comercial, financiera y, por supuesto, a la vida política y al orden político en los reinos moros del sur, y más tarde a la de los reinos cristianos del norte. Su condición social y política constituye un

⁶ Los almohades venían de Marruecos y tenían origen bereber. Pertenecían a una secta islámica que al llegar al Al-Andaluz, que era la flor de la intelectualidad, de la ciencia, del racionalismo y del debate filosófico entre musulmanes y judíos, obligó a muchos judíos a desplazarse a los reinos cristianos del norte, impulsando el desarrollo intelectual de estos reinos.

factor esencial para comprender por qué en determinado momento comenzó a ser necesaria la conversión. Las causas de la expulsión son muchas y no todas confluyen en el mismo punto, pero podemos mencionar algunas bastante significativas. En primer lugar, encontramos la influencia en la España cristiana de políticas eclesiásticas extranjeras, nacidas para resolver problemas sociales de otros lugares de Europa que contaban con una experiencia histórica distinta. La primera expulsión se realiza en Inglaterra en 1290, la segunda se intenta en Francia en 1306 y en 1394, mientras que en España se decide en 1492, sin tener resultados definitivos. Los judíos mantenían sus privilegios dentro de los reinos cristianos españoles a pesar de que la iglesia intentó quitarles poder y peso desde sus concilios, como el de Letrán. En la España cristiana tales normas eclesiásticas nunca se cumplían plenamente, siendo siempre ambivalente la actitud de muchos gobernantes que otorgaban, quitaban y luego devolvían los privilegios a los judíos según las necesidades políticas del momento. Existía una presión externa que desconocía lo que verdaderamente pasaba a nivel social y político en el seno de la Península.

En segundo lugar, entre los siglos XII al XV, las Españas vivieron un tenso proceso de definición política, manifiesto en múltiples debates intelectuales entre filósofos, teólogos e intelectuales judíos conversos y cristianos viejos. El tema principal de estos debates era el valor mismo del cristianismo como religión revelada y, en particular, si el mesías en realidad había venido y si realmente en las Españas podría encontrarse el destino del pueblo judío. Tales polémicas de carácter político animaron el largo proceso de conversión y expulsión. No es extraño, pues, que fueran los mismos intelectuales conversos quienes después defendieran la conversión y la expulsión misma de sus antiguos correligionarios, nutriendo con sus argumentos e ideas el pensamiento político de la tradición hispánica. Por ejemplo, en 1263, en la disputa en Barcelona, participó el converso Pablo Christiani –antes el Rabino Nahmánides– bajo el auspicio de Jaime I de Aragón, provocando los textos del dominico Ramón Martí y del franciscano Raimundo Lull sobre el debate filosófico entre religiones: el *Pugio fidei adversus mauros et iudaeos* de Martí y el diálogo entre el judío, el cristiano, el musulmán y el pagano, escrito por Lull y titulado *Libre del gentil e los tres savis*. Más adelante, en la famosa disputa de Tortosa, en 1413, los discípulos del filósofo judío Hasday Crescas,

consejero del Rey Juan I de Aragón, debatirían con el converso Jerónimo de Santa Fe –antes Joshua ha-Lorqui–, médico del papa en Avignon Benedicto XIII. En esta disputa, el discípulo más destacado de las enseñanzas de Crescas, el influente Yosef Albo atacará, como lo hizo su maestro, a aquellos que renunciaron al judaísmo por creer que éste se había contaminado de averroísmo. En Tortosa, como habían ocurrido ya y como siguió ocurriendo en muchas ocasiones, los bandos obtuvieron sus argumentos del texto hebreo del Antiguo Testamento, del Talmud, de los libros sinagogales, de los midrashin, de la cábala y de la filosofía de los clásicos y sus intérpretes más contemporáneos. Todos esos debates no eran otra cosa que una continuación de agitado ambiente intelectual de Al-Andaluz.

En este mar de polémicas y tensiones la conversión de los intelectuales judíos implicó un proceso de traducción de las formas de pensamiento islámico-judías hispánicas al lenguaje y tópicos del cristianismo; un proceso de traducción que en nada es ajeno a la tradición ibérica.

Cuando se habla de la importancia de la filosofía islámica y judía en España, un lugar común es remitirse a su papel de preservadores del saber clásico y a su papel de traductores del mismo, mencionando la famosa escuela de traductores de Toledo como un ejemplo significativo. Sin embargo, con ello parece inferirse que la producción intelectual de la tradición hispánica, incluso en la época del esplendor islámico y judío, tiene poco de original. En contra de lo que podría parecer, hay que insistir en que la traducción es un ejercicio de interpretación y, por ello mismo, un ejercicio de producción filosófica. Traducir no es simplemente cambiar una palabra por otra. Traducir es exponerse al riesgo de lidiar con valores en diversas escalas axiológicas, intentando hacer patentes los vasos comunicantes entre formas de ver el mundo con pretensiones distintas. Es imposible pensar que en ese empeño no hay producción filosófica. Si es o no original, es una cuestión trivial, pues habría que ver qué cosa puede ser original en filosofía, y muy probablemente o todo lo es, o nada lo es. Cuando se observa la historia de la filosofía, encontramos continuas traducciones. Tomás de Aquino es en buena medida, un traductor de Aristóteles. De la misma manera que podemos ver en Descartes o en Kant traducciones de filósofos previos. La filosofía es un continuo ejercicio de traducción que adapta la herencia cultural previa

al lenguaje contemporáneo. No podemos desvirtuar, por tanto, el papel de filósofos diciendo que han sido meros traductores.

Todo lo dicho tiene varias implicaciones. La primera, que la negación del papel de la herencia cultural hispánica de origen musulmán y judío es un acto de ceguera histórica. Tal negación es lo que, en buena medida, impide a veces entender la España católica. La segunda se refiere al hecho de que hay que entender que el rechazo moderno de la escolástica española cristiana tampoco fue claro y completo. En realidad nosotros podemos ver aquí un ejemplo de la disputa entre dos maneras de ver la cristiandad. Una cristiandad reformada que va a impulsar el secularismo y una cristiandad católica contrarreformada que va a estar alimentada por la idea de ciudad islámica y judía. En tercer lugar, es necesario reconocer que lo que no se considera filosofía –es decir lo que se denomina contemporáneamente como “literatura”– es filosofía, teniendo en cuenta que durante siglos, la frontera entre filosofía y literatura no fue la misma frontera social, económica y política que hoy en día se establece entre dos ámbitos profesionalizados.

Sin embargo, la implicación que nos interesa destacar aquí, y que articula las anteriores, es la siguiente: el destacado papel intelectual y político de los judíos españoles se mantuvo con los conversos. Los conversos influyeron en la mística, en la contrarreforma, en la universidad hispánica, en las órdenes religiosas y en la literatura en todo nivel. Aquí no se trata de una cuestión puramente racial. A menudo, cuando se estudia el problema de los conversos, se hacen esfuerzos genealógicos o se rastrea su presencia desde el punto de vista racial. El problema en realidad es netamente cultural, porque la mentalidad judía y sobretodo la mentalidad judeoconversa, ayudarán a definir la mentalidad de las élites españolas en el seno del programa educativo católico evangélico de la hispanidad. De allí a definir el talante del pueblo hispánico sólo hay un paso. Justamente por su papel representativo dentro de las altas esferas del poder, los conversos tenían la posibilidad de educar a los líderes políticos, a hidalgos, a la nobleza, e incluso a los reyes.

Para ver más detenidamente la influencia de los conversos en la filosofía hispánica católica después del siglo XV vale la pena hacer un listado de los “tipos” de filosofía hispánica. Hay tres tipos fundamentales: la oficial, la monástica, y una suerte de filosofía encubierta que llamaremos “criptofilosofía”. La filosofía oficial es, tanto la de los Estados hispánicos, forjada en el fragor

de los debates políticos por intelectuales de las cortes o influyentes en ellas, como la filosofía universitaria cuyo representante más conocido es Salamanca, ambas fuertemente entrelazadas con cuestiones teológicas y jurídicas. La filosofía monástica y conventual contiene las reflexiones místicas, no siempre ortodoxas, en las que encontramos diferencias frente a la filosofía oficial a la hora de evaluar los valores cristianos. La filosofía de origen monástico ejerció una influencia enorme en la Hispanoamérica a través de los curas conversos evangelizadores. La criptofilosofía es la filosofía culta de intelectuales literatos, como el converso Fernando Rojas. Estos escritores que se distancian de las formas oficiales de reflexión filosófica, desarrollan una forma de pensamiento que, en algunos casos, suele ser heterodoxa y lo hacen aplicando cierto “arte de escribir”, como habría dicho Leo Strauss (1996): una forma de escribir que no trata de violentar las creencias establecidas pero que envía un mensaje que es revelador y polémico, y que es heredero de la tradición islámica y judía previa. Debido a estas formas filosóficas y a los intelectuales que las representan, se formó una tradición hispánica culta y se generó un proceso de divulgación, popularización y diseminación del saber judeoconverso en todas las esferas de la vida, determinando considerablemente el ethos hispánico. Gracias al manual de catequesis como al de costumbres, a los textos jurídicos, a los oracionales, a la picaresca y a todos los textos típicos de la tradición hispánica se filtró la experiencia cultural islámica, judía y conversa.

Los judeoconversos influyeron en la filosofía oficial hispánica a través de textos teológicos en los que introdujeron –consciente o inconscientemente, eso es lo de menos– formas de comprensión de las Sagradas Escrituras que provenían de la tradición judeo-islámica y que, tiempo después, tuvieron algún impacto en la teología de la contrarreforma. Estas formas de comprensión consistían básicamente en prácticas de interpretación habituales entre los intelectuales judíos españoles, en las que se integraba, no siempre armónicamente, la tradición talmúdica con enseñanzas provenientes de la filosofía, la teología y la jurisprudencia islámicas. Aunque existían principios exegéticos análogos en la tradición cristiana que facilitaron la inmersión de los intelectuales judeoconversos en los debates cristianos, durante un amplio periodo de tiempo las polémicas en las que participaron tenían que ver fundamentalmente con la defensa del cristianismo frente a los pensadores judíos, por una parte, y con la defensa de los nuevos cristianos ante los viejos cristianos,

por otra. Los judeoconversos cumplieron el papel de defensores y promotores de la fe cristiana esgrimiendo argumentos para rebatir interpretaciones de los textos sagrados formuladas por talmudistas, argumentos que no se limitaban a buscar persuasivamente la conversión de sus antiguos compañeros de fe sino que, además, intentaban ofrecer razones demostrativas que otorgan un sustento filosófico a las nuevas convicciones, en una forma de teología política que superaba los límites fundamentales entre el cristianismo y el Islam, sin caer necesariamente en una teología natural –que también es política, por cierto– desarmada de las herramientas retóricas persuasivas de cada tradición.⁷

El papel de Pablo de Santamaría en esta tarea es significativo. Don Pablo de Santamaría, o Salomón Ha-Levi, nació en 1350, proveniente de una familia judía prestante e influyente de Cataluña que tuvo que desplazarse a la ciudad de Burgos. Diversas generaciones de Ha-Levi habían sido influyentes en los reinos cristianos y mucho antes en los reinos moros, como asesores de corte, comerciantes, ideólogos de Estado, filósofos, médicos y poetas. Como todo judío con vocación intelectual, Salomón se dedicó desde muy joven al estudio de la Torá y del Talmud, a los 21 años empezó a estudiar la filosofía árabe y la filosofía griega, y a la edad de 26 años ya era un personaje muy reconocido no sólo en Burgos sino en toda España. Llegó a ser gran rabino de la ciudad de Burgos con reconocimiento del Rey de Castilla, creando allí una escuela adonde iban los judíos más brillantes y algunos cristianos y musulmanes a estudiar textos sagrados. Años más tarde, Salomón estudió textos cristianos y se convirtió en el año de 1390. En su conversión, convierte a sus hijos y sus hermanos que también fueron intelectuales y diplomáticos reconocidos. Como era de esperarse, la conversión de Salomón Ha-Levi al cristianismo fue un golpe muy duro para la población judeoespañola. En términos simples, el gran rabino de Burgos, la figura intelectual judía más relevante de ese tiempo en todas las Españas, el que enseñó a muchos a comprender difíciles textos sagrados y el filósofo judío más ilustre con el que se contaba entonces, se había hecho cristiano. La conversión fue tan sorpresiva que otro teólogo judío, Joshua Halorqui, escribió al nuevo cristiano preguntándole por las razones de su conversión. Le preguntaba si ésta había sido producto de las presiones

⁷ Para una exposición completa y brillante del concepto de teología política y su relación con la filosofía política ver: Mahdi (2003) y Alfarabi (2001).

sobre los judíos y las persecuciones –era el tiempo de la guerra civil entre Pedro I de Castilla y Enrique de Trastámara, en la que participaron también Francia e Inglaterra–, o si la razón había sido la ambición económica, o si había descubierto, luego de un examen de los principios de la fe, que la religión cristiana era la religión verdadera.

En realidad, muchas conversiones de intelectuales, como la del ilustre Salomón Ha-Levi, fueron producto de una reflexión en la que las razones fuertes pesaban. La conversión no fue siempre un simple producto de la presión política de las altas esferas o de la presión popular. A pesar de que hubo cientos de conversiones dudosas –lo que aún refuerza nuestros argumentos–, lo cierto fue que las conversiones de algunos intelectuales pueden ser consideradas el producto de un largo debate filosófico. Pablo de Santamaría se dedicó, recién convertido, a estudiar la teología cristiana. Viajó a París para hacer su doctorado en teología y allí conoció a San Vicente de Ferrer y a Benedicto III, siendo nombrado nuncio apostólico en la corte de Castilla. Ya en Castilla, Pablo de Santamaría fue tutor de Juan II, y en la práctica, gobernó por el término de diez años el reino (Serrano, 1942).

Las obras del converso Pablo de Santamaría van a ser sumamente influyentes después. Luego de ser nombrado Obispo de Burgos por Benedicto III, Santamaría escribió cuatro textos relevantes: *La suma de las crónicas de España*, *Las siete edades trovadas del mundo* (un texto en latín que va a ser muy influyente en el desarrollo de la teología posterior), *Adiciones a las anotaciones de Nicolás de Lira a las Sagradas Escrituras* y el *Scrutinium Scripturarum*.

El *Scrutinium Scripturarum* consta de dos partes. En la primera, Santamaría escribe un diálogo entre un judío y un cristiano que, en la segunda, se convierte en un diálogo entre un cristiano viejo y un cristiano nuevo. La primera parte es un esfuerzo por tratar de convencer al judío de la verdad del cristianismo, primero probándole que el Mesías llegó y que es Jesucristo, mediante la refutación de los argumentos usados por los judíos. La segunda parte es la aclaración de algunos problemas al recién convertido. Para poder explicar al judío ya convertido el porqué de la Trinidad, Pablo de Santamaría recurre a un principio básico de interpretación de la Escritura, presente en la conocidísima *Guía de los Perplejos* del filósofo judío cordobés Maimónides (Mainónides, 1994; Faur, 1999), consistente en afirmar que el texto sagrado contiene misterios ocultos

que sólo se pueden comprender a la luz de la reflexión filosófica (Torregroza, 2006a). Pablo de Santamaría afirma que la Trinidad está prefigurada en el Antiguo Testamento, pero que hay que saber interpretar el texto para poder descubrir con argumentos filosóficos que la Trinidad se encuentra allí sugerida.

El ejemplo por excelencia del converso Pablo de Santamaría permite hacer visible la presencia de herramientas filosóficas de la tradición sefardí en la comprensión católica de las Sagradas Escrituras que se inaugura con la Contrarreforma; en particular al escribir un texto teológico católico capital que cumplió un papel esencial en el Concilio de Trento, donde se definieron, en buena parte, los destinos de la mentalidad católica hispánica.

En su *Scrutinium Scripturarum*, escrito en latín en 1432, Santamaría aplica distinciones relativas a los múltiples sentidos de los términos de las Sagradas Escrituras, inspiradas en las distinciones previamente formuladas por Maimónides. Las distinciones le sirven a Santamaría como principal herramienta de interpretación orientada a asegurar un correcto escrutinio de los textos sagrados, a la vez que se apoya en textos filosóficos para establecer las premisas de sus argumentos sobre cuestiones difíciles (Vasiers, 1998). El *Scrutinium* tendrá varias ediciones, al menos seis entre 1496 y 1478, destacándose la de 1591, solicitada por el Concilio de Trento y que estuvo a cargo de Cristóbal de Santotis, representante de Felipe II en este Concilio.⁸

Además de enriquecer la exégesis escrituraria y la teología cristiana, los judeoconversos lideraron la tarea de elaborar historias de España en el ambiente de las cortes. En estas historias, España es tratada como el centro del mundo, apuntalando los cimientos de lo que serán después las historias nacionales europeas y haciéndonos comprender, mediante este hecho, por qué se puede afirmar que son historias de Occidente. En la *Suma de las crónicas de España* y en las *Siete edades del mundo*, la historia de España comienza con la creación; la historia del pueblo hebreo y la historia de Roma hacen parte del mismo proceso y confluyen en el rey cristiano de Aragón (a la sazón Fernando de Antequera) o en el rey cristiano de Castilla (Juan II, para el

⁸ Una copia de esta edición se encuentra en la Biblioteca Nacional de Colombia: *Scrutinium scripturarum / per Reverendissimum D.D. Paulum de Sancta Maria...; recognitum ac restitutum per Magistrum Christophorum Sanctotisium, augustinianum burgensem; cui addita est ipsius D.D. Pauli vita praeclara, hactenus typis non data*. Pie de imprenta: Burgis: Apud Philippum Iuntam, 1591.

tiempo de Pablo de Santamaría), majestad que es rápidamente dibujada con el aspecto de un “mesías político” que lleva a buen término lo que podría denominarse la “tarea de la humanidad” encarnada en España, patria en la que se confirma el destino del pueblo elegido (Sconza, 1994). Libros como estos eran utilizados en las altas cortes para educar a los futuros reyes, a los nobles y, por supuesto, también a los *hidalgos*, ayudando a construir de esta forma una filosofía de Estado (Perea, 2002; Vaquero, 2003).

Los intelectuales judeoconvertos también influyeron en la filosofía monástica, a través de las formas poéticas; el Siglo de Oro es incomprendible sin los convertos. Muchas de las formas poéticas de la mística del Siglo de Oro español provienen de los estilos de expresión literaria de la lengua árabe y de la lengua hebrea cultivados en la Península. Incluso, hay textos que reproducen el metro tradicional hebreo, el lenguaje se enriquece con la herencia lingüística árabe, etcétera. Muchos expertos ya han mostrado el estrecho y no siempre lineal vínculo existente entre el pasado islámico y judío español con las vidas y obras místicas de la España Imperial (Menéndez Pelayo, 1880-1882; Asín Palacios, 1941). Si se tiene en cuenta debidamente la estrecha relación entre forma y contenido, no hay por qué dudar de la influencia esencial de la experiencia mística judeo-islámica en la mística cristiana de la que los ejemplos de Fray Luis de León, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz, son sólo los más conocidos (Peñalver, 1997).

Claudio Sánchez Albornoz decía que en ningún otro lugar de Europa, como en España, se cultivó el racionalismo y la razón. El racionalismo fue el baluarte de la filosofía islámica y judía. Básicamente, lo que define a la filosofía islámica y judía en España, en Al-Andaluz y en Sefarad, es un fuerte racionalismo que luego va a estallar en figuras tan disímiles como el marrano⁹ Spinoza en Ámsterdam y los constructores de todo el aparato conceptual de la teología católica contrarreformada (Faur, 1992). Se trata, en parte, de

⁹ “Marrano” es el apelativo —en ocasiones despectivo, pero esa no es la intención aquí— con el que se caracterizaba a aquellos judíos convertos al cristianismo que tenían la oportunidad de retornar al judaísmo. Se sabe que la familia de Baruch Spinoza era marrana, como muchos de los judíos convertidos al cristianismo que salieron de la Península Ibérica y se instalaron en Ámsterdam, creando una muy fuerte comunidad de judíos sefarditas. Spinoza, sin embargo, por su racionalismo radical, fue expulsado de la Sinagoga a los veinte años. En su biblioteca se encontraban muchas obras de convertos españoles y portugueses. El caso de Spinoza no es el único. También puede mirarse el de Uriel da Costa.

un racionalismo distinto al del norte de Europa, que en virtud de sus ires y venires por la escolástica universitaria, la mística y la criptofilosofía, no podrá reducirse nunca a razón instrumental o a razón utilitaria, pues estas últimas vivirán en la mentalidad hispánica bajo la égida del riguroso silogismo escolástico, la desconcertante razón mística y la potente ironía criptofilosófica, acorde con un *ethos* polifacético cargado de tensas ironías barrocas, que cruzó los mares sembrándose para siempre en una América que convirtió a las Españas en parte de su historia.

Bibliografía

- Alfarabi. *Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Cornell U. P, 2001.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1985.
- Aquino, Sto. Tomás de. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 1990.
- Asín Palacios, Miguel. *Huellas del Islam: Sto Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz*. Madrid: Espasa Calpe, 1941.
- Constain, Juan Esteban. *Raíces de nuestras ideas*. Debate político No. 29. Bogotá: Konrad Adenauer Stiftung, 2007.
- Cruz Vélez, Danilo. *Tabula rasa*. Bogotá: Planeta, 1991.
- Eisenstadt, Sh. "The religious origins of modern radical movements". *Religion and Politics*. Giesen, B. et al. Leiden: Brill, 2005.
- Faur, J. *Homo Mysticus: a guide to Maimonides's Guide to Perplexed*. New York: Syracuse U.P., 1999.
- . *In the Shadow of History. Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. New York: State U.P., 1992.
- Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE, 1998.
- Mahdi, M. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Barcelona: Herder, 2003.
- Maimónides. *Guía de perplejos*. Madrid: Trotta, 1994.
- Menéndez Pelayo, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Católica de San José, 1880-1882.
- Palacios, L. *La prudencia política*. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1946.
- Peñalver, P. *La mística española (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal, 1997.
- Perea, Óscar. "La utopía política en la literatura castellana del siglo XV". *eHumanista*. Volumen 2, 2002.
- Quevedo y Villegas, F. *Política de Dios: gobierno de Christo*. Madrid: Castalia, 1966.
- Ribadeneyra, P. *El príncipe cristiano: tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. Bs. As.: Sopena, 1942.
- Saavedra Fajardo, Diego de (1584-1648). *Idea de un príncipe político cristiano: representada en cien empresas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1942-1946.

- Santamaría, Pablo de. *Scrutinium scripturarum /per Reverendissimum D.D. Paulum de Sancta Maria...; recognitum ac restitutum per Magistrum Christophorum Sanctotisium, augustinianum burgensem; cui addita est ipsius D.D. Pauli vita praeclara, hactenus typis non data*. Pie de imprenta: Burgis: Apud Philippum Iuntam, 1591.
- Serrano, L. *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.
- Sconza, M. J. *History and literature in fifteenth-century Spain: An edition of Pablo de Santa María's Siete edades del mundo*. Madison: The hispanic seminary of medieval studies, 1994.
- Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Bs. As.: Katz, 2006.
- . *Persecución y arte de escribir*. Valencia: Novatores, 1996.
- Torregroza, E. "La perplejidad filosófica en Maimónides". *Simposio Universalidad y vigencia de Maimónides*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello & Asociación Israelita de Venezuela, 2006a.
- . "Pensando la hispanidad. Estrategias para el estudio crítico de la historia del pensamiento filosófico-político hispánico". *Desafíos*. No. 15. Bogotá: U. Rosario, segundo semestre 2006b.
- Vaquero, M. "Cultura nobiliaria y biblioteca de Fernán Pérez de Guzmán". *Revista Gemir*, No.7, 2003.
- Vasiers Lecanda, N. *El Scrutinium Scripturarum de Pablo de Santamaría*. (Parte I: Diálogo imaginario entre el judío Saulo y el cristiano Pablo). Thesis et Doctoratum in Sacra Theologia. Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 1998.

Evolución y desarrollo de la teología conversa en la formación de la hispanidad

Enrique Serrano López

Introducción

El origen de cualquier sociedad no se explica sólo desde el punto de vista político. Aquello inefable que circula en nuestro aire y en nuestro ser nos sacude, por no explicar o por dejar sin explicar cosas que son esenciales o fundamentales. Por esa razón consideramos que la historia de América y, en este caso particular, la de dos pueblos hispánicos de América, es una continuación de la historia de España. Los asuntos que tuvieron que ver con la historia de España y que la definieron de un modo tan dramático y radical en los siglos XIV, XV, XVI y XVII también fueron el fermento de lo que somos, de lo que hemos sido e, incluso, de lo que seremos.

Como muchas historias migratorias, la historia de América es la historia de inmigración. Los pueblos hispánicos que hoy la constituyen son pueblos migrantes. Y en ese sentido, la realidad de los indígenas y todo con lo que se ha encontrado no constituye la esencia de su ser ni de su cultura. Es una falacia presumir que tenemos, como decían algunos antropólogos de forma ingenua hace unos quince o veinte años, una vertiente triétnica. Hay que distinguir lo que es la etnia de lo que es la raza y así se distingue lo que es el mestizaje racial del mestizaje cultural.

La etnia es la cultura, es decir, el fundamento compuesto por lengua, religión y costumbres o prácticas, y eso ha sido claramente trasplantado de España. Los elementos que han sido producto del mestizaje no la han cambiado significativamente. De una España que había sido, muy poco antes, musulmana y además judía. Que no había sido cristiana o que había tenido que aceptar el cristianismo de mil maneras irregulares y violentas. En otras palabras, somos un producto de la España de los conversos.

El ancestro converso

La conversión forzada se inició con la Reconquista. Pero el proceso se acentuó dramáticamente con la *peste negra* que tuvo lugar en la mitad del siglo XIV. A partir de los acontecimientos posteriores, y precisamente porque judíos y moriscos tenían una dieta, una ciencia y una cultura más avanzada que la de los cristianos de aquellos siglos, la mortandad fue baja. Gracias a esto, se produjo una sospecha sistemática, lo que pronto habría de formar la Inquisición. Ésta se formó tardíamente en el año 1380, pero como una consecuencia directa de la *peste negra* se institucionaliza en España y su sola presencia ya intimida lo suficiente como para propiciar la conversión de cientos de miles de moriscos y de cientos, o de algunos miles, de judíos.

Por lo menos la mitad de la población española hacia 1348 no era cristiana. Al terminar el siglo XV más del 90% de la población se ha convertido y hay, además, un desangre migratorio de gran envergadura que se precipita, en primera instancia, sobre el Mediterráneo, pero después empieza a buscar en horizontes incluso más abiertos de lo que era el Mediterráneo en el siglo XV. Cuando llega la hora de la expulsión de los judíos no había un buen clima para recibirlos en otro lugar del Mediterráneo. Esa recepción tomará tiempo y será muy problemática. Incluso en Europa se dará en el siglo XVI y XVII.

En otras palabras, los conversos que amaban profundamente la cultura hispánica, la lengua española y sus instituciones, sus prácticas, entre otras cosas, empiezan a buscar la ruta de América. O mejor empiezan a buscar una ruta de huida que resulta ser la ruta de América.

Teología de curas conversos

Lo que se va a demostrar es que la teología de los curas que llegaron a América y que cristianizaron al continente durante los siglos XVI y XVII no es una teología clásica, trinitaria, romana sino una nueva teología. Incluso contrastante de modo fuerte con la teología de los cristianos anteriores a la conversión. Es la teología de los conversos. Es decir, de unas personas que se habían convertido hacía una generación o dos o que, incluso, eran criptojudíos. Es decir, judíos encubiertos. Esa perspectiva de conversión marcó la pauta de lo que habría de ser la cultura, la religión y la asimilación teológica de los misterios, de la

concepción del pecado, de la concepción de la salvación, de la concepción cristiana durante los siglos posteriores.

Pero no sólo el origen del poblamiento de América es por conversos, sino que la teología que se hizo en América es una teología de conversos que remite a los sujetos que en los siglos XIV y XV se habían convertido al cristianismo, y al convertirse, lo hicieron a su vez en grandes autoridades de la teología católica. Es decir, de una trascendencia cercana al papado y que fue definitiva y decisiva en los concilios, en las reuniones, en las instituciones y, en general, en la evangelización que tuvo lugar a partir de ese momento.

Por los conversos tempranos, por los inquisidores tempranos, por las presiones tremendas a las que fueron sometidos estos primeros cristianos nuevos, como se les llamó, en las primeras generaciones dieron claras huellas de que la teología fue recompuesta. La teología cristiano-católica fue recompuesta casi radicalmente, aunque no de forma total, aunque de un modo muy marcado por los conversos, quienes tuvieron, asombrosamente, una presencia tan poderosa y definitiva que sirvió de fundamento a la posterior contrarreforma. Es decir, a la crisis que enfrentaría la iglesia católica a comienzos del siglo XVI. Las herramientas de respuesta, las herramientas teológicas, las sacaron de autoridades judías, árabes y de pensadores, primero judíos y árabes y luego de teólogos que habían asimilado ese pensamiento profundamente y que habían surgido de esas fuentes y de esas influencias.

En otras palabras, la Inquisición, la presión religiosa y la conversión forzada son el fundamento del poblamiento de América y de la manera en que América asimiló el cristianismo católico. Todos nosotros provenimos de una asimilación indirecta y, además, problemática en su origen; pero asombrosamente perfecta de la religión católica. En otras palabras, desde el punto de vista filosófico, está mejor sustentada la teología de los conversos que las teologías anteriores. E instituyen una de las bases, incluso unas de las esencias que pudiera explicar, al menos en parte, el hecho de que la religión católica todavía esté tan viva en América, y en cambio muera en Italia, en España o en Francia, que fueron sus bastiones durante los siglos XVII y XVIII.

La teología de los conversos es, básicamente, un conjunto particular de creencias y de fundamentaciones que tiene que ver con la naturaleza de Dios, de la religión, de la creación, del hombre, del pecado, de la relación entre lo

divino y lo humano, entre religión y acción social, entre religión y ciencia y entre religión y política. Entre salvación y condenación. Es un factor, por supuesto, de definición moral de gran envergadura, pero también lo es en materia ética. Para la teología de los conversos es absolutamente definitivo hacer la distinción entre lo moral y lo ético. Establecer matices entre una cosa y la otra.

Lo que se constituye como el centro de este asunto es explicar por qué el cristianismo de América, en este caso el cristianismo católico de América tiene recurrencia a una serie de factores filosóficos y de complementaciones filosóficas que hacen de la fe católica una fe discursiva. Es decir, que está alimentada por la argumentación. Por supuesto que el cristiano corriente no captaba de ello sino la superficie, y se contentaba aquí como en cualquier otro lugar con esa cáscara de cristiandad y de catolicismo que se manifiesta de un modo tan patente, y a veces tan patético, en la religiosidad popular.

Sin embargo, las autoridades, la formación de los curas, los monasterios y en general todo aquello que tuvo que ver con la aparición teológica y cristiana, fue de una profundidad extraordinaria, fue de una prolijidad extraordinaria, leían muchos libros, incluso libros prohibidos, hacían disputas al estilo de las *disputatio* de los tiempos escolásticos, creaban en muchos de los jóvenes novicios una tradición argumentativa de gran envergadura. En fin, esa fue la tradición de los conversos. Los curas conversos trajeron la religión pero además fueron ellos quienes formaban a otros curas para construir las instituciones católicas en América.

Defectos en la cristianización

Cabe destacar el hecho de que en las poblaciones indígenas en donde la asimilación de la lengua era muy imperfecta también lo fue la asimilación teológica. Pero, en las poblaciones no indígenas, es decir, en donde el poblamiento se había hecho precisamente con conversos y cristianos nuevos, la asimilación teológica fue profunda. Y cuando decimos profunda, nos referimos a una asimilación esencialmente filosófica. La religión está matizada, en cualquier país y en cualquier sociedad, por el lenguaje. La religión es una experiencia en el lenguaje. Así como puede ser en algunos aspectos fuera del lenguaje. Lo que se hace esencialmente con la religión es hablar de ella. Oír hablar de

ella. Lo primero es ser evangelizado por unos curas en la temprana infancia, a veces por la madre o por el padre. Y después, encontrar unas justificaciones para la acción moral y, sobretodo, una definición para la ética o para la eticidad, como la llamaría Hegel.

El hombre es un ser que necesita explicar sus propia acciones. Explicárselas a sí y a otros. Es un hombre que necesita justificarse pero también que necesita una complacencia racional alrededor de lo que él percibe en la vida, incluso en la legitimidad de aquello que persigue, de la legitimidad de los caminos que usa para perseguirlo, etcétera.

Lo que buscamos demostrar es que los curas conversos introdujeron en América una teología filosófica, esencialmente filosófica, que venía de una larga evolución, de un largo desgaste de la iglesia cristiano-católica de Occidente producto de elementos, que posteriormente serán llamados renacentistas en el período bajo medieval. Es decir, la iglesia católica florece en los siglos XI, XII y XIII y se desgasta dramáticamente en los siglos XIV y XV. La teología de los conversos es una suerte de renacimiento en los siglos XVI y XVII. Gracias a ello, se convierte en el fundamento de una cristiandad bastante sólida que contrasta con lo que acontecerá en Europa en los momentos de la Ilustración y de la Revolución Francesa.

Es cierto que hoy América está en un camino claro de secularización. No obstante, dentro de ese contexto, ha llegado tarde a eso y, además, sigue siendo o constituye el único bastión posible para la iglesia católica del futuro. Si hoy hay iglesia católica es porque hay iglesia católica en América. Es porque la teología de los conversos subsiste. Lo demás, lo que tuvo lugar o lo que tiene lugar hoy en Francia, en Italia o en España es una mera caricatura y una especie de cadáver sanguinolento de la religión, que es arrastrado cínicamente por las calles. Pero su demolición no anula su importancia.

Los curas conversos ejercieron una tremenda presión. El poblamiento de América se puede explicar como el resultado absolutamente desigual de una sed profunda de ocultarse en las nuevas tierras, pero también de un anhelo secreto de regresar algún día, de ser recibido algún día, de nuevo, en el Sefarad perdido o en el Al-andaluz arruinado. Incluso, así no se albergara la esperanza de una posible reconversión al Islam o al judaísmo, sí se anheló la reconciliación entre lo profundamente común que hay entre el cristianismo, el judaísmo y

el Islam. Todo esto se hace a un nivel inconsciente, profuso, a través de unas herramientas centrales que son un conocimiento de carácter filosófico y una fundamentación de carácter filosófico de la ética o de la eticidad.

Teología para todos los cristianos, incluso los nuevos

América, dirán algunos, no es tan sofisticada. América es, todavía, muy primitiva. Sin embargo, en algunos lugares es dramáticamente sofisticada. En otros es, claramente, primitiva. América es un territorio desigual, aunque la hemos tratado siempre como una unidad. El cristianismo de México no es igual al de Colombia, ni al de Argentina. Los que llegaron a influir sobre un territorio u otro fueron distintos. En todos estos casos resulta muy importante, y muy interesante, estudiar las órdenes religiosas que se establecieron en América, cuáles fueron las más importantes y cuáles las decisivas. Resulta muy llamativo que a finales del siglo XV y durante el siglo XVI el clero que vino a América fuera casi exclusivamente dominico.

La orden dominica era una orden muy poderosa en Europa, y fuertemente vinculada a la Inquisición. De hecho, Domingo de Guzmán fue inquisidor y la tradición de ese contexto lo habría sofisticado de un modo extraordinario. Sin embargo, a partir de 1511, el rey Fernando el Católico se da cuenta de que la primera oleada de entusiasmo de viaje hacia América ha terminado y ya nadie se quiere ir. Entonces, se emite un decreto por el cual cualquiera que quiera, sin mayor limitación y restricción, puede viajar a América.

Ese decreto es más importante para el poblamiento de América que el descubrimiento de Colón. A partir de 1511 empiezan a llegar agustinos, franciscanos y en los años posteriores, los jesuitas. Lo que se convierte en uno de los ejes fundamentales del poblamiento de América es la competencia entre las ordenes religiosas misioneras, para constituir y para ilustrar con gran lujo de detalles y con hechos tangibles que la cristianización de América es un éxito. Esto contrasta con la restringida idea de que los españoles sólo querían enriquecerse en América.

En realidad, algunos querían algo más que eso. Es verdad que algunos cristianos viejos querían enriquecerse, querían expoliar la riqueza de América y llevársela de regreso a España para disfrutar de ella allá, pero era porque podían regresar. En este caso particular, en cambio, estamos contando con aquellos

que no podían regresar o con quienes no les convenía regresar. Los que se establecieron aquí. Los que terminaron por ser el fundamento de América. Estos eran cristianos nuevos en su mayoría. Es decir, no los Rodríguez de Alba sino sólo los Rodríguez. No los Vásquez de Mendoza sino sólo los Vásquez. No los Martínez De Carrión sino sólo los Martínez. Es por eso que hay aquí en la actualidad Rodríguez, Vásquez, Hernández, Martínez sin el toponímico.

Es decir, todos los apellidos marcan la idea de que somos cristianos nuevos. Producto de una conversión más o menos tardía, más o menos sincera, pero imposible de medir. El poblamiento de América se hizo en un 70% con personas no declaradas. Con aquellos que vinieron a partir del decreto de 1511, de Fernando el Católico. Los que vinieron durante los primeros años de Carlos V. Incluso de un modo mucho más fuerte y ferviente a partir de 1547; es decir, cuando ya en el ocaso del reino de Carlos V y en el comienzo del reino de Felipe II empieza a haber una gran presión en España alrededor del tema de la contrarreforma.

La contrarreforma, que en primera instancia fue una reacción natural ante la presión protestante en Europa, tuvo en España el cariz particular de recomienzo de persecución a los cristianos nuevos o a los conversos y presión sobre los musulmanes, al menos sobre los famosos moriscos que durante toda la segunda mitad del siglo XVI intentaron revelarse de la fuerza de Felipe II y no pudieron resistirla. Y en el siglo XVII, en 1611 precisamente fueron expulsados. Al igual que en 1492, fueron obligados a la conversión.

En otras palabras, América se pobló en varias oleadas. Los curas conversos vinieron, entre otras, por cada una de esas familias o la mayor parte de estas familias de cristianos nuevos. Se puede estudiar con gran juicio y con gran facilidad cómo se modificó, dramáticamente, la población de clérigos en el siglo XVI. Después de un período bastante largo en el que nadie quería hacerse clérigo, en el siglo XVI hubo una cantidad inmensa de vocaciones espontáneas. Las vocaciones espontáneas se les llamaban, entonces, a aquellas en las que el padre tenía que pagar un estipendio, incluso relativamente alto para meter a su pequeño hijo como oblat.¹⁰ Pero muchos de estos fenómenos tienen que ver, esencialmente, con la mutación que estaban sufriendo las altas esferas de las órdenes religiosas.

¹⁰ Oblato es un niño que es educado en un convento desde los cuatro, cinco años de edad, a veces antes.

Para estudiar el poblamiento de América, para estudiar la difusión de la cristiandad en América hay que hacer una investigación al interior de las órdenes religiosas. Es decir, en lo que se llamaba el clero regular que fundaba las órdenes y el clero secular, que era el de las parroquias. Es decir, el que tiene que ver con la fundación de obispados y arzobispados que son autorizados directamente por Roma.

La primera cristianización de América durante los siglos XVI y XVII se hizo con clero regular porque prácticamente no existía clero secular. Y en cambio, a partir del siglo XVIII el clero regular se debilita y hay un fortalecimiento muy poderoso del clero secular que llega hasta el siglo XX, siglo en el que el clero regular es una minoría y el secular la mayoría.

Eso ya es posible en una población altamente cristianizada. En verdad, la enseñanza de los curas conversos fue sofisticada por una razón muy simple: los oblatos y los muchachos que ellos educaban ya sabían hablar español, incluso tenían conocimientos rudimentarios de latín. En efecto, para los cristianos nuevos conocer algunas palabras nuevas, algunas expresiones en latín, era una forma de defensa, era una garantía de que habían estudiado la Escritura.

Por supuesto los niveles eran muy desiguales en términos de conocimiento, pero había algunos cuantos cristianos nuevos que no eran curas, que habían tenido hijos curas o que habían tenido hermanos curas que sabían latín y que podían leer en latín. En otras palabras, también había una profunda relación entre la capacidad para leer y la asimilación del cristianismo. El cristianismo se asimila de un modo más profundo en aquellos países o en aquellos territorios o en aquellos virreinos en donde había una cantidad relativamente importante de personas letradas que no sólo sabían leer sino que podían leer en latín, al menos partes de la Escritura o comentarios, encíclicas o bulas y algunos otros documentos por razones esencialmente judiciales o doctrinarias. Muchos de los documentos trascendentales que emitió la iglesia durante los siglos XVI y XVII eran publicados en latín, y los editores, impresores y marinos tenían un gran celo de llevar a todos los puntos de América esas noticias para que alguien pudiese leerlas y tener conocimiento de ellas, antes de incurrir en los pecados o en las fallas que allí se estipulasen. En otras palabras, los cristianos conversos eran unas personas profundamente recelosas de su propio actuar y preocupadas de estar al día con respecto a

las últimas novedades de naturaleza teológica y, particularmente, con las actividades inquisitoriales.

En América hubo varios tribunales de la Inquisición, pero contrariamente a lo que había sucedido en España, éstos fueron aquí bastante moderados, sobre todo en términos de pena capital. Muy pocos sujetos fueron condenados a la hoguera, muy pocos sujetos fueron relapsos.¹¹ La iglesia condenaba a aquellos que habían pecado varias veces o a aquellos que insistían en su pecado.

Derecho Indiano para conversos

En los tribunales de la Inquisición como el de Lima, como el de Cartagena, como el de Veracruz, como el de México, los asuntos que se dirimían durante más de 200 años tenían que ver, esencialmente, con problemas de carácter fiscal y con asuntos vinculados al pago de impuestos, al registro efectivo de las ganancias obtenidas en las minas. Por eso, en Perú y en México los tribunales tuvieron una actividad más intensa y en los tribunales menores, como el de Cartagena por ejemplo, se dirimían asuntos vinculados con disputas de tierras y problemas de herencias, entre otras cosas.

Hay una profunda relación entre Derecho y Teología. Los curas conversos, aunque tenían una cierta sofisticación teológica, también tenían un gran conocimiento jurídico, porque sabían que en cualquier momento podían ser incriminados o que podían defender a otros usando recursos y estrategias propias del derecho. Ellos o algunos de sus familiares o conocidos podían cometer delitos de naturaleza jurídica, así como también de naturaleza religiosa.

Esa condición hizo que los curas conversos en América tuviesen un papel absolutamente decisivo. Piensen ustedes que entre el siglo XVI y XVII estos curas estaban establecidos en áreas rurales o en las cercanías de pequeñas fundaciones; por lo tanto, tenían como objetivo rescatar a la población campesina de la ignorancia. Pero esa población acudía de un modo voluntario a la instrucción evangélica. La inmensa mayoría de los niños era bautizada y gracias a eso tenía un registro, su partida de bautismo. Además, tenía la posibilidad de recibir una instrucción religiosa mínima en la temprana infancia. Entre los 5 y 8 años, se le daba alguna

¹¹ Eran sujetos que reincidían en una falta.

instrucción, se le enseñaban las oraciones más importantes, a responder en la misa los requerimientos del padre y muchas otras cosas que estaban fuertemente vinculadas con lo que se llamaba, en aquel tiempo, la edad de la razón. A los 8 años se consideraba que el niño ya podía dirimir, por sí mismo, algunas verdades fundamentales del cristianismo.

Los que se iban a dedicar a las labores de campo se quedaban con esa instrucción básica, y los demás, los que iban a ejercer algún tipo de oficio urbano, por ejemplo, los que iban a ser mayordomos, los que iban a ser abogados o los que iban a ser médicos, recibían una instrucción teológica de una envergadura mayor. Esa instrucción teológica mayor obedece, particularmente, a las autoridades religiosas conversas. Es decir, está influida fuertemente por Pablo de Santamaría, por Alonso de Cartagena, por una serie de teólogos del siglo XV que fundamentaron el cristianismo de proyección hacia la edad moderna y que sería la base teológica del cristianismo de la contrarreforma. Es decir, del cristianismo católico español.

Esto es importante porque en la propia España, debido a la mala prensa que le habían hecho los franceses y los ingleses, la iglesia y la filosofía española parecía languidecer de un modo fatal en los siglos XVIII y XIX y llegar al siglo XX en un estado de inopia absoluta. Lo cierto es que no fue así en los siglos anteriores. La iglesia era fuerte, tenía una fundamentación profunda, tenía autoridades de gran envergadura, tenía textos, había pasado revista minuciosamente sobre todas las grandes discusiones teológicas que tuvieron lugar a partir de los acontecimientos anteriormente expuestos y, sobretudo, uno muy intenso en el Concilio de Trento.

Las consecuencias que eso tuvo para el poblamiento y la cristianización de América fueron de gran envergadura. Modificaron las estructuras de evangelización y de cristianización de las órdenes religiosas, del clero regular, particularmente de lo que se llamó las órdenes misioneras. Si no hubiera sido por las órdenes misioneras, por su fuerza, por la profusión de sus empresas, por el éxito bastante marcado que alcanzaron en muchas de esas actuaciones, América sería muy débilmente, muy superficialmente católica.

Los curas conversos hicieron una labor encomiable y dramática durante los siglos XVI y XVII, durante los años de la persecución a los cristianos nuevos en España y durante los años de la expulsión de los moriscos. Según

datos demográficos, en 1611 la población española era de unos 12 millones. Ya en ese momento unos 8 ó 9 millones eran cristianos, de los cuales no se ha sabido con exactitud cuántos eran cristianos nuevos. Los otros 3 millones eran moriscos.

Los moriscos en América y el origen de las naciones

De un modo sorprendente, entre 1611 y 1644 los moriscos disminuyeron hasta ser solamente 300.000. No se sabe exactamente qué fue lo que pasó con esos sujetos. Es muy probable, porque hay registros de grandes persecuciones entre 1611 a 1644, que haya influido en gran medida la Guerra de los Treinta Años. Este es un periodo definitivo para Europa, pues tras una gran confrontación finalmente se llega a una paz razonable. Y sobre todo, a una relación político-económica que está enmarcada en la paz de Westfalia y que dará origen a los Estados-Nación que después florecerán como ente jurídico-político esencial del Sistema Internacional.

Si se miran las fechas de fundación de las ciudades colombianas, hay una oleada muy fuerte entre 1543 y 1547. En esos años fue fundada desde Santa Marta, que es una de las ciudades más antiguas, por Rodrigo de Bastidas, hasta las ciudades del occidente colombiano, localizadas a orillas del río Magdalena; algo similar pasó en todo el resto de América. Pero la oleada más intensa no sólo de fundaciones sino también de poblamiento, la transformación demográfica más profunda, tiene lugar en la primera mitad del siglo XVII. Es en ese siglo cuando llegan a América los cristianos moriscos; es decir, los conversos del Islam. Esta oleada tiene un carácter completamente distinto a los de las oleadas anteriores: no sólo llegan cristianos moriscos, muchos de los inmigrantes provienen de familias judaizantes o de judíos que se habían convertido en primera generación.

Los antiguos musulmanes traían un acervo más difícil de asimilar. Los cristianos moriscos introducen un cristianismo heterodoxo o un catolicismo heterodoxo que tiene, en verdad, elementos rígidamente monoteístas. Es decir, Dios es uno sólo, sus representaciones particulares no les importan, ni se deducen de grandes misterios teológicos. En cambio, son muy apasionados en la asimilación de ese cristianismo. No cabe duda de que son cristianos y católicos. No cabe duda de que están fuertemente vinculados a las actividades propias de la iglesia. No cabe duda de que en poblaciones muy precarias, en

ranchos de paja, en zonas húmedas o en zonas secas (lo que sería Tamalameque o Mompox a finales del siglo XVI), en todas esas fundaciones en la Región Atlántica, la vida espiritual es profundamente católica. Es decir, está muy vinculada al desarrollo de actividades religiosas, y lo único que no ha podido asimilar bien es el factor vinculado a la monogamia. Pero esta razón, junto con un aspecto más racial y más étnico, introduce una dinámica en lo que será la Costa Atlántica y, en general, la región Caribe. Lo que define, esencialmente, esa nueva dinámica poblacional y racial es la aparición de esclavos negros, esclavos cimarrones, los esclavos de plantaciones. Los que llegaron aquí eran diferentes de los esclavos que llegarían a Jamaica o a América del Norte. En cambio, los esclavos cimarrones,¹² empiezan una labor de mestizaje y de cristianización extraordinariamente eficaz y rápida.

Lo anterior busca mostrar el panorama del siglo XVI y XVII en el que vivían los fieles cristianos católicos y que conforma lo que hoy llamamos Colombia, país que se formó, esencialmente, de un modo espontáneo. La gente que se estableció en Colombia lo hizo a partir de tres características esenciales. La primera es que no podía regresar a España; es decir, la gente prácticamente se olvidó de la posibilidad del regreso. La segunda es que hablaba un español de una calidad aceptable con una presencia indígena mínima. Y última es su carácter apasionadamente católico, además de que había sido cristianizada por conversos, por descendientes de conversos, por clérigos conversos, por curas conversos.

Así se hizo Colombia. Así se hizo la base de lo que hoy es la nación colombiana. A velocidades distintas, en regiones distintas. Con profundidades diferentes. Y con niveles, además, de endogamia. Las regiones tradicionalmente más endogámicas fueron los Santanderes y Antioquia. No obstante, alrededor de los Santanderes y Antioquia había otros enclaves que mezclaban un profundo acerbo hispánico con elementos indígenas o un profundo acerbo de elementos hispánicos con elementos negros. En el caso de la formación de Chocó, que es tan antigua como el resto de Colombia, los emplazamientos tuvieron lugar alrededor de la Costa Pacífica y antes de tener cualquier organicidad política tuvieron una organicidad religiosa. Antes de ser definidos

¹² Aquellos que estaban pensados para plantaciones pero fueron liberados tempranamente.

como municipios o como villas o como pueblos, fueron definidos como parroquias.

En otras palabras, la nación la hicieron los curas. La determinaron, la registraron, la estudiaron e influyeron sobre ella. Tuvieron 250 años para hacerla antes de que cualquier autoridad política de una importante envergadura lo hiciera. Esta es una nación derivada de factores eclesiásticos. Y es muy probable que pudiéramos encontrar en otra investigación similar, lo mismo para otras naciones de América. No así en el Perú, no así en México. Las razones son muy obvias. Para la Corona Española durante los siglos XVI y XVII, Perú y México eran bastiones que había que preservar a través de las autoridades civiles, y en donde hubo una lucha a veces encarnizada entre autoridades religiosas y autoridades civiles.

El resto de América se hizo con curas. Con curas conversos que hicieron su labor callada y eficazmente durante largos siglos, que constituyeron la esencia de las naciones, y que hasta les dieron su forma y su naturaleza en todo nivel, inclusive su naturaleza política con base en patrones de carácter religioso y con base en lo que podríamos llamar una búsqueda de armonía esencialmente teológica.

El individuo se abstenía de actuar de un modo perverso, de manera espontánea y deliberada y no porque hubiera una autoridad civil que lo habría de compeler a actuar de esa manera. Eso sirve para fundamentar la idea de que la tierra firme, antes de llamarse el Virreinato de la Nueva Granada, era un lugar profundamente pacífico y armónico durante los siglos XVI y XVII, incluso durante un buen trecho del siglo XVIII. Mientras estuvo sometida a esa especie de poblamiento teológico, de cristianos nuevos, con curas conversos como centro y en un territorio relativamente poblado y armónico en donde la tierra y los recursos sobaban y donde lo importante era establecer una vida autónoma y autosuficiente en cada uno de esos lugares.

La nación la hicieron los curas. Y la hicieron con otros similares a ellos que ya sabían español y que ya tenían una asimilación relativamente sofisticada del cristianismo católico. La hicieron en marcada armonía, aunque no total, durante los siglos XVI y XVII y parte de la primera mitad del siglo XVIII. Otra cosa distinta empezó a pasar a partir de las reformas de Carlos III, a partir de

la llegada de los Borbones, a partir de las Reglamentaciones de Indias, a partir de muchas otras cosas que habrían de tener lugar desde 1750 en adelante.

Pero estos primeros 250 años nos hicieron como somos y explican, en gran medida, lo que hemos sido: son la extensión de un capítulo oscuro de la historia de España y son producto de una migración que tenía como motivación principal razones religiosas. Y hoy, esos 250 años marcaron el destino de la nación, no sólo en Colombia sino también en otros lugares. Tal vez los sitios donde es similar este proceso son la Venezuela Oriental y Costa Rica. Algo un poco distinto tuvo lugar en la República Dominicana, en Santo Domingo y sus alrededores. Un poco distinto en Cuba porque Santo Domingo y la Habana eran puertos francos. Es decir, puertos cuya naturaleza, además comercial, los implicaba con el transporte de grandes mercancías y con la salida y llegada de expediciones oficiales provenientes de España. En cambio, el arribo a tierra firme era un arribo relativamente subrepticio. Es decir, no se llegaba por la ruta imperial, sino a través de las islas de las pequeñas Antillas y de una equívoca y problemática indefinición que permitía la entrada de pasajeros e incluso de bienes que no habían sido registrados por la casa de contratación de Sevilla.

Estos son algunos de los elementos que se definen como tema central de esta investigación, no sólo sobre los curas conversos, que esa sería una parte, sino del poblamiento de América en los siglos XVI, XVII y XVIII y, particularmente, el poblamiento de la tierra firme, de lo que a partir del siglo XVIII será llamado el Virreinato de la Nueva Granada. Se trata de una sociedad hispánica ansiosa de conservar su espíritu y su talante. Se trata de una sociedad católica que aspira a no cometer graves pecados para no atraer la atención de las autoridades inquisitoriales; e, incluso, de no malquistarse o enemistarse con ninguna autoridad trascendente de España.

Sin ambiciones de expansión mayor, con una cultura campesina pero de pancoger que más bien remitía a la lógica de la pequeña villa o de la pequeña ciudad, podemos decir que la población colombiana era pseudo-urbana; aunque tenía sus fincas en el campo y, aunque las poblaciones fueran pequeñas, recurría a esas poblaciones de un modo sistemático. Vinculada a una fuerte disciplina de austeridad y de escaso gasto, fue una provincia relativamente silenciosa, callada del Imperio en los años de sus esplendor, y cuando llegó la hora de la decadencia española, casi que nostálgicamente se asomaba para

ver lo que había sido su tierra añorada, su Sefarad perdido, su Al-andaluz destrozado y se aleja, tal vez, para siempre.

Casi resignada adoptó la nacionalidad y la patria. América no fue una tierra soñada, fue más bien un recurso de escape y una tierra de rescate que generosamente ofreció refugio, alimento y sostén a unas poblaciones sin destino que, por supuesto, terminaron apasionadamente adscritas y relacionadas con ella, pero nunca fue objeto de una añoranza o de cualquier tipo de actividad mítica. En otras palabras, llegamos a esta tierra porque no había más a donde llegar. Si hubiera sido en Uganda nos hubiéramos adaptado a Uganda o a Tailandia o a Filipinas, pero estos pueblos estaban poblados por nativos hostiles. Si hubiese sido preciso hacer la guerra para establecerse, tal vez se habría hecho, pero no hubo necesidad. La ventaja es que aquí había pocos pobladores nativos, una tierra inmensa, unos climas favorables y una cierta posibilidad de retorno. Y, además, una conexión lingüística y religiosa que se mantuvo con vida, con fuerza, con salud durante larguísimos periodos. Fue una especie de arcadia dormida –una suerte de paraíso suspendido–, esta América que recibió a los cristianos nuevos y que fue cristianizada por curas conversos.

Bibliografía

Kamen, Henry. *La inquisición española*. Madrid: Cátedra, 2004.

Pérez, Joseph. *Historia de España*. Madrid: Cátedra, 2001.

---. *Historia de una tragedia: De la expulsión de los judíos de España*. Madrid:

Editorial Espasa-Calpe, 2000. Ladero Quesada, Miguel Ángel. *La formación de la España Medieval*. Madrid: Alianza, 2003.

---. *La España de los Reyes Católicos*. Madrid: Alianza, 2003.

Suárez, Luis. *Isabel La Católica*. Madrid, 2005.

Espanoles judíos, judíos españoles

María del Rosario García Flórez

Cuando se pretende entender el significado de la ‘hispanidad’ es necesario buscar la naturaleza de lo hispano en sus múltiples y muy variadas manifestaciones, una de las cuales es la relacionada con la hispanidad de los judíos, y que tuvo y sigue teniendo muy diversas formas de expresión en las comunidades sefardíes. En consecuencia, este ensayo busca establecer las características del pueblo judío español después de la orden de expulsión de 1492, procurando mostrar cómo la hispanidad definió un tipo particular de costumbres, prácticas y mentalidad judías.

La categoría ‘judíos españoles’ implica una generalización que deja de lado matices e incluso profundas divisiones al interior del judaísmo hispánico. Un ejemplo de ello son las disputas entre racionalistas y pietistas a lo largo de varios siglos. Según García Cárcel, en el prefacio al libro *Judíos y Moriscos*, “el propio judaísmo nunca fue un concepto unívoco. Hubo diferencias notables en función de los niveles de identidad: Los conversos de la cuenca del Duero fueron cristianos más sinceros que los andaluces, por ejemplo” (J. Contreras et al., 2005, 27). Había asimilados, indefinidos con enorme confusión doctrinal y mixtificación de creencias, ortodoxos, racionalistas, cabalistas místicos, etcétera. Sin embargo, aún considerando las diferencias más marcadas, se puede hablar de una ‘hispanidad’ que llegó a ser parte integral del espíritu de los judíos que habitaron en la Península Ibérica: el sefardismo es una de las formas de la hispanidad.

El término ‘sefardí’ es también problemático. Antes de 1492 designaba a los judíos nacidos en España. El filósofo Maimónides (1135-1204), por ejemplo, se llamaba a sí mismo Moses el sefardí, significando que había nacido en la Península Ibérica. Después de 1492, el término se utilizó para designar a los

judíos cuyas familias vivieron en España y tienen, por lo tanto, una fuerte influencia hispánica. Por extensión, algunos utilizan el término ‘sefardí’ para designar a cualquier judío no ashkenazim, lo que no es aceptado por los judíos sefardíes propiamente dichos:

I agora, este rekodro esta amenazado por algunas organizaciones i personas ke pretenden ke ser sefaradi es solo sinonimo de unos kuantos rituales djudios i de una manera partikulara de pronunsiar el ebreo, i nada mas. Para estas personas, muestra lengua, muestra erensia, muestras tradisiones, muestra kultura, muestra istoria, muestra manera de vida ke mantuvimos kon fidelidad durante los ultimos 500 anyos, no pezan del todo. Pretenden ke la lengua es nada i la relijion es todo. Yaman ansina komo sefaradis a nuestros ermanos djudios ‘Mizrahim’ ke vienen de Bokhara o de Marrakesh, de Damasko o de Teheran, de Basra o de Harrar, de Bombay o de San’a...Es la ultima inyoransia de kontinuar a insistir ke la nasion djudia tiene solo dos divisiones kulturalas importantes, los ‘sefaradis’ i los ‘ashkenazis’...Las organizaciones i personas ke persisten en sus alhasaras simplistikas impiden el derecho de los sefaradis de identifikarsen no solo a traves sus relijion, sino ke tambien a traves sus erensia kulturala i especialmente sus historia.¹

Los sefardíes, orgullosos de su herencia hispánica, no apoyan la tendencia a generalizar el término ‘sefardí’, y la explicación para rechazar tal generalización incluye una fuerte defensa de sus particularidades culturales y de su historia. Es a algunas de esas manifestaciones culturales de hispanidad a las que se va a referir este capítulo, ya que son esas particularidades de los judíos españoles con respecto a los demás judíos (ashkenazim, por ejemplo) las que nos pueden iluminar sobre lo que es ‘hispano’ entre los sefardíes.

Los judíos sefardíes sentían tanto amor por España y tanto apego por su hispanidad que siglos después, los judíos de Salónica, donde se decía que “quien no hablaba español no era judío” (Pérez, 2005, 280), seguían manteniendo su música, sus costumbres, su lengua y, algo muy importante, las llaves de las casas que tuvieron que dejar en España en 1492 y que se convirtieron en el símbolo tangible de los fuertes lazos con ese país. Dice un

¹ Ver: De Vidas, Albert. El Sefardizmo. Disponible en http://www.orbilat.com/Languages/Spanish-Ladino/Society_and_Culture/El_Sefardizmo.html. P. 1.

sefardí sobre las comunidades de Salónica: “Estas komunitas dominaron la sivda durante kaje 5 siklos, teniendo ayinda la yave de sus kazas piedridas, sus uzos i kostumbres, sus muzika, i sovre todo sus lingua. La komunita djudia de Salonik, la luz_del sefaradizmo en Europa”.²

El amor por España y el carácter hispánico de los sefardíes se expresan en los mitos sobre la presencia de los judíos en la península; en la permanencia de la lengua y el desarrollo de una literatura sefardí con claras y profundas raíces españolas; en sus hábitos alimenticios tan similares a los de la Península Ibérica, y en los conflictos de los sefardíes con otras comunidades judías no españolas. Estas características son ejemplos de la relación muchas veces pasional y profunda (lo que la hace fuertemente hispánica) de los sefardíes con España y su cultura.

Sefarad, la tierra prometida

Era tal el apego judío por España, que muchos judíos defendieron hasta último momento su derecho a permanecer en esas tierras después del decreto de expulsión de 1492. Para ello se valieron de todos los medios a su alcance: la conversión y el disimulo son los más estudiados. Pero otro de los medios particularmente interesante, porque refleja el gran amor judío por España y el profundo orgullo de ser españoles, es la creación y difusión de un mito según el cual los judíos habrían llegado a España durante el primer exilio. Dicho mito se basó, en primer lugar, en una referencia bíblica, una visión del profeta Abdías, sobre el retorno a Israel: “Los deportados, este ejército de los hijos de Israel, poseerán Canaán hasta Sarepta, y los deportados de Jerusalén, que están en Sepharad, poseerán las ciudades del Negueb” (*Biblia de Jerusalén*, Abdías 1:20).

Sobre la datación de este libro del profeta Abdías hay grandes discusiones entre los exegetas quienes lo sitúan entre el siglo IX a.C. y la época griega, aunque es probable, como lo creían los judíos españoles, que haya sido escrito en el exilio Babilonio (siglo VIII – VI a.C.), lo cual encajaría perfectamente con su idea de haber llegado durante este exilio.

² Ver: Anjel R., José Guillermo. Yo avlo, meldo i eskribo djudio. (Algunas anotaciones sobre el ladino). Disponible en <http://colombia.indymedia.org/news/2007/10/74094.php>

En segundo lugar, se utilizó una versión de un mito fundacional español que en versión de Diego de Colmenares dice:

I. Después del general diluvio y perpetuo castigo de las gentes con la confusión de las lenguas en la torre de Babel, el patriarca Tubal, hijo quinto de Jafed, por mandado de su santo abuelo Noé, vino con las gentes de su lenguaje caldeo a poblar esta región occidental, que por serlo nombran los hebreos Sepharad; los caldeos, Spamia; los griegos, Hesperia, y los latinos Hispania, de donde hoy se nombra España; de cuya etimología los que más disputan, averiguan menos en tanta distancia de siglos y variedad de generaciones. (De Colmenares, 2004, 38)

Más adelante añade:

Por este tiempo Nabuconodador (o Nabucad-Nezer), emperador de Babilonia, habiendo destruido a Jerusalén, asolado el templo de Salomón y cautivado a su rey Sedequías, puso cerco a la ciudad de Tiro, que apretada pidió socorro a los de Cádiz, descendientes suyos. Estos, con muchos españoles, partieron a socorrerla; con que el babilonio, despechado alzó el cerco y fue a Egipto, y de allí a África, de donde se dice vino a España a vengarse de la ayuda que había dado a Tiro. Tomó algunos puertos, y dejó en la provincia muchas gentes de las naciones de su ejército: caldeos, persas y **judíos**. (De Colmenares, 2004, 50)

Según el relato anterior, los judíos se habrían instalado en la península Ibérica muchos siglos antes de la llegada de los romanos, de los visigodos y otros pueblos germánicos y, finalmente, de los árabes. Este mito, popularizado en la época en que comenzó en España la persecución a los judíos, y afianzado fuertemente en el momento de la expulsión, convertía entonces a los judíos, por una parte, en los españoles más españoles, con mayores derechos que cualquiera a permanecer en el territorio y, por otra, en inocentes con respecto a la acusación, pilar del antisemitismo, de que ellos eran los responsables del asesinato de Jesús, toda vez que los sefardíes se encontraban en España varios siglos antes del siglo I.³

³ Para un análisis más detallado de cómo la comunidad judía española conoció y adoptó estos mitos véase el texto de Ram Ben Shalom, "The myths of troy and hercules as reflected in the writings of some jewish exiles from Spain", publicado en el libro en *Jews, muslims and Christians in and around the crown of Aragon* (2004, 229-254) de Harvey J. Hames (editor).

Decía la leyenda judía-española que cuando el Sanedrín judío los consultó desde Jerusalén con respecto a lo que se debía hacer con el proclamado como Mesías, y si merecía la muerte por impostor, ellos, los judíos españoles, aconsejaron dejarlo en paz. De ahí que estuviesen libres de ese horrible crimen que es el deicidio (De Colmenares, 2004, 44).

Por estas razones, muchas de las grandes familias judías de España, gracias al mencionado mito, hacían remontar su llegada a la península al siglo VI a.C. Así, por ejemplo, Isaac Abrabanel, judío contemporáneo de los reyes católicos, escribió:

Escribió Rabí Isaac ben Gy'at —famoso rabino del siglo XI nacido en Lucena y muerto en Córdoba— que en la destrucción del primer templo vinieron dos familias de la casa de David a España: la familia de los hijos de Daud, que se asentó en Lucena, y la familia de los hijos de Abrabanal, que se asentó en Sevilla, de la cual es mi humilde familia. (J. Contreras *et al.*, 2005, 44)

Abrabanel hizo una fuerte defensa del derecho de los judíos a permanecer en España y fue uno de los grandes promotores del mito de la llegada de los judíos a España antes del Primer Templo. Por su gran cultura y pericia en los manejos financieros y económicos, trabajó para los reyes católicos hasta la expulsión de 1492. En ese momento Abrabanel estaba escribiendo una Introducción al libro de los Reyes, donde entre otras cosas, le suplicaba a Fernando que no los expulsara de España:

Por favor, oh Rey, ¿Por qué haces esto a tus siervos? Imponnos un gravamen, un presente de oro y plata, pues cuanto posee un hombre de la casa de Israel lo dará por su tierra. Imploré a mis amigos, que gozaban del favor real, para que intercediesen por mi pueblo; los notables celebraron consulta para hablar al soberano con toda la fuerza a fin de que revocara los escritos de cólera y furor, y abandonara su idea de exterminio de los judíos. Más como sorda víbora, tapó sus oídos y no cedió ante nadie. La reina permanecía a su diestra para corromperlo e inducirlo con poderosa persuasión a ejecutar la obra iniciada y acabarla. Nos esforzamos, pero no tuvimos éxito; no me tranquilicé ni descansé; mas la desgracia llegó.

Oyó el pueblo esta orden perversa y se afligió. En todo lugar al que llegaba el decreto real y su fuerza de ley guardaron un gran luto los judíos, gran terror, aflicción como de primeriza, cual no se había visto desde el día del destierro de Judah desde su tierra a país extraño. (J. Contreras *et al.*, 2005, 56)

Abrabanel no sólo se refiere a España como la tierra del pueblo de Israel, sino que compara la expulsión con el exilio. El amor por España en sí mismo no constituye una forma de hispanidad estrictamente hablando, pero sí implica un fuerte sentimiento de pertenencia que, junto con la lengua y los hábitos cotidianos, es uno de los fundamentos de la identidad.

El espanyol de mozotros: lengua y literatura sefardíes

Kuando un diplomat vizito a Salonika en el empisijo d'el siglo vente, le sorprendio de sentir una sivda entera avlando un Espanyol arkaiko miles de kilometros de Espanya!

La lengua es la piedra angular de la cultura, toda vez que ella es la materia prima del pensamiento y, por lo tanto, la que moldea la visión del mundo y las diversas formas de sentirlo y entenderlo. La lengua es quizá el rasgo cultural sefardí más importante. El hecho de que los sefardíes hubieran seguido hablando español y que el español se hubiera mantenido durante siglos (y se mantenga aún ahora) dentro de esas comunidades, significa que los sefardíes mantuvieron una visión del mundo, una perspectiva cultural y una estructura de pensamiento muy similar a la de la España que dejaron.

Como dice García Cárcel, el rasgo cultural básico del sefardismo es la lengua que adoptaron los judíos como propia y que se llevaron de España con la expulsión. Con la lengua viene el pensamiento que se construye a partir de ella, los matices y los sentimientos que nombra. Para los judíos españoles, su lengua, el judío-español, es el corazón del sefardismo. Es lo que los define e identifica: “El eskritor espanyol Miguel de Unamuno definio el lenguaje komo “la sangre de muestra alma”. Ke mijor modo de deskriver la intima relacion de los sefaradis kon sus lengua, el djudeo-espanyol? Uno es sinonimo del otro: no puedes ser sefaradi si tus parientes o tus avuelos no avlaron en muestra amada lengua” (De Vidas, 1).

El español hablado por los judíos “no es más que una variedad arcaica, un dialecto del español que permite a los sefardíes entender a los mexicanos, a los colombianos, a los chilenos, a los argentinos o a los españoles sin especial dificultad y hacerse entender por ellos” (Pérez, 2005, 279). Los sefardíes llaman

judeo-eshpanyol a esta lengua, que comúnmente se conoce como *ladino*. Sin embargo, hay una sutil diferencia entre los dos conceptos. Según el historiador Joseph Pérez, “la base lingüística del ladino y del judeo-español es la misma, el castellano de finales del siglo XV” (Pérez, 2005, 276). Sin embargo, el ladino era “una lengua que se escribía pero no se hablaba; la utilizaron los rabinos para traducir literalmente los textos bíblicos y los comentarios redactados en hebreo” (Pérez, 2005, 277). Es una diferencia de estilo. El ladino es el estilo que se usaba en la escritura, mientras que el judezmo o judeo-español o espanyol era el estilo oral (Lowenstein, 2002, 99). Albert de Vidas explica el origen de la palabra ladino de la siguiente manera:

Kuando yo era una kriatura i rumpia un kristal en djugando mi nona me araviava i me diziya ‘ladino, ke sos un ladino’. Eya no savia el orijin de esta palavra, ma la uzava. Ladino era el djudio o arabo ke trezladava tekstos a la lingua latina, es dizir ke ‘ladinava’, de modo ke al empesijo esta palavra dezinyava una persona intelijente. Despues la Istoria izo ke dezinyara al djudio. En la aktualidad en Espanya sinyifika ken es intelijente ama ovra mal... Los sefardies yamavan Ladino a la traduksyon (terdjume) de la Biblia a Espanyol. Al tiempo el Haham uzava a dizir a sus elevos: Melda en Lashon (Ebreo) i en Ladino. Ma a la lingua ‘de kada diya’ la yamavan Espanyol (Espanyolit) o Djudezmo. El Sefardi dize a su amigo ‘Eskrivime en Espanyol’. Nunka dize ‘Eskrivime en Ladino’. El Sefardi dize: ‘Avlame en Djudezmo’ i no ‘Avlame en Ladino’. Por tanto, los Ashkenazim uzavan a yamar ‘Ladino’ a la lingua de los Sefaradim.⁴

Durante varios siglos el judeo-español fue una lengua esencialmente oral y fue por esta vía como se conservó. A partir del siglo XVIII ya se puede hablar de una lengua escrita e impresa en la que se comenzó a plasmar toda la tradición literaria sefardí: *kantigas*, *dichas*, *reflanes*, cuentos.

Sobre esta literatura popular sefardí, que se transmitió de generación en generación y cuyas principales manifestaciones son las *kantigas*, los proverbios que en judeo-español se llaman *reflanes* y las expresiones o *dichas* en el *eshpanyol de mozotros*, se encuentran una cantidad enorme de ejemplos.

⁴ Ver el texto de José Guillermo Anjel R., *Yo avlo, meldo i eskribo djudio. (Algunas anotaciones sobre el ladino)*. Disponible en <http://colombia.indymedia.org/news/2007/10/74094.php>

Uno de ellos lo constituye la siguiente *kantiga*: “Alta alta es la luna/ Kuando empesa a ‘sklareser/ I ja ermoza sin ventura/ Nunka yege a naser./ Los ojos ya me s’incheron/ De tanto mirar la mar./ Vaporikos van i vienen,/ Letras para mi no ay./ Pasharikos chuchulean/ En los arvoles de flor./ Ay debasho se asentan/ Los ke sufren del amor”.

En este ejemplo, el parentesco con los cantos populares españoles es claro. Dice el testimonio de Daisy Alalouf, experta en tradiciones culturales sefardíes:

Kuando se trata de transmeter tradisiones folklorikas Sefaradis, se ve ke la influencia i el poder viene de las madres, en sus okupasion de mantener la vida i salud de miembros de sus famiya. La madre Sefaradi ambezava a las ijas las consejas, los consejos, las kantigas, komidas i kuras para ser novia komplida... Muestras mujeres lazdravan de dia en dia kriando kriaturas, lavando, dando fiero, gizando, alimpiando, kuziendo ets, i sus lavores se azian mas liviano en kantando las kantigas ermozas. Las kantigas ke sus nonas trusheron de Espanya, evokavan el dezeo de sus kazas ansestralas.⁵

Un número importante de familias sefardíes, de manera real en muchos casos y en otros como simple leyenda, conservan la llave de la casa que dejaron en España y la guardan como un tesoro, como una reliquia que simboliza la profunda unión con la patria perdida. Existen muchas historias, poemas y referencias a estas llaves. Un ejemplo de ello es esta canción de Flory Pagoda:

La Jave de Espanja

Onde esta la yave ke
estava in kashon?
Mis nonus la trusheron
kon grande dolor

De su kaza de Espanya,
de Espanya
Shuenyos de Espanya

⁵ Ver el texto de Daisy Alalouf Newell, *La Saveduria De La Mujer En La Tradision Sefaradi Folklorica. Konsejas, Consejos, Kantigas, Komidas, Kuras Para Ser Novia Komplida*. Disponible en: <http://www.sephardicstudies.org/d1.html>

Onde esta la yave ke estava
in kashon?
Mis nonus la trusheron
kon grande amor

Disheron a los fijos, esto es
il korason

De muestra kaza de Espanya,
de Espanya
Shuenyos de Espanya

Onde esta la yave ke estava
in kashon?
Mis nonus la trusheron kon
grande amor
La dieron a los nyetos, a
meter a la kashon

Muestra yave de Espanya,
de Espanya
Shuenyos de Espanya.

Esta kantiga refleja la ambivalencia –tan hispánica– que perdura en el espíritu sefardí con relación a España. Por una parte, España es el gran amor, el gran sueño perdido del que no se quieren deshacer y, al mismo tiempo, el gran dolor producido por la expulsión. Pero la presencia de la llave tiene también otra connotación posible que no se separa de la tradición judía con relación a la diáspora: la posibilidad del regreso. De manera similar al modo en que para la corriente central judía el retorno a la tierra de Cannán constituye la recuperación de la patria y parte de realización de su existencia como pueblo, junto con la reconstrucción final del Templo, la llave de los sefardíes muestra el deseo del regreso a una tierra que constituye para ellos su lugar en el mundo. Y este deseo, que en el pueblo judío no se pierde con las generaciones por su particular manera de establecer símbolos y signos perdurables insertándolos en la tradición, hace que Sepharad se convierta en un segundo puerto de regreso, y señala un apego profundo al escenario en el

que encontró las condiciones apropiadas para vivir, no sólo como individuos sino también como pueblo.

Otra de las cancioncillas sefardíes actuales más populares, es una *kantiga* llamada *Morenika*:

Morenika

Morenika a mi me yaman
 Ye blanka nasi
 El sol del enverano
 Me izo a mi ansi
 Dizilde a la morena
 Si kere venir,
 La nave ya esta en vela
 I ya va partir.
 Morenika a mi me yaman
 Los marineros
 Si otra vez me yaman
 Me vo kon eyos!

Morenika, emparentada con el Cantar de los Cantares según los estudiosos que la asocian a la morena de ese libro, aparece en múltiples versiones en la literatura española. De hecho, hay versiones de *Morenika* en la comedia ‘*Servir a señor discreto*’ de Lope de Vega y en Tirso de Molina, y su influencia se extiende hasta la España moderna, donde perduró la tradición de esta canción.⁶ Cabe mencionar también a los romances. En la investigación de Barriuso y Laureiro (2005, 26) sobre la presencia judía en el norte de España se hace referencia al gran número de romances de la tradición sefardí que coinciden con los que perduran hoy en España. Las temáticas son cristianas, moras y judías indistintamente, de carácter moralizante unas y amoroso o heroico las otras.⁷

⁶ Ver Anexo 2 para otras versiones de *Morenika*.

⁷ Entre los muchos ejemplos se puede citar el *Romance* del Conde *Olinos*, conocido también como *Romance del Conde Niño* o como *Mañanita*. Está también *De Burgos partió el Rey, Rey moro tiene tres hijas*, entre otros. Ver: Barriuso y Laureiro, 2005, 26-31.

La enorme cantidad de ‘*reflans*’ y ‘*dichas*’⁸ que sobreviven hasta hoy en lengua judeo-española es otro de los rasgos notables de la pervivencia de la España de la expulsión. Todos los idiomas y culturas del mundo tienen un amplio refranero que expresa el saber popular, y que se ocupa de una mezcla de sentencias morales y de normas de vida, a veces contradictorias, pero de un gran poder explicativo o sintético. Lo curioso, entonces, no es la existencia misma del refranero sefardí, sino el hecho de que tanto en Salónica como en New York los descendientes de las personas que abandonaron España hace cinco siglos, y que viven rodeados de otros idiomas, encuentren todavía en el judeo-español el lugar adecuado para las expresiones del saber y la cultura popular (en el anexo se incluye un listado de refranes que ilustran esta afirmación).

Además de la literatura popular, existe hoy una gran variedad de escritos de índole religiosa, moral, filosófica, literaria y periodística. Cabe citar la obra monumental, de dieciocho tomos, el *Meam Loetz*, una compilación de varios autores que se comenzó a publicar en 1730 con un objetivo básicamente didáctico y que contiene todo tipo de referencias teológicas, morales, místicas, filosóficas, históricas y legendarias. Pero el mayor auge de la literatura sefardí se presentó en el siglo XIX, en el imperio otomano, cuando comenzaron a aparecer una gran cantidad de novelas, poesías y obras de teatro, así como periódicos y revistas en judeo-español (Pérez, 2005, 280).

Pan de Espanya: la comida sefardí

La preeminencia de la costumbre sobre la ley en el judaísmo fue lo que permitió la adopción por parte de los judíos de España de un carácter hispánico que los diferenció y los diferencia, hasta el día de hoy, de los demás judíos. Dice el Talmud:

Quando llegues a una aldea, sigue las costumbres del lugar, porque cuando Moisés fue al cielo se abstuvo de comer durante cuarenta días y cuarenta noches. Y cuando los ángeles bajaron a visitar a Abraham, participaron de su comida, cada uno sometándose a la costumbre del lugar. (El Talmud (Baba Metzía 86b) citado por Kolatch, 1988, 11)

⁸ Ver Anexo 3.

De ahí que se haya establecido (Sofrim 14:18) que si una costumbre (*minhag*) choca con alguna ley establecida (*halaja*), la costumbre frecuentemente tiene precedencia (Kolatch, 1988, 11-12).

Los judíos españoles que vivieron durante varios siglos en la Península Ibérica se adaptaron e integraron profundamente a la vida hispánica, adoptando lengua y costumbres y adquiriendo un carácter claramente hispánico. De allí que sus líderes recalcaran insistentemente su ‘cualidad exclusiva’ (Kaplan, 1996, 16). Dentro de los hábitos cotidianos sefardíes la comida es un ejemplo fuertemente representativo de adopción de costumbres hispánicas, ya que ha perdurado, como la lengua, durante más de cinco siglos en los lugares más diversos. Dice Gloria Asher de visita en España: “La ‘tortilla española’ que me sirvieron no era ‘huevos a la española’, era la ‘fritada’ con papa y cebolla de mi madre” (Asher, 2001, 4). Y dice otro sefardí:⁹

Es difisil de kreer que los ‘boyos’ (rolos dulces) ke se venden en las playas de Portugal oy son los mismos boyos ke mi mama ornava en los 1930’s en New York. Imajinate! Esta recheta trusheron kon eyos de la Iberia asta el Emperio Ottomano! I de aya a los Estados Unidos, kontinuando a ornarlos en la misma manera por mas de 500 anios! Pan de Espanya es una torta muy delisioza ke se orna en Espanya oy i ke es ornada por munchas mujeres Sefaradias en Turkia, Gresia, Sud Amerika, Fransia o Israel...

Los ‘Biskochos’ o ‘roskas’ son komo las ‘roskitas’ de los paizes Ispanikos. Los kezos, el kezo de Espanya ‘Manchego’ es el mismo del ‘Kashkaval’ muestro. Kuando un diplomat vizito a Salonika en el empisijo d’el siglo vente, le sorprendio de sentir una sivda entera avlando un Espanyol arkaiko miles de kilometros de Espanya! Remarko ke mezmo las komidas eran las mismas komo en su kaza. Los ‘fijones’(avas) ke gizamos eran gizados al orno komunal en Espanya, i tambien en el Emperio Otomano! La komida ke asemeja al ‘Casoulet’ Fransez, ez una kombinasion de fijones,(avas) karne, uestos, en vezez gayina, servida kon aroz. Aroz kon ‘judias’ una komida muy Espanyola, solo ke el aroz muestro se aze kon salsa de tomat i birzelas. Esto es una komida espesial para ‘Noche de Shaba’. No avia novia ke deshava kaza de su madre sin tener

⁹ Ver el texto de Daisy Alalouf Newell, *La Saviduria De La Mujer En La Tradision Sefaradi Folklorica. Konsejas, Konsejos, Kantigas, Komidas, Kuras Para Ser Novia Komplida*. Disponible en: <http://www.sephardicstudies.org/d1.html>

la rechetá para ‘Biskochos’ i ‘Fijones’ Oy mismo en los paizes Ispanikos, avas se yaman ‘Judías’. Esto da una impresion ke los Djudios desharon su nombre en la kuzina Espanyola.

La importancia de la comida en el mundo judío radica también en sus profundas implicaciones religiosas. Es bien sabido que en el judaísmo existen una serie de preceptos que regulan, entre otros aspectos, los hábitos alimenticios. Por esta razón, qué se come y qué no se come es un asunto fundamental para cualquier judío practicante. Los judíos españoles no sólo adoptaron la comida de la península, sino que cambiaron algunas prácticas religiosas que incluyen preceptos relacionados con la alimentación, como es el caso de los granos y leguminosas, de los cuales tienen que abstenerse los judíos en *Pesah*¹⁰ según la tradición. Las comunidades sefardíes no aceptaron esta limitación y hasta el día de hoy consumen arroz y leguminosas como fríjol, alverjas y otros guisantes.

El choque de los judíos españoles con otras comunidades

*Con un Pueblo estás mal quisto
Por lo que te apartas del,
Otro no te juzga fiel
Por lo que fingir te ha visto.*

Miguel de Barrios (Daniel Levi) (Kaplan, 1996, 9)

Una de las manifestaciones de la hispanidad fuertemente arraigada en los judíos españoles fue la gran diferencia entre ellos y los judíos no españoles que se puso de manifiesto después de la expulsión. Amsterdam, uno de los lugares a los cuales llegaron a refugiarse los judíos españoles después de la expulsión, fue el escenario en el que estas diferencias surgieron de manera más drástica. Allí también vivía una cantidad importante de judíos *ashkenazim*, procedentes de los estratos más populares del judaísmo alemán. Fue con ellos con los que se presentaron los choques más fuertes. A diferencia de los judíos ashkenazim

¹⁰ *Pesah* es la Pascua judía, en la cual se celebra el éxodo de Egipto.

y polacos de Ámsterdam, los judíos sefardíes traían consigo todo el bagaje cultural mediterráneo y la riqueza intelectual que implicó el haber convivido con musulmanes y cristianos en el mismo territorio (Biale, 2002, 307).

Los judíos españoles “seguían inmersos en la cultura ibérica. Hablaban de poetas españoles y portugueses, de Lope de Vega, de Góngora, de Quevedo... y seguían interesados en sus obras. Hubiese sido imposible borrar de un plumazo sus orígenes...” (J. Contreras et al., 2005, 93). En Ámsterdam recrearon su mundo anterior: casas de juego, casas de conversación, academias literarias, prostíbulos y lugares de ocio y diversión. Por otro lado, llevaron también todo el bagaje cultural, político, religioso y filosófico que, junto con una gran tendencia a la discusión sobre estos asuntos derivada entre otras de la tradición española con respecto a las controversias religiosas, produjo una generación de pensadores judeo-españoles con una fuerte tendencia al cuestionamiento de los dogmas y de las creencias religiosas más acendradas. De igual manera, los judíos y criptojudíos españoles llevaron a Amsterdam la concepción que confería mayor importancia a la identificación interior del converso (al judaísmo) que a su conducta externa.

Los hombres cultos españoles de la época, y entre ellos los judíos, acostumbrados a la reflexión intelectual y a las letras, mostraban tendencias nihilistas, e incluso ateas, que chocaban fuertemente con el pietismo iletrado de los *ashkenazim* de Ámsterdam. Críticos de la tradición rabínica fueron Uriel da Costa, Juan de Prado, Baruj Spinoza, Daniel de Ribera, todos combatidos y excomulgados por sus ideas racionalistas y heterodoxas (Kaplan, 1996, 19). En el caso de Uriel de Acosta la tendencia a la discusión abierta de las dudas y los cuestionamientos de la ley que los judíos españoles hacían sin ningún problema, provocó su excomunión. Las persecuciones y la imposibilidad de discutir fueron el motor que propició el que Uriel de Acosta se radicalizará cada vez más. Ya no solamente cuestionó la tradición rabínica, es decir, el Talmud, sino que finalmente terminó por cuestionar que la Biblia fuera una revelación de Dios. De Acosta terminó por decir que todas las religiones eran creaciones humanas. Eso, por supuesto, hizo que le proclamaran un *herem* que es la excomunión en el judaísmo.

Considera Kaplan que los sefardíes de Amsterdam, por su mentalidad y vínculos con el mundo gentil y su asidero a la cultura europea, pueden considerarse precursores de la modernización y secularización de la sociedad judía europea,

y esto gracias a su tradición intelectual hispánica. Formados en la tradición cultural ibérica, estos judíos llevaron con ellos un amplio espectro de conceptos intelectuales, ideas políticas y valores sociales que no siempre concordaban con la tradición rabínica.

No sólo la literatura sino el pensamiento político español eran el foco de interés de los sefardíes en Amsterdam. Las obras de Diego de Saavedra y Fajardo, Antonio Pérez, Francisco de Quevedo y Baltazar Gracián se encontraban en la biblioteca de Spinoza. En los escritos de judíos españoles en Amsterdam se encuentran extensas citas a los tratados políticos publicados en la época de los Habsburgo. De estos textos no sólo se valieron los racionalistas sino también los ortodoxos dado el carácter moralista de muchos de esos tratados (Kaplan, 1996, 56-58).

Además de la identidad judía propiamente dicha, los sefardíes tenían una identidad hispánica tan acendrada que se reflejaba también en la actitud de hidalgos adoptada por ellos y su defensa de la nobleza y pureza de sangre.¹¹ Era tal la mimesis sefardí con los españoles que “para las autoridades holandesas era difícil distinguir entre los inmigrantes ibéricos quiénes eran y quiénes no eran de procedencia judía” (Kaplan, 1996, 68-69). En Amsterdam había quienes seguían vistiendo como hidalgos hispanos, sin que en realidad hubiera mucha diferencia entre unos y otros. Así mismo, los judíos españoles consideraban las labores mecánicas como impropias de ‘hidalgos’ y éstas eran realizadas en la sinagoga sefardí de Amsterdam por negros y ashkenazim (J. Contreras et al., 2005, 114).

La segregación practicada por los sefardíes con respecto a los ashkenazim llegó al punto de establecer un método comparable al utilizado en España para comprobar la ‘pureza de sangre’: “En 1709 se adoptaron procedimientos aún más estrictos¹² para impedir que judíos no sefardíes pudieran adherirse a

¹¹ Con respecto al origen del concepto de ‘pureza de sangre’ cabe mencionar que existe una polémica: por una parte, Américo Castro y C. Sánchez Albornoz defendían el origen judío de esta noción y su posterior adopción por parte de los cristianos para segregar a los recién convertidos. Kaplan (1996, 64), por su parte, considera que el concepto surgió como parte de la tradición cristiana ibérica y fue adoptado con posterioridad por los judíos tras la expulsión. Sin embargo, el interés de este ensayo no se centra en el origen de la noción sino en el carácter hispánico de la misma.

¹² Ya se había establecido la prohibición de matrimonios entre sefardíes y miembros de otras comunidades judías (ashkenazim, polacos y lituanos); se había estipulado la separación de los mataderos y la prohibición a los sefardíes de comprar la carne a los ashkenazim so pena de excomuniación, y desde 1697 se había establecido “que desde ahora en adelante no se admitirán como jejidim (miembros de la

la comunidad. Todo nuevo candidato debía desde entonces ofrecer pruebas claras respecto a su origen, y en casos dudosos se recurría al testimonio de dos testigos fidedignos, para que confirmasen, por medio de un juramento solemne, su origen portugués o español” (Kaplan, 1996, 100). Las nociones de ‘nobleza y pureza de sangre’ se convirtieron en signos de identidad de judía: “... siendo hebreos noblíssimos de sangre, y antiguísimos de linaje” (Kaplan, 1996, 66), pero también pasaron a formar parte del bagaje social sefardí para definir su posición frente a otras ‘naciones judías’.

La admiración de los judíos sefardíes por su España natal llegó hasta el punto de que los judíos españoles escribieron tratados defendiendo la expulsión de los judíos de España y considerando que la política que habían aplicado los Reyes Católicos era la correcta. Dice rabí Abraham Salom sobre la decisión tomada por Fernando e Isabel: “Pues es indigno proceder por parte de un rey, por el mero hecho de ser rey, el conservar a una nación si no es de la misma religión, dado que el rey debe ser un factor que preserve la religión y no un factor que la destruya. Y como la religión de aquella nación, (los judíos), es diferente de la nación del rey, éste tiene el deber de destruirlos. Pues la finalidad del rey es unir al pueblo de su reino y lograr que todas las opiniones coincidan con las suyas, y no que estén en desacuerdo con él...” (Salom, Abraham, *Neveh Shalom*, Constantinopla, 5298 (1538), fol. 72v. citado por Kaplan, 1996, 61). Está escrito por un rabino que vivió la expulsión.

Conclusión: la hispanidad judía

Ocurre con frecuencia que en la tercera generación de inmigrantes se ha perdido casi la totalidad de la cultura de origen, con excepción de algunos rasgos distintivos. La necesidad de asimilación, la búsqueda de identidad, y la frecuente necesidad de “no ser diferentes” para acceder a un trabajo o para insertarse en un círculo social particular, hace que pierdan progresivamente su lengua y sus costumbres. En el caso de los judíos españoles no ocurrió de la misma manera. Dice Gloria Asher, una sefardí de nuestros tiempos: “El lazo con España es

comunidad) de este Kahal Kadosh personas de otras naciones, tanto para el cumplimiento de rituales en nuestra congregación, como para lo que concierne a socorros y asistencia (de los necesitados)” (Ascamoth B, fol.230 citado por Kaplan, 1996, 99). Para un análisis más profundo de estas diferencias véase Kaplan, 1996, 96-101.

tan perdurable, tan profundo e intuitivo, que nosotros, mi familia, yo y otros sefardíes sentimos un lazo instantáneo con cualquiera que hable español, lengua que para nosotros es una forma de nuestro idioma” (Ascher, 2001, 4).

Hemos partido de considerar la cultura como aquel complejo conjunto de creencias, hábitos y modos de vida que constituyen el modo particular con el que un pueblo se desenvuelve en el mundo, y hemos resaltado la importancia que dentro de este conjunto tienen el sentimiento de pertenencia, la lengua, los hábitos cotidianos y la generación de una identidad particular, así como el conjunto de ideas que promulga y promueve. ¿Qué podría decirse sobre lo anterior al valorar el caso particular de los judíos hispanos y sus descendientes?

Proponemos dos ideas principales. La primera, que existe algo que podría llamarse la “*hispanidad judía*”, refiriéndose con ello a la influencia que tuvo la presencia de la cultura judía sobre el conjunto de los reinos de España. No sobra recordar aquí que hasta el momento de la expulsión al finalizar el siglo XV España era apenas un nombre para designar a un conjunto de reinos colindantes pero no unidos, y que en ese entorno el pueblo judío cumplía con funciones importantes; además, su presencia no fue considerada indeseable durante varios siglos, y por el contrario hubo gran cercanía con la cultura hegemónica –tanto de los pueblos árabes, que permanecieron durante más de 700 años como dueños de buena parte del territorio actualmente español, como de los reinos cristianos.

La hispanidad judía se expresa en rasgos de la España de hoy. No sería posible determinar con precisión si los judíos españoles llevaron los granos a España, o si comenzaron a consumir granos en España, lo cierto es que hasta la actualidad se llama “judías” a los granos que hacen parte de la alimentación tradicional española y que derivaron su nombre del hábito de consumo judío durante el shabat. El fisco, en el actual territorio español, fue manejado en buena medida por judíos desde los tiempos del dominio árabe, y los procedimientos contables y los sistemas de crédito que posteriormente utilizaron los reyes de España se basaron fundamentalmente en la cultura económica judía hasta el momento de la expulsión, y perduraron más allá de su salida.

La segunda idea importante que resaltamos consiste en que, de manera similar a como puede hablarse de una hispanidad judía, también es posible hablar, e

incluso con mayor fuerza, de un “judaísmo hispánico” del que existe un numeroso conjunto de expresiones visibles. Algunas de estas expresiones notables, son el profundo apego al territorio español expresado no sólo en algunos signos que han sobrevivido más de cinco siglos –como el de la llave de la casa de España–, sino también en la pervivencia del judeo-español como lengua materna en muchos de los puntos de llegada de la diáspora judía de España; igualmente, la pervivencia de hábitos alimentarios y de costumbres propias de los judíos españoles que se diferencian con claridad de la corriente ortodoxa judía de los ashkenazim.

Por otra parte, y no en medida menor, puede hablarse de un judaísmo hispánico que produjo variaciones importantes al interior de la cultura judía. De una parte, la introducción de valores hispánicos propios de la vida en Sepharad en los puntos de llegada de la diáspora, principalmente visibles en las comunidades holandesas; de otra parte, la alteración del umbral de ortodoxia, derivado del hecho de que durante muchos siglos el pueblo judío español tuvo la oportunidad de compartir con las culturas árabe y cristiana sin que se presentaran presiones fuertes sobre sus creencias y comportamiento, estando a la vez expuesta a un proceso de secularización derivado del desarrollo de la tecnología y el conocimiento no religioso, y del debate abierto de la tradición. Finalmente, la generación de comportamientos defensivos y de ocultamiento, derivados de las presiones cristianas de la reconquista y la unificación de España, dio origen a la idea de identificación interior como un valor superior al cumplimiento estricto de la tradición, con lo que se estableció una diferencia importante respecto del núcleo ashkenazim. Resultados de un complejo proceso histórico, una hispanidad judía y un judaísmo español comparten con nosotros el mundo.

Bibliografía

- Alalouf Newell, Daisy. *La Soveduria De La Mujer En La Tradision Sefaradi Folklorica Konsejas, Konsejos, Kantigas, Komidas, Kuras Para Ser Novia Komplida*. 2003. Disponible en: <http://www.sephardicstudies.org/d1.html>
- Anjel R., José Guillermo. *Yo avlo, meldo i eskribo djudio. (Algunas anotaciones sobre el ladino)*. 2007. Disponible en: <http://colombia.indymedia.org/news/2007/10/74094.php>
- Anun Barriuso y José Manuel Laureiro. *El norte de Separad*. Jerusalem, Shavei Israel, 2005.
- Ascher, Gloria J. "Sephardic Songs, Proverbs, and Expressions: A Continuing Tradition". *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*. 08828539, Summer 2001, Vol. 19, Issue 4.
- Beinart, Haim. *Los judíos en España*. Madrid, MAPFRE: 1992.
- Biale, David (Ed.). *Cultures of the jews, a new history*. New York, Schocken Books: 2002.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclee de Brouwer: 1975.
- De Colmenares, Diego. *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2004. España: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004. p 38.<http://site.ebrary.com>
- De Vidas, Albert. *El Sefardizmo*. Disponible en: http://www.orbilat.com/Languages/Spanish-ladino/Society_and_Culture/El_Sefardizmo.html s.f. Consultado en septiembre de 2007
- Hames, Harvey J. (Ed.). *Jews, muslims and Christians in and around the crown of Aragon*. Brill Leiden: Boston, 2004.
- J. Contreras, I. Pulido, y R. Benítez. *Judíos y moriscos*. Barcelona, Debolsillo, Random House Mondadori: 2005.
- Kaplan, Joseph. *Judíos nuevos en Ámsterdam*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Kolatch, Alfred J. *El libro judío del por qué*. Jerusalem, La Semana Publicaciones Ltda.: 1988.
- Lowenstein, Steven M. *Jewish cultural tapestry: International jewish folk traditions*. Oxford, Oxford University Press: 2002.
- Pérez, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid, Marcial Pons Historia: 2005.

El imperio del mar: navegación y política en el imperio español

Juan Esteban Constaín Croce

Nuestra historia, de principio a fin, está mal contada y pareciera que a nadie le molesta este hecho tan definitorio en nuestro destino y en nuestra vida. Nosotros creemos que la historia es una asignatura del colegio, pero la historia es aquello que nos determina como seres humanos, lo que nos define. Como profesores, por nuestras pasiones e intereses, terminamos yendo siempre a los mismos lugares. Por eso digo repetidamente en mis clases que la historia es la frontera que nos aleja de la condición animal.

La historia no es un hecho cualquiera sobre el que tengamos que levantar los hombros, cuando en los colegios, en las calles, en las universidades y en los libros se la maltrata, se la manipula, etcétera. Sé que cualquier discurso histórico es siempre una manipulación, lo que pasa es que hay manipulaciones que valen la pena y hay otras que no. Nosotros queremos proponer una manipulación de la historia que no es muy común y que aspira a teñirse de la lucidez de los datos y de los maestros que nos acompañan. Cuando nosotros pensamos la historia, la pensamos a partir de categorías, de conceptos que nunca son virginales ni neutros, de conceptos que encierran siempre un contenido, una orientación. Por eso, la objetividad no es sino una de las tantas formas de la ignorancia; quien presume ser objetivo, simplemente denuncia que es un ignorante. Todo pensamiento, toda construcción histórica, encierra una orientación para bien o para mal, consciente o inconscientemente. Nuestra historia, la historia patria, la historia de Colombia, está pensada con unas categorías que pertenecen no sólo a la historia de Colombia sino a la historia universal, y sobre todo a la historia de un ámbito cultural al cual nosotros pertenecemos para bien o para mal, que es el Occidente.

Estamos tratando de hacer aquí una labor de implosión de la historia. Otros la llamarían una labor deconstructiva. Tratamos de hacer una deconstrucción del discurso histórico, pero la categoría de la deconstrucción ya tiene una orientación política tan definida que uno no se puede afiliar a ella porque entonces se está metiendo más a un partido que a un ejercicio intelectual desprovisto de opresiones y de recelos. En primer lugar, tratamos de hacer una crítica de la crítica de la crítica; ese concepto de lo crítico se ha vuelto muy problemático porque lo crítico también encierra una orientación política, es decir, lo crítico es un proyecto determinado que tiene unos valores, unas ideas, unas banderas, y si uno quiere ser crítico sólo puede pensar de determinada forma. Entonces, nosotros queremos hacer una crítica de la crítica de la crítica, y empezamos a hacerlo sin buscar ser muy originales, que es hoy la forma más radical de originalidad; la creatividad y la invención es algo muy anticuado a lo cual nosotros no estamos aspirando. Nosotros queremos desenterrar viejos indicios, viejas verdades que se han olvidado tercamente, no por razones de la debilidad de esos datos, sino por razones políticas y culturales que tienen mucho que ver con el destino de la humanidad hoy, con eso que se llama la crisis de la Cultura Occidental que denunciaba Spengler en la década de los años veinte del siglo pasado, y que en esa época parecía apocalíptico cuando en realidad no era sino una intuición muy tenue de lo que se nos venía encima. Ayer oí a un poeta decir algo inteligentísimo: “Hay gente tan pesimista que cree que el mundo no se va a acabar”; me pareció una frase completamente reveladora.

Al querer repensar la historia nos dimos cuenta de que la mejor manera de hacerlo era repensando también el destino español. Pero más que el destino español se debe tratar de descifrar el destino hispánico, del cual nosotros hacemos parte radical sin beneficio de inventario, sin complejos, sin tener una credencial adulterada. Quisimos tratar de entender la idea de lo hispánico y llegamos a una primera conclusión que fue un tiempo hipótesis, como suele ocurrir en las investigaciones de las ciencias sociales. Uno primero concluye y después enuncia la hipótesis; nuestra hipótesis es que tenemos una actitud hacia nosotros mismos siempre tan dura, siempre tan violenta, siempre tan despiadada con lo que somos, porque los valores que le dieron surgimiento a nuestra sociedad, que determinaron nuestro ser, que hicieron que nosotros fuéramos lo que somos, pertenecen a una versión de la historia occidental que perdió el partido, que perdió la guerra. Durante muchos

siglos España fue la encarnación victoriosa de esos valores. La peor desgracia que le ocurrió a España como imperio del espíritu fue haberlo sido, fue haber establecido un dominio político tan prolongado que la desangró y que la puso del lado marginal de los perdedores.

Nos enseñan entonces una cantidad de cosas completamente falsas en los colegios, las creemos sin beneficio de inventario y de ellas pasamos cual plataforma a creer una cantidad de cosas sobre nuestra sociedad independiente, libre, republicana, y por eso vivimos tan acomplejados, porque nuestra esencia pertenece a lo hispánico y nuestras instituciones son parte de otra versión de la historia occidental que es el mundo moderno, democrático, capitalista, racional, etcétera. Muchos creen que el Occidente es sólo eso, pero resulta que éste no es sólo Descartes, Voltaire y Rousseau, no es sólo la revolución francesa ni la revolución industrial. El Occidente, de hecho, es todo aquello que no representa esos fenómenos de la historia que son, al mismo tiempo, un punto terminal de la historia de Occidente. La historia de Occidente en verdad es casi mística y se relaciona con un ámbito geográfico —que también fue un ámbito de la cultura—: el Mar Mediterráneo.

El Mar Mediterráneo es por excelencia un caldero de mestizaje, un lugar sobre el que se vertieron las sangres más diversas para producir verdaderos milagros culturales, entre los cuales, Grecia, Roma y Bizancio son sólo los ejemplos más renombrados. Cada pueblo mediterráneo se sentía orgulloso de ser distinto de los demás, de compartir con los otros valores que iban viajando por las aguas y por las costas y que iban haciendo que se entendieran cada vez más y mejor. Queremos hacer entonces una revisión de los postulados que determinan eso que es el Occidente, para entendernos a nosotros mismos como partícipes de esa cultura y como actores decisivos y no pasivos ni marginales.

Escogí el tema del mar porque mi otra hipótesis de trabajo es que cuando nosotros pensamos distintos ámbitos o categorías de la historia, tenemos que desmontar sus contenidos para entender mejor la historia misma. Por ejemplo, ustedes encuentran en los manuales de los colegios y de las universidades a la ciencia como una construcción occidental y moderna, vinculada con el desarrollo de determinados ámbitos de Occidente, el ámbito francés, germánico y anglosajón. Pero si uno piensa mejor esa categoría de lo científico se dará cuenta de que muchísimo antes que empezara a haber lo que se

llama oficialmente la ciencia en Occidente, ya había verdadero conocimiento científico, sólo que ese conocimiento no se valida ni se legitima porque sus valores culturales pertenecen a un ámbito que renuncia deliberadamente a la propuesta moderna.

El mar me sirve para demostrar mi hipótesis de que pudo haber ciencia en la Humanidad y en Occidente antes de la modernidad. Fue en la sociedad española en la que lo científico brilló de forma más contundente y clara antes del mundo moderno y lo hizo de manera más científica y profunda que, por ejemplo, en Inglaterra, que en Francia y en lo que hoy llamamos Alemania. Navegar es una faena empírica, es decir, es un ejercicio físico, geográfico, material, manual, pero también es un ejercicio especulativo que tiene que ver con la comprensión, no sólo del mar mismo, que es un universo de por sí, sino con el universo entero. La forma como los navegantes se movieron durante milenios fue leyendo ese mapa que es el firmamento, las estrellas; los navegantes levantaban los ojos en las noches y gracias a la claridad que otorgaba el Mediterráneo podían servirse de las constelaciones como un mapa y podían llegar a donde quisieran. Eso fue generando una tradición de conocimientos, de ideas, de nociones, que tienen que ver con lo empírico y también con lo intelectual y lo especulativo. No se me ocurre una definición más acertada de la ciencia, y resulta que fue en el mar mediterráneo donde la ciencia náutica tuvo, por lo menos en el ámbito occidental, mayores progresos.

La navegación europea tenía dos ámbitos claramente definidos: el Mar del Norte con sus distintas corrientes, en el que los navegantes eran muy competentes con la cuestión manual. Por ejemplo, los vascos eran grandes navegantes y grandes armadores de naves, los gallegos también lo eran, los holandeses, los ingleses. Pero en el Mediterráneo la navegación no sólo se hacía con las manos sino también con la cabeza y con el espíritu. Por eso, además de armar naves, los navegantes mediterráneos, sirviéndose un poco de lo que iban recibiendo de los árabes, y éstos lo que habían recibido de los chinos, indios, etcétera., tenían una definición un poco más compleja y completa de lo que era el arte de navegar. Trazaban unos mapas de una perfección increíble. Hoy ven un mapa, un portulano, una carta de marear del siglo XII, XIII, XIV y creen que la persona que la hizo tenía que tener un satélite a su disposición, y en efecto lo tenía, el satélite del alma y el satélite de la cabeza que es mucho más certero que cualquier otro que pueda inventar la mente humana. Estos personajes

hacían entonces unas cosas que hoy nos llaman a la maravilla y a la impresión porque lograron concebir y comprender el universo de una manera brillante y lúcida. Toda esa actividad se puede ir concentrando en distintos ámbitos: en el sur de Italia, en el Imperio Bizantino, en la Berbería, en el África del norte y sobre todo en España y en Portugal.

En la España medieval se concentraron todas sus influencias: la judaica o judía, la influencia árabe o la islámica (que no sólo incluye lo árabe sino hasta lo persa), la influencia griega, latina, provenzal, etc. Gracias a esas influencias se desarrolló una labor científica muy activa y fructífera llena de resultados tangibles en el campo de la ciencia náutica. El mar, además, cumple un papel definitivo en un momento de la historia de España, porque los cristianos españoles habían estado luchando durante varios años, que eran siglos, contra los musulmanes del sur. Esa lucha entre el Cristianismo español y el Islam español permitió la configuración de la Nación española, que es una nación que, como dice Américo Castro, no renuncia ni a lo uno ni a lo otro y que se hizo con todo lo que allí terminó, con esa especie de exilio infértil que es la península hispánica. En un momento dado de la historia de enfrentamiento entre los cristianos del norte de España y los musulmanes del sur, los cristianos se van imponiendo y logran unir, que no unificar, todos los poderes políticos de la península. Los unen porque en la cabeza de los Reyes Católicos Isabel y Fernando, las legitimidades particulares se concentran pero no se diluyen, por eso hablamos de la unión y no de la unificación, porque cada reino mantenía su legitimidad; lo que pasa es que Isabel era titular de tres reinos, de cuatro condados y de varios títulos más, e igualmente Fernando que era conde de Barcelona, rey de Aragón y rey, además de regente, de Valencia. En consecuencia, los Reyes Católicos tenían una cantidad de títulos, pero mantenían la dignidad jurídica de los mismos en nombre de la defensa del Cristianismo. Los Reyes Católicos logran derrotar al último bastión islámico que es el Reino de Granada en 1492, año en el que Cristóbal Colón cruza los mares buscando la India, buscando la China, para encontrar una nueva ruta que le abriera a Occidente nuevamente las puertas del Oriente profundo y del Oriente lejano.

El mar para España tuvo una participación definitoria en su destino, porque cuando ya los Reyes Católicos vieron que iban a derrotar a Boabdil en Granada, en realidad no estaban muy interesados en conquistar el mar sino en bajar

de largo sobre África y establecer un dominio en el norte de este continente, disputándose a los portugueses que eran los hermanos de los españoles y que habían estado intentando también encontrar nuevas rutas bordeando la costa africana hacia el sur, lo cual lograron hacer de forma muy brillante entre el año 1494 y el año 1512. Esto les permitió irse por el mar del sur a los reinos de Oriente que eran los que querían conquistar. Cristóbal Colón se sirvió de todo el conocimiento náutico que encontraba en Italia, Portugal y España para armar sus naves. No en vano la mejor nave de Cristóbal Colón se la dio un gallego, la Santa María o Gallega, nave de don Juan de la Cosa quien primero avistó parte de lo que hoy nosotros llamamos Colombia.

Cuando a España le cae ese destino trágico de ser la dueña del mar, porque los españoles no lo querían ser, sólo que Cristóbal Colón llegó a Cuba pensando que era Japón o Sipango –está en su diario de viajes–, después vio que Cuba era un poco más grande y pensó que estaba en Catay; luego hace bajar a sus hombres desde Margarita a la desembocadura del Orinoco pensando que es el Ganges y los pone a hacer toda clase de ritos que el había leído en Marco Polo, para saludar las deidades védicas. Por supuesto que esto era parte de esa novela maravillosa del descubrimiento de América que, entre otras cosas, aún no se ha acabado y probablemente no se acabe nunca como las buenas novelas. Los españoles se dieron cuenta, gracias a don Américo Vespucio, de que, como dice Germán Arciniegas, “América era otra cosa”. América era algo que no se conocía, que estaba en unos mapas medievales de forma intuitiva y mitológica, pero que ahora la geografía venía a confirmar lo que habían sabido unos pocos iniciados y unos pocos sabios a lo largo de los siglos en la Edad Media. Cuando los españoles descubren que América es otra cosa tienen que empezar a preocuparse todavía más por el conocimiento náutico y marítimo, y lo hacen con una entrega desmedida dándole al mundo un elenco de sabios que se convierten en el referente de la navegación occidental europea durante tres siglos.

Cuando nosotros pensamos la historia moderna hablamos siempre de lo que hicieron los ingleses conquistando los mercados, y los ingleses conquistaron los mercados montados en unos barcos, no lo hicieron en aviones ni corriendo por los desiertos; esto último lo hicieron después, corrieron, y bastante, lo que permitió que se descubrieran cosas maravillosas. Sin embargo, los ingleses dominaron el mundo con naves durante dos siglos y medio, y muchos dicen que

la condición de los pueblos del norte –los pueblos protestantes– es mucho más práctica y útil para la política, y que los ingleses dominaron el mundo gracias a que tenían ciencia y porque tenían ciencia, tenían barcos. En el siglo XVI español hubo dos grandísimos autores que escribieron dos sendos libros sobre el arte de la navegación. Uno de ellos se llama Pedro de Medina quien, en 1546 en Sevilla, publica un libro que se llama *El arte de la Navegación*, libro maravilloso en el que uno encuentra, junto a la reflexión científica general, el ámbito práctico y material de la marinería: cómo hacer las velas, cómo escoger las maderas para los barcos, cómo hacer los instrumentos... que no eran producto del azar, sino del enorme acervo empírico español.

William Gilbert, médico y físico de la Corte de Isabel I de Inglaterra, el mayor sabio de la Inglaterra del siglo XVI, la Inglaterra de sir Francis Drake, la Inglaterra que expulsa una cantidad de fanáticos para que vayan a fundar eso que hoy se llama Estados Unidos de América, fue muy importante porque, además de ser quien fue, descubrió con experimentos y con un libro que la tierra es un gran imán, que es algo que no entendemos y muchas veces ni siquiera sabemos del todo. Uno se pregunta ¿por qué existen los imanes y por qué los imanes tienen una relación tan poderosa con lo que nos rodea? ¿Por qué las brújulas señalan el norte? Las brújulas se conocían en la Edad Media de una forma muy artesanal. Los navegantes ponían un gran balde y colocaban un pedazo de madera bañado en arena o en hierro imantado, que se llama limadura y que se coge de la tierra. El palo rociado con limadura de hierro señalaba siempre el norte magnético. William Gilbert demostró lo que quizás habían intuido muchos de los sabios medievales: la Tierra que gira es un gran imán, de hecho el mundo gira por ser un imán, porque el planeta está en el espacio como un gran imán atraído por el Sol. William Gilbert describió esto, y lo menciono porque es el científico inglés más importante del siglo XVI, el que mayores aportes experimentales le hace a la ciencia de la navegación en Europa en ese siglo.

La navegación era antes mucho más difícil y tenía que medirse todo: el tiempo en el agua, cómo abrir las velas, cómo dominar los vientos; de hecho la gente se movía dominando los vientos. Pedro de Medina enseñaba cómo navegar, para qué navegar y el qué de la navegación. Además de dar datos prácticos daba datos científicos sobre la lectura de las estrellas. Cuando uno mira el cielo por la noche está en frente de un texto del que se podría hacer una especie de cabalismo as-

tronómico; de hecho la cábala tuvo mucho de eso, de la lectura del firmamento para entender la vida de los hombres. Cicerón escribió un libro que se llama *De la adivinación*, en el que dice que la vida de cada ser humano, como si fuera una novela, está escrita en las estrellas, metáfora que se me antoja maravillosa, no sé si sea cierto o no, pero yo quiero creer que sí lo es.

El otro libro escrito en el siglo XVI sobre el arte de la navegación fue *El arte de la esfera* y *El haz navegandi* de Martín Cortés. Martín Cortés vivió en España e hizo otro libro científico sobre cómo navegar. Estos dos autores fueron los más leídos en Europa. En esta investigación encontré una lista de las ediciones europeas y de los años de estas dos obras y de sus traducciones en Francia, Holanda e Inglaterra, no sólo en el siglo XVI sino también en el siglo XVII y hasta en el siglo XVIII. No se imaginan la cantidad de ediciones y de traducciones que se hacen de estos dos libros, que fueron los textos científicos más publicados y traducidos entre la mitad del siglo XVI y la década final del siglo XVII, traducción francesa, inglesa y flamenca, que era la lengua del Imperio holandés, del Imperio neerlandés.

Sin embargo, hubo una diferencia que es muy curiosa y que me permite ejemplificar también, bastante gratamente, la forma como España se venga con maldad de quienes la desprecian. Entre Pedro de Medina y Martín Cortés hubo una sola diferencia: Pedro de Medina no creía en algo que se llama la *declinación magnética*, Martín Cortés sí creía en esto. La declinación magnética es algo que vio Cristóbal Colón por primera vez en su primer viaje y que consiste en un proceso que ocurre cuando uno va navegando hacia un punto de la Tierra y la brújula se pierde, empieza a girar locamente, no fija al norte magnético. Eso pasa cuando uno va alejándose de un punto oriental y se va yendo hacia el occidente o hacia el sur, y ocurre porque hacia el Ecuador el magnetismo de la Tierra que está concentrado en los polos se va perdiendo. La teoría de la declinación magnética lo que define (y William Gilbert la esclareció por completo) es que el norte magnético de la Tierra no es el norte geográfico, es decir, la brújula señala a un punto que está en el norte pero no es exactamente el polo norte; el norte magnético de la Tierra tiene una diferencia de 6° con el norte geográfico, entonces las brújulas lo que señalan es el norte magnético y no propiamente el norte geográfico. Para ubicar la latitud de una persona o de un barco, uno tiene que tener en cuenta esos 6°

de diferencia para hacer el cálculo exacto en la geografía del punto en el que se encuentra.

Pedro de Medina no creía en la declinación magnética, es decir, él creía que la brújula señalaba siempre al mismo punto y que ese punto era el norte geográfico. El hecho de que haya sido el científico náutico más leído en Francia –la primera traducción de un libro de navegación al francés fue *El arte de navegar* de Pedro de Medina–, explica por qué Francia fracasó estruendosamente durante tres siglos tratando de tener una fuerza naval competente. De hecho, el gran fracaso imperial de los franceses está en su incapacidad para dominar el mar teniendo casi tres salidas: Bretaña, el mar del Norte y el Mediterráneo. Los franceses no pudieron jamás dominar el mar, pudieron dominar la tierra y, salvo la derrota de Waterloo y el fracaso en Moscú, Napoleón Bonaparte sólo tuvo derrotas marítimas. La influencia del libro de Pedro de Medina fue muy benéfica porque los franceses asumieron las equivocaciones del personaje, lo copiaron al pie de la letra y por eso su fuerza naval fue un desastre.

Los ingleses, en cambio, hicieron la primera traducción a una lengua distinta del español del libro de Martín Cortés, *El arte de la esfera*. Martín Cortés sí creía en la declinación magnética y en ese libro la explicaba a la perfección. Gracias a la ciencia náutica española no sólo los españoles construyeron un imperio que hacía del mar su aliado inmejorable, sino que también los enemigos de España pudieron navegar. Me duele mucho cuando en los libros de colegio no le cuentan a uno esa historia porque esa historia también es la propia, esa historia es también nuestra, porque gente que venía a América se servía de esos conocimientos para llegar hasta estos sitios y para darle origen a lo que somos nosotros hoy. Nosotros somos los descendientes de esos personajes que pudieron navegar así. No olviden que España era imbatible en las aguas y los ingleses lograron batir a los españoles sólo porque contrataban sabios de España para armar sus naves y para entender la ciencia de la navegación. O sea que en realidad ¿en dónde está la ciencia? ¿Está en el ámbito que la aplica o en el ámbito que la crea? Yo creo que está en ambos lados, pero no tenemos por qué generar un discurso excluyente en el que asumamos que sólo donde la aplicación científica produce el éxito, y el éxito lleva fácilmente a la vulgaridad, tenemos que reconocer la presencia de conocimientos científicos.

En España también hubo mucha ciencia, no sólo en lo náutico, sino en diversos campos. Los españoles en el siglo XX vivieron acomplejados. Decía don Miguel de Unamuno que en cuatro siglos el único científico español era Ramón y Cajal, con una saña inexplicable sobre lo propio, y Ortega y Gasset le daba la razón al afirmar que España debía abrazar la modernidad y la ciencia. Los colombianos también vivimos obsesionados por la ciencia, entonces hacemos mil institutos y tenemos que investigar porque los pueblos desarrollados son sólo aquellos que producen conocimiento y que producen ciencia. ¿Será que los libros de Álvaro Mutis o de García Márquez no encierran un acervo científico tan poderoso como el de los trabajos de Rodolfo Llinás que es tan colombiano como ellos? Yo creo que sí. El verbo latino *scire* del que surge el sustantivo y adjetivo pasivo *sciens*, quiere decir eso, saber. En la Antigüedad el sabio era un anciano que probaba los frutos para ver cuál era bueno y cuál era malo, cuando era malo se moría y entonces alguien lo relevaba, pero la sabiduría viene de ahí, de probar al Universo, de comprenderlo. La ciencia española lo que nos ofrece es una dimensión mística y metafísica de lo científico que da una explicación global del ser humano.

Después de estos dos grandes científicos de los que hablé, los más grandes científicos del mar en el mundo, fueron otros dos españoles en el siglo XVIII: don Jorge Juan y don Antonio de Ulloa. Estos científicos comprendieron la naturaleza de la Tierra mejor que el propio Newton y fueron contratados por la Inglaterra del siglo XVIII, es decir, la Inglaterra que ya había producido a Newton, para hacer un diseño nuevo de las naves inglesas. La nave *Victory* en la que derrotaron a España en Trafalgar fue hecha con un plano dibujado por Jorge Juan. Veán ustedes también esta dimensión trágica del destino español. Los españoles justifican su existencia en el fracaso, un español que triunfa no lo es y España pinta muy bien solamente mientras se aferra con honor a la derrota, porque cuando se dedica al triunfo todo le sale bastante mal. Los españoles creen que por fin son europeos cuando ahora es justo el punto en el que menos lo han sido en su historia. Jorge Juan y Antonio de Ulloa participaron en una expedición que se llamó la *Expedición Geodésica*, de un sabio francés cuyo nombre fue La Condamine. Este sabio vino hasta el Ecuador a medir su grado longitudinal.

A mediados del siglo XVIII hubo dos grandes expediciones para circunnavegar la Tierra, una patrocinada por ingleses y la otra auspiciada por franceses,

es decir, las dos naciones de la ciencia moderna. Los ingleses iban al Polo Norte y los franceses se dirigían al Ecuador. El propósito de ambas expediciones era medir el grado de longitud. ¿Qué es el grado de longitud? Ustedes saben que la Tierra se divide en paralelos que son en grados geométricos, y en los meridianos que son en tiempo, en segundos; por eso, cuando dan las coordenadas vienen en grados y después en horas, minutos y segundos que son la longitud. Resulta que el grado de longitud no mide el mismo tiempo en el Polo que en el Ecuador, porque como la Tierra se ensancha en el Ecuador, el grado de longitud dura una centésima de segundo más que en el Polo. Esa diferencia era clave para las navegaciones porque antes se pensaba que el grado de la longitud medía igual en cualquier parte, y resulta que no. En la expedición francesa iban los dos sabios españoles. En la colección Austral se puede conseguir el libro *Viaje a la América equinoccial*, que es el diario privado de La Condamine, en el que dice: “gracias a Dios trajimos con nosotros a Jorge Juan y a Antonio de Ulloa”. A estos españoles los metieron a regañadientes, porque a los franceses, hijos de Condillac, Bouffon, D’Alambert, los hacedores de la enciclopedia, les parecía inconcebible que embarcaran en esa expedición a “semejantes sucios y desarrapados”. Esta idea de España que es en la que creemos nosotros, se la inventaron los ingleses y los franceses, la “Leyenda Negra”. Pero tanto ingleses como franceses se servían de los españoles para construir su poder y sus imperios, y al mismo tiempo despreciaban a los españoles con su historia, literatura y poesía, justamente por razones políticas. Incluso La Condamine, antes de que partiera la expedición, no podía aceptar que metieran a dos españoles en su barco. En primer lugar, la flota de La Condamine que tenía cuatro barcos se perdió, y gracias a don Jorge Juan pudo encontrar el camino del Ecuador; ya en tierra equinoccial, es decir, ya en América, gracias a ellos dos pudieron obtener los resultados esperados. De no haber sido por estos dos españoles, la empresa francesa habría resultado un total fracaso. Vean ustedes esta paradoja: las naves en las que iban los expedicionarios ingleses tenían la construcción que les había recomendado Jorge Juan, quien iba en la expedición de los franceses, y gracias a él y a su aliado Antonio de Ulloa, los franceses pudieron hacer algo, pudieron hacer ciencia.

Este es un dato que nos permite saber que nuestra historia puede ser distinta. Yo no digo que necesariamente tenga que ser mejor, quizás será peor, pero nosotros tenemos que asumir el reto de descubrirlo con otros indicios, es

decir, sirviéndonos de algo más que la ignorancia. La ignorancia puede ser una buena lámpara cuando uno trata de entender cosas mistericas y teológicas, pero las cosas de este mundo necesitan un poco más que la ignorancia para revelárse-nos, porque de otra forma seguiremos creyendo que el 20 de Julio conseguimos la Independencia, y seguiremos creyendo que de Boyacá en los campos la gloria floreció, y seguiremos creyendo una cantidad de tonterías sobre nuestra historia que son las que después explican por qué somos como somos. Cuando comencemos a aceptar finalmente lo que somos, tal vez empecemos a ser mejores. El problema es que somos peores cada día porque a diario renunciamos más a lo que somos y eso nos aleja de nuestra verdadera esencia que es heredera de una tradición cultural, intelectual y espiritual en la que lo científico no sólo no estuvo al margen, sino que lo fue de forma más profunda que en otros ámbitos a los que hoy miramos con tanta abyección, con tanto deslumbramiento. A nosotros nos admiraban en todas partes, pues España durante siglos tuvo los ejércitos de mar y de tierra más poderosos del mundo. Los ejércitos comandados por Bolívar, por Córdoba y por Sucre sometieron a ese Ejército español que había derrotado al Ejército europeo más grande de su tiempo que era la Gran Armada Napoleónica, es decir, Morillo derrotó a Napoleón en España, y la gente del Nuevo Mundo, herederos de España tanto como Morillo y quizás más, derrotaron a aquellos que habían vencido a Napoleón Bonaparte. Ese sí debería ser un motivo de orgullo, por supuesto completamente romántico y cursi.

En 1739 una expedición de George Anson quiso cruzar el mar, el estrecho de Magallanes y la Tierra del Fuego para llegar a Panamá. En ese mismo momento que Anson cruzaba el mar, el almirante Vernon venía a conquistar Cartagena, Inglaterra venía a conquistar lo que hoy llamamos Colombia. Fue el desembarco más grande de la historia antes del famoso desembarco de Normandía, la conquista de Colombia por parte de los ingleses, por Panamá Anson, por Cartagena Vernon. Vernon estaba tan convencido de su éxito que mandó a acuñar monedas celebrando la gloria de las naves británicas en Cartagena. Gracias a los fuertes españoles, y gracias a un vasco tuerto manco y cojo llamado Blas de Leso, el almirante Vernon fue expulsado de Cartagena: recordamos aquí aquel fallido desembarco de piratas, la única vez en la que a Cartagena no pudieron llegar. Anson sí trató de destruir Panamá pero no pudo hacerlo, gracias a la ciencia náutica española en virtud de la cual también hoy nosotros estamos aquí.

Bibliografía

- Albuquerque, Martín de. *O poder político no renascimento português*. Lisboa: Instituto superior de Ciências Sociais, 1968.
- Braudel, Fernand. *El Mediterráneo en tiempos de Felipe II*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Brunn, Geoffrey: *La Europa del siglo XIX*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Burk, Edmund. *Reflections on the French revolution*. Nueva York: The liberal arts press, 1955.
- Carlton Hayes y Frederick Clark. *Medieval and early modern times*. Nueva York: Macmillan, 1966.
- Consuelo Gil y Juan Gil. *Cartas particulares a Colón y Relaciones coetáneas*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Contreras, Alonso de. *Memoires du capitain Alonso de Contreras*. París: Viaviane Hamy, 1990.
- Crossman, R. H. *Biografía del Estado moderno*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1941.
- Davies, Roger Trevor. *La decadencia española*. Barcelona: Labor, 1969.
- De Brossard, Maurice. *Historia marítima del mundo*. Barcelona: Editorial Edimat, 1999.
- De los Ríos, José Amador. *Los judíos de España y Portugal*. Madrid: Ediciones Nuevas, 1898.
- Dockes, Pierre. *La liberación medieval*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Durant, Hill. *The store of civilization*. Nueva York: Simon and Shuster, 1957.
- Fuster, Joan. *Rebeldes y heterodoxos*. Barcelona: Ariel, 1972.
- Garín, Eugenio. *Medioevo y Renacimiento*. Madrid: Taurus, 2001.
- Hayes, Carlots. *A political and cultural history fo moder Europe*. Londres: Macmillan Company, 1932.
- Heers, Lajques. *Cristóbal Colón*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Highet, Gilbert. *La tradición clásica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Iovius, Paulus. *Historiae Imperatoris*. Venecia: Apud Coleti, 1563.

- Lacey, Robert. *Sir Walter Raleigh*. Nueva York: Ateneum, 1973.
- Ladero, Miguel Ángel: *La España de los Reyes Católicos*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Laski, Harold. *El liberalismo europeo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Lord Macaulay. *The History of England*. Londres: Longmans, 1906.
- Macek, Joseph. *La revolución husita*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1973.
- Martyr, Petrus. *Opus epistolarum*. Ámsterdam: Casa Elzeveriana, 1670.
- Marañón, Gregorio. *Antonio Perez*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.
- Maravall, José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1972.
- Mazanni, Giulio. *Lettres du Cardinal Mazarin*. Ámsterdam: Zacharie Chaste-lain, 1745.
- Mollat du Jourdin, Michel. *Europa y el mar*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.
- Obregón, Mauricio. *Colón en el mar de los caribes*. Bogotá: Tercer Mundo Edi-tores, 1991.
- Palacio, Vicente. *Derrota, agotamiento, decadencia, en la España del siglo XVII*. Madrid: Ediciones Rialp, 1949.
- Parker, Geoffrey. *La guerra de los treinta años*. Barcelona: Crítica, 1988.
- Rubio, Lourdes Ita. *Viajeros isabelinos en la Nueva España*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1997.
- Saunders, Stephen. *Lord Churchill's cup*. Nueva York: Alfred Knopf, 1995.
- Spufford, Peter. *Dinero y poder en la Europa Medieval*. Barcelona: Crítica, 1992.
- Strauss, Gerald. *Pre-reformation Germany*. Londres: Macmillan Company, 1972.
- Zabughin, Vladimiro. *Storia del rinascimento cristiano in Italia*. Milán: Fratelli Treves, 1924.
- Zuñiga, Francesilla de. *Crónica burlesca del Emperador Carlos V*. Barcelona: Crítica, 1984.

Anexo 1

Mito de la fundación de España¹

I. Después del general diluvio y perpetuo castigo de las gentes con la confusión de las lenguas en la torre de Babel, el patriarca Tubal, hijo quinto de Jafed, por mandado de su santo abuelo Noé, vino con las gentes de su lenguaje caldeo a poblar esta región occidental, que por serlo nombran los hebreos Sepharad; los caldeos, Spamia; los griegos, Hesperia, y los latinos Hispania, de donde hoy se nombra España; de cuya etimología los que más disputan, averiguan menos en tanta distancia de siglos y variedad de generaciones.

Dícese que fundó Tubal al lado meridional del río, nombrado hoy Tajo, sobre el gran océano occidental, un pueblo que nombró Setubal, nombre (al parecer) compuesto en honor del santo Seth, su décimo abuelo, hijo de Adán y progenitor de Cristo: y en memoria de su propio nombre, continuando hasta hoy contra la fuerza de los siglos. De allí atravesando la provincia entre norte y oriente, en la ribera del río que se llamó Hiberno, hoy Ebro, hizo otras fundaciones, cuya memoria y nombres ha confundido el tiempo. Y enseñados los descendientes pobladores en la religión, temor de Dios y gobierno político, murió en paz, sin saberse hasta hoy dónde ni supo el caso en la Citia (donde reinaba) Oron Libio, su hijo tercero, nombrado en el Génesis Laabim, bisnieto de Noé y sobrino segundo de Tubal. Al cual sus valientes hazañas dieron renombre de Hércules, nombre egipcio y misterioso que después usurparon muchos valientes capitanes de diversas naciones. Pero este gran egipcio es el Hércules, celebrado en las memorias y grandezas de España, y fundador de nuestra Segovia, como presto veremos.

¹ Tomado del texto de Diego De Colmenares, *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*. España: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004. Pp. 38-50. <http://site.ebrary.com>

El cual sabiendo la muerte de su padre, llegó a Egipto: de donde, muerto su alevoso tío, dejando por virrey a Amasis, vino a España, y dando muerte a los tres hermanos, señoreó la provincia, reduciendo sus bárbaros habitantes a política urbanidad; y fundando muchas ciudades en sitios fuertes. Las principales fueron Cádiz, Sevilla, Toledo, Ávila y nuestra Segovia, cuyo sitio está casi en medio de España, en cuarenta y un grados y medio de elevación al norte, y trece de longitud al oriente, según el meridiano fijo de Tolomeo, aunque en éste hay mucha variedad. A la parte occidental de unas montañas, brazos de los Pirineos de Cantabria, que corriendo de norte a mediodía, fueron nombrados de los romanos montes Garpentanos, por dividir aquellos pueblos de los arevacos y de nuestros castellanos, hoy Sierras de la Fuenfría y Guadarrama, que dividen nuestra Castilla Vieja de la Nueva.

*Por este tiempo Nabuconodosor (o Nabucad-Nezer), emperador de Babilonia, habiendo destruido a Jerusalén, asolado el templo de Salomón y cautivado a su rey Sedequías, puso cerco a la ciudad de Tiro, que apretada pidió socorro a los de Cádiz, descendientes suyos. Estos, con muchos españoles, partieron a socorrerla; con que el babilonio, despechado alzó el cerco y fue a Egipto, y de allí a África, de donde se dice vino a España a vengarse de la ayuda que había dado a Tiro. Tomó algunos puertos, y dejó en la provincia muchas gentes de las naciones de su ejército: caldeos, persas y **judíos**. Su venida a España escriben autores de crédito: Josefo y Estrabón, por autoridad de Megástenes, y Plinio, por autoridad de Marco Varron, dice que vinieron persas, fenicios y africanos. Nuestros historiadores añaden que la ocasión fue vengarse de los gaditanos; o sería esto, o ansia de querer extender su imperio y nombre, común ambición de los reyes.*

Anexo 2

Versión 1

Yo me soy la morenica
Yo me soy la morená.
Aunque soy morena,
blanca yo nací:
guardando el ganado
la color perdí.
Madre mía, el galán,
y no de aquesta villa
paseaba en la plaza
por la branca niña
Criéme en aldea,
híceme morena;
si en villa me criara,
más bonica fuera.
Aunque soy morenita un poco,
no me doy nada;
con el agua del almendruco,
me lavo la cara.

Versión 2

Yo me soy la morenica,
Yo me soy la morena.
Lo moreno bien mirado
Fue la culpa del pecado,

Que en mi nunca fue hallado,
 Ni jamas se hallara.
 Soy la sin espina rosa,
 Que Salomon canta y glosa,
Nigra sum sed formosa,
 Y por mi se cantara.
 Yo soy la mata inflamada
 Ardiendo sin ser quemada,
 Ni de aquel fuego tocada
 Que a los otros tocara.

Morena

Morena me llaman, yo blanca naci
 De pasear galana mi color perdi.
 Vestido de verde y de altelí
 Qu'ansi dize la novia con el tchelibi.
 Escalerica le hizo d'oro y de marfil
 Para que suva se novio, a dar kidushin.
 Dizime galana si quieres venir
 Los velos tengo fuertes no puedo venir.
 Morena me llaman el hijo del rey
 Si otra vez me llama me vo yo con el.

Anexo 3

Reflanes²

- Sien anyos en kadena es mas mijor de una ora debasho de la tierra!
- Ken no se siente, no viene de buena diente.
- La ija kon la madre es komo la unya kon la karne.
- El Dio no aharva ken dos manes.
- Parientes, sevoyas i ajos assembrados ralos.
- Kandelika en la kaye, oskurina de kaza.
- El que nace para maceta, no sale del corredor.
- Kuando mas eskuro es la noche, mas presto se amanese’.
- El amigo ke no ayuda y el kuçiyo que no korta, ke se piedran poco emporta.
- Kien kome i suda, no tiene kalyentura.
- El peşe esta en la mar i eyos ya fizieron bazar.
- Pujados ke no amenguados. (Muchos y no tristes).
- Munços me dieron i munços me daran, ¡guay! kuando de mi no ay.
– (Muchos me dieron, muchos me daran “Ay de mi” cuando no de).
- El meoyo del ombre es una tela de sevoya. – (El cerebro del hombre es una tela de cebolla). Hace alusión a la debilidad humana.
- Kada uno konose las koles de su guerta.

² Tomados del texto de Gloria J. Ascher, “Sephardic Songs, Proverbs, and Expressions: A Continuing Tradition”, contenido en *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* (08828539, Summer 2001, Vol. 19, Issue 4), y del texto de Daisy Alalouf Newell, *La Saveduria De La Mujer En La Tradision Sefaradi Folklorica Konsejas, Konsejos, Kantigas, Komidas, Kuras Para Ser Novia Komplida*. Disponible en: <http://www.sephardicstudies.org/d1.html>.

- Fyero ke da al vidro, ¡guay del vidro! Vidro ke da al fyero, ¡guay del vidro!
- Pan ke ayga en el sesto, ke sea blanko, ke sea preto.
- Saba lo aharvaron, Alhad yoro - (El sábado lo golpearon, el domingo lloró). - Hace alusión al respeto, irónicamente, que los judíos tienen por el Sábado.
- Kaveza abokada no le akoza filo de espada.
- El ke munço se aboka, el kulo amostra.
- El ke se eça kon kriyaturas se alevanta pişado. - Hace alusión a evitar involucrarse en negocios o planes con jóvenes.
- El ke se eça kon gatos se alevanta areskunyado (Quien se acuesta con gatos, arañado se levanta).
- La ida esta en mi mano, la vinida no se kuando.
- No digas mal del dia fista ke escurese.
- Kien del rey se kome la gayina flaka, godra la paga.
- Kien de ajenos vestira, en medyo de la kaye le kitaran.
- El Mosafir no kome, ma la mesa se kompone.
- La tizna dize a la kaldera, ¡vate! ¡vate!, ke sos preta.
- El dia ke no barri, vino kien no asperi.
- Amigos i hermanos semos, a la bolsa no tokemos.
- Lo ke fazes kon tu mano, no lo faze ni tu ermano.
- Kada kualo kere yevar el agua a su muelino, i deşar en seko el del vizino.
- El ke se kema kon la çorba, asopla en el yoğurt. (Quien se quema con la sopa, sopla en el yogurt).
- Gayegos semos i no mos entendemos. (Gallegos somos y no nos entendemos).
- Nadie save del mal de la oya, mas ke la kuçara ke la menea.
- Aremyenda tus panyos, los yevaras sien anyos.
- Lo ke tienes de fazer el Martes, fazelo el dia de antes.
- No digas ¡höşt! al perro, ke te modre.
- Kada gargajo a su paladar es savrozo.
- Lo ke no pari, ke no kreşka.
- De boka en boka la pulga se fizo gamelyo.

- Bueno, barato i kon las paras en la mano. – Paras – dinero.
- Kulevra ke no modre, ke biva mil anyos.
- Biva el devdor ke la devda esta en pyes.
- Komo Turko ke se eço a beber.
- Al sultan, un yeşil yaprak. Yeşil – verde, Yaprak – hoja. Hace alusion a la insignificancia de ciertos regalos.
- Por la kaveza fyede el peşe.
- Basta ke es mi nombre Abravanel, alevanto la colça y me eço sin komer.
- Kien no tenga meoyo, kale ke tenga paças. Paças – Patas.
- El rey se eço kon mi madre, ¿a kien reklamo?
- Abolta, abolta, komo rueda de muelino.
- Mar i guerta, ke no ay buelta.
- Toma haber, sube un eskalon, toma mujer abaşa un eskalon. Hace alusión a que se busque un socio de mejor nivel social y una mujer de clase inferior.
- ¿Para kien es esta paparrona? Para mi senyora suegra. ¿Para kien es esta paparrica? Para mi nuera. – Paparrona – aumentativo de patata. Paparrica – diminutivo de patata. Hace alusión al trato inequitativo entre suegras y nueras.
- Kien no esta ambezado a yevar bragas, la kostura le faze yaras. – Bragas – Pantalón, Yaras – llagas.
- Kien ve al guerko, le keda el cesto. – Guerko – Diablo, Cesto – gesto.
- ¿Para ke keres las paras? ¿Para la vejez o la mensevez? – Paras – dinero, Mensevez – juventud.
- Lo ke no se faze el dia de la boda, no se faze a ninguna ora.
- Kon kasa yena, presto se giza la sena.
- Vos te fraguas kastiyos en Espanya. – Hace referencia a hacerse de falsas ilusiones.
- ¡Guay! de la barka ke tiene munços kapitanes.
- Asegun la barka, biene la fortuna. – Fortuna (del turco fırtın – tormenta).
- Munços i buenos anyos i de novia ke te veyamos. – Fórmula de agradecimiento que se da a las jóvenes casamenteras.

- Yo se un salmo, el Hazan save dos. – Hazán – Cantor de la sinagoga.
- Entre toma el gayo y daka el gayo kedan plumas en la mano.
- En lo escuro todo es uno.
- Saporta al ke nada le emporta.
- Besa la mano ke keres ver kortada.
- El Dio da barva onde no ay keşada.

Este libro fue compuesto en caracteres
Adobe Garamond 12 puntos, impreso sobre
papel propal de 70 gramos y encuadernado
con método Hot Melt, en el mes de abril de 2008,
en Bogotá, D.C., Colombia
Javegraf

España no ha sido nunca una sola cosa. Pero este dato, que se reconoce fácilmente repasando los eventos más destacados de su historia, prontamente se olvida cada vez que los pueblos americanos de habla hispana queremos pensar y relatar nuestra historia.

No resulta cómodo hablar de hispanidad en nuestros tiempos. Lamentablemente la expresión le recuerda todavía a muchos la defensa a ultranza de cierto recalcitrante nacionalismo español, cuyo mayor defecto fue haber fomentado, paradójicamente, el desprecio por las múltiples formas de la hispanidad.

Sin embargo, es necesario mirar de nuevo, con un lenguaje fresco y desprendido de prejuicios, las ricas y variadas tradiciones musulmanas, judías, conversas y cristianas que le dieron forma a la civilización hispánica. Quizás así descubramos hasta qué punto los hispanoamericanos, y en particular los colombianos, somos otra de esas “hispanidades”.

El presente libro es el resultado del proyecto de investigación interdisciplinario “Hispanidades: estudios de las tradiciones e identidades políticas hispánicas” desarrollado en la línea Análisis de Procesos Históricos del Centro de Estudios Políticos e Internacionales de la Universidad del Rosario.



UNIVERSIDAD DEL ROSARIO
Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario - 1653