



**Universidad  
Nacional  
Villa María**

**Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo A. Podestá"**  
Repositorio Institucional

# **Escritura literaria y campo cultural judío en la Argentina**

---

Año  
2003

Autor  
Mossello, Fabián G.

Directora de tesis  
Mozejko, Teresa

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María**.

#### CITA SUGERIDA

Mossello, F. G. (2003). *Escritura literaria y campo cultural judío en la Argentina: literatura, ideología y sociedad en La gesta del marrano de Marcos Aguinis*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

**Escritura literaria y campo cultural judío en  
la Argentina**

**Literatura, ideología y sociedad en**

*La gesta del marrano* de Marcos Aguinis

Fabián Gabriel Mossello



U.N.C.

Universidad Nacional de Córdoba

Facultad de Filosofía y Humanidades

Maestría en Literaturas Latinoamericanas

Tesis Final de Maestría

**Escritura literaria y campo cultural judío en la  
Argentina**

**Literatura, ideología y sociedad en**

*La gesta del marrano* de Marcos Aguinis

Autor

Prof. y Lic. Fabián G. Mossello

Directora

Dra. Teresa Mozejko

Año 2003

## Sumario

### Introducción

\*Consideraciones generales

\*Marco teórico

\*Contexto histórico y cultural de *La gesta del marrano*. Los judíos españoles en América

### Primera parte: Análisis del enunciado. La construcción del sujeto textual

\*Introducción y marco teórico

\**La gesta del marrano* y la re-escritura de la historia

\**Biblia*, historia y ficción novelesca

\*Historia persecución y libertad

### Segunda parte: El lugar del agente social

\*Algunas consideraciones en torno a la constitución del campo cultural judío en la Argentina

\*Lugar, trayectoria y posición relativa del agente social Marcos Aguinis

\*Sujeto textual. Sujeto social. La coherencia entre la práctica discursiva y le lugar de producción

### Conclusión

### Bibliografía



# **1. Introducción**

## 1.1. Consideraciones generales

El presente trabajo consiste en el análisis de la novela *La gesta del marrano* (1991) del escritor judeoargentino Marcos Aguinis<sup>1</sup>. A tal efecto nos centraremos en el estudio de las relaciones entre el lugar ocupado por el agente social -Aguinis- en tanto productor de la novela y el lugar del sujeto textual construido en ese discurso.

Los objetivos de este trabajo son:

- \*Profundizar el conocimiento de la obra literaria de Marcos Aguinis.
- \*Analizar la producción narrativa de Aguinis desde una perspectiva teórico-práctica que busca relacionar el lugar del agente social y el lugar del enunciador en el texto.
- \*Establecer relaciones entre las invariantes del enunciado, su construcción particular y el lugar desde donde se enuncia.
- \*Analizar especialmente los vínculos entre los efectos de sentido descriptos a partir del análisis del texto, la figura del enunciador y las condiciones objetivas de producción del discurso.

El desarrollo de este trabajo se sustenta sobre la hipótesis general de que la obra escogida -*La gesta del marrano*- presenta un conjunto de sentidos recurrentemente textualizados, entre los que destacan las referencias a un enunciador humanitario y tolerante<sup>2</sup>, que re-escibe el *Pentateuco* bíblico y la historia de la persecución de los judíos españoles en América Colonial, a partir de la vida del médico hebreo Francisco Maldonado

---

<sup>1</sup> Escritor nacido en la provincia de Córdoba (1935), Argentina, de origen judío y autor de una importante obra literaria, en la cual se destacan las novelas *La Cruz Invertida* (1970), premio Planeta España y *La Gesta del Marrano* (1991).

<sup>2</sup> La asignación de este rol temático al sujeto textual, que es el enunciador, se justifica a partir del análisis de una serie de marcas de sentido que el enunciado va mostrando y que permiten caracterizarlo como un yo -textual- que: a. muestra una capacidad especial para reconocer y aceptar al otro (su humanitarismo); b. se vincula con Dios a partir de una religiosidad tolerante, aceptando fuentes documentales clásicas y eruditas, tanto católicas como judías; c. cree que la generosidad y la caridad son los modos de concretar el segundo mandamiento de *amar a tu prójimo como a tí mismo*; c. muestra que el conocimiento es un recurso esencial para vivir, en particular el saber sobre el hombre que busca su bienestar, por ello la especial valoración de la medicina, y los distintos juramentos que el enunciado desarrolla.

da Silva<sup>3</sup>. Este modo de construir el enunciador, los temas desarrollados en la historia y el especial énfasis puesto en el problema de la persecución de judíos, resultan comprensibles si se tiene en cuenta el lugar del agente social -Aguinis- dentro del sistema de relaciones: su vinculación con las instituciones judías, y como escritor judeoargentino, su posición dentro del campo literario en nuestro país.

Con la finalidad de contrastar esta hipótesis hemos organizado los contenidos del trabajo en tres partes: a) introducción; b) primera parte; c) segunda parte. Análisis que se completa con una conclusión y un apartado bibliográfico.

- A) En la introducción, y tras presentar y delimitar el objeto de estudio, los objetivos del trabajo y la hipótesis central, junto con el plan de trabajo que orienta todos el desarrollo exegético, nos referiremos a los distintos conceptos teóricos que conforman el marco disciplinar de nuestra tesis. Esta introducción concluye con un apartado destinado a contextualizar histórica y culturalmente el mundo novelesco construido por *La gesta del marrano*.
- B) En la primera parte del análisis propiamente dicho, construiremos el sujeto textual. Para ello comenzaremos delimitando los conceptos teóricos particulares que organizan el análisis del enunciado, para continuar con el estudio de las relaciones que establece el enunciado con la *Biblia*. Por último, la construcción del sujeto textual, nos llevará a investigar los vínculos existentes entre la historia construida por la novela, la persecución de judíos en América Colonial y sus búsquedas de libertad. Para ello hemos dividido el análisis en dos niveles: \*el de los actores y espacios-tiempos de la persecución y \* el de las transformaciones de los actores.
- C) En la segunda parte de nuestra exégesis, nos centraremos en la construcción del sujeto social y de las condiciones objetivas de producción de la novela de Aguinis. Aquí cobra relevancia la construcción de la trayectoria del autor y su posición

---

<sup>3</sup> Francisco Maldonado de Silva nació en 1592 en Tucumán, Argentina. Su padre era médico, judío converso que, detenido por la Inquisición, fue reconciliado (condenado a usar una vestimenta identificatoria, el Sambenito) en 1605. Francisco recibió una educación católica, pero sus lecturas, sobre todo del texto antijudío *Scriptum Scripturarum del* converso Pablo de Santa María (Salomón ha-Levi) lo llevó a una conclusión inversa a la propuesta por el libro: retornar a la fe de su padre, el judaísmo. Luego de un largo encierro en las cárceles de Lima, a las que arribó tras haber sido denunciado por una de sus hermanas, fue quemado vivo (relajado) en el Auto de Fe de 1639.

relativa en el sistema de relaciones, por lo que esta parte será marcadamente sociológica.

Esta segunda parte concluye con un apartado destinado a mostrar el conjunto de relaciones posibles, organizadas a partir del principio de coherencia, entre el sujeto textual y el sujeto social.

El trabajo se cierra con una conclusión general, un índice y un listado bibliográfico.

## 1.2. Prólogo

Nuestro trabajo analítico se propone un acercamiento a la narrativa del escritor judeoargentino Marcos Aguinis, cuya obra ocupa un lugar de notoriedad en el ámbito de la literatura argentina contemporánea.

Particularmente nos abocaremos al análisis de la novela *La Gesta del marrano* (Aguinis, Marcos. 1991)<sup>4</sup> cuyo mundo ficcional, de compleja construcción, sostiene un diálogo tanto con la historia colonial española en el Nuevo Mundo, a partir del relato de la vida de un judío hispanoportugués, como con los aspectos simbólicos y existenciales que caracterizan al hombre que asume ser héroe y mártir de su pueblo (el judío). El mismo título de la novela nos re-envía, a través de la palabra “gesta”, a un tipo particular de héroe que el enunciador construye al modo de la épica tradicional, esto es, como sujeto ejemplar que ha asumido la tarea de recuperar un conjunto de valores colectivos en beneficio de un grupo o pueblo (el hebreo-sefaradí), al cual él representa. En este sentido y citando a Jaime Rest:

[lo] épico (...) que es la narración de una gesta (...) refiere acciones de uno o varios personajes que pueden ser históricos pero que en la imaginación del pueblo que los celebra han adquirido cualidades fabulosas, en virtud del significado que poseen sus empresas de conquista, de liberación o de reivindicación (Rest, J.1979:57)

Francisco Maldonado da Silva se constituye en héroe y mártir<sup>5</sup> de su comunidad, pues su empresa no es solo individual, sino que sus acciones se insertan en un proceso sociopolítico e histórico en el que un pueblo -el judío en América española- “está alcanzando (...) conciencia de sí mismo como grupo diferenciado que busca” (Rest, J.1979:58) su identidad.

---

<sup>4</sup> La versión utilizada para realizar este artículo corresponde a la publicada por la Editorial Planeta, Barcelona.1991.Los números entre paréntesis después de las citas remiten a las págs. de esta edición.

<sup>5</sup>El prof. Eduardo Cohen (2000) habla de mártires judíos al referirse tanto a Francisco Maldonado da Silva, como a Tomás Treviño de Sobremonte y Luis de Carvajal, el mozo (o Iosef Lumbroso). Personajes históricos paradigmáticos entre “los judeoconvertos (...) que ofrendaron sus vidas por mantener encendida la llama de la libertad de conciencia, de la dignidad humana y de la realización de los más altos valores (...) [Ellos] supieron mantener, consolidar y vigorizar su identidad pese a sufrir tamaña persecución” (Cohen. 2000:77)

Pero, si *La Gesta del marrano* se presenta como una obra ‘rica’ en sentidos históricos y humanos, el modo de abordar el análisis del texto se ajusta a una perspectiva metodológica que necesitamos referir y especificar.

En primer lugar, podemos decir que las lecturas críticas que se han realizado de la obra del escritor argentino Marcos Aguinis no sólo son reducidas en número, sino limitadas en hermenéusis que muestren algo más que tópicos de sus obras (novelas, ensayos y cuentos) o datos biográficos que, indefectiblemente, han sido identificados y homologados, con acciones emprendidas por los personajes de sus ficciones literarias. Si nos circunscribimos a la novela que es nuestro objeto de estudio, *La gesta del marrano*, se puede observar que la mayoría de los ensayistas<sup>6</sup> se han preocupado por analizar distintos aspectos de la citada obra, dentro de los cuales se destaca con verdadera insistencia, la construcción del héroe Francisco Maldonado de Silva, modelo del judío latinoamericano sefaradí<sup>7</sup> que, elevado a la categoría de paradigma de la resistencia y la libertad de conciencia, se constituye en una metáfora histórica que representa la gesta o lucha por la subsistencia, de esta minoría étnica, desde los tiempos de Moisés. En esta marcación tópica, se produce otra operación analítica que consiste en homologar al propio Aguinis con sus personajes, de tal modo que la serie de acciones iniciadas en la novela por Francisco Maldonado de Silva y otros actores, tienen a aquél como un continuador contemporáneo y extratextual<sup>8</sup>. Nada se dice de la construcción del sujeto de la ficción, que es el enunciador,

---

<sup>6</sup> Se pueden citar entre los más representativos a Martha Paley Francescato (1999) *De Maimónides a marranos: La gesta de Marcos Aguinis*; el de Edna Aizenberg (1999) *La gesta del marrano y el sefaradismo literario argentino*; el de María Esther Burgueño (1999) *La gesta del marrano: un brasa ardiente bajo los escombros*, todos en Arancibia, J. Alcira (1998) *La gesta literaria de Marcos Aguinis* (Cf. Bibliografía)

<sup>7</sup> Sefaradí o sefaradí es un término usado para designar a los grupos de judíos habitantes de la península ibérica, el norte de África y luego en las colonias de toda América. El término, en su etimología, significa “judío árabe” o “judíos lejanos o de lo más lejano” por ser sus territorios los más distantes del centro etno-cultural de la región de Israel. Su idioma básico era el ladino (dialecto entre el hebreo y las lenguas romances ibéricas) Sefarad significa, en hebreo, España, el centro de la antigua cultura sefaradí.

<sup>8</sup> Podemos dar cuenta de dos de estas tendencias de la crítica, citaremos, por un lado, una identificación con Maimónides: “para Marcos Aguinis, Maimónides es el sacerdote de los oprimidos; para nosotros Marcos Aguinis es el defensor de los oprimidos” (Francescato, M. P. 1998:18); por otro, una homologación con el héroe, Francisco de Silva, de tal modo que “la relación entre padre e hijo (Francisco con su padre) puede leerse como metáfora de la relación entre el sefaradismo de los padres fundadores y el sefaradismo de los hijos, el de Aguinis” (Aizenberg, E. 1998:52)

como “enmascaramiento, que el agente social realiza durante el proceso de producción” (Costa y Mozejko, 2002:5)<sup>9</sup>

En tal sentido, este trabajo busca posicionarse de manera distinta con respecto a las opciones teóricas que han sustentado, hasta ahora, los ensayos críticos sobre *La gesta del marrano*. Leer los discursos desde nuestra perspectiva analítica, es asumirlos como prácticas, lo que implica considerarlos como un “hacer” en tanto “proceso de producción de opciones y estrategias discursivas llevadas a cabo por un agente social” (Costa y Mozejko, 2002:14). Por lo que, a manera de hipótesis, podemos decir que *La gesta del marrano* se puede leer como opción del agente social Marcos Aguinis, en tanto la escritura histórica y literaria es un recurso valioso en la constitución y desarrollo del campo cultural judío<sup>10</sup>, hecho que se produce en Argentina, en momentos en que la novela hace su aparición.

De este modo, la construcción del lugar de “los sujetos social y textual” (Costa y Mozejko, 2002:2) en torno a la novela de Marcos Aguinis, *La gesta del marrano* y la puesta en

relación (...) entre el agente social, construido en cuanto capacidad de relación, y las características de su discurso materializado en un texto, que constituye la expresión, en forma de marcas, de la práctica del agente social, es decir, de las opciones que fue realizando en el proceso de producción del texto (Costa y Mozejko, 2002:25)

son los ejes que estructuran este trabajo.

Para dar cuenta del lugar del sujeto textual, analizaremos en primer término el enunciado, a partir de la hipótesis de que éste construye un enunciador humanitario y tolerante, que asume la historia del sefardismo americano, para re-escribirla desde el rol temático del historiador y biógrafo del primer y más reconocido mártir que tuvo el

---

<sup>9</sup> Las citas que refieren a aspectos teóricos fundamentales para este análisis han sido extraídas, en su mayoría, del libro *Lugares del Decir* (Costa, Mozejko.2002) y del artículo incluido en él denominado “Producción discursiva: diversidad de sujetos”.

<sup>10</sup> Partimos de que “en términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (situs) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) -cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo - y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, etc.” (Bourdieu, Pierre.1986:64). En este sentido y para ser más específicos, las últimas dos décadas del siglo pasado reflejan la presencia no sólo de un campo cultural judío argentino, sino, además, la emergencia, dentro de él, de una “constelación” de problemáticas, que tienen como actor particular a la comunidad sefardí.

judaísmo en la colonia española: el criptojudío<sup>11</sup> Francisco Maldonado de Silva (1592/1639)

Continuaremos, luego de hacer referencia a las especificidades del campo cultural judío en Argentina, con la construcción del lugar de este sujeto social, lugar definido como

el conjunto de propiedades eficientes que definen la competencia relativa de un sujeto social dentro de un sistema de relaciones en un momento/espacio dado, en el marco de la trayectoria” (Costa y Mozejko, 2002:6)

Para finalizar, y teniendo en cuenta el principio de coherencia<sup>12</sup>, que permite articular la relación entre el lugar, en el discurso, del sujeto textual y el lugar del sujeto social, mostraremos cómo las características de la práctica discursiva analizada “se hacen comprensibles y explicables habida cuenta del lugar desde donde son producidas” (Costa y Mozejko,2002:2), poniendo especial énfasis en delimitar las características del campo cultural judío, que Marcos Aguinis integra y coadyuva también a construir<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> “Judaizante o criptojudío: se trata de una cuestión subjetiva. El diccionario de la Real Academia (1998) señala que judaizar es ‘abrazar la religión de los judíos /.../ Practicar pública o privadamente ritos y ceremonias de la ley judía (...) El historiador contemporáneo emplea el término ‘criptojudío’ que designa al judío a escondidas (judío en su interior)” (Cohen, M.E., 2000:37).

<sup>12</sup> “La explicación de las prácticas a partir del lugar en cuanto principio de definición de la identidad del agente social, además de romper con un pensamiento sustancialista del sujeto, del autor, lleva también a una redefinición, (...) del principio de coherencia (...) El uso corriente que consiste en señalar incoherencias entre las ideas sustentadas por el mismo individuo en diferentes momentos, se basa en el supuesto de un sujeto, de un `sí mismo en el tiempo, que aseguraría la permanencia y la unidad. Al relacionar las prácticas con el lugar, el criterio cambia, las acciones, los discursos de un individuo en el tiempo, no serán considerados coherentes en función de otros discursos anteriores o posteriores, sino de la posición del agente social en el sistema de relaciones. Cambiar de discurso al cambiar la posición, pasa a leerse, entonces como coherente” (Costa y Mozejko, 1999:16).

<sup>13</sup> La pertenencia de un sujeto social a un cierto campo, puede modificar, alterar o reforzar el conjunto de condiciones impuestas en su dinámica. El sefaradismo, como espacio de discusión dentro del campo, tiene a Aguinis como agente social de “revisión” y reformulación de las representaciones que se venían sosteniendo sobre todo en torno a la definición de Sefarad (en este caso como lugar idílico de la convivencia intercultural, que se necesita re-fundar fuera de España). Para profundizar el tema consultar el artículo de Edna Aizenberg (1999).

### 1.3. Contexto histórico y cultural de *La gesta del marrano*

#### Los judíos españoles en América

Resulta muy difícil y complejo hacer entendible un texto de ficción histórica sefaradí, como la *Gesta del marrano* (1991), si antes no mostramos quiénes fueron, qué hicieron, cómo vivieron, y cuáles fueron las acciones más significativas de estos judíos hispanoportugueses en tiempos de la colonia española en América. Esta introducción general tiene como objetivo acercarnos a los hechos más relevantes que configuran su mundo material y simbólico.

Los judíos “no constituyen una raza, sino un grupo étnico-religioso” (Liebman, S.1982:10). Al definir y distinguir al judío ibérico sefaradí del resto de sus vecinos cristianos, sólo se puede apelar a las especificidades de su perfil religioso.

En términos muy generales, los judíos se dividen en dos grandes grupos: los grupos ashkenazíes (que habitaron el centro-oriente de Europa) y los grupos sefaradíes que encontramos inicialmente en la Península Ibérica:

Incuestionablemente, estuvieron en ella [en la Península Ibérica] (...) al menos desde [el] 70 [DC], cuando Tito expulsó a 50.000 judíos desde Judea a Sefarad, nombre bíblico con que se designa a la España actual” (Liebman, Seymour.1982:10)

Pero ese espacio material y existencial que fue España, Tierra de Promisión para el sefaradí, se vio convulsionado por una serie de persecuciones religiosas ocurridas entre 1391 a 1492<sup>14</sup> fecha ésta de la expulsión definitiva de todos los judíos españoles (1497 fue la fecha para la expulsión en Portugal). Desde 1492, un tercio de la población sefaradí se quedó en la Península Ibérica, tanto en forma de conversos como judíos a ‘escondidas’ o

---

<sup>14</sup> Mostramos aquí la serie de fechas y acontecimientos persecutorios siguiendo el texto de Mario Cohen (2000): “1391 matanza de judíos en varias ciudades de Castilla y Aragón. Conversión en masa. Nace el sector social de los conversos. 1449 Primer *pogrom* [persecución masiva] contra judeoconversos en Toledo. Aparece el primer Estatuto de Limpieza de Sangre. 1478 La Reina Isabel de Castilla pide autorización al Papa Sixto IV para instalar la Inquisición en Castilla (...). 1481 Se instala en Sevilla el Santo Oficio de la Inquisición (...). 1483 Es nombrado Inquisidor General, Fray Tomás de Torquemada. 1484 Torquemada dicta sus famosas *Instrucciones*, que regirán durante varias décadas el accionar del Tribunal (...). 1492 El 31 de marzo se firma el Decreto de Expulsión de los Judíos de Castilla, Aragón y Cerdeña. El último día de permanencia de los judíos es el 2 de agosto (la tradición judía asocia esta fecha con el 9 de AV del calendario hebreo)” (Cohen, M.2000:17).

criptojudíos. El segundo tercio viajó al resto del Viejo Mundo y África, a destinos tan disímiles como Holanda, Inglaterra, Italia, Marruecos, Túnez, Grecia, Rodas o la región de la actual Israel, entre otros. El último tercio se dirigió al Nuevo Mundo. Así, en el período que va de 1492 a 1890 (fecha esta última de la llegada de los grandes contingentes de judíos a América en especial de la rama ashkenazí) la población judeoamericana era esencialmente sefaradí.

Una de las particularidades del judío sefaradí fue el apego a su “familia extensa [la comunidad sefaradí] (...). Este sentimiento de linaje fue importante en el desarrollo y conducción del comercio internacional entre el siglo XV al XVII” (Liebman, S.1982:11). Esta sujeción de los miembros de la comunidad por lazos afectivos e intereses materiales, fue también reforzada por los matrimonios endogámicos (los judíos no tenían restricciones de casamientos entre primos o tíos y sobrinos). En momentos en que la Inquisición perseguía a judaizantes y herejes, el matrimonio entre judíos garantizaba el secreto del culto hebreo que el sefaradí conservaba para su entorno familiar.

Pero, de todos los preceptos que constituyen el dogma judío, se destacan algunos que permiten diferenciarlo de otras religiones, en especial del cristianismo. En primer lugar sobresale, en oposición a la Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo del cristianismo, la creencia en la Unidad de Dios. Las oraciones sefaradíes, que refieren las actas del Santo Oficio (principal fuente de estudio del judaísmo colonial) así lo confirman: “las escasas palabras [en hebreo] que aparecían con mayor frecuencia eran ADONAI (Señor), ADONAI TZEVIOT (Señor de los Ejércitos) y SHEMÁ ISRAEL, ADONAI ELOHENU, ADONAI EJAD (Oye, ¡Oh Israel!, el Señor nuestro Dios es Uno)” (Liebman, S.1982: 95).

En segundo lugar, se ubica el delicado asunto del Mesías. La creencia extendida en todo el mundo judío era que el Salvador, el Cristo, todavía no había llegado. En relación con esta esperanza en la venida de un salvador del mundo, los judíos negaban la divinidad de Cristo (no así su existencia histórica, como judío excepcional). Si a lo largo y a lo ancho del mundo conocido y después de casi un milenio y medio de la muerte de Cristo, el mundo todavía no había conseguido la paz, la fraternidad y la unión con el Dios Único, como predicaban las Sagradas Escrituras sobre los tiempos mesiánicos, es que el Mesías verdadero todavía no había llegado. Esto significa que el judío aún espera al Redentor, por

lo que el mesianismo es uno de los aspectos más extendidos en la comunidad hebrea y constituye un factor aglutinante de los distintos grupos a partir de esta creencia común. Los sefaradíes no escapan a esta concepción mesiánica, y a pesar del poderoso contexto cristiano-católico que enmarca sus vidas en la España y Portugal “continuaron practicando la Ley muerta de Moisés” (Liebman, S.1982: 114).

Pero no todas son divergencias, pues si hay algo que los sefaradíes comparten con el cristiano peninsular, es su lealtad al idioma español o portugués. Su prolongada estadía en la Península Ibérica aseguró el apego al idioma y a la cultura de este territorio, por esto “los judíos expulsados de su patria se sentían (...) tan españoles como los cristianos” (Liebman, S.1982: 12). De este modo, el español o el portugués era la lengua materna para el sefaradí más que el hebreo (la lengua de la religión) o el ladino (la lengua familiar del sefaradí español)<sup>15</sup>. En este sentido se hace comprensible que el Nuevo Mundo fuera el sitio elegido por los sefaradíes como residencia definitiva. A pesar de los peligros que significaba viajar como converso o criptojudío, los judíos ibéricos “prefirieron vivir entre aquellos que compartían su carácter étnico secular” (Liebman, S.1982:12).

La presencia sefaradí en América data de la temprana fecha de 1495 en lugares como Santo Domingo y Haití. Se sabe que seis judíos viajaron con Cristóbal Colón y que había judíos sefaradíes en las tropas de Hernán Cortés que completaron la toma del Imperio Azteca en 1521. En este punto, no podemos dejar de enunciar el álgido problema de la probable ascendencia judía del propio descubridor de América<sup>16</sup>, por lo cual el sefaradí, no sólo estaría presente en el Nuevo Mundo como exiliado de una Diáspora necesaria, sino que constituiría uno de los ‘engranajes’ del Imperio Español en su proceso de expansión sobre América.

---

<sup>15</sup> El ladino es un dialecto que se hablaba particularmente en las comunidades sefaradíes españolas. Dos grandes lenguas convergían en él -el español y el hebreo- pero el 90 % de los términos provenían del español.

<sup>16</sup> Como afirma Ricardo Feierstein (1999) “El origen judío de Colón -y de muchos de quienes lo acompañaron en su empresa- ha sido discutido hasta la saciedad. La celebración (o conmemoración) de los cinco siglos de la llegada del almirante genovés a estas tierras ha reavivado la polémica” Por lo que, se sabe, a partir de trabajos de investigación recientes, que dentro de los grupos que viajaban con el almirante “llega al continente (...) la primera inmigración sefaradita que habría de entroncar históricamente en el proceso mismo de la conquista” ( Feierstein, R. 1999:23) Nombres como los de Luís Santángel, los hermanos Pinzón, Mestre Bernal, Juan de Medina, que aparecen asociados a los primeros años de la conquista, corresponden a nombres que asumían los criptojudíos sefaradíes.

A pesar de los servicios que muchos sefaradíes ofrecieron a la Corona Española, en materia de comercio dentro del Imperio Español e internacional, en el ejército regular y sobre todo en relación con servicios profesionales (la mayoría de los médicos coloniales eran sefaradíes portugueses) la Iglesia y la Corona Española mostraron, desde los primeros años, una franca hostilidad para con los grupos hebreos. De este modo los sefaradíes debieron ocultar sus prácticas religiosas y mantenerlas en secreto.

Algunos estudios recientes afirman que el rasgo críptico del sefaradismo americano, fue un factor aglutinante del grupo en torno a una fe que los hermanaba y diferenciaba al mismo tiempo del catolicismo dominante. Según afirma Seymour Liebman (1984) hay cuatro razones que permiten entender la supervivencia de este grupo étnico-religioso desde 1550 a 1700 (período en el cual se dieron con mayor intensidad las actividades persecutorias): 1.el *mesianismo* y la rigurosa sujeción a un calendario y ritual religioso propio; 2.la *endogamia*; 3.la *farda*<sup>17</sup>; y 4.la *opresión y persecución* que fortalecía los grupos por autodefensa.

De todos modos, si la fe en un Mesías pacificador y la sujeción estricta a un conjunto de creencias y prácticas religiosas, fueron las ‘fortalezas’ de este grupo, desde la perspectiva del poder católico colonial constituían ideas y creencias aberrantes que merecían los mayores castigos. Aparecen así los distintos tipos de transgresiones que podían ejecutar estos criptojudíos, resumidas en el término ‘judaizar’, esto es, enseñar o practicar de algún modo la ley de Moisés y no la de Cristo.

Las acciones de control, detección, detención, juicio y condena de los judaizantes no podían estar en manos, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, de las órdenes religiosas regulares sino que se necesitaba de una institución que pudiera ejercer su autoridad con autonomía de todos los poderes nacionales e internacionales y sólo depender del Papado. Nace así el Consejo de la Suprema y General de la Inquisición (como se denominó originalmente al Santo Oficio).

---

<sup>17</sup> Los judíos aportaron dinero para el sostenimiento de escuelas y otras instituciones, tanto en Tierra Santa como en el resto de la Diáspora. Esta actividad fue conocida con el nombre de *farda*. Los fondos eran recaudados por mensajeros procedentes de las comunidades de la región de Israel; por lo general eran hombres cultos que recorrían los territorios habitados por judíos recaudando y enseñando (el rabino Riva en *La Gesta del marrano* es un ejemplo de este tipo de actividades).

En un principio, la Iglesia Católica por medio de los obispos, tuvo “la potestad de enjuiciar a todos los herejes dentro de sus diócesis por asuntos de fe. Esta autoridad incluía el poder de administrar la pena capital a los herejes” (Liebman, S.1982:18). La creación de la orden de Santo Domingo (1215.DC.)<sup>18</sup> permitió que esta inquisición episcopal fuera sustituida por los monjes dominicos que representaban de algún modo las “milicias o soldados de Cristo”. Las jerarquías dominicas prontamente se independizaron de toda sujeción a otra orden religiosa y aún al mismo poder secular-real. Entonces “los tribunales [dominicos] pasaron a ser instituciones formales que sólo el Papa podía establecer” (Liebman, S.1982:18). Surge de este modo el Santo Oficio de la Inquisición.<sup>19</sup>

Los reyes Fernando e Isabel, por influencia de su confesor, Tomás de Torquemada (nieta de una sefaradí), solicitaron al Papa Sixto IV que estableciera el Santo Oficio en sus dominios españoles. La Suprema Española, como también se la llamaba, tenía sus propios funcionarios y su jefe era el Inquisidor General (el primero fue Torquemada). Así, España se permite el privilegio, a partir de una prerrogativa obtenida del Papado en 1506 por el rey Fernando VII, de tener su propio tribunal religioso. Además, ningún obispo podía ser nombrado sin la aprobación real. Esta superposición de poderes e inmunidades se trasladó al Nuevo Mundo en el cual, favorecidas por las distancias, las luchas entre inquisidores y funcionarios reales cobraron dimensiones insospechadas en el Viejo Mundo.

En este espacio histórico y por orden del Rey Felipe II se establecieron tribunales del Santo Oficio (1569) en el Virreinato de Nueva España (con capital en México) y en el virreinato del Perú (con capital en Lima). Los informes que llegaban al rey español desde América no eran alentadores e indicaban que en el Nuevo Mundo “los judíos abundaban y que en la colonia española de la ciudad de México había un gran rabino y más judíos que

---

<sup>18</sup> La Orden de los Dominicos o de Predicadores fue creada en 1215 para combatir las herejías que amenazaban la unidad de la iglesia católica medieval. Su fundador fue Santo Domingo de Guzmán, religioso español nacido en Caleruega en 1175.

<sup>19</sup> La Inquisición históricamente tuvo dos manifestaciones distintas. La Inquisición medieval, directamente vinculada al pontificado, y la Inquisición española, establecida por los Reyes Católicos. El primer tribunal de la Inquisición fue creado por Gregorio IX, con el objeto de frenar las herejías de ciertos grupos -sectas que prosperaban en el sur de Francia (Cátaros, etc.) En España se introdujo en la corona de Aragón con Jaime I, pero su constitución definitiva tuvo lugar en el Concilio de Tarragona en 1242. La expansión hacia todo el territorio de España se debió a la iniciativa de los Reyes Católicos, tras una serie de negociaciones con el Papa Sixto IV. Este nuevo Tribunal de la Inquisición en España, a diferencia de la institución medieval, se organizó con plena independencia de la Santa Sede, bajo la jurisdicción directa de la corona.

católicos” (Liebman, S.1982:20). Es así que en 1610, y poco tiempo después de la creación del Virreinato de Nueva Granada (con sede en Cartagena de Indias, Colombia), se crea también el tribunal en ese territorio.

Los dignatarios inquisitoriales pocas veces se desplazaban de su sede. Las grandes distancias y los peligrosos caminos del virreinato, hicieron que la Inquisición colonial adoptara una estructura que permitía la delegación de algunas de sus atribuciones a funcionarios de menos rango. Entre ellos se destacaban los comisarios del Santo Oficio, que operaban sólo en los grandes centros poblacionales o sedes de virreinos. Tenían autoridad para detener y encarcelar, además de fijar sumas de dinero para las fianzas. Le seguían los familiares “que eran los funcionarios inquisitoriales seculares [los que no pertenecen a Orden religiosa alguna] cuya principal función era la investigación” (Liebman, S.1982:21).

La estructura inquisitorial se completaba con el fiscal, funcionario del Santo Oficio encargado de acusar al reo, y los tutores para prisioneros de menos de veinticinco años. La Inquisición permitía, además, que el hereje tuviera un abogado, nombrado por los tutores, o por los miembros del tribunal, y cuya función, más que defender al prisionero, era la de “convencerlo para que se declarase culpable de todos los cargos y se pusiese a merced de los inquisidores” (Liebman, S.1982:21). En este sistema, tanto el reo como el defensor desconocían los nombres de los que acusaban o de las personas que podían declarar en su contra.

El tema de las torturas aplicadas a los prisioneros es también un asunto controvertido y admite varias reflexiones. La tortura existió en todas las jurisdicciones inquisitoriales y era una facultad que le estaba reservada al Santo Oficio para obtener nombres de otros herejes o para que el reo se declarase culpable de todos los cargos. Los inquisidores sabían que los sefaradís eran gregarios y que la comunicación entre las distintas partes de la comunidad era intensa. Por lo tanto, el verdugo y el notario, ante la mesa del tormento, pedían al reo nombres de hermanos en la fe judía.

Un hecho ocurrido en Lima muestra hasta qué punto el objetivo de las inculpaciones por medio de la confesión de nombres era un procedimiento eficaz. Se trata de la llamada

Complicidad Grande o Complicidad Judaísmo. Por razones diversas, los inquisidores pudieron obtener un abultado listado de nombres de judíos que vivían en la Ciudad de los Reyes, Lima. El apego de los sefaradíes al Perú era muy grande, y según el experto en asuntos inquisitoriales en América, José Toribio Medina (1956), Perú se había convertido en la Tierra Promisa o Tierra Prometida del comercio para estos judíos. Los sefaradíes vendían alimentos en las minas de plata de Potosí y otros emplazamientos, obteniendo grandes dividendos de estas transacciones. En definitiva, parece que la Conspiración Grande tuvo más razones económicas que motivos religiosos. Los tribunales confiscaron todos los bienes de los reos y tratándose de gente enriquecida, las ganancias fueron importantes.

Lo cierto es que, por confesiones hechas en España y en Perú (la mayoría bajo tormento) entre 1621 y 1639, la Suprema de Perú pudo asestar un ‘duro golpe’ a los judaizantes de ese virreinato. El resultado “del descubrimiento de esta conspiración fue el gran Auto de Fe que tuvo lugar en Lima el 23 de enero de 1639, en el que hubo 61 judíos, de los cuales 12 fueron relajados (quemados vivos)” (Liebman, S.1982:77) Francisco Maldonado da Silva fue un ‘invitado’ especial a ese Auto.

El modo más frecuente de aplicar la tortura en el Nuevo Mundo consistía en el *potro*: una cama con soportes de cuero, de los cuales se ataba al reo. Al tensarse las cuerdas, el dolor agudísimo de las articulaciones desgarradas con frecuencia hacía confesar al reo en la primera vuelta de rueda. Otro tormento usado era el del *embudo*, que se administraba metiendo un pañuelo de seda en la boca del reo y luego vertiendo grandes cantidades de agua. El estómago del prisionero se distendía con dolores muy fuertes que hacían declarar su culpabilidad de manera indefectible y dar en el mejor de los casos los nombres de otros judíos. Estos dos tipos de tormentos fueron administrados al padre de Francisco Maldonado da Silva, el médico portugués Diego Núñez da Silva, en las primeras dos sesiones de torturas.

Una vez terminado el juicio, el reo podía ser sometido a condenas diversas, graduadas según la importancia de los cargos. Los que no eran quemados vivos (relajados) eran reconciliados, lo que significaba vestir de por vida un *sanbenito* o *sambenito*, un delantal de tela rústica con colores amarillos y dos franjas rojas que formaban una cruz.

Estos reconciliados, además, recibían sentencias que iban desde un número de 50 a 200 azotes, a los servicios como remeros en las galeras que viajaban desde Nueva España y las Filipinas. Debían ayunar en ciertas festividades católicas, asistir regularmente a misa y a toda procesión que se hiciera en el poblado de residencia del reconciliado. Entre los castigos de por vida estaban las prohibiciones para ocupar cargos públicos como médico, cirujano, farmacéutico, comerciante. Estas prohibiciones tenían sus excepciones si las necesidades de la colonia así lo exigían. Fue el caso de Diego Núñez da Silva que, siendo reconciliado, fue enviado como médico regular al hospital de la ciudad portuaria de Callao. Las sentencias a la pena capital no eran ejecutadas por los mismos inquisidores, ya que el dogma católico prohibía que la Iglesia estuviera involucrada en hechos de sangre. Era entonces el ‘brazo seglar [quien leía las] sentencias de muerte y a quienes correspondía encender la pira’ (Liebman, S.1982:24).

El modo de proceder de los inquisidores a partir de la detección de un posible hereje “contenía singularidades y anacronismos” (Liebman, S.1982:25) que es interesante referir. En primer lugar, al tiempo que se arrestaba a la persona, todos los bienes quedaban secuestrados y en poder de la Inquisición. Las costas de la prisión (comida, velas, lavado de la ropa, honorarios del verdugo) corrían por cuenta del reo. En segundo término, se le permitía al reo tomar una muda de ropa, unas frazadas, un colchón; estaban prohibidos los libros y los elementos destinados a la escritura. En tercer lugar, si el dinero del prisionero no era suficiente, se vendían en subasta pública los bienes materiales que pudiera tener. Sobre este asunto “en 1659, el doctor Pedro de Medina Rico, visitador de la Suprema de España, informó que los inquisidores tenían agentes que, en las subastas, compraban los bienes del prisionero por una fracción de su valor porque los otros licitadores sabían a quién representaban los agentes y pensaban que era prudente no competir” (Liebman, S.1982:25).

En las audiencias que le realizaban al acusado era frecuente que se le pidiese datos sobre su genealogía. En la mayoría de los casos estudiados de las Actas del Santo Oficio, el prisionero decía ser un cristiano viejo y a tal fin mostraba datos y documentos que

confirmaban su ‘limpieza de sangre’<sup>20</sup>. A muchos se les pedía, ya que eran cristianos devotos, que recitasen el Padrenuestro, el Credo, el Ave María o el Salve Regina, pruebas básicas que la mayoría sabía superar.<sup>21</sup>

A partir de 1665 las persecuciones de judíos disminuyeron en número. También la violencia y dureza de los castigos. Existen varias razones para pensar este cambio de actitud hacia el sefaradí por parte del Santo Oficio. En primer lugar, la ideología protestante ya se consolidaba en Europa, y los pastores de las iglesias evangelistas -luteranos, calvinistas, entre otros- viajaban a América para realizar sus actividades religiosas. Pero a diferencia de los sefaradíes, los grupos protestantes tenían como meta la re-conversión de la población católica o conversa en adepta al dogma de Lutero y esto amenazaba de manera mucho más concreta y sistemática la unidad de la institución religiosa española.

En segundo término, el ‘buen negocio’ de las confiscaciones se había resquebrajado, pues, por un lado, el monto de dinero que los inquisidores podían retener había disminuido como consecuencia de las denuncias de enriquecimiento de los funcionarios. Por otro, los judíos ricos, a causa de las persecuciones que asolaron los virreinos españoles, habían huido hacia regiones dominadas por ingleses u holandeses que mostraban mucha más tolerancia con las actividades judías. De este modo, ya no aparecía como redituable poner presos a los judíos. En definitiva, y tal como lo muestran los informes del visitador de la Suprema Española, Don Pedro de Medina Pico, el Santo Oficio más servía a la Corona Española y sus intereses económicos y territoriales que a los de la fe (Liebman, S.1982:29).

La *Gesta del marrano* de Marcos Aguinis (1991) es una de las pocas novelas argentinas contemporáneas<sup>22</sup> que ha tomado el tema de la Inquisición colonial y en

---

<sup>20</sup> En el Nuevo y Viejo Mundo había verdaderos maestros de la falsificación de certificados de limpieza de sangre. Se podían inventar, además, genealogías o cambiar los nombres de las personas con el objeto de borrar todo rastro de su ascendencia sefaradí. Uno de los casos paradigmáticos es el referido en *La Gesta del marrano* (1991) en relación con uno de los hijos del converso Diego López de Lisboa, llamado Antonio León Pinelo “quien adoptó ese nombre tras la gran persecución de marranos del año 1635 (...) [luego] viajó a España para borrar sus antecedentes de converso” (Aguinis, M, 1991:187).

<sup>21</sup> Recordemos que en una de las primeras audiencias efectuadas en Lima a Francisco Maldonado da Silva, uno de los pedidos del tribunal fue que justificara su formación religiosa católica recitando el Padrenuestro.

<sup>22</sup> Existen dos novelas más de autores judíos argentinos contemporáneas (períodos 1990-2000) que retoman el tópico de Şefarad y los sefaradíes: la primera de Antonio Elio Brailovsky (1997) que escribió *Isaac Halevy, rey de los judíos*; y la segunda de Pablo A. Chami que escribió *Sefarad*. Ambos textos constituyen aportes sustanciales a la construcción de una identidad del pueblo sefaradí colonial americano.

particular el problema de la persecución de judíos sefaradíes en el Nuevo Mundo para construir su mundo ficcional. Articulando ficción e historia, Marcos Aguinis convierte en relato novelesco el itinerario existencial del médico sefaradí Francisco Maldonado da Silva, desde su infancia en Ibatín, Tucumán (1592) hasta su muerte en el destacado Auto de Fe en Lima, la Ciudad de los Reyes (1639). El capítulo que sigue tiene como objetivo mostrar el modo en que Aguinis ha construido esta historia colonial sefaradí.

## **2. La construcción del sujeto textual**

## 2. Primera parte. Análisis del enunciado. La construcción del sujeto textual

### 2.1. Introducción y marco teórico

En este capítulo nos proponemos mostrar cuáles son las características que definen al enunciador de *La Gesta el marrano* (1991).

En primer término, la figura del enunciador se nos muestra como la instancia lógica presupuesta por la existencia misma del enunciado. Así, “como todo producto implica una producción, todo enunciado, ya sea lingüístico, visual o gestual implica una enunciación, una instancia lógica de producción de sentido” (Floch, J.M: 1985:1). De este modo “la enunciación consiste en tomar a cargo, por parte del sujeto que habla, se mueve o dibuja, las virtualidades que le ofrece el sistema de significación que utiliza” (Floch, J.M: 1985:2).

Pero para definir qué es la actividad de enunciación y de qué modo ésta involucra a los actantes -enunciador / enunciatario- no podemos obviar las formulaciones, ya clásicas, de Emile Benveniste (1958). Al plantear el problema de la capacidad comunicativa del lenguaje, Benveniste introduce una observación medular, pues dice “es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como *sujeto*; porque el solo lenguaje funda en realidad, en *su* realidad, que es la del ser, el concepto de ‘ego’ [yo=sujeto en el texto]” (Benveniste, E.1956:180).

Siguiendo a este lingüista, el lugar de inscripción del sujeto en el discurso no está lleno de antemano, pues “el lenguaje propone, en cierto modo, formas ‘vacías’ que cada locutor en ejercicio de discurso se apropia, y que refiere a su ‘persona’, definiendo al mismo tiempo él mismo como *yo* y una pareja como *tú*. La instancia del discurso es, así, constitutiva de todas las coordenadas que definen el sujeto” (Benveniste, E.1956:184). Como se observa, en este artículo fundacional de los estudios sobre la enunciación, ya se están definiendo los conceptos claves de: actantes participantes en ella -*yo* y *tú*-, su intercomunicación dentro del discurso -su simulacro de comunicación-, y la naturaleza de su existencia, esto es, como seres de papel contruidos en y por el discurso.

Pero, si el enunciador es una construcción textual, “es decir (...) uno más de los efectos de opciones realizadas por el agente social dentro del marco de posibles y mediante

el cual elabora su propio simulacro” (Costa, Mozejko. 2002:17), el modo en que lo abordaremos en el análisis requiere algunas especificaciones.

Como primera observación se puede decir que todos los niveles del enunciado son importantes para construir el sujeto textual. De este modo son significativas las relaciones del enunciadore con las instituciones. La opción por la ‘novela histórica’, para escribir la historia de un héroe sefaradí en América, significa la articulación de distintas estrategias de discurso que traen como consecuencia la construcción de cierto tipo de enunciadore que en el análisis describiremos. En segundo término, las opciones de género reenvían a las relaciones posibles entre el enunciadore y su enunciatario. La existencia del enunciatario textual está en la misma constitución del *yo* en el lenguaje, ya que “no explico *yo* sin dirigirme a alguien, que será en mi alocución un *tú* (...) La polaridad de las personas, tal cual es en el lenguaje la condición fundamental” (Benveniste, E.1958:181). El rastreo de las huellas en el enunciado de quién o quiénes son los destinatarios del discurso referido es también parte de nuestro análisis y constituye una instancia significativa para construir el enunciadore.

Por otro lado, resulta significativo, analizar el conjunto de relaciones que el enunciadore establece con otros enunciadores, con quienes intenta diferenciarse, aliarse, polemizar o convencer, entre otras posibilidades. Las referencias a otros textos (dichos por otros enunciadores) en el enunciado a analizar, ya por medio de la cita directa, la paráfrasis, la estilización o la parodia son huellas de “operaciones de selección [que] resultan siempre significativas por cuanto permiten reconocer opciones que refuerzan la posición de quien asume el discurso” (Costa, Mozejko. 2002:33). En nuestro análisis de *La Gesta del marrano* (1991) pondremos especial énfasis en los vínculos que el enunciadore establece con la *Biblia*. Las referencias del enunciadore a, por un lado, los libros mosaicos (los libros escritos por Moisés, esto es, el *Pentateuco*), por otro, a ciertos pasajes del *Nuevo Testamento* (en especial en torno a la figura de Cristo y su pasión) resultan ser un recurso “que respalda la competencia y la legitimidad del *yo*” (Costa, Mozejko. 2002:33).

Nuestro análisis y construcción del sujeto textual focalizará su atención, más adelante, en los procesos de “especialización (...) operación, [que] junto con la temporalización y la actorialización [constituyen lo necesario] para la discursivización de

las estructuras semióticas profundas<sup>23</sup>” (Greimas, Courtes.1982:152). Este nivel de análisis se sustenta en el hecho de que el agente social productor del texto (Aguinis) ha dejado huellas de sus opciones y estrategias en estos tres niveles de la discursividad (espacios, tiempos y actores), por lo tanto allí se pueden “inferir características del lugar relacional en el que se posiciona (el agente social) como enunciador” (Costa, Mozejko. 2002:31). Dada la especificidad del asunto tratado en la obra estudiada, en tanto desarrolla la gesta de una persecución, este asunto será el que pondremos en primer plano para analizar el discurso. Por lo tanto, el análisis quedará dividido en espacio-tiempo de la persecución y actores de la persecución; tripartición que no sólo opera como una simple taxonomía dentro del discurso, sino como niveles que permiten construir “saberes” y axiologías a partir de los cuales el enunciador da a conocer su punto de vista sustentado en una intrincada red de valores.

Finalmente estudiaremos las transformaciones que manifiestan los actores del enunciado. En estos procesos de transformación aparece como “especialmente significativa la utilización de los esquemas narrativos en relación con los procesos de actorialización” (Costa, Mozejko. 2002:37). La organización de los programas narrativos -PN-<sup>24</sup> según tipos de acciones a realizar y tipos de actores que las ejecutan, aparece como un lugar clave para construir el sujeto textual. Así, los programas narrativos de la persecución realizados por actores españoles se diferencian de los programas narrativos de libertad asociados a los actores judíos; oposición que dicotomiza el mapa sintáctico de la novela y resulta clave para entender el lugar del enunciador.

---

<sup>23</sup> Bajo la “superficie” textual, momento en que un sujeto -enunciador- selecciona y ordena las virtualidades del sistema escogido para la construcción del enunciado, existe un nivel más profundo denominado de las estructuras semionarrativas, “recorrido generativo de la significación, anterior a las estructuras discursivas” (Floch, J.M.1985:2). En este nivel se pueden distinguir dos subniveles: el primero fundamental en el que se disponen las unidades mínimas de significación o semas constituyendo isotopías o “conjuntos redundantes de categorías semánticas” (Corral, Sánchez.1997:350) y la representación de la circulación de la significación a través de un esquema lógico como es el cuadrado semiótico: “representación, visual, de las relaciones que mantienen los rasgos distintivos que constituyen una misma categoría semántica, una estructura” (Floch, J.M.1985:4); el segundo formado por las relaciones y las transformaciones convertidas en enunciados, respectivamente de ‘estado’ y de ‘hacer’. Es aquí donde ubicamos el nivel de la narratividad.

<sup>24</sup> “Es el recorrido o itinerario narrativo por el que deben transitar los *actantes* del relato para que se produzca un cambio de estado (de la carencia a la satisfacción) mediante una serie de *transformaciones*” (Corral, Sánchez.1997:352)

En esta introducción hemos tratado de mostrar cómo realizaremos el análisis del sujeto textual en *La Gesta del marrano* (1991). La definición inicial del enunciador como lugar vacío nos llevó a plantear su construcción a partir de las múltiples relaciones que éste puede establecer con las instituciones (géneros), con los distintos enunciatarios del discurso, con otros enunciadores, con el enunciado. Los apartados que continúan son el resultado de estas búsquedas exegéticas.

## 2.2. *La Gesta del Marrano* y la re-escritura de la historia

*La Gesta del marrano* (1991) representa uno de los pocos casos de escritura literaria actual que, adoptando las modalidades discursivas de la novela histórica<sup>25</sup>, ficcionaliza la vida de un mártir judío, hispanoportugués, en el contexto de la colonia española en América. Los hechos narrados se configuran en torno a la vida de este “marrano”<sup>26</sup> en el Virreinato del Perú, que en las primeras décadas del siglo XVII, más precisamente el 23 de enero de 1639, va a morir *relajado* (quemado vivo) en Lima, en el más importante Auto de Fe que registra Hispanoamérica colonial<sup>27</sup>, tras años de persecución del “aparato inquisitorial” español. La novela en realidad, muestra el pasaje de un converso de criptojudío a judío y con intenciones de integrarse al nuevo mundo colonial con identidad plena y libertad de pensamiento. Hecho auspicioso, si se piensa con parámetros

---

<sup>25</sup> Más allá del epílogo el enunciador refiere el conjunto de acciones que han hecho posible su enunciado, que cualifica de “investigación histórica” (535) y nunca novela. Aquí se posiciona con respecto a otros enunciadores individuales e institucionales legitimadores y ayudantes de su propio hacer: “La Academia Nacional de Historia, La Academia Nacional de Letras, La Fundaciones Simón R. Tocuato Di Tella, La Biblioteca del Seminario Rabínico Latinoamericano (...) Refrain U. Bischoff, etc.” (535) Relación que tiene como centro al enunciador (y la construcción de su saber) que hace su propio recorte de fuentes: “Durante mi intenso viaje a Lima para estudiar escenarios y profundizar la investigación histórica he recibido los aportes de especialistas notables” (535). La asignación que hacemos de novela histórica es quizás un efecto de lectura y una identificación que se hace de la práctica habida cuenta del lugar social desde donde es producida.

<sup>26</sup> “Marrano o alborayco o tornadizo: (son) denominaciones para dirigirse a un converso, en especial si se sospechaba que se trataba de un criptojudío. La más habitual era llamarlo marrano. Mucho se ha discutido sobre el origen del término marrano; es probable que signifique cerdo o marrado (equivocado). El término alborayco, a su vez, se refiere al animal que montaba Mahoma, Al burak, que no era ni caballo ni burro. A su vez (con) el término tornadizo (...) aluden a los judíos de Castilla que, en el momento de la expulsión se trasladaban a Portugal y, transcurrida una temporada, tornan, vuelven, retornan a sus villas y ciudades de origen, ahora como judeoconversos” (Cohen, E.M. 2000:37).

<sup>27</sup> En 1639 se realizó un gigantesco auto de fe en Lima. Este es considerado el más sangriento de cuantos registraron los anales de la inquisición Hispanoamericana. Los tres inquisidores que promovieron el Auto, fueron llamados tiempo después por las autoridades de la Corona Española para que realizaran su confesión sobre el caso (Cohen, 2000:20,22).

contemporáneos que suponen la libertad de culto, pero algo peligroso y desgraciado si se lo contextualiza en la colonia española en América.

El centro de la acción es la capital del Virreinato, Lima, también llamada la ciudad de Los Reyes y lugar desde 1570 de una sede del Tribunal de la Inquisición con jurisdicción sobre casi toda la América del Sur española (Cohen, E, 2000:18). La novela se divide en cinco capítulos que llevan la misma denominación que los que forman el *Pentateuco* bíblico: “*Génesis*”, “*Éxodo*”, “*Levítico*”, “*Números*” y “*Deuteronomio*” con el aporte de un epílogo que muestra los últimos días de Francisco da Silva, el final de la Inquisición en América (1822) y las repercusiones del Auto de Fe en distintas personalidades judío-sefaradíes del Viejo Mundo<sup>28</sup>.

Asumir como eje la secuencia de textos que conforma el *Pentateuco* no es menor para definir al enunciador y modalizarlo con una autoridad particular que lo hace competente desde el saber y el poder para casi re-escribir la *Biblia* desde un punto de vista que privilegia sólo a un subgrupo judío y su particular historia: los sefardíes de la diáspora<sup>29</sup> en América. De este modo el enunciador, al inscribirse en esta tradición, vectorializa su hacer histórico hacia el judío americano, espacio cultural compartido con el enunciatario de la novela<sup>30</sup>. Entonces, el desplazamiento de los actores desde el centro de la arcadía española-Sefarad, paraíso terrenal, segunda Israel, y espacio de convivencia

---

<sup>28</sup> Las repercusiones del Auto de Fe de 1639 no sólo se manifestaron en las confesiones de Gaitán, Mañozca y Castro del Castillo ante las autoridades inquisitoriales del imperio español. Las juderías más representativas del Viejo Mundo situadas en Holanda e Italia también se convulsionaron ante la dimensión del acontecimiento. Estos datos a los que se adjunta la referencia de la aparición de la obra *Esperanza de Israel* de Menashé ben Israel dedicada a detallar la vida del mártir, pueden ser entendidos como otras marcas del texto que permiten construir al enunciador, que en su rol de historiador, busca en el pasado los datos que justifican, al final de la novela, el paradigma sefaradí: “Eli Nazareo”.

<sup>29</sup> El término diáspora ha sido usado para referir distintos momentos de la historia del pueblo de Israel. La diáspora desde España (1492) es uno de ellos. De todos modos encierra dos significados diferentes que deben ser precisados: diáspora es alejarse, salir, dejar, su polo disfórico, pero también es esperanza ya que el desplazamiento encierra una búsqueda, un espacio para una Nueva Israel. Hoy, ante la coyuntura de la existencia del Estado de Israel, “diáspora” se debe diferenciar de “Galut”. La resignificación del primero es de vivir fuera de Israel, sin querer o sin necesitar vivir en él. “Galut”, en cambio, es la vivencia de la diáspora pero en sentido de exilio.

<sup>30</sup> Las huellas del enunciatario en la *Gesta del marrano* (1991) se encuentran en distintos niveles del texto. El enunciador explicita una destinación de su práctica a dos actores: “A Francisco Maldonado de Silva” y “A mi padre” El primero pertenece al mundo de la historia a contar, y es el héroe de ella. El texto es la reconstrucción de lo que en esta primera página es sólo un nombre. El segundo remite a un referente que se ubica fuera del texto y que cobrará su dimensión estratégica sólo cuando se construya el lugar del agente social.

tolerante<sup>31</sup>, hacia el centro geográfico y simbólico del poder y la persecución, Lima, la ciudad de Los Reyes, re-significa el sentido del *Éxodo* sólo desde la perspectiva del judaísmo colonial americano, espacio cultural en el cual 1492 es una fecha central para los sefaradíes, en tanto inicio de la diáspora, del destierro, de las esperanzas y también la persecución. Éste último se convertirá en tópico medular para representar la gesta del sefaradismo americano, historia críptica que debe descubrir la escritura para perpetuarse en la memoria.

## **2.3 Biblia, historia y ficción novelesca.**

### ***La Torá o Pentateuco como intertexto clave en La Gesta del Marrano***

#### **2.3.1 Introducción**

La lectura de *La Gesta del Marrano* no puede ocultar una división que proviene de otro texto: la *Torá* judía.<sup>32</sup> Si la sucesión de capítulos responde a la estructura de los libros mosaicos<sup>33</sup>, podemos prever desde la simple segmentación de la lectura, recorridos significativos propuestos por el enunciador<sup>34</sup> soportados en un recurso intertextual que legitima la ficción novelesca a través de un libro fundante de gran parte de la tradición religiosa de occidente: la *Biblia*.

---

<sup>31</sup> Los judíos establecidos en la Península Ibérica, desde tiempos de los fenicios, hasta el momento de la invasión musulmana no habían llevado a cabo ninguna tarea desde el punto de vista científico y cultural de importancia. Después del 711 DC, las condiciones cambiaron de modo radical. Las relaciones con el oriente les facilitaron textos y material religioso. En Córdoba, la abierta capital del poderoso califa, se desarrolló una Academia Cordobesa de gran en cuyo plan de estudios figuraban las ciencias sagradas del Talmud y la Torah. El período de convivencia entre musulmanes y judíos duró varios siglos y se lo conoce como Edad de Oro (711-1392). Córdoba y Lucena llegaron a convertirse en focos activos de la cultura hebrea y Sefarad fue la segunda patria, nunca la primera, pues la cultura sefaradí añoró su retorno a la mítica Jerusalén.

<sup>32</sup> Torá (en hebreo *Torah*, 'ley' o 'doctrina') en el judaísmo, el *Pentateuco*, en particular cuando se habla de los 'cinco rollos' en que se presentaba la escritura ley para ser guardada en la sinagoga. La *Torá* escrita, formada por cinco libros (escritos según la tradición por Moisés) -Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio- es el texto central de la religión y la ley judía. La tradición oral o Mishná cuenta que Dios entregó la *Torá* a Moisés en el Monte Sinaí. Parte fundamental del culto de la sinagoga se estructura en torno a la *Torá*; su lectura, como acto exegético, es el único modo de encontrarse con el creador. De tal modo que la comunicación se realiza a través del estudio minucioso de los Libros de la ley, ya que toda palabra, todo giro del idioma encierra algún sentido. Desde el punto de vista del culto, los rollos son considerados lo más sagrado y tienen su festividad llamada Simjat Torá (en hebreo, regocijo en la Ley).

<sup>33</sup> De Moisés o escritos por él o inspirados por el patriarca y legados para su ulterior redacción a sus discípulos.

<sup>34</sup> En realidad el enunciador no puede ser sujeto de acciones, etc. Es el agente social quien las realiza. Por esto, toda vez que por razones de economía expresiva mostremos al enunciador tomando decisiones o haciendo algo, en realidad estamos remitiendo a opciones y estrategias en el discurso del agente social.

Siendo sintéticos, podemos decir que la *Biblia*<sup>35</sup>, también llamada *Santa Escritura*, es el libro sagrado o *Escritura*, de judíos y cristianos. La *Biblia* judía está constituida por 39 libros escritos en su versión original hebrea, con la excepción de algunos pocos escritos en arameo. De esta manera, la *Biblia* del judaísmo se divide en tres partes claramente diferenciadas: la *Torá*, o Ley, también llamada libros de Moisés; el libro de los *Profetas* o *Neviím*, y Hagiográficos, o *Ketuvím*, que incluye *Salmos*, los *Libros Sapienciales* y literatura hebrea variada. En cambio, el *Antiguo Testamento* cristiano organiza los libros según su contenido: el *Pentateuco*, que corresponde con la *Torá*; los libros históricos; los libros poéticos o sapienciales y los libros proféticos. La denominación *Antiguo Testamento* (en relación con la palabra latina ‘testamento’ para decir ‘alianza’) se aplicó a aquellas escrituras sobre la base de las obras del apóstol Pablo y de los cristianos primeros, quienes diferenciaron entre la Antigua Alianza que Dios concretó con el pueblo de Israel y la Nueva Alianza sellada con la llegada de Jesucristo:

Pero ahora Cristo ha obtenido un ministerio tanto más excelente cuanto mejor es la alianza de la cual es mediador, y más ventajosas las promesas sobre las que está fundada. Porque si la primera alianza hubiese sido perfecta, no hubiese habido lugar para buscar una segunda (Hebreos 9-6,7)

Los judíos organizan las principales leyes a través de la *Torá* y sus cinco libros *Génesis*, *Éxodo*, *Levítico*, y *Números*. El quinto fue denominado *Deuteronomio* o Segunda Ley por los traductores griegos<sup>36</sup>. Para mostrar de qué modo *La Gesta del marrano* (1991) establece relaciones con la *Torá* o *Pentateuco*, nos referiremos con más detalles al contenido de los cinco libros.

---

<sup>35</sup> El término *Biblia* llegó al latín del griego *biblia* o libros, forma del diminutivo de *byblos*, el vocablo utilizado para designar el papiro o papel que era exportado desde el antiguo puerto fenicio de Biblos.

<sup>36</sup> Cuando se habla de traductores griegos en relación con el *Antiguo Testamento* se está haciendo alusión a la traducción proveniente de medios judío-helénicos de Alejandría, donde queda definitivamente consagrado en la famosa versión griega, conocida con el nombre de versión de los Setenta (que nosotros marcaremos como LXX). Según la tradición alejandrina setenta eruditos se reunieron para realizar la traducción más fiel del original hebreo-araméico al griego. La versión de los LXX fue la fuente de las sucesivas traducciones latinas, entre las que se destaca la *Vulgata*.

### 2.3.2 ¿Torá o Pentateuco?

#### La estructura del *Pentateuco* - *Torá*

Los primeros cinco libros de la *Biblia* han sido aceptados por la historia con el nombre de *Pentateuco*, que, a través del latino *Pentateuchus*, viene de un vocablo griego que significa ‘cinco estuches para conservar los libros’ (*La sagrada escritura*, 1967:3) El nombre antiguo supone la división en cinco partes, consagradas por la doble tradición judía, tanto palestinense, como alejandrina. A los nombres de la tradición de Palestina -Beresit (= en un principio); We elleh semôt (= y estos son los nombres); Wayyiqra (= y llamó); Bamídbar (= en el desierto); Misneh hottôra hazzot (= escribirá para sí en un libro un duplicado de esta ley o abreviando), o directamente Debarím (= palabras), responden los de la tradición alejandrina y luego latina Génesis (= origen del mundo); Éxodo (= salida de Egipto); Levítico (= prescripciones para la tribu de Leví); Números (= porque comienza con un censo); Deuteronomio (= segunda ley). Concretamente el *Pentateuco* griego tiene su fundamento en la expresión ‘cinco partes de la *Torá* o Ley’. En este sentido “en el *Antiguo Testamento* se incluye todo el *Pentateuco* bajo las denominaciones de sefer atora (= libro de la Ley); sefer Moseh (= libro de Moisés) y otras similares (*La sagrada escritura*, 1967:3)

Una primera reflexión sobre estas tradiciones nos permite observar algunas operaciones de selección realizadas por el enunciador en el texto aguiniense. Así, la pentadivisión de la novela en capítulos no sigue la denominación hebraica, sino que se aproxima a la tradición alejandrina, base y soporte de la posterior latina e ibérica. De alguna manera el texto se va asociando con una tradición bíblica antigua pero más cercana al sefardismo<sup>37</sup> y al cristianismo que son justamente los espacios culturales en los que se sumerge la novela. Recordemos que Sefarad es en hebreo ‘tierra de lo más lejano’, lo más

---

<sup>37</sup> Los sefaradíes “estuvieron en ella (España) al menos desde 70 EC (era cristiana) cuando Tito expulsó a 50.000 judíos desde Judea a Sefarad, nombre bíblico con que se designa a España actual” (Liebman, Seymour.1984:10). Atravesados por las tradiciones tanto ibéricas (de su espacio concreto de desarrollo cultural) como hebraicas (las que le vienen en especial de su mundo religioso) “en España (...) los sefaradíes adquirieron un grado de nacionalidad que no se encuentra en otros países y éste asumió así mismo peculiares diferencias de circunstancias bajo los tres grandes poderes de los godos, los árabes y la Inquisición” (James Finn. In: Liebman, Seymour.1984:5). Para concluir con Américo Castro “Si existiese una persona como el español, el judío (sefaradí) sería tal español en todos los sentidos de la palabra. Tuvo todas las virtudes y todos los vicios de las gentes hispánicas” (Castro, Américo. In. Liebman, Seymour.1984:6).

lejano de Israel, pero consecuentemente lo más cercano a una cultura construida por tres tradiciones: latina (cristina) árabe (musulmana) y hebraica (judía - sefaradí). En esta palabra sefaradí o sefardí se esconde una etimología asociada a esta constitución multicultural, esto es (= judío español o judío árabe).

Si observamos el contenido del *Pentateuco* con más detalles, o podremos dejar de enfatizar su carácter histórico-legislativo, en el cual ley e historia están vehiculizando enseñanzas e ideas religiosas (*La sagrada escritura*, 1967:3). Es una historia esencialmente teológica, historia de las primeras relaciones de Dios con los hombres, de la salvación del pueblo elegido de Israel, y a través de él de todo el género humano. Por otro lado, esta historia teológica, orientada hacia la salvación de Israel y del mundo, tiene su desarrollo histórico-legislativo por fases o etapas propias, descriptas en cada uno de los cinco libros.

El *Génesis* es la preparación de la historia teocrática, con el relato del origen del mundo y del hombre, la elección de los patriarcas, la promesa divina de la formación del pueblo escogido y el punto de partida desde Egipto; el *Éxodo*, la institución histórica de la teocracia de Israel como pueblo de Dios, la salida de Egipto conducido por Moisés, la promulgación divina de la ley en el Sinaí y el establecimiento del pacto entre Dios y su pueblo; el *Levítico*, la legislación teocrática, con las pautas sistemáticas del culto divino, la constitución de la clase religiosa -sacerdocio levítico- y las obligaciones del pueblo elegido; el libro de los *Números*, complemento teocrático, histórico-legislativo, con la presentación de las leyes que regirán durante los cuarenta años en el desierto, desde el Sinaí al Jordán; por último *Deuteronomio* la adaptación definitiva de la ley del Sinaí a una vida más sedentaria y el establecimiento del nuevo pacto entre Dios e Israel en Moab (*La sagrada escritura*, 1967:3,4).

Sin entrar en detalles en lo que se denomina el problema crítico del *Pentateuco*<sup>38</sup> podemos afirmar que el libro de Moisés exhibe una unidad de ideas y de puntos de vista en

---

<sup>38</sup> Según la tradición judeocristiana Moisés fue el autor del *Pentateuco*. Sin embargo, esta aseveración no aparece en ninguno de los libros, más bien se la podría justificar teniendo en cuenta la forma en que son denominados por los hebreos, 'libros de Moisés' aunque con ello quisiesen significar 'relativos a Moisés'. Si esta es la construcción de la visión del mundo judeocristiano hasta mediados del siglo XVII -Moisés autor del *Pentateuco* (libro monolítico escrito por autor individual)- a partir de la segunda mitad del siglo XVII se abre una posición exegética antimosaica que inaugura nuevas críticas. Según estos nuevos enfoques los libros del *Pentateuco*. son obras compuestas por autores anónimos. Estas fuentes difieren en su vocabulario, estilo

torno a la historia del pueblo teocrático. Si *Génesis* presenta la fase de preparación de Israel, *Éxodo*, *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio* completan el proceso de elección y formación del Pueblo Elegido, mostrando cómo la línea histórica se orienta hacia la posesión de una tierra, la Tierra Prometida por Dios a Abraham, Isaac y Jacob. Dirección a la que se subordina:

La marcha del relato bíblico, que, partiendo de la historia-origen del universo, cierra poco a poco el campo de la historia: de Set a Noé, a través de la sola serie de los primogénitos; de Noé-Sem a Teraj-Abraham Isaac-Jacob; de Jacob a sus 12 hijos, padres del Israel que sale de Egipto, es elegido por Dios como su pueblo y recibe en herencia divina la tierra de Canaán” (*La sagrada escritura*, 1967:4)

Pero, si esta es la historia contada por los libros mosaicos, marco estructurante, como ya se indicó, de la novela de Aguinis ¿qué aspectos del *Pentateuco* son reproducidos y qué otros son re-escritos por el enunciador en el contexto de una historia sefaradí colonial americana?

La historia novelada de los da Silva en *La Gesta del marrano* se presenta íntimamente ligada a la historia teocrática relatada por Moisés. Con el objeto de mostrar estas relaciones conservaremos, en los apartados que siguen, la denominación que da la novela a sus capítulos (Libros) La dinámica del análisis consistirá, de este modo, en una descripción más detallada del contenido de cada libro del *Pentateuco*, junto con las referencias a cada uno de los libros-capítulos de la novela.

### **2.3.2.1. Libro primero Génesis**

Los hebreos denominan a este libro *Beresit*, siguiendo la tradición de usar las primeras palabras con que empieza el texto: ‘en el principio’. La denominación *Génesis* proviene del griego y la tradición latina; pero ambas formas son representativas del

---

literario y perspectiva teológica. La más antigua es la Jehovística o Yahvista (J) -porque en el texto se denomina a Dios Jahvé-; la segunda es la Elohísta (E) -porque en el texto se denomina a Dios Elohím-; la tercera tradición es la Deuteronomica (D) limitada al Deuteronomio. La última es la Sacerdotal (P) por su insistencia en el culto y los asuntos sacerdotales. Ninguno de los autores de los documentos fueron individuos, sino más bien trabajaron como editores que recopilaron tradiciones más antiguas. En consecuencia la mayor parte del contenido del *Pentateuco* es mucho más antiguo que las propias fuentes. Más detalles en “El antiguo testamento 1. Pentateuco” In: *La sagrada escritura* (1967). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Nosotros nos referiremos a ‘los libros de Moisés’ pero sin intenciones de abordar la discusión sobre los orígenes del *Pentateuco*, que excede los objetivos de este trabajo.

contenido y desarrollo total del libro. A partir de la idea central del origen histórico del mundo y del hombre se van haciendo presentes unas como ideas ejes y otras como ideas-complementos, las tablas genealógicas de la descendencia del pueblo elegido.

En primer lugar, se ubica la creación del cielo y la tierra en un esquema de seis días, con la aparición del hombre, a imagen de Dios y testigo de la omnipotencia del Creador. Seguidamente Adán y Eva, actores del drama del Paraíso, sujetos de privilegios iniciales, pero actores de la primera y primordial pérdida: su expulsión de aquel espacio idílico. Los efectos del pecado se experimentan en el cambio de su vida y en la tragedia de Caín y Abel. Por lo tanto, esta pareja inicial es testigo del “paso del universalismo inicial a la fase selectiva de salvación: frente al alejamiento de la descendencia cainita, la piedad de la línea Set-Enos” (*La sagrada escritura*, 1967:19)

En este esquema la línea genealógica Set-Enos-Henok culmina con Noé y el diluvio, posicionándolo como el nuevo Adán, por el que deberá salvarse a la humanidad elegida, que queda definitivamente unida por medio de Sem, heredero de la divina bendición. Llego luego Abram (más tarde Abraham) descendiente de Sem e hijo de Teraj. Su presencia histórica opera bajo el rol del patriarca de la obediencia y la fe-confianza inquebrantable en un Dios, constituyéndolo en padre de la rama-descendencia escogida. Por él y “por su descendencia, Canaán, la Tierra Prometida, se convertirá en la tierra del monoteísmo de un pueblo, germen y punto de arranque del mesianismo–universalismo que unirá a la humanidad entera con su creador” (*La sagrada escritura*, 1967:20).

Isaac, recoge la herencia patriarcal de Abraham, peregrina como él por la Tierra Prometida; nuevo depositario de la promesa divina y de los principios selectivos que operan sobre Israel, transmite a su hijo Jacob y no a su primogénito Esaú la destinación del patriarcado. Jacob, es el eje de la descendencia elegida y providencialmente se pone en movimiento para ejecutar los planes divinos de selección genealógica, “paso a paso ‘está Dios con él’ hasta asegurarle el ansiado matrimonio y la fecunda descendencia y el asiento definitivo en Palestina” (*La sagrada escritura*, 1967:20). Por último, el binomio Jacob-José completa el resto de la historia patriarcal. La providencia salva el plan de selección y entra en escena José en la historia del pueblo elegido. Su cuerpo, después de muerto, como los de sus padres, reposará en las tierras de Canaán.

A partir de Abraham el relato del *Génesis* deja el ámbito protohistórico de la creación y primeros hombres, para insertarse de lleno en la historia. En contacto con los pueblos vecinos del Mediano Oriente, los Patriarcas y su descendencia vivieron siempre su ‘historia’ de elección-salvación como actuación de la providencia divina que cobra en todo el relato un destacado dinamismo. De allí que, el *Génesis* sea una historia teológica o historia providencial de un ‘pueblo (hebreos) que se está construyendo en torno a un espacio material (la Tierra Prometida) y otro simbólico, por mandato divino (Pueblo elegido)

La *Gesta del marrano*, en “Génesis”<sup>39</sup>, presenta relaciones con esta historia fundacional descrita en el texto mosaico, pero ahora desde una perspectiva histórica sefaradí en América.

En primer lugar, se destaca el espacio positivo de Ibatín, lugar físico de construcción de la Nueva Sefarad. Ibatín, constituye un espejo en el que se pueden mirar otros espacios, sólo vivos en la memoria del progenitor de los da Silva. Aparecen entonces, Bilbao (Portugal) y España como recuerdos de la antigua Sefarad:

[Esta llave] pertenece a la cerradura del pórtico majestuoso que atravesaron muchos príncipes. En esa residencia había un salón bellissimo donde se efectuaban reuniones en torno a documentos que ahí se escribían y copiaban<sup>40</sup> (...) la tuvieron en las manos grandes príncipes (...) Cuando esos príncipes, por razones ajenas a su voluntad, no pudieron seguir concurriendo al espléndido recinto (...) cerraron el macizo pórtico y decidieron custodiar la llave” (33)<sup>41</sup>

El enunciador muestra a América como un lugar de las esperanzas de Diego Núñez da Silva y su familia e Ibatín es cualificado con los sentidos propios de un paraíso terrenal. En un recuerdo de Francisco mucho después, ya en las prisiones de la Inquisición:

Francisco sale de la lobreguez circundante y recupera la belleza de Ibatín. Ve el sonoro río del Tejar, la ermita de los vicepatronos, la bulliciosa plaza mayor, las cumbres nevadas sobre laderas cubiertas de jungla, la incesante fábrica de carretas y el patio de los naranjos color azul y pastel. Ve también a su familia íntegra, alborotada, tierna y perpleja (27).

---

<sup>39</sup> Por convención usaremos el nombre del capítulo de la novela entre comillas. Cuando sea el libro mosaico usaremos cursiva.

<sup>40</sup> Seguramente la referencia del texto hace alusión a la Escuela de Traductores de Toledo u otro grupo semejante. La actividad de traducción en la España mora-hebrea era de gran desarrollo y por medio de ella se introdujeron a Occidente autores como Aristóteles (Liberman.S.1982.64).

<sup>41</sup>Todas las citas de la novela se hacen con un paréntesis final que indica el número de página.

Esta referencia a su familia abre el segundo aspecto que coadyuva a la constitución del ‘paraíso ibatiniano’. La presencia de la familia, genealogía sefaradí en Ibatín, formada por Diego Núñez da Silva, Aldonza Maldonado, Diego (Hijo), Felipa, Catalina y Francisco constituyen el marco de un doble proceso de consolidación de relaciones intra-extra familiares que coadyuvan a la construcción del enunciador tolerante y humanitario:

\*por un lado, la instalación de sentidos eufóricos en tanto definen las ligaduras afectivas dentro de la familia,

\*por otro, la familia de los da Silva es mostrada como centro de lazos con otros, abriendo el espacio de la convivencia pacífica entre sujetos distintos: ya con los esclavos tratados humanitariamente, ya con la apertura dentro de la Academia, en la que no sólo se educaba a los del grupo familiar, sino además, a “Lucas Granero (amigo) y tres vecinos” (14).

Estas relaciones son generadas por Diego padre que no censuran la presencia de un representante de la iglesia católica como guía educativo dentro de una familia sefaradí:

Diego Núñez da Silva dedicó tiempo y presencia a su creación (Academia) (...) Escuchaba, preguntaba, anotaba. Jugaba de discípulo... El afectuoso Isidro (Isidro de Miranda fraile dominico) le inducía (45).

Convivencia intercultural que tiene un espacio privilegiado: la ‘Academia’ (con fuertes reminiscencias humanísticas por asociación con la Academia de Platón); lugar además del desarrollo del ‘saber’. Es decir, que mientras se educaba se inculcaba el axioma fundamental del sefaradí: “el conocimiento es poder -repetía don Diego a los despejados estudiantes (...) Es un extraño poder que no se compara con el acero, ni la pólvora, ni el músculo” (45). Poder que desde la perspectiva del español es pecado, y como en la pareja primordial -Adán y Eva- “el conocimiento es soberbia [dice Fray Antonio Luque] (...) por querer engullir el conocimiento fuimos echados del Paraíso” (45).

Ibatín, de este modo, como Paraíso posible, contiene en sí las bases de su propio fracaso y la expulsión es un hecho que no podrán detener los da Silva. Sólo quedará en la memoria del progenitor la idea de volver, pues “habían soñado instalarse aquí [Ibatín] para siempre” (49).

El fin de Ibatín, con la expulsión del sefaradí de esa Tierra Prometida, instala el espacio de fuga o de viaje de las carretas que se conducen hacia Córdoba. Este espacio de

tránsito se construye como Paraíso provisional, en tanto lejos de los centros de poder y de la persecución -las ciudades- significan un retorno a lo natural, especie de estado pre-noético que caracteriza todas las representaciones del Paraíso Terrenal. Allí el sujeto sefaradí, Francisco Maldonado, es el único capaz de percibir la voluntad de Dios en la naturaleza: “¿por qué, entonces, no podía Dios determinar que el caracol de estrellas sea una letra? (...) Francisco intentó reconocer algunas” (62).

El otro extremo del desplazamiento es Córdoba. Espacio de promisión y de futuros eufóricos, Córdoba se constituye en la imagen de una esperanza para los da Silva: “No es hermosa [dice Diego Núñez] se parece a la ciudad de nuestros antepasados (...) Córdoba brindaba la ilusión de ser un buen refugio suficientemente apartado de espías y denuncias” (71).

La intención de los da Silva es construir la Segunda Sefarad (=Paraíso)<sup>42</sup> en Córdoba, para lo cual buscan relacionarse con agentes del clero y otras personalidades de la ciudad. Pero todo queda en la “ilusión: el brazo inquisitorial no perdía fuerza por razones de distancia” (71). Aquí comienza una segunda expulsión del paraíso, que articula otros mecanismos aún desconocidos en Ibatín, entre los cuales se destaca la destrucción familiar, paso para mostrar la supervivencia de la línea genealógica elegida iniciada por Diego Núñez y concluida en Francisco.

La desintegración familiar es una operación que se efectúa de manera progresiva. Primero se ejecuta la prisión de Diego Núñez; se opera el despojo del ‘patriarca’ sefaradí, que es acompañada por el despojo material: la casa. Las redes de afectos, la defensa de la tradición y el resguardo de la genealogía judía se ven convulsionados por esta intromisión en el ámbito familiar (material y simbólico). En este punto los da Silva ven concretada su expulsión definitiva cuando: “la vivienda fue (...) desmantelada. Fray Bartolomé dirigió con minuciosidad el despojo” (89).

La detención del progenitor de los da Silva continúa con la destrucción de la línea genealógica formada por Diego Núñez (padre) - Diego da Silva (primogénito): “a la

---

<sup>42</sup> Usamos esta notación para sintetizar las similitudes entre los libros mosaicos y el libro correspondiente de la novela.

mañana siguiente el primogénito de Núñez da Silva partiría a reencontrarse con su padre (o con el cadáver de su padre)” (119). Del mismo modo, la línea femenina sufre la operación de expulsión con la conversión de Felipa e Isabel en novicias (asimiladas a las estructuras de los dominadores) y con la muerte de Aldonza. Es curioso y significativo ver cómo la única línea familiar que podría haber instalado el estigma del cristianismo viejo (Aldonza) y, por lo tanto, propiciar una descendencia ajustada a los estatutos de limpieza de sangre, se ve frustrada. Esto significa un privilegio del enunciador por la línea sefaradí, y no por el primogénito, sino por el más joven, aquél que va demostrando en todas sus acciones, inclinaciones para constituirse en héroe salvador de su pueblo oprimido (=Moisés).

Por último, *Génesis*, muestra cómo la línea genealógica de Francisco, la que prevalece y presenta la continuidad del legado hebreo-sefaradí en el mundo colonial, está en el centro de un conjunto de revelaciones. Si, por un lado, en Ibatín, Francisco presencia a escondidas el juramento judío del ‘Shemá Israel...’ (revelación de algo que todavía no entiende), por otro, en el espacio de las carretas, es el espacio abierto, el firmamento quien habla en su idioma críptico al sefaradí escogido. Estas dos instancias van construyendo una línea genealógica privilegiada y en el camino de la voluntad del Dios de Israel que va a tener una definición mayor en Córdoba a partir, paradójicamente, de la eliminación de su núcleo familiar.

En este espacio mediterráneo, y con la intervención de un actor español y amigo de Francisco, Lorenzo Valdez, se concreta un acto revelador de lo hasta ahora callado: “Lorenzo le echó una mirada desconocida hasta entonces (...) se acercó y lo escupió: - ¡judío!” (87). Explicitación que se sobremodaliza negativamente con la de “marrano”: “Marrano nos llaman a nosotros. Marrano le dicen a nuestro padre [Diego hermano le dice a Francisco]” (103). Estas dos revelaciones identitarias son claves y representan un verdadero ‘génesis’ de acciones futuras del protohéroe<sup>43</sup> Francisco en favor de su identidad sefaradí.

Finalmente la selección de la línea Diego Maldonado - Francisco da Silva, se completa con asociaciones cercanas al mesianismo, aspecto clave en todo el *Génesis*

---

<sup>43</sup> Denominaremos protohéroe al actor Francisco en tanto y en cuanto no haya completado el circuito formativo, esto es, aquel que le permita adquirir la competencia para constituirse en héroe.

mosaico, y que en la operación de reescritura a favor del sefaradismo que realiza el enunciador en la novela, permite ubicar al elegido -futuro héroe redentor de los sefaradís (=pueblo elegido) -no sólo cerca de Moisés, sino también de Cristo: “la gente procuraba evitarlos (...) Así de solas debieron sentirse las tres María cuando crucificaron a Cristo (...) Si de imitación de Cristo se trata, nosotros [los sefaradís] lo imitamos sufriendo ahora”(121).

### **2.3.2.2. Libro segundo *Éxodo***

El título español, *Éxodo*, proviene del latín *Exodus* y abarca los acontecimientos que van desde la Pascua hasta la llegada al monte Sinaí. Incluye, además, las peripecias del pueblo elegido durante cuarenta años en el desierto hasta su arribo a la tierra de salvación.

Siendo una narración histórica pero con intenciones religiosas, el *Éxodo* empieza presentando al pueblo de Israel bajo el dominio egipcio. Es ese el momento de la llegada de la providencia divina con la descripción de la infancia, la formación y vocación de Moisés, que va a ser el caudillo providencial. Su figura llena todo el libro. Dios escoge y prepara un libertador en la persona de Moisés, confiando esa misión en la imagen de la zarza ardiente garantía del poder hacer futuro del héroe. Las conocidas plagas son figurativizaciones de este poder entregado al patriarca-salvador.

Un segundo aspecto es la descripción de la institución de la fiesta de la Pascua, la principal del pueblo de Israel: festividad del recuerdo de la liberación, junto con la fiesta de los panes ázimos en conmemoración de la salida de Egipto. Con esta festividad viene la descripción del itinerario del viaje de Egipto al Sinaí, el paso del Mar Rojo, el maná y las codornices que dan origen a la institución del sábado (Sabbat).

Un tercer bloque temático, quizás el más importante de todo el *Pentateuco*, está referido al establecimiento del Pacto de la Alianza de Dios con el Pueblo de Israel: pacto para constituirlo pueblo escogido e instrumento de salvación. El relato comienza con la teofanía sinaítica o revelación en el Monte Sinaí con la consiguiente promulgación del Decálogo que regulará todas las relaciones morales del individuo y de la nación de Israel. Sigue luego el llamado Código de la Alianza, un conjunto de disposiciones de derecho

civil, criminal, cultural, y de preceptos humanitarios que regulan, con un profundo sentido religioso, la vida del pueblo. La conclusión de esta Alianza se da por medio del sacrificio y la doble aspersion de la sangre sobre el pueblo y sobre el altar. Esta narración concluye con los cuarenta días de Moisés en el Monte Sinaí y en diálogo con Dios; suceso que sirve para introducir la cuarta parte que narra: \*la organización del culto (la construcción del santuario y de sus utensilios, la vestidura de los sacerdotes y la consagración de ellos), \*el descenso de Moisés del monte Sinaí y el castigo de su pueblo ante la adoración del becerro de oro, para luego ascender nuevamente al monte donde tiene lugar la renovación de la Alianza. El momento culminante del libro es la teofanía sinaítica y el pacto, con la promulgación del decálogo y el código de la alianza” (*La sagrada escritura*, 1967: 295).

Como ya se observó, el *Pentateuco* y en especial el *Éxodo*, es una historia religiosa. Una primera lectura del texto nos muestra al pueblo elegido ante una serie de milagros. Y esto está fundado en el énfasis puesto por Moisés y los últimos redactores a atribuirlo todo directamente a Dios, poniendo en segundo lugar las causas naturales y humanas. De todos los hechos relatados, tres son atribuidos a la acción milagrosa: el monoteísmo puro, el Decálogo y la realización eficaz del plan de salvación. El monoteísmo puro y perfecto se da en este pueblo seminómada, rodeado por otras naciones rivales y poderosas que cultivaban una exuberante religiosidad politeísta. Es de este modo un hecho extraño sin antecedentes directos en el Mediano Oriente.

En segundo lugar, el decálogo hebreo es un modelo de “la elevación de las leyes morales (que se hacen) sustancia del pueblo hebreo en su vida social, civil y religiosa y lo pone por encima de cualquier otro pueblo” (*La sagrada escritura*, 1967:298).

En tercer lugar aparece el plan de salvación como milagro, en los momentos en que, a pesar de las dificultades casi insuperables, se realizan las promesas hechas por los antiguos patriarcas. El *Éxodo* no está aislado del *Génesis* desde el momento en que hechos anteriores apoyan los más recientes dando a todo el *Pentateuco* una unidad.

Por último nos referiremos a las enseñanzas religiosas vertidas en *Éxodo*. Por un lado, se destaca la revelación de Dios como ser único, un Dios personal, que interviene en la historia y que quiere ser venerado con un nombre -Yahvé-. Así “su sabiduría y santidad

se reflejan en las leyes éticas, cuyo cumplimiento exige a sus servidores” (*La sagrada escritura*, 1967: 299). Por otro, es relevante el tema de la historia de la salvación del pueblo elegido y a través de él, de la humanidad. En este segundo bloque se destacan el pacto o alianza sinaítica, el Decálogo y la aparición de la figura del mediador, encarnado en Moisés, en tanto pastor del pueblo de Dios, que se recubre de santidad, porque el que está cerca de Dios debe ser santo. La historia culmina en el sacrificio liberador y eucarístico de la Pascua.

La novela de Aguinis retoma, en este segundo capítulo, “Éxodo”, sentidos que la acercan al libro mosaico en continuidad con el Génesis y capitalizados a favor de una historia sefaradí. “El Trayecto de la perplejidad” es el trayecto del protohéroe desde Córdoba hasta las puertas de la Ciudad de los Reyes -Lima. Este itinerario, que podríamos relacionar con los cuarenta años en el desierto de Moisés, tiene varios niveles que analizaremos en detalle, pero que pueden resumirse como:

- a. el itinerario formativo dentro la fe de los que ostentan el poder colonial -los españoles-, instancia en la que se destaca el espacio conventual interior y persecutorio;
- b. el viaje propiamente dicho, la parte más sustancial del texto y en concomitancia con el libro mosaico, conjunción con el espacio abierto, de libertad y de revelación de una misión-gesta como sefaradí. En este punto, el texto reproduce una metáfora, la de la zarza ardiente, lugar en el que se revela una misión, a partir de la secuencia de las quince siestas en el itinerario por el desierto hasta Salta y la Puna;
- c. al final, la vista de Lima, desde los altos del altiplano, como Moisés desde los altos del Sinaí, es el punto en el que se asume una misión en la que se destaca el rescate de un pueblo a partir de las acciones del elegido por Dios (Francisco Maldonado da Silva).

Éxodo es el viaje físico, “los cuarenta años por el desierto” que en la novela se asocia con el desplazamiento desde Córdoba al espacio de tránsito y dinámico de las carretas, y de allí a Santiago del Estero, luego Tucumán, Salta, Jujuy, la Puna y finalmente Lima. Y un viaje interior, que es “el trayecto de la perplejidad” del mismo protohéroe desde un ámbito conventual opresivo a un ámbito no-opresivo caracterizado por la asunción de su identidad sefaradí.

En un primer momento, el enunciador presenta, como pasa con Moisés en *Éxodo*, la infancia, formación y vocación del protohéroe por un destino apenas vislumbrado. Cobra así una dimensión especial la adquisición de la competencia a nivel cognitivo: “a Francisco no le atraían las pasiones de Lorenzo (...) En cambio aumentó su pasión por algo más criticable que una doma: los libros” (143).

Comienza así la secuencia de lecturas como mostración de un proceso selectivo - persecutorio que en el actor sefaradí opera en un sentido opuesto, esto es, liberador. Primero el devocionario, luego una apología de Santo Domingo, para seguir con la vida de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Fray Santiago de la Cruz es el formador de Francisco, y actúa como sujeto ‘dosificador’ del saber conventual y corrector de la herejía que atraviesa la familia de los da Silva. Por ello recién al final del recorrido formativo llega el libro central, la *Biblia*. Esta serie de textos constituyen un punto clave en la formación del sujeto de la gesta futura, y un momento en que la asimilación de ‘saberes’ católicos perfilan un personaje que busca sin saber todavía qué: “aumentaba su ansiedad por zambullirse en el voluminoso Antiguo Testamento (...) aunque no violó su compromiso por temor a la represalia” (146).

En ese espacio de vigilancia conventual (=cautiverio del Pueblo elegido en Egipto) el enunciador va mostrando el proceso constructivo de los ‘saberes’ librescos de Francisco da Silva, formación que termina con la lectura del Antiguo Testamento “la Ley muerta de Moisés” (147). Ley que es para Francisco el punto de contacto con una enseñanza anterior a la Nueva Alianza de Cristo, y con el mesianismo que atraviesa todo el Antiguo Testamento: “el Antiguo Testamento contiene (...) la promesa del Mesías -remarca Francisco [a su confesor]- Jesús, hijo de David es el Mesías ahí anunciado” (147). Estos sentidos y estas prefiguraciones del mesianismo son también haces de sentido que coadyuvan en la construcción del futuro héroe- Francisco-, aquel que deberá cumplir- como Moisés-, la gesta liberadora de un pueblo, el judío.

El segundo nivel formativo está constituido por las relaciones que Francisco da Silva mantiene con distintos personajes de la estructura clerical. De este modo, “el talento inusual de este joven lo animó [al confesor de Francisco] a dar un paso y presentarlo al obispo” (162). El encuentro con Fernando Trejo y Sanabria, fundador de la Universidad de

Córdoba, es un punto clave en la preparación religiosa de Francisco, formación que culmina con el sacramento de la confirmación que lo convertirá en soldado de la Santa Iglesia (164).

Si la formación conventual es la culminación de la formación sólida en materia religiosa y dentro de la perspectiva católica, el viaje (=Éxodo) hacia Lima tiene un sentido liberador, y como en el texto mosaico, corresponde a la distancia con los espacios de la persecución -convento (=Egipto); libertad que está asociada, como en “Génesis”, a lo natural.

Éxodo, como viaje (= por el desierto) coincide con el encuentro de Francisco da Silva con su ser hebreo; es el viaje de la revelación, de la libertad del personaje sefaradí que ahora es llevado tras las huellas de una memoria cultural y religiosa que preanuncia su unión con la Antigua Alianza y con el Dios de Israel. En esta operación de alumbramiento de lo críptico sefaradí presentada por el enunciador, es clave el encuentro del protohéroe con un conjunto de actores que actúan como dadores de saber, no católicos, sino judíos. Entre ellos, los más destacados son Ignacio Sevilla y Diego López de Lisboa. Francisco y estos dos personajes repetirán los encuentros de ‘las quince siestas’ bajo un árbol o al resguardo de una peña o toldo; encuentros que se asemejan a la ‘reunión de las tribus del pueblo de Israel en el desierto’, en las cuales:

Francisco fue conducido al túnel del tiempo, a un trayecto ahíto de perplejidad (...) a lo largo de quince siestas evocaron y discutieron, delante suyo, como si fuese el propio califa, otra sucesión de relatos que eran sus heridas, su secreta dignidad y su terror. Integraban una flácida red de individuos en permanente fuga (180).

El relato de Sevilla y Diego López es alumbrador, iluminador de una historia y de una búsqueda que deberá ser también propia para el futuro “nazareado” (=iluminado): la de los sefaradíes. Aparece de este modo el problema de la identidad sefaradí en tanto misión que se construye en torno al protohéroe y que se figurativiza en estos personajes-transmisores de la cultura críptica del padre (Diego Núñez). De este modo, estos encuentros se asemejan a la (=zarza ardiente) de Moisés, momento esclarecedor y revelador de lo que vendrá en la historia del salvador de un pueblo -Francisco (=Moisés).

Este segundo momento es preparatorio del héroe, no ya en el ‘saber’ de los dominadores, sino en el de los sujetos ocultos y marginales de la historia de España y su colonia en América. Entonces

Francisco sintió el vértigo [que] también enloquecía a esos hombres (...) los judíos españoles -de donde él provenía (...) Abrió las orejas de poseos para beber la más triste de las historias: la de los judíos en España. Su historia (180).

Junto con el preanuncio de la misión sefaradí, el enunciador enfatiza en esas historias, como sujeto textual que sabe y quiere mostrar a su enunciatario, un conjunto de referencias genealógicas que instalan al protohéroe en una trayectoria de judíos ilustres y sabios, más antigua que la tradición que ha absorbido en su educación de convento. Asociaciones con un príncipe: “El primer príncipe judío en España se llamó Hasdai. Muchas familias pretenden derivar de su linaje, también los de apellido Silva” (182). Esta ascendencia no sólo atribuye valores reales a los da Silva, sino que los cualifica positivamente en el orden del saber: “El brillante Hasdai dominaba árabe, hebreo y latín, era médico y diplomático” (181). Estas asociaciones se completan con otras referencias genealógicas de los da Silva en la historia. La historia de un judío en los reinos del norte de España: “uno de eso afamados polemistas (...) decía descender de (...) Hasdai. Se llamaba Elias Haséfer (...) posiblemente Séfer se convirtió en Silva” (190).

Esto inscribe a los da Silva como judíos sefaradíes, pero como sefaradíes que han cumplido misiones conductoras y formadoras de su pueblo, como la tuvo Moisés con el suyo. De este modo, el sujeto sefaradí, Francisco, agente de la futura gesta, va construyendo, en el trayecto (=viaje por el desierto) su investidura de héroe. Así vemos, que lo que hicieron esos parientes lejanos lo hará él en algunos años más: “Elías Heséfer tenía derecho (en las polémicas entre cristianos y judíos en España) a consultar una gruesa Biblia (...) pero asombró a la audiencia vertiendo de memoria largas parrafadas de versículos” (190). Ante todo esto, el protohéroe “escuchaba, absorbía, trepidaba” (193).

Si la historia y su relato son el punto de partida de la gesta (=liberar al pueblo judío), el espacio de las carretas corresponde al encuentro con Dios, el Dios de Israel: “Francisco miraba con atención el paisaje espectral [las salinas y la Puna] Estaban más cerca del cielo y quizás de Dios” (198)

Al finalizar este libro, el enunciador, como historiador poseedor de un saber privilegiado del sefaradismo y de las Sagradas Escrituras, nuestra a un sujeto - Francisco-, que al ingresar a la Ciudad de los Reyes, no está solo. Ha adquirido un caleidoscopio de saberes (= en su peregrinar por el desierto), que lo hacen competente, como lo fue Moisés, para asumir su misión de rescatar del olvido y la opresión a Sefarad (=Tierra Prometida).

### **2.3.2.3. Libro tercero *Levítico***

Al igual que los otros dos libros, la designación *Levítico* proviene del griego y de la tradición latina, y tiene su justificación por el hecho de que se refiere al problema del sacerdocio dentro de la tribu de Leví y los ministros del culto de Israel. De este modo, articulando sus contenidos casi excluyentemente en torno a las leyes, el *Levítico* supone la legislación teocrática y del culto consentido en el *Éxodo*. Moisés en *Levítico* es el portavoz de Yahvé y en nombre de él instituye ya desde los primeros versículos (Lev I-7) los diversos sacrificios, concreta sus leyes y señala el papel que en ellos han de desempeñar los sacerdotes.

Una división en secciones, más o menos claras en el texto, permite contemplar:

a. Las leyes sobre los sacrificios. Los cinco primeros capítulos del libro constituyen un verdadero código sacrificial, que va recorriendo una por una las distintas clases de sacrificios. El primero es el holocausto en el cual la víctima es quemada en su totalidad. Este ritual es muy antiguo en Israel. La víctima era presentada en el santuario e inmolada por el mismo oferente. Un segundo tipo de ritual sacrificial corresponde a un banquete sagrado en que partes de las víctimas son servidas como comida.

Frente a estos dos que constituyen los más normales en el período preexílico, aparecen los otros que se han venido llamando de expiación de los pecados y de reparación. Ambos sacrificios están orientados al restablecimiento de la Alianza con Dios, rota por el pecado. Por último, aparecen las ofrendas vegetales.

b. Las leyes sobre la consagración de Aarón y sus hijos. En los primeros tiempos de Israel, el sacerdocio no estaba reservado a un grupo específico, sino que lo ejercían los padres de familia, el jefe de tribu, los patriarcas, o los reyes. La organización del pueblo elegido trajo la necesidad de crear un cuerpo sacerdotal exclusivamente dedicado a Dios. La legislación Yahvista no debía olvidar estas disposiciones que eran regidas por una serie de estatutos de orden superior.

c. Las leyes sobre la pureza. Israel se había constituido sobre la base de un ideal superior, que había que defender de toda mancha y contaminación. Los sacerdotes eran los principales encargados de hacerlo, por lo tanto, en torno a los santuarios se fue formando una jurisprudencia sobre la pureza legal y los ritos de purificación. Moisés concluye esta sección con la descripción del gran Día de la Expiación en el que Israel se purificaba anualmente de todas sus manchas.

d. Las leyes sobre la santidad. La elección del pueblo de Yahvé, colocaba a Israel en un estado superior y exigía de él santidad, no solo en relación a Dios, sino también a los demás miembros de la comunidad.

*Levítico* no sólo es un código de costumbres religiosas de un pueblo, Israel, sino, además, un minucioso y detallista compendio de prescripciones. Por un lado, el sacrificio “era para los hebreos el principal acto religioso con que podían expresar a Yahvé el homenaje de su sumisión a la divinidad” (*La sagrada escritura*, 1967: 530). Por otro, el requisito de la santidad indicaba que el pueblo elegido no podía acercarse a Dios sino a través de una clase sacerdotal que estaba obligada a un estilo especial de vida, una vida santa o en santidad, esto es, elegidos que debían ante todo seguir y difundir un modelo de existencia sustentado primordialmente en el Decálogo. De todos modos, más allá de los elegidos, “todos, sacerdotes y pueblo, habían recibido un código religioso y moral (...) cuyo cumplimiento llevaba consigo (...) la práctica del amor sincero a Dios y el prójimo, connacional o extranjero, en el campo familiar y social de la vida” (*La sagrada escritura*, 1967: 531).

Si en “Éxodo” el protohéroe ha vislumbrado los fundamentos de una relación profunda con su misión sefaradí, pero que todavía no forman una teleología heroica plena,

en Levítico el enunciador nos mostrará a un sujeto que ha asumido su sefaradismo y la Ley hebrea de manera profunda como corresponde a un elegido de Dios.

El ingreso a la Ciudad de los Reyes coincide con el encuentro con el padre y las enseñanzas que emanan de él como formador e instructor dentro del judaísmo. La magnificencia de la plaza central de Lima, de sus edificios principales, sobre todo el de la Catedral y el del Santo Oficio, plantean una tensión entre la formación católica y el incipiente despertar en el mundo del judaísmo. Si la meta del viaje parece ser su estudio y el porvenir en la colonia, existen otros motivos profundos que lo llevan indefectiblemente al padre: “le angustiaba llegar a Callao, aunque su extenso viaje tenía ese puerto como meta, allí estaba su padre” (229).

Padre que ahora y de modo críptico, será el punto de comunión con la Ley (=como en *Levítico* mosaico) y el culto. Es la reunión con el que originó la serie patriarcal americana. Encuentro que no es pecado sino comunicación e historia, la historia de la familia perdida, el amor al prójimo y el amor hacia Dios: “habíamos empezado el diálogo. Elemental, exangüe, pero diálogo al fin” (250). A partir de allí, “Levítico” es mostrado por el enunciador humanitario y tolerante, como un extenso recorrido de aceptación del Decálogo mosaico en tierras americanas y el planteo de relaciones con dos alianzas: con la medicina, como hacer jerarquizado en la colonia y modo de “amar al prójimo como a tí mismo”, y con el judaísmo, críptico, oculto y secreto (como modo de ser pleno y auténtico con el Dios de Israel).

La asociación entre medicina y judaísmo se va construyendo lentamente en su estancia en Lima. Si, por un lado, Francisco le debe a su padre “gran parte de [su] formación” (261), el diálogo con el formador lo conduce lentamente a otra ley, la ley de los sefaradés:

Me habló del juramente hipocrático (...) Era el más antiguo (...) Pero no el más correcto. Existe otro que él prefería y recitaba de cuando en cuando. Me aseguró que conmueve, que despierta, que dispone a emprender la tarea diaria con fuerza y lucidez (...) Necesitaba prepararme (...) y dijo con solemnidad: -Maimónides- (...) aunque hablamos de medicina, elípticamente puso entre nosotros a un judío (267).

La operación de re-escritura del *Pentateuco*, que el enunciador historiador viene planteando, adquiere aquí un valor intenso, desde el momento en que la ley que se está

proponiendo es la del judaísmo desde la tradición sefaradí, como lo representa Maimónides<sup>44</sup>. Por otro lado, es nuevamente el espacio natural o el espacio familiar (la humilde casa de Diego Núñez en Callao) los que propician las confesiones. Las playas de Callao son el punto de encuentro con lo que sabe el padre sobre la Inquisición, los tormentos, lo prohibido: “Estaban libres (...) el viento le abrió la camisa a don Diego (...) también le abrió tules íntimos, pudo hablar de su miedo” (268).

Estos episodios (las confesiones sobre los tormentos, las oraciones sefaradíes, las charlas sobre juramentos y medicina) no son sino anuncios de la conjunción definitiva del padre con el hijo a través del culto y la Ley judía. Aquí la serie de reconocimientos llega hasta la infancia y un secreto guardado por Francisco hasta ese momento; él también había presenciado la confesión de don Diego a su primogénito (Diego) del Shemá...: “Papá. No estaban solos (...) yo fui testigo” (275). Declaración de verdad sobre la fe críptica que va uniendo padre e hijo menor (el elegido), pues la línea genealógica con el primogénito está perdida: “tu hermano (...) Francisco, no quería mi perdón (...) la cárcel y la tortura lo alejaron de mí para siempre” (277).

Como se observa, se va conformando en “Levítico” una comunión intensa entre padre e hijo que conlleva el retorno a la antigua Ley. El enunciador aparece re-escribiendo la historia mosaica, de tal modo que Lima es, en algún sentido, la Tierra Prometida; un espacio espiritual de relaciones interpersonales que ligan a dos sujetos –Diego Núñez y Francisco- por la fe y la Antigua Alianza.

La proximidad, segundo mandamiento, es algo que se enseña no en el catecismo, sino por medio del ejemplo, tal como lo hace el padre médico en Callao, modelo de humanismo y piedad. En todo “Levítico”, la labor de médico ejercida por los sefaradíes se estructura en torno a este segundo mandamiento (=amar al prójimo como a ti mismo) y la docencia. Diego Núñez es médico, pero, además, humanista e instruido en letras, de modo que esta interacción padre-hijo es clave en tanto vínculo con todo lo que la colonia española no enseña en las universidades. El caso de Maimónides es un buen ejemplo.

---

<sup>44</sup>Maimónides, teólogo, médico, mercader sefaradí nacido en Córdoba -España- considerado a la altura de un Santo Tomás de Aquino en el cristianismo

Paralelamente a este reconocimiento de la Ley judía a través del padre, “Levítico” presenta el cierre del proceso de reconocimiento de la misión sefaradí, comenzado al final de “Génesis” y en todo “Éxodo”. Una serie de datos vuelven a plantear la debilidad de la religión de los vencedores, lo cual, por contrapartida, fortalece la de los vencidos (sefaradíes).

En primer lugar, el enunciado enfatiza las series de flagelaciones de frailes y priores que son vistas, desde la perspectiva del judío, como actos irracionales; pero, además, estos ataques al cuerpo para derrotar el pecado, son el anuncio para el protohéroe de un cambio que se avecina:

Mientras su cuerpo [Francisco] giraba en los vellones de un sueño escurridizo, en el ventanuzco se fue instalando una luminiscencia opaca. Estaban en el centro de la noche y Francisco quedó prendido por el cuadro, como Moisés a la zarza ardiente. De ahí tenía que llegar una revelación (...) No eran palabras, como las que escuchó Moisés, sino expresiones de una azotaina. Los golpes continuaron a ritmo parejo. El hermano Martín se hacía propinar la tercera tanda de golpes cerca de Francisco para que no hubiera dudas sobre el pecado que intentaba limpiar [el pecado de la carne] (312).

Esta cita da cuenta de la estrategia argumentativa del enunciador, que consiste en mostrar las coincidencias con el texto mosaico, como recurso para construir la figura heroica de Francisco, y así, cualificar positivamente el mundo sefaradí. Aquél está recibiendo una revelación en esa (=zarza ardiente) que en forma de sueño o semivigilia le anuncia, como a Moisés, que deberá emprender algo trascendente. Este cambio se manifiesta primero en dudas y en interrogantes que lo llevarán a leer, pero ahora desde una perspectiva crítica, alejándose de la ortodoxia católica: “en la universidad encontré un libro] [dice Francisco] el *Scrutinio Scripturarum* (...) No es un diálogo. Todo está escrito para demostrar que la Iglesia es gloriosa y la sinagoga un anacronismo” (317).

La rebeldía inicial puesta al servicio de una nueva lectura del libro de Santamarina, da pie para el salto cualitativo hacia, como en *Levítico* mosaico, la Ley hebrea: “quiero que me instruyas -papá- quiero convertir mi espíritu en una fortaleza. Quiero ser el que soy, a imagen y semejanza del todopoderoso” (318). Esta asunción repentina del ser judío se completa con el trazado de una misión futura que asumirá Francisco da Silva con toda su identidad sefaradí: “presiento que romperé los muros de la prisión” (320), prisión de la fe críptica que se esconde bajo un parecer converso-católico.

Finalmente, la re-escritura de “Levítico” adquiere toda la dimensión que observamos en *Levítico* mosaico. Si Dios debe ser honrado por la sujeción del individuo al Decálogo, también lo es por sujeción estricta al ritual. Este aspecto es referido en la novela de manera retrospectiva en el libro que continúa, “Números”, pero las acciones corresponden a “Levítico” y tienen que ver con el ritual judío que padre e hijo realizaron en Callao, hasta la muerte de Diego Núñez. El progenitor, de este modo, además de instruir a Francisco en las enseñanzas de autores judíos como Filón de Alejandría, Maimónides, o del alfabeto hebreo, comparte con el hijo las festividades sefaradíes: “Desde el viernes a la tarde nos preparábamos para recibir el sábado (...) La noche del sábado era una gloria. Íntima, secreta, calma. Brillante” (337).

Diego Núñez, ha cerrado el círculo de la formación de Francisco en la Ley judía; misión que se había perfilado en la curación de Diego (hermano) y continuado con la oración ofrecida por Elena, la esposa de Sevilla en “Éxodo” y que ahora termina en “Levítico” en la agonía del padre: “con el poco aire que le restaba, alcanzó a sonreír. Sonrisa extraña y profunda. Inspiró para cada palabra, que se desgranaba solemnemente: “-¿Recuerdas?... *Shemá Israel, Adonai... Elohenu... Adonai Ejad*” (338). La muerte del padre (= el patriarca que deja su descendencia) marca el comienzo de la existencia plenamente sefaradí. El saber sobre ese *ser* se ha venido construyendo en todo ese (=desplazamiento por el desierto) hacia Lima y se ha completado con la Ley judía (=Ley de *Levíticos*), aquella Ley que agrada a Dios.

El enunciador ha terminado de construir al protohéroe (Francisco da Silva) que como Moisés está a punto de empezar su viaje definitivo como héroe, esto es, ser y vivir como sefaradí en América, para poder instalar allí, en un futuro cercano, Sefarad (=Tierra Prometida).

#### **2.3.2.4. Libro cuarto *Números***

El libro de los *Números* es el cuarto libro del *Pentateuco* o Libro de la Ley-Torá. Como se dijo, su título deriva de una traducción directa de la *Vulgata* latina, Numeri, que, a

su vez, se deriva de la traducción griega (la de los LXX). En términos generales, en *Números* se recupera el censo del pueblo de Dios y aparece un interés por la precisión de las aritméticas en la cuestión de las oblaciones sacrificiales, despojos de guerra, días requeridos para la purificación, división del territorio alrededor de las ciudades levíticas. La descripción de Israel en *Números* presenta una sociedad fuertemente estructurada y organizada según los preceptos de Dios.

Si atendemos al título en hebreo, Bamidbara (=en el desierto), éste nos recuerda los cuarenta años en el desierto, período que va desde el *Éxodo* y la entrada en Canaán. De este modo, el libro de los números representa la dura preparación de un pueblo antes de la entrada a la Tierra Prometida. *Números* es así un eslabón más, dentro de la unidad del *Pentateuco*, de la épica de la redención de Israel y su establecimiento definitivo (*La sagrada escritura*, 1967: 641).

*Números* puede ser dividido en tres momentos bastante bien delimitados y sobre los que hay acuerdo entre los exégetas:

a. La estancia en el Sinaí que cubre los últimos diecinueve días pasados por los israelitas en ese lugar. Inicialmente, Israel es presentada como una comunidad santa de doce tribus, las que divididas a su vez en cuatro grupos de tres, forman un cuadrilátero cuyo centro es la Tienda de la Reunión custodiada por los levitas.

b. Del Sinaí al Moab que describe los treinta y ocho años, con especial énfasis en los últimos meses de este período. El pueblo, que acampaba en el Sinaí, se puso en marcha dirigido por Yahvé, que se hizo presente en forma de nube, y llegó a Cades. Esta estada es aprovechada por Moisés para introducir una serie de leyes. El relato finaliza con la descripción que muestra al pueblo en las puertas de la Tierra Prometida, en los llanos de Moab.

c. Los hechos en Moab, que ocupan cinco meses y terminan con el asalto a Canaán. En Moab tropiezan con un enemigo: Balac, rey de ese territorio. Luego de estos episodios tiene lugar un censo y se dan nuevas leyes que regularán la vida del pueblo en su paso de nómada a sedentario: la ley sobre los derechos hereditarios de la mujer, el calendario litúrgico y las leyes sobre los votos.

Si atendemos al valor religioso de *Números*, los hechos evocados no dan a entender que se trate de una agrupación heterogénea de tribus, sino de una comunidad santa, en cuyo centro habita Dios (*La sagrada escritura*.1967:642). Consecuentemente, en los lugares

habitados se erigen santuarios y todo el espacio del culto es santificado por la divina presencia. El otro tema de este libro es la preparación y desarrollo de la marcha del pueblo de Dios por el desierto. No es ya el llamado a un futuro que está lejano -el de *Éxodo* y *Levítico*- el destino en *Números* ya está marcado y toda la comunidad debe ir tras él. Durante este errar por el desierto, Dios tendrá un cuidado especial sobre su pueblo, exigiéndole obediencia absoluta a su voluntad tal como había sido revelada en la ley sagrada. Es por ello que el cuarto libro es también un compendio de regulaciones litúrgicas, un exigente calendario y un elaborado sistema sacrificial. De este modo, la Ley de Moisés va marcando no sólo las prescripciones para un pueblo nómada, sino la preparación para la vida sedentaria.

El enunciador en “Números” también muestra la manera en que se construye una comunidad judía en torno a un culto pautado y organizado. Estamos hablando de los criptojudíos de Santiago de Chile. Dentro de este grupo, el personaje sefaradí, Francisco, asume toda su identidad judía, la comparte con los otros hermanos y aprende a vivir la doble existencia de marrano colonial: (parecer) católico, con el rótulo de cristiano nuevo o converso, bajo un (ser) sefaradí que sólo compartirá con sus hermanos de fe.

La observancia religiosa sistemática en “Números” empieza de manera individual. Es el propio actor, Francisco, el que es mostrado asumiendo la consagración del *sábado* (=Shabbat en hebreo), como una consecuencia de lo aprendido en “Levítico” con su padre: “Mi respeto por el sábado [dice Francisco] (...) implicaba también un homenaje a su memoria y sacrificio” (380).

En este sentido, en Santiago de Chile el actor sefaradí se consagró al culto hebreo en cuerpo y espíritu, que no se disocian en la intimidad, sino que mantienen la estrecha relación que el padre había enseñado. Chile pasa a ser, entonces, no sólo la tierra de promisión que consolida una vida de bienestar económico-social y de armonía con los poderes del mundo colonial, sino que esa armonía se trasunta en equilibrio interior a partir del estado eufórico al que conduce la conexión con el espacio del ritual: “(en el Shabbat) solía hacer largas caminatas (...) Dos sábados evité esas caminatas, podía llamar la atención (...) Decidí explorar el cerro Santa Lucía (...) Pensaba con optimismo y agradecía a Dios que allanase mi vida”(382).

Otra de las festividades que Francisco cumple es *Iom Kipur* (Día del Perdón), que se realiza en septiembre: “En el calendario (...) que me enseñó papá tiene relevancia el ayuno de septiembre. En ese mes se renueva el año hebreo y luego acontece el Día del Perdón” (389). No sólo el enunciador aparece mostrando el recordatorio de ese día sino que esta festividad le permitirá construir el momento de acceso de Francisco da Silva a la comunidad críptica sefaradí en Chile. Ingreso que está generado por una decisión propia: “Elegí adrede Iom Kipur para visitar a Marcos Brizuela. Aún no abríamos nuestras intimidades” (390).

Si el encuentro se realiza con las precauciones del caso, finaliza con la certeza de que en el diálogo profundo ambos se han confesado su ser, los dos están festejando el Día del Perdón: “Nuestros ojos brillaron. Teníamos conciencia de que habíamos recitado un Salmo omitiendo las palabras Gloria patri que todo católico pronuncia al final (...) nos habíamos revelado nuestra intimidad” (392).

Pero la culminación de las celebraciones colectivas en “Números” está marcada por la gran festividad de *Pésaj* (Pascua judía). En ella se conmemora la liberación del pueblo judío de su cautiverio egipcio, lo que en el calendario ritual se denomina concretamente *Seder de Pésaj*, que incluye la elaboración de los panes ácimos y la lectura de la *Hágada* (un resumen de Éxodo y la huída de Egipto). *Pésaj* es un punto clave para Francisco, además, por ser el momento de la explicitación:

\*De la identidad judía a otros de manera abierta y libre;

\*De la existencia de una comunidad criptojudía, organizada con personalidades de vida dividida, muchos de ellos vinculados directamente con el poder colonial;

\*De las exigencias y formalidades que requiere cada festividad dentro del sefaradismo, en consonancia con lo estipulado por Moisés en sus escritos.

*Pésaj* es una fiesta central en la que el ser de la comunidad hebrea en Chile se va develando paulatinamente. El punto de contacto es nuevamente Marcos Brizuela y un espacio -su casa-: “he venido a invitarte (...) [dice Marco a Francisco] Para ver platería (...) para algo más importante (...) para celebrar Pésaj “(398). Pero es también el momento en

que los saberes aprendidos y capitalizados en “Éxodo” se ponen al servicio de otro credo, el judío, actualizándose aquello que decía Fray de la Cruz, confesor de Francisco en relación con la posibilidad de leer las Sagradas Escrituras de un modo u otro: “leer con otros ojos”(290). Justamente, si la lectura del *Éxodo* mosaico fue un paso en su formación católica dentro del espacio conventual, ahora ese mismo texto es el inicio de su formación como judío observante: “Esa noche abrí el libro del Éxodo y lo leí de cabo a rabo “(398).

En este punto de la historia el enunciador, en su acción de re-escritura del *Pentateuco* y como sujeto de saber privilegiado sobre la vida de los da Silva, aparece mostrando el momento en que Francisco ingresa al mundo secreto del sefaradí, lo que implica una transformación de la percepción del espacio y de los actores de la sociedad chilena. El espacio cotidiano de la casa de los Brizuela se ha santificado al convertirse en el espacio del ritual, no sólo porque el lugar es “fresco y acogedor, [y] embriagaba el perfume a vino” (402) sino que se ha dignificado por la presencia de autoridades religiosas hebreas que legitiman la reunión y le confieren un estatuto de templo (Sinagoga): “Alegra nuestra reunión el Rabí Gonzalo de Riva (...) Bienvenido a nuestra ciudad Rabí. Usted nos honra y nos enaltece” (401).

La formalidad del ritual no es menos importante y responde a una de las exigencias planteadas por el mismo Moisés en *Números*, en tanto la unión con el Dios de Israel tiene que canalizarse por medio de un ritual pautado de un modo preciso. Así, en la casa de Brizuela, todo está dispuesto como lo exige el mandato mosaico y las prescripciones del ritual judío: “toda fiesta necesita un tiempo de preparación [dice el Rabí] (...) Marcos se ha encargado de las vajillas de barro nuevas y Dolores ha horneado las *matzot*<sup>45</sup>, ha encendido y bendecido las velas” (401). Más adelante aparecen los objetos del ritual del *Pésaj* y su simbología se ajusta al itinerario, ya mítico o legendario, de Moisés por el desierto:

Las matzot recuerdan el pan de la miseria que prepararon nuestros antepasados sobre las calcinantes piedras del desierto. El trozo de cordero al animal que se sacrificó (...) Las hierbas amargas nos hacen sentir el sabor amargo que impregna la vida de los oprimidos (...) por último el huevo duro: simboliza el rodar de la vida y la resistencia del pueblo judío (mientras más se lo cuece, más se endurece) (...) ahora lo comemos por los egipcios que murieron ahogados en el Mar rojo (402).

---

<sup>45</sup> Panes sin levadura o panes ácidos.

Finalmente *Séder de Pésaj* es usado estratégicamente por el enunciador para construir, una vez más, el puente entre el mundo mosaico de *Números* y el mundo sefaradí; una red de homologías se tejen entre ambas historias, confirmando la continuidad de la persecución de los judíos y su lucha por liberarse para construir Israel (=Sefarad):

Porque hoy, en 1626, (...) decimos nosotros fuimos esclavos y nosotros experimentamos el paso turbulento de la opresión a la libertad (...) prosigue la esclavitud y con renovada esperanza debemos soñar con nuestra libertad (401)

La identidad del pueblo sefaradí se construye a través de la recursividad de un calendario y de un ritual que se remonta a tiempos de Moisés. La *Gesta del marrano* muestra una comunidad que no está improvisando su hacer. Chile, a diferencia del espacio ritual en Callao, conforma una “minúscula comunidad” (402) que garantiza la continuidad de la búsqueda del Pueblo elegido de su Tierra prometida; búsqueda en la que se inscribe el sujeto de la gesta futura, Francisco da Silva, mientras se va constituyendo en héroe de la misión sefaradí.

“Números” es finalmente el momento de la transformación exterior del personaje sefaradí, Francisco. Si el enunciador ha mostrado el cumplimiento de la serie ritual con su pequeña comunidad, falta el signo inconfundible de su identidad judía: la circuncisión. Marca en el cuerpo que, como un texto, va mostrando las huellas de una comunión con su pueblo: “Había un sitio íntimo, con el que podría embestir hacia mi judaísmo cabal: mi cuerpo (...) si me circuncido (...) pondré en mi cuerpo una marca indeleble” (416).

Este es el último ritual del capítulo, punto culminante de un proceso formativo que el protohéroe ha venido realizando en pos de restablecer la Alianza con su ascendencia, con su historia y consigo mismo. Francisco da Silva ha asumido lo que es, lo que debe buscar y cómo debe hacerlo. Su identidad se ha completado con la alianza vehiculizada por el ritual, por lo que su *ser* se inserta así en la serie patriarcal que no sólo es genealogía de autoridad, sino tradición que respalda acciones y proyectos.

Es por esto que el sujeto de la enunciación histórica muestra al protohéroe rompiendo con la pasividad de los miembros de esta comunidad críptica de Santiago de Chile, que se conforman con vivir la doble vida de converso y marrano, para dar el salto cualitativo hacia, la conformación el héroe:

Tendré el mismo cuerpo que adquirió Abraham y luego fue el de Isaac, Jacob, José, Saúl y David. Me integraré de forma irreversible a la gran familia de mis antepasados. Seré uno de ellos, no uno que *dice* solamente serlo (416)

“Deuteronomio”, el quinto libro-capítulo de la novela corresponde al recorrido de este héroe.

### **2.3.2.5. Libro quinto *Deuteronomio***

El nombre del libro deriva del latín *Deuteronomium* y éste además del griego. Los LXX tradujeron de la *Torá* (=y cuando tome asiento en su reino, escribiré para sí este deuteronomio en un libro), que en hebreo significa (=escribiré para sí en un libro un duplicado de esta ley). Tanto una como otra traducción no niegan la propiedad del libro, pues este contiene la segunda legislación del pueblo de Israel. Los judíos nombran este libro con sus palabras iniciales (=estas son las palabras o palabras).

Además del carácter legislativo y los elementos históricos, la característica de *Deuteronomio* es esencialmente exhortativa, “para responder a Dios, su soberano Señor, con un amor y un culto indiviso y totalitarios, con el agradecimiento propio de hijos, con la observancia puntual de todas sus voluntades; empeño por embeber el alma de Israel con su espíritu” (*La sagrada escritura*, 1967:752).

De este modo, si lo parenético es la constante del quinto libro, su finalidad es instalar en el pueblo y en cada miembro la rectitud para con Dios. Por eso *Deuteronomio* apela a sentimientos y apunta a la conciencia de cada individuo en relación con la necesaria sumisión a la voluntad del Creador. Se está hablando, de este modo, de un proceso de interiorización de los preceptos por parte del pueblo elegido.

Pero los sujetos de la exhortación no son los levíes, ni el sacerdote, como tampoco los magistrados de la justicia, el rey o el profeta; el destinatario es el pueblo a quién el destinador-predicador, como transmisor de voluntades divinas, se dirige personalmente, instruyendo a cada uno de los miembros del laicado.

Desde una perspectiva teológica, el “*Deuteronomio* se puede resumir como el amor de Dios a su pueblo y la fidelidad del pueblo a su Dios” (*La sagrada escritura*, 1967:754). Dios ha mostrado su voluntad y amor para con Israel, sacándolo de la cautividad de Egipto, sosteniéndolo en su travesía por el desierto y orientándolo hacia la tierra de promisión. Se está, de este modo, en presencia de una teología del amor y el perdón que se puede sintetizar en tres ideas:

1. Cuidado de Dios por el lugar de culto, que debía ser único, pues él lo es (monoteísmo);
2. Celo de Dios ante la tendencia idólatra de Israel;
  - a. Amor de Dios hacia Israel, exigiendo, por su parte, que Israel corresponda con amor para con él y para con los hermanos.

No obstante, el libro quinto no es una catalogación rígida de leyes y amonestaciones. Más bien su carácter de testamento de Moisés lo impregna de afectividad. Tres grandes tipos de discursos se pueden reconocer en *Deuteronomio*:

1°. El primer discurso es concebido como una introducción a toda la obra. En él Moisés recuerda las contingencias de la peregrinación en el desierto para acentuar la presencia divina junto al pueblo elegido. Esta conducta de Yahvé exige la sumisión y la fidelidad del pueblo;

2°. El segundo, que abarca casi la totalidad del libro, es una exposición de la Ley. En una primera parte, de carácter introductorio, Moisés afirma el Decálogo y explica el primer mandamiento como rector de la vida del pueblo de Israel. En la segunda parte, detalla las leyes culturales, civiles y criminales que deben regir la vida del pueblo;

3° El tercero, nuevamente de carácter exhortativo, destaca la fidelidad de Israel hacia Dios.

En este “nuevo ambiente de la sabiduría de la vida racional, de la ilustración y prevalencia de lo profano, se pretende que de nuevo prevalezca el dominio divino” (*La sagrada escritura*.1967:755). De este modo, en *Deuteronomio* se intenta salvar al pueblo de Israel en su totalidad, para poner como hilo conductor la idea de la elección, llamando a una nueva existencia del pueblo de Dios. La elección anuncia y exige la real solidaridad con Dios que deberá concretarse en una alianza de Dios con Israel.

La teología deuteronomica apunta tanto a la totalidad del pueblo, como a cada individuo concreto y pecador. Las acciones y las elecciones de cada uno pueden salvar a todo el pueblo.

Si bien el quinto libro explicita la voluntad de Dios codificada, se muestra también un valor autoritativo y “marca el comienzo de la religión del libro, de una fe que se puede enseñar y se puede aprender (...) El *Deuteronomio* se entiende ya como Escritura” (*La sagrada escritura*.1967:755).

“Deuteronomio”, presenta similitudes profundas con el texto mosaico homónimo, que analizaremos teniendo en cuenta tres niveles:

- El que hace referencias al Dios de Israel como único e indivisible tanto para el héroe sefaradí como para sus hermanos criptojudíos;
- El que refiere la palabra de Dios hecha texto, lo que implica, en la novela, el uso de la escritura como recurso esencial para la transmisión de la religión hebrea;
- El que señala y construye una profunda reflexión en torno al amor al prójimo (segundo mandamiento).

En primer lugar, el héroe Francisco da Silva ha sido conducido a Lima, la Ciudad de los Reyes, por judaizante, en calidad de prisionero del Santo Oficio. Así, “Deuteronomio” se inicia con referencias a un espacio, las cárceles de la Inquisición. Si el espacio material es sofocante, el espacio espiritual es abierto y acompaña al personaje sefaradí. En consonancia con el *Deuteronomio* de Moisés, Francisco declarará que su libertad consiste en ser judío y que todo se lo debe al único Dios: “Soy judío [...] y creo en el Dios único, en el Dios de Israel [...] he llegado hasta aquí, precisamente para decirlo” (433).

De este modo, el segundo título que lleva “Deuteronomio” en la novela, *Sima y Cima*, señala una actitud del enunciador por figurativizar no sólo referencias espaciales, sino estados de conciencia y posiciones ante el mundo, la fe y Dios. Si las “macabras vísceras” (431) del Santo Oficio son el punto del descenso al infierno de la cárcel (*Sima*), la

asunción de la misión sefaradí por parte del personaje, lo ubican simultáneamente en la *Cima* de las búsquedas, la de Dios, pues “su propósito es triunfar con el alma” (434).

En consecuencia, se ha entablado una lucha entre quienes defienden una religión (católica) y quienes defienden la otra (judía) en la sala de audiencias: “las pupilas brillantes del clérigo y las del desvalido infractor se tocan como un fugaz cruce de aceros” (440). Francisco es mostrado como un guerrero y su lealtad a Dios como único e indivisible lo lleva a enfrentar por primera vez al tribunal del Santo Oficio: “No puedo jurar en nombre de la cruz (...) mi juramento sólo tendrá valor si lo hago por mi creencia, por mi ley (...) soy judío y sólo puedo jurar por Dios vivo, que hizo el cielo y la tierra” (440).

En este sentido, el texto da cuenta del posicionamiento que realiza el enunciador con fines estratégicos al mostrar a Francisco reproduciendo uno de los ejes de todo el *Deuteronomio* mosaico: la rectitud de cada miembro de la comunidad judía ante Dios; cada uno debe devolver su amor al creador con un culto indiviso. Cuerpo y espíritu del personaje se han acercado al fundamento de la acción heroica que lo asocia con el mismo Moisés: “les ha refregado [a los inquisidores] que ama sus raíces. Ha hecho resonar en la augusta sala el nombre de Dios único” (443).

La condición de reo, oculto en las mazmorras (Sima), no le impide reforzar su elección. Recordemos en “Números” la simbología del huevo duro y la fortaleza judía antes las adversidades<sup>46</sup> Por lo tanto, en la segunda audiencia, su defensa del Dios único se hace con detalles y minuciosidad, acentuando su apego al calendario y al ritual sefaradí: “confiesa que ha guardado los sábados como festividad porque así lo ordena el libro Éxodo (...) y ha evocado a menudo (...) el cántico que figura en el capítulo XXX del Deuteronomio” (407).

La Ley está en la memoria del cautivo. Pero esta Ley no es un compendio aleatorio de preceptos, sino algo que ya está escrito y que debe ser recordado con exactitud. De este modo cobra significación otro de los ejes del *Deuteronomio* mosaico, es decir, el comienzo de la religión del libro y de las enseñanzas que se aprenden y difunden. Como muestra de

---

<sup>46</sup> Mientras más se cuece el huevo más se endurece, que es lo mismo que decir mientras más se persigue al hebreo más se liga a sus creencias.

ello, vemos al prisionero llenando su soledad en la lectura de un libro sagrado mental que ha fijado en la pared de su celda: “a los negros, que traen la comida, les llama la atención que el prisionero mantenga fijos los ojos en la pared como si leyese un texto” (450). Francisco está ejecutando la única acción que le permiten en la cárcel -el pensamiento- por medio del cual “ha recitado de memoria libros enteros de la Biblia” (450).

Entonces, pensar, repetir y leer son los pasos para poder ejercitar el pensamiento que llevará a la escritura (mental y material), tanto de textos que alaban a Dios: “informa [Francisco] que en la quietud carcelaria compuso en su mente varias oraciones en verso latino y romance en honor de la Ley del Eterno”( 457), como de sus defensas ante los jueces del Santo Oficio: “Francisco hojea la Biblia (...) lee fluidamente el latín y hace un breve comentario a cada uno de los textos” (462). Está armando su defensa ante los jueces inquisitoriales y lo hace por escrito.

Concomitantemente, el enunciador muestra la construcción de los instrumentos de la escritura. Cuando el Santo Oficio se los niega, son elaborados en “Deuteronomio” como verdaderas armas o instrumentos de defensa:

\*la pluma que hace guardando “los huesos de la comida, elige uno de pollo (...) Ante sus pupilas nace el elegante cañón de una pluma” (481);

\*la tinta hecha de carbón del bracero;

\*el papel confeccionado con recortes de bolsas de la harina que le acercan con la comida.

De este modo, se establece un verdadero culto por la palabra escrita, pues, en consonancia con el texto mosaico, la palabra es orientadora de las acciones del Pueblo de Dios: “el amor que tienen los judíos por los libros -y por este libro [la Biblia] en particular- es el amor a la palabra, a la palabra de Dios” (462).

El personaje sefaradí, Francisco, es mostrado en el enunciado escribiendo su pensamiento que es la palabrea cercana al Dios de Israel y, como Moisés en sus discursos, trasunta una autoridad que le viene dada por su investidura heroica. Así, cada párrafo escrito constituye una denuncia contra los opresores, pues si saber es poder en los libros anteriores, en “Deuteronomio” escribir es poder: “ha jurado decir la verdad y le reclaman la

verdad (...) la estrecha mazmorra (...) derrama incandescencias por el cañón de la pluma” (468). El resultado de toda esta tarea escrituraria tiene su culminación en dos libros y una carta exhortativa “A la sinagoga de los hermanos judíos que están en Roma” (482), escritos elaborados en secreto en la cárcel y con los utensilios caseros descriptos más arriba.

Por último “Deuteronomio” es mostrado, a través de la operación enunciativa de re-escritura del *Pentateuco*, como el libro de la afectividad, constituyéndose en una verdadera teología del amor, como en el texto mosaico. La epístola a los hermanos de Roma es el punto de partida de esta proximidad intensa que figurativiza el quinto libro. La carta firmada, ahora, por *Eli nazareo* (=iluminado o al servicio de Dios) nombre que ha adoptado Francisco desde su posición profética, es un verdadero texto exhortativo-amoroso. La epístola recoge las recomendaciones y las advertencias de alguien que ha asumido el rol de conductor de un pueblo: “Rueguen por mí al Señor hermanos queridísimos (...) elijan para ustedes la vida amadísimos hermanos” (483).

El tema de la vida y el amor se ligan con la identidad sefaradí, pues se debe sostener la esperanza en la llegada de la Nueva Sefarad: “Guarden la ley para que el Señor nos haga volver a la tierra de nuestros padres, para que nos multipliquemos y para que nos bendiga” (487).

Texto último, la epístola de Eli nazareo es el testamento del héroe sefaradí antes de ser relajado en el Auto de Fe (como el testamento final de Moisés). Escrito que deja un testimonio de vida, la carta es una muestra de “su pasión y muerte: su sacrificio no será inútil porque integrará la cadena trágica y misteriosa que desovillan los justos del mundo” (484).

El enunciador, en su rol de historiador, ha tejido un conjunto de relaciones de homología entre el héroe del *Pentateuco* y el héroe sefaradí americano. La unión definitiva de cuerpo y creencias en el Auto de Fe de 1639 es también la culminación de una misión heroica que termina asociándose intensamente con la gesta mosaica, pues a la muerte de Francisco corresponde la del gran profeta, justo antes de que pueda ser construida Sefarad, que es también una forma de Tierra Prometida o Canaán, pero dejando una lección en el

papel y en la memoria, los libros y epístola de Francisco que bien se asocian a la Segunda Ley que Moisés dejó a su pueblo en *Deuteronomio*<sup>47</sup>.

## **2.4. Historia, persecución y libertad**

La historia que refiere el enunciador en *La Gesta del Marrano* es principalmente la de una persecución, concomitantemente con la revelación y asunción de una identidad: la sefaradí.

Si cada libro-capítulo es un pormenorizado desarrollo de una historia que se vuelve a escribir, el título ya es un lugar clave de concentración de sentidos de la novela. Así, gesta<sup>48</sup> viene a estar asociada con marrano (cerdo o equivocado) con lo cual se produce la primera re-lectura de sentidos instituidos. La aparente contradicción: “lo ejemplar que está errado”, “lo heroico de un cerdo”, en sentido literal, puede ser interpretada como la primera marca de la posición del enunciador. Este juega con los sentidos contrapuestos para reivindicar al sujeto de la persecución con el lenguaje de los perseguidores, invitando a interpretar y descubrir las claves de esta asociación en apariencia paradójica. Sólo en esa nueva lectura el título será reivindicativo y alumbrador de una historia no contada: la lucha heroica de un judío a escondidas.

Mostraremos en este apartado el modo que el enunciador utiliza para tejer la red de sentidos del mundo criptojudío como mundo atravesado por la persecución pero también por la libertad. Para ellos distinguiremos dos aspectos dentro del enunciado: el de los actores y espacios-tiempos de la persecución y el de las transformaciones de los actores dentro de la estructura narrativa de la novela. Utilizaremos, además, como criterio de segmentación, la división que presenta el mismo enunciado según los cinco libros del *Pentateuco*.

### **2.4.1. Los orígenes de la persecución: “Génesis. Las brasas de infancia”**

---

<sup>47</sup> Francisco es presentado como un Moisés americano. La acción heroica del personaje sefaradí no se restringe sólo a su persona y si se quiere, a su salvación individual, sino que se inserta en un proceso identitario mucho más amplio que recorre las demás comunidades judías de América hispana y portuguesa, y también del Viejo Mundo. La epístola a los hermanos judíos de Roma es un ejemplo de este tipo de proyecciones.

<sup>48</sup> Conjunto de acciones memorables de algún personaje heroico.

### 2.4.1.1. Los actores y espacios-tiempos de la persecución

Ibatín, Tucumán, se construye como espacio de promisión, paraíso del Nuevo Mundo y lugar para la fundación de la Nueva Sefarad. Desde la “modesta vivienda en torno al patio rectangular” (11) el enunciador va configurando un espacio que es recuerdo y porvenir al mismo tiempo.

Allí, sobre las tierras que habitaron antiguas poblaciones aborígenes se instala Sefarad a imagen de un modelo mental que todo sefaradí guarda en su memoria cultural. Entonces, el acto de plantar unos naranjos es un proceso que se lleva a cabo como un ritual que convierte la naturaleza virgen, en espacio construido:

Don Diego marcó entonces doce puntos y ordenó cavarlos (...) hincó su rodilla, y rechazando ayuda, ubicó amorosamente cada árbol en su respectivo sitio (11)

Pero, si los frutos y las sombras de los futuros árboles son el porvenir eufórico, el patio también es memoria e identidad del judío: “No le dijo [a Aldonza] que el flamante patio de naranjos era la reproducción de un sueño. Era su nostalgia por España” (12).

Este nuevo espacio de promisión permite al enunciador posicionarse como sujeto humanitario al mostrar al actor sefaradí Diego Núñez, que ya era mirado con sospechas por los personajes de la persecución inquisitorial, armar su vida de un modo particular y hacer presente, desde un primer momento, una de las constantes de toda la novela: la tendencia del sefaradí a ligarse con el otro cultural por medio de relaciones afectivas, intelectuales y espirituales siempre positivas.

Un caso paradigmático de afectividad es el casamiento del progenitor de los da Silva con Aldonza Maldonado, una cristiana vieja de “cabellos oscuros (...) piel aceitunada (...) ojos de color miel” (11)<sup>49</sup> con quien debía formar una familia que integraría la cultura

---

<sup>49</sup> Muchos estudios afirman que “todos los judíos practicaban la endogamia o matrimonio dentro del propio grupo. En los días de la Inquisición, la endogamia era un sine qua non para los judíos secretos de España, Portugal y sus colonias” (Liebman, S. 1984:11). Si bien esto se traslada al Nuevo Mundo, la ausencia de mujeres judías en algunas jurisdicciones y los peligros reales de ser perseguido por portugués o por marrano español, propició los matrimonios exogámicos, esto es, hombres judíos y mujeres españolas (cristianas viejas) a las que se les oculta el judaísmo del cónyuge masculino. La novela de Aguinis muestra, para los da Silva, este segundo modo de resolver el matrimonio de los judíos en América.

española judía con la española católica. Los cuatro hijos de Diego Núñez -Diego, Isabel, Felipa y Francisco- son ya actores que comparten dos culturas que buscan, desde la perspectiva sefaradí, integrarse afectiva y materialmente en el seno una misma y única familia.

Concomitantemente con esto, el enunciador completa el núcleo familiar de los da Silva con dos esclavos que ya no llevan nombres africanos sino españoles: Luis y Catalina. Esclavos que no son ultrajados y sometidos a trabajos forzados, como acostumbraban los cristianos viejos; el sefaradí integra al esclavo a su mundo vital, con marcado sentido de amor al prójimo, hecho que no es bien mirado desde la axiología católica colonial: “el licenciado [Diego Núñez] reconoció la inteligencia de Luis, quien afirmaba descender de un brujo, y le enseñó a ayudarlo en sus trabajos de cirugía. El hecho resonó escandalosamente en Ibatín” (13).

Pero si la familia sefaradí ibatiniana es un modelo de integración afectiva, la constitución del espacio intelectual de la “Academia” (14), con claras reminiscencias de la creada por Platón, traslada ese modo de ligarse con el mundo al plano intelectual, pues “su mayor placer [el de Diego Núñez] (...) era mantener fuerte su memoria y ejercitar la de sus hijos” (13). El texto permite construir, en este lugar de la historia, la imagen del enunciador tolerante a través de la mostración del modo que el sefaradí educa no sólo a sus hijos y esposa “que sólo había recibido instrucciones (...) [de] hilado, tejidos, bordado y costura” (14), sino también a vecinos y amigos de la familia en Ibatín; todos bajo la tutela de Fray Isidro (cristiano viejo). El judío se interesa por el saber, pues el “conocimiento es poder (...) quien conoce es poderoso” (15) afirmaba Diego Núñez, sin distinción de credos, y de sexo o de relación de parentesco.

Ibatín guarda otro tipo de relaciones que sólo los sefaradís cultivan en su intimidad. La oposición espacio exterior -pueblo, Academia e iglesia- y espacio interior -casa- es importante para re-ubicar en la intimidad de la familia la continuidad de otro tipo de instrucciones que las impartidas por Fray Isidro. Se trata de la formación dentro del judaísmo que recibe Diego (hijo y primogénito) de su padre: “Ya no te hablo de la hostia, ni de la comunión, ni de los ritos, ni de algo incorporado desde afuera. Hablo de la presencia (...) de Dios en tu persona. Hablo de Dios, del único” (41). Sólo el hijo mayor recibirá el mandato de Israel: “*Shemá Israel, Adonai Elohenu, Adonai Ejad* (...) Escucha Israel, el

Señor nuestro Dios, el Señor es Único” (41), oración que es un punto de encuentro en el espacio interior del hogar, lejos de los actores de la persecución.

Aquí es importante remarcar cómo se van construyendo efectos de sentidos que marcarán uno de los ejes organizadores de los actores en toda la novela. Estamos hablando del tratamiento que se les da a los actores femeninos. Si los personajes masculinos de la familia da Silva se muestran desde un comienzo ligados por la religión judía, los femeninos aparecen distantes y resisten de una u otra forma al elemento cultural sefaradí. La escena de la llave de Toledo que don Diego cuida como un tesoro que permite la conservación de su memoria es clave para ejemplificar esto: “don Diego ingresó al comedor (...) traía el misterioso estuche (...) Francisco se instaló al lado (...) también se acercó Diego (...) Aldonza (...) se alejó (...) no se atrevía a expresar su malestar de otra forma que con el silencio” (32). La no-permeabilidad al judaísmo de los actores femeninos tendrá diferentes grados en el texto, desde el silencio de Aldonza a la denuncia y acusación que más adelante concretará Felipa en contra de Francisco.

Ibatín no es sólo un espacio eufórico en el cual es posible re-fundar Sefarad (espiritual y material). Ibatín es también el espacio en el que cohabitan los actores de la persecución; actores que guardan relación, en el texto, con el espacio construido ciudadano. Así, aparece en primer lugar el centro fundante Plaza Mayor, “rústico eje de la ciudad: testimonio de su fundación y vigía de su crecimiento” (21) un lugar en el cual paradójicamente se combina el amor a la religión y el culto a la violencia. De este modo “la plaza era, pues un espectáculo perpetuo. Si no colgaba un ahorcado (...) había jolgorio secular. Si no se realizaba una corrida de toros, circulaba una procesión” (21). Esta asociación entre el espacio de la religiosidad católica y el castigo, recurrentemente expuesta por el enunciador humanitario, tiene una ubicación especial y resulta significativa en la novela.

Pero la Plaza Mayor no es el único espacio de la cuadrícula fundacional de Ibatín. También están las construcciones que representan material y simbólicamente a los poderes de la colonia: “a un costado de la plaza se erigía el Cabildo -la autoridad secular (...) Enfrentado al Cabildo se elevaba la Iglesia Mayor -la autoridad eclesiástica” (21). Dos poderes enfrentados disputándose el poder de Dios y del “Cesar” (21); pero, además,

actores de la persecución que por una disposición secular o por el ‘mandato’ divino terminaban ejerciendo su justicia en “la implacable picota” (21).

El primer encuentro de los da Silva con los perseguidores surge de la relación con Fray Antonio Luque, principal agente de la Inquisición en Ibatín, “energúmeno Fray (...) [de voz] estertórea y porque así recordaba a los ocultos herejes su temible poder de familiar” (21). Y la Academia es el espacio del conflicto, pues, si “el conocimiento es poder” (14) para los sefaradíes, para este representante de la Inquisición “es soberbia (...) Porque por engullir el conocimiento fuimos echados del paraíso” (15).

El texto muestra aquí al enunciador humanitario y tolerante legitimando el modo de vivir de los sefaradíes asociados a la libertad, la afectividad y el amor al saber, en desmedro de los actores católicos (sobre todo Dominicanos) más cercanos a la opresión, la censura y la persecución. La familia de los da Silva ama el conocimiento, permite que la mujer estudie y no discrimina. Así, la biblioteca es considerada “[una] especie de santuario (...) [donde] el padre se aislaba para leer o escribir” (27).

De todos modos, la dicotomía entre judíos y católicos que plantea el enunciador presenta algunas excepciones. Una de ellas es Fray Isidro, pastor y misionero, hombre letrado, que se acerca a la familia de los da Silva, sin que el apellido portugués autorice una sospecha de que se trata de conversos, criptojudíos, o marranos. Al contrario, Fray Isidro es el que organiza la Academia y dispone la instrucción en las asignaturas de geometría, geografía, aritmética e historia. Al presentarse en el enunciado como un actor tolerante, se asocia a este fraile más al modo en que se comportan los sefaradíes que los católicos.

El desplazamiento de la familia de los da Silva de Ibatín a Córdoba implica el pasaje por un espacio intermedio que hemos denominado espacio de las carretas, momento en que los sefaradíes se unen activa y positivamente con la naturaleza y también con Dios. Entre todos los viajeros de las carretas se destaca Francisco, el protohéroe de la gesta sefaradí, por su inclinación a interpretar los signos de la naturaleza como partes de un gran alfabeto de Dios:

Francisco se tendió entre Diego y Fray Isidro (...). Por la abertura posterior [de la carreta] se extendía el paño negro del firmamento (...) Le enseñaron que los astrólogos diagnosticaron enfermedades y anunciaban el futuro leyendo las estrellas. Para ellos eran una escritura ¿por qué, entonces, no podía Dios determinar que un caracol de estrellas sea una letra y que una víbora de estrellas otra letra? (62)

Más adelante y durante el viaje, Francisco se muestra nuevamente interesado por indagar en un campo iluminado de luciérnagas que es ahora el “libro que Dios escribe sobre los campos, así como ha escrito otro con las estrellas” (62). Dios es único y también en la naturaleza ha dejado, en forma críptica, su mensaje, que sólo los ojos entrenados de un buen observador, en particular un sefaradí como Francisco, puede descifrar. Estas opciones de sentidos en el enunciado pueden ser interpretadas como tomas de posición del enunciador humanitario con respecto a los actores hebreos asociándolos con la naturaleza, los espacios abiertos y el Dios Único. Por lo contrario, los católicos se ven relacionados con un conjunto de sentidos negativos como la persecución, el fanatismo y los espacios cerrados.

El traslado de los da Silva a la ciudad de Córdoba significa, en primer lugar, la llegada a un espacio construido de mayores dimensiones, más complejo en su constitución social, cultural y religiosa. Ya no son las humildes iglesias, plazas y conventos de Batín, sino que “Córdoba tenía siete iglesias. En la plaza mayor se erigía la catedral y a un lado (...) el cabildo” (75). Si la construcción base de la ciudad reproduce la cuadrícula fundacional que se repite en Ibatín, Santiago del Estero, entre otras, el detalle de la distribución de los conventos es un dato que permite anticipar la presencia de los actores de la persecución.

La ciudad mediterránea posee “tres conventos establecidos con ambientes para la meditación y extensos campos (...) eran los de Santo Domingo, San Francisco y La Merced” (76). Cada uno de ellos aloja a frailes y dignatarios eclesiásticos caracterizados según el perfil teológico e ideológico de cada orden. Este punto es muy significativo, ya que los Mercedarios aceptan a Fray Isidro Miranda, en calidad de anciano pastor -perfil de la caridad-; los Franciscanos se preparan para recibir a un prelado cuya fama de santidad se había extendido por todo el virreinato -perfil de espiritualidad y humildad-; los Dominicos, por el contrario, se destacan por “el convento de Santo Domingo, en el cual vivía el fraile Bartolomé Delgado, quien ejercía el cargo de comisario de la Inquisición” (76). Fray Bartolomé es el actor de la persecución cordobesa por antonomasia. Su pertenencia a la “aguerrida orden dominica que (...) funcionaba como privilegiado instrumento de la Inquisición” (77) garantizaba una eficaz labor contra la herejía.

Córdoba es un espacio en el cual los actores de la persecución actúan con mayor poder, efectividad y ostentación que en Ibatín. De este modo, las denuncias en contra del converso (criptojudío) Diego Núñez y su familia no se hacen esperar y en poco tiempo se concreta la detención y el traslado del reo a Lima.

Resulta interesante tener en cuenta, en este punto de la historia contada en “Génesis”, qué tipo de acciones manifiestan los actores de la familia de los da Silva ante la detención del progenitor.

Por un lado, los sujetos femeninos son descriptos por el enunciador como actores asociados con el mundo católico devoto. Aldonza, Isabel y Felipa se figurativizan “como tres mujeres rezando” (83) que se “desplomán de rodillas” (84) ante Fray Bartolomé. En oposición a los actores femeninos, los masculinos resisten el cambio de situación que se avecina. Si Diego, el hijo mayor, asume un rol temático de sujeto violento y rebelde: “Diego llegó tensado, sus ojos llameaban” (83), Francisco más bien racionaliza la situación y es depositario de un objeto de valor clave para la memoria de Sefarad: la llave de hierro de una casa sefaradí en España. Entonces “Francisco adelantó la mano y recibió la reliquia” (83) de manos de su padre. Dos actitudes que van mostrando al protohéroe como personaje de la resistencia pacífica, la defensa de los valores que él considera verdaderos y la planificación de estrategias de supervivencia, sentidos que a su vez nos permiten construir la figura del enunciador como sujeto humanitario.

Un lugar central de este capítulo es ocupado por el interrogatorio que las autoridades seculares y eclesiásticas realizan a Diego Núñez, interrogatorio que funciona como muestrario de sentidos que articulan un complejo sistema de jerarquías, roles sociales, e ideologías. Al hablar de “marranos, ley caduca de Moisés, epidemias, brujerías, judiadas, asesinos de Cristo, shabbat, raza maldita, purificación por el fuego, embaucadores, cristianos nuevos” (82) el enunciador explicita la oposición central y vertebradora de la novela, la que contrapone judíos a católicos.

Pero a su vez, el enunciador expone, en este lugar de la historia, dos puntos de vista que funcionan a lo largo de toda la obra y que es necesario analizar. El primero de ellos está referido a la asociación del sefaradí con todo lo negativo de la sociedad colonial americana, hasta el punto de animalizarlos del modo más peyorativo (la fetidez, el olor) contenidos en el sustantivo marrano. Este punto de vista, originado desde la axiología española católica,

no reconoce ningún valor positivo al mundo hebreo. El segundo corresponde a la lectura judía de lo judío que implica la aceptación de ciertos valores cristianos en el espacio sefaradí. A partir de una serie de recorridos reivindicativos, el enunciador humanitario construye un conjunto de semejanzas entre la vida de Cristo (sobre todo la pasión y muerte) y la vida de los da Silva. De este modo, el enunciador se posiciona como sujeto capaz de reconocer valores que comparten tanto los verdaderos cristianos, los que imitan y siguen a Cristo, como los sefaradíes. Valores universales como el humanitarismo, el amor, la bondad, el sacrificio, la humildad, etc. cuyo énfasis constituye una estrategia de posicionamiento del enunciador como sujeto tolerante:

A Francisco se le presentó una imagen absurda (...) esas tres mujeres vestidas de negro [Aldonza, Felipa e Isabela] (...) eran las Tres Marías de la Pasión. Se desplazaban con intenso sufrimiento hacia Cristo detenido, encarcelado y rodeado de soldados. Cristo era su padre a quien estas mujeres amaban (86)

Es Cristo, como hombre y judío<sup>50</sup>, también torturado por sus perseguidores quien se asocia a los sefaradíes. Se juega en el texto con un desplazamiento de los atributos y valores altamente sugerente: las cualidades que deberían estar asignadas a los cristianos viejos, como sujetos de sangre limpia y pureza genealógica, se han desplazado hacia el judío español-portugués re-semantizándolo como personaje sufriente, bondadoso, pacífico. En oposición a éstos, están los españoles católicos asociados a los soldados romanos que crucificaron a Cristo.

De este modo, los sefaradíes se muestran relacionados con dos tradiciones: la judía y la cristiana. Asociación que permite una sobrecualificación positiva de los actores perseguidos, pues “Cristo fue despreciado como mi padre y mi hermano; quienes lo amaban fueron despreciados también. Aquellos que mataron a Cristo y estos que nos quitan el saludo se parecen” (120). Al final, la relación entre no violencia, sufrimiento, amor al prójimo y a Dios permite al enunciador el cierre de las semejanzas con Jesús y posicionar al sefaradí como paradigma del sujeto eufórico: “[Cristo] sufrió por nosotros, por mi padre y por

---

<sup>50</sup> El judaísmo y en particular los sefaradíes no niegan la existencia de Cristo como sujeto histórico sobresaliente que supo defender sus ideas a pesar de que lo conducían a la muerte. Pero existen por lo menos dos tendencias dentro de los grupos sefaradíes para resolver el asunto del Mesías: la primera positiva que asegura sólo que Cristo no es el salvador y la segunda negativa que no sólo niega el mesianismo sino que afirma que Cristo no tuvo como madre a María (Liebman. 1982: 88).

Diego -pensó Francisco-. Si de imitación de Cristo se trata, nosotros lo imitamos sufriendo ahora” (121).

Pero la asociación de los judíos con el amor al prójimo y a Dios no se cierra en el conjunto de relaciones con Cristo. Existen otros actores históricos y coetáneos a los hechos narrados que también refuerzan esos sentidos eufóricos con los que se vinculan a los sefaradís: son los franciscanos. Es muy interesante observar cómo el enunciador muestra a los miembros de la Orden de los Franciscanos mantener valores tales como el amor al prójimo, la caridad, la humildad, constituyéndose en un punto de concentración de casi todos los valores positivos atribuidos a la iglesia católica. Además, los franciscanos son tolerantes con los judíos y establecen con ellos relaciones afectivas. Francisco Solano, santo franciscano y visitador conventual, le dice a Francisco: “conocí a tu padre en la Rioja (...) necesitábamos médicos en estas tierras” (122), para luego manifestar: “Mañana bendeciré tu casa” (123).

Las proximidad entre franciscanos y judíos conversos, re-valoriza a éstos como dignos hijos de Dios, pues “todos, los nuevos y los viejos somos hijos del Señor [dice Solano]” (129). Esta solidaridad no se limita a una proclama teológica, sino que se acompaña de acciones concretas dentro de la sociedad cordobesa: “[Solano] ofreció venir a buscarlos para la misa de la mañana (...) De esta manera enseñaría a los malos cristianos” (129).

En las antípodas del pensamiento franciscano se ubican los actores de la persecución. Dos son particularmente significativos: Fray Bartolomé Delgado y el capitán Lorenzo Toribio Valdez. Aquí, el texto muestra a Fray Bartolomé como responsable del desmantelamiento de la familia de los da Silva y al capitán Lorenzo Valdez como mano armada secular y responsable de las acciones violentas. De este modo, el texto va tejiendo una serie de sentidos que construyen sujetos, cristianos viejos, marcados por la ambición (búsqueda de dinero), la crueldad, la violencia y el fanatismo religioso unido a acciones persecutorias.

En primer lugar, vemos actuar al comisario inquisitorial: “la vivienda fue rápidamente desmantelada; Fray Bartolomé Delgado dirigió rápidamente el despojo (...) En el primer día el comisario se hizo de los restos de dinero. En el segundo día escogió las piezas de plata y cerámica [inclusive la vajilla de Trelles, criptojudío amigo de Diego

Núñez]” (89). La ambición de este personaje se opone fuertemente a la humildad y austeridad de los hogares sefaradíes.

El despojo no es sólo de objetos con valor material, sino que también están los objetos cargados de valores simbólicos. Es el caso de los libros de Diego Núñez, sobre los que el comisario ejerce censura: “Fray Bartolomé Delgado reapareció para ver los libros (...) [y dijo a Aldonza] envuélvelos con una frazada para que no se filtre su pestilencia” (20).

Entonces, si para el cristiano viejo, los libros son transmisores de ideas heréticas, para el sefaradí constituyen el vehículo de una identidad judía que necesitan resguardar. Francisco es mostrado por el enunciador como el único personaje que parece darse cuenta de los valores, más allá de lo material que contienen esos libros: “su tristeza [la de Francisco] lo empujaba al arcón (...) dentro latía la vida (...) seres mitológicos formaban letras, se comunicaban entre sí en su interior” (91).

“Génesis” alude a otro aspecto clave asociado con el comisario, la gula: “[Fray Bartolomé] era un artista en las charlas morosas y ocurrentes (...) Tenía conciencia de su habilidad, y no sentía deuda por el vino y los platos que le servían (...) Además, él no hacía esas incansables visitas por ocio o por gula (...) sino para detectar las herejías” (77). Combinación de gula, ambición y persecución que, integradas en un mismo actor, producen efectos de sentidos altamente paradójicos, en aquellos que detentan la pureza de sangre y se autodefinen como predicadores de valores cristianos<sup>51</sup>.

En segundo lugar aparece el Capitán Lorenzo Valdez, colaborador en el despojo de los da Silva y representante del Rey de España en las tierras de Córdoba. Este capitán protagoniza una de las escenas más fuertemente marcadas por los semas de la brutalidad, la codicia, la violencia y también el humor: la escena de la petaca de instrumental de Diego Núñez y que obra en poder de la familia da Silva. Ante la imposibilidad de abrir el cofre con el preciado instrumental de cirugía para luego expropiarlo y venderlo para beneficio propio:

---

<sup>51</sup> Por valores cristianos entendemos aquellos asociados a la figura de Cristo y sus enseñanzas. Entre ellos se destacan: \*la humildad; \*la misericordia ligada al segundo mandamiento de amar a tu prójimo como a ti mismo; \*la tolerancia y toda otra manifestación del amor, entre las cuales se destaca el amor a Dios (Santayana, George. 1966: 111-131).

el guerrero adoptó una posición elegante y efectuó movimientos delicados (...) Pero a los segundos ya lo forzaba con ira (...) sacaba la lengua, se contraía y maldecía (...) El capitán saltó sobre la petaca ayudándose con improprios a los genitales de la vaca, la yegua y la lora (107)

Las observaciones que estamos haciendo nos permiten construir al enunciador humanitario y tolerante posicionándolo a favor de los sefaradíes de momento que:

\* los judíos son y no parecen judíos (figura del secreto por ser perseguidos), sustentan sus vidas en valores cristianos o sostenidos por los cristianos; valores universales e indiscutibles como el amor a Dios, el amor al prójimo, la humildad, la caridad, la tolerancia y en definitiva, la vida;

\* los católicos, en cambio, que no necesitan ocultarse ni son perseguidos, parecen o dicen ser buenos cristianos pero esto no coincide con su modo de actual asociado con la animalidad, la violencia, la persecución y la muerte (la figura de la mentira).

En la novela existe una permanente relación entre el modo auténtico de vivir de los judíos (ser) y la vida sujeta a las apariencias y la mentira (parecer)<sup>52</sup> que caracteriza el comportamiento de los católicos, sobre todo de los cristianos viejos y, en especial, los que detentan algún tipo de poder en la colonia española. Esto se asocia después con la doble perspectiva desde la cual se caracterizará al héroe judío. Los católicos no reconocerán en Francisco a un hombre justo<sup>53</sup> sino a un reo que debe ser condenado a la hoguera por pecador. Por lo contrario, y desde el sistema de valores enfatizados por el enunciador, los judíos dirán que Francisco es un héroe que como Cristo, morirá por defender valores indiscutibles.

Todo un sistema de valores que la *Gesta del marrano* muestra en “Génesis” y que veremos estructurar, con matices, el resto de la novela.

#### **2.4.1.2. Las transformaciones de los actores**

---

<sup>52</sup> La oposición ser/parecer en semiótica y desde la perspectiva que hemos asumido, “integra la problemática de la verdad en el discurso enunciado [y] puede interpretarse, ante todo, como la inscripción (y lectura) de las marcas de veridicción, gracias a las cuales el discurso-enunciado se exhibe como verdadero [ser + parecer] o falso [no ser + no parecer], mentiroso [no ser + parecer] o secreto [ser + no parecer] (...) Como se ve, la categoría de la veridicción está constituida por la puesta en correlación de dos esquemas: el esquema parecer/no parecer es llamado manifestación y el de ser/ no ser, inmanencia” (Greimas, A. J.- Courtés, J. 1990: 432,433,434).

<sup>53</sup> En la novela se asocia este tipo de actitud con la que tuvieron los romanos con Cristo. Para el enunciador los españoles son como los romanos; actores que sostienen un parecen de justos y defensores de ciertos principios y leyes que defiende la vida que no coincide con el modo de actuar violento, asociado a la animalidad y la muerte.

En este primer capítulo la novela articula una serie de recorridos persecutorios, en los que podemos diferenciar los protoprogramas<sup>54</sup> de la persecución que tienen como actor central a Diego Núñez da Silva (padre de Francisco), y que se ubican topográficamente en Ibatín, como punto de partida y, después del recorrido en el espacio móvil de las carretas, en el espacio mediterráneo de Córdoba como lugar de llegada.

Por otro lado, la correspondencia con el primer libro del *Antiguo Testamento* y primero del *Pentateuco*, atribuido a Moisés es clara. El *Génesis* describe el comienzo de todo; es un texto que relata los orígenes y desarrollo de lo creado, aspecto que se vincula con la mostración en la novela de los inicios del mecanismo de la persecución durante la infancia del personaje, figurativizados poéticamente como “Brasas”, símbolo que representa aquello que tiene calor por dentro y también lo que encierra un secreto y una potencia de ser, pero que aún se mantiene oculto.

En cuanto a los protoprogramas de la persecución, el texto plantea cómo antes de que Francisco da Silva tuviera oportunidad de experimentarlos, ya su padre los había vivido intensamente: desde un pasado remoto, primero en Europa (Portugal-España), luego en Brasil y Perú. Resulta curioso el sentido repetitivo y hasta circular que adquieren en la novela estos primeros recorridos persecutorios, pues tiempo después se reiterarán en la vida de Francisco. Queremos decir, son programas narrativos semejantes a los que estructuran la sintaxis narrativa de la novela, pero con un desarrollo menor y que operan de manera recursiva sobre la totalidad en tanto antecedentes de los programas que se desarrollarán en el resto de la historia, marcando una línea de continuidades y permanencias.

Europa, a través de las experiencias acumuladas en España y Portugal, es el lugar de mostración de las primeras torturas, persecuciones y el comienzo de la Diáspora, primeros modelos que se repetirán históricamente tanto en el Este europeo, como en el Nuevo Mundo.

Ya en Brasil, Diego da Silva observa a los torturados esclavos y sus ventas, pero también él será uno de los mirados con desconfianza en el Nuevo Mundo. Las historias de

---

<sup>54</sup> Los protoprogramas son programas narrativos que anteceden a la performance principal que el texto articulará en otras instancias, más avanzada la obra -los programas de persecución de los españoles y de salvación emprendido por Francisco da Silva, ejes de las acciones de los actores dicotomizados en perseguidos y persecutores.

judío y negros en este nivel, como otros culturales segregados del mundo español, son los adelantos de los recorridos de los libros de los capítulos siguientes. En Perú Diego verá lo que el imperio ha desarrollado en una expresión más refinada: esclavitud, torturas, persecución y muerte; paisaje cultural que tiempo después va a rodear al mismo actor y a Francisco, su hijo, en el libro quinto. Es interesante como éste último protoprograma peruano muestra la destrucción del mundo aborigen en las minas de metal precioso, instalándose en el texto un registro crítico-social que luego el enunciador sostendrá para referirse a la minoría judía y su posición en el sistema colonial<sup>55</sup>.

A partir de todas estas experiencias no vividas, Francisco va construyendo su competencia, que en esta etapa corresponde al orden del saber. Aquellos recorridos persecutorios son premoniciones de su hacer futuro.

El primer espacio de formación del futuro héroe es Ibatín (antigua denominación de Tucumán, Argentina). Este Ibatín, es inicialmente un entorno idílico<sup>56</sup>, con fuertes reminiscencias del sur de España y de la cultura sefaradí. Constituye un momento de la historia de ribetes utópicos en el que se destacan los recuerdos de una Edad de Oro ibérica, prediáspora, caracterizada por la aceptación del grupo minoritario judío, tanto en el mundo cristiano como en el sur español musulmán. Pocas son las instancias como ésta, en que el mecanismo de la persecución se detiene. Ibatín, al igual que Chile (más adelante), se encuentran marcados por el orden y el progreso para esta familia de conversos.

Pero los actores de la persecución no limitan su presencia y acciones, por más que Ibatín sea la Nueva Sefarad. Más bien la distribución de roles temáticos que va mostrar desde un comienzo el enunciador en “Génesis”, se mantendrá en el resto de la novela y permitirá la conformación del sistema de la persecución -programa narrativo principal-. Se

---

<sup>55</sup> El enunciador mostrará en todo su recorrido cómo los personajes judíos se van asociando con otras minorías étnicas. Así, desde un primer momento, en Brasil y Perú, Diego da Silva muestra consideración por negros y esclavos pues comparte su misma posición dentro del campo de fuerza colonial: la exclusión. Más adelante este enunciador mostrará como los da Silva compran, para salvarlos, a sus dos sirvientes negros: “Luís y Catalina”. Una actitud similar mostrará Francisco con el indio “Yarú”. La configuración de los personajes judíos a partir de roles temáticos de sujetos que no persiguen y no excluyen es una constante en la obra y permite construir al enunciador, como sujeto tolerante y humanitario.

<sup>56</sup> Esta figurativización del espacio construido Ibatín como semejante a Sefarad, y esta metáfora del Paraíso bíblico ubicado en España no es inocente, sino una opción del enunciador por las figuras de la historia que está re-escribiendo en el marco estricto de la cultura sefaradí. Así, Ibatín es la nueva Sefarad.

puede decir que, por un lado, estarán los defensores de la tradición, cristianos viejos<sup>57</sup>, encarnados en Fray Antonio Luque, familiar<sup>58</sup> de Ibatín, o los burgueses enriquecidos, como Lucas Granero y su fábrica de carretas. Todos estos constituyen el grupo de los perseguidores, con roles temáticos que representan los sectores de poder de la colonia: el clero, el gobierno, la economía y la educación. Estos actores responden a las instituciones que ostentan el poder. En ellos el mecanismo de la persecución está siempre dispuesto a activarse. El espacio institucional y construido está, por lo tanto, en consonancia con sus cosmovisiones. Por otro lado, el “prado de naranjos”, la humilde casa de barro en las afueras de Ibatín, constituyen espacios abiertos propicios para que Diego da Silva y su familia comiencen el camino de la formación intelectual, figurativizada en la Academia. Ésta implica libertad, pero también es el origen de la persecución ibatiniana. La presencia del otro cultural es un dato molesto: si saber es poder para Diego, los perseguidores preferirán decir no siempre saber es poder, lo cual instauro el programa narrativo de ocultamiento y “así comenzó una actividad que no iba a ser bien vista por las autoridades” (66).

El enunciador trabaja sobre las semejanzas con la historia bíblica, pero invirtiendo los términos, en tanto el saber que es pecado y, causa de expulsión del Paraíso desde la axiología católica, dentro del pensamiento judío es poder que implica la libertad y el conocimiento. Punto de vista sobre un mismo asunto -el saber en el *Pentateuco*- que remiten nuevamente a la doble perspectiva con que el enunciador se posiciona en relación a los valores puestos en juego por católicos y judíos. De este modo, los sefaradíes son mostrados como sujetos auténticos, paradójicamente más próximos que los católicos a los fundamentos del cristianismo, pues defienden valores indiscutibles como el saber, la tolerancia, el amor a Dios y al prójimo. Por lo contrario, los católicos españoles se exhiben como falsos o mentirosos en virtud de que sus acciones manifiestan una distancia entre lo que dicen ser y lo que muestran al hacer: dicen ser los representantes de la religión del amor, pero persiguen y matan; dicen ser humanitarios, caritativos y tolerantes pero no

---

<sup>57</sup> Se dice de los cristianos que no tienen ningún rastro de sangre, en el sentido de ascendencia, musulmán o judía. Ellos podían ocupar cargos públicos en la Colonia y pertenecer al clero, posiciones vedadas a los cristianos nuevos o conversos.

<sup>58</sup> Un familiar es uno de los cargos más bajos de la Inquisición y su función es la de rastrear todo indicio de herejía entre sus feligreses.

aceptan la diferencia en el pensamiento y la fe. Doble visión sobre la historia bíblica que vertebra el hacer futuro de Francisco.

Después de Ibatín, el sistema de la persecución queda momentáneamente en suspenso, a partir de la irrupción en el espacio abierto de las carretas y el viaje hacia Córdoba. Éste es el espacio de fuga para el “judío errante” (71) que “había soñado establecerse aquí (Ibatín) para siempre” (71). En este sentido, los actores peligrosos han quedado atrás porque la civilización no está cerca. Si bien Aldonza, la esposa y madre de la familia da Silva, es una cristiana vieja, ella debe acatar y ocultar su disidencia; nunca se va a constituir en delatora; paradójicamente Felipa, una de las hijas, sí lo será.

En este espacio Francisco investiga, contempla y dialoga con los otros. Cuando lo natural predomina, los actores judíos exteriorizan su fe y su comunión con Dios; idéntica situación se repetirá ante los acantilados de Callao en el capítulo “Levítico”. Opuestamente, cuando el espacio es construido-ciudadano aparece, el ocultamiento. Las caravanas son entonces el espacio de las búsquedas místicas, “esa miríada de insectos (dice Francisco) son el libro que Dios escribe sobre los campos” (81). Se textualiza, de este modo, la suspensión del mecanismo de la persecución, el programa narrativo principal, y se abre la posibilidad de adquirir el objeto modal saber, indispensable en la etapa de la construcción de la competencia del sujeto de hacer para otro programa narrativo que aún está en la virtualidad: el programa de salvación, ejecutado por Francisco en etapas posteriores de negación de su condición de marrano.

Si el espacio abierto de la pampa corresponde a la libertad, el espacio final mediterráneo, Córdoba, es lo opuesto. Ahora son seis las iglesias que estructuran el espacio colonial, índice textual del incremento de la presión persecutoria, de las coacciones, de las exclusiones, del conservadurismo colonial. Esta presión se demuestra rápidamente cuando observamos la evaluación que hace el enunciador de los roles temáticos y las acciones dentro de la ciudad. Si el núcleo familiar se había preservado, ahora se destruirá por completo, produciéndose el primer vaciamiento existencial y material del actor Francisco, completándose el primer plan o circuito de persecución iniciado en Ibatín y que ahora es sancionado por los perseguidos como “avasallamiento moral” (88) y triunfo para los perseguidores. El programa narrativo principal de persecución, que articula un programa auxiliar de despojo material de “cerámicas”, “vajillas” y “oro”, que finalizan en la venta y

comercialización, se completa con el programa auxiliar de despojo espiritual, que termina con el envío de Felipa e Isabel para consagrarse como religiosas; con la conversión de la educación librepensadora de Francisco en educación católica; con el envío de Diego (padre e hijo) a las mazmorras del Perú y de Aldonza a la muerte. Todo se desarrolla bajo la presión de los actores de la persecución cordobesa: Fray Bartolomé Delgado, poderoso comisario inquisitorial, “calvo y obeso dominico” (89), y el capitán Toribio Valdez, ambos representantes del poder del Dios cristiano y del Rey.

Francisco, en este contexto, asume su nueva condición con sumisión y respeto al orden establecido. Pero, a pesar de los sentidos negativos articulados, este actor comienza a generar acciones que tematizan sentidos eufóricos, especialmente en torno a la construcción de su competencia epistémica, aunque en el marco de la educación medieval, figurativizada como conocimiento de la Sagrada Escritura, saber clave para el poder hacer del actor adulto.

## **2.4.2. Viaje interior, viaje exterior al saber. “Éxodo, el trayecto de la perplejidad”**

### **2.4.2.1. Los actores y espacios-tiempos de la persecución**

“Éxodo” se inicia en Córdoba, espacio de la desintegración familiar y de dominación de los actores inquisitoriales. Así, uno de los espacios preponderantes en la primera parte de “Éxodo” es el convento. Allí vive y se forma Francisco.

Pero antes de referirnos en detalle a este espacio religioso, analizaremos un acontecimiento paralelo al mundo conventual, que tiene lugar en un espacio abierto, en el cual los españoles desarrollan conductas caracterizadas por la brutalidad y la animalidad.

Se trata de la escena de la doma de mulas, protagonizada por Lorenzo Valdez. Su competencia para amansar animales es atribuida por el enunciador “a un entrenamiento precoz (...) para montar caballos, trepar árboles y caminar sobre cuerdas” (141), actividades promocionadas por otro actor cristiano viejo que, como vimos en “Génesis”, está asociado a la violencia, el capitán Lorenzo Valdez: “monte, pegue y domestique, así se hace un buen soldado [le dice a su hijo]” (141).

De este modo, la escena de la doma de mulas se relaciona con el ritual de iniciación del futuro guerrero español: “pidió [Lorenzo, hijo] que le faciliten un lazo y se introdujo temerariamente en el potrero” (142). La escena abunda en sangre y brutalidad, que en el enunciado se asocia con una forma de acto sexual: “Francisco observaba con quietud (...) acompañaba con sacudidas a su amigo en ese coito singular” (143). Para luego de haber terminado: “[Lorenzo] estaba agitado y respiraba por la boca como un perro al despedirse de la hembra” (143). No será la primera vez que el enunciador humanitario asocie la brutalidad del español con una sexualidad animalizada en la que el instinto subordina al amor.

La narración de la doma pone en escena un tercer grupo de actores: los aborígenes. Es claro que el enunciador quiere mostrar el contraste entre la irracionalidad del español católico y la sabiduría de los aborígenes que, como los sefaradíes, establecen una relación positiva con la naturaleza. Los aborígenes “considerados lentos y torpes” (143) para domesticar animales al estilo español, desde la perspectiva positiva que se quiere enfatizar en el enunciado, son depositarios de un saber que hace de la doma un ritual en el que el animal es cansado con hambre y silencio.

Opuesto al grupo español católico y al de los aborígenes, el sefaradí -Francisco- se presenta ante todo como un sujeto intelectual y espiritual. Entonces, si el convento, marcado por la cerrazón, la opresión, el silencio y la hostilidad de sus habitantes, es el espacio de la persecución en Córdoba, también es, paradójicamente, el espacio en el que Francisco va a ir encontrando su destino: “A Francisco no le atraían las pasiones de Lorenzo (...) Aumentó su pasión, en cambio, por algo más criticable que la doma: los libros” (143).

La existencia de Francisco en el convento no sólo discurre entre lo elemental (comida, abrigo, salud) y los metódicos horarios del ritual católico (misa, oraciones), sino que el convento es, ante todo, un espacio de la vigilancia y control; en él, el contacto con el mundo de los libros no es casual sino parte de un meticuloso proceso de adoctrinamiento. Aparece así en escena un actor clave, el director espiritual Francisco de la Cruz, guía y educador de Francisco, el marrano (un alumno que es casi cerdo); en el convento “la educación también es una doma” (144).

Es interesante ver cómo la relación discípulo/maestro se estructura a partir de un conjunto de pruebas de complejidad progresiva que Francisco debe superar. Las pruebas se asocian con la lectura y la religión. Pasadas varias de ellas “el director espiritual no le formuló más exigencias: había ganado su confianza (...) Santiago de la Cruz no actuaba con arbitrariedad, regulaba sabiamente su educación” (145). De este modo, el convento es el espacio construido privilegiado del control ideológico dentro de la colonia. Francisco, como sus dos hermanas, está siendo adiestrado en el modelo ideológico de los vencedores, por lo tanto el tipo de relaciones que se establecen entre aprendiz y maestro es de sometimiento, con el progresivo avance de la confianza de Santiago de la Cruz: “Cuando el director espiritual se habituó a encontrarlo sumergido en los versículos del Nuevo Testamento (...) disminuyó la vigilancia” (146).

“Éxodo” plantea claramente la oposición entre la educación conventual generada desde los actores de la persecución, y la libre y sin prejuicios iniciada en la Academia ibatiniana. Estos dos recorridos formativos se corresponden con el doble punto de vista adoptado por el enunciador humanitario al evaluar las acciones de católicos y sefaradíes.

Los católicos educan a partir de la represión y el castigo. Sus modos didácticos no descartan el uso del látigo y otros tormentos, por lo que, el ocasional alumno dentro de un convento como lo es Francisco, será vigilado, celado, perseguido, pues el objetivo de la acción pedagógica no es la búsqueda del saber como virtud liberadora del hombre (que le permite el reencuentro con su ser y con Dios), sino que la educación es como una doma; esa asociación con la animalidad re-envían la educación católica a un mero adoctrinamiento que posibilita someter al individuo en favor de un dogma (dogma y doma están próximos). Los españoles dicen (parecen) educar y formar al pupilo en los fundamentos de una fe sustentada en el amor y el humanitarismo, pero lo que hacen y manifiestan más se condice con el fanatismo, la persecución y la violencia. El catolicismo es la religión del amor pero su praxis necesita de látigo y las flagelaciones; son, por lo tanto, sujetos mentirosos.

En cambio, el enunciador muestra a los sefaradíes como sujetos que privilegian, al educar, la libertad, el deseo, y el amor en todas sus expresiones. Francisco adquiere los fundamentos del judaísmo a partir de un conjunto de pruebas que no incluyen el adoctrinamiento violento sino las búsquedas individuales y libres dentro de una instrucción

sustentada principalmente en el amor a Dios. Desde las oraciones elementales que Francisco aprende en “Génesis” y “Éxodo”, hasta los juramentos y lecturas que realizará más adelante, lo que se muestra es que los judíos desprecian toda forma de imposición de ideas. Esto sería negar la esencia de una religión construida en basa al amor. De este modo, los sefaradíes manifiestan coherencia entre lo que dicen y lo que hacen; son sujetos modalizados como verdaderos y más cercanos a los fundamentos del cristianismo que los católicos.

En este contexto y en el mapa de las relaciones que va a establecer Francisco con otros actores del mundo colonial, se destaca una por su calidad y tipo. Es el momento en que el protohéroe es invitado a una audiencia con el Obispo Trejo y Sanabria, pues “el talento inusual de este joven [Francisco] animó [a su formador] a dar un paso también inusual, presentarlo al obispo” (148). El obispo Trejo y Sanabria es franciscano y aquí se retoma una de las constantes de toda la novela, la asociación de esta orden, los franciscanos, con la humanidad, la bondad y la espiritualidad. Así el obispo Trejo

era un hombre perseverante como su turbulento antecesor, Francisco de Vitoria (...) Pero Francisco de Vitoria procedía de judíos conversos y Fernando Trejo descendía de cristianos viejos (...) Vitoria a la severa orden dominica y Trejo a la dulce de los franciscanos(148)

La oposición dominicos/franciscanos es significativa en la novela y marca el límite, dentro del mundo de la iglesia católica colonial americana, entre los que se asocian con sentidos más próximos a la doctrina de Cristo (los franciscanos) y los que se alejan de él, en tanto sus acciones se asocian con la tortura, la crueldad y la persecución (los dominicos).

De este segundo grupo, Francisco de Vitoria es una excepción, que el enunciador recupera para marcar otros sentidos. El antiguo obispo de Santiago del Estero se carga de semas positivos desde el momento en que se presenta al personaje turbulento, pendenciero pero incorruptible, no ya como dominico, sino como judío converso (como Francisco, como Diego Núñez). Lo judío, aunque sea en su modalidad de converso, o criptojudío, está casi siempre sobremodalizado por lo eufórico, aspecto que recorre todo los libros-capítulos de la novela.

Volviendo al espacio conventual, lo dicho en torno a los dominicos se verifica en el confesor y formador de Francisco -Santiago de la Cruz- en uno de los episodios de “Éxodo”

que más claramente muestran la vinculación de los cristianos viejos con lo irracional y lo cruel.

En principio, el espacio conventual está cargado de sentidos afectivos. Los vínculos entre discípulo y maestro han devenido en relaciones humanas positivas, por lo cual “Santiago de la Cruz lo quería [a Francisco] próximo, de día y de noche. Pretendía convertirlo en doctrinero” (159). Pero la enseñanza religiosa, que hasta ahora marcaba la actividad del director espiritual de Francisco, se va a ir llenando de signos distintos. Aparece así el secreto y los sentidos ocultos en las frases del dominico: “No sólo sientes (dijo de la Cruz) (...) Es una señal, un signo. Se refiere a nuestro vínculo” (153). Entonces, si el enunciador es un sujeto que conoce más y mejor la historia de los da Silva ¿qué está queriendo insinuar con este vínculos que unen a un converso, devenido en discípulo y un fraile dominico, que no sean las enseñanzas dentro de la doctrina católica?. Los silbidos del látigo, las huidas apresuradas hacia su celda, los índices de cansancio y agotamiento de Fray de la Cruz plantean un quiebre de la condición rígida y severa del mundo dominico, para darle lugar a la duda y la sospecha: “Francisco se preguntó qué mal pensamiento habría tenido (...) Algo hormigueaba en el fraile (...) se fue a castigar por mis pecados” (154).

Lo que el enunciador, como sujeto humanitario, pone en primer plano en esta escena es la relación que, en el espacio dominico, tiene y va a tener la fe con la flagelación del cuerpo. Aquí, Francisco, educado dentro de los preceptos de esta orden, no ve como incompatibles el ayuno, la flagelación junto con la oración y el recogimiento. Estas acciones estrechan los vínculos entre discípulo y maestro; está cerca la fecha en que se conmemorará el Sacramento de la Confirmación y la preparación de Francisco debe completarse eficazmente.

En vísperas de esa ceremonia católica se devela el misterio del personaje dominico y completa el circuito de atribuciones semánticas negativas, ahora vinculadas con las del campo sexual:

Francisco (...) se desnudó el torso (...) y se aplicó un azote en la espalda (...) De súbito chirrió la puerta e ingresó Santiago de la Cruz (...) Mi querido ángel -susurró el director espiritual acariciándole los brazos y el cuello- (...) Aproximó sus labios a la boca agitada y lo besó [a Francisco] (162)

Si la presencia del personaje religioso, Fray de la Cruz, es el punto de partida de una ascesis (purificación) para Francisco, la escena invierte estos sentidos, propiciando interpretaciones negativas más asociadas con el pecado de lascivia. El episodio concluye con un acto de brutalidad y sadismo, como consecuencia de la culpa que genera en el director espiritual su relación con Francisco: “el fraile seguía propinándose fatigados latigazos (...) Pon salmuera y vinagre sobre mis heridas -pidió con voz agotada- (...) Francisco vació los frascos. Santiago de la Cruz sacudió la cabeza fuera de sí” (165). Es importante, entonces, observar cómo el enunciador establece una relación pasional positiva con el personaje sefaradí y negativa con los de la orden que da corporeidad al Santo Oficio, es decir, los Dominicos. En torno a estos se van construyendo constelaciones de sentidos disfóricos y asociaciones paradójicas, desde el momento en que, en un mismo sujeto, convergen la espiritualidad, el sadismo; la fe y la violencia; el amor y la lascivia.

En oposición a las acciones de los sujetos de la persecución, el espacio del convento alberga una serie de hechos que tienen como protagonista al judío, y señalan la actitud del enunciador por destacar valores del espacio hebreo asociados con la capacidad de perdón y humanidad. Se trata de la enfermedad de Fray Bartolomé Delgado y la oportuna sangría que le aplica Francisco. Si este comisario es el causante de la destrucción de los da Silva, es ahora, este “pequeño sobreviviente” (159) el que le salvará la vida: “Francisco pidió agua (...) Acarició con sus pulpejos (...) y eligió la vena más clara (...) El señor había operado un milagro por intermedio de este huérfano” (159). El segundo mandamiento ‘amar a tu prójimo como a ti mismo’ se concreta en el sefaradí como parte esencial de su hacer.

El último encuentro en “Éxodo” con el espacio conventual se produce en oportunidad de la visita de Francisco al futuro convento que llevará el nombre de Santa Catalina de Siena. En este espacio conventual aparecen dos actores femeninos: Isabel y Felipa, las hermanas de Francisco. La disciplina del convento las ha transformado en “dos mujeres que infundían respeto” (167) y que ahora hablan con neutralidad desgranando las cuentas del rosario. Isabel y Felipa son dos actores que han sido absorbidos por el espacio conventual y por la fe de los perseguidores, en tanto son dos conversas que asumen su condición de marranas como pecado, por lo que la clausura del convento es muralla contra lo negativo que proviene de su ascendencia. Por lo tanto, recriminan a Francisco: “Harás lo mismo que papá” (168). Los actores femeninos en “Éxodo”, como ya vimos en “Génesis”,

tanto conversos como cristianos viejos, son mostrados por el enunciador asumiendo posiciones sumisas ante el poder; Aldonza y sus dos hijas se someten ante los perseguidores. En tanto, los actores masculinos tienden a generar movimientos que implican una huida, un cambio de la posición inicial de opresión.

Francisco es en “Éxodo” el personaje del viaje. Su misión: encontrarse con su padre y estudiar, pero también alejarse de Fray B. Delgado quien, recuperado de la apoplejía, “usaba un tono amistoso y quería ayudarlo de veras, pero no podía evitar su estilo persecutorio” (168). En este sentido, el viaje de Francisco da Silva desde la ciudad de Córdoba a Lima marca el alejamiento momentáneo de los actores de la persecución y la aparición de un conjunto de personajes significativos para la construcción de la competencia del actor sefaradí.

En primer lugar, en este lugar de la historia de “Éxodo”, el enunciador confirma las cualificaciones negativas del español a partir de una serie de episodios que van a tener como protagonistas a Lorenzo Valdez, y un antiguo enemigo de los da Silva: el persecutorio Fray Antonio Luque. En segundo lugar, el final de “Éxodo” corresponde al encuentro con otra minoría desplazada, la del aborigen y sus búsquedas de libertad, su resistencia ante el dominador español, que guarda relaciones con la lucha del propio sefaradí. Por último, “Éxodo” marca el encuentro con otros criptojudíos; el espacio abierto de las carretas nuevamente traerá para Francisco la unión con el Dios Único de Israel y la memoria de Sefarad.

Si comenzamos por los actores cristianos viejos, no podemos obviar, en este momento de la historia de “Éxodo”, a Lorenzo Valdez, amigo de Francisco. Lorenzo no tiene permiso de su padre para viajar a Lima, pero se escapa, “burla la guardia personal de ese oficial [que] permaneció en la explanada hasta que salió la última carreta” (174) y se incorpora a la caravana con destreza varios kilómetros al norte de la ciudad. Es importante observar en este episodio no sólo la recurrencia de sentidos que vinculan al español soldado con acciones físicas fuertes, sino un primer dato que en Lorenzo ya preanuncia su capacidad y preparación (cultural) para detectar judíos: “Lorenzo se presentó a los otros

personajes [dentro de la carreta]"(176). Entre ellos viajaba un criptojudío llamado José Ignacio Sevilla, al que Lorenzo pregunta "Sevilla no es un apellido Portugués" (176)<sup>59</sup>.

En otra parte del viaje, el juego de oposiciones entre actores sefaradíes y actores españoles católicos tiene como escenario la ciudad de Salta. Aquí se configuran otros sentidos que convergen y coadyuvan a la constitución de sus roles temáticos y permiten la construcción del enunciador humanitario. Si, por un lado, Francisco "advirtió que en Salta algunas personas rodeaban sus cuellos con pañuelos y creyó que era una coquetería local"(192), para luego advertir y confirmar que era una enfermedad, el "bocio endémico"(194), por otro, Lorenzo resuelve la escena de esa "bola" (193) instalada delante de la garganta con un gesto cómico, que es una burla a la deformidad, además de dejar planteados los valores que animan y configuran la relación con el mundo: "Lorenzo no pensaba en la enfermedad: esa gente es así, monstruosa, y algunos monstruos existen así para divertir a quienes no lo son"(194). Para el enunciador, los españoles están asociados con la burla, el distanciamiento en relación al prójimo -la ajenidad- y la incapacidad de entender lo distinto; en oposición a ellos, el judío sefaradí se presenta asociado con la projividad -el acercamiento al prójimo-, la caridad, la humanidad y la conmiseración para con el otro.

Esta dicotomía español judío/ español católico concluye en "Éxodo" con la escena de las mujeres en Salta y Potosí. En esos espacios Lorenzo "buscó y encontró el prostíbulo" (192); acción que termina con un acto sexual asociado con lo físico y lo mecánico: "se acostó con una mestiza regordeta (...) Satisfecha la urgencia, luego volvió a concentrarse en sus objetivos más próximos: conseguir mulas y gratis" (194). Operación enunciativa que pone al sexo en el mismo orden que un botín de guerra, enfatizando otro rasgo asociado al mundo español, en el cual la mujer, si no es el lugar del pecado (mundo religioso), está asociada a una sexualidad rentada, sin amor (mundo secular).

En oposición, el actor judío sefaradí es presentado como el paradigma del sujeto amoroso. Francisco se distancia de su amigo de manera radical y en sus juegos sexuales aparece el amor y la sensualidad. Si en el mismo lupanar, Lorenzo "rodeó la cintura de su

---

<sup>59</sup> La asociación entre judío y portugués era muy extendida en todo el Nuevo Mundo. Tal relación se puede entender hoy "tras el estudio de los procesos de los tribunales del Nuevo Mundo [que] procuran algunos datos vitales de fondo sobre la población judía. Los procesos en Lima revelan que, desde 1600 a 1750, los más importantes lugares de nacimientos de los judíos que fueron al Virreinato del Perú eran Lisboa, Sevilla y Guarda (Portugal)"(Liebman, S.1984:47).

compañera (...) y [se la llevó] a los aposentos” (194), Francisco ante la mujer “estaba contraído. Un temblor le recorría el abdomen. Tenía los pies fríos y las manos transpiradas” (199). Luego, en una escena en la cual la delicadeza y la sensualidad predominan, el personaje sefaradí demuestra, como le enseñaron los *Salmos* y *El Cantar de los cantares*, que la mujer es también misterio: “Los pulpejos anhelantes de Francisco se extraviaron en la cálida lisura de pétalos (...) La cabeza de Francisco se inflamó, necesitaba comprimir, dejar, derramar” (200). La oposición Francisco/Lorenzo es sólo uno de los recursos utilizados por el enunciador, en su rol de sujeto humanitario, para figurativizar la oposición judío español/ católico español, dicotomía que recorre toda la novela. Bajo los signos de la superficie textual están las invariantes de sentido que segmentan el universo axiológico colonial, a partir del par existencial vida / muerte, asignando (con excepciones y matices) el primer sema al hacer hebreo y el segundo, al español católico.

Los sefaradíes, además, establecen relaciones con otros actores en ese espacio abierto de las carretas. Se trata de los aborígenes americanos y en particular del grupo étnico incásico. José Yarú es un representante de ese imperio perdido. Si tuviéramos que clasificar a los personajes aborígenes, diríamos que “los indios cargadores no eran esclavos, aunque lo parecían. José Yarú era un indio cargador como los otros, seguía a las caravanas de a pie, dormía a la intemperie, se mantenía a prudencial distancia de españoles y los negros” (185). Si comparamos el trato que los españoles dan a sus esclavos e indios con el de los judíos, encontramos diferencias sustanciales.

Los españoles habían esclavizado a los indios al igual que los negros. Pero su temperamento más indócil y, sobre todo, su menor resistencia al trabajo forzado en plantaciones y minas, hicieron disminuir la población india de un modo drástico: “Muchos indios habían sido traídos mediante la persuasión o la fuerza para servir en las minas de plata con el sistema de la mita (...) Los indios dejaron de dormir porque los obligaban a trabajar también durante la noche. Los rebeldes fueron trasquilados, azotados y sometidos a rigurosa prisión” (188). El juego entre infundir el terror y evangelizar es una combinación paradójica que el enunciador expone cuando toca el problema del aborígen: los católicos españoles investidos con los valores de la cristiandad se comportan como sujetos crueles y violentos. Así, a las minas se les reservaba, de vez en cuando, la visita de “los doctrineros para enseñarles a ser buenos cristianos” (201).

Los sefaradíes, en cambio, se relacionan con el aborigen de manera distinta. Un conjunto de episodios que ocurren en el viaje hacia Lima, muestran al judío realizando acciones positivas para con el indio. Un ejemplo es el de “Sevilla [cuando] conoció a José Yarú en el Cuzco (...) Era cumplidor y eficiente. Cuando le canceló el contrato (...) el indio le espetó a quemarropa que lo llevara consigo (...) Sevilla tuvo lástima por él” (181).

Yarú no es sólo un cargador, es un enviado religioso que debe resucitar las antiguas Huacas o poderes subterráneos incaicos que derrotarán definitivamente a los dominadores españoles: “De vez en cuando entonaba un canto fúnebre. Su melodía era como una cinta que ondulaba hacia alguna montaña (...) Aunque era igual a los otros (...) portaba una dignidad que sólo sus hermanos reconocían” (181). Yarú es un aborigen asociado a lo hermético y lo secreto; también a la idolatría, desde la perspectiva del judío que es la que privilegia el enunciador. La Fiesta de Dios es uno de los mejores ejemplos para mostrar de qué modo lo cristiano y lo aborigen se sincretizan: “José Ignacio Sevilla había presenciado esta Fiesta de Dios en otra de sus visitas al Cuzco. Dijo a Francisco que se prepare para un espectáculo pagano” (219). José Ignacio Sevilla y Francisco da Silva son sólo espectadores de esta festividad aborigen, aunque sus miradas los llevan al juicio de valor en el terreno de lo religioso:

¿Qué los pone tan contentos?- preguntó Francisco  
No Dios precisamente -José Ignacio Sevilla se rascó la oreja- sino dioses. Sus  
Dioses (212)

El juego entre mayúscula -“Dios”- y minúscula -“dioses”- no es inocente sino que muestra el conjunto de opciones en el enunciado como tomas de posición del enunciador como sujeto tolerante. Dios es único e indivisible para el judío, por lo tanto miran con cierta perplejidad un espectáculo que es para ellos pagano. Pero esto no justifica acciones violentas ni discriminatorias hacia los aborígenes como las ejecutadas por los españoles. Francisco es, particularmente, el que abre la posibilidad de comprensión de otro sistema de valores, el aborigen, en el cual esos dioses “realzan su identidad (...) son los dioses de ellos, no los impuestos por nosotros” (224). Francisco, en todo el itinerario descrito en “Génesis” y “Éxodo”, ha mostrado su aptitud para percibir en la naturaleza el alfabeto de Dios, y esto constituye un punto de partida para la evaluación positiva que más adelante realizará:

Muchas piedras y montañas, y árboles. Toda la tierra que conocen y sus antepasados y sus padecimientos, todo esto necesita expresarse a través de una religión propia. La creencia en esos dioses (...) les insufla algo así como el reconocimiento de su importancia. Son dioses que protegen y respetan a ellos (225)

El espacio móvil de las carretas coincide también con el encuentro con otro grupo de actores claves para la construcción de la competencia del protohéroe. Estamos hablando del encuentro de Francisco con otros sefaradíes, entre los que se destacan el ya mencionado José Ignacio Sevilla y el converso Diego López de Lisboa<sup>60</sup>. En las soledades de las salinas, al norte de Córdoba y sur de Santiago del Estero, lejos de los actores de la persecución, estos sefaradíes van a rememorar su historia: “Diego López se alejó de la gente que venía a reservar sus porciones. Sevilla y Francisco lo siguieron. Cuando se cercioró de que no había nadie extraño escuchando empezó a hablar” (178). En esa primera reunión se va a plantear uno de los temas claves que recorre todo el judaísmo americano: el problema de la identidad. Así se discute ¿se debe ser criptojudío o es mejor olvidar para dejar de sufrir y ser definitivamente un cristiano nuevo?

Las respuestas posibles a estos interrogantes surgen de la serie de reconocimientos que las charlas van estableciendo. Francisco escucha a Sevilla que ha decidido escribir su propia historia y vivir, junto con su mujer, como criptojudíos. Pero también presta oídos a Diego de Lisboa que se resiste a aceptar su ser sefaradí, su identidad agónica, por lo que ha decidido ser un converso o cristiano nuevo pleno, aunque reconozca que “yo Diego de Lisboa (...) lamentablemente estoy infectado por un núcleo judío que sólo morirá cuando repose bajo tierra” (187).

El protohéroe, Francisco, asiste a un debate que todavía no entiende, pero “los escuchaba. Procuraba descifrar el sentido oculto del raro debate. Percibía que tras los vocablos había dolor o miedo” (179). De esas dos posiciones antagónicas, Francisco va a ir construyendo su propia definición de ser judío en la colonia. Pero no todo es polémica, también esos dos actores son dadores de saber, en tanto la competencia cognitiva de ambos sefaradíes en historia y genealogías judeoespañolas convertirán esas “quince siestas” (180)

---

<sup>60</sup> “En la onomástica judeoespañola era muy frecuente la adopción de apellidos que correspondían a pueblos o lugares de origen. Todavía hoy hay muchos judíos que se siguen llamando Sevilla, Córdoba, Toledo, Burdeos, Medina, Zaragoza o Santander, si son de origen español; o bien Miranda, Almeida, Lisbona (o Lisboa) (...) si son de origen portugués”(Feierstein, 1999: 33).

en un “túnel del tiempo, un trayecto ahíto de perplejidad, tenía dieciocho años, pero se sintió [Francisco] viejísimo” (180).

Sevilla y López se convierten en el puente por el que discurren personajes históricos con los cuales Francisco da Silva se encontrará íntimamente ligado. Así, el primer príncipe judío de España se llamaba Hasdai, “muchas familias pretenden derivar de su linaje, también los de apellido Silva” (181). La serie de personajes lo lleva al erudito Samuel Hanaguid, con quien los da Silva mantienen relaciones, vínculos que se completan con el prestigio que surge del hecho de que varias personas hayan nacido en el mismo lugar: “En Córdoba, de donde provenían los da Silva, nació también un príncipe que ya no pertenecía a un Estado, sino a la humanidad: [se trata del filósofo] Maimónides” (182).

“Éxodo” es un lugar clave de la historia sefaradí en el que el enunciador, como sujeto competente en el saber, expone los argumentos que legitiman al judío y lo insertan en una serie genealógica e histórica plena de sentidos eufóricos y de prestigio. Aquí el protohéroe se entera de que, aquello que desde la perspectiva del español católico está asociado a la animalidad, lo inhumano y el pecado, esto es, ser judío, ahora se ha re-semantizado gracias a la historia, de tal modo que el judío sefaradí se muestra posicionado en lugares privilegiados dentro de la sociedad ibérica pre-diáspora; para comenzar un proceso reivindicativo que permanecerá en el resto de la novela.

Sevilla y López son el espejo en el que Francisco mira la historia de su propia familia: sus ancestros ilustres, la diáspora, las persecuciones en el Nuevo y Viejo Mundo, la agonía de ser o convertirse en criptojudío. Todo se hilvana al final de “Éxodo” como una red de coincidencias y similitudes con estos otros sefaradíes. Con ellos también comparte el modo de concebir las familias en la colonia:

El matrimonio de su padre y el de Sevilla eran, paradójicamente mixtos (...) Entre cristianos nuevos que se casan con cristianos viejos (...) En realidad se casaban dos hombres con una mujer. Los dos hombres estaban fundidos como la máscara y el rostro. La máscara mostraba un cristiano y el rostro ocultaba un judío (184)

El matrimonio mixto era usado por los criptojudíos para parecer cristianos; gracias a esto, los hijos del marrano podían limpiar su sangre. Las sospechas se van diluyendo si el converso asiste a misa, se confiesa y cumple con las festividades cristianas. Los da Silva conforman una familia mixta de este tipo (matrimonio exogámico), en la cual el judaísmo estaba estrictamente prohibido en apariencia y sólo se reservaba al culto secreto. Francisco,

tiempo después, tendrá la oportunidad de formar una familia con esas características, pues las precauciones no eran nunca demasiadas; se sabía que el Santo Oficio también investigaba las genealogías, la onomástica y todo otro antecedente del converso o cristiano nuevo.

El tramo final del viaje (=por el desierto) de “Éxodo” corresponde también a los reconocimientos de otros criptojudíos. Queda sólo Elena, la esposa de Sevilla, cuya identidad reserva un secreto, pues bajo la apariencia de un matrimonio mixto, Sevilla ha construido una familia plenamente sefaradí. Los lazos se hacen más intensos y afectivos cuando Francisco descubre la identidad crítica. Y más intenso quizás porque también Elena es la primera mujer sefaradí que se relaciona con él: su rol temático es de hermana en la fe y madre al mismo tiempo, que bendice al protohéroe: “La esposa de Sevilla lo guió a un aparte [a Francisco] Somos hermanos sabes (...) Hermanos en la historia y en la fe (...) Elena contrajo la frente y recitó -Shemá Israel.... Recuerda eso Francisco. Es la clave. Nuestra clave” (222).

En este trayecto hemos mostrado un modo de construir la imagen del enunciador a partir del análisis de los actores y los espacios. De este modo, el humanitarismo y la tolerancia del sujeto de la enunciación quedan expresados a partir del tratamiento que reciben los judíos, que se asocian a los espacios abiertos o familiares, no segregan a las minorías, no asumen el sexo como una acción física sino como un acto de amor, no son violentos, son intelectuales y tienen una historia que los dignifica. En oposición, los españoles, y en particular los relacionados con el Santo Oficio y la Orden Dominica, junto con los representantes del ejército real, participan del universo semántico opuesto: violentos, persecutorios, dogmáticos y sujetos de acciones que los asocian a la animalidad, no hacen sino confirmar que la oposición propuesta por el enunciador -sefaradíes/católicos-, que es otro modo de decir -perseguidos/perseguidores-, sigue siendo la oposición vertebradora de la historia que se está analizando.

#### **2.4.2.2. Las transformaciones de los actores**

El convento de Santo Domingo, en el que ahora se educa Francisco, es un espacio de vigilancia. El ceremonial ha suplantado lo espontáneo y prima el circuito del

adoctrinamiento; el miedo y el encierro, junto con la abundancia de perversiones y castigos personales, completan las cualidades disfóricas de este espacio de formación.

Es importante destacar que de manera concomitante con este nuevo espacio, comienzan a articularse diferentes mecanismos persecutorios: el más significativo en este momento de la historia es el de la persecución conventual, por medio del cual los educadores, especialmente Santiago de la Cruz, administran el saber dosificando las lecturas, alternando charlas y comentarios que exigen de Francisco una minuciosa preparación personal. Leerá primero el *Nuevo Testamento*, luego seguirá con el *Antiguo*, en especial los libros de Moisés, generando un verdadero circuito cerrado de referencias dentro de la novela<sup>61</sup>. Pero, si la persecución conventual pudo adoctrinar a sus hermanas, en Francisco será motivadora de lo que llamaremos el núcleo dicotómico del ser / parecer, de tal manera que, bajo el parecer católico (y el mismo actor no lo conoce todavía) se esconde el ser de su existencia judía que poco a poco irá despertando y enriqueciéndose.

Francisco, como Moisés, busca las raíces de su casa, su padre, instalando el tema del viaje como una forma de pensar los orígenes. El viaje a Perú implica dos momentos: el fin de la preparación católica y la entrega del objeto de valor *Biblia* por su confesor Santiago de la Cruz dando casi fin también a la persecución conventual y el retorno a los orígenes (padre). Comenzará, de tal manera, “el trayecto de la perplejidad”. Al igual que lo que está ocurriendo con los conversos, se describen las persecuciones dentro del Virreinato de los grupos culturales endógenos (aborígenes) y exógenos-trasladados (esclavos africanos) conformando una tríada de sujetos en torno al eje de la persecución de los débiles, los otros; son los nuevos perseguidos en el Nuevo Mundo. Las tribulaciones de los negros son para Francisco, a partir de los relatos de Luis, el esclavo, el anticipo de lo que vendrá para él. Las muertes, los grilletes, la “hediondez” del encierro, constituyen premoniciones de la futura cárcel en Lima.

Perú es la Tierra Prometida, la tierra del futuro, tanto para la obtención del título de médico que corresponde al reconocimiento virreinal como el reencuentro con su origen, el

---

<sup>61</sup> El *Antiguo Testamento* funciona como articulador de dos tipos de saberes: los asociados al catolicismo y los centrales para la formación judía. Lo mismo sucederá con el *Scrutinium Scripturarum* de Paulum de Sancta María, escrito antijudío y que en Francisco es el punto de partida de su judaísmo pleno. El enunciador tolerante muestra las opciones de lectura de un mismo texto, pone en duda los dogmatismos y abre la posibilidad a las versiones, además de mostrar una condición históricamente documentada: el marrano es un sujeto ambiguo que se debate entre dos formas de pensamiento, que, si bien provienen de las mismas fuentes, están decididamente enfrentadas.

padre. Francisco da Silva está retornando en sentido inverso por ese espacio móvil de las carretas y es quizás el único momento en que no está perseguido. Pero los motivos de la persecución están en germen en su interior, en la oposición judaísmo/cristianismo, como tensiones que configuran su lucha existencial.

Ese espacio de tránsito es también el espacio de encuentro con el prójimo: conversos, judíos, esclavos negros y aborígenes confluyen sintomáticamente en esa caravana. Es como si todos los desplazados del sistema hubieran llegado allí con sus distintos recorridos persecutorios. Es la carreta el lugar más pequeño, pero el más íntimo<sup>62</sup>. En ella la persecución institucionalizada está en punto cero, no ha desaparecido, pero no está avanzando aunque un futuro represor se está gestando dentro de ese espacio libre: Lorenzo Valdez.

Francisco, en las carretas, asiste a la reconstrucción de otras luchas y huidas: la de Diego López de Lisboa, José Ignacio de Sevilla (mundo de sefardíes y diásporas), Luis el esclavo (mundo africano), son un conjunto de historias de la persecución sin fronteras. En estos relatos, el enunciado focaliza en la reconstrucción de Sefarad, pues éste opera como referente idealizado de un espacio que se figurativiza como una segunda Tierra Prometida. Hay hipertrofia de la redundancia dentro de un texto que se verosimiliza constantemente por las fuentes citadas -la *Biblia*, las historias europea y americana; la literatura universal, como *Las Mil y una Noche*, etc.- citadas para discursivizar un único hecho: la gesta o lucha de un pueblo<sup>63</sup>.

De esta manera, el enunciado retoma el tema de la tolerancia, clave para entender el funcionamiento de la persecución. América no conoce la paz porque no es tolerante. Es interesante ver cómo el sujeto de la enunciación rescata la figura del actor-aborigen que no acepta ningún tipo de imposición exógena; es el hombre rebelde radical contra todo lo externo, tanto judío, árabe, español, etc. Su historia y su rebeldía impactan al joven

---

<sup>62</sup> Esta confluencia entre razas y credos en un mismo espacio, el natural, no es inocente, en tanto indica un fuerte posicionamiento del enunciadador que muestra cómo las minorías no se excluyen. Entre ellas, el judío es un dador de saber, lo cual es clave para construir al sujeto judío sefardí como sujeto útil y pilar de la colonia (punto de vista sefardí americano), aunque el sistema español no se diera cuenta. Este tema se retoma en bibliografía especializada como Cohen, E.M. (1995).

<sup>63</sup> Los intertextos son muy valiosos a la hora de mostrar las opciones del enunciadador humanitario. Su apelación a las fuentes lo lleva a *Las mil y una noches*, texto especialmente importante en tanto mostración de la convivencia tolerante entre judíos y árabes, modelo que el español no está dispuesto a imitar.

Francisco que busca modelos para constituirse en hombre capaz de asumir su propia gesta. José Yarú, el indio, es personaje de una historia que equivale a la de Francisco.

Al final del capítulo se empiezan a manifestar los primeros síntomas de la transformación o, mejor dicho, a explicitarse lo oculto en el actor protagonista. El núcleo dicotómico de lucha interna -judaísmo vs. catolicismo- comienza a resolverse lejos ya de los centros de represión (conventos, familiares, comisarios, capitanes, burgueses)<sup>64</sup> generando un conjunto de índices textuales que señalan el posicionamiento del enunciador tolerante que defiende valores universales cuando Francisco:

- \*mira de manera tolerante, e intenta entender las idolatrías religiosas de los aborígenes;
- \* interpretara la evangelización americana como metáfora de la horca y el látigo;
- \*y lleva un mensaje en el idioma prohibido para la colonia, el hebreo, de “Shemá Israel” (80) para su padre.

El héroe está adquiriendo la competencia necesaria para constituirse en sujeto agente de su propio programa narrativo, el de lucha por la libertad en la Nueva Sefarad.

### **2.4.3. La identidad judía sefaradí. “Levítico. La ciudad de Los Reyes”**

#### **2.4.3.1. Los actores y espacios-tiempos de la persecución**

El estudio de los actores y los espacios-tiempos de la persecución en “Levítico” responde a una división realizada en el texto que toma como criterio el tipo y características de los personajes que cohabitan en lugares específicos. Aquí, resultan relevantes tanto los espacios conventuales, como el resto de la ciudad de Lima, en tanto escenarios en los que conviven los actores de la persecución; en oposición, el hospital de Callao y la casa de Diego Núñez da Silva son los espacios del servicio al prójimo, de la intimidad y el culto respectivamente. Por último los espacios abiertos como el mar, la playa, los caminos significan la suspensión de las acciones persecutorias y el momento del pensamiento teológico y filosófico.

---

<sup>64</sup> Esta serie de roles temáticos es altamente significativa y muestra la distribución del poder colonial.

Lima se presenta como la ciudad del control, la ostentación y, por sobre todo, de la persecución. La presencia de agentes del control social, como son los soldados del Virrey, es un primer índice que sorprende a los recién llegados, Lorenzo Valdez y Francisco da Silva que “se topan con la guardia de caballería, montada sobre altos corceles con chapetones de metal dorado sobre los relucientes arneses” (227). Desde este primer momento la asociación del poder real con los semas del lujo y la ostentación es clara y marca el modo en que los actores seculares se presentan en la Ciudad de los Reyes: “A Francisco le sorprendió la elegancia de los hidalgos (...) Usaban zapatos de doble suela (...) De un ojal del chaleco pendía una cadena de oro con un escarbadietes también de oro” (228).

En relación directa con el nivel socioeconómico de los actores seculares, el espacio ciudadano se ha cargado de monumentalidad. Lima es el centro fundante del Virreinato del Perú y su arquitectura refleja esa centralidad del poder. El modelo de ciudad colonial, construido a partir de la cuadrícula fundacional se repite también en Lima, pues, la cuadrícula (diez cuadras por diez y la plaza en el centro) suponía la reproducción de una ciudad ideal que el español traía en su memoria para ser fijada en las tierras americanas:

la guardia iluminó la colosal Plaza de Armas. Al frente (...) el palacio Virreinal (...) A un lado estaba la Catedral (...) Al otro lado el Cabildo. Eran el poder político, religioso y municipal tocándose, empujándose. El mismo despliegue que Ibatín, Santiago, Córdoba y Salta (228)

El cuarto espacio ciudadano no se dispone en torno a la Plaza de Armas, sino que se encuentra apartado: “al dar vuelta a la esquina (...) Francisco sintió el mismo choque, la fachada imponente lo frenó” (230). Es el palacio del Santo Oficio, “edificio de pesadillas” (230) que se aísla del resto de las construcciones. El espacio figurativiza las relaciones de poder en la colonia; así, los inquisidores no se mezclan con los otros poderes, más bien buscan estar por encima de todo, pues “los inquisidores son como monstruos de dos cabezas y pretenden dominar tanto la jurisdicción civil como eclesiástica” (241). Los inquisidores menosprecian a los demás actores de la colonia, con poder o no (cristianos viejos, conversos, marranos, negros e indios) pues parten de la base de que ellos son los únicos que pueden luchar contra “las idolatrías, las herejías (...) [los] judaizantes (...) la bigamia, el amancebamiento (...) [de los] libros llenos de inmundicias” (243).

La extensa disputa que relata “Levítico” entre el Marqués de Montesclaros, Virrey del Alto Perú y el más antiguo inquisidor de la sede del Santo Oficio en Lima, Andrés Gaitán, es un ejemplo de cómo los personajes de la persecución inquisitorial operan y se posicionan en la colonia en y a través del miedo: “El Marqués de Montesclaros vio la temida figura del Inquisidor Andrés Juan Gaitán (...) su rostro parecía una calavera” (243).

De este modo, si los actores de la persecución inquisitorial están asociados con la muerte, “una calavera”, el enunciador en “Levítico” muestra otras figuras que permiten extender las cualidades disfóricas al resto del clero, desde el momento en que el arzobispo de Lima se llama “Lobo Guerrero” y “no es un hombre que sea cobarde” (252), y uno de los clérigos que ha entrado en la disputa con el Virrey tiene como nombre “Verdugo”. Dos nombres que se asocian con uno de los ejes de sentido de la toda la novela: la vinculación del español católico con la violencia y la muerte.

En estricta relación con los actores y los espacios descriptos (ciudad) el enunciador construye otro espacio altamente significativo para ubicar a los actores de la persecución: el espacio del convento de Santo Domingo en Lima. Este convento, que alberga a Francisco en toda su estadía en la Ciudad de los Reyes, presenta desde el comienzo una de sus particularidades más destacables: el contraste entre la riqueza de su arquitectura y la humildad y austeridad que supuestamente debe tener un espacio dedicado al culto a Dios y la meditación. Por ello, el primer encuentro con ese espacio produce una serie de efectos de sentido que niega su función básica:

entraron [Lorenzo y Francisco] con el recogimiento que exige un lugar sagrado y encontraron un interior fastuoso. El altar relucía (...) hacia una de puerta laterales (...) lo asaltó la maravilla (...) una selva de luces donde imaginaba estaría el patio brillaban zafiros y rubíes sobre una pared de oros (223)

En oposición al brillo y luminosidad de ese lugar, Francisco es recibido por un fraile cuya “tez evocaba una máscara de muerto. Los ojos escondidos en las órbitas” (230), quien lo conduce a una celda vacía en cuyos fondos se enterraba la basura y, que por la noche visitaban cientos de ratones<sup>65</sup>. Es el descenso a los infiernos del héroe, una prueba que se refuerza a partir del simbolismo de los tres días y las tres noches que tiene que soportar

---

<sup>65</sup> La relación de Francisco con los animales dentro de su celda en el convento no es de rechazo sino de aceptación. Como San Francisco de Asís, Francisco acepta a las ratas como parte de un universo viviente armónico. Todos tienen derecho a vivir, ellos no son animales molestos sino vecinos que acarician con sus cuerpos al intruso: “deje que me recorrieran e identificaran” (234).

Francisco, como Cristo después de su muerte, para poder tener la dicha de encontrarse con su padre (Cristo con Dios Padre): “dormirás -dijo sin emoción; su voz [la de Fray Montes] era fúnebre como su rostro. Dentro de tres días irás a Callao” (231).

De este modo, el enunciador plantea distintos haces de sentido que permiten ir construyendo la imagen de un espacio negativo, atravesado por la soledad, el encierro y la marginación. Francisco no es único actor desplazado en este espacio de persecución y vigilancia, en el que “decenas de ojos confluían en él (...) Acaso ya lo acusaban de algún crimen” (233). Lo acompaña el “hermano Martín”, un fraile mestizo que, siendo miembro de la Orden Dominica, oficiaba de sirviente y barbero del hospital comunal. El color de su piel no le había permitido ser ascendido a miembro o fraile superior, y como “Noé [que] descargó en el principio de los tiempos [la maldición] sobre su tiznado hijo Cam” (233), Martín es víctima de la segregación y la humillación de la maquinaria persecutoria conventual.

Por lo tanto, el convento de Santo Domingo se construye como un espacio altamente jerarquizado en el cual la serie de actores encabezados por el Prior, los frailes superiores y regulares para terminar en los frailes terciarios (el nivel más bajo), constituye un muestrario del orden de valores impuestos por el poder que ha establecido una profunda brecha entre los que mandan y los que deben servir. Francisco y Martín no sólo comparten horas de trabajo en el hospital del convento sino que los une la sangre infecta de negro y judío respectivamente.

En este espacio del convento, destinado al culto de Dios, paradójicamente son los desplazados los únicos que van a realizar acciones que se ajustan a los valores cristianos. Martín ayuda a los indios moribundos, acción de proximidad que es pagada con el autocastigo que se impone el mismo fraile mulato por haber desobedecido las órdenes de sus superiores; Martín es un sujeto perseguido por la culpa: “soy un pecador imperdonable (...) desobedecí (...) sí, para salvar un indio” (253). De este modo vemos a frailes y dignatarios en Santo Domingo que excluyen a las minorías indias, judías y negras, pues el espacio conventual sólo está destinado a los puros de sangre.

Si Martín y Francisco figurativizan al cristiano que ama a su prójimo como a sí mismo, es ahora el puerto de Callao el escenario privilegiado para el segundo mandamiento. El espacio conventual y su hospital selecto se oponen en “Levítico” al

humilde albergue de enfermos que tiene Callao. En él, Diego Núñez desarrolla su actividad de médico, atendiendo a todos por igual:

Pasaba casi todo el día en el hospital. No lo cansaba examinar pacientes, controlar sus medicinas, cambiar vendajes, consolar desesperanzados, anotar sus observaciones clínicas (...) Muchas veces se sentaba junto a un enfermo grave y lo acompañaba en sus oraciones (265)

Distanciándose de las prácticas médicas de los profesionales españoles católicos, Diego Núñez enseña a Francisco que el médico debe trabajar sin vanidad, encomendándose a Dios todos los días. Y es en uno de esos encuentros con su padre que Francisco establece relaciones con otras tradiciones y enseñanzas que ya no provienen del mundo colonial oficial, sino del mundo críptico sefaradí:

mucho más adelante me habló del juramento de Hipócrates (...) Era el más antiguo (...) Pero no el más correcto. Existe otro que él profería y recitaba (...) Me aseguró que conmueve, que despierta (...) Alzó sus profundos ojos negros (...) y dijo con solemnidad: Maimónides (266)

Así, el enunciador humanitario legitima a los judíos que recuperan su tradición y se vinculan con el otro cultural con afectividad y amor.

Distinto es el modo en que los médicos españoles tratan a sus propios enfermos, aún en el caso de dignatarios. Un caso paradigmático es el que muestra “Levítico” cuando describe la operación del Prior Albarracín, en Santo Domingo. Albarracín debía ser sometido a una amputación. Por ello, se le hizo beber durante dos días seguidos. En ese estado de ebriedad la investidura del Prior se vio trocada en blasfemia y violencia. En una escena que mezcla el humor con lo morboso “el padre Albarracín se incorporó del lecho (...) tenía la nariz roja y los ojos brillantes (...) El superior agarró el vaso con la mano, temblaba, lo bebió de un golpe, eructó e hizo una terrible blasfemia” (280).

Si esta actitud aparece como escandalosa y ambigua para quien conduce espiritualmente una congregación cristiana, el acto quirúrgico en sí, que termina con la muerte del Prior, confirma los sentidos que el enunciador enfatiza en torno al mundo católico:

el resplandeciente bisturí penetró en la carne y anilló la pierna (...) El padre Albarracín gritó -la puta madre- (...) las plegarias subían para interferir las palabrotas (...) El cirujano de la izquierda continuó ahora (...) En cuatro aserruchadas seccionó el envejecido hueso (...) Albarracín largo un estertoroso -carajo (282)

La intervención fue lo suficientemente brutal como para que pasara “de la borrachera a la muerte” (283).

El mismo caso es evaluado ahora desde el punto de vista del sefaradí, perspectiva que nos permite construir al enunciador humanitario. Ante la pregunta de Francisco “¿hubieras indicado la amputación?”(288) surge la respuesta del padre: “¿No dice Hipócrates, *primun non noscere?* (...) el buen médico debe reconocer sus limitaciones (...) A veces lo único que se debe hacer (...) es ayudarles a morir” (289). En bien morir se inserta dentro de la ética médica del sefaradí, que supone la conjunción de la medicina con la fe y el amor. Diego Núñez ejercita su oficio en Callao con humanidad; sus pacientes están agradecidos y no hay ningún hecho traumático. Sus técnicas son muchas veces las mismas que usan los indios o fórmulas aprendidas de los moros en la España sefaradí. Sus curaciones sobre el cuerpo son acompañadas con palabras gratificantes, pues Maimónides dice: “Ahora que me dispongo a cumplir la tarea de mi profesión (...) Que me inspire el amor a la ciencia” (266). El enunciador juega con los contrastes para superlativizar la humanidad, el amor a Dios y al prójimo de los hebreos y dejar sentada la animalidad, la violencia y la ajenidad de los cristianos.

Por último, en “Levítico” aparecen los mismos sentidos que se destacaron en los otros capítulos, esto es, la íntima relación existente entre espacios abiertos y libertad de conciencia de los actores judíos.

De este modo, los paseos de Francisco y su padre por las playas de Callao se convierten en un lugar para la confesión y la intimidad. El mar y los acantilados protegen a los sefaradís y les permiten acercarse al Dios de Israel. Entonces padre e hijo “caminaron por la orilla del mar (...) querían desprenderse de la vigilancia ubicua que los aherrojaba día y noche” (267) Mar y playa, padre e hijo, fe y Dios son los lexemas que el enunciador va ubicando en los espacios abiertos en torno a los personajes hebreos: “El viento (...) abrió tules íntimos (...) nadie los escuchaba, sino Dios, Francisco y la naturaleza” (262).

Los actores sefaradís se vinculan por medio de la afectividad, la historia, los recuerdos, como defensa en contra de la maquinaria de la persecución española católica. Las costas de Callao y la soledad son el lugar propicio para re-construir el relato de la sala de torturas y sus actores: “la inquisición usa médicos para controlar la tortura (...) el notario (...) un fraile dominico (...) el verdugo (...) el barbero” (271). El enunciador humanitario

pone énfasis en la paradójica relación entre medicina, amor, Dios y las del Santo Oficio, acentuando lo incoherente como semas estructurante de la Santa Inquisición, frente a la espiritualidad y humanidad del sefaradí: “El judaísmo es una religión basada en la solidaridad. Por eso se reúnen varias personas para rezar, para estudiar, para pensar” (300).

Este final de “Levítico” cierra el conjunto de relaciones que el enunciador viene construyendo desde “Génesis”. Los personajes católicos españoles han quedado definitivamente asociados a un conjunto de semas negativos como la intolerancia y la muerte, con algunas excepciones como los franciscanos o el fraile mulato. En cambio, los sefaradíes resisten por la fe, aman al prójimo, practican el Decálogo mosaico y construyen sus comunidades crípticas basadas en el amor al Dios Único. “Números” es el capítulo en el cual esa comunidad sefaradí, en el Nuevo Mundo, se hace presente de manera plena y organizada.

#### **2.4.3.2. Las transformaciones de los actores**

Francisco ha llegado a Lima, que es el espacio inquisitorial por excelencia, allí se elaboran y ejecutan las leyes del Imperio Español en América. Pero también es espacio de encuentro con su padre y con otra ley: la judía sefaradí. Dos sistemas legales que se oponen en un mismo espacio físico.

En Lima la estructura represora de la Inquisición está en su ápex. Los edificios son de “temible poder” (132), junto con sus habitantes o “dignatarios” (132). Ante esta presencia del poder, Francisco da Silva presiente la activación del mecanismo de la persecución con mayúsculas, cuyo actor destinatario es ahora él. Mientras más altas y elaboradas son las construcciones del poder, más fuerte es la presencia de la persecución sobre los actores. El texto, de este modo, manifiesta un incremento proporcional de la tensión represiva en cada espacio visitado, coincidente con las ciudades y con la magnificencia de sus construcciones arquitectónicas.

El monasterio dominico en Lima está regido por Fray Montes y es un espacio cerrado de persecución, opuesto al abierto de las caravanas. Allí, el negro Martín, sacerdote mulato, es tan perseguido como Francisco. En este sentido, la celda de ese hospital-convento es un anuncio de la celda inquisitorial que años más tarde encerrará a Francisco

definitivamente. De esta manera el enunciador teje un conjunto de redundancias e interrelaciones que permiten la lectura isotópica del enunciado; además, intensifican determinados efectos de sentido. La persecución interior conventual sin violencia física es la etapa preliminar de la persecución inquisitorial -exterior y violenta.

La presencia y encuentro con el padre, Diego Núñez da Silva, es también el encuentro con su futuro: la tortura, la desintegración de su familia, del cuerpo, pero no de la voluntad y el espíritu. Francisco ha entrado en Callao, espacio estrecho de las grandes presiones. La gran Inquisición, la Inquisición Mayor, ejecuta allí sus acciones “como una fábrica de mendigos con sambenito o Autos de Fe” (198). Francisco, por lo tanto, está en un espacio de supuesta libertad, si se mira hacia el mar -puerto, olas, arena – lexemas que se relacionan con la intimidad y el espíritu libre, pero tiene a sus espaldas todo el peso del poder religioso-secular de España.

Desde el poder y las leyes de los consagrados por España, se dibujan las figuras de Andrés Gaitán, Inquisidor mayor, y el Virrey del Perú, Marqués de Montesclaros. Frente a la competencia de “Cesar” y “Dios”, se levanta el tercer elemento excluido por la colonia, el judío, representado como humilde converso, en su mula, estableciéndose una homología con la entrada de Jesús en Jerusalén<sup>66</sup>.

Como contrapartida, la casa del padre en Callao es el espacio austero en el cual la persecución sólo ha dejado destrucción. Quizás en este detalle esté el comienzo del retorno de Francisco al judaísmo y su creciente rechazo a la estructura religiosa católica. La presencia del padre envejecido, de los sacerdotes intolerantes en su fe, de los aborígenes animalizados, de la hipocresía del poder virreinal, hacen mella en su axioma vital, “Dios es amor”. Este planteamiento significativo conlleva las bases de un humanitarismo modalizado como pacifista, reconciliador, tolerante que el enunciador construye a través de la figura del héroe.

Si bien el ejercicio del poder requiere disciplina y rigor, las figuras del relajamiento moral están siempre presentes. Los juicios críticos manifestados en el enunciado y las

---

<sup>66</sup> Las similitudes en el tratamiento del personaje sefaradí por parte del enunciador para presentarlo con rasgos homólogos a Jesús, constituyen una estrategia discursiva legitimadora del hebreo, reivindicación que concluye en la metamorfosis del nombre de Francisco por el de “Eli, Nazareo”.

intervenciones de los mismos actores conllevan en este momento de la novela una mostración de la ambigüedad y la hipocresía. Si, por un lado, la universidad limeña es una figurativización y extensión del poder persecutorio hacia el judío, por otro, en el mismo ámbito se estudia medicina citando a los que se persigue. Maimónides y Spinoza<sup>67</sup> son el legado más fuerte para desarrollar los saberes del Imperio y también el motivo más poderoso para activar la persecución.

El único espacio abierto es el de las rocas y acantilados de Callao en donde el actor Francisco y su padre se encuentran para manifestar su *ser* y dejar el *parecer*. El mar es el espacio opuesto al de las mazmorras, el lugar de la confesión con Dios; allí el mecanismo de la persecución se ha detenido por un instante, ya que “nadie lo escuchaba, sino Dios, Francisco y la naturaleza.”(208).

Lima es el espacio en el cual las leyes son plasmadas en los cuerpos: los torturados, los arrepentidos llevan el estigma de la culpa sobre ellos. Estos son el producto del sistema, que se constituyen en los perseguidos visibles del mundo colonial. Sus posiciones sociales marginales están justificadas en las leyes inquisitoriales. Pero hay otras leyes que son guardadas celosamente -leyes del pueblo judío. Francisco, como actor-héroe, en un diálogo con su padre, explicita desplazamientos que, ha manera de prospecciones, irá recorriendo en el futuro. Comenzará entonces a articular los modos y las formas con que va a posicionarse dentro del campo del poder colonial, para constituirse en sujeto competente y enfrenar al sistema de la persecución.

Este final de “Levítico” corresponde a la etapa en que el héroe adquiere competencia en el orden del saber. Su padre es ahora el destinador de información sobre sus tradiciones, sus grandes profetas, en especial Moisés, los rituales, los secretos de la profesión de sus ancestros -la medicina-<sup>68</sup>, como también del deber que aparece bajo la

---

<sup>67</sup> Baruch o Benedicto de Spinoza (1632-1677) de Ámsterdam es una de las figuras fundamentales de la filosofía occidental. Por la cuna era hijo de un refugiado sefaradita que se convirtió en un exitoso mercader holandés. Por su oficio era un erudito y tallista de lentes. Desde el punto de vista de la estirpe intelectual, Spinoza era un seguidor de Maimónides. La obra de Spinoza representa la hipertrofia de un aspecto del espíritu judío: su tendencia no sólo a racionalizar, sino a intelectualizar. El proceso lógico es esencial en su pensamiento, por consiguiente, perteneció a la tradición de Maimónides, que argüía que la paz mundial perfecta podía obtenerse mediante la razón (Johnson, P. 1984:297).

<sup>68</sup> El enunciado muestra esta ceremonia casi religiosa de juramento. El padre, médico y maestro, antes de morir le enseña otro juramento, no el que aprendió en la universidad limeña, el de Hipócrates, sino el sefaradí,

figura de la misión de esclarecimiento del secreto, la revelación de la identidad, que la novela va a desarrollar en sus dos últimos capítulos. Esta capacidad, aceptada por el sujeto de hacer para la realización del programa narrativo de salvación, el “otro camino”, es el objeto modal que necesita para enfrentar el mecanismo de la persecución final.

“Levítico” puede ser entendido como el momento en que el enunciador humanitario explicita las dos leyes que actúan sobre el sujeto judío: las del poder colonial –persecutorias y negativas- y las del propio sefardí –asociadas a valores universales e indiscutibles como el amor a Dios y al prójimo, la tolerancia, la humildad, entre otros-.

#### **2.4.4. Francisco Maldonado de Silva: criptojudío. “Números. Chile: la breve arcadia”**

##### **2.4.4.1. Los actores y espacios-tiempos de la persecución**

En “*Números*” el relato de las acciones discurre entre dos espacios bien definidos. El primero constituido por la dupla Callao-Lima es el lugar en el que se imponen las enseñanzas finales del padre de Francisco antes de su muerte y el encuentro con Joaquín de Tena en el barrio de leprosos de Lima. El segundo espacio es Santiago de Chile, lugar de la construcción de la arcadia, esto es, un espacio cargado de sentidos eufóricos y en el cual la presencia de actores persecutorios ha disminuido hasta casi desaparecer.

Los últimos años de Francisco con su padre muestran un tipo de relación que los sefardíes vienen cultivando a lo largo de toda la novela y que atraviesa todas las actividades ejecutadas por los criptojudíos: las relaciones afectivas. Por lo tanto, el hecho de enseñar recetas para aliviar dolencias se constituye en un juego, y señala una actitud del enunciador por marcar el ecumenismo del judío: “Releíamos los clásicos [dice Francisco] y nos divertíamos con las recetas indígenas” (335). Además, para el sefardí el cuerpo aparece como un lugar cargado de misterios; un punto de comunicación entre Dios y los hombres que debe ser tratado amorosamente; cuerpo que debe ser cuidado, amado, pues “el cuerpo es y refleja al mismo tiempo un misterio insondable” (336). De allí que “las pláticas

---

esto es, el de Maimónides. Este pensador español enseñaba que la lectura semiótica del cuerpo debía ser hecha con astucia y razón, de las que dará cuenta Francisco tanto en Lima como en Santiago.

[entre padre e hijo] sobre medicina, concluían con frecuencia en los temas judíos” (337), pues cuerpo y fe constituyen un todo para el sefaradí en el texto.

La afectividad aparece también en la reunión preparatoria del ritual hebreo. Padre e hijo “desde el viernes (...) [se preparaban] para recibir el sábado. Era un secreto que compartíamos con jubilosa complicidad” (336). Así, la comunicación afectiva se ha trasladado también al plano del ritual críptico, trascendiendo el nivel netamente familiar, pues el *sábado* santifica el espacio y el tiempo y liga a los sujetos con Dios: “el padre y el hijo gozaban del sábado porque habían pronunciado la bendición” (336).

En oposición a este tipo de comunicación afectuosa entre los sefaradíes, aparece la desconfianza de los otros, de los actores de la persecución, los que ponen “orejas detrás de las puertas” (334), los que actúan con violencia y provocan muerte, y para quienes los sefaradíes, los “marranos (...) [son] carne de verdugo” (337). De este modo, la afectividad es un tema que permite al enunciador posicionarse a favor del sefaradí y mostrar como estos conservan su mundo religioso y cultural hebreo, pero no lo único que deben hacer, pues también es necesario adquirir otros recursos más orientados hacia la competencia en el orden del saber. Así, si Diego Núñez da Silva enseña a su hijo: “el estudio es nuestra obsesión” (337), la donación de su pequeña biblioteca es una muestra del tipo de objetos que ligan a los actores hebreos. No son tierras, hacienda, inmuebles u oro lo que se intercambian. A diferencia de los hidalgos españoles, los encomenderos, los dignatarios reales y hasta los mismos agentes del clero, los judíos en general aparecen interesados en acumular bienes intelectuales y espirituales. La escena de la muerte del progenitor de Francisco es clara en este sentido: “su índice [el de Diego Núñez] recorrió vagamente los anaqueles (...) había formado otra biblioteca (...) son tuyos -dijo” (338).

La entrega de estos objetos materiales, los libros, representa, además, la transferencia de una manera de pensar, un modo particular de ver el mundo que el padre sefaradí ofrece a su hijo en el último acto como maestro. Las obras de Galeno, Plinio, Cicerón, Hipócrates, Lope de Vega, y el polémico *Scrutinium Scripturarum* del converso Santamarina, están en los anaqueles y son el resumen del saber de un sefaradí culto en el Nuevo Mundo.

Padre e hijo recuperan la afectividad por medio de la religión. Sin ornamentos ni pompa, la oración hebrea adquiere la dimensión de una comunión indivisible con el Dios de

Israel. Como lo hizo Diego Núñez ante su hijo Diego, o como lo repitió Elena ante Francisco, ahora lo hace el padre ante su hijo menor: “Shema Israel...” (338).

El final de la estadía en Lima es el marco de una escena altamente significativa para analizar los sentidos asociados a los actores hebreos. Se trata de la serie de hechos protagonizados por Joaquín del Pilar y Francisco da Silva en el barrio de leprosos en las afueras de Lima. Los leprosos del barrio de San Lázaro, en su totalidad negros y mestizos, se presentan como aquella “gente que sufría en grado superlativo” (341) y son sólo los dos amigos sefaradíes los que se aventuran a realizar curaciones en ese espacio.<sup>69</sup>

De este modo, mientras los actores españoles católicos alejan a los leprosos de los centros urbanos, ubicándolos en espacios periféricos y disfóricos, espacios de muerte y miseria, y los médicos católicos no se aventuran a ejercer sus funciones en esos ámbitos de alto riesgo de contagio, los médicos sefaradíes son mostrados por el enunciador humanitario como aquellos que ponen en riesgo la vida, pues allí se cumplen los preceptos de Hipócrates y también de Maimónides: “ahí vive Hipócrates (...) no en las aburridas lecturas”(341).

La escena del leprosario es también utilizada por el enunciador para mostrar los criterios que esgrimen los católicos para justificar la esclavitud del negro. Si la Iglesia católica elabora una justificación fundada en la maldición de Noé a su hijo Cam, los sefaradíes no aceptan tal criterio y creen encontrar detrás de tales conceptos, intereses económicos que fundan el tráfico de negros: “es la explicación [dice Pilar] que deja tranquilos a traficantes y dueños de esclavos”(341). Así, bajo el estigma de la maldición noética, los católicos, a diferencia de los sefaradíes, están ausentes en el barrio de San Lázaro y si deciden una incursión a ese pequeño infierno la hace por medio de ayudantes que expulsan a los leprosos que quieren acercarse demasiado: “los sacerdotes (...) de tanto en tanto, protegidos por cruces y rosarios, se aventuran hasta la capilla mientras unos monaguillos se encargan de empujar (a los leprosos) con un largo bastón” (342).

Es significativo, entonces, ver que sólo los dos médicos sefaradíes y el hermano Martín son los que intentan ingresar al espacio de San Lázaro, pues “donde hay sufrimiento

---

<sup>69</sup> Es interesante señalar nuevamente las relaciones que el enunciador plantea entre las acciones que ejecutan los sefaradíes y las que ejecuta San Francisco de Asís y también Cristo con los leprosos. Los dos amigos, Francisco y Joaquín del Pilar reproducen el amor al prójimo que tuvieron esos hombres santos para con estos enfermos terminales, poniendo en riesgo su propia vida.

aparece Martín”<sup>70</sup> Esto puede ser entendido como una opción del enunciador humanitario para enfatizar la imagen de los sefaradíes unidos con futuros santos en “Números” a partir de acciones que se ajustan al ideario del cristianismo y sus dos mandamientos básicos: amar a Dios sobre todas las cosas y amar al prójimo como a uno mismo.

Por lo contrario, los actores que manejan el poder dentro de la colonia española se comportan de manera paradójica, pues aquellos que se arrojan la defensa de Dios, aparecen ejecutando actos que los alejan diametralmente de él. Esta oposición termina de construirse cuando “de súbito, un torrente de leprosos (...) se abalanzó por la callejuela: los perseguían oficiales montados” (343). Arriesgarse en el barrio de leprosos no es una acción que los soldados del rey ejecuten con asiduidad. Pero el escuadrón está encabezado por Lorenzo Valdez, amigo de Francisco y que ya había sido caracterizado como actor osado e intrépido: “Creían que no nos atreveríamos a meternos (...) (dijo Lorenzo) -No te conocían [contestó Francisco]” (344). La escena termina con la muerte de los negros fugitivos. Los leprosos se esparcen como “torrentes”, son “leprosos despavoridos” que no existen como personas para los oficiales del ejército del virreinato español. Los soldados se retiran de ese espacio ostentando su poder y casi destruyendo una casa precaria: “el caballo esbelto (de Lorenzo) caracoleó en la sucia callejuela y casi descalabró la pared de una chabola” (344).

“Números” corresponde también a un cambio de espacio del héroe, desde el centro fundante del poder colonial -Lima- hacia una ciudad rodeada por cordilleras y mar - Santiago de Chile-. La primera observación sobre las características geográficas del nuevo destino de Francisco da Silva como una ciudad encerrada, encajonada, tiene su correlato en el orden existencial y espiritual desde el momento en que Santiago es el espacio en el que aquél, protegido “de largo brazo de la Inquisición” (119), desarrollará su vida religiosa judía con plenitud, integrándose a una comunidad organizada.

Sobre la base de esta observación y para organizar nuestro análisis, hemos dividido el espacio de Santiago de Chile en dos niveles:

\*El espacio de lo público, habitado por los personajes de la persecución, funcionarios de la Inquisición y otros agentes del clero, representantes del Rey, profesores y licenciados, capitanes,

---

<sup>70</sup> La identidad del hermano Martín se revela en “Números” cuando el enunciador dice que se trata de un futuro santo de la Iglesia, el santo Martín de Porres, canonizado muchos años después.

soldados, comerciantes, entre otros. El mismo personaje sefaradí, Francisco, investido del rol temático de médico converso, integra este mundo visible.

\*El espacio críptico, secreto, sólo conocido y habitado por los sefaradís. La comunidad judía debe vivir con identidad doble: cristianos para el ámbito público y judíos para el oculto.

Entre estos dos espacios se establecen cruces y pasajes, toda vez que un actor sefaradí se traslada de un escenario público hacia la intimidad de su comunidad hebrea y viceversa. Francisco da Silva, Fray Ureta, Marcos Brizuela y su esposa, entre otros, son actores que efectúan el pasaje.

En primer lugar, el espacio público de Santiago de Chile no escapa a las generalidades del mundo político, religioso, mercantil, militar e intelectual de la colonia española en América. Las tensiones entre los distintos grupos de poder, las pujas por ocupar los sitios que permiten el control de los recursos materiales y simbólicos del virreinato coinciden con lo que el enunciador ha mostrado en los anteriores capítulos.

En este espacio de luchas por el poder y la ostentación, el héroe comienza a construir las primeras relaciones que lo posicionarán como figura pública y con ingerencia en distintos órdenes de la vida de Santiago. Desde un principio, es considerado un personaje valioso por su profesión de médico sobre el que no pesa sospecha alguna: “me recibieron con alegría (...) No se cansaban de repetir cuán providencial había sido mi llegada” (341). De este modo, en el espacio público, el actor sefaradí es asociado con todas las figuras que lo transforman en funcionario real: “que se guarden y hagan guardar todos los honores, gracias, mercedes, preeminencias y libertades, prerrogativas e inmunidades que por razón de dicho oficio [médico oficial] debe hacer y gozar” (347).

El ingreso como médico oficial, en el mismo orden jerárquico que el Dr. Alfonso Cuevas en Lima, abre la posibilidad a Francisco da Silva de vincularse con los actores del poder, entre los cuales se destacan los de la persecución inquisitorial: “los aldabonazos insistentes amenazaban con voltear la puerta (...) El obispo está grave” (349). Es el obispo de Santiago, ex inquisidor principal del tribunal de Cartagena de Indias y temible perseguidor de marranos, herejes, y brujas. Por lo tanto, si lo público es el punto de encuentro con las prerrogativas del poder, también es el encuentro directo con la persecución. Pero el tipo de vínculos que establece el médico sefaradí con su enemigo, con

aquel que se congratulaba en decir “¡Cómo lloraban los marranos en Cartagena!”(348), es de proximidad. Este es otro de los datos que permite construir al enunciador humanitario; construcción que se refuerza a partir del conjunto de atenciones y cuidados que prodiga el héroe ante este temible perseguidor: “le daremos leche y pondremos paños fríos en el abdomen (...) abrigaremos su pecho, brazos y piernas” (348).

Es importante ver cómo la enfermedad de este obispo se relaciona en el enunciado con otras como la de Fray Bartolomé Delgado en Córdoba y la del Prior Albarracín en Lima, a partir de un mismo conjunto de efectos de sentido que se asocian con la destrucción del cuerpo: “la piel blanca (...) el pulso débil y rápido”(348). En oposición a este tipo de padecimientos, los actores sefaradíes mueren en paz y en la intimidad de su espacio familiar. El caso paradigmático es el de Diego Núñez que, cuando murió, “cerró los ojos (...) parecía dormir” (339).

Pero la enfermedad del Obispo de Santiago permite al enunciador, a su vez, desarrollar dos temas clave vinculados con la cosmovisión del cristiano viejo. El primero está relacionado a un tipo de sujeto que, si bien tiene potestad para incriminar en los sermones o denunciar todo acto de herejía, está perseguido por el pecado.<sup>71</sup> Aquí, aparece el tema del sueño como una ventana que conduce al demonio, un lugar sin control, “esa máscara impenetrable” (351). Ni siquiera el sueño como acto involuntario es permitido en la rígida estructura del pensamiento del ex-inquisidor, pues dice: “uno se ha revolcado en la concupiscencia durante la noche y luego se levanta para cumplir la jornada como si estuviese limpio” (352). Y es justamente la palabra “concupiscencia” la que plantea el segundo tema: el del pecado vinculado con la mujer.

La relación mujer-pecado es una de las asociaciones más fuertes de la novela. Así, la ceguera del obispo de Santiago de Chile no es anomalía o desgracia, sino gracia y

---

<sup>71</sup> La figura del perseguidor–perseguido es muy importante en toda la novela y se vincula con un tipo de actor tiránico que, al hacer uso de su poder, al mismo tiempo está generando todo un conjunto de acciones y reacciones que van a mellar indefectiblemente su omnipotencia. De algún modo, la persecución que sufren los inquisidores es de orden psicológico, más relacionada con la culpa. Recordemos algo que el autor, el auto empírico Marcos Aguinis dijo en torno a la *Gesta del marrano*: “todos están perseguidos, los judíos, los inquisidores, pero *La Gesta del marrano* es un canto a la libertad...” Reflexión de Marcos Aguinis, sobre su novela *La gesta del marrano* en una conferencia realizada en la ciudad de Córdoba, Argentina, en el año 1998.

bendición: “el señor me ha bendecido con la ceguera. Por lo menos no las veo más. Pero el demonio las lleva a mis sueños (...) son peores que los judíos y los herejes” (352).

En oposición a estas acciones y valores, el enunciador legitima a los actores sefaradíes que integran a la mujer a su contexto existencial. Esa integración se da con sentidos asociados a la afectividad, la sensualidad y el amor; sentidos que a su vez están justificados por las sagradas escrituras:

- ¡Bésame con los ósculos de tu boca! [dice Francisco a su esposa]
- Francisco, eres tan cortés; tan poeta [le dice Isabel Otáñez]
- Cantar de los Cantares, de Salomón, querida (393)

La mujer es un reservorio de vida y el sefaradí no siente culpa al alabarla. La futura esposa de Francisco, Isabel Otáñez, aparece convertida en objeto de deseo y la poesía sagrada coadyuva a enaltecerla.

Como médico oficial de Santiago de Chile, Francisco da Silva va a tener acceso a distintas situaciones en las cuales se reflexiona sobre las enfermedades, sus causas, sus consecuencias y los modos de tratarlas. El encuentro de Francisco con la madre de Marcos Brizuela, criptojudío como Francisco, ya en estado terminal, abre la discusión a una serie de sentidos asociados con el amor al prójimo y la ayuda para el buen morir. Ayuda que comienza con “fui [Francisco] en busca de otra silla y me senté a su lado [de Marcos Brizuela]” (372), para continuar con una exteriorización afectiva: “se movieron nuestros dedos y nuestros labios en forma automática (...) y nos abrazamos” (280).

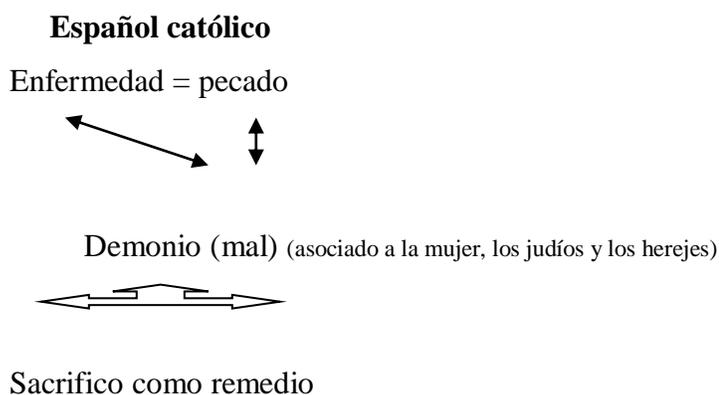
A diferencia de las conductas cargadas de afectividad que tienen los judíos con respecto a la vida y la muerte, puesto que ambas son un todo natural y propio de la existencia, los actores españoles católicos y, sobre todo, los altos dignatarios de la Iglesia, asocian la enfermedad con el pecado, el demonio y lleva a condenar el sueño y la figura femenina.

En este sentido, el Obispo de Santiago encuentra un modo de curar su enfermedad permaneciendo siempre en la vigilia, lo cual implica torturar el cuerpo para interrumpir el sueño. El Obispo aparece usando chinches en su lecho de enfermo, “pues ellas muerden [dice] mi carne para limpiarme el alma (...) Rompen mis sueños” (350) pues el sueño que es el lugar del acceso del demonio es también el punto de entrada de la enfermedad.

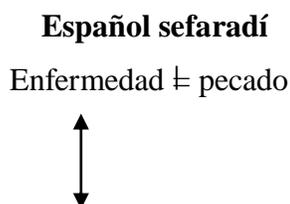
En otro pasaje de la charla entre este Obispo y Francisco, se discute sobre los modos en que el mal, que es la enfermedad, debe ser curada. Aquí aparecen, como prueba de los argumentos utilizados por el enunciador humanitario para legitimar la figura del sefaradí y oponerle al católico, los motivos recurrentes de las flagelaciones, los ayunos, los castigos corporales, que tanto habían obsesionado a Fray de la Cruz y Fray Montes, y que ahora se repiten con el anciano ex inquisidor chileno:

- Ha tenido una hemorragia intestinal intensa [dice Francisco]
- ¿Cómo es una hemorragia intestinal? [El Obispo]
- Negra, muy negra. [Francisco]
- Entonces me he purificado, sangre negra, sangre mala [obispo] (349)

El mundo de los inquisidores y frailes está construido a partir de ejes de sentido que asocian la enfermedad con el pecado. Todos están perseguidos por el mal y el único modo de vencerlo es destruyendo partes del cuerpo:



En cambio los sefaradíes han santificado el cuerpo, que es un “gran misterio” como enseñaba Diego Núñez da Silva; cuerpo que hay que cuidar pues también es asiento del espíritu:



**La enfermedad es un hecho natural**  
**El “cuerpo es como un templo” (220)**

Como habíamos apuntado ya, Francisco da Silva se integra, en Chile, con los actores que detentan el poder. Por lo tanto, las primeras tertulias en la casa del gobernador lo contactan con “las personalidades de la ciudad (...) un teólogo desdentado, un capitán, un matemático bizco, un notario y un joven mercader” (356). A partir de estos encuentros, el héroe va tejiendo su imagen pública, construcción que se materializa en uno de los hechos más claros de “Números”: su casamiento con Isabel Otáñez, hijastra del gobernador. En el marco de esta relación, los espacios abiertos son el ámbito para consolidar los encuentros amorosos con Isabel: “paseé con Isabel Otáñez a la luz de la tarde, como merecía una ahijada de familia decente” (374). El espacio natural acompaña al amor. La luz del sol, el río Mapocho, el cerro Santa Lucía, las huertas franciscanas, todo ayuda a construir el espacio como arcadia que es Chile.

El vínculo entre Isabel Otáñez y Francisco da Silva abre el análisis a un tópico clave a la hora de estudiar la dicotomía sefaradí/católico. Se trata del modo en que se constituyen las familias en la colonia. Por un lado, ya habíamos dicho que ciertos sefaradíes se asociaban entre sí manteniendo relaciones endogámicas entre judíos, conformando familias íntegramente criptojudías, con apariencia de conversa. Es el caso de los Sevilla y también de Marcos Brizuela en “Números”. Pero Francisco no adopta el principio endogámico sino que opta por el exogámico, como su padre: hombre converso, criptojudío, y mujer cristiana vieja.

Isabel Otañez había nacido en Sevilla y fue adoptada por españoles nobles -don Cristóbal y doña Sebastiana. Francisco busca integrarse al mundo cristiano viejo colonial a partir de este tipo de relaciones marcadas por el amor sincero, por más que nunca pueda transparentarse su doble naturaleza. El ser judío será guardado para quienes pueden entender su significado, mientras el parecer converso le permitirá construir el micromundo familiar sustentado en la afectividad y el amor: “el sabor de la familia [decía Francisco] era intenso” (415).

De este modo Francisco construye una familia católica que desea vivir como tal: “mi esposa aparecía ante mis ojos con una hermosura creciente (...) [mi hija] Alba Elena (...) significa amanecer comienzo luminoso, pureza, optimismo” (417). El grupo se completa con sus dos hermanas venidas desde Córdoba, su sobrina y la esclava negra “que era como recuperar una reliquia [dice Francisco]” (418). Es una familia heterogénea, formada por cristianos viejos, cristianos nuevos, criptojudíos y conversos africanos. Estas características familiares señalan una actitud del enunciador humanitario y tolerante por mostrar al sefaradí, Francisco, como sujeto que borra todas estas diferencias pues su padre le enseñó que todo proyecto humano debe estar fundado en el amor profundo al Dios de Israel:

Contemplé el perfil de Isabel [dice Francisco] en la penumbra. Se había dormido y un mechón de cabello se elevaba rítmicamente con su respiración (...) Su sola presencia iluminaba mi vida. Pensando en ella amplí la casa, compré muebles y repasé los libros de Ruth, Judith, Esther, y el Cantar de los cantares (395)

“Números” guarda otros aspectos. Si bien la religión está presente en Francisco de un modo indisoluble con todos los actos de su vida, Santiago de Chile será, además, el espacio privilegiado de reunión de este personaje con el mundo secreto de la comunidad sefaradí organizada.

El pasaje del mundo visible al mundo críptico tiene como protagonista a un actor amigo, Marcos Brizuela: “Vendrás solo Francisco [le dijo Marcos] y entrarás con el mayor disimulo (...) Para ver platería [preguntó Francisco] Para celebrar Pesaj [respondió Marcos]” (397). El espacio críptico está descrito con detalles en “Números”. La de Santiago de Chile es una comunidad organizada y constituida por gente principal del mundo colonial. Personajes de vida doble, los actores sefaradíes chilenos se debaten entre vivir como hombres católicos devotos mientras ocultan su identidad en tanto hombres de culto hebreo; el sólo descubrimiento de estos personajes habría llenado las cárceles del Santo Oficio.

El lugar del culto de Pesaj tiene todas las características de un espacio de misterio. Con acceso reservado a los elegidos de la comunidad, la puerta de ingreso está vedada al mundo público y visible de la gran comunidad católica de Santiago: “No debía golpear la aldaba, sino rozar mis nudillos (...) la hoja se abrió (...) -saltar- pronuncié la contraseña”

(398). Es un espacio hermético al que se ingresa, pues el judaísmo es una religión prohibida. Por lo tanto, los espacios familiares (la casa de los Brizuela) se han transmutado en espacios del silencio: “daba la sensación de una casa donde sus habitantes se habían ido a dormir” (399). Noche y calor, en la casa sólo acompañan a Francisco las chicharras.

El enunciador enfatiza el silencio porque el espacio del ceremonial es subterráneo, inferior, pero no lo asocia a los sentidos disfóricos de un descenso a los infiernos o de una catacumba o mazmorra, que también aparecen en la novela, sino como espacio eufórico, de vida y libertad:

Entramos a una recinto solitario (...) Estaba desorientado (...) Iluminó el suelo [Marcos] [y] apareció una argolla de hierro (...) una angosta escalera bajaba a las profundidades (...) Me invitó a descender (...) El lugar era fresco y acogedor; embriagaba el perfume a vino (...) después empujó con la mano izquierda y un bloque de botellas empezó a girar. Me golpeó la luz del recinto oculto (399)

La triple clausura del recinto -la puerta de entrada y el laberinto, la tapa en el piso y la falsa puerta de botellas- son indicios de que el lugar es “inexpugnable” (400). Pero a diferencia del mundo de las cárceles secretas del Santo Oficio, este sitio está lleno de luz. En este mundo hermético Francisco se encuentra con actores que conforman su otra vida, su existencia como criptojudío. Pero no sólo la luz lo sorprende, sino también la identidad de sus hermanos de fe. Todos o casi todos los invitados a las tertulias del gobernador están ahí: el matemático bizco, Marcos Brizuela y el visitador eclesiástico Juan Bautista Ureta. No está solo en su doble vida impuesta por la dinámica del poder colonial, hay otros que también han aceptado vivir como conversos o cristianos viejos y mantener oculta su verdadera fe ante los actores de la persecución.

A la asimetría del mundo visible, jerarquizado, competitivo y atravesado por los intereses materiales y la persecución, se oponen una serie de estrategias argumentativas del enunciador que plantean la fraternidad e igualdad del mundo secreto: todos son iguales ante el Dios de Israel. El mundo hebreo se vuelve a cargar de afectividad, cuidado mutuo y amor: “la evocación no era excesivamente ceremoniosa (...) predominaba la calidez de hogar, el contacto humano, la conversación y los manjares (...) El conductor no era un

pontífice temible (...) sino un padre afectuoso (...) el encanto residía en su potente sencillez” (404).

“Números” se cierra con una confesión que luego se convertirá en denuncia y prisión para Francisco. Santiago de Chile, reducto de esa comunidad sefaradí, no deja de ser un espacio de la persecución.

Ya hemos visto al obispo chileno, aún en su lecho de muerte, arremeter con las energías que le restaban contra el pueblo judío, pues hablar de ellos “es como preguntar por qué me importa el pecado” (415). Es el actor por excelencia de la persecución, modelo de lo que el héroe encontrará en “Deuteronomio”, cuando se siente frente al tribunal del Santo Oficio en Lima. Pero no es este personaje católico el que desencadenará la destrucción de la arcadía de Chile, sino la confesión del mismo actor sefaradí, Francisco, a su hermana Isabel: “Isabel, necesito tu ayuda (...) Isabel de ti dependerá mi vida o mi muerte (...) siempre fui judío” (424). La afectividad y el amor de Francisco por Isabel se rompen ante la presión de una enseñanza que la hermana ha absorbido de su formación conventual que no le permite integrar el mundo dual en el que obligatoriamente vive Francisco: “¡Es horrible! [Contesta Isabel] El Santo Oficio persigue a los judíos (...) Les quita los bienes, los quema (...) ¡No piensas en nosotras, en tu esposa, en tu hija!”(425).

La denuncia de Isabel a su confesor es el punto de partida del viaje de Francisco hacia Lima, no ya como criptojudío, sino como hebreo pleno. Los sucesivos interrogatorios ante distintas autoridades del poder inquisitorial no hacen sino confirmar al héroe que ha asumido con libertad su misión sefaradí, esto es, instalar Sefarad material y espiritual en América. Es este el actor que construye el enunciador humanitario en el último capítulo de la novela: “Deuteronomio”. No ya el criptojudío que se refugia en el espacio secreto de su pequeña comunidad, sino el que tiene “la sensación viva de Dios” (98). El héroe es un personaje iluminado por el Creador. Francisco será en “Deuteronomio” *Eli, Nazareo, humilde siervo de Dios*.

#### **2.4.4.2. Las transformaciones de los actores**

La huida de Francisco de Lima y de Callao se debió al rápido funcionamiento del mecanismo de la persecución. Francisco había paseado demasiado con su padre, había demostrado en el hospital cierta forma del amor al prójimo que el Imperio no admitía; por ejemplo, ayudar a unos esclavos negros y aborígenes, como también, en claro paralelismo con San Francisco de Asís, a los leprosos de Lima. En este contexto, Chile es el penúltimo espacio de huida. La “breve arcadia”.

A la llegada de Francisco, la región transandina está marcada por dos características: el gobernador persigue a los araucanos -persecución paralela, endógena, telúrica y que distrae la mayor parte de las energías del sistema- y el aislamiento, constituyendo a Chile en comunidad protegida de los inquisidores, por breve tiempo, además de conservadora. Es entonces un refugio para el sujeto marrano, “de personalidad encubierta, dividida y mentirosa” (222).

Retomando esto último, el *parecer* del judío se opone, en toda la obra, a su *ser*, siendo el héroe quien debe invertir la dicotomía para poner el ser en primer plano. En general, los roles temáticos de los judíos se muestran asociados a un estado pasional: el miedo, por lo que estos actores guardan su ser, articulando la figura del secreto. De esta manera Francisco es aceptado por su parecer: médico, católico, casado con una cristiana vieja y recomendado por el poder. Justamente el acto de asunción como médico presenta lo que se llama el programa auxiliar de reconocimiento que supone la suspensión momentánea del programa principal de persecución. La activación de aquel programa viene principalmente desde Callao, junto con el título universitario -representación del prestigio de las colonias- que se adquiere mediante la reproducción de los paradigmas de la educación metropolitana. Chile acepta al “marrano” y le confiere por desconocimiento (no saber sobre su ser) un lugar social de prestigio.

Francisco en Chile es donde lleva a cabo “seguir los pasos de mi padre, pero no ser derrotado como él” (235). Las revelaciones que realiza el enunciador, como sujeto de saber privilegiado, de otros judíos, sobre todo del mismísimo Fray Ureta (sacerdote católico de Santiago y criptojudío), multiplica la presencia de semas positivos. La ceremonia de Pascuas con el rabí Gonzalo de Rivas, en casa de Marcos y su esposa, junto con Fray Ureta,

y otros<sup>72</sup>, constituye un puntal eufórico dentro del libro a partir del cual se conforma un actor religioso pleno: dejar de parecer católico cuando se es judío. Este asumir el judaísmo para compartirlo se distingue de otros momentos -con su padre por ejemplo en Perú- por su sinceridad y madurez. Francisco está completando el círculo de su competencia para la realización principal y final (enfrentar al Santo Oficio)

Finalmente se destaca el triunfo del programa narrativo de la persecución. Como lo había afirmado, en la Pascua judía, Fray Ureta:

“somos esclavos del Santo Oficio y el faraón se ha encarnado en los inquisidores (...) en cambio nosotros debemos ocultar hasta nuestros sentimientos” o “nosotros somos esclavos y nosotros experimentamos el paso turbulento de la opresión a la libertad” y por lo tanto “hemos aprendido a ser cautelosos” (245)

La iglesia católica se figurativiza, entonces, como un reducto de obispos ensañados, y frailes perseguidores, donde no hay lugar para el amor. En la agonía, el obispo de Santiago se “disculpa ante Dios como un guerrero a un capitán.”(253) No se computaban los “gestos de amor, sino las carencias de ensañamiento” (256) Esto determina que a partir de la eliminación del núcleo dicotómico interior de Francisco, explicitando: *soy judío*; y ante el miedo de otros dos actores familiares fagocitados por el sistema -Felipa (monja) e Isabel (hermana) que ya ven a Francisco como no propio- “lo descubrí mirándome como un desconocido” (258)- se ponga en funcionamiento el mecanismo de la persecución.

Francisco es conducido a Lima y encarcelado en las mazmorras inquisitoriales.

---

<sup>72</sup> Es clave observar las relaciones que van manteniendo los personajes judíos entre sí. Los grupos están conformados por criptojudíos que provienen de las más diversas profesiones y lugares sociales: sacerdotes, educadores, comerciantes, médicos, artesanos, etc. Ésta es la constitución grupal que el enunciador ha marcado como característica del vivir como “marrano”, que se parece en mucho a las existencias del cristianismo primero de las catacumbas. De este modo está construyendo el espacio sefaradí americano desde los semas de la libertad y apertura. En cambio, los católicos españoles, forman sus relaciones en tanto y en cuanto sostengan: los apellidos, la “pureza de sangre”, atributos para mantener el poder y el honor, con fuerte preponderancia de los semas de cerrazón y exclusión.

#### 4.4.5. Mazmorra y libertad. “Deuteronomio, sima y cima”

Deuteronomio es el lugar de la novela en el que el héroe se consagra a su ‘misión sefaradí’ y queda definitivamente asociado con Cristo. A partir de esta semejanza, casi especular, con el Mesías cristiano, el enunciado liga las tradiciones judías y cristianas en un solo actor: Francisco Maldonado da Silva.

Las peripecias del héroe y la confrontación entre hebreos y católicos, en este último libro, se configuran en torno a por lo menos tres espacios: **a.** el espacio de las mazmorras, construido en torno a las cárceles del Santo Oficio y a la sala de audiencias, cualificado como ‘mundo subterráneo’ ‘ámbito disfórico’ y ‘territorio de la muerte’. En el texto aparece designado como *Sima*<sup>73</sup>, ésto es, una región inferior, sumergida, subterránea; **b.** el espacio simbólico y espiritual que se carga de valores positivos, en tanto el héroe se ‘eleva’ —→ “cima” hacia los estadios de lo humano y lo trascendente; **c.** un espacio público, exterior, y del espectáculo, al final, constituido por el Auto de Fe. El espectáculo en la plaza pública de Lima integra, de algún modo, por un lado, los ‘haceres’ de los actores de la persecución, con la destrucción del cuerpo (hogueras o azotes), por otro, la vida en la ascesis del héroe en profeta y mártir de una ‘misión sefaradí’ que se completa.

Comenzar con el espacio de lo sumergido –‘Sima’- es hablar de Inquisición, mazmorra y persecución. Los laberínticos corredores de las cárceles secretas son ahora “macabras vísceras”(431), espacios internos e inferiores asociados a la digestión: “ahora en el vientre del Santo Oficio<sup>74</sup>”(436) El enunciado plantea, en este punto del relato, un esquema de fuerzas desiguales que posicionan al héroe como sujeto de la ejemplaridad, frente a un actor colectivo (los inquisidores) asociado al mal y “poderoso como Belcebú”(431) En otra parte de Deuteronomio, el Santo Oficio recibe nuevamente esta cualificación de animalidad y de

---

<sup>73</sup> La metáfora topográfica sugiere lo alto y lo bajo, lo sublime y lo decadente con dos lexemas propios de la geología: cima, como espacio elevado y sima, el primer manto por debajo de la corteza, como lo sumergido. El juego fónico es también un recurso usado.

<sup>74</sup> Este pasaje nos recuerda a la historia de Jonás, en el Antiguo Testamento. Recordemos sucintamente que “el Señor había dispuesto un pez gigantesco para que se tragara a Jonás. Y Jonás pasó tres días y tres noches dentro del pez (Jonás. 1,17) Mas adelante aparece el tema de la cárcel, lo subterráneo, la muerte y la ayuda de Dios: “me hundi hasta el fondo de la tierra; ya me sentía su eterno prisionero; pero tu Señor, mi Dios, me salvaste de la muerte” (Jonás, 2.69) Francisco, como Jonás, está siendo puesto a prueba en su prisión y la fe en el Dios Único de Israel lo consuela, lo fortalece y lo ‘salva’.

colectividad: “repta un airecillo húmedo, maloliente (...) La linterna atrae los pliegues de los muros y techos como si fuera la piel de un monstruo interminable”(431)

Los sucesivos movimientos del reo, Francisco, de una celda a otra, o de la celda a la sala de audiencia, no hacen sino confirmar la relación de estos espacios con los semas de la oscuridad, lo laberíntico y la muerte. Así, en oposición al sema de lo luminoso, asociado al actor sefaradí (su ‘luminosa’ relación con Dios), la oscuridad inquisitorial es una oscuridad ‘infernald’ de encierro y soledad:

“Lo trasladan a otro agujero de las cárceles secretas (...) Espacio chico y húmedo, un ergástulo sofocante (...) Allí, en la ‘Sima’ asfixiante del encierro espera durante días, semanas y meses” (447)

El héroe se sumerge en las mazmorras inquisitoriales, pero su apego a los mandamientos de su fe, lo sostienen y fortalecen su mundo interior -‘Cima’- de tal modo que aparece un primer conjunto opositivo que podemos resumir:

### **Espacios en Deuteronomio\***

“Sima”	/	“Cima”
“Inquisidores”		“ Judíos”
“Mazmorras”		(mundo interior libre)
(sema oscuridad)		(sema luminosidad)
(sema muerte)		(sema vida)

Pero la construcción del mundo de la persecución no está completa sino se atiende a los modos y formas en que se construyen los actores. Deuteronomio es el punto final del recorrido narrativo de los actores españoles encargados del control ideológico-religioso del Virreinato del Perú. De todos estos actores se destacan, en este quinto capítulo, los tres inquisidores principales: Gaitán, Mañozcas y Del Castillo.

De este modo, la irrupción de estos tres actores del poder, desplaza la atención de las mazmorras a la sala de audiencias, espacio, este último, en el que se distribuye la ley. “Sala relativamente suntuosa (...) iluminada parcialmente”(436) está construida a partir de una serie de ornamentos y detalles significativos, que responden a un orden que trasunta

sentidos como la rigidez, la frialdad, el orden y la inflexibilidad: “tres sillones (...) de terciopelo verde (...) la mesa de caoba (...) un crucifijo en el centro (...) [la imagen] del Cristo milagroso (...) las cortinas negras”(437) Serie de objetos y colores que van cobrando sentido cuando se pasa al último objeto de la sala: el escudo del Santo Oficio. Estandarte que integra el verde de la esperanza (de poder vencer al mal), el campo negro (color de las ‘sucias herejías’ que amenazan la unidad de la Iglesia), el ramo de olivos (que es su triunfo) y la espada (que es fuerza y poder) Pero, si todo ésto se funde en un símbolo que representa al Santo Oficio y sus ideales de acción, el enunciado se posiciona desde otra perspectiva. Así, ese estandarte es ahora una “monstruosa oreja” (437) y los objetos del decorado “piezas del ornamento que le serán disparadas [a Francisco da Silva] contra su cabeza.”(437)

De este modo, el espacio sala de audiencias se ha llenado de sentidos negativos, no sólo por la irrupción de los actores de la persecución, sino que los mismos objetos son enemigos del hereje. Si analizamos el primer actor que ve Francisco, “el escriba”, su imagen es la de un ser espectral, asociado con la muerte: “cruje la primera puerta (...) ingresa un hombre pálido con gafas. Es una aparición tenebrosa (...) se desplaza [como] los muñecos articulados” (438) Para luego confirmarnos su ligadura con el sema de la muerte: “con la parcimonia de un sacerdote junto a un altar (...) permanece quieto como un cadáver” (438)

Pero es recién con el ingreso de los tres inquisidores que lo disfórico relacionado con la Inquisición se completa, entonces “el aire se tensa y adquiere olor a muerte” (438) Actores deshumanizados y de la “hostilidad de granito” (451) se presentan los jueces como seres inanimados, “tres cabezas sin cuerpo, cenicientas y hoscas” (451) Los semas del miedo y el terror son los circulantes en los espacios de la persecución y constituyen las ‘armas’ de sus actores.

Más adelante la acción de estos agentes del Santo Oficio es analizada, en el enunciado, por medio de la historia de la Iglesia Católica. Por lo que el texto muestra la génesis de un sistema de valores y pensamiento que tienen su origen al Papa “Gregorio IX, que creó en el siglo XII la Inquisición Delegada y admitía el principio de represión violenta (...) La bula Ad Extirpanda (...) estableció la legalidad de la tortura”(449) Si estos conceptos son articulados en el enunciado a partir de las voces de uno de los inquisidores (Gaitán), no es más que para enfatizar los rasgos negativos del Santo Oficio (tortura = muerte) y ponderar

las actitudes pacifistas, espirituales y de vida de los sefaradís. Dos tradiciones y posiciones ante el mundo que entran en conflicto en un mismo espacio -las cárceles españolas – Lucha marcadamente desigual y que cobra su exacta dimensión sólo cuando el héroe desarrolle su mundo interior -‘Cima’<sup>75</sup>

A partir del momento de la declaración de “señor (...) yo soy judío” (440) se plantean las condiciones para la construcción de este espacio ‘elevado= cima’, espacio originado en una hipertrofia de la interioridad; así, diremos que ‘cima’ es un espacio espiritual: “resuena en el salón el extraño juramento (...) Ansía mostrarse sin las máscaras de la vergüenza, la cobardía y la traición. Traición a su Dios, a los demás, a sí mismo” (441)

Así, comienza la construcción del héroe como sujeto de una lucha desigual con el poder inquisitorial. Si la distancia entre el poder del inquisidor y el del judío es máxima, este espacio se va limitando y acortando a medida que pasan las audiencias. El sefaradí está apelando a su saber y al poder que implica éste; los recursos puestos en juego por el reo no están contemplados en el rígido sistema judicial español. No es frecuente que un prisionero por judaizar, esgrima las armas de la santidad, la erudición y la transparencia de pensamiento y credo. Por lo tanto, las sucesivas audiencias son más bien un ‘campo de batalla’ en el que dos lógicas, dos creencias, dos axiologías se enfrentan.

Gaitán, Mañozcas, Del Castillo y los cuatro calificadores (eruditos) que puso el tribunal al servicio del reo “para que aclare sus dudas” (443) son una muestra de la desmesura del cuadro que se construye: aquel que sólo tiene como recurso su pensamiento hace frente a todo el poder que puede esgrimir el temible tribunal de Lima: “lamento [dice Francisco] que los teólogos no me hayan entendido (...) les haré preguntas que incomoden no sus creencias, y sí su conducta”(465) El enunciador, en este primer momento del texto, construye la figura del héroe como sujeto ejemplar que reúne, en su persona, una constelación de atribuciones eufóricas: voluntad, saber, fe, no violencia y tolerancia (entre otras)

Pero el texto no construye al héroe sólo a partir de sus cualidades como sefaradí ejemplar, sino que apela a otras relaciones. Se trata de las íntimas ligaduras que el enunciado va

---

<sup>75</sup> El contraste, casi extremo, entre las posibilidades reales de oponerse del sefaradí, que sólo es “una partícula que apenas se distingue de la nada” (417) y sus contrincantes del Santo Oficio, indicarían que el reo no podrá hacer nada y sucumbirá ante la presión de un ‘enemigo poderoso como Belcebú’. Pero sorprendentemente el héroe, que sólo tiene como arma ‘su luz interior’, enfrenta a su enemigo y gana muchas veces la disputa.

tejiendo entre la figura del Cristo y la de Francisco, como una red de similitudes entre estos dos personajes altamente significativa.

Todo comienza en las primeras audiencias y en una declaración que el propio actor sefaradí hace sobre sí mismo: “Jesús [dice Francisco] en cambio, fue físicamente débil, jamás empuñó un arma, jamás mandó a torturar ni asesinar (...) si de imitar al Cristo se trata, mucho más lo imito yo”( 465) En oposición a Francisco y a Cristo, están los españoles asociados a la muerte y la persecución, como fueron los Romanos: “¿Por qué reclaman la imitación de Cristo (...) [dice Francisco] en realidad imitan a los antiguos romanos (...) usan armas y aplastan el derecho de los que piensan diferente”(465)

En un nuevo cuadro:

Sefaradés / Inquisidores	
“Cristo”	“Romanos”
pacifismo	torturas
vida	muerte

Pero la identificación Cristo-Francisco recibe en el enunciado una serie de ajustes semánticos significativos, que resemantizan la semejanza en un nivel más humano, no mesiánico (este último habría entrado en contradicción con los principios judíos) Así, ante la imprecación de uno de los calificadores jesuitas para que el reo acepte a Cristo, el héroe contesta:

“Cristo no es la Inquisición, sino lo opuesto. Yo estoy más cerca de Cristo que ustedes, padre (...) **Cristo humano conmueve**: es la víctima, el cordero, el amor, la belleza. **Cristo Dios** en cambio, para mí, para quienes somos objeto de persecución e injusticia, es el emblema de un poder voraz que exige delatar hermanos, abandonar la familia, traicionar a los padres, quemar las ideas propias. Cristo humano pereció a manos de la misma máquina que pondrá fin a mis días. A esa máquina la llaman Cristo Dios” (489) (el engrillado es nuestro)

No es el Mesías construido por la Iglesia Católica el que está con la causa sefaradí. Es el humano, el hebreo que luchó por sus ideas e intentó predicar el amor al Dios, que es también hacia el Dios de Israel (Cristo es profeta pero no Dios)

Por último, el amor al prójimo articula las últimas acciones de este espacio ‘cima’ en pos de lo que hemos denominado la Nueva Sefarad. Francisco realiza su primera y única fuga de su celda para encontrarse con sus hermanos que han sido apresados en la gran redada de criptojudíos que hemos referido en la introducción como La Conspiración Grande. La cercanía del Auto de Fe impulsó al héroe a asumir un rol activo de ‘pastor’ de su ‘rebaño’ (como Cristo y su pueblo) Así: “Francisco les aprieta las manos y pronuncia el Shemá Israel (...) Los conmina a no rendirse” (504)

El héroe necesita sentar las bases de la Nueva Sefarad antes de morir<sup>76</sup>. La palabra oral y escrita son sus medios para hacerlo y dejar testimonio de su ‘gesta’, por ello elabora la “Carta a los hermanos judíos de Roma” (508) (que tanto recuerda a las Cartas de los Apóstoles en Hechos -‘Nuevo Testamento’- *Biblia*) y “dos libros escritos a mano (...) el uno tendría ciento tres hojas y el otro más de cien (...) consigna la estrafalaria firma del autor: *Eli Nazareo*, judío indigno del Dios de Israel, conocido por el nombre *Silva*<sup>77</sup>”(516)

El espacio ‘cima’ se ha terminado de construir. Es un espacio simbólico y espiritual que tiene al actor héroe sefaradí como centro. Todo lo que lo rodea se ha santificado por las relaciones que el enunciador establece entre él y la figura del Mesías cristiano. El juramento final por “Dios creador del cielo y la tierra (...) [he] dicho la verdad. Mi verdad” (517) da término a la serie de audiencias y discusiones teológicas y acelera la acción del relato hacia el Auto de Fe.

La culminación del proceso de preparación del personaje heroico y término de la metamorfosis definitiva en el sujeto ‘nazareado’ (= iluminado por Dios) y al servicio de él coincide con la construcción del último espacio en Deuteronomio: el Auto de Fe, que tiene como fecha el 1639. Así, las fuerzas de la opresión y la persecución que habitaban los lugares subterráneos ‘sima’ ascienden hacia los espacios públicos. Aquello que los

---

<sup>76</sup> Es ahora el actor profético quien les habla y exhorta a sus hermanos en consonancia con el *Deuteronomio* mosaico: “Rueguen por mí al Señor (...) esperen de él la vida eterna y la pronta salvación de nuestro pueblo oprimido (...) Guarden la Ley (...) [mantengan la tradición] de la solidaridad (...) la tradición del estudio (...) la tradición del amor”(484)

<sup>77</sup> ‘Eli’ significa ‘el valeroso’ y es el nombre de un juez de Israel que educó al profeta Samuel; mientras que ‘Nazareus’ proviene también del hebreo y significa ‘flor’, ‘corona’. El nazareado era, en la antigua ley hebraica, una forma de consagración o iniciación mística. De modo que Nazareo significa algo así como coronado o consagrado a Dios” (Burgueño, M.E.1999.81)

inquisidores han guardado con celo y con secreto, será mostrado en el centro fundante de la Ciudad de los Reyes.

La plaza central de Lima será entonces el espacio privilegiado para la mostración del poder de quienes lo detentan (Inquisidores, hidalgos ricos, mercaderes, clérigos y el mismo Virrey). Concomitantemente, ese espacio se va llenando de sentidos asociados a la fiesta, pues “el castigo y la muerte de los pecadores deben ser causa de regocijo”(517) Todos los poderes han salido a la calle y ostentan su capacidad de administrar la vida y la muerte de los reos: “la Ciudad de los Reyes es exaltada por la procesión de la cruz verde que moviliza a (...) órdenes religiosas, funcionarios seculares y eclesiásticos, nobles caballeros, curas y mercaderes”(519) De este modo, espectáculo y muerte se van asociando dentro de la axiología católica española a tal punto que, si no hay relajados (quemados), no hay verdadero Auto de Fe.

En el otro extremo de las coordenadas espaciales ‘sima’ el mundo subterráneo se ha llenado de “palabras y oraciones [que] vibran en las cuevas lúgubres” (519) Contraste que intensifica el poder de unos (católicos) y marca la agonía de otros (judíos y herejes) Es importante ver cómo el héroe, en estos momentos de mayor tensión dramática y agonía, acude al recurso de la oración. Aquí aparece otra relación con la historia de la pasión de Cristo. Recordemos el momento final, antes de que Cristo fuera apresado, cómo la oración al Padre es consuelo y fortaleza: “Y saliendo, se fue, como solía, al monte de los Olivos (...) Y él se apartó de ellos [discípulos] a distancia como de un tiro de piedra; y puesto de rodilla oró, diciendo: Padre, si quieres, pasa de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya” (Lucas 22, 39,42)

De manera semejante Elí Nazareo, ante la certeza de su muerte y sabiendo que vendrían por él los que portaban armas, los representantes del brazo secular, rememora salmos que nutren la esperanza: “Debe estar tranquilo para que no le invada el temblor y no se quiebre a último momento (...) siente que le arañan los monstruos de la derrota” (522)

La angustia del héroe se ha trasladado a su mundo interior y el poder de la oración lo llevan como a Cristo a rezar para que ese momento no sea tan dramático.

Pero el Auto de Fe no se hace esperar: “a las cinco de la madrugada [todos los Autos empezaban a la madrugada] dos regimientos de infantería en uniforme de gala completan

su formación (...) A Francisco le aferran los codos y lo obligan a levantarse (...) Lo empujan hacia un grupo de oficiales si soltarlo<sup>78</sup>” (523)

Pero es en la marcha hacia la plaza central en donde el héroe establece, él mismo, sus vinculaciones con Cristo, en una síntesis que integra indefectiblemente su destino de profeta sefaradí con el del Mesías cristiano: “solo falta que después, al pie de la hoguera, los soldados echen suerte por esas prendas infames como hicieron mil seiscientos años atrás con una túnica púrpura y una corona de espinas<sup>79</sup>” (524)

Marcha que incluye la ridiculización de Francisco con atuendos y distintivos que no afectan sus convicciones, pero sí su imagen exterior. Así, como Cristo “recibe las burlas de los soldados que se acercaban y le daban a beber vino agrio” (Lucas. 23, 36) a Francisco le deslizan “un paño por su cabeza. Lo toca, lo mira y es el sambenito (...) un oficial levanta un largo cono de cartón (...) con irreverencia se lo calza en los cabellos (...) se siente ridículo” (523)

El personaje sefaradí se ha simbiotizado con el Mesías cristiano. Las historias de pasión y muerte corren paralelas y van tejiendo un entramado de relaciones intertextuales muy significativas. Se puede decir que las figura de Cristo, símbolo del judío humano y sufriente que muere, por defender sus ideas, en manos de quienes aplican el derecho por la violencia (romanos= españoles) *resignifica* la imagen de Francisco desplazando sus atribuciones heroicas hacia un territorio de sentidos aún más sublime: el del mártir y el del hombre Santo.

Paralelamente el espacio Auto de Fe pone en escena otros actores que actúan de manera colectiva. Por un lado los actores de la persecución - los funcionarios inquisitoriales y reales recorren el espacio ciudadano y avisan al pueblo sobre el ‘espectáculo’ que se ha organizado y ostentas con arrogancia y pompa su posición de dadores de sanidad (en su lucha contar la sucia herejía) al Virreinato. Pero, si los actores de la persecución marchan disciplinadamente hacia el centro de la plaza, el pueblo limeño actúa en grupo sin individualizaciones, más bien es un conjunto cualificado como masa disfórica de gente: “el

---

<sup>78</sup> Como Cristo que en medio del Monte de los Olivos fue apresado por “una compañía de soldados, y alguaciles de los principales sacerdotes y de los fariseos, fue allí con linternas y antorchas y con armas”( San Juan, 18,3)

<sup>79</sup> “Cuando lo soldados hubieron crucificado a Jesús, tomaron sus vestidos, e hicieron cuatro partes, una para casa soldado. Tomaron también su túnica, la cual era sin costura, de un solo tejido de arriba abajo” ( San Juan. 19,23)

río de gente que acompaña a la hilera de pecadores es un monstruo muy ancho y largo que se desliza perezosamente hacia la plaza Mayor”(525) El pueblo es un actor animalizado que responde al unísono ante los estímulos de los funcionarios españoles y reacciona con pasión: “el rumor de la multitud aumentaba gradualmente a medida que ven emerger las abyectas víctimas (...) y ya es escandaloso el bullicio cuando surge un hombre de larga cabellera<sup>80</sup>”(525) Sádico placer que también recorre a los actores de la persecución cuando dan lectura a las penitencias y sentencias: “gozan el horror de leer las respectivas condenas como si compitieran en un festival de poesía”(526), mientras el pueblo es “millares de oídos erizados (...) millares de ojos [que] se pegan a la hilera de infelices exhibidos”(526) El Auto de Fe se ha constituido en espacio de mostración del poder colonial. Ostentación que tiene un destinatario directo: el pueblo. Masa humanas animalizada, se comporta emitiendo un rugido triunfal [que] barre la plaza (...) el pueblo ya no puede ingerir más discurso, anhela acción” (526)

Finalmente esta construcción del espacio-espectáculo sufre una transformación sustancial. Si Francisco es un monstruo (...) el más odiado de los pecadores” (527), evaluación que procede del mundo de los actores de persecución y que se ha trasladado al pueblo, su aparición en este espacio público, rompe la previsibilidad del espectáculo e impone respeto y silencio. En oposición a lo sucedido con los otros reos a ser relajados, Francisco se ha investido de dignidad y esa plaza (espacio + actores) que antes había “rugido” ahora “se iza en punta de pie; solo se tiene una ocasión en la vida para ver algo semejante (...) de las gradas multitudinarias brota el silencio” (528)

Las transformaciones producidas en el pueblo, paulatinamente se trasladan a los actores del poder que ahora al leer la sentencia del reo más pertinaz, Francisco, “la voz del funcionario irrumpe con melladuras de inseguridad y fatiga”(528) El enunciado está construyendo un espacio de expectación; algo sorprendente se avecina, y más que el odio al que había osado enfrentar al Santo Oficio “sobre el puente, suavemente acariciado por la brisa, no observaban al reo (...) sino a un justo(...) Algo grandioso se asocia a su imagen”(528)

Las semejanzas con Cristo llevan la escena hasta el momento de la muerte. Uno de los actores testigos privilegiados del acontecimiento es el cronista Fernando de Montesinos que

---

<sup>80</sup> Como le sucedió a Cristo camino al Gólgota: “la gente estaba allí mirando, y hasta las autoridades se burlaban de él” (San Juan. 23,35)

reconoce que hay un “portento (...) fenómenos sobrenaturales. No esperaba el sobresalto de la *coincidencia*” (la cursiva es nuestra) (529) dice este cronista español al final de Deuteronomio. Portento que liga dos santidades, la del Mesías cristiano y la del mártir sefaradí, “Eli, Nazareo”.

El espacio se ha transmutado y adquiere la ‘seriedad’ que exigen las circunstancias. De algún modo los semas de la festividad, el ‘jolgorio’ popular, la risa, la burla y la violencia asociados al Auto de Fe se han suspendido por la irrupción de la expectación, el silencio y la culpa. Los elementos, como ocurrió en la pasión de Cristo, se convulsionan y entonces “una brisa que juega con los cabellos del cautivo se transforma en un viento fuerte (...) Del mar avanza un manto negro que hincha y golpea con rabia los relámpagos (...) De pronto un grito de horror acompaña al sablazo que abre el toldo del tablado central<sup>81</sup>” (529)

A partir de un doble proceso de ascesis<sup>82</sup> el enunciado ha mostrado, por un lado, como el héroe se hace mártir, y santificando su acción, se entrega al “Dios de Israel, para verme cara a cara desde el cielo<sup>83</sup>”(529) Por otro, el espacio se ha transformado, de lugar del suplicio y muerte de un ‘justo’, en espectáculo de la culpa y la injusticia. Los signos naturales convulsionados, el silencio del pueblo y la advertencia del “sablazo” que rompe el toldo de las autoridades son las huellas en el texto de la actividad constructiva del profeta, que a partir de la investidura que le confiere el rol de ‘nazareado’(=iluminado) se ha ubicado al nivel de Cristo al dar fin a su misión de salvar al pueblo sefaradí y por extensión a todos los judíos, de la persecución.

<b>Espacio referencial (espacios materiales)</b>	<b>Espacio simbólico (espacio existencial y espiritual)</b>	<b>Actores relacionados</b>
Espacio cerrado “Sima” (mazmorras)	Espacio persecución	Inquisidores (Dominicos)
	Espacio protección	Franciscanos

<sup>81</sup> En Lucas leemos “Desde el medio día y hasta las tres de la tarde toda la tierra quedó en la oscuridad. El sol dejó de brillar y el velo del templo se rasgó a la mitad” (San Lucas.23.44,45)

<sup>82</sup> “Conjunto de prácticas que tienden al perfeccionamiento moral y el progreso espiritual del individuo” (Espasa. 1987:154)

<sup>83</sup> Como Cristo que dijo al morir “ Padre en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lucas.23,41)

	Espacio libertad “Cima”	Héroe sefaradí Francisco	
-----	Espacio persecución	Inquisidores	
Espacio abierto “Auto de Fe”	Espacio libertad	Eli, Nazareo.	
<b>MACRO</b>	<b>ESPACIO</b>	<b>LIMA</b>	

#### 4.4.5.1. Los actores y espacios-tiempos de la persecución

Todos los principios judíos sustentados en la humanidad, sensibilidad, y respeto a las tradiciones van a ser explicitados aquí, en Deuteronomio. El concepto vehiculizado en “gesta” como lucha y padecimiento, pero triunfo material (o espiritual) finalmente se activa, conformando **el programa de defensa** de liberación opuesto al de persecución. La liberación de Francisco es, de todos modos, un acto interior y espiritual “cima”, pues desde la perspectiva exterior y espacial su posición está en las antípodas “sima”. Entonces “cima” es altura del saber para comunicar la verdad de su fe, en un espacio que es ahora del inframundo -las cárceles de la Inquisición están sumergidas en la tierra, y entonces “sima” es una localización infernal-. La metáfora funciona conformando el oxímoron existencial y religioso del actor, pues las “cimas” de la revelación se dan paradójicamente en un espacio oscuro, cálido, enrarecido, como ya se ha referido.

La presencia de Francisco Maldonado da Silva en las cárceles del Santo Oficio constituye el fin con sanción veridictoria, por parte de los inquisidores, del PN de persecución. Su objetivo en primera instancia se ha cumplido. Tras la denuncia de Felipa, el mecanismo de la persecución lo lleva rápidamente por los mismos sitios que recorrió su padre. Para ello articulará las estrategias dentro del campo de fuerza colonial que lo llevarán a desarrollar **su plan de salvación** dentro de la prisión:

\*No negará su origen judío.

\*No presentará resistencia al arresto.

- \*No negará los cargos de judaizar.
- \*No negará sus creencias.
- \*No escatimará las críticas a la crueldad de los procedimientos.
- \*Propondrá un modelo sustentado en el diálogo y el pensamiento humanista.

Estas estrategias del actor judío colonial, Francisco da Silva, dentro del poderoso aparato represivo del estado español, constituyen una **anomalía** en el orden vigente. Los jueces “no sabrán que hacer” y “miran desorbitados al reo” (286) Lo acusan pero le temen y respetan al mismo tiempo. Es el momento de la sanción del programa narrativo de persecución (inquisidores) y el pasaje de la virtualidad a la actuación del PN de salvación, como se explicará:

- \*el PN de persecución se ha cumplido y completado en la exterioridad pues se ha sometido el cuerpo;
- \*el PN de salvación comienza a realizarse pero desde la interioridad<sup>84</sup> (ser de las creencias), pues no tiene el mismo espacio de ejecución que el primero.

En el campo de fuerzas de la colonia española se ha entablado un combate distinto para los inquisidores. La lucha entre el poder represivo del estado y el poder de la palabra como creencia, fe, saber y ciencia ha producido una perturbación que los perseguidores no saben resolver. Es el momento de la aparición histórica del **mártir**, sujeto capaz de despojarse de su cuerpo, simbólicamente y empíricamente ante la posibilidad de destrucción de su fe. Francisco Maldonado da Silva se libra de sus últimas ataduras y termina con la metamorfosis del nombre. Si el marranismo es la condición inicial del personaje en tanto sujeto de la ambigüedad, su ascensión como “*Eli Nazareo*, judío indigno del Dios de Israel, conocido por el nombre de *Silva*”(516) enviste al personaje de otros “ropajes”, los de un sefardismo que ha asumido su ‘ser’, esto es, su condición espiritual y humana ejemplar.

---

<sup>84</sup> Siguiendo el pensamiento de Maimónides, Francisco de Silva crece en su interioridad. El humanista español aconsejaba al judío mantener su fortaleza y fe en la interioridad de cada judío. Los signos exteriores no tenían mayor importancia para Dios.

## **5. El lugar del agente social**

La historia que narra *La gesta del marrano* (1991), el punto de vista del enunciador que hemos calificado de humanista y su acción de re-escritura de una historia críptica y desconocida en relación con el discurso oficializado sobre la colonia española en América, pueden ser entendidos y explicados habida cuenta del lugar del agente social en el espacio de constitución de lo que hemos denominado **el campo cultural judío** en Argentina.

### **5.1. Algunas consideraciones en torno a la constitución del campo cultural judío en Argentina**

La presencia judía en el país y en América data de los tiempos de los conquistadores españoles (1492) Tras el Edicto de Expulsión, los sefardíes se distribuyeron por todo el mundo. Este fenómeno denominado diáspora trajo a nuestro continente estos contingentes de judíos, sobre todo españoles y portugueses, que en su mayoría vinieron y vivieron como criptojudíos, ‘marranos’ o cristianos nuevos. En los primeros años de la conquista (1492) y hasta la primera mitad del siglo XVI, no fueron mayoritariamente molestados o perseguidos y recién con el establecimiento de los tres Tribunales del Santo Oficio en el Nuevo Mundo- el de Lima (1570), el de México (1571) y el de Cartagena de Indias (1610)- comienzan a recogerse informes sobre “falsas conversiones” y origen de los judaizantes que se habían embarcado en los diferentes puertos de la Península Ibérica.

Ante la amenaza de ser descubiertos “los judeoconversos tomaron varias medidas de precaución, como las de cambiar sus nombres y apellidos, falsificar antecedentes relacionados con su lugar de nacimiento (...) y ante todo, ocultar, lo más posible, la forma de observar el ritual y las costumbres judaicas” (Böhm, Günter. In: Cohen, M.2000:13) Por estas razones el período colonial ha presentado más dificultades para ser investigado.

La segunda “oleada” inmigratoria judía a América se da mucho después, a fines del siglo XIX, en Argentina y se prolonga hasta la década de los años 60 del siglo pasado. Este “aluvión inmigratorio” comienza a llegar concretamente en el momento del arribo del vapor Wesser (1889) a Buenos Aires Estamos hablando de la inmigración masiva, sin dejar de referir que la presencia judía en Argentina y para el siglo XIX ya presenta algunos acontecimientos anteriores, no despreciables, que contaremos sucintamente. En 1860 se

realiza el primer casamiento judío del país; en 1862 se funda la *Congregación Israelita* (hito para la constitución posterior de la comunidad judía argentina) En 1882 se reconoce por primera vez a un rabino, Henry Joseph, por parte del Gobierno Nacional; en 1888 se concede a los judíos residentes en Bs.As., en particular dentro del distrito capital, que alberga el 90% de la población judía del país, terrenos en el *Cementerio General de la Chacarita*. En ese momento viven en Argentina unos 1500 judíos, en su mayoría representantes de las grandes casas comerciales europeas, judíos adinerados que controlan el culto y el comercio desde la capital del país.

En este marco inicial el arribo del *Vapor Wesser* (1889) representa la llegada del primer contingente organizado de judíos, con un total de 120 familias oriundas de Podonia, Rusia. Es la fecha de la fundación de las grandes colonias agrícolas ganaderas del país. Entre ellas se destaca la población de *Moisesville* (Entre Ríos) Esta “inmigración judía que llega a la Argentina, se constituyó en un fenómeno social fuera de lo común, diferente de las migraciones habituales de Europa hacia América. Los judíos rusos- y más tarde de otros países- vinieron huyendo de los pogroms de Europa<sup>85</sup>” (Feierstein, 1999:72) En 1891 se formaliza en Londres la creación de la *JCA* ( Jewish Colonization Association) primera empresa filantrópica fundada por el barón M. Hirsh, a la cual se concede personería jurídica en la Argentina a partir de 1892. La *JCA*, desde ese momento, es la que organizará la construcción de todas las colonias agrícolas del interior del país; poblaciones que crecieron en forma de colonias rurales, en las que se destaca la formación de las primeras cooperativas de colonos de Argentina.

A partir de este momento, la comunidad judía seguirá distintos recorridos, adquiriendo un carácter complejo y multipolarizado, que dificulta la síntesis. En el país, y en especial Bs. As., interactúan distintos grupos de inmigrantes, no sólo los judíos rusos iniciales. Cada una de estas subcomunidades se irán agrupando según el lugar de procedencia y así conformarán lentamente sus espacios sociales de realización material y religiosa. A los

---

<sup>85</sup> ‘Pogroms’ es un término que designa las persecuciones masivas organizadas por algún estado nacional, grupo de ellos, u otra estructura política, militar, o religiosa. El Holocausto de la Segunda Guerra Mundial, con más de seis millones de judíos asesinados, es el mayor *pogroms* cometido contra esa comunidad. Existieron otros *pogroms* a los judíos, con un número menor de muertos, pero relevantes para cambiar la configuración de la comunidad en el lugar de origen. Es el caso de las persecuciones de la Rusia zarista que determinaron la expulsión de los primeros judíos del este europeo.

finés de trazar el mapa hasta 1930, momento del arribo de la familia de Marcos Aguinis, se seguirá con el criterio cronológico.

En 1892, y en forma paralela a la fundación de colonias agrícolas en Clara y San Antonio (Entre Ríos), los grupos judíos alemanes, alsacianos (nordeste de Francia), y rusos, con otras minorías del centro de Europa, fundan la *Chera Keduscha Ashkenazí* que luego se transformará en la *AMIA (Asociación de Mutuales Israelitas Argentinas)* Por otro lado, comienza la llegada de los judíos sefaradíes, en particular de origen marroquí que fundan en 1891, la *Congregación Israelita de Buenos Aires*. La confluencia de judíos ashkenazí<sup>86</sup> y sefaradíes en estos momentos produce los primeros conflictos intercomunitarios. El poder económico de los alsacianos y alemanes, sus posibilidades de construir la comunidad según el ritual del judaísmo de centro Europa y de comprar tierras para los primeros cementerios, hacen que se impongan ante los minoritarios y fragmentados inmigración sefaradíes. Como refiere Ricardo Feierstein (1999) las primeras décadas de la vida judía en Bs.As., se desarrolló alrededor de la Plaza Lavalle (Bs.As.)

Excluyendo al grupo de rufianes en torno a la organización *Zwi Migdal* (organización de judíos que se dedicaban a la prostitución y de la cual Roberto Arlt daría una representación a través de la figura del “Rufián Melancólico” en *Los Siete locos* (Arlt, Roberto.1929)) el resto tenían distintas ocupaciones: los judíos alsacianos y alemanes eran en su mayoría representantes comerciales de firmas extranjeras; los sefaradíes se dedicaban mayoritariamente a la mercería e importación de sedas; varios judíos rusos ricos (en parte por haber vendido su capital agrícola) comenzaron a abrir tiendas de casimires y mueblerías. Es importante decir que los grupos sefaradíes, en su mayoría comerciantes menores de telas y agricultores, representan, en esos momentos una población muy diversa (el 20% de los judíos en la Argentina, el otro 80% era de origen ashkenazí)

A los marroquíes, fundadores de la primera comunidad sefaradí en la Argentina, le siguen los provenientes de Siria, Turquía, Rodas y Egipto. Todos formarán un grupo altamente heterogéneo, que asumirá la construcción de su identidad mucho tiempo después.

---

<sup>86</sup> <sup>86</sup>Los judíos ashkenazíes conforman el grupo mayoritario de inmigrantes que llegan de centro Europa: alemanes, alsacianos, rumanos, rusos, entre otros. Ashkenazí significa “judío alemán”, pues el idioma del grupo es el idish; un dialecto de centro Europa sólo hablado en los ghettos judíos.

Paralelamente a la conformación de estos dos grupos, sefaradí y ashkenazí, llegan al país los primeros judíos obreros que en 1897 constituyen el *Primer Centro Obrero Israelita*. Muchos de ellos estaban imbuidos de ideología laicas de naturaleza sionista<sup>87</sup>, lo que lleva en 1897 al surgimiento del *Primer Centro Sionista, Jovevei Zión*, en coincidencia con el *Primer Congreso Sionista de Basilea* (1897) Un año después se fundan otros dos centros sionistas: uno llamado *Liga Theodor Herzl*<sup>88</sup> y otro religioso (ortodoxo) denominado *Zikor Shmuel*” (Feierstein, R. 1999: 182)

Este panorama societario se complica aún más en las primeras décadas del siglo XX con nuevos grupos. La composición social e ideológica de los judíos argentinos va a sufrir un profundo cambio con la inmigración posterior a la fracasada revolución rusa de 1905 y los *pogroms* consiguientes. En realidad “se trata de un elemento inmigratorio distinto al de los colonos. No estaban animados por el ideal del trabajo agrícola de éstos ni por la ortodoxia religiosa (...) Siendo en su mayoría artesanos, trabajadores, empleados de comercio y hasta intelectuales, portaba las más variadas exigencias: seguridad e igualdad de derechos, autonomía nacional y cultural (...) centros educativos libres” (Feierstein, R.199:184) Junto a estas tendencias surgen los anarquistas, los socialistas y muchas otra corrientes ideológicas. Así se verá al electo senador nacional por el Partido Socialista, Alfredo Palacios, junto a los Hermanos Dickman (también senadores por el mismo partido) Muchos grupos de judío eran *bundistas*. Los *bundistas* eran judío de centroEuropa, de ideología socialista e inclinación marxista. Su lugar de formación inicial fue el “bund” (grupo de obreros rusos marxistas y judíos) Escriben en idich, y buscan ingresar al *Partido Socialista Argentino* como fracción judía, siendo el lema “Proletarios de todo el mundo, uníos”. El periódico

---

<sup>87</sup>El sionismo es una ideología que tiene su origen en los ghettos de centro Europa a mediados del siglo XIX. Buscaban la conformación de un Estado de Israel, con el objeto de reunir la diáspora en un solo territorio y así salvar al judaísmo de las persecuciones

<sup>88</sup> El primer ideólogo orgánico de este judaísmo laico fue Theodor Herzl, que nació en Budapest en 1860 de una familia hispanojudía. Su obra fundamental para la constitución de la ideología sionista fue *El estado Judío, una Solución Moderna de la Cuestión Judía*, Viena 1896. Su sionismo, llamado político consideraba a los judíos como una unidad moral y política. Su problema jamás puede ser resuelto en la diáspora, donde los judíos siempre permanecerían como una minoría sin fuerza política. Por eso la cuestión judía debía ser resuelta en un plano de política internacional. Consecuentemente, creó Herzl una política judía, con el fin de conseguir la erección de un estado Judío. Todas sus gestiones diplomáticas estaban encauzadas en ese sentido: asegurar a los judíos un territorio garantizado por el Derecho Público Internacional; sin esta postura fundamental, que era lo nuevo que Herzl introdujo en el sionismo, no se podría comprender la posterior fundación del Estado de Israel.

bundista judío *Ser Avangard*, escrito en idich, fue el primero en el campo del socialismo judío en el país.

Un segundo aspecto a tener en cuenta ahora, es el análisis del tipo de **corrientes religiosas** que se están articulando dentro de este mosaico complejo de oleadas inmigratorias en la Argentina. Para iniciar un breve muestrario al respecto, podemos decir que “durante muchos años una parte de la comunidad -básicamente laica en su origen inmigratorio, aunque tradicionalista y fuertemente imbuida de sentimiento judío- abandonó todo nexo de tipo religioso con las formas organizadas” (Feierstein, R.1999:214) Pero, a pesar de que el fenómeno de la observancia religiosa judía, en la Argentina, está atravesado por estas orientaciones contrarias- laicismo, no religiosidad -existieron y existen grupos que sí son observantes.

En la Argentina conviven núcleos de todas las corrientes religiosas judías. El culto ortodoxo pervive desde la llegada de los primeros agricultores al país y en Bs.As. (Desde 1891) estuvo representado en primer lugar por inmigrantes rusos, comerciante y artesanos, y otros grupos étnicos provenientes de Galitzia (Polonia), Lituania y otras regiones del centro oeste de Europa. Su principal característica es la continuidad y rigurosidad en el tratamiento del ritual, sin aceptar las modificaciones impuestas por la historia misma del culto judío. Son ortodoxos tanto los de la ashkenazí como sefaradí.

El segundo grupo está formado por los tradicionalistas o conservadores y preconizan en realidad la observancia histórica del judaísmo y sólo admiten cambio en el ritual. Se congregaron en torno a esta orientación representantes del culto judíos: acaudalados alsacianos, alemanes e ingleses. Luego se le sumaron judíos rusos y grupos llegados de Odessa y Besarabia (rumanos) así como los funcionarios de la JCA y dirigentes de la Red Escolar Judía de las Colonias. Constituyen el grupo de poder económico dentro de Argentina, los que estructuran las principales instituciones del país y que habían organizado la *Congregación Israelita de la Republica Argentina* (CIRA) en 1862. En 1957 la CIRA se afilia al *Consejo Mundial de Sinagogas*, organismo de tendencia conservadora no ortodoxa y hacia 1960 se crea el *Seminario Rabínico Latinoamericano*. Con el tiempo surgieron divisiones dentro del grupo conservador y la consiguiente apertura de otras sinagogas como la *Nueva Comunidad Israelita*, entre otras.

La tercera corriente religiosa se denomina liberal o reformista y tiene como base la modificación esencial del ritual judío en relación con el espacio cultural en donde se desarrolla el accionar de la comunidad. Como grupo es minoritario y fue en principio dependiente del *Seminario Rabínico Latinoamericano* y reúne algunas familias de origen ruso, alemán y varias de origen sefaradí.

Citando nuevamente a Ricardo Feierstein “a estas divisiones sectoriales debe sumarse la separación entre sefaradíes (aproximadamente un 20% de la colectividad, más de la mitad de ellos en la capital) y los askenazíes. No sólo se sienten diferentes entre sí, sino que se subdividen en diferentes grupos y arrastran recelos y rivalidades provenientes de los enfrentamientos entre sus países de origen. El rasgo que distingue a los sefaradíes es su religiosidad fundamentalmente ortodoxa, y el ritual de origen ibérico que practican.

Pero volviendo a la inmigración sefaradí, a los marroquíes, fundadores de la primera comunidad sefaradí en la Argentina, le siguen los provenientes de Siria, Turquía, Rodas y Egipto. Todos estos forman un grupo altamente heterogéneo, que asumirá la construcción de su identidad mucho tiempo después. Recién “en las últimas décadas (1980-1990) se han organizado en Centros de Estudio de la Cultura y el pasado sefaradí, especialmente activos en ocasión de recordarse los quinientos años de la expulsión de España (1492-1992)” (Feierstein, R. 1999:220) Esta actividad de los sefaradíes, en especial a nivel del hacer cultural, nos ha llevado a considerar la existencia, por esas fechas, de un activo espacio cultural sefaradí, diferenciado del askenazí por dinámicas particulares de sus agentes, y atravesado por problemáticas históricas, literarias, etnográficas, y artísticas<sup>89</sup> en tanto modos de construir su identidad dentro del heterogéneo espacio comunitario.

La primera serie de datos, que definen una de las dimensiones de la comunidad sefaradí, está constituida por las instituciones, asociaciones, federaciones y particularmente centros de investigación que comienzan a desarrollarse en especial entre las décadas de 1980 y de 1990. Si entre 1900 y 1970<sup>90</sup> la presencia sefaradí se restringió a instituciones que se

---

<sup>89</sup> Para tener una mejor dimensión de las temáticas sefaradíes remitimos a los tomos de las publicaciones de *Sefárdicas*, revista del más importante centro de investigación de la cultura sefaradí en Argentina, el CIDICSEF, presidido por el Prof. Mario E. Cohen.

<sup>90</sup> Algunos datos confirman la aserción: en 1901 se organiza la primera comunidad sefaradita de la Argentina, formada por judíos marroquíes, sirios, turcos y egipcios; en 1913 se crea la Agudath Israelita Sefaradí; en 1914 se crea la Asociación Comunitaria Sefaradí de Bs. As (ACIS) de judíos de habla española (templo de la calle Camargo 870); en 1918 se abre el Templo sefaradí en la Argentina de calle Piedras 1164; en 1953 se concreta la fundación de la Federación Sefaradí Chalom; en 1961 se crea la Fundación de la CSA (Club

creaban con un fin casi excluyente -ayudar a los inmigrantes y sostener el culto ibérico- es a partir de 1980 cuando comienzan a plantearse estudios del mundo judío hispano portugués: en 1983 se organizan los Festejos de la Primera Semana Sefaradí en la Argentina, junto a sectores que adhieren públicamente por lo detenidos y desaparecidos; en 1984 se crea el Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefaradí -CIDICSEF- que inicia la publicación de su revista *Sefárdica*; en 1985 se impone el nombre de Maimónides a la Plaza Municipal de la Ciudad de Bs. As.; en 1992 se concreta, en Bs.As., el Congreso Internacional sobre Sefarad 92, “Cinco Siglos de Presencia Judía en América” que coincide con la celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América. Hoy, la comunidad sefaradí está organizada a nivel continental con la FeSeLa (Federación Sefaradí Latinoamérica) e internacional con F.S.M (Federación Mundial Sefaradí)

En segundo lugar y concomitante con estas orientaciones que ha tenido el desarrollo comunitario, aparece como relevante el “aluvión de trabajos y congresos (que ha habido en los últimos tiempos) sobre el tema de los judíos en España y, en menor medida, sobre los judíos en América. Lo cierto es que, la historia que se escribía hasta hace apenas una década, ha cambiado notablemente” (Cohen, M.E., 2000:26)

Pero, ¿a qué historia se refiere este especialista? Casi excluyentemente es la historia de los criptojudíos, “una ‘historia apasionante’ y única en muchos aspectos. Y dado que hasta aquí no entró en la historia oficial de América, nos proponemos (...) descubrir aquí dicha historia” (Cohen, M.E., 2000:27)

La escritura es un recurso clave para los agentes sociales sefaradíes del campo cultural judío. En este sentido, la investigación y profundización sobre distintos aspectos del mundo criptojudío se inicia con los trabajos fundacionales de José Toribio Medina<sup>91</sup>, estudioso que ha “comienzos del siglo XX comenzaba a profundizar los archivos, (y) empezaban a vivir entonces los personajes de esta larga, oculta, e incomprensible porción de la historia de América que tuvo como principal protagonista a la Inquisición” (Cohen, M.E.,2000:27)

Otro autor del campo y clave para nuestro análisis es el investigador chileno

---

Atlético Sefaradí Argentino); en 1963 se constituye en Bs. As. el Movimiento Sefaradí Sionista; por último en 1972 se inauguran consultorios del centro médico Sefaradí en Bs. As. y se funda el Ente Coordinador Sefaradí Argentino (ECSA) que reúne todas las entidades sefaradíes del país.

<sup>91</sup> José Toribio Medina (1956) *Historia de los tribunales de la inquisición en Lima*. México: Fuente Cultura...

contemporáneo Günter Böhm<sup>92</sup> a través de quién conocemos los detalles de la vida del Bachiller Francisco Maldonado de Silva, y que junto con Anita Novinsky<sup>93</sup> (Brasil) y Mario Eduardo Cohen<sup>94</sup> (Argentina) constituyen sólo algunos de los innumerables estudiosos del emergente sefardismo<sup>95</sup>.

Así, al poner en tela de juicio el análisis historiográfico tradicional sobre temas coloniales, los agentes sefardíes buscan re-escribir esa otra historia, que es una realidad oculta y específica, de la vida judía americana, la de los criptojudíos. Realidad atravesada por dos tópicos estructurantes y recurrentes: las persecuciones y la Inquisición. Günter Böhm (2000) nos dice al respecto:

“Lamentablemente, nuestra principal fuente de información sobre la presencia de los conversos en el período colonial la constituyen las Actas del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. El secreto de los procesos y la prohibición de dar a conocer su contenido han sido los causantes de que (sólo en estos años) se difundiera una parte importante de las actas”( Böhm, G, In Cohen, E., 2000:14)

Por otro lado, la presencia criptojudía desde los orígenes de la colonia les permite a estos agentes del campo posicionarse, junto con los actores históricos, como partes de la construcción del Nuevo Mundo. De este modo, la búsqueda de ascendencias judías de agentes destacados hombres del Imperio Español y lusitano, como también del Nuevo Mundo, viene no sólo a enriquecer la historia que se re-escribe, sino a convalidar el aporte del criptojudío en todas las épocas históricas de América. Así, surgen dentro del campo, las problemáticas de Cristóbal Colón judío, de la ascendencia conversa de Fernando el Católico y la del mismo Torquemada (Gran Inquisidor General, nombrado en 1483) (Feierstein, R.1999:25) para seguir con obispos coloniales como Francisco de Vitoria (Tucumán) y ya en épocas de la independencia con personalidades relevantes del quehacer

---

<sup>92</sup> Günter Böhm (1984) “*Historia de los judíos en Chile. Período colonia. El bachiller Francisco Maldonado de Silva*”. In: *Historia de los judíos en Chile*. Volumen I. Santiago de Chile. Ed. Andrés Bello

<sup>93</sup> Anita Novinsky (1992) *Los sefardíes en el Brasil Colonial. Los Nuevos Cristianos*. Bs.As. CIDICSEF.

<sup>94</sup> Mario Eduardo Cohen (1995) *Lo que Hispanoamérica Perdió. El Impacto de la Expulsión de los Judíos en su Atraso Cultural y Económico*. Valladolid. Editorial Ámbito.

<sup>95</sup> Para dar una idea de la extensa lista de bibliografía y de la temática recurrente del campo sefardí que estamos reconstruyendo, recomendamos consultar Cohen, E. (2000) *América Colonial Judía*. Bs. As. CIDICSEF y FeSeLa.

político<sup>96</sup>. Con una observación de claro humanismo, el escritor Germán Arciniegas resume esta tendencia al afirmar “que los judíos (léase criptojudíos) son parte de la historia de América, que han hecho hombro a hombro junto a cristianos, negros y aborígenes. Por lo que (...) nadie nacido en América puede ignorar la posibilidad de tener antepasados judíos en su árbol genealógico familiar” (Arciniegas, G. In: Cohen, E., 2000:30)

Así, se ha mostrado sucintamente, cómo el campo cultural judío en Argentina presenta una compleja red de relaciones entre grupos -siendo los más visibles las comunidades sefaradíes y askenazíes- Si estos últimos constituyen un sector del campo más favorecidos por su capacidad de acumulación de recursos económicos y por el manejo de las instituciones que administran el culto y la enseñanza judía a la manera del judaísmo de Europa Central; los sefaradíes van a focalizar su “hacer” en el espacio de la palabra hecha texto, recurso esencial, en tanto modo que les permite re-escribir la historia oficializada a partir de “la historia de comunidades o individuos ‘mudos’ que no dejan tras de sí documentación propia (...) la de los judíos en la América española es una de ellas”(Avni, Haim. In: Cohen, E., 2000:30) Entonces ¿cuál es el lugar de Marcos Aguinis al escribir la *Gesta del Marrano* (1991) en el marco de este campo cultural judío?

## 5.2. Lugar, trayectoria y posición relativa del sujeto social - Marcos Aguinis

La construcción del **lugar** del sujeto social desde la **trayectoria**, supone la consideración de los factores constituyentes de ella, en tanto conjunto de recursos que el agente social va controlando y acumulando en el tiempo. Por lo tanto, hablar de **competencia** del agente para poder hacer, en este nivel, es hablar, desde la diacronía, de una serie, como sucesión de posiciones en el sistema de relaciones que, al ser vinculadas entre sí, conforman el entramado de recursos (energía) utilizados por el agente para posicionarse dentro de distintos campos de fuerzas: el literario, el político, el racial judío, el religioso, etc.

Muchos sucesos de la vida del agente quedan relegados a un segundo plano. Aspectos que en una escritura biográfica serían enfatizados, aquí pueden quedar omitidos. No dejaremos

---

<sup>96</sup> Se puede leer a Narciso Binayán Cardona (1992) *El interminable tema de la sangre judía en Hispanoamérica Colonial*, ponencia leída en el Congreso Buenos Aires- Sefarad 92. Este investigador concluye que 34 presidentes hispanoamericanos son descendientes del judío converso Juan de Alvarado.

de señalar, además, la otra dimensión constituyente del **lugar del sujeto social**, y relevante para este nivel, ésta es, **la posición relativa del agente social en el sistema de relaciones**, en cada momento de esta trayectoria. Pasemos al análisis de los recursos.

**5.2.1.** Un primer grupo de recursos son los provenientes de su **ascendencia familiar** y las distintas formas de relación con sectores de la **comunidad judía** en la Argentina y en el extranjero. Aquí se entroncan y confluyen las distintas maneras de inserción del agente social en el contexto de una minoría étnica (judíos) en la Argentina. Así, visualizar el tipo y calidad de recursos que toma, acumula y controla en su trayectoria, como también reconocer las orientaciones y las acciones estratégicas que ejecuta el agente social, resultan claves para entender las adhesiones y rupturas con respecto a las pautas heredadas. Tres niveles aparecen en principio destacables en relación con la familia y la comunidad.

**5.2.1.1** El primero muestra al escritor Marcos Aguinis comprometido con el “hacer presente”, como acto de mostración, su **procedencia étnico-cultural judía**. El tema de lo judío, aparece como tópico recurrente en sus prácticas, lo que demuestra conocimientos específicos sobre costumbres, música, historia, y otros “saberes” propios de la comunidad, recursos que aparecen en textos literarios como *Maimónides, un sabio de avanzada* (1962); *Crónica de un palestino* (1966); *La gesta del marrano* (1991); *La matriz del infierno* (1996); en opúsculos sobre *Judaísmo y psicoanálisis* (1984), *La cuestión judía en el tercer mundo* (1982), *Maimónides, sacerdote de los oprimidos* (1983); en escritos literarios y psicoanalíticos *El judío y lo siniestro* (1983), *Hacia una teoría del antisemitismo* (1986); en escritos en revistas y suplementos *El fantasma del ghetto* (1980), *La represión de la identidad negra y judía* (1984), *La tradición de matar judíos* (1985), entre otros. Esta serie de prácticas de escritura hacen explícita la estrecha relación del agente social con las problemáticas que circundan lo comunitario judío. Aguinis se muestra como escritor judío que se interesa por los judíos.

**5.2.1.2.** El segundo permite visualizar al agente social desde su **pertenencia familiar**, lo que significa situarse en el origen de la construcción de su competencia. La familia de Aguinis responde al patrón inmigratorio de centroEuropa, que arribó a Argentina en una

segunda fase denominada la **comunidad judía organizada** (entre 1920 y 1960) (Feiersten, 1999:242) El país de origen fue **Rumania**. A raíz de las persecuciones que se estaban realizando allí, sobre todo en la zona fronteriza con Rusia -región de procedencia del padre y de la madre de Aguinis- un importante número de inmigrantes de esta nación viajaron hacia el oeste europeo y América. Desde el punto de vista del **acceso a recursos económicos** estamos en presencia de un grupo societario con escasa capacidad: “debían empezar de cero”. Constituido por pequeños artesanos y obreros sin calificación profesional (José Aguinis era mueblero) estos judíos provenían de pequeñas aldeas europeas con poca instrucción judía por haberse interrumpido a raíz de la Primera Gran Guerra y la Segunda ya en formación. José Aguinis llega a Argentina casi adolescente, escapándose del reclutamiento militar, en 1930.

Por lo tanto, si Rumania es el origen, el espacio de formación debió ser dentro de las costumbres **ashkenazíes**. En este sentido, se podría pensar que Aguinis y su familia fueron religiosamente tradicionalistas<sup>97</sup>, aunque en el caso de Argentina estos “judíos askenazíes constituían un grupo amorfo (...) de los cuales sólo una pequeña parte poseía conocimientos de las fuentes culturales y espirituales del pueblo Judío”(Feierstein, Ricardo,1999:324) Y justamente aquí reside una de las particularidades de la familia Aguinis. Los datos objetivos sobre este grupo familiar lo sitúan como rumanos askenazíes, pero **laicos** en su relación con la observancia religiosa. Esta educación laica, que Aguinis recibió desde su hogar, no significa de todos modos el abandono de las tradiciones. Dos aspectos confirman la convivencia de un pensamiento no observante (con marcada orientación humanista) con el sostenimiento de lo heredado: **a.** las lecturas frecuentes del *Antiguo o Viejo Testamento* bíblico, conocimiento de la Sagrada Escritura judeocristiana como recurso que aparecerá insistentemente en toda su trayectoria; **b.** la posesión del idioma del judío de Centroeuropa: el **idish**. Como lengua familiar, es aprendida por los dos hermanos Aguinis, Marcos y Susana. Saber idish es relevante en el sentido práctico, pues Aguinis lee literatura en ese idioma y en sus frecuente viajes a Israel y Alemania lo utilizará, que se conjuga con el conocimiento también del **hebreo** que tiene José (la lengua de la religión) y que transmite a

---

<sup>97</sup> Los tradicionalistas o conservadores preconizan en realidad la observancia histórica del judaísmo y sólo admiten cambios en el ritual. Se congregaron en torno a esta orientación representantes del culto judíos: acaudalados alsacianos, alemanes e ingleses. Luego se le sumaron judíos rusos y grupos llegados de Odessa y Besarabia (rumanos)

sus hijos. **c.** En otro sentido, la ascendencia paterna implícita en el nombre mismo - Aguinis- guarda todo un recorrido genealógico importante para la construcción del lugar. Se trata de la procedencia **sefaradí** de José, su padre. Aguinis, apellido de origen español (judío-español) emparentado con otros que se saben ciertamente de ese subgrupo hebreo, como *gonis*, *guinis* (Aguinis)

Marcos Aguinis se va a mover entre estas vertientes del pensamiento judío: por un lado se casará a la manera judía (sus hijos también), seguirá tradicionalmente las festividades de la colectividad como lo hizo dentro de su familia; por otro las orientaciones de su acción, como también las relaciones con distintas estructuras comunitarias y extracomunitarias, lo muestran desplazándose hacia posiciones de avanzada y intelectualmente humanistas-laicas, entendibles como estrategia de un sujeto social, en tanto ese posicionamiento, no observante, se presenta como más redituable, a la hora de vincularse con instituciones ashkenazíes, y sefaradíes.

**5.2.1.3.** Por último mostraremos las distintas formas de relación de este agente con sectores de la **comunidad judía**, en la Argentina, y en el extranjero. En los años previos y posteriores a la fecha en que Marcos Aguinis se fuera con su familia a Córdoba (1947) para continuar los estudios secundarios y universitarios, la comunidad judeo argentina se vio convulsionada por una serie de acontecimiento altamente esperados: entre los más destacados se encuentra la creación del Estado de Israel y la preponderancia del sionismo<sup>98</sup> como movimiento ideológico. Esta coyuntura político-comunitaria, con repercusiones a nivel mundial, va a ser el marco de profundas transformaciones en el judaísmo argentino; coyuntura que permitirá entender las adhesiones y orientaciones de la acción que el agente social Aguinis manifiesta en estos años.

Entonces ¿qué posición ocupa Marcos Aguinis en relación con este contexto que enmarca a la comunidad judeoargentina? ¿Tiene alguna relación con el sionismo dominante? En principio sí. En los años que siguieron a su traslado desde Cruz del Eje hacia Córdoba, Marcos Aguinis ingresó a un colegio laico y nacional: el colegio Deán Funes. Allí cursará todos sus estudios de nivel medio. Y es juntamente en ese espacio donde toma contacto y organiza, junto a un grupo de compañeros judíos, un grupo sionista llamado Theodor

Herzl<sup>99</sup>. Este grupo funcionará desde 1951-52, hasta que Aguinis se reciba de médico, aproximadamente en 1959-60. La plataforma de este grupo de jóvenes judíos sionistas es la defensa del Estado de Israel, como también el **estudio y difusión de la cultura judía** en el marco de las transformaciones sociales y políticas que se han sucedido a raíz de la creación de esa nación.

Una vez recibido de médico, consigue una beca por seis meses para asistir a un *Congreso de Juventudes Israelitas* (Israel) Al poco tiempo, viaja a Europa, habiendo conseguido una beca de doctorado. De esos dos viajes Aguinis obtendrá experiencias importantes para posicionarse en el marco de un sionismo moderado y democrático. *Refugiados, Crónica de un palestino* (Aguinis, M., 1968) es un ejemplo de este tipo.

Pero la serie de vinculaciones intensas las establece a partir de su traslado a Bs. As. ¿Con qué tipo de instituciones se relaciona allí? Bs.As. es el centro del desarrollo comunitario del país. Allí se gestaron las “grandes estructuras” de todas las tendencias religiosas judías. Unas cifras aproximadas para 1970 de la *American Jewish Comité* informan que las comunidades judías más importantes son las de Buenos Aires (380.000), Rosario (15.000), Córdoba (8000) y Santa Fe (4000) En su mayoría son de origen ashkenazí. La población de judíos sefaradistas se estima en (55.000), de los cuales (40.000) son de origen árabe y el resto de lengua española (Feierstein, Ricardo.1999:416) Hay (36.000) familias asociadas a la AMIA, la institución central de Argentina, en Bs.As. Recordemos que la AMIA nace (1940) de la *Chevra Kedusha* (de las más antiguas sociedades ashkenazíes del país), que incluye al *Vaad Hajinuj* (escuela de educación judía, dentro de la AMIA, que cuenta hoy con más de 2000 alumnos) También está la *DAIA* que nace en octubre de 1935, de la fusión de dos comités dedicados a la lucha contra el antisemitismo: el *Comité de Organización del Congreso Judío Mundial* y el *Comité Colectivo contra el Antisemitismo en la Argentina*, en

---

<sup>99</sup> El primer ideólogo orgánico de este judaísmo laico fue Theodor Herzl, que nació en Budapest en 1860 de una familia hispanojudía. Su obra fundamental para la constitución de la ideología sionista fue *El estado Judío, una Solución Moderna de la Cuestión Judía*, Viena 1896. Su sionismo, llamado político consideraba a los judíos como una unidad moral y política. Su problema jamás puede ser resuelto en la diáspora, donde los judíos siempre permanecerían como una minoría sin fuerza política. Por eso la cuestión judía debía ser resuelta en un plano de política internacional. Consecuentemente, creó Herzl una política judía, con el fin de conseguir la erección de un estado Judío. Todas sus gestiones diplomáticas estaban encauzadas en ese sentido: asegurar a los judíos un territorio garantizado por el Derecho Público Internacional; sin esta postura fundamental, que era lo nuevo que Herzl introdujo en el sionismo, no se podría comprender la posterior fundación del Estado de Israel.

los que intervienen alrededor de cuarenta instituciones. También aparece la *Sociedad Hebraica Argentina (1926)*, fundada “por un grupo de judíos de clase media- hijos de inmigrantes- profesionales, escritores, periodistas, pequeños empresarios. Militantes todos de un humanismo acendrado” (Wieser, Eli. 1996) Su objetivo es la promoción cultural judía.

El traslado al centro de la comunidad judeoargentina en 1977 no es gratuito para el agente social Marcos Aguinis, sino un modo de coseguro de las orientaciones de la acción que ha venido mostrando. Conocido por su participación como escritor judío del interior del país, es invitado a asumir la *Secretaria de Promoción Cultural del Congreso Judío Mundial*, (DAIA), que se hace cada algunos años y que en ese momento tiene como sede Bs.A.s.<sup>100</sup> Este congreso presenta otras sedes en EEUU, Israel y en Europa y ese año se traslada a Latinoamérica. Estos congresos no son necesariamente sionistas, en el sentido nacionalista, sino que son lugares de encuentros para la discusión de la situación de la comunidad y para renovar la agenda de prioridades, entre las que se destaca la articulación entre la diáspora e Israel. La lucha contra la asimilación y la pérdida de las raíces judías en la diáspora, los problemas de seguridad y educación, son los ejes de todas las instituciones a partir de los últimos años de la década de 1970. Otras participaciones: en 1976 como *Miembro del Congreso Judío Latinoamericano*, con sede en Bs.As.; *Miembro del Comité de Honor de Hadassah Argentina* ; *Miembro del Consejo Académico y Científico* Universidad de Tel Aviv en la Argentina; *Miembro del Comité Consultivo* de la Casa de Israel Tierra Santa; *Miembro del Panel Internacional de la comisión para el Esclarecimiento de las Actividades del Nazismo* en la Argentina, dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto (1997)

Podemos agregar, vinculaciones más recientes con el mundo institucional metropolitano que lo ubican como *Presidente del Congreso Literario para Jóvenes*, Secretaría de Cultura “Clara Kliksberg” (escritora en idich y español, nacida en Polonia que arriba a Argentina en 1930) dentro de la Vaad Hajinuj. El concurso lo ubica como miembro del tribunal junto a destacados escritores del mundo judío como Jaime Barylko y el autor que citamos de la

---

<sup>100</sup> Es importante observar que Aguinis es invitado, por esta fecha, a participar en eventos organizados por instituciones fundamentalmente de ashkenazíes de la Capital Federal, pero que tienen una proyección internacional fuerte. Aguinis es reconocido por estas estructuras comunitarias, en especial, en torno al problema de los derechos humanos

*Historia de los Judíos en la Argentina* (1999), Ricardo Feirstein. La *Sociedad Hebraica Argentina* (institución de neto corte humanista laico) también lo incluye (2001) como *Miembro del Tribunal Evaluador del Concurso Literario Artístico* con tema “El judío en el Mundo”. Por último, para sólo dar algunas notas de una lista mayor, lo encontramos dentro del *CIDECSEF*, el *Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí*, tanto como conferencista y colaborador dentro de *Sefárditas*, como invitado en el marco de las *Jornadas*, “*Cinco siglos de Presencia Judía en Argentina*”, organizadas por el *Instituto Cultural Argentino-Israelí*, el *CIDICSEF*, y dirigidas por el Dr. Marío Cohen, con el auspicio de *AMIA*. Las relaciones con el Dr. Cohen a su vez lo ubican a Aguinis como invitado especial y disertante, a la presentación del libro más reciente sobre la cultura sefaradí en Argentina: *América Colonial Judía* (Cohen, Mario.2000)

Su nivel de **compromiso** con la comunidad judía en la Argentina no se reduce, entonces, a la opción de la escritura literaria en torno a los tópicos del mundo hebreo, sino que la escritura, en todos sus órdenes, viene a funcionar como un recurso estratégico, en tanto coseguro de visibilidad para una agente que se posiciona tanto como participante activo dentro del campo cultural judío, como ciudadano argentino. Este dato es clave: Aguinis es uno de los pocos judíos que ha franqueado la frontera del “ghetto espiritual” (escribir para judíos, y ser leído por lo tanto por judíos) para optar por desplazamientos desde la comunidad de origen hacia **acciones multipolarizadas**. Esta propiedad de la competencia de Aguinis, que lo cualifica como **agente social que se puede mover dentro de distintas tradiciones, instituciones, grupos, comunidades y ONG del campo cultural judío y fuera de él**, se podrá entender mejor si se exploran otros recursos.

**5.2.2.** Un segundo recurso, que cualifica y contribuye a la construcción de la competencia del agente social como escritor, es el **recurso educación** (bajo la forma de recursos de formación personal sistemática y no-sistemática)

La acumulación de recursos de este tipo funciona como soporte de la competencia epistémica del agente social, modalizando sus posibilidades de acción, pues escribir supone, ante todo, una formación y ejercicio intelectual.

Marcos Aguinis manifiesta desde su infancia orientaciones intelectuales -artísticas, tanto en lecturas como en producción. Su contexto familiar, con un padre lector en idish, y hebreo, y

poseedor de una mediana cultura funciona evidentemente de base. En Cruz del Eje, en su casa natal, la proximidad de la Biblioteca Pública Jorge Newbery, representa el comienzo de sus lecturas infantiles y juveniles. Allí tiene acceso a las historietas, diarios, revistas y libros de la época: Emilio Salgari, Julio Verne y otros autores, entre los cuales se destacan Thomas Mann, Emil Ludwig, Mark Twain, Ernest Rénan, Roberto J. Payró y Stefan Zweig. Muchos de ellos son escritores judíos.

Ingresa a la escuela media también en una institución oficial, el Colegio Normal Nacional. Pero para el tercer año, sus padres deciden dejar la mueblería en Cruz del Eje, contando con una posición económica buena, para irse a vivir a Córdoba. En esta ciudad se inscribe en el colegio Deán Funes. Como ya se ha adelantado, en esa institución cultiva amistades judías y forma el *Centro T.Herzl*, pero también gana un certamen de ensayo sobre *La Guerra Gaucha* (Lugones, 1926) y da conciertos de piano. Ingresa a la carrera de medicina, en la Universidad Nacional de Córdoba, al tiempo que sigue desarrollando otras actividades artísticas: la de dibujante (no profesional) y la de músico. Paralelamente se inscribe en Bellas Artes (UNC) y cursa algunos años, acompañando los estudios de medicina. En otro plano, su actividad, como integrante de aquel grupo judío, lo lleva a ser invitado en ocasiones para dar charlas sobre temas comunitarios, como el Estado de Israel, la música judía, entre otros. La música lo acompañará en una carrera que incluyó estudios sistemáticos de piano, conciertos y giras. Tiempo después la abandonará, para focalizar su formación hacia otras disciplinas, esta vez en el otro extremo del abanico profesional: los estudios en medicina.

A los 23 años se graduó y ganó una beca de formación e investigación en neurología y neurocirugía. Al año siguiente ganó otra del gobierno de Francia para continuar en el Hospicio de la Salpêtrière: “en Francia investigó y escribió. Luego vino su doctorado, y su inserción en el campo laboral” (Arancibia.1999:282) Su formación sistemática en el contexto de la medicina se continúa hasta la década de 1970, completándose con estudios en sicología, profesión que continuará ejerciendo hasta mucho tiempo después (1994) de haber abandonado la medicina. Alrededor de 1976, en la ciudad de Río Cuarto, dejó definitivamente la medicina y aceptó el ofrecimiento de trabajar en el *Congreso Judío Latinoamericano* con sede en Bs. As.

Su actividad comunitaria en Bs. As., acompañada por la profesionalización de la actividad de escritor, lo llevó desde 1976 a indagar en distintos campos del saber. Esta actividad intelectual, lejos de la sistematización académica de las otras décadas, es la modalidad que acompañará al agente social desde esa fecha hasta hoy.

El recurso educación en Marcos Aguinis, tal cual se muestra en esta síntesis, refleja una orientación hacia la formación intelectual (laica) y en espacial universitaria, aunque la totalidad del recurso explicita que su formación sistemática y no sistemática presentan características multipolarizadas, con marcada movilidad entre espacios de saber heterogéneos (medicina y música; literatura y psicología) y distintos campos ocupacionales: escritor, concertista, psicólogo, político, etc.

Estos últimos datos aportan, al proceso constructivo del sujeto social (Marcos Aguinis) una serie de propiedades específicas que bien pueden identificarlo con un rol temático reconocible y recurrentemente nombrado e invocado en la comunidad judeoamericana contemporánea: la del intelectual judío<sup>101</sup>. No obstante, es la actividad de escritura la acción que se mantiene en el tiempo y recorre toda la trayectoria de este agente. Es la que estructura la imagen del **intelectual judío como escritor profesional**. Por esto merece algunas precisiones más.

### 5.2.3 Acceso al discurso y escritura.

Para este agente social escribir, no se muestra sólo como una práctica sin más finalidad que la resolución estética de problemas históricos, existenciales, entre otros, sino que aparece como una acción social que mantiene ligaduras con otros recursos acumulados en la

---

<sup>101</sup> Egon Friedler, escritor y periodista latinoamericano y judío, realiza una diferenciación entre dos roles que comúnmente han venido asumiendo los representantes de esta minoría: la del intelectual judío y la del judío intelectual: “para hacer una división precisa diríamos que los intelectuales judíos pueden clasificarse en dos categorías: los judíos intelectuales y los intelectuales judíos. ¿Qué significa esta diferenciación? En los judíos intelectuales la condición judía no forma parte integral de su conciencia intelectual, es decir, se trata de intelectuales judíos por origen o nacimiento, pero sin un compromiso íntimo con el judaísmo, ni una integración de lo judío a su quehacer creativo”. En cambio el intelectual judío, es aquel que ha incorporado todo su bagaje étnico y cultural a su tarea de pensamiento y “mientras los activistas comunitarios tienden al conservadurismo, al conformismo, al continuismo, de la tradición aceptada, los intelectuales tienden a buscar a menudo polémicas para la vida judía (...) el pensamiento creativo de los intelectuales judíos es una condición “sine qua non” para la continuidad efectiva de la vida judía (...) Para obtener ese judaísmo vivo y fermental, la clase dirigente y activista en la vida judía deberá pagar un precio: la integración real y efectiva de los intelectuales” (Friedler, Egon. 1991:35-39)

trayectoria, y que significa, en principio, una opción “fuerte” del agente entre otros modos posibles para “decir”. Se está sugiriendo que en Aguinis: literatura y política, literatura y acción comunitaria, literatura e identidad judía, para indicar algunos conjuntos, no están divorciadas, sino por el contrario, son escogidas por el agente en tanto modos integrativos y multipolares de acción social. Pero ¿cómo se han administrado los recursos escriturarios y cómo se han orientado en la trayectoria del agente social?

Hasta 1977, la labor médica y la escritura literaria se desarrollan de manera paralela. Aguinis escribe, de regreso de su viaje por Europa, *Refugiados, crónica de un palestino* (1969) Antes había publicado *Maimónides, un sabio de avanzada* (1962) a través de la única editorial que quiso hacerse cargo del texto; la que pertenece al *IWO- Instituto Científico Judío* creado en 1928, en Bs. As. En 1970, ganó el Premio Planeta: “Mientras operaba un paciente, una enfermera le dijo que había sido consagrado ganador” (Arancibia.1999:285)<sup>102</sup> Este acontecimiento define, de alguna manera, el éxito futuro como escritor y marca opciones: dejar las otras actividades y centrarse en **la escritura**, es la más visibles de ellas.

Luego vendrá su tercera novela *Cantata de los diablos* (1972) y el inicio de la cuarta *La conspiración de los idiotas* (1981) Es interesante observar, además, que paralelamente a la elaboración de sus textos literarios centrales, en este período, Aguinis escribe un sinnúmero de artículos eminentemente técnicos (en el marco de la neurocirugía, neurología, y psiquiatría) tanto para revistas especializadas en castellano, como en inglés, alemán y francés.

Pero después de 1977, y a partir de las condiciones objetivas analizadas en el apartado anterior, Aguinis orienta sus recursos y relaciones acumuladas en su trayectoria para desarrollar la actividad por la cual se lo conocería e identificaría plenamente: **la escritura literaria profesional**. Desde esta fecha la labor del escrito literario se verá potenciada, lo que redundará en la aparición de textos de mayor envergadura, complejidad y con mayor frecuencia en su publicación. De este modo, desde Bs. As., se sucederán *Operativo Siesta*

---

<sup>102</sup> El Premio Planeta (España) para Marcos Aguinis se enmarca dentro de un espacio social altamente sensibilizado: el espacio histórico y cultural de los finales del franquismo, la apertura oficial por parte del Rey Juan Carlos I de la primera sinagoga (1968), después de un lapso de 476 años. La novela, de perfil tercermundista, se ubica en las antípodas de la dictadura que se va, por ésto es explicable el entusiasmo que suscitó en ese país.

(1977) ; *El Combate Perpetuo* (1981); la conclusión y publicación de *La Conspiración de los Idiotas* (1981); *Carta Esperanzada a un General* (1982); *Profanación del Amor* (1982); *El valor de Escribir* (1985); *Un País de Novela, Viaje a la Mentalidad de los Argentinos* (1988); *Memoria de una Siembra* (1990), y *La gesta del marrano* (1991), para citar sólo algunas.

En este período, además, se suceden no ya los artículos técnicos-médicos que van a desaparecer casi por completo, sino un nuevo tipo de texto breve, coherente con su formación, y su posición relativa hacia fines de los 70 y los 80: el artículo literario - psicoanalítico. Recordemos que desde el punto de vista profesional Aguinis ha continuado ejerciendo su labor de psicoanalista. Títulos como *Caín, el revés de un héroe* (1988); *Dos amores: psicoanálisis y literatura* (1989); *El psicoanálisis y la fascinación positivista* (1986) son muestras de una serie de textos que responden a las distintas vertientes de su formación intelectual, instalando las bases de textos posteriores más exigentes y pretenciosos como *Elogio de la Culpa* (1993), en que dará cuenta de las posibilidades de llevar el psicoanálisis a la literatura.

Así, el pasaje de la actividad profesional médica, que para los primeros años de los 70 ejercía con réditos económicos y sociales en Río Cuarto, a la de gestión comunitaria, y escrituraria desde Bs.As., puede ser entendido, no sólo como un cambio de gustos o de elecciones mediadas por el azar o la moda de una época, dentro de un abanico de posibilidades, sino **como una opción en el conjunto de posibilidades que se le presentaban al agente social en ese momento**. Esta elección estratégica se puede plantear en principio como un cambio en la **orientación de los recursos acumulados en su trayectoria**, cambio que significa optar por otras actividades que reditúen en beneficios para:

- Escribir desde otro lugar, tanto dentro del campo cultural judío como fuera de él, con posibilidades de establecer ligaduras con grupos influyentes en el ámbito literario-intelectual, con grupos editoriales, entre otros.
- Orientar y potenciar aún más las posibilidades de intervención social, que hasta ese momento se había limitado casi por completo al espacio de la literatura, con la incorporación a ONG judías metropolitanas; internacionales y el

establecimiento de nuevas relaciones con personalidades del mundo judíoargentino, que en este país concentra su dirigencia en Bs.As. y en particular en la Capital Federal.

Hasta aquí nos hemos propuesto construir el lugar del sujeto textual y del sujeto social, en torno a una de las novelas centrales de la producción literaria de Marcos Aguinis: *La gesta del marrano* (1991) En lo que sigue, mostraremos como es posible, a partir del **principio de coherencia** que articula la relación entre esos dos lugares, hacer comprensibles las características señaladas de ese texto “habida cuenta del lugar desde donde son producidas” (Costa y Mozejko, 2000:2)

## **6. Sujeto textual. Sujeto social**

### **La coherencia entre la práctica discursiva y el lugar de producción**

Entonces ¿cómo se puede entender la emergencia de un texto como la *Gesta del Marrano* (1991) en tanto práctica discursiva coherente con el lugar del sujeto social Marcos Aguinis? Como se mostró en el análisis de la obra, el texto asume una **problemática sefaradí** y ello guarda relación con ciertos recursos acumulados por el agente social en su trayectoria. En primer lugar aparece una clave proveniente de su ascendencia familiar: el padre de Aguinis era un sefaradí de origen. Este dato, proveniente de su trayectoria, permite entender la marca explícita de enunciatario que hace el texto: “a mi padre, que enriqueció mi niñez” (5) Recurso verosimilizador y legitimador del enunciado (puesto como clave para ser interpretado) a partir del cual el enunciadador se enviste de una identidad racial que coincide con la del personaje: un sefaradí que habla de otro sefaradí. En segundo lugar, la temática del judío español es reconocible como una de las elecciones más fuertes dentro de la trayectoria del agente en su labor de escritura. Su primer libro es sobre Maimónides (1967) humanista clave para entender al sefaradismo.

Pero la operación discursiva de Aguinis, al escribir esta novela, resulta más compleja y guarda otras aristas, además de su ascendencia y de las opciones simplemente temáticas. Aguinis se muestra interesado por participar, sobre todo desde su traslado a Bs. As. (1977)

en la formación y desarrollo de la actividad cultural de la comunidad sefardí argentina<sup>103</sup>. Esta inserción activa en el seno del sefardismo, dentro del campo cultural judío, hace más comprensibles las características que presenta la novela en tanto:

**a.** La presencia de la **historia criptojudía**, como tópico central de la obra, y el rescate de una de las figuras históricas claves- Francisco Maldonado de Silva- mártir de las persecuciones emprendidas por el Santo Oficio de la Inquisición, en la colonia española Americana, es coherente con el lugar del sujeto social en relación con el campo judío y el sefardismo en particular. Justamente Aguinis ha optado por la historia, más documentada y estudiada, de un criptojudío. Así, la temática y la construcción de un tipo de judío-héroe, son valorados en la comunidad sefardí, por lo tanto son generadores, para el agente, de capacidad diferenciada de relación, lo que implica ser aceptado y reconocido en el campo.

**b.** El modo de construir el enunciador en la novela, al que hemos atribuido el rol temático de **humanista**, en función de historiador<sup>104</sup> que investiga de fuentes directas, que se vale de textos consagrados y sagrados –*Viejo o Antiguo Testamento bíblico*- y que utiliza **la escritura** como medio para hablar de un mundo críptico, para casi re-escribir la historia de la conquista y colonización de América del Sur (y el *Pentateuco*) pero desde el punto de vista del judío, es entendible habida cuenta de que la reescritura de la historia es la actividad privilegiada dentro de la comunidad sefardí. Construir al historiador humanista, además, es una opción redituable para Marcos Aguinis, en un espacio cultural en el cual un rol de este tipo es prestigioso y constituye “el modo de hacer correcto” (Costa y Mozejko, 2002:9) en el marco de las normas que regulan la dinámica de estos agentes del campo.

Así y todo, las relaciones que hemos establecido hasta aquí, entre la práctica discursiva y el agente social, en el marco del campo cultural judío, están soslayando otros aspectos, pues ¿qué es lo que se está discutiendo en torno al sefardismo en momentos que Aguinis

---

<sup>103</sup> En su trayectoria figuran datos que lo vinculan activamente con eventos culturales: los festejos de la *Primera Semana Sefardí en la Argentina (1983)*; el *Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí (CIDICSEF)* y su revista *Sefárdica*, en el *Congreso sobre Sefarad 92*, en Buenos Aires, coincidiendo con las celebraciones del *Quinto Centenario del Descubrimiento de América (1492-1992)*, entre otros.

<sup>104</sup> La práctica de Aguinis, si nos atenemos a los datos textuales, no explicita el estar construyendo una novela, sino más bien es una investigación histórica. La identificación con el género novela puede ser entendido como un resultado o “efecto de lectura”, en la cual operan las expectativas e identificaciones que tiene el lector, habida cuenta del lugar del agente social.

escribe *La Gesta del Marrano* (1991)? ¿Por qué le importa tanto el sefardismo a este agente social? ¿Qué sea sefaradí la historia contada, es una opción significativa, en el marco del campo cultural judío argentino?

Hemos mostrado que, al menos, el campo cultural judío en Argentina está constituido por dos grupos comunitarios con dinámicas diferenciales: sefaradíes y ashkenazíes. Los sefaradíes, en particular, se muestran muy activos en Argentina a partir de 1980 en tanto se los ve posicionarse y “darse a conocer” tanto dentro del campo cultural judío, como en contextos no judíos nacionales e internacionales- por medio de sus actividades culturales y de investigación, en distintos tópicos problemáticos que hacen a su historia-. Así la actividad de escritura historiográfica sobre el criptojudasmo es una de las más relevantes y pertinentes y guarda relación con los acontecimientos que tienen como centro la conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América. Este evento representa el punto de encuentro de posiciones divergente en relación con el Descubrimiento, a partir del cual se reactivan interpretaciones antagónicas como las que giran en torno a las conocidas “leyenda negra” y “leyenda blanca”<sup>105</sup>. En este marco, la comunidad sefaradí se posiciona respecto a esta celebración con una actitud revisionista-reivindicativa del judaísmo iberoportugués colonial, en el encuentro, casi un “contra Quinto Centenario”, denominado Sefarad 92.

En este contexto, asumir ciertas temáticas, puntos de vista en la lectura de la historia, etc. va permitiéndoles a los sefaradíes diferenciarse de otros subgrupos judíos, que han venido administrando la agenda de intereses dentro de la comunidad judeoargentina. En particular los agentes y las instituciones ashkenazíes (AMIA, DAIA) han impuesto desde los comienzos de la comunidad organizada, sus pautas culturales, más vinculadas con una agenda de prioridades económicas<sup>106</sup> y de sostenimiento de una tradición asociada a la

---

<sup>105</sup> La “leyenda blanca” remite a una evaluación minimizadora de la conquista de América. Esto significa que el conjunto de acciones negativas atribuidas a los españoles y portugueses en su trato del aborigen se diluyen en una justificación sobre el error de los números y las estadísticas, etc. digamos “en América no pasó nada”. Opuesta a ésta está la “leyenda negra” por medio de la cual la presencia del conquistador representó la muerte de casi 20 millones de aborígenes, etc.

<sup>106</sup> Por ejemplo, los bancos Patricios y Mayo -que financiaban la mayoría de las instituciones judías- estaban ligados a grupo de la AMIA.

cultura centroEuropea. Y así lo denuncian agentes de la comunidad sefaradí<sup>107</sup>, uno de los más importantes, el presidente del CIDICSEF, el prof. Cohen:

“ no hay ninguna escuela hebrea ni institución judía de ningún tipo que lleve los nombres de los mártires criprojudíos de la Inquisición Americana. Es que realmente no se los conoce.

Los criptojudíos y los primeros luchadores de la libertad en América, no pudieron escribir su propia historia” (Cohen, M.E. 2000:27)

Al no tener el control de las grandes estructuras de la comunidad judeoargentina, su valoración como grupo y su ubicación relevante en el campo están dadas por un rol cultural humanista, que busca las “raíces” de una ascendencia americana colonial, lo que significa poseer una tradición más antigua, que la que ostentan los descendientes de la inmigración europea decimonónica. En síntesis, los sefaradíes están usando una serie de recursos propios para diferenciarse y posicionarse en el espacio donde se discute el poder comunitario: en la historia, contada desde un humanismo tolerante, están las bases de una identidad judíolatinoamericana con mayoría de edad.

.....  
Marcos Aguinis es reconocido como escritor tanto en el campo cultural judío, como en el espacio, dentro de él, sefaradí. Recordemos que este sujeto social pertenece, por apellido del padre, a los sefaradíes, pero por procedencia (Rumania) a los ashkenazíes. Esta dualidad, según referimos, atraviesa toda su trayectoria y se muestra influyendo a la hora de optar por recurso proveniente de ambas tradiciones. Esta capacidad de la competencia de Aguinis, que hemos denominado multipolarizada, funciona como un coseguro de las posibilidades para “hacer” dentro del campo judío, en especial para poder escribir e intervenir social y culturalmente tanto en torno a problemáticas sefaradíes, azhkenazíes o del campo cultural judío en general.

De este modo, al escribir *La gesta del marrano* (1991), Aguinis está poniendo de relieve algunos recursos acumulados y controlados en su trayectoria, en especial aquellos que le son favorables y lo acercan a la problemática de la comunidad sefaradí, **sin que se pueda**

---

<sup>107</sup> “En el judío latinoamericano, la necesidad de registrar mediante la re-escritura de la historia el rol de su comunidad en el proceso nacional no responde sólo al silenciamiento del nacionalismo oficial. La misma historia oficial judía, marcadamente europeísta, tiende a olvidarse de la experiencia judía en Latinoamérica” (Pou-Torres, 1999:41)

**decir que tal orientación es índice de que este sujeto social es única y excluyentemente sefaradí.** Más correcto sería decir que la escritura de una novela como la que hemos analizado, muestra el nivel de gestión de la competencia de un agente social judío que se está posicionando y actuando en el marco de los intereses de una comunidad emergente (sefaradíes) en tanto posición que le es redituable para acciones que sobrepasan en muchos casos las búsquedas de ese sector del campo<sup>108</sup>.

Así la elección del tópico de un judío sefaradí, criptojudío en la colonia española en América, no es sólo un “buen tema” o un tema más, si es que había que escribir algo sobre un judío, en momentos en que se celebraba el Descubrimiento de América. Tampoco es una escritura que deba ser homologable a ciertas características de la vida del autor- hijo de sefaradí por lo tanto escribe sobre ellos- sino que la elección guarda un nivel de opción altamente significativa si se atiende a que Aguinis se está apropiando de una problemática reconocible y legible dentro del campo y que al asumirla está asegurándose su visibilidad, su legibilidad y su capacidad de intervención social como escritor de ficciones, en tanto personalidad judeoargentina, que bajo el rol temático de intelectual judío, se preocupa por distintos asuntos comunitarios y extracomunitarios.

## **7. Conclusión**

En el recorrido analítico de este trabajo hemos mostrado un nuevo modo de leer *La gesta del marrano* (1991) de Marcos Aguinis. En este sentido, uno de las ideas rectoras fue considerar que “el texto muestra las opciones y estrategias empleadas por el agente social en su producción”(Costa y Mozejko,2002:2), por lo que, a partir de esta afirmación, se abrió un espacio de interpretaciones no consideradas especialmente hasta ahora por la crítica aguiniana: la del texto como práctica, siendo “el enunciador (...) uno más de los efectos de opciones realizadas por el agente social dentro del marco de posibles y mediante

---

<sup>108</sup> Reléase la explicación que ya hemos hecho del salto del “ghetto intelectual y espiritual” que ha realizado Aguinis. Este agente se mueve no sólo entre muchas tradiciones dentro del campo cultural judío, sino que fuera de él opera de la misma manera. Sucintamente podemos referirnos a sus relaciones con el clero católico en sus dos libros compartidos con Monseñor Laguna (1996- 1998) o sus últimas vinculaciones con el escritor argentino Bucay.

el cual elabora su propio simulacro” (Costa y Mozejko,2002:4) Así, al construir los sujetos textual y social y ponerlos en relación se mostró como en el proceso productivo existieron selecciones y manipulaciones por parte del agente social. El resultado de tales operaciones fue la construcción del sujeto textual humanista que re-escribe la historia del sefardismo latinoamericano a partir de una lectura diferente del *Pentateuco*.

En efecto, a lo largo del capítulo destinado al sujeto textual, hemos podido comprender los elementos que intervienen en su proceso constructivo. En primer lugar la descripción de los procesos intertextuales nos llevó a estudiar con más detenimiento el tipo y modo de apropiación, por parte del enunciador, del Pentateuco mosaico, con lo cual, se pudo mostrar que Eli Nazareo (Francisco da Silva), no es sólo un judío que defendió su religión en tiempos de la Inquisición, sino un héroe-mártir semejante a los grandes profetas -Moisés y Cristo. De este modo pudimos confirmar la hipótesis que proponía la existencia de ese enunciador humanista con autoridad, casi rabínica, para re-escribir una historia sagrada en favor del judío ibérico.

En segundo término pudimos mostrar, que el modo en que la novela analizada ‘hace historia’, responde a valores y axiologías de pensamiento concomitante con la operación de re-escritura. De este modo, el mundo colonial descrito aparece construido en base a la oposición **judío españoles/ católicos españoles**, a partir de la cual el enunciador realiza una hipertrofia positiva del actor sefaradí en desmedro del católico, que se ve, salvo la excepción de ciertos actores de la Orden franciscana, asociado con lo más negativo de la historia de Hispanoamérica.

Finalmente, si hacemos un balance sobre lo dicho y analizado, en relación a las transformaciones de los actores en el enunciado, se puede decir que en la novela de Aguinis se presentan estructuras narrativas básicas que nos permiten definir el discurso como un juego de dos ‘fuerzas’, siempre en pugna por imponer sus modos de ver el mundo: los recorridos narrativos de los españoles católicos, que se estructuran en torno a PN persecutorios, y los recorridos narrativos del sefaradí que se realizan como PN de libertad o liberación.

Mirada dicotómica del mundo colonial español, que el enunciador propone para reafirmar que la libertad, lo natural, lo humano y espiritual están del lado de aquellos sujetos figurativizados en la historia-gesta principal: la de los sefaradíes.

Por otro lado, la construcción del sujeto social nos llevó a estudiar también el campo cultural judío, dentro del cual el agente social busca posicionarse. La construcción de éste fue clave para comenzar a entender y explicar otros aspectos de *La gesta del marrano* (1991) en tanto constituye un punto de referencia del autor en el momento de producir la novela. Así, la descripción realizada de ese campo nos permitió mostrar, que en el momento de aparición de la novela, el espacio cultural sefaradí, presentaba un dinamismo y desarrollo sin precedentes en nuestro país y en el extranjero, coadyuvados por los festejos del Quinto Centenario del Descubrimiento de América.

*La Gesta del marrano* (1991) apareció entonces, no como la historia de un sefaradí, que podía haber sido sustituido sin más por otro actor del campo judío. Por el contrario, el texto mostró la red de selecciones y opciones efectuadas por el agente social, como parte de un proceso maximizador de recursos y relaciones, en tanto coseguro de su actividad como intelectual judío.

## 8. Bibliografía

### 8.1. Obra fuente.

**Aguinis, Marcos** (1991) *La Gesta del Marrano*. Barcelona, Planeta

### 8.2. Obras a tener en cuenta, escritas en el período 1988-1996.

**Aguinis, Marcos** (1988) *Un País de Novela. Viaje a la mentalidad de los argentinos*  
Argentina: Planeta.

----- (1993) *Elogio de la Culpa*. Argentina: Planeta.

----- (1996) *La Matriz del Infierno*. Argentina: Sudamericana. 1996.

### 8.3. Obras de consulta.

**AAVV** (1991, 1996, 1995) *Pensamiento judío contemporáneo*. Colombia: Editorial del

Consejo  
Sionista Latinoamericano y Confederación Latinoamericana.

- Bourdieu, Pierre** (1988) *La distinción*. Buenos Aires: Taurus.
- (1995) *Las reglas del arte*. Barcelona. Anagrama.
- Bourdieu, Pierre, y Wacquant, Loic J.D.** (1988) *Respuestas por una antropología reflexiva*.  
Barcelona: Grijalbo.
- Cohen, Eduardo** (2000) *América colonial judía*. Bs.As. Argentina: CIDICSEF.
- Costa, Ricardo** (1997) “*Actor social y autonomía relativa: una lectura crítica de L Goldmann*.” In: *Revista Estudios del Centro de Estudios Avanzados*. UNC.
- Costa, Ricardo y Mozejko, Teresa** (1999) “*El discurso como práctica*”. Córdoba: Inédito.
- Entrevernes, Grupo de** (1982) *Análisis semiótico de los textos*. Madrid: Cristiandad.
- Feierstein, Ricardo** (1999) *Historia de los judíos en argentinos*. Rosario, Argentina: Ameghino.
- Floch, J. (1978) *Conceptos generales de semiótica*. París. (Trabajo no publicado).
- (1993) *Semiótica, marketing y comunicación. Bajo los signos, las estrategias*.  
Barcelona: Paidós.
- Genette, Gérard** (1972) *Figuras III*. París: Seuil.
- Girard, René** (1987) *El Chivo Expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- Hamon, Philippe** (1982) “*Un discurso forzado*”. In: Barthes, Roland. *Literatura y realidad*. París: Seuil.
- Hénault, Anne** (1979) *Las claves de la semiótica. Introducción a la semiótica general*. París: P.U.F.
- Kerbrat Orecchioni, C.** (1986) *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*.  
Bs.A.s: Edicial
- Kristeva, Julia** (1981) *Semiótica 1 y 2*. Barcelona. 2º edición: Espiral
- Lotman, Juri.** (1978) *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- Ponton, Remy** (1973) “*Programa estético y acumulación de capital simbólico, el Ejemplo del Parnaso*”. In: *Revista francesa de sociología*. París.
- Pou-Torres Juan** (1998) “*Consideraciones sobre el papel de la historia en la literatura judeo- latinoamericana: ‘La gesta del marrano’ y la ‘nueva’ novela*”

*histórica*". In: Arancibia, Alcira Juana *La Gesta Literaria de Marcos Aguinis*.  
E.E.U.U: Arancibia J. A. Editora.