
Parte III

Edición, crítica
y autocensura

Lecturas criptojudías y la *Introducción al Símbolo de la Fe* de fray Luis de Granada

Blanca Vizán

Universitat Autònoma de Barcelona

«Os tais judeus, talmodistas... erão cegos e pertinaces
e que leese o livro do simbollo que fez frei Luis de Granada
e que nelle acharia cousas de seu talmud»¹

Desde hace décadas, la cuestión criptojudía ha suscitado un vivísimo interés en historiadores de la cultura y de la vida religiosa, como atestigua la vasta bibliografía al respecto. No obstante, el ámbito de los textos y lecturas aún aguarda estudios comprensivos. Es tarea pendiente, por ejemplo, la confección de un índice completo y detallado de los libros y autores que se citan en los procesos de las actas inquisitoriales.²

En efecto, por lo que a la investigación se refiere, una de las vías de acceso al tema de los textos y lecturas criptojudías es desde los estudios sobre censura. Como es sabido, los sucesivos intentos de control inquisitorial dirigieron una mirada atenta, entre a otras muchas cosas, a los libros y textos judíos y criptojudíos, o a aquellos de los que éstos podían hacer uso.

Pero, así como los grupos perseguidos, llegado el momento, pudieron servir de textos ortodoxos leídos a contrapelo, puede ser útil al investigador estudiar a contrapelo también los listados de obras y autores señalados por el aparato censor: prestar atención a los ausentes puede ayudar a encontrar justificaciones más acertadas de la presencia de otros.

A las prohibiciones, menciones en los índices y expurgaciones,³ en efecto, se opone por su ausencia un mar de obras y autores que escaparon a la inclusión en los índices. En algunos casos esta ausencia de mención se hace especialmente rara, debido a la temática de las obras o al uso, comprobado, que se hizo de ellas. Un caso de este tipo es el de la celeberrima *Introducción al Símbolo de la Fe* de fray Luis de Granada.

1. Furtado de Mendonça (1929: 161)

2. Gitlitz (2003: 383).

3. Estas últimas, constituidas como prácti-

ca del trabajo censor en España a partir del Índice del inquisidor Quiroga.

La *Introducción*, en efecto, se vio libre de censura y, sin embargo, es una de las obras más citadas en los testimonios conservados en las actas inquisitoriales. Aunque fray Luis se instaló en el marco de la ortodoxia cristiana, alcanzando la categoría de autor de referencia de obras de devoción y espiritualidad en vulgar de la Edad Moderna, la obra obtuvo una excelente consideración no solo por parte de lectores cristianos, sino también judíos.

En las páginas que siguen trazaremos un panorama de las causas que, en nuestra opinión, pueden estar en el origen de la evasión de la censura de la *Introducción*, contemplando desde cuestiones lingüísticas a explicaciones basadas en factores históricos de la vida del autor y de su trayectoria creadora. En segundo lugar, y desde un punto de partida opuesto, estudiaremos los elementos que pudieron motivar la lectura de la obra en los círculos criptojudíos, planteando dos hipótesis a este respecto y concluyendo con una síntesis general que recoge todas las líneas abiertas.

Pero, antes de adentrarnos en el panorama de la censura de la obra de fray Luis y de examinar la recuperación de la misma por las comunidades conversas, conviene revisar, aun de forma somera, las bibliotecas y prácticas lectoras de sus miembros, para entender cabalmente el lugar que aquella llegó a obtener.

La disolución del judaísmo

Es bien conocida la falta de acuerdo en cuanto a la condición judaizante de toda o de parte de la comunidad conversa. Sabemos que muchos escritores polemistas consideraban judíos a todos los conversos; del mismo modo los han considerado, aunque desde el extremo opuesto, buen número de estudiosos modernos. Así, Yitzhak Baer escribía: «los conversos (en hebreo, *anusim*) y los judíos eran un solo pueblo unido por un solo destino»,⁴ o Beinart: «Cada converso hizo lo que pudo por cumplir los preceptos mosaicos, y no se puede considerar más que como sincero el ideal que todos ellos se propusieron: vivir como judíos».⁵ Otros, como Netanyahu, basándose en los *responsa* de los rabinos del siglo xv, han defendido que los conversos no eran judíos. En efecto, Netanyahu apunta que la amenaza conversa habría sido una invención inquisitorial para justificar el expolio al que los sometieron.⁶

La tercera vía viene de parte de investigadores, como Kamen o Gitlitz, que opinan que lo más probable es que unos practicaran el cristianismo y otros el judaísmo.⁷ Idea que compartían, por ejemplo, los *consellers* de Barcelona en 1486:

4. Baer (1966: 424-425).

5. También: «Los conversos de Ciudad Real, como los del resto de España, fueron condenados por vivir como judíos y observar la ley de Moisés», Beinart (1983: 259).

6. Netanyahu (1973).

7. Por ejemplo en Kamen (1985: 25): «Se sabía muy bien que muchos de los neófitos eran judai-

zantes que practicaban su religión secretamente, mientras que de cara afuera simulaban ser fervientes católicos». Gitlitz (2003: 109-136): los conversos forzosos solían ser judaizantes a ultranza, rechazando todos los principios judaicos desde los primeros días. De cara a fuera tenían que practicar su nueva religión, pero los hacían con escepticismo, incredulidad o desprecio. Del lado opuesto

«Los dits consellers no crehen que tots los convessos sien heretges, ni que per esser convessos hagen esser heretges».⁸ No entraremos aquí en el debate: baste constatar, eso sí, la existencia de al menos un sector de conversos judaizantes que se esforzaba por mantener viva la fe judía.

Para situar las lecturas criptojudías o conversas es aconsejable recordar el contexto de temor, recelo y culpabilidad en que se encontraban inmersas las comunidades conversas en España. Aunque el impacto de la inquisición en ellas disminuyó mucho en la segunda mitad del siglo XVI, el antisemitismo y los prejuicios que suscitaban persistieron como conductas sociales.⁹

El terreno tan hostil en que se movían hizo que las comunidades criptojudías se volvieran cada vez más cerradas, que idearan modos de reconocerse entre sí y que estuvieran unidas, además de por lazos de sangre, por el conocimiento de secretos mutuos. A menudo, las familias judaizantes ponían a sus hijos de aprendices con maestros artesanos judaizantes y establecían redes comerciales de conversos.¹⁰ Las madres y hermanas, por su parte, como educadoras y organizadoras del hogar, habrían sido en muchos casos el soporte principal del criptojudaísmo.

Lo cierto es que, desde 1492, los judaizantes habían perdido contacto con el judaísmo tradicional, habían dejado de tener acceso a las sinagogas y a la *micvé* (el baño ritual), así como a las escuelas y a los rabinos. Además, tras la Expulsión, la posesión de libros y objetos del culto judío suponía, de haber acusación, peligro de muerte, de modo que desaparecieron sustancialmente. Por ello, la tradición rabínica posbíblica devino inaccesible y el criptojudaísmo tuvo que depender, como señala Gitlitz,¹¹ de:

- 1) La tradición oral. Sin libros que hicieran de soporte, las oraciones en hebreo que se conservaron fueron el *Shemá*, afirmación de la unidad de Dios; las bendiciones diarias y partes recurrentes de oraciones diarias, sabáticas o festivas, como el *Kadish* y la *Amidá*.
- 2) El Antiguo Testamento, consultable en tanto parte de la Biblia cristiana. Además de los textos que ya formaban parte de la liturgia judía, se añadieron y adaptaron otros como los Salmos, ciertas partes del Éxodo y de los Profetas. A mediados del siglo XVI, la censura eclesiástica hizo difícil el acceso a las biblias en lengua vernácula, así que los miembros doctos del grupo mediaban la lectura de la Biblia en latín. La desaparición de textos religiosos

estaban los conversos que abrazaban el cristianismo y se esforzaban por desechar todas sus costumbres y creencias anteriores. Entre los dos extremos, había una amplia gradación de creencias. Algunos quisieron conservar y adoptar elementos de las dos religiones, otros dudaron de ambas.

8. Carreras i Candi (1909-1910: 163).

9. Pasadas las primeras décadas de persecución

inquisitorial, los casos de criptojudaísmo juzgados por el tribunal disminuyeron muchísimo. Por ejemplo, entre 1540 y 1559 solo un 1,9 por ciento del total de casos juzgados en Toledo eran de judaizantes.

10. Révah (1968: 332-333); Caro Baroja (1961: 332-336).

11. Gitlitz (2003: 56).

del judaísmo rabínico, como el Talmud y la *Mishná*, supuso la pérdida de aspectos significativos de la doctrina judía; los criptojudíos tuvieron que acudir en busca de autoridad religiosa al Antiguo Testamento.

- 3) Los edictos de gracia de la Inquisición. Los documentos públicos que contenían listas detalladas de costumbres judaizantes o tenidas por tales para favorecer la delación se convirtieron paradójicamente en una guía para los conversos y llegaron a definir la práctica criptojudía.¹² Una fuerte voluntad identitaria, que los agrupaba frente al sector dominante, unida a la falta de información e ignorancia del rito propio, hizo válida cualquier guía y fuente de conocimiento. Así, las descripciones inquisitoriales devinieron un modelo, y el discurso ajeno, que contenía precisamente las disposiciones más extremas, llegó a ser, en ocasiones, el más buscado y asumido, porque subyacía el deseo de subrayar la oposición.

Por otro lado, en la práctica criptojudica la acción fue dejando paso a la intención, a la omisión y sabotaje (mental o simbólico) del ritual cristiano, a su judaización y a su compensación, por ejemplo con la caridad.¹³ Así se explicaba Mayor Álvarez en su declaración en Toledo en 1527: «E lo que dexé de fazer fue por no saber cuándo eran fiestas e qué cosas se avía de fazer; a las vezes por miedo las dexé de fazer pero en mi coraçón las fize e fiziera más sy supiera pensando que en ello me avia de salvar».¹⁴

A partir de mediados del siglo XVI, la opinión general coincidía en que la mayor amenaza había pasado porque apenas quedaban miembros de la generación que había conocido directamente el judaísmo abierto; prueba de ello es que la persecución inquisitorial se moderó relativamente. Al fin y al cabo, los criptojudíos más fervorosos habían emigrado o ya habían muerto a manos de la Inquisición. Gitlitz apunta, basándose tanto en las fuentes rabínicas como en las inquisitoriales, que, hacia 1540, la mayoría de los conversos ya estaba integrada en la cultura cristiana.¹⁵

El criptojudaísmo cristalizó en un abanico de prácticas variadas que no acostumbraron a ser observadas en conjunto, sino por grupos familiares, comunidades locales e individuos con sus preferencias. Las más extendidas fueron: respetar el ayuno, cumplir ciertas leyes dietéticas y observar el sábado.¹⁶ Las fiestas aparentemente guardadas por un número mayor fueron el Yom Kipur, la Pascua y el ayuno de Esther. El criptojudaísmo pasó a definirse más por su escepticismo o rechazo

12. Kamen (1985: 288) ya había planteado que «es muy posible que los edictos de fe de la Inquisición, con sus detalladas descripciones de las prácticas judaizantes ayudaran a los grupos a recordar antiguos ritos».

13. En Netanyahu (1966: 205) se recoge, entre otros, el testimonio de Isabel Lopes en 1583, que daba limosna en lugar de guardar el

ayuno de Yom Kipur; o de Leonor Nunes en 1568, que fue acusada de dar limosna cuando no pudo guardar entero el ayuno de Purim.

14. Blázquez (1989: 186).

15. Gitlitz (2003: 57).

16. Las leyes dietéticas se simplificaron mucho y quedaron reducidas a la abstinencia de cerdo y, a veces, de conejo o de peces sin escamas.

de las creencias y prácticas católicas que por su adhesión a la *Halajá*. Resistió con fuerza la creencia en un Dios unitario, frente al trino de los católicos, y se marrañaron conceptos cristianos como el de la salvación individual, conseguida por el camino de una fe fuerte en la ley de Moisés. Estos dos principios, unidos a la seguridad de que el Mesías aún habría de venir, constituyeron la base del sistema religioso criptojudío.

La inmersión en un mundo de creencias cristianas, junto con la obligación de ocultar la propia fe, fue la causa de que en menos de un siglo desde la Expulsión, la mayoría de los conversos fueran ya más cristianos que judíos. Los conversos, para eludir las acusaciones, se volvieron cristianos practicantes, aunque no siempre creyentes. Pero aunque quisieran ser fieles en la intimidad y en su fuero interno al judaísmo, el asunto se volvió sumamente complicado sin libros, ni maestros que instruyesen en el hebreo, ni talmudistas, ni sesiones de estudio.

No obstante, a pesar de las dificultades, sabemos que hubo criptojudíos que se esforzaron por mantener prácticas comunitarias; aunque sus conversaciones sobre la religión no fueran ni muy profundas ni muy ortodoxas. Las sutilezas o complejidades de la observancia pasaron a un segundo plano.

El cristianismo pasó a ser el punto de referencia para el criptojudaísmo, que perdió su autonomía. Gitlitz distingue tres tipos de respuestas criptojudías a las creencias cristianas: de asimilación con cierto barniz judío, como la cuestión de la salvación personal en lugar de comunitaria, garantizada por la fe en Moisés o la Ley de Moisés en vez de en Jesús; de discrepancia, por ejemplo, en la idea del dios cristiano plural frente al judío singular o la consumación o no de la llegada del Mesías; y de rechazo agresivo, como contra la divinidad de Jesús o la virginidad de María.

Por mucho que se hubiera degradado la práctica criptojudica, sin embargo, persistió la creencia dogmática en cinco puntos: Dios es uno; el Mesías no ha llegado aún pero vendrá; la ley mosaica es el único camino para la salvación individual; la creencia exige la observancia; y el judaísmo es la religión por excelencia. Además, los conversos contemporáneos de la Expulsión buscaron vías que justificaran su situación, por ejemplo, que Dios haría desaparecer pronto el cristianismo y el judaísmo sería restaurado.

Así, los que se esforzaron por mantener vivo el judaísmo se caracterizaron por tener una identidad religiosa constituida sobre todo por una fuerte convicción, y el judaísmo, que había entrado en franca decadencia, pasó a definirse en muchos casos en sentido negativo. Esto no excluyó, no obstante, que sus seguidores buscaran nuevas fuentes nutricias. Y es por eso que cabe plantearse a qué lugares acudieron los judaizantes para abastecer sus maltrechas despensas.

Libros y lecturas criptojudíos

Muchos de los judíos ibéricos instruidos de los siglos XIV y XV sabían suficiente hebreo como para decir sus oraciones litúrgicas y leer la Torá en esa lengua,

siendo capaces de leerlo y escribirlo bien.¹⁷ Las buenas bibliotecas privadas solían disponer de obras religiosas, filosóficas y médicas en hebreo. Naturalmente, los conversos de la primera generación incorporaron a su nueva vida la educación judía que habían recibido. De hecho, hasta que se estableció la Inquisición, algunos hijos de conversos eran instruidos en lengua hebrea en las escuelas de la comunidad judía.

Tradicionalmente, los libros religiosos judíos más importantes eran la Torá¹⁸ y el Antiguo Testamento; también el Talmud, que compilaba el derecho oral judío, y, a continuación, el Siddur, libro de oraciones en hebreo. Antes de la Expulsión, las comunidades judías disponían de riquísimos códices de la Torá que se utilizaban en las ceremonias públicas o sacaban en procesión.

El Talmud, por su parte, había sido atacado desde la Edad Media, denunciado como un foco de referencias blasfemas a Jesús y a María. Y aunque en la España medieval no fue práctica común quemar públicamente en la hoguera sus ejemplares, en 1263 Jaime I de Aragón amenazó con ello a los judíos de su reino si no suprimían las referencias que en él se hacían a Jesús y María.¹⁹ Gitlitz declara no haber encontrado ninguna referencia a conversos que tuvieran un Talmud después de 1480, con excepción de la acusación al converso Luis Sánchez en 1490.²⁰

Respecto a los libros de oraciones, fueron una de las posesiones más importantes de los criptojudíos, pues continuaban, de alguna manera, la tradición de los libros de oraciones judaicos del período tardomedieval. La introducción de la imprenta en la Península a finales del siglo xv permitió que se publicaran varios *siddurim* en hebreo. De hecho, a pesar de las restricciones de la época, el corpus de *siddurim* impresos en la Península antes de la Expulsión es muy rico. De los 175 incunables que se conocen, 62 fueron publicados en la Península Ibérica, en las prensas españolas de Montalbán, Guadalajara, Híjar y Zamora, y portuguesas de Lisboa, Leiría y Faro.²¹

Documentos de principios de la década de 1480 sugieren que los libros de oraciones en castellano y valenciano eran de uso frecuente entre los conversos de Castilla y Aragón antes de la Expulsión.²² Cuando apareció la Inquisición, los *siddurim* en hebreo desaparecieron con gran rapidez de los hogares conversos (a finales del siglo xvi las referencias a ellos se vuelven ya muy raras), como también lo hicieron las biblias en esta lengua. La mayoría de los judaizantes recurrió a la tradición oral, aunque también había quienes poseían colecciones de preces manuscritas, a veces en hebreo, pero normalmente en vulgar. Las comunidades

17. Baer (1966).

18. El Pentateuco, también llamado Los Cinco Libros de Moisés o Los Cinco [*Humash*].

19. *Enciclopedia Judaica* (1972: 15, 769).

20. Que era hijo de Eleasar de Zaragoza y uno de los cinco hermanos conversos que ocupaban

altos cargos en la corte de Fernando. De él se dijo además que «era gran talmudista y enseñaba a otros el Talmud», en Cabezudo (1950: 227) citado por Gitlitz (2003: 372).

21. *Enciclopedia Judaica* (1972: 1326).

22. Baer (1966: 346, 355, 359 y 361).

sefarditas, por su parte, que se esforzaron por hacer entrar en la Península de forma clandestina materiales religiosos, lo hicieron en especial con los *siddurim*.

De este modo, las bibliotecas judías se fueron viendo mermadas significativamente. Un número de libros considerable se perdió durante los disturbios contra los conversos de mediados del siglo xv, como los de Ciudad Real de 1449,²³ y otros tantos se quemaron en el período en que la Expulsión se consumó. Pocos años después, casi todos los libros en hebreo habían desaparecido ya y el conocimiento de esta lengua había disminuido mucho.

No obstante, las comunidades criptojudías se las arreglaron, con gran riesgo personal, para conservar algunos libros judaicos²⁴ y, cuando les era imposible, buscaban fragmentos de éstos traducidos al latín e incluidos en obras devocionales cristianas. Ser descubierto sin autorización con libros en hebreo era prueba de judaización grave; ni siquiera se permitían los libros de medicina. Así que el peligro abocó a los criptojudíos a recurrir a obras cristianas para entresacar datos «judíos», aunque a veces no fueran demasiado acertados.

Es claro que la primera obra cristiana de referencia para ellos fue la Vulgata. El Antiguo Testamento se convirtió así en un filón de prácticas judías. Los conversos gustaban en alto grado de la lectura de los Salmos, que llegaron a desempeñar un importante papel en la liturgia criptojudía. Por ello, los buscaban y los conservaban con celo. Incluso circulaban versiones manuscritas que pasaban de padres a hijos. Por otro lado, en el México de finales del siglo xvi, según Liebman, también se leían mucho dos libros de los Apócrifos, el de Judit y el de Tobías, «ya que al personaje principal le consumen su judaísmo y su tristeza del destierro».²⁵

A mediados del siglo xvi, sin embargo, la Iglesia impuso cada vez más la política de prohibir a los fieles que leyeran la Biblia en vulgar por temor a interpretaciones heréticas. Y dado que la posesión, venta o publicación de los libros prohibidos podía suponer condenas de prisión o muerte, los criptojudíos pasaron a servirse de otros materiales religiosos y literarios como fuente de información del Antiguo Testamento, fueran o no de clara orientación cristiana. A continuación cito los más mencionados en las actas de los procesos:

El *David perseguido* fue, probablemente, una obra moralizante bastante extensa del doctor en teología Cristóbal Lozano, publicada por entregas entre 1652 y 1663. Cuenta la historia de David añadiendo digresiones novelescas, históricas y filosóficas. Se hizo muy popular a finales del siglo xvii, reeditándose repetidas veces.²⁶

De bello judayco, de Josefo, cuyas primeras ediciones en español fueron: Sevilla 1492, Amberes 1555 y Madrid 1557, trata las guerras de Roma con Jerusalén en el s. I d. C. Apareció en el índice de libros prohibidos del inquisi-

23. Roth (1992: 382).

24. Algunos conversos bilingües se dedicaron a copiarlos y traducirlos.

25. Liebman (1970: 153).

26. Según Braunstein (1936: 97) en Mallorca en 1677, Raphael Valls quemó un ejemplar por temor a la Inquisición.

dor Valdés, pero aún así, fue muy habitual en las bibliotecas conversas.²⁷ En el proceso celebrado contra Diego Forteza de Mallorca en 1691, muchos testigos declararon que los judaizantes la leían mucho.²⁸

El *Espejo de consolación*, de Juan de Dueñas. En torno a 1605, en Lima, se acusó a Duarte Enríquez de decir, entre otras cosas, que «no había libro como el Espejo de Consolación, en el cual estaba toda la Sagrada Escritura, y Abraham, Isaac y Jacob, y otras muchas mercedes que Dios había hecho a los judíos».²⁹ En 1603, en México, Manuel Gil acusó a Antonio Méndez de que

traxo un día al dho. apossento donde los dos vivían un libro de los de espejo de consolaon donde se tratan muchas historias del testamento biejo. Hauiendo leydo en él una noche con mucha ternura lo quiso guardar en un escritorio de libros de este to, y no queriendo se lo consentir diziale parecíanle de los prohibidos. Respondio el do Antonio Méndez que ualía más aquel libro que cuantos este to tenía.³⁰

Raphael Valls, arriba mencionado, también quemó un ejemplar de esta obra.

De *Flos sanctorum* hubo varias obras homónimas. El Índice de 1559 prohibió un *Flos Sanctorum* impreso en Zaragoza en 1558, pero sin indicar el nombre de su autor. El más mencionado en los procesos de la Inquisición fue, según Gitlitz, el que Alonso de Villegas Selvago publicó entre 1580 y 1603. Era una compilación de vidas de santos, entre las que se encontraban diversas figuras del Antiguo Testamento. En Veracruz, en 1646, el converso portugués Duarte Rodríguez declaró que «solía leer el de Villegas y las vidas de los Patriarcas y profetas, Judit y Esther».³¹ Gonzalo Vázquez, que fue quemado en el auto de fe mejicano de 1649, lo describió como un misal en lengua vulgar.³² Pedro Onofre dijo en 1678, en Mallorca, que la popularidad de esta obra entre los judaizantes se debía a que contenía «diferentes capítulos que tratan de algunos beneficios que Dios hizo al pueblo de Israel y a los Padres de la ley antigua».³³

La *Monarquía Ecclesiástica* fue la obra más mencionada en los procesos inquisitoriales mallorquines de entre 1670 y 1689.³⁴ Existen ciertas dudas acerca de si se trataba de las *Repúblicas del mundo divididas en tres partes* (Salamanca, 1595), obra de Jerónimo Román y Zamora, que, en ocasiones, también era referida como *República Cristiana* o de la *Monarquía eclesiástica o Historia universal del mundo desde su creación*, del franciscano Juan de Pineda, publicada en Zaragoza en 1576 y muy difundida en la época. Esta última es una obra de erudición renacentista que cita a casi todos los autores destacados desde la Antigüedad. Ambos libros contienen abundante material del Antiguo Testamento.

27. Kamen (1965: 99).

28. Selke (1972: 42).

29. Lewin (1987: 201).

30. *Archivo General de la Nación*, Sección Inquisición, Ciudad de México, vol. 276 doc. 14,

420b.

31. Liebman (1964: 103).

32. Liebman (1974: 152).

33. Selke (1972: 41).

34. Selke (1972: 97).

Las *Coplas* de Sem Tob son una larga serie de estrofas de cuatro versos en castellano compuestas por el carrionense rabí Sem Tob ibn Arduviel en el siglo XIV. Versan sobre asuntos morales, religiosos, políticos, filosóficos y de sabiduría popular. Los conversos de Molina de Aragón, poco antes de la Expulsión, las utilizaron para la liturgia, según declaraba Pedro Bernal: «en el Génesi nunca leyó, e que ha leydo e oydo algunas vezes las coplas de Rabí de Santo. E ansymismo ha leydo los syete Salmos penitenciales, e otras oraçiones en romance.»³⁵

La *Introducción del símbolo de la fe*, de fray Luis de Granada (Salamanca, 1583), que nos interesa especialmente y que trataremos con mayor detenimiento más adelante, fue, en efecto uno de los libros más mencionados en las actas de los procesos inquisitoriales. El converso mejicano Anriques creía que el libro era interesante sobre todo para «los talmudistas ciegos y pertinaces... que encuentran en él cosas de su Talmud».³⁶

En lo tocante a las fuentes frecuentadas por contener partes de los Salmos, destacan:

El libro de horas, un libro de oraciones de uso muy frecuente para los católicos junto con el Diurnal dominico, contenía los siete Salmos Penitenciales y otros materiales tomados del Antiguo Testamento.

Y el *Ramillite de flores*, que Gitlitz atribuye a Isaac de Matiya Aboab, publicado en Amsterdam en 1687, *Perach Schouschan, Ramillite de Flores, colhido no jardim das artes, que levaâ o estudiozo ao saber: breve compendio do que em sustancia contem cada sciencia, e sua definição, contem 50 discursos, tratados de grande noticia*; pero que un reciente artículo de Vega atribuye a Pedro Ruiz de la Visitación, dando como lugar y fecha de su publicación Mallorca en 1589.³⁷

Además de los libros mencionados hasta el momento, hubo muchos más leídos por criptojudíos, como se desprende de las actas de los procesos y de los inventarios de los bienes de los reos, y es que parece no haber duda de que los judaizantes hallaban su inspiración en los libros más variados. Gitlitz recuerda que «es mucho lo que queda por hacer en este ámbito, empezando por un índice completo y detallado de los títulos que se citan en las actas de los procesos inquisitoriales».³⁸

Uno de los casos en que se dispone de información pormenorizada sobre las lecturas de formación religiosa de un converso judaizante, sírvanos en nuestro caso de orientación, es el de Luis de Carvajal, que había estudiado en el colegio franciscano de Santiago Tlatelcolco con fray Pedro Oroz y confesó en Méjico en 1590 haber estudiado la Biblia, incluidos los Apócrifos, el *Espejo*

35. Cantera (1985: 75).

36. «Os tais judeus, talmudistas... erão cegos e pertinaces e que leese o livro do symbollo que fez frei Luis de Granada e que nelle acharia cousas de seu talmud», Bahía, 1594, Furtado de Mendonça (1929: 161).

37. Vega (2010).

38. Gitlitz (2003: 383). En efecto, algunos de los libros mencionados en las actas inquisitoriales o en los inventarios de los reos son difíciles de identificar, debido a que las referencias no son detalladas.

de *Consolación* de Ribadeneyra, los *Diálogos de amor* de Hebreo y la *Guía de pecadores* y la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada. Asimismo, confesó haber leído el comentario al Pentateuco del dominico Jerome Oleaster, que le mostró los trece principios de la fe de Maimónides y las *Glosas* de Nicolás de Lira. Estas lecturas, además, le sirvieron a Luis de Carvajal para escribir varios opúsculos y poemas religiosos que repartió entre sus amigos judaizantes.³⁹

La obra de fray Luis en los índices españoles del siglo xvi

Como hemos mencionado más arriba, la *Introducción al Símbolo de la Fe* de fray Luis de Granada es uno de los libros que más frecuentemente se encuentra en los anaqueles de la comunidad conversa y sobre el que nos vamos a detener. Aunque la trayectoria de fray Luis de Granada, no solo como escritor, sino también como predicador, fue recta y fiel a la Iglesia, no escapó a la censura en sus inicios. Su *Libro de la oración*, que había escrito durante su estancia en Escalaceli, y su *Guía de pecadores* fueron incluidos en el Índice del inquisidor general Fernando de Valdés.

El *Libro de la oración* había sido publicado en 1554, un año de gran trascendencia política en que se produjo la abdicación de Carlos V en Bruselas. Iba dedicado a Antonio de Córdoba y Lorenzo Suárez de Figueroa, hijos ambos de los marqueses de Priego. Adoctrinaba sobre los cinco grados de oración y defendía la oración mental sobre la vocal; pertenecía, pues, a un género muy cultivado.

El *Libro de la oración* prometía la próxima aparición de la *Guía de pecadores*, que fue publicada por primera vez en dos partes, la segunda de las cuales llevaba una dedicatoria a la reina Doña Catalina, en 1556 y 1557. Contenía abundantes materiales sobre la meditación y numerosas oraciones.

Cuando en noviembre de 1558 el inquisidor Valdés nombró una comisión integrada por Melchor Cano, Domingo Soto y Domingo Cuevas para que censurara el *Catecismo* de Carranza y los libros de fray Luis de Granada, éste se puso en alerta y, a finales de julio de 1559, ante la inminente prohibición, acudió al encuentro de Valdés en Valladolid. Pero su viaje fue infructuoso, pues al poco vio la luz el catálogo, que irremediamente incluía: el *Libro de la oración*, la *Guía de pecadores* y el *Manual de diversas Oraciones y Spirituales Ejercicios*.

Se ha señalado como posible causa de la prohibición una falsa acusación de iluminismo, promovida sobre todo por su compañero de orden Melchor Cano, según el cual los escritos de fray Luis tendrían «un cierto sabor a alumbrados».⁴⁰ En cualquier caso, no hay duda de que entre los que confeccionaron el catálogo de 1559 existía una sombría preocupación acerca de los libros espirituales en lengua vulgar.⁴¹

39. Cohen (1973: 201-203).

40. Huerga (1993: 289-306).

No obstante, Pérez García⁴² apunta que la lista de autores mencionados en el índice de 1559 no fue confeccionada a partir de juicios meramente doctrinales, sino que más bien fue el resultado de un minucioso trabajo de selección en que se pretendía incluir al menos un representante de cada orden, eligiendo dentro de cada una a los autores más reformistas o espirituales. Se habría intentado, por tanto, que los elegidos pertenecieran a las capas más altas de la jerarquía eclesiástica (obispos y prelados de las órdenes) para potenciar su valor representativo.

En su entrevista con Valdés, fray Luis pidió, sin éxito, una corrección del *Libro de la oración* según las exigencias del Santo Oficio. Bujanda explica que no se sabe si Granada realizó al final la corrección de la obra, o si alguien llegó a hacerlo por él. Balcells apunta que el *Tratado de la oración*, publicado en 1559 y atribuido a San Pedro de Alcántara, habría sido una reedición modificada por fray Luis de su *Libro de la oración*, para reivindicar su derecho a adaptar personalmente su propia escritura.⁴³

En noviembre de 1563, durante el Concilio de Trento, tuvo lugar un primer paso para la reaparición de las obras de fray Luis. Los arzobispos de Tarento y Palermo, Marco Antonio Colonna y Ottavio Preconio, y el predicador portugués Diego Paiva de Andrade, emitieron sendos documentos para la aprobación de la *Guía de pecadores*. Kamen⁴⁴ da cuenta así del asunto: «Al no encontrar ayuda en España, logró que el libro fuera aprobado por el Concilio de Trento y por el Papa; pero tal aprobación no fue bastante para las autoridades españolas, y sólo cuando Fray Luis aceptó ciertas «correcciones» en el texto se aceptó de nuevo la libre circulación del libro». Las correcciones llevaron a fray Luis a escribir un libro prácticamente nuevo, mucho más extenso. De este modo, fray Luis consiguió publicar sus obras en 1566.⁴⁵

En el momento en que se promulgó el Índice del inquisidor Quiroga (1583), fray Luis de Granada rondaba los ochenta años. Tras una vida dedicada a las cuestiones de la fe y una prolífica carrera de escritor a sus espaldas, contaba con sólidos apoyos entre la nobleza y el clero. En su cincuentena había visto prohibidas sus obras tempranas, pero eso no le había impedido seguir adquiriendo una fama considerable.

El Concilio de Trento había aprobado públicamente su *Guía de pecadores* y las obras prohibidas por el catálogo de Valdés habían visto la luz de nuevo en 1566, aunque modificadas. El elogioso breve que Gregorio XIII le dirigió el 21 de julio de 1582 no solo consagró su prestigio y clarificó aún más la ortodoxia de fray Luis, sino que también fue una protección para sus publicaciones futuras. Para conocimiento y disfrute de los lectores, se incluyó, en latín y traducido al castellano, en la edición de la *Introducción al Símbolo de la fe*.

41. Bujanda (1984-1993: 194-202).

42. Pérez García (2006: 262,-263).

43. Balcells (1989: 25).

44. Kamen (1985: 116,-117).

45. Según Bujanda (1984-1993: 200). Balcells (1989: 26) habla de 1567.

No obstante, aunque recibió muestras de apoyo de tal categoría, el decreto de publicación del Índice de Quiroga apareció seguido de una advertencia al lector sobre la prohibición de ciertos autores católicos (entre los que estaban fray Luis de Granada o Tomás Moro) condenados por razones circunstanciales.⁴⁶

En efecto, el Índice de Quiroga incluyó de nuevo a fray Luis en sus listas; pero la situación no era tan grave como podía parecer. De toda la obra de fray Luis, solo quedaban prohibidas las ediciones de sus libros prohibidos por Valdés anteriores a 1561, es decir, las no expurgadas.

La Introducción al Símbolo de la Fe

La *Introducción al Símbolo* de la fe consta de cinco partes. Las cuatro primeras se publicaron en 1583 y quedaron libres de mención en el Índice de Quiroga de libros prohibidos o a expurgar; la quinta salió en 1585. Aunque el propio fray Luis declara, entre otras cosas, en la dedicatoria a Quiroga, que no va mencionar los errores y falsedades de los herejes, dado que conviene tener al pueblo común alejado de tales engaños para que no caiga en ellos,⁴⁷ en su extensa obra se colará un sabroso capítulo sobre el Talmud, titulado «De las mentiras, falsedades y desvaríos del Talmud». Eso sí, el autor cumplió su criterio por lo que a herejes se refiere y no habló de ellos, con la excepción de las alusiones a herejías de la Parte IV, Diálogo XI, epígrafe IV.

La «libertad» con que fray Luis se vio capacitado para escribir y publicar el, en cierto modo, molesto capítulo del Talmud, no obedeció a ninguna concesión excepcional, sino que fue fruto de una cuidada estrategia y de un camino preparado por adelantado. El uso de ciertas herramientas, perfeccionado por una mente hábil y la cotidianidad a la que los tiempos obligaban, fueron la causa de ello. Podemos reconocer elementos intertextuales, paratextuales e intratextuales en la fundamentación de esta vía de oro.

El libro al completo se presenta como una introducción a los catecismos tradicionales. Fray Luis cuenta también en su dedicatoria a Quiroga que varias personas le habían pedido que escribiera un catecismo, es decir, una especie de manual con todo lo que un cristiano debe saber, compuesto a través de la dialéc-

46. «Cuando se hallaren en este catálogo prohibidos algunos libros de personas de grande cristiandad... no es porque los tales autores se hayan desviado de la Sancta Iglesia Romana..., sino porque, o son libros que falsamente se les han atribuido..., o por no convenir que anden en lengua vulgar, o por contener cosas que, aunque los tales autores píos y doctos las dijeron sencillamente y en el sano católico sentido que reciben, la malicia de los tiempos las hace ocasionadas para que los enemigos de la fe las puedan torcer a propósito de su dañada inten-

ción» en Bujanda (1984-1993: 879), apartado «Al lector» del *Index et catalogus Librorum prohibitorum* de 1583.

47. «Mas dado el caso que esta escritura (declaradora de la verdad) sea condenación de falsedades y errores de los herejes, no haremos mención dellos, porque no conviene desayunar al pueblo común destos engaños. Porque más lejos estará de caer en ellos el que ni aun noticia tuviere dellos.», en *Introducción al Símbolo de la Fe*, Parte Primera, «Al Illvstrissimo y Reverendissimo Señor Don Gaspar de Quiroga.»

tica de preguntas y respuestas. Pero a lo largo de aquel siglo se habían compuesto muchos libros de este tipo, y el carácter genuino de fray Luis demandaba una obra singular. Así, la dilatada introducción fue pensada para contribuir a un mejor entendimiento de los puntos centrales de la doctrina cristiana, tales son la Creación del mundo y la Redención del Género humano.

La obra apareció precedida de una serie de paratextos muy convenientes pensados para allanar cualquier dificultad, además de para situar el libro y al autor en el terreno del compromiso con la ortodoxia. Así, la ya mencionada dedicatoria al inquisidor Quiroga:

Y aunque esta Doctrina en todo tiempo sea necessaria (pues nos manda al Apostol San Pedro, que estemos aparejados para dar razon de la Fe que professamos) pero en este tiempo parece ser esto mas necessario: donde la Fe Catholica, y la nauzeica de Sant Pedro ha padescido tantas tempestades, quantas todo el mundo conosce, y llora. Y dado caso que estos Reynos de España (por la misericordia de Dios) y amparo de la Catholica y Real Magestad, y por la prouidencia del sancto officio, de que V.S. Illustrisima tiene singular cuydado, esten puros y limpios de esta pestilencia (y assi esperamos que siempre lo estaran) toda via porque el sonido de las heregias que corren, no puede dexar de llegar a nuestros oydos, no sera fuera de proposito esclarecer, y no confirmar los animos de los fieles en esta Sancta Fe: declarandoles la Excelencia, la hermosura, y las conveniencias, y consonancias suauissimas que ay en ella[...]. Y por seruir esta Doctrina a la declaracion, y confirmacion de los principales Articulos y mysterios de nuestra sancta Fe, de derecho se deuia a la persona de V. S. Illustrissima (aunque otra razon particular no vuiera) pues esta a su cargo por dispensacion diuina el amparo y defension de la Fe, con el qual esperamos que nuestro Señor la conseruara en la sinceridad, y pureza que hasta agora ha perseuerado. Porque los meritos y virtudes que sublimaron a V. S. al mas alto titulo y dignidad destos Reynos de España, esos mismos obraran, que mediante zelo de su religiosa prouidencia, la columna de la Fe perseuere siempre en su firmeza [...]⁴⁸

pero también otros textos, como el escrito «A los aficionados» por el impresor Cornelio Bonardo y que da pie a la reproducción del breve papal que Gregorio XIII había dirigido a fray Luis:

Llego a mis manos un breue de nuestro muy Sancto Padre Gregorio XIII embiado al padre Fray Luys de Granada, de cuyas palabras se puede bien echar de ver la satisfacion que su Sanctidad tiene de las obras que este padre ha publicado hasta agora, y el sancto zelo con que dessea que las demas se publiquen; y aunque se de muy cierto que el Padre F. Luys se sentira, de que yo me aya atreuido a imprimirlo en sus obras, por parecer cosa que ha de redundar en su alabanza, de que el toda su vida ha sido y es muy poco amigo, toda via me mouio el desseo de dar contento a sus deuotos y aficionados a ponerlo aquí para su consuelo, y offrecerme a passar la reprehension

48. *Introducción al Símbolo de la Fe*, Parte Primera, «Al Illvstrissimo y Reverendissimo Señor Don Gaspar de Quiroga.»

que el Padre Fray Luys se que me dara por ello. He querido también trasladarle en Romance, para dar gusto a los que no supieren Latin. Valeté.⁴⁹

Un elemento más de este tipo es el dirigido «Al Christiano lector»: busca la aprobación mayoritaria, pero al mismo tiempo se esfuerza en agradar a las autoridades eclesiásticas y censorias. Nadie ha de dudar de su defensa de la fe católica y su lucha desde este lado del campo de batalla. Una lucha en la que el adversario se silencia y se diluye, y que pretende ser ganada en casa, desde la ortodoxia. Estas herramientas paratextuales se sitúan en el espacio intermedio en que conviven los reconocimientos, victorias y esfuerzos personales con la obra en sí. Por otro lado, la obra se apoya también en sí misma, de modo que resultan muy útiles para su defensa los elementos internos del discurso. En el capítulo que nos interesa, el del Talmud, podemos identificar algunos de estos elementos.⁵⁰

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que fray Luis se sirve del género del diálogo. Es de sobra conocida la conveniencia de esta forma para el tratamiento de asuntos difíciles o peligrosos. El autor, como es costumbre, da al maestro la voz de la ortodoxia y deja para el catecúmeno las pequeñas píldoras de heterodoxia en forma de duda, ocultas por su ignorancia manifiesta. En este caso, el maestro se explaya dando detalles al catecúmeno de los errores de los judíos, que estarían engañados, según él, por los talmudistas.

Lo interesante de este capítulo es que, como solía ocurrir en las obras polemistas (muchas prohibidas), para argumentar en contra de una ideología o religión, es preciso describirla punto por punto. En este caso se estructura de la siguiente manera:

1. Los talmudistas están erradísimos con respecto al conocimiento de Dios: unas veces le quitan el poder, otras el saber, la verdad, la santidad o la justicia.
 - El poder. Primer capítulo de Berachot.
 - El saber. Primer capítulo de Haouda Saza.
 - La verdad. Capítulo de Baua Mechia que empieza por «Meta Haboet».
 - Ponen el pecado en Dios, quitándole por tanto la santidad y la justicia. Capítulo de Hulin que empieza por «Elloc Terephot»; capítulo de los Números; y capítulo de Baua Batraa que empieza por «Amor».
2. Inventan glosas contrarias a la ley de Dios. Capítulo de Cahedran que empieza «Arbamitor» y capítulo de Huliri que empieza por «Colhabacar».
3. Se glorian en sí mismos. Tercer capítulo del Cora.
4. Hacen leyes perversas contra la humanidad y la justicia. Quinto capí-

49. *Introducción al Símbolo de la Fe*, Parte Primera, «A los Aficionados.»

50. *Introducción al Símbolo de la Fe*, Parte

Cuarta Tratado Segundo, «De las mentiras, desvaríos y falsedades del Talmud. Ca. XXII», 90-95.

tulo del libro de Sopus; capítulo de Canthedrin que empieza por Arba mihor; lecciones de Canthedrin en el libro de Suprin.

Efectivamente, otro de los puntos de interés de este capítulo sobre el Talmud es que cada afirmación va acompañada de una referencia precisa al texto y al capítulo del Talmud, es decir, continuamente fray Luis va dando información del capítulo del Talmud donde se dice cada cosa. Este método es un arma de doble filo, por un lado es un alarde de veracidad, por otro, pone al alcance del lector una información valiosísima difícil de encontrar en tiempos de censura.

Pero, ¿de dónde sacó fray Luis todos estos datos del Talmud cuando, según Gitlitz, no hay noticias de que ningún converso tuviera ningún Talmud después de 1480?⁵¹ Él mismo lo explica antes de desarrollar el asunto: declara haber leído el libro de Jerónimo de Santa Fe, médico converso de Benedicto XIII, «gran conocedor de la doctrina de los Hebreos», que había recibido dos encargos de aquél «para alumbrar las almas y sacarlas de las tinieblas de sus errores». El primero, mostrar en un libro que las Sagradas Escrituras testimoniaban que el Mesías ya había llegado y que era Cristo, lo cual hizo diligentemente. El segundo, mostrar en otro libro «las falsedades y vanidades y fábulas de los libros del Talmud». Los tratados, *Tractatus Contra Perfidiam Iudeorum* y *De Iudaicis Erroribus ex Talmud*, fueron publicados juntos bajo el título general de: *Hebraeomastix*.⁵²

Ambos libros fueron traducidos al portugués por el arzobispo de Goa Don Gaspar «para luz y doctrina de las almas ciegas que en aquellas partes hay» y publicados en Goa en 1565 con el título: *Tratado que fez mestre Hieronimo*. Añadía además el arzobispo, a modo de prólogo, una prolija «Carta..ao povo de Israel seguidor ainda da ley de Moises e do Talmud por engano e malicia dos seus Rabis», a la que haremos referencia de nuevo más adelante y que nos interesa porque fray Luis se sirvió para componer el capítulo que nos ocupa, según dice el maestro, del segundo de los libros de Jerónimo de Santa Fe, en la traducción de Don Gaspar.

Otro de los recursos utilizados para evadir la censura es un posicionamiento en contra de la fe judía declarado. El léxico y las metáforas adornan y enriquecen la presentación del ‘enemigo’, que aparece siempre mediatizada por una profusión de ideas definitorias que hacen las veces de introducción o de epítetos y que pertenecen a campos semánticos muy concretos, como el de la ceguera o el de la ponzoña.

51. Únicamente la acusación mencionada arriba contra el converso Luis Sánchez en 1490: «era gran talmudista y enseñaba a otros el Talmud», en: Cabezudo (1950: 227). En el índice de Valdés ya se habían prohibido los libros de judíos o mahometanos. El índice de Quiroga flexibilizó la norma permitiendo su lectura a personas doctas, pero aún así, el Talmud permaneció completamente prohibido.

52. En Zurich, 1552; Frankfort-on-the-Main, 1602; Hamburg, n. d., impresos en la *Bibliotheca Magna Veterum Patrum*, Lyons, vol. xxvi., y Cologne, 1618. También fueron traducidos al español bajo el título: *Azote de los Hebreos*. En respuesta, Don Vidal Benveniste escribió el siguiente artículo: «Kodesh ha-Kodashim» e Isaac Nathan ben Kalonymus: «Takahat Mat'eh.»

Por último, la inclusión de este capítulo en la parte general de la redención del género humano suaviza los ánimos de aquéllos que hubieran podido censurarlo, pues si la redención humana es uno de los dos pilares de la religión cristiana, como decía fray Luis en la dedicatoria a Quiroga y en el escrito «Al cristiano Lector», cómo va a actuar en su contra ningún fiel católico.

[...] Destas obras unas son de naturaleza, otras de gracia. Las de la naturaleza son las obras de la Creacion, que sirven para la sustentacion de nuestros cuerpos; mas las de gracia pertenecen a la sanctificacion de nuestras animas; las cuales son muchas. Mas la principal, y la fuente de donde todas las otras manan, es la obra de nuestra Redempcion.⁵³

Recordemos que fray Luis dividió la *Introducción al Símbolo de la Fe* en cinco partes: la primera está dedicada a la Creación; la segunda glosa las excelencias de la fe cristiana; la tercera y la cuarta tratan la Redención; la quinta, escrita dos años después, recapitula lo tratado anteriormente y amplía algunos pasajes.

El tono que fray Luis emplea con los judíos, que tales cosas creen, toma sentido a partir de la importancia que él otorga a la Redención. Y es que, aunque fray Luis reconozca su deuda con Jerónimo de Santa Fe, la actitud que toma con respecto a los judíos diverge de la de aquél. Fray Luis hace una selección y prescinde de ciertos puntos. El resultado es un texto menos combativo que el de Jerónimo. Se ha señalado que existe, sin embargo, una mayor cercanía entre el tono de nuestro autor y el del traductor Don Gaspar de Leão, que muestra especialmente en el prólogo.⁵⁴ Ambos, fray Luis y fray Gaspar, alivian un poco la responsabilidad colectiva del pueblo judío al culpar exclusivamente a los talmudistas por la ceguera en que éste vive aún sepultado.⁵⁵

Apoyándose en la Redención, fray Luis elude cualquier censura y además consigue que, al acabar el diálogo, el cristianismo salga reforzado. Después de haber escuchado el largo parlamento del maestro, el catecúmeno se muestra consciente de su error, viendo por fin con claridad, e insta a los cristianos a dar a conocer las verdades de su fe valiéndose de actitudes dulces, pues son mucho más efectivas.

El esfuerzo y el saber hacer de fray Luis se hacen visibles tras la lectura de capítulos como éste. La dificultad que imponían los tiempos a la escritura no dejaba como resultado una escritura seriamente recortada y limitada; más bien al contrario, de la poda nacían nuevos brotes sinuosos que, con habilidad y oficio,

53. *Introducción al Símbolo de la Fe*, Parte primera, «Al Cristiano Lector.»

54. Por ejemplo, sobre la relación de cristianos y judíos decía Don Gaspar: «De vossa parte recebemos todo o nosso ben: de vos a ley e pro-

phetas, de vos o Messias, de vos os Apostolos, de vos principaes sanctos da Igreja.», en Leão (1958: LXIII).

55. Punto de vista divergente del de fray Luis de León.

escapaban a la amenaza. La autocensura solo era el primero de una larga lista de recursos que, aunque no siempre alcanzaran el éxito, en conjunto desbordaban el control censor.

La lectura judaizante de la *Introducción*

La *Introducción al Símbolo de la Fe* fue uno de los libros más citados en los interrogatorios inquisitoriales a judaizantes. Por ejemplo, como recoge Charles Amiel, entre las obras de espiritualidad mencionadas por los interrogados de Quintanar,⁵⁶ destaca la presencia de fray Luis de Granada. Aparece cuatro o cinco veces y es el único autor que poseían o que habían leído que se menciona por su nombre, pues normalmente los encausados, con mayor o menor exactitud, daban los títulos de las obras. Dado que ningún título acompaña su nombre, puede tratarse de cualquiera de sus obras, incluso de la *Introducción al Símbolo de la Fe*, que, aunque se publicó bastante tarde (1583), enseguida se convirtió en una obra apreciada por los marranos de todo el mundo.

Gitlitz y Liebman también señalan la amplia presencia del *Símbolo* entre las lecturas de los judaizantes mejicanos a finales del siglo XVI, por sus citas de los profetas, sobre todo Zacarías y Ezequiel.⁵⁷

Lo cierto es que, dada la dificultad y el riesgo que suponía tener en casa libros en hebreo, los criptojudíos se vieron abocados a recurrir a obras cristianas para extraer datos judíos. El buen aprovechamiento de los libros no prohibidos se convirtió, pues, en una cuestión vital para los judaizantes en el siglo XVI.

Les interesaba especialmente el Antiguo Testamento, en sustitución de la Torá. Cuando éste fue prohibido en vulgar, quedó la versión latina de la Vulgata. Por otro lado, también se despertó en ellos, como es lógico, un profundo interés por las obras en que se hacía alguna mención a la historia del pueblo judío, a algunas de sus costumbres o se describía, aunque fuera para atacarlo, el sistema de creencias judío. La existencia de estas necesidades explica su predisposición a la lectura de la *Introducción al Símbolo de la Fe*.

Adriana L. Galanes ha llamado la atención sobre el interés que suscitaba la *Introducción al Símbolo* en sectores muy distintos.⁵⁸ En efecto, constituía alimento espiritual para grupos muy diversos. Los cristianos ortodoxos lo tenían como obra de devoción; los conversos simpatizaban con su desprecio del linaje; a los que se movían entre dos aguas les confortaba que fray Luis defendiera la existencia de varios caminos para llegar a la verdad; y los criptojudíos encontraban en él contenidos sobre la fe judía y sobre el Antiguo Testamento.

Por el análisis que hemos hecho de la obra, especialmente del capítulo sobre el Talmud, podemos constatar que del texto se desprende una amplitud signifi-

56. Amiel (2001).

57. Gitlitz (2003) y Liebman (1970: 153).

58. Galanes (1988: 99).

cativa considerable, fruto, según pensamos, de los modos de escritura desarrollados bajo censura, pero también de una habilidad especial de fray Luis para sacar el máximo partido a las palabras. Al mismo tiempo, no cabría decir que, en última instancia, la razón de la existencia de una amplitud significativa tal se origina inevitablemente en las necesidades (tremendas en el período que nos ocupa debido a las restricciones censorias) de los grupos de lectores. En efecto, muchos podían estar interesados en los temas tratados por fray Luis y muchos podían sacar provecho de ellos a través de lecturas a contrapelo, si era preciso. Y para sacar provecho estaban los criptojudíos, hambrientos de saber, cuyo sistema de creencias estaba tan precarizado.

Como ya hemos comentado, ante el acceso prácticamente nulo a sus propias fuentes, debido a las persecuciones, los peligros y el secretismo, los criptojudíos buscaron y recogieron datos en cualquier texto que se pusiera a su alcance. Naturalmente, en los círculos criptojudíos se difundieron sobre todo los textos que resultaban más útiles y, entre ellos, estaba el *Símbolo*.

Pero, ¿qué llevó a los criptojudíos a fijar en él su atención? Una doble hipótesis nos lleva a reflexionar sobre el tema. La lectura judaizante del *Símbolo de la Fe* puede explicarse desde el sistema de creencias criptojudío y su mayor o menor afinidad con el cristiano, entendiéndose entonces un interés por el libro al completo; o por un proceso de ‘búsqueda y captura’ de cualquier información judía, en este caso, el capítulo sobre el Talmud.

En la primera de las dos hipótesis, más general pero también más compleja, se incluiría el deseo de encontrar lecturas sustitutorias del Antiguo Testamento. No en vano, Gitlitz ha señalado que la *Introducción al Símbolo* fue muy leída por sus citas de los profetas, especialmente Zacarías y Ezequiel. Pero además, más allá de que pudiera proporcionar materiales propiamente judíos, es decir, materiales sagrados tanto para judíos como para cristianos (La Torá y el Pentateuco), la obra al completo habría podido resultar de interés para los criptojudíos por otros motivos. Así, teniendo en cuenta que se produjo una cristianización progresiva de las creencias judías y que los rasgos diferenciadores judíos se limitaron a unos tres puntos, el resto de la doctrina cristiana podría haber hallado entre ellos oídos receptivos ya a finales del siglo XVI.

El género hexaemeral en que se inscribe la Primera Parte del *Símbolo* bebe, naturalmente, del capítulo I del libro I del *Génesis*. Pero también parte de otros puntos bíblicos. Tal es el caso del Salterio, que, por otro lado, tanto complacía a los criptojudíos. Así, en lo concerniente a la ilustración de la gloria divina por medio de las criaturas tiene el paradigma en el Salmo XVIII, 2, con su fórmula «Coeli enarrant gloria Dei».⁵⁹ Y es que el fin esencial del libro, la exaltación de la grandeza de Dios manifiesta en sus obras de naturaleza, encaja muy bien con el sentimiento de un lector profundamente religioso pero sin aparato teórico ni ritual.

59. También enlazaría con el género de la Dignidad del Hombre.

La segunda de las hipótesis, referente a la búsqueda de información y datos genuinamente judíos, no parece descartable en ningún momento. Es seguro que el capítulo sobre el Talmud atrajo la atención de los criptojudíos que conocieron el libro y que extrajeron de él cuanto encontraron acerca de las creencias y ritos judíos, así como acerca del casi legendario Talmud.

De lo tratado anteriormente, de la reflexión sobre las dos hipótesis, deducimos que lo más verosímil es que la *Introducción al Símbolo de la Fe* atrajera tanto a los criptojudíos por ambas razones. Por un lado, por los datos concretos propiamente judíos, por otro, porque la concepción religiosa del criptojudío, que estaba casi reducida a una voluntad identitaria visceral, no entraba en conflicto con algunas de las ideas básicas del libro, más bien al contrario, las recibía de buen grado.

En nuestra opinión, la confluencia de ambos criterios hizo del *Símbolo* un libro de máximo interés para los judaizantes. La lenta pero constante cristianización entrelazada con una honda y resistente voluntad de ser judíos se materializó unificada en la lectura del *Símbolo de la Fe*.

Recapitulación y conclusiones

El sistema de creencias de los judaizantes estaba ya notablemente debilitado en la segunda generación después de la Expulsión. Aparte de algunas ideas fijas, como la de un Dios unitario, y determinados ejercicios rituales, no disponían más que de una inquebrantable voluntad. Pero a la par que se precarizaba su religiosidad cotidiana, se enriqueció su inventiva y, a pesar de la dificultad y el peligro, los criptojudíos hallaron fuentes para su conocimiento. Y es así como acabaron frecuentando las obras de autores cristianos, además del Antiguo Testamento, hambrientos por saber.

Es curioso y paradójico que a menudo, en esta búsqueda, acabaran recurriendo precisamente a las obras polémicas escritas en su contra. Encontraron en ellas supuestos rasgos definitorios judíos que acabaron por asumir, de manera que, en muchos casos, la construcción de la identidad criptojudía surgió de una retroalimentación con estas fuentes antisemíticas.

Y es que la literatura más ortodoxa habría servido de refuerzo a las intenciones religiosas y los usos culturales de las minorías perseguidas más que ninguna otra. Por ejemplo, hay constancia de que algunos marranos tomaban incluso las descripciones que de ellos hacía la esfera inquisitorial como una fuente de información sobre el judaísmo, para llevarlas al terreno opuesto.

Por otro lado, la cristianización progresiva del ideario judío les habría llevado a la aceptación de grandes partes del corpus católico, sin que esto evitara que al mismo tiempo se produjera un rechazo sistemático radical de algunos de los puntos dogmáticos.

Pero no solo las minorías como los judaizantes, moriscos, alumbrados o luteranos incumplieron los preceptos inquisitoriales empleándose en lecturas

selectivas, sino que muchos lectores, supuestamente ortodoxos, tensaron al máximo la barrera marcada por el Santo Oficio. Los censores debían detenerse a reflexionar más que sobre lo que decía el texto en sí, sobre lo que los lectores podían interpretar a partir de él.

Así, el poder y el peligro se situaban del lado de los lectores, agentes de la fragmentación de los textos, de la extracción y selección de datos, dotadores de sentidos. Era el terreno más difícil de controlar, más que el texto en sí, más que el escritor. Y es que, aunque la autocensura también afectara a los lectores, no era difícil entender ‘otras cosas’, por error, por criterio propio, por que se buscaba con ahínco o por casualidad, por mucha formación o por poca, por inteligencia o por estupidez...

Aún así, el alcance de la censura inquisitorial iba más allá de la actuación puntual del tribunal, de las obras incautadas, prohibidas y expurgadas. Afectaba, naturalmente, a las condiciones de producción, de transmisión y de recepción del escrito, incluso al discurso oral. La amenaza siempre presente de una denuncia, un proceso, una condena, era la mejor garantía no solo para la autocensura, sino también para el desarrollo constante de estrategias de escritura y lectura subversivas. De este modo, en ocasiones, fue la literatura ortodoxa la que más potenció las interpretaciones prohibidas, favoreciendo el desarrollo y la pervivencia de discursos perseguidos.

Es aclarador observar la obra de fray Luis de Granada como parte y fruto de este contexto. En ella convergen los idearios de grupos y comunidades de lectores bien distintos. Su éxito y rápida difusión, al mismo tiempo que su capacidad de evasión de la censura inquisitorial, se debieron, en buena parte, a la amplia diversidad de itinerarios de lectura que propicia.

Bibliografía

- AMIEL, Charles, «Les cent voix de Quintanar», *Revue de l'histoire des religions*, tome 218 n^o4, 2001, 487-577.
- BAER, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, Jewish Publication Society, 1966.
- BALCELLS, J. M. (ed.), fray Luis de Granada, *Introducción al Símbolo de la Fe*, Madrid, Cátedra, 1989.
- BEINART, Haim, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riópiedras, 1983.
- BLÁZQUEZ, Miguel, *Toledot: Historia del Toledo judío*, Toledo, Arcano, 1989.
- BRAUNSTEIN, Baruch, *The chuetas of Majorca: Conversos and the Inquisition of Majorca*, Nueva York, Oriental Series 28, Columbia University Press, 1936.
- BUJANDA, J. M., *Index de l'Inquisition espagnole. 1551, 1554, 1559*, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1984-1993.
- CABEZUDO ASTRAÍN, José, «Los conversos aragoneses según los procesos de la Inquisición», *Sefarad*, 1950, 18: 272-282.
- CANTERA MONTENEGRO, «Solemnidades, ritos y costumbres de los judaizantes de Molina de Aragón a fines de la Edad Media». *Actas del II congreso internacional «Encuentro de las tres culturas»*, 2-6 de octubre, 1983, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, 1985.
- CARO BAROJA, Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 1986 (1961), tomo II.
- CARRERAS I CANDI, Francesc, «L'Inquisició barcelonina, substituïda per l'Inquisició castellana (1446-1487)», *Institut d'Estudis Catalans*, Anuari 1909-1910 (III), 130-177.
- COHEN, Martin A., *The Martyr Luis de Carvajal: the Story of a Secret Jew and the Mexican Inquisition in the Sixteenth Century*, Filadelfia, Jewish Publication Society, 1973.
- Enciclopedia Judaica*, Macmillan, Nueva York, 1972.
- FURTADO DE MENDOÇA, Heitor, *Denúncias de Pernambuco: Primeira visitaçào do Santo Officio as Partes do Brasil. Pel licenciado Heitor Furtado de Mendocça. Capellão fidalgo del rey nosso Senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias de Pernambuco 1593-5*, São Paulo, Paulo Prado, 1929.
- GALANES, Adriana Lewis, «Fray Luis de Granada y los anuzin novohispanos a fines del siglo XVI», *Américo Castro: The Impact of His Thought. Essays to Mark the Centenary of His Birth*, ed. Ronald Surtz et al., Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1988.
- GITLITZ, David M., *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, trad. María Luisa Balseiro, León, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2003.

- GRANADA, Fray Luis de, *Introducción al Símbolo de la Fe*, impreso por Juan Pablo Manescal, Damián Bages y Jerónimo Genovés, Barcelona, 1585.
- , *Introducción al Símbolo de la fe*, ed. de José María Balcells, Madrid, Cátedra, 1989.
- HUERGA, Álvaro, «Fray Luis entre mística, alumbrados e Inquisición», en *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo*, tomo II, Universidad de Granada, 1993.
- KAMEN, Henry, *La Inquisición española*, Barcelona, Crítica, 1985.
- LEÃO, Don Gaspar de, *Desengano de perdidos. Reprodução do único exemplar conhecido*, de. Eugenio Asensio, Coimbra, Universitat de Coimbra, 1958.
- LEWIN, Boleslao, *Los criptojudíos: un fenómeno religioso y social*, Buenos Aires, Milá, 1987.
- LIEBMAN, Seymour B., *A guide to Jewish References in the Mexican Colonial Era: 1521-1581*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1964.
- , *The Jews in New Spain*, University of Miami Press, Coral Gables, 1970.
- , *Jews and the Inquisition of Mexico: The Great Auto de Fe of 1649*, Lawrence (Kansas), Coronado, 1974.
- NETANYAHU, Benzion, *The Marranos of Spain from the late XIVth to the early XVIth century, according to contemporary Hebrew sources*, Nueva York, 1973.
- PÉREZ GARCÍA, Rafael M., *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento, 1470-1560*, Ediciones Trea, Gijón, 2006.
- PARENTE, Fausto, «The Index, the Holy Office, the condemnation of the Talmud and publication of Clement VIII's Index», *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, ed. Gigliola Fragnito, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 163-193.
- RÉVAH, Israel Salvator, «L'Érésie marrane dans l'Europe catholique du XV^e au XVII^e siècle», *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI^e-XVIII^e siècles*, París, La Haya, Mouton, 1968, 327-339.
- ROTH, Norman, «Anti-Converso Riots of the Fifteenth Century, Pulgar and the Inquisition», *En la España Medieval*, 1992, 15: 367-394.
- SELKE DE SÁNCHEZ, Ángela, *Los chuetas y la Inquisición: Vida y muerte en el ghetto de Mallorca*, Madrid, Taurus, 1972.
- VEGA, María José, «Lecturas criptojudías en los siglos áureos: *El Ramillete de Flores*», *Studia Aurea*, 4 (2010) 37-51.