

SHAI COHEN IDENTIDAD Y CONVERSIÓN EN EL *EXEMPLAR HUMANAE VITAE* DE URIEL DA COSTA

Universidad de Miami

Resumen

Este artículo estudia el texto autobiográfico de Uriel da Costa a la luz de los procesos de conversión y partiendo de su caso: una familia criptojudía en Portugal y su transición a sefardíes en el Ámsterdam del siglo XVII. Mediante un análisis crítico del texto, se estudia el punto de encuentro entre las dos religiones monoteístas, así como el conflicto entre la lucha identitaria de judío revertido del cristianismo y los sefardíes de la comunidad. En *Exemplar Humanæ Vitæ*, da Costa empleaba motivos barrocos y perspectivas antropocéntricas para cuestionar el lugar del hombre frente a su entorno. Por ello, se trata de uno de los textos autobiográficos más reveladores, en el que se refleja esta milenaria dicotomía entre iglesia y sinagoga.

palabras clave: Uriel da Costa, conversión, identidad sefardí, judaísmo, barroco

Abstract

Identity and conversion in Exemplar Humanæ Vitæ by Uriel da Costa

This paper studies the autobiographical text by Uriel da Costa regarding the process of his conversion in the context of a crypto-Jewish family in Portugal and their transition to Sephardim in 17th century Amsterdam. A close and critical analysis of the text reveals the struggle of the identity of Jews reverted from Christianity confronted with the Sephardim of the community. In Exemplar Humanæ Vitæ, da Costa used baroque motifs and anthropocentric mindset to question the place of a man in relation to his environment. For this reason, it is one of the most revealing autobiographical texts, in which this ancient dichotomy between church and synagogue is reflected.

keywords: Uriel da Costa, conversion, judeoconvertos, Sephardic identity, Judaism, baroque

En un comunicado transcrito después de una reunión en Ámsterdam de delegados de tres eminentes comunidades religiosas judías, se concluyó la segunda excomunión¹, o *herem*, de Uriel da Costa. El comunicado se firmó en el 30 del Omer del año hebreo de 5383, o sea, el 15 de mayo de 1623, unos nueve años después de su conversión marcada por el viaje de Oporto a Ámsterdam y de su circuncisión, y cinco años más tarde de la primera excomunión. El acto fue firmado por los delegados que llegaron de las grandes y prósperas comunidades de Hamburgo y Venecia, además de los delegados locales de la comunidad de Ámsterdam. Durante siglos, el *herem* fue la peor condena que un judío podía recibir, porque era “separarlo como hombre ya heredado y maldecido por Dios, y que no le hable a alguien de cualquier calidad, ni de casa, ni de madre, ni de pariente, ni de extraño, ni entre en la casa donde está, ni le haga un favor, ni lo comunique, con pena de estar incluido en la misma *herem* de estar separado de nuestra comunicación. Y a sus hermanos, por buenos respetos, se les concedió un término de dos días para apartarse de él” (da Costa 1993: 556, appx 2). Todo indica que, desde la revelación de su origen, se le confirió este estatus social entre los judíos, por lo que sobreseyó de su condición de marrano solo para acabar como judío rebelde.

Gabriel da Costa (adopta el nombre Uriel a partir de su identidad judía) nació en Portugal probablemente en el año 1584. Su nombre es reconocido sobre todo por uno de los textos más curiosos de este período: *Exemplar Humanae Vitae* (traducido al español como *Espejo de una vida humana*), en particular para este

1 Se utiliza el sustantivo “excomunión”, aunque se entiende que en otros casos se utilizan incluso términos similares como “excomulgación” y “excomunicación”. De todas formas, se trata de un acercamiento al término hebreo *herem*, que ocurre cuando un judío era expulsado, proscrito, anatemizado del seno de su comunidad. Es decir, el *herem* era el instrumento, de carácter punitivo, pero de bajo alcance, del que disponía la comunidad judía para tratar los conflictos intracomunitarios a partir de la destrucción del Segundo Templo. Por tanto, *herem*, que en lenguas semíticas (arameo, árabe, hebreo) significa lo prohibido, se aplica a las personas que entran en lo que sería persona non grata en la comunidad. Las razones son variadas. Un ejemplo famoso de este periodo se produjo en 1651 cuando la comunidad de Esmirna proclamó un *herem* contra Shabbtay Zevi por una boda que hizo casándose, según lo presentó el auto proclamado Mesías, con Dios. Uriel da Costa ya había personalizado el nombre asignado por la delegación: Uriel Abadat (en hebreo: אבדת, es decir: destrucción, pérdida, desaparecido). Lo atractivo de la historia y de los escritos de da Costa no se basa en su triple *herem*, sino en la dificultad de estudiar su caso como tantos otros judeoconvertos revertidos al judaísmo. Da Costa, por tanto, pasó de ser un marrano al *herem*, dos palabras que comparten el origen etimológico de lo prohibido. *Muharram* (en heb. מוחרם, el participio del pasivo del verbo “prohibir religiosamente”), marrano, se llamaba al cristiano peninsular de origen prohibido o que estaba en relación con ellos. La prohibición incluso se extendía a los católicos, a quienes no se les permitía tener relaciones con los marranos. Solo se permitía el casamiento entre ellos dentro de las respectivas comunidades de cristianos viejos y cristianos nuevos. Así, el anatemizado por excelencia es aquí cristiano procedente de una familia de origen judío.

estudio de la interrelación entre conversión e identidad. Este texto breve, escrito en latín, refleja su vida, en la que sufrió “cosas inconcebibles”, como decía. El texto fue encontrado sobre su escritorio en su apartamento en Ámsterdam, como nota de suicidio², al lado de su cuerpo inerte en el mes de abril de 1640 (Costa 1986: 21, Costa 1993: 23). El hecho de que el texto que tenemos hoy proviene de dos ediciones administradas y recopiladas por dos teólogos cristianos lo vuelve sospechoso. Sin embargo, parece consistente con sus otros textos como *Examinación de tradiciones fariseas*, publicado en 1624 y quemado poco después (fue la razón principal de su segundo *herem*). El comunicado mostraba precisamente la importancia de su caso, lo que generó una ruptura entre él y la comunidad.

Antes de entrar en la conversión del licenciado Uriel da Costa, es importante dedicar un breve comentario sobre este hecho polémico. Durante cientos de años, una ingente muchedumbre perteneciente a la religión mosaica, establecida dentro una tierra con mayoría cristiana, debía confrontarse continuamente con su situación minoritaria, lo que dificultaba el bienestar personal y familiar. Tras la necesidad de asimilación, la conversión no les resultó irreal ni un desafío a nivel personal o comunitario, sino un acto de sobrevivencia que marcó el trauma.

El concepto de conversión coincide con la complejidad de las identidades de los convertidos. Se suele pensar en una conversión lineal de una religión a otra. Sin embargo, esta realidad se transmite de forma generalizada al no considerar los textos, históricos y ficticios, producidos por los agentes de la conversión, pues cada persona la experimentaba de una forma diferente. La enorme cantidad de literatura sobre la conversión y los conversos estudia el tema centrándose a menudo en las circunstancias de la persona hacia el exterior y no al contrario, lo que corresponde a las varias escaramuzas, expulsiones y conversiones forzadas. En este exhaustivo contexto, las fuerzas externas operaron masivamente sobre la conversión a lo largo del siglo XV peninsular en sus distintos grados, resumidos

²No es en vano sugerir que el control de la materia diegética en el texto, que quizá anticipe la muerte del autor (Barthes y Foucault), anuncia su intención de acabar con su vida. Por falta de documentación en la comunidad Ets Haim sobre su muerte, no podemos descartar otras causas, pero por su estado moral, el suicidio resulta el más probable. De hecho, tanto la teoría filosófica de su contemporáneo Spinoza como la teoría narrativa moderna están de acuerdo con que el suicidio representa no una simple muerte, sino un rechazo al compromiso con la vida. Dice el filósofo: “Nadie, por la necesidad de su naturaleza y sin ser obligado por causas exteriores, rechaza alimentarse o se suicida. Esto puede hacerse de varias maneras: uno se mata porque otro lo fuerza... otro, como Séneca [hace referencia a la orden del emperador Nerón en el año 65, en la que ordena a Séneca su muerte por sus propias manos. Séneca la ejecutó con serenidad], por la orden de un tirano, que lo fuerza a abrirse las venas”. Este rechazo al compromiso se traduce en la decepción final, es decir, rendirse en la lucha sobre la palabra divina y su interpretación.

en forma de tipología según los motivos del bautismo de los judíos: *anusim*, *meshumadim*, criptojudíos o sincretismos (Alcalá 2011: 135-37).

Sin embargo, cuando se habla de los judeoconvertos que encontraron de nuevo el judaísmo, las circunstancias vuelven a cumplir un papel más propio y personal (den Boer 2021). La insistencia en seguir hablando de una conversión al judaísmo omite, primero, el hecho de que muchas de las experiencias que motivaron a los judeoconvertos a cumplir con esa conversión fueron causadas por los ecos del pasado que seguían rigiendo sus vidas, tanto *anusim* como *meshumadim*. Segundo, prácticamente en todas las investigaciones se habla de ellos como judíos nuevos³, lo que tampoco hace justicia a esta situación poco experimentada en la historia universal. Los judíos nuevos eran los mismos cristianos que se escindieron por su lectura nueva de la conservadora de los textos bíblicos. A su vez, el término “judío nuevo” simplifica la complejidad identitaria que experimentaron los judeoconvertos, lo cual limita las conclusiones sobre la religiosidad grupal y pone de relieve el escepticismo hacia un estudio de la experiencia individual⁴. Por tanto, el caso de un judío nuevo, abogando por su causa con la falsedad de los Evangelios frente a la ley de Moisés, se circunscribiría a una conversión de cristianos viejos, en particular los de origen extrapeninsular. Tal es el caso de los convertidos al judaísmo, como Jonathan Guer (alias Jan Richen of Hoorn) ilustrando una conversión honesta, o bien, Johann Andreas Eisenmenger, siendo este último el ejemplo de un estudioso de los textos sagrados (en este caso de la Universidad de Heidelberg) que acabó siendo la inspiración para *Tradiciones de judíos*, un texto que crítica la lectura judía de la Biblia y a favor de la cristiana⁵. Este modelo de conversión recibe el eco histórico de las conversiones individuales o masivas por

³ En su artículo de 1982, Kaplan estudia las diferentes perspectivas de la conversión, refiriéndose a los judíos nuevos y a sus actitudes hacia el retorno al judaísmo (Kaplan 1982).

⁴ Esto ocurre en el caso de las conversiones forzadas que se hicieron sobre un grupo de personas por la fuerza física o psicológica. Así fue con los cristianos nuevos que se veían como parte de los cristianos viejos de tres, cuatro o más generaciones (Sicroff 1985: 113, 179, 287 estudia todos los aspectos de la limpieza de sangre). Incluso personas de poder como el los validos tuvieron un poder limitado al querer proteger sus intereses en coyuntura con los judeoconvertos (Cohen 2018: sección 3).

⁵ Mss. Hou GEN 27247.25.10. Cfr. John Peter Stehelin, *The Traditions of the Jews, or the doctrines and expositions contain'd in the Talmud and other Rabbinical writings*, London, G. Smith, Stanhope-Street, 1742. Este último caso conlleva abundantes verosimilitudes con el caso de da Costa, particularmente en el hecho del estudio pormenorizado de la Biblia y de la interpretación judía (probablemente desde la idea de abrazar el judaísmo, un proceso resultando en un antagonismo, y hasta resultar en la comunidad judía declarando a la persona anatema).

pertenencia a la etnia, a la cultura y al relato⁶.

Por ello, al estudiar la conversión desde una cautelosa pero compleja interacción de experiencias y símbolos, se destacan acciones y textos del judío revertido. Entonces, ¿qué transforma a Uriel da Costa en un judío revertido? Uriel no aludió en su texto autobiográfico a su propia o cualquier conversión, al menos no de forma directa⁷. Lo que hace de Uriel un judío revertido fue la falta de exclusividad de la fe mosaica y la negociación de una ciega aceptación de la autoridad terrenal rabínica. Él no aceptó su conversión como un cambio sociocultural que implícitamente también debió resultar en su ingreso a la nueva comunidad hamburguesa o amsterdamesa. De hecho, su relato enfatiza su perspectiva sobre el hecho de que convertirse era algo puramente artificial, un proceso por el que se debía pasar solo para recibir la aceptación y el visto bueno de los judíos de la comunidad. Él padecía por el efecto de la intervención espiritual como guía, creando unidad mediante el cumplimiento de su transformación. Uriel da Costa se hospeda en su nueva identidad con todo el equipaje traído de Oporto, además de su pasado como devoto cristiano como su padre y como parte de la familia que se quedó en Portugal. De hecho, en el proceso inquisitorial de su hermana María y su esposo, Álvaro Gomes Bravo, los vecinos testimoniaron sobre su impecable vida católica (da Costa 1993: 7).

6 Dos ejemplos más se encuentran en el Archivo Ets Haim de la comunidad judía de Ámsterdam. El primero titulado *Keset Ieonatan / Anno 5533* (Archivo Ets Haim, Mss EH 48 A 01) relata un tratado de Polémica escrito por Jonathan Guer alias Jan Richen of Hoorn. En dicho tratado este flamenco describe las razones de su conversión al judaísmo (traducción del holandés de Samuel Abaz, Amsterdam, 1665). Studemund-Halévy lo menciona en su interesante artículo sobre la relación entre los portugueses, los asquenazíes y los tudescos (Studemund-Halévy 2000). Luego, un texto anónimo titulado *Diálogos entre dos Hermanos Obadía Ben IsraeI y Andrés Antonio. Sobre la falsedad de los Evangelios y verdad de la Ley de Mosseh. Primera parte. Compuesto en Maruecos* testimonia una parecida realidad, ficticia o real. El mss. de 1761 (Archivo Ets Haim, Mss. EH 48 A 17 01) cuenta la historia de un hombre, Andrés Antonio, cristiano flamenco que se va a Marruecos a buscar a su hermano convertido al judaísmo para convencerle de la verdad de la fe cristiana. El hermano, Obadía ben Israel, demuestra la falsedad de los Evangelios y lo convence de la verdad del judaísmo. La elección del nombre Obadía (en español Abadías) resulta interesante, ya que, además de ser un profeta menor con una historia parecida (ha sido enviado a convencer el reino de Edom de la verdad de Jehová), es el único lugar de la Biblia en el que aparece el nombre de Sefarad: “los cautivos de Jerusalén que están en Sefarad”, exaltando a Israel (Abadías, 1, 20). Además, el ser el profeta de Edom implica su estado de converso (o por lo menos según los rabinos).

7 Aquí surge una interesante perspectiva de elección en la traducción, ya que en la versión inglesa sí aparece la frase: “I was induced to become a convert to the law of Moses”, traducción del latín: “judicavi me debere legi parere, quandoquidem ille omnia fe accepisse a Deo asserbat”. La versión española intenta acercarse al latín: “debía atenerme a la ley, puesto que él aseguraba que todo la recibiera de Dios”.

I. El relato de la conversión y las secuelas

Según Arthur Nock, el hombre nace dentro de un mundo en el cual existen algunos objetos y procesos que le son completamente comprensibles y otros que no. Algunos de los aspectos más misteriosos de la vida de una persona le vienen determinados por la tradición personificada por la memoria colectiva de una comunidad (Nock 1988: 1-2). Como tantos investigadores del tema, eso ocurre cuando uno “se centra en las consecuencias de la conversión, y solo rara vez en la descripción de la experiencia en sí” (Muñiz Grijalvo 2003: 141).

Por cierto, en el período bíblico no existía la idea de conversión. Uno se convertía por casamiento o por necesidad narrativa (Batya, hija de Farao; Itro, el padre de Sara, un pagano que reconoce el verdadero Dios) sin un proceso previo a la conversión. De hecho, el mismo sustantivo “conversión”, en hebreo גויור (guiyur), comparte la raíz (שורש) con el verbo גורל que significa residir, vivir en un lugar. Es decir, el mudarse, el proceso de naturalización se hizo de manera natural como parte de la adaptación al lugar de destino. Lo único que se requiere del neófito era el mandado de la circuncisión, cuya congruencia permitía acoplarse al pueblo judío. Por tanto, se destina a la continua interpretación, cuya base era: si uno se convertía, era prescrito por un mandato divino. Por ello, tanto la conversión bíblica como la posterior se explica mediante un cambio de focalización de los hechos posteriores y menos por el estado mental identitario de la persona. El control sobre la conversión empezó con la pérdida de la autoridad religiosa frente a la potestad jurídica y civil del territorio. Puesto que, tras la expulsión de los judíos de la nueva Palestina, los judíos no controlaron ningún territorio con autonomía, esta pérdida de autoridad, en particular, sin una supremacía centralizada (al estilo de la institución papal), aumentó considerablemente. Así, se crearon más decretos de conversión al judaísmo que no se aplicaron en el caso judeoconverso⁸.

Los documentos autobiográficos de las personas que pasaban por el proceso de conversión relataban el momento desde el cual se destacaron la consideración comunitaria y la actitud hacia la conversión. A esto se añadían las razones para cada conversión individual que a su modo reflejaban la construcción religiosa de un pueblo. Por ello, el caso de da Costa requiere un acercamiento distinto a la

⁸ La relativa facilidad de aceptación de los judeoconvertos como miembros de la comunidad judía aumentó las dificultades para la integración plena en el seno de un judaísmo vivo y dinámico. Los judeoconvertos que se reencontraron con el judaísmo, por voluntad o por miedo a la Inquisición, no se veían obligados a pasar por el proceso de los cuatro pasos disuasivos del Talmud Bavli (Yevamot, 47a) que se requería antes de comenzar.

conversión tratada desde la Antigüedad, o sea, por ocupación o conquista (de un pueblo o de un cónyuge), en la que el pueblo vencido debía alinearse con el idioma, tradiciones e incluso dioses de los vencedores, adaptándose al nuevo dogma, al estilo de vida y a las perspectivas que lo acompañaban (Nock 1988: 14). En aquel caso, se hablará de cristianos nuevos (como el caso de los judeoconvertos peninsulares), de los judíos nuevos y de los musulmanes nuevos (en el caso de los Balcanes y la conquista otomana).

Pese a que inició su transformación por pura vocación, Uriel falla en su proceso de conversión a un judío. Las razones son múltiples y complejas. Quizá la principal causa fue su frágil estado de salud mental y emocional, ya que se describe como una persona muy sensible: “me consumía en la tristeza y el dolor” (da Costa 1985: 31). Por tanto, el camino del descubrimiento de su ser judío fue acompañado por un proceso de memorización de un pasado desconocido, más allá de lo contado en la familia. Esta memoria colectiva es lo que convierte a los judeoconvertos de judíos nuevos a judíos reconvertidos o, mejor dicho, a judíos revertidos en inglés “Reverted Jew” (Tartakoff 2020: 102; Popkin 1994: 57), reforzando así el concepto de reversión (*השׁוּבוּת*, el retorno al judaísmo) en vez de conversión (o *giyyur*, *גיור*, la conversión de un no-judío) al judaísmo. No hay que olvidar que, para los judíos, la conversión y el regreso al judaísmo diferían fundamentalmente. Tal y como afirma Tartakoff, ya desde el siglo XI en Francia, Rashi insistió en que los apóstatas judíos seguían siendo judíos según la ley judía. Su retorno al judaísmo se condicionaba a la obligación de arrepentirse (Tartakoff 2020: 99). En el caso de da Costa y de los judeoconvertos, bastaba el deseo de entrar en la comunidad judía, incluso si tardaban mucho y vivían en un estado híbrido, como Miguel de Barrios, entre capitán de su majestad en Amberes y judío circuncidado y casado en Ámsterdam durante doce años, hasta abrazar su vida únicamente en el seno de la comunidad judía (Cohen 2021).

Un aspecto que era probablemente irreversible del pasado judío fue el idioma. La elección de da Costa de escribir en portugués y en latín es más que un gesto simbólico. Kaplan ya afirmó el limitado o ningún control de la lengua hebrea entre los judíos revertidos (Kaplan 2016: 315). Pese a que en las universidades cristianas peninsulares estudiaron hebreo como parte del curricular humanístico, pocos llegaron a Ámsterdam con un previo saber de hebreo. Sin embargo, en la comunidad enseñaron hebreo. Da Costa, de su parte, no muestra ningún interés por el hebreo, lo que sugiere que su lectura de la Biblia no fuese en dicha lengua⁹. Esto explica su

⁹ Con muestra de interés, me refiero a la escritura en hebreo o sobre este idioma sagrado, incluso se podrían considerar palabras sueltas o referencias intercaladas entre los textos escritos en latín, español, portugués u otros (como el ejemplo de textos de Miguel de Barrios y de José Penso de la Vega).

lectura favorable, o bien con cierto aprecio, de conceptos cristianos católicos.

Un hecho relacionado con la lengua hebrea era la parte de la conversión que confirmaba las pautas de esconder o cambiar la pertenencia a una identidad mediante el cambio de nombre. Por ello, el estudio onomástico de los conversos que mantuvieron cierto control sobre el cambio de su nombre muestra un interés particular. En el caso de nuestro neófito portugués surge una referencia importante, ya que al final de su texto da Costa menciona el cambio del nombre. No hay duda de que el cambio de Gabriel a Uriel se hizo con una reflexión previa. “Gabriel” significa en hebreo el “Hombre de Dios” (גַּבְרִיאֵל , גַּבְרִיָּאֵל , גַּבְרִיָּאֵל) y fue cambiado, tras su circuncisión, y pese a que se trata de un nombre que pudo perfectamente encajar en su nueva identidad como judío, a “Uriel”, que significa en hebreo la “Luz de Dios” (אֲוִרְיָאֵל , אֲוִרְיָאֵל , אֲוִרְיָאֵל). Podría ser que da Costa se convirtió mediante un sacrificio (una parte de su ser, de su masculinidad) o buscando adquirir un estatus de héroe divino. Así, se convirtió en “Uriel”, el que ilustra el camino a Dios o por Dios (las dos traducciones son posibles).

De hecho, no está claro si da Costa intenta esconder su aprecio por la religión cristiana, de la que procedía y en el seno de la cual se crió, pero en su texto las referencias no dejan muchas dudas sobre ello. Veamos la siguiente tabla de *multi-word term* sacada del texto. Se trata de las quince colocaciones más frecuentes que en su conjunto muestran una tendencia preocupante en el estado mental de da Costa. La terminología más reiterada en este documento es, sin duda, “ley natural”, un término que se ha usado para referirse a la creación y al orden natural del mundo. Los siguientes términos, según el orden de su frecuencia en el documento, son “religión cristiana” (lugar 3) y “Jesús Nazareno” (lugar 13).

	Término multi-word	Frecuencia por millón	Referencia en la frecuencia (por millón)	Frecuencia en el documento
1	ley de Moisés	622.20	0.22	2,997
2	ley natural	995.52	1.35	16,452
3	religión cristiana	497.76	0.58	9,936
4	religión cristiana pontificia	248.88	0.01	1
5	inmortalidad de la alma	248.88	0.01	66
6	causa de la religión	248.88	0.01	241
7	amante de la verdad	248.88	0.03	500

8	beneficio eclesiástico	248.88	0.04	636
9	ley primera	248.88	0.04	800
10	ojo del hombre	248.88	0.06	1,054
11	recta razón	248.88	0.09	1,319
12	inmortalidad del alma	248.88	0.19	2,900
13	jesús nazareno	248.88	0.77	9,216
14	violación del sabbat	124.44	0.00	0
15	bastardía su origen	124.44	0.00	0

FIGURA 1: Tabla de frecuencia de colocación según las categorías gramaticales (herramienta utilizada: Sketch Engine)

Además de cuantificar la frecuencia de sus palabras y expresiones, se puede cuestionar si la lectura cualitativa apoya estas conclusiones. Por ello, es suficiente comparar las tres expresiones de la tabla que indican el aspecto comparativo entre lo judío, lo cristiano y lo filosófico (supuestamente neutral). La primera, “ley de Moisés”, la más frecuente por millón, se transmite en un campo léxico particular, testigo del trastorno que su autor experimenta. Así, entre palabras como “vanidad”, “repugnancia”, “traiciones”, “transgresores”, “abominable” y un largo etcétera, da Costa se muestra rencoroso hacia la ley de Moisés, una conocida referencia, a menudo dirigida hacia los judíos.

Por otro lado, las múltiples referencias a la religión cristiana resultan sorprendentes en el contexto judío por ser un campo léxico positivo e incluso alabador. Se encuentran palabras como “honor” (de su padre, lo repite dos veces), “dignidad”, “paz” y más. Nunca lo dice explícitamente, pero se desprende de la experiencia judía amsterdamesa, de la cual surge un afecto a su pasado, es decir, a su infancia junto con su padre. Quizá Uriel dudaba de si quizá su padre supiera algo especial, por lo que eligió contundentemente la religión cristiana. Hay que recordar que, según la Halajá, en el judaísmo hay que seguir al padre. Con la intención de equilibrar las dos enseñanzas, la cristiana y la judía, da Costa recurre a la filosófica ley natural. Si bien no llega a constituir un código de conducta o de legislación, sirve como una reflexión inspirada por la idea de la moral básica que orienta al ser social. Escribe da Costa:

la ley no era de Moisés, sino uno de tantos inventos humanos como en el mundo son: mucho en ella está en conflicto con la ley natural, y no podía ser que el Dios autor de la naturaleza fuese contradictorio consigo mismo [...] otros juzgan de acuerdo con la recta razón, que es verdadera norma de la ley natural aquella de la que andas olvidado y que gustosamente quisieras enterrar para imponer sobre las cervices. (da Costa 1985: 35)

Al menos en tres otras ocasiones se refiere a la perfección en la ley natural:

1. “Lo mejor que haya en la Ley de Moisés, como en cualquier otra, está todo perfectamente contenido en sí por la ley natural; y en la medida misma en que uno se aparte de esta norma natural, se inicia la disputa, se produce la división” (da Costa 1985: 51).
2. “Se contiene un principio de más elevación y perfección: el de amar incluso a los enemigos, que es desconocido por la ley natural” (da Costa 1985: 53).
3. “Por lo que no tenemos por qué negar en términos absolutos que una tal perfección se halle comprendida en la ley natural. Veamos, pues, ahora cuántos males se originan cuando mucho nos alejamos de la ley natural” (da Costa 1985: 53).

En el segundo ejemplo, se nota incluso una referencia más llamativa a la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Si bien en el primero la regla de oro se refiere a amar a tu prójimo, da Costa reconoce el punto débil de esta afirmación, pues el prójimo remite a la persona que piensa como tú. No será hasta el segundo que esta concepción se aventure un paso más hacia el enemigo.

A menudo da Costa establece relaciones con Spinoza. Esta comparación o interrelación, se construye por las similitudes que aparecen en su pensamiento híbrido al relacionar lo sociocultural de la cultura de origen con la cultura revelada. Lo que en el caso de da Costa se trataba del descubrimiento de la cultura judía, para Spinoza había sido al contrario. En su caso, parece que el momento de apertura fue en compañía de Van den Enden y en el aprendizaje del latín. El nuevo idioma, símbolo de la sapiencia cristiana, abrió a Spinoza a un mundo considerablemente más amplio de lo conocido. Spinoza también acabó recurriendo a la idea de que la gente se conforma perversamente con las ideas preconcebidas con las cuales crecen. Además, según el filósofo, la inmensa mayoría de las personas se encuentran en una situación de esclavitud por sus ideas inadecuadas. Sin embargo, seguido al aspecto filosófico-teológico, da Costa parecía buscar otro tipo de figura para completar su narración ejemplar de una vida humana y precisamente de la narrativa transformativa de un héroe. Con sus acusaciones, da Costa crea una novela dialógica y se preocupa constantemente por el verismo de sus enunciados. Tanto da Costa como Spinoza se permiten una autonomía interpretativa del método teológico, aunque cada uno según su condición y experiencia. Como dice Spinoza, el pensamiento teológico-político de la vida comunitaria se asimila a una sustancia, una unidad de alma y de cuerpo (la unión de esta unidad está descrita en la proposición XIII de la segunda parte de su *Ética*). De tal forma, se creó una negación del dualismo cartesiano que Spinoza desarrolla en su *Ética*.

El alma es el registro de las emociones dentro del cuerpo. Lo que estas mentes brillantes lanzaron hacia la comunidad civil y religiosa, pero sobre todo sobre la sociedad, era el desafío intelectual con la intención de cuestionar su conducta. La respuesta a esta crítica en ambos casos era parecida: el rechazo de estas personas del seno de la comunidad o, en el contexto socio-religioso comunitario, la excomunión o el *herem* (da Costa jamás utiliza la palabra hebrea sino la latina, *excomulgare*). La comunidad judía inflige tres veces el *herem* sobre da Costa. El poder de la palabra en este caso resulta llamativo. Desde la perspectiva judía, el poder de la pronunciación que refleja la intencionalidad del enunciante se trata de un *realizativo* (Austin 1962: 5) cuando la palabra se transforma en una acción, para da Costa, en su detrimento. Esto significaba el final de la negociación pacífica entre el individuo y la comunidad, aunque todavía en un ambiente de *in-group*.

Da Costa fue considerado nuevamente un charlatán cancerígeno con cierta influencia sobre otras personas de la comunidad. El *herem* no se hacía por tener ideas o críticas internas, a las que uno se podía referir como dudas, sino a las personas que deseaban, por propio ímpetu, ser reconocidas y seguidas como referencia. Da Costa se veía como una figura heroica por su grado de convertibilidad más variado y basado más en el texto que en las lecturas y relecturas de las personas, tuviesen la categoría y prestigio que tuviesen, dentro de la comunidad¹⁰.

La negociación de la identidad se afirma en la constante contraposición del *uno* frente a *muchos*, del yo como contrapunto de ellos cuando el juez del proceso de la negociación se define en la figura del lector ideal del texto. Es decir, el texto de da Costa refleja el diálogo de un acusado y, como tal, el peso de su defensa yace en el poder del argumento. Por su parte, da Costa siempre reconocía el grupo como su objetivo de la acusación cuando el yo del individuo solo adquiere sentido dentro de un grupo (o singularidad, como en Pulido Serrano 2011: 138).

Por esta compleja relación entre el individuo y el grupo, el texto genera empatía e identificación con su sentimiento de agobio y ansiedad. Así se compromete a resolver la dicotomía humana de grupo/individuo mediante la excesiva determinación en la condición humana de coexistencia en el espacio público. Su mundo

10 Esto se confirma con el uso de la acusación de fariseos, opositores de los saduceos. Los fariseos – que se reconocen como la influencia de la escuela del rabino Hillel– se caracterizan por una interpretación más ligera de la Torá Oral (*ba-torá shebeal pe*, דתורה שבעל פה), frente a la escuela de Samai que seguía la ley escrita. La Mishná y el conocido judaísmo que le seguía (incluso el de la comunidad de Ámsterdam en este período) aprovecha una gran influencia de la escuela de Hillel, o sea, de una versión más comprensible de la Biblia. Da Costa era, como él mismo confiesa, un lector y estudioso de los textos sagrados. Particularmente, tras su estudio de los Evangelios y los libros de confesiones, más dedicado al Derecho Canónico y a un beneficio eclesiástico (da Costa 1985: 27), se puede entender el condicionamiento que le sirvió como trasfondo a su dedicación años más tarde.

se convirtió en un caos; con el único sentido, o su percepción, se formó por lo que configuraban sus palabras. A menudo parece que Uriel se proclama como el “Uno” que llegó a la Nueva Jerusalén donde residía el grupo de personas que padecía de ignorancia (los fariseos, como él repite constantemente) inculcada por tradición (ya mencionada en el contexto de Ámsterdam para los sefaradíes). Por tanto:

Surcado el mar, llegamos a Ámsterdam, en donde descubrimos judíos de libre ejercicio; y, para cumplir con la ley, realizamos de inmediato el precepto de la circuncisión. Al cabo de unos días, me di cuenta de que las costumbres y reglamentos de los judíos apenas se ajustan a aquellos que fueron prescritos por Moisés. Si realmente había de ser alguna vez la ley observada con la pureza que exige, aquellos a quienes inadecuadamente llaman sabios de los judíos habían inventado cosas que le son aborrecibles. (da Costa 1985: 29)

Esta secuencia de eventos parece llamativa. Al contrario de la narración que sigue, en este fragmento da Costa presenta una transformación al parecer de poca importancia, distinta a sus profundos pensamientos y dudas. Lo que se desprende de esta secuencia de eventos tiene que ver con la aceptación y resignación de este proceso de conversión. Mediante frases largas en el texto original en latín, que discuten sus dudas, da Costa usa caudalosamente su habilidad narrativa para relacionar la conversión con su identidad barroca (en su caso *vanitas vanitatis*):

Y cuando alguien no tiene ni defensor ni vengador, nada tiene de asombroso que trate de defenderse por sí mismo y de vengar las injurias recibidas. Aquí tenéis la verdadera historia de mi vida; y el personaje que en este vanísimo teatro de la vida he interpretado a lo largo de mi vanísima y siempre insegura vida ante vosotros lo exhibo. (da Costa 1985: 61)

Solo se pueden entender sus acciones mediante la literatura de su época. Sin embargo, si bien los autores áureos se burlaban del idealismo humano al mismo tiempo de abarcarlo en sus personajes, da Costa lo personifica, creyendo en su verdad y llama a los lectores a implicarse en un juicio personal entre los llamados fariseos judíos y su persona:

Juzgad ahora rectamente, hijos de los hombres, y sin afecto alguno, libremente, emitid un juicio verdadero. Es esto algo particularmente digno de los hombres que realmente merecen ese nombre. Y si algo halláis que os arrastre a la conmiseración, reconoced la humana miseria y deploradla, puesto que de ella misma sois partícipes.

(da Costa 1985: 61)

Sus palabras, a veces emotivas, no son solubles en la visión de vida que podemos imaginar en la comunidad sefardí Ets Haim en Ámsterdam, allí donde el hombre debe adherirse a la normativa de una autoridad sin autoría y sin la capacidad de punir a los delincuentes.

La libertad del pensamiento, tal y como lo hace el barroco peninsular, se exaltaba cuando el personaje y el habla que le corresponde mantienen un decoro adecuado en el plano lingüístico y juegan con el estilo empleado en el texto. Así, da Costa reconoció, como su predecesor Miguel de Barrios, el carácter de los Países Bajos como un país pluricultural, lo que le permitió acusar a los judíos de no aprovechar esta apertura para poder reinventarse. Esto se puede interpretar como que a él no le preocupó el modelo asimilacionista.

Lo llamativo del texto de da Costa no será la calidad literaria ni las circunstancias de su experiencia de vida, sino la lucha entre el acto de conversión y la percepción de su identidad como judío revertido. Más probablemente, este texto muestra rebeldía y perseverancia. A pesar de su brevedad y de su limitada difusión, sí que llegó a sobrevivir la prueba del tiempo. El pensamiento casi providencialista de da Costa celebra una ética rigurosa de dominio y control y se eleva a la arrogancia meritocrática que tenemos cuando encontramos injusticia. Así, incita a creer que está “haciendo la obra de Dios” y a despreciar a las víctimas de la desgracia, en particular si ellos juegan el papel de los “victimarios”. Por tanto, el texto destaca una honestidad y autenticidad catártica sin par.

La fuerza del texto y de las ideas es el engrimamiento superlativo, creyendo que por tener determinadas ideas con carga emocional superior a la de las ideas de las otras personas de la comunidad, son más verdaderas. Así, da Costa confrontaba los valores ideales de un mundo perfecto y correcto según su interpretación de la Sagrada Escritura contra el valor de la justicia y el de la realidad que pretendía la autoridad religiosa de las comunidades judías septentrionales.

Surge la necesidad de razonar el objetivo de los textos de judíos, convertidos o nacidos. ¿Qué imaginaba Uriel da Costa como objetivo de sus escritos? ¿Para qué decide pelear, en su caso particular, hasta la muerte? Las referencias de Moisés y de Jesús, a lo largo del texto, reforzaban el aparente deseo martirizador que entra en la convicción de su certeza y la predicación salvando al pueblo de su ignorancia. El mártir nunca elige libremente su papel de intermediario, sino que este se impone sobre él por intervención divina. Da Costa reconoce a Moisés como “un simple intermediario, por el mismo Dios llamado, o más bien forzado, a tal sacerdocio (así se engaña a los niños)” (da Costa 1985: 27). Es más, consideraba a la

persona que representara este papel o, por lo menos, a quien no muriese inmediatamente, como dotada de una grandeza moral, fuese lo que fuese el sacrificio, en particular al reconocer que la culpa no la tiene el mismo pueblo, sino que el pueblo erra por ignorancia. Por tanto, aumenta la necesidad de enseñarle, salvando a uno o a un mundo entero de su propia ignorancia. Decía Maimónides en *Mishné Tora* que tenemos tantos mandamientos (613 mencionados en Talmud *Makkot* 23b) para tener la posibilidad de cumplir al menos uno y conseguir *mitzvas* y ser meritorios. Lo ideal será cumplir todas las 613 *mitzvot*, pero nadie lo puede conseguir. Del mismo modo, para da Costa, peor que los adversarios rabinos, era el rechazo del pueblo lo que le impactó tanto.

Para concluir, la transformación de Uriel da Costa de un católico universitario a un judío revertido no fue necesariamente por un profundo apego a una comunidad a la que en algunas generaciones anteriores pertenecieron sus antepasados, sino una necesidad por una estructura fallida a nivel social en la península ibérica. El texto autobiográfico sirve como testimonio de un alma barroca atormentada que busca su voz dentro de un contexto hostil que lo rechaza. Sus últimas palabras revelan la complejidad de su identidad, así como el hecho de que nunca pudo deshacerse de la visión barroca que sin duda le impactó desde su juventud en Portugal bajo el Imperio español.

Da Costa resistió la visión del mundo que debía aceptar en el momento de la reversión y, por consiguiente, le echaron en tres distintas ocasiones mediante la aplicación del *herem*. Sin embargo, sin la posibilidad de reconvertirse al cristianismo, y quizá como un adicto a la sensación de pertenencia comunitaria, da Costa quiso volver a un lugar tan idiosincrático con su interpretación de la religión, pero acabó muerto en el seno de su propio ideal.

Bibliografía citada

ALCALÁ, ÁNGEL (2011), *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, Madrid, edito-

rial Trotta.

- AUSTIN, J.L. (1962), *How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon Press.
- BAL, MIEKE ed. (2005), *Narrative Theory vol. IV, Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, New York, Routledge.
- COHEN, SHAI (2018), “El retorno de los judeoconversos portugueses en época del conde duque de Olivares”, *Hipogrifo*, 6, 1: 191-215.
- COHEN, SHAI (2021), “Identidad judeoconversa y circunstancias económicas en el triángulo del MAL: la perspectiva de Gomes Solis y Penso de Vega”, *eHumanista/Conversos*, 9: 105-18.
- DA COSTA, URIEL (1985), *Espejo de una vida humana (Exemplar humanae vitae)*, ed. Gabriel Albiac, Madrid, Hiperión.
- DA COSTA, URIEL (1993), *Examination of Pharisaic Traditions (Exame das tradições pharisaicas)*, ed. H. P. Salomon, I.S. D. Sassoon, Leiden/New York, Köln, Brill.
- DEN BOER, HARM (2021), “Sobre el canon converso: el *Tratado de la oración y meditación* de David Mugnon”, *eHumanista/Conversos*, 9: 50-69.
- KAPLAN, YOSEF (1982), “From Apostasy to Return to Judaism: The Portuguese Jews in Amsterdam” [Hebrew, translation/adaptation by Natan Ginsbury], *The Jewish Heritage of Spain and the Eastern Mediterranean Lands*, Jerusalem.
- KAPLAN, YOSEF (2016), *Seventeenth-century Sephardic Readings*, Leiden, Brill.
- MUÑOZ GRIJALVO, ELENA (2003), “Los relatos cristianos de conversión y sus efectos sobre la experiencia”, *Dialogues d'histoire ancienne*, 29, 1: 137-53.
- NOCK, ARTHUR DARBY (1988), *Conversion, the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Brown Classics in Judaica, University Press of America.
- POPKIN, R.H. (1994), “Christian Jews and Jewish Christians in the 17th century”, *Jewish Christians and Christian Jews.*, eds. R. H. Popkin; G. M. Weiner. Kluwer Academic Publishers: 57-72.
- PULIDO SERRANO, JUAN IGNACIO (2011), “Plural identities: the Portuguese New Christians”, *Jewish History*, 25: 129-51.
- SICROFF, ALBERT A. (1985), *Los estatutos de limpieza de sangre, controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, Taurus.
- STUEMUND-HALÉVY, MICHAEL (2000), “Senhores versus criados da Nacao: Portugueses, asquenazíes y tudescos en el Hamburgo del siglo XVII”, *Sefarad*, 60, 2.
- TARTAKOFF, PAOLA (2020), *Conversion, Circumcision, and Ritual Murder in Medieval Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Shai Cohen es doctor de filología hispánica, realizó el grado en Pau (Francia), el primer máster en la Universidad Hebrea de Jerusalén (Israel) y el doctorado en la Universidad de Navarra (España). Publica sobre la encrucijada entre literatura, identidad, lengua, economía, y política, sobre todo en

el contexto áureo del siglo XVII. Entre sus publicaciones se encuentran un libro de difusión sobre conceptos barrocos, una novela histórica y monográficos. Su último libro ofrece una nueva perspectiva sobre la sátira política contra el conde duque de Olivares. Su investigación últimamente se centra en el tema de los judeoconversos en su transición a sefardíes. Ha participado y organizado numerosos coloquios, seminarios y talleres internacionales sobre el Siglo de Oro, teatro, cultura y civilización, márquetin cultural, pensamiento crítico, paz y conflicto en el contexto áureo y sobre difusión mediante herramientas de Humanidades digitales. Es miembro y colaborador en diversos proyectos y grupos de investigación (e.g. AIH, AISO, GRISO...). Enseñó en Universidades en España, Montenegro, Italia y en EE.UU. Actualmente enseña lenguas, literatura y estudios sefardíes en la Universidad de Miami.

scohen64@gmail.com