

Marranismo y disidencia. Un origen hispánico de la crítica moderna

Marranism And Dissidence. An Hispanic Origin Of Modern Criticism

*PEDRO LOMBA FALCÓN**

Resumen: En el presente artículo se analizan las vinculaciones entre la persecución teológica, jurídica y cultural que padecen los marranos peninsulares de los siglos XVI y XVII, y las prácticas, materiales y sobre todo teóricas, en cuyo ejercicio se ven éstos obligados a construirse una identidad religiosa estable. Estas prácticas, en las que se expresa un enfrentamiento radical con el catolicismo imperante en la época, terminarán por dar forma también a una oposición frontal con la ortodoxia judía. Así, la disidencia marrana se revela como una forma específicamente hispánica de la crítica propia de esa primera modernidad que alcanza su apoteosis con los grandes principios de la Ilustración europea.

Palabras Clave: Marranismo, Modernidad, Crítica, Disimulación, Subjetividad.

Abstract: In this article we analyze the links between the theological, juridical and cultural persecution suffered by the marranos of the Iberian Peninsula of the XVIth and XVIIth centuries, and the practices, material and, above all, theoretical, through which they were obliged to construct a religious identity for themselves. These practices, in which a radical opposition with the prevailing catholicism is expressed, gave also shape to a frontal opposition to jew orthodoxy. Thus, marrano's dissidence reveals itself as a specifically Hispanic form of the criticism proper of that early Modernity that reaches its apotheosis with the core principles of European Enlightenment.

Key Words: Marranism, Modernity, Criticism, Dissimulation, Subjectivity.

La creciente bibliografía sobre el marranismo es índice evidente del interés que dicho fenómeno suscita en los más variados campos del saber. Desde la historia hasta la antropología cultural, pasando por los estudios literarios o la teoría de las religiones, prácticamente todas las disciplinas académicas han vuelto su mirada hacia él. Sin embargo, y con la salvedad de algunos estudios importantes que iremos convocando en estas páginas, quizás el marranismo no haya gozado de la suficiente atención por parte de la filosofía y su historio-

Fecha de recepción: 3 de mayo de 2012. Fecha de aceptación: 7 de junio de 2012.

* Pedro Lomba Falcón (pedro.lomba@filos.ucm.es) es Profesor Ayudante doctor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Sus líneas principales de investigación son la Historia de la filosofía moderna, la Filosofía española, la recepción del spinozismo durante la Ilustración. Algunas publicaciones recientes: «De la historiografía del arte a la historia de la filosofía. Ontología y Barroco en *El Criticón* de Gracián», en *Res publica*, 24, 2010, pp. 137-168; edición de Pierre Bayle: *Pierre Bayle. Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Trotta, 2010.

grafía. Por ello, lo que pretendemos poner de manifiesto aquí es su relevancia estrictamente filosófica. Relevancia que reside en el interés que tal forma espúrea de religiosidad reclama por constituir uno de los momentos fundacionales del lento y laborioso proceso en el que se forja la modernidad ilustrada, emancipada de toda tutela religiosa. El marranismo, tal es la hipótesis que pondremos a prueba en este artículo, quizás pueda revelarse al análisis conceptual como latido protoilustrado en el corazón mismo de la primera modernidad. Esto es, en el momento inicial —el cual abarca prácticamente la totalidad de los siglos XVI y XVII— del período histórico caracterizado por un difícil esfuerzo de secularización política e intelectual.¹

El desarrollo de semejante hipótesis exige que partamos de una matización fundamental en la definición general del marranismo. Ésta es sencilla en apariencia. «Marrano» es el término mediante el cual se designó peyorativamente a los judíos hispano-portugueses convertidos por fuerza al cristianismo de los que se sospechaba que mantenían en secreto su antigua religión y seguían entregándose a prácticas judaizantes. Sin embargo, la evolución inicial del problema es compleja. Marranos, en el sentido que acaba de ser señalado, ha habido en la Península a lo largo de gran parte de la Edad Media, sobre todo en sus momentos finales. Los ha habido, al menos, mientras ha habido persecuciones y conversiones debidas a la violencia ejercida sobre los judíos peninsulares. «Marrano», en este respecto, sería un término sinónimo de «criptojudío». Nosotros, sin embargo, partiremos de esta otra convicción: el punto realmente decisivo para la comprensión de la especificidad del marranismo moderno lo constituye la expulsión de los judíos castellanos y aragoneses en 1492; con este Decreto se pretendería borrar de los reinos hispánicos toda manifestación religiosa ajena al catolicismo. Y, dada su fuerza, tal prohibición habría conllevado necesariamente un paulatino olvido de la religión a la que algunos judíos convertidos forzosamente al catolicismo en esa fecha pretenden mantenerse fieles. Nuestra hipótesis inicial, así, es que sólo a partir de este momento hay propiamente «marranos». Por ello, debemos distinguir desde el principio, como es obvio, a los marranos de los meros conversos —pues éstos pueden ser totalmente sinceros al pasar de una religión a otra, antes y después del Decreto de expulsión—, pero también de los criptojudíos en sentido amplio: si todo marrano es, por fuerza, criptojudío, no todo criptojudío es marrano. Marrano es únicamente el criptojudío al que se ha cortado toda posibilidad de acceso material, cultural y doctrinal al judaísmo. Es decir, el criptojudío que carece de referencias religiosas y culturales apropiadas con las que alimentar la fe a la que aspira pero está prohibida. El fenómeno marrano, de este modo, tal vez no pueda entenderse más que como consecuencia del rechazo de las condiciones políticas, materiales e intelectuales que han determinado la pretensión, en la Península ibérica, de consolidar una forma de identidad construida monolíticamente desde categorías religiosas: desde las categorías que dan su forma propia al cristianismo católico peninsular. El marranismo, dicho de otra manera, se presenta como repudio, como quiebra del marco de sentido teológico-político y jurídico a partir del cual se ha pretendido forjar la identidad premoderna, revelándose así como una de las grietas que anuncian el definitivo derrumbe de un universo en que la identidad religiosa ha imperado sin fisuras. El marranismo, pues, quizá deba ser percibido

1 Sobre esta definición de la modernidad, y sobre las cuestiones que suscita, vid. Hans Blumenberg: *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008.

como una etapa inicial en el largo camino que desembocará en un mundo secularizado. Y como una etapa específicamente hispánica.

Para hacernos cargo de esta cuestión, es importante aprehender con claridad la morfología específica del fenómeno marrano. Y para ello, a su vez, se hace necesaria una triple operación: esbozar su génesis, distinguiéndolo de otros fenómenos similares que lo preparan y que no siempre han sido delimitados con claridad por la historiografía al uso; determinar algunas de las prácticas materiales con cuya trama se teje la condición marrana; finalmente, localizar las más graves consecuencias teóricas o intelectuales de dichas prácticas, pues en ellas está el meollo de la conceptualización que ofreceremos aquí.

1. El origen del drama marrano español

El origen moderno del problema marrano debe situarse en la ola de conversiones forzosas que se forma desde finales del siglo XIV, fruto de pogromos más o menos organizados que se han extendido por prácticamente todo el territorio, y de las predicaciones y disputas teológicas más o menos constrictivas organizadas con toda la pompa de que han sido capaces la Iglesia y los poderes regios de la Península.² Dichas conversiones violentas han dado lugar al llamado problema «novocristiano», consistente en la emergencia de una nueva clase social, la de los conversos o cristianos nuevos, que se ha hecho sospechosa, con razón o sin ella, de insinceridad religiosa y que ha suscitado odios y fricciones tanto con los cristianos viejos como con las comunidades judías que han perseverado en su fe. El converso, así, se hace acreedor de una doble exclusión: víctima de coacciones intensas por parte de los judíos, es acusado de apostasía culpable por los cristianos.³ Pero lo fundamental en este primer momento es que tales conversos, en el caso de que su conversión no hubiese sido sincera, han podido judaizar, a pesar de aquellas coacciones y sospechas, con el apoyo material e intelectual de las comunidades que continuaron guardando y desarrollando la impronta del judaísmo en la Península.⁴ Por ello consideramos que el verdadero punto de eclosión del marranismo en tanto que fenómeno con una particularidad propia, está en la ruptura que

2 La historia de dichos pogromos y disputas ha sido establecida por numerosos autores. Las referencias que seguimos son básicamente las siguientes: J. Amador de los Ríos: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, Aguilar, 1973 (caps. VII-X), Y. Baer: *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1998 (caps. IX y X), y, más recientemente, Á. Alcalá: *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, Madrid, Trotta, 2011 (caps. I-V).

3 No otro es el eje que estructura la cuestión conversa según Francisco Márquez Villanueva: «Sobre el concepto de judaizante», recogido ahora en Id.: *De la España judeoconversa*, Barcelona, Bellaterra, 2006, pp. 95-114.

4 Tal es la situación a que se pretende poner fin con el Decreto de expulsión de los Reyes Católicos del 31 de marzo de 1492. Es decir, la razón de mayor peso con que se pretende legitimar la decisión: «...é consta é parece ser tanto el daño que a los cristianos [nuevos, a los conversos] se sigue é ha seguido de la participación, conversación o comunicación, que han tenido é tienen con los judíos, los quales se peçian que procuran siempre, por quantas vías é maneras pueden, de subvertir nuestra Sancta Fé e Católica á los fieles, é los apartan della é tráenlos á su dañada creencia e opinión, instruyéndolos en las creencias é ceremonias de su ley, faciéndolo ayuntamiento, donde les lean é enseñen lo que an de tener é guardar según su ley; procurando de circunçidar á ellos é á sus hijos; dándoles libros, por donde reçen sus oraciones; declarándoles los ayunos que son de ayunar é juntándose con ellos á leer é á escribirles las historias de su ley...» (Edicto general de expulsión de los judíos de Castilla, en José Amador de los Ríos: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, Turner, 1984, 3 vols., t. III, p. 605)

señalan la implantación en torno a 1480⁵ de la Inquisición *nueva* o *moderna* —cuya naturaleza consiste en sospechar y castigar— y el Decreto de expulsión fulminado por los reyes católicos en 1492, el cual, entre otras cosas, viene a dar un espaldarazo definitivo a aquella institución. Lo que, como veremos con detalle, define más específicamente al marranismo es la persecución institucional de que es objeto y su consiguiente aislamiento respecto de toda ortodoxia teológica judía; aislamiento que determina un esfuerzo constante por recuperar el contacto con las fuentes del judaísmo —es decir, por dotarse de canales operativos a través de los cuales romper dicho aislamiento a fin de reconstruir con alguna garantía una fe que lenta pero irremisiblemente va siendo devorada por el olvido—, y, derivadamente, una labor crítica que va a poner en peligro la forma misma de toda religión positiva, sea cristiana o judía.

Tales medidas legales —el Decreto, unido a la institución de una Inquisición *nueva*—, concebidas como otros tantos medios para establecer la unidad religiosa (y, por tanto, política) del reino, modifican el estatuto jurídico de los judíos y, consiguientemente, de los judaizantes: ambos tipos se convierten en figuras penales cuyo espacio vital y doctrinal queda confinado en el exterior de la legalidad. O sea, en los márgenes de la normalidad. El judío, y con él el marrano, se convierte en una suerte de enemigo interno⁶ que pone en peligro la unidad teológico-política que pretende instaurar la monarquía hispánica de los Reyes Católicos tras la unificación del territorio. Lo cual implica necesariamente el desmantelamiento de todo aparato institucional, religioso, de todo aparato ideológico —esto es, constrictivo y educativo— en cuya virtud se ha configurado en la Pensínsula, hasta este momento, la subjetividad judía. Ésta entra en un proceso lento pero irreversible de disolución que corre paralelo al de la imposición del único aparato ideológico —el católico— a cuyo través se pretende instituir la unidad religiosa buscada, y, consiguientemente, generar la única identidad religiosa, la única identidad sin más, permitida o legal, normalizada. Sólo desde el catolicismo se hace posible una configuración interior unitaria de los súbditos; sólo sus categorías adquieren estabilidad; sólo sus instituciones pretenden conferir un sentido definido a la existencia, a la acción, a la sociedad, al mundo que en lo sucesivo deberán habitar los súbditos del reino. La empresa monárquica pasa por convertir al catolicismo como institución en aparato único; y su éxito depende en buena medida de su capacidad de constricción, de su habilidad o, mejor, de su fuerza para generar dispositivos capaces de laminar cualquier otro dispositivo ideológico; también, sobre todo, su memoria. Sin embargo, el marrano, por definición, pretende sustraerse a su imperio. Su única fe es, o, mejor, pretende ser, judía.

En el marrano, entonces, cristaliza una subjetividad atrapada en un conflicto que se revela como carencia, como vacío, como imposibilidad de ser verdaderamente cristiano, es decir,

5 El lugar clásico de la reflexión sobre el significado de esta refundación inquisitorial, se encuentra en la obra del ilustrado, y último secretario general de la Inquisición, J. A. Llorente: *Historia crítica de la Inquisición en España*, Madrid, Hiperión, 1980 (4 vols.; especialmente vol. 1). Véase también J. Caro Baroja: *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, 2000 (3 vols.), especialmente vol. 1, pp. 317-357, así como N. Wachtel: *La logique des bûchers*, París, Seuil, 2009, pp. 11-32.

6 La referencia alude, claro está, a la obra de Carl Schmitt: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991. Hasta donde llega nuestro conocimiento, todavía está por hacer un análisis del significado de la implantación de la Inquisición en España y de su vinculación con el problema criptojudío desde las categorías forjadas por Schmitt en la obra citada y en *Teología política* (Madrid, Trotta, 2009). Confiamos en que el presente artículo sirva como principio para una investigación posterior en este sentido.

verdaderamente súbdito, verdaderamente sujeto.⁷ La subjetividad marrana se manifiesta en primera instancia como rechazo de los solos elementos —esquemas de acción, categorías, leyes, instituciones, leyes, etc. católicas— con que se pretende forjar la identidad hispánica. Ahora bien, ¿significa esto que el marranismo deba ser definido tan sólo como carencia, como progresivo olvido que, tarde o temprano, ha de desembocar en la nada?

De entre los estudiosos del marranismo, ha sido Carl Gebhardt, en los años 20 y 30 del siglo XX, quien ha abierto el camino de su consideración filosófica. La definición que ofrece se ha convertido rápidamente en canónica: «El marrano es católico sin fe y judío sin saber, y, sin embargo, judío de voluntad».⁸ Toda su teoría del marranismo gira en torno del concepto de *Spaltung*, desgarramiento de conciencia: la conciencia marrana se hallaría desgarrada entre lo que rechaza y es legal, y lo que anhela pero está ausente por prohibido. El marrano viviría el tormento de una conciencia que se hace cargo de esta incompatibilidad entre lo que debe aceptar y lo que desearía ser, lo cual se traduciría, siempre según el alemán, en un progresivo alejamiento de todo interés religioso, en una crítica y posterior abandono de toda religión normativa. La definición gebhardtiana sería, así, una mera definición «negativa»⁹: habría incidido únicamente en la carencia que determina la ausencia de una identidad marrana definida. Ésta se constituiría como una suerte de línea de fuga hacia la nada. Es decir, el marrano sería ese extrañísimo sujeto carente de identidad.

Sin embargo, los grandes estudios de Israel Salvatore Révah han puesto de manifiesto que, aunque las investigaciones de Gebhardt apuntan a un elemento fundamental del marranismo —apuntan, desde luego, a uno de los elementos que mayor interés teórico presenta—, se puede llegar a él sin desatender la complejidad del fenómeno. Révah, tras un minucioso trabajo de archivo y exhumación de registros inquisitoriales, llama la atención sobre un hecho fundamental: el imaginario marrano, poco a poco, a medida que va perdiendo la memoria estable y definida del judaísmo, se va dotando de un contenido propio, positivo, de manera que puede hablarse, con propiedad, de una «religión marrana».¹⁰ Su esencia profunda estaría en una sorprendente riqueza de creencias y prácticas, hechas de retazos de memoria y de extrañas mezcolanzas, que se perpetúan y transforman a través del tiempo y los acontecimientos, casi siempre dramáticos, que han dado un contenido a la difícil vida del criptojudío posterior al Decreto de expulsión de los Reyes Católicos. Su esencia profunda,

7 Sobre la correspondencia estricta entre los términos *súbdito* y *sujeto*, remitimos al lector al excelente libro de G. Albiac: *Sumisiones voluntarias*, Madrid, Tecnos, 2011, pp. 105-150, así como a uno de los textos en que la homología entre ambos conceptos queda fijada: el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie (hay edición española: Madrid, Trotta, 2008).

8 Carl Gebhardt: «Einleitung», en *Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung, Übertragung und Regesten*, hrsg. v. Carl Gebhardt, Ámsterdam, M. Hertzberger, 1922, p. XIX. Los escritos de Gebhardt sobre el marranismo están recogidos ahora en S. Ansaldi (ed.): *Carl Gebhardt. Spinoza, judaïsme et baroque*, París, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000.

9 La crítica la hace I. S. Révah en «Aux origines de la rupture spinozienne: nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza», en Id.: *Des marranes à Spinoza*, París, Vrin, 1995, pp. 221- 245.

10 Cf. I. S. Révah: «Les marranes» y «L'hérésie marrane dans l'Europe catholique du 15^e au 18^e siècle», en *Des marranes à Spinoza*, op. cit., pp. 13-61, y 63-75 respectivamente. La idea es desarrollada en la obra del mismo autor: *Spinoza et le docteur Juan de Prado*, París-La Haya, Mouton & Co., 1959.

en definitiva, estaría en un empeño constante por recordar y reconstruir aquello que ha sido destruido.¹¹

Révah, así, ha demostrado documentalmente la existencia de un marranismo «positivo»; y sus tesis se han visto reforzadas por las investigaciones de Nathan Wachtel¹², quien se ha entregado a la labor de estudiar algunos procesos inquisitoriales llevados a cabo en América latina, especialmente en Brasil y México, llegando a resultados definitivos: rastrea los elementos positivos de esta «religión» marrana hasta bien entrado el siglo XVIII, e identifica el rastro, entre las comunidades transatlánticas, de un deísmo, escepticismo y epicureísmo difusos que tienen su origen, por un lado, en el criptoaverroísmo judío y converso hispánicos de la Edad Media¹³, y, por otro, como veremos enseguida, en las propias actitudes y usos que lentamente han ido configurando la difusa identidad marrana.

2. Prácticas materiales, prácticas teóricas: los actos del drama

Al hablar de actitudes y usos nos referimos a las prácticas materiales en que se teje la condición marrana. El marrano puede ser considerado como una suerte de enemigo interno del catolicismo triunfante en los territorios de la monarquía hispánica, sean europeos o americanos. Pero, ciertamente, como todo enemigo, ofrece resistencia, es un enemigo activo. Lo cual significa que sus prácticas y actitudes, necesariamente antagónicas y sobre todo secretas, son determinadas por la encarnizada persecución y represión de que es objeto y por la voluntad de perseverar en una fe prohibida, en un culto a una tradición, a unas costumbres, a una dogmática cuya memoria corre el riesgo de perderse. De este modo, las prácticas que dan forma a la particularidad marrana se condensan, por una parte, como mecanismos de defensa frente a la persecución social y político-inquisitorial y, por otra, como conjunto de tácticas desplegadas con el objetivo de recomponer la fe a la que desean mantenerse fieles; esto es, con el objetivo de recomponer esa identidad quebrada que los define.

Así, en una primera aproximación, el marrano puede reconocerse en una serie de dispositivos individuales y colectivos de defensa que se revelan como otros tantos rasgos en los que se expresa una suerte de subjetividad indefinida:

1. El marrano se reconoce en su movilidad. Primeramente, en una movilidad física: cambia de residencia, emigra o se exilia, según la presión política y social del lugar que habita sea más o menos intensa. Su vida se convierte en una perpetua disposición para la huida. De España a Portugal cuando la Inquisición castellano-aragonesa recrudesció su persecución en los años finales del XV y primeros del XVI; de Portugal a España cuando la Inquisición

11 Quizás no sea inútil señalar que Révah construye su teoría polémicamente, en contra de las tesis del historiador portugués António José Saraiva (*Inquisição e Cristãos Novos*, Oporto, Inova, 1969), para quien el marranismo no es sino un mito creado por la propia Inquisición; su función no habría consistido en combatir el criptojudasmo, sino en *fabricarlo*, pues de lo que se trataría en el fondo sería de acabar con una clase social —la emergente burguesía novocristiana portuguesa— en cuyas manos está la dirección económica y política del reino para así poder devolvérsela a la aristocracia cristianovieja señorial.

12 Especialmente en *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, París, Seuil, 2001.

13 Cf. F. Márquez Villanueva: ««Nascer e morir como bestias» (criptoaverroísmo y criptojudasmo)», en *De la España judeoconversa*, op. cit., pp. 203-227, Y. Baer: *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., pp. 258 y ss., G. Albiac: *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987, pp. 67 y ss.

portuguesa se implanta en el país vecino en 1536 y la castellana afloja su celo contra ellos, acuciada por los problemas que le plantea la introducción del erasmismo y la Reforma en España; de Portugal y España a América Latina, cuya lejanía, inmensidad y densidad de población de sus grandes urbes hacen que los círculos marranos puedan pasar más desapercibidos, aunque terminen encontrándose con las mismas dificultades que en la Península.¹⁴ O de ésta, finalmente y sobre todo, a las grandes comunidades judías de lengua y cultura ibéricas que florecen en la época moderna, nutridas mayoritariamente de marranos hispano-portugueses, tanto en Europa (Ámsterdam sobre todo, pero también Hamburgo, Ferrara, Livorno)¹⁵, como en América (vinculadas siempre a territorios europeos en los que no está prohibido el judaísmo: Curaçao o Pernambuco en las colonias holandesas del Brasil).¹⁶ También puede reconocerse el marrano en su movilidad «identitaria»: es frecuente que disponga de varios nombres ficticios para burlar la censura y las pesquisas inquisitoriales, para viajar con una identidad falsa de una comunidad a otra sin problemas, etc. Así lo atestiguan los procesos inquisitoriales que exhuma, por ejemplo, Wachtel.¹⁷ La condición marrana es, ante todo, clandestina y móvil.¹⁸

2. También puede reconocerse en ciertos comportamientos ante la Inquisición. Dado que los mecanismos y las tácticas inquisitoriales están altamente codificados, los marranos aprenden perfecta e inmediatamente qué se espera de ellos cuando son apresados y juzgados; no ignoran cómo salvaguardar su vida, qué hacer para salir del paso. Saben que se deben denunciar entre ellos, que deben incluso denunciar a sus familiares más cercanos, que una confesión más o menos espontánea y exhaustiva les salva de la hoguera, que la apariencia de arrepentimiento sincero es fundamental, etc.¹⁹ Tal aprendizaje del miedo y la supervivencia se reproduce de caso en caso, de generación en generación; tal aprendizaje, dicho de otra manera, se comparte y transmite. Aunque dentro del marranismo ha habido algunas víctimas de la Inquisición que han sido tenidas por mártires, semejante figura no adquiere una dimensión importante dentro de este universo «religioso». La condición marrana supone una descarnada disposición para la supervivencia.

14 Cf. N. Wachtel: *La foi du souvenir*, op. cit., passim. y A. Domínguez Ortíz: *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1970, pp. 128-140.

15 Aunque escritos desde posiciones puramente ideológicas, los trabajos de H. Méchoulan sobre la comunidad de Ámsterdam tienen cierto valor informativo. Cf. H. Méchoulan: *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, París, Albin Michel, 1991, y *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, París, P.U.F., 1990. Otra cosa son los estudios de Y. Kaplan: *Judíos nuevos en Ámsterdam. Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Barcelona, Gedisa, 1996, Y. H. Yerushalmi: *De la Cour d'Espagne au ghetto italien*, París, Fayard, 1987, y, sobre todo, G. Albiac: *La sinagoga vacía*, op. cit., obra ésta que ha marcado, dentro y fuera de nuestras fronteras, un antes y un después en los estudios sobre el marranismo.

16 Cf. N. Wachtel: *La foi du souvenir*, op. cit., passim., e I. S. Révah: *Spinoza et le docteur Juan de Prado*, op. cit., pp. 27 y ss., y «Aux origines de la rupture spinozienne...», art. cit., en op. cit., pp. 236 y ss.

17 Así lo atestiguan, por ejemplo, los procesos inquisitoriales que N. Wachtel exhuma en los dos trabajos citados anteriormente.

18 Un estudio reciente, construido sobre la movilidad identitaria propia de la clandestinidad marrana, es el que consagra a Juan de Prado Natalia Muchnik: *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII^e siècle*, París, Honoré Champion, 2005.

19 Tales son algunos de los impresionantes caracteres que analiza N. Wachtel en *La logique des bûchers*, op. cit., passim.

3. En la organización de comunidades necesariamente secretas y altamente endogámicas. Y, lo que es más importante, en su participación, más o menos activa según los casos, en redes clandestinas de comunicación con otras comunidades marranas y, sobre todo, con comunidades plenamente judías. Esta comunicación puede tener fines materiales: prestación de ayuda económica, de asilo temporal para individuos perseguidos, etc. De hecho, puesto que la élite económica y financiera portuguesa ha estado compuesta mayoritariamente por marranos o cristianos nuevos, se ha podido ver en el marranismo un factor fundamental en la transformación que define a la modernidad económica.²⁰ Son ellos quienes establecen nuevas formas de intercambio, quienes instauran, aprovechando la nueva fisonomía mundial que trazan los grandes descubrimientos geográficos y la expansión colonial europea, redes comerciales a escala planetaria conectando las diversas comunidades judías y marranas que, huyendo, se despliegan por todo el planeta. El marranismo transforma el sistema comercial y financiero tradicional. Pero dichas redes clandestinas de comunicación obedecen también, y esto es lo que más nos interesa, a fines doctrinarios y espirituales. El aislamiento hace necesaria la ayuda en el momento de resolver dudas religiosas, de aclarar ciertos puntos de doctrina; las instituciones que no encuentran en sus países de residencia las hallan en comunidades externas, muy bien dispuestas, por lo general, a prestar su ayuda difundiendo su conocimiento para subsanar la carencia en que consiste la identidad marrana. Esto es, para curar su ignorancia y acabar así con el marranismo transformándolo en judaísmo de pleno derecho, al menos en la teoría. Lo que define a este entramado de redes de comunicación es un intenso tráfico clandestino de textos de doctrina judaica, de breviaros de oración y liturgia, de tratados de polémica anticristiana, tan en boga entre las comunidades judías de fuera de la Península como, dentro de ésta, sus hermanos gemelos: los tratados cristianos de polémica antijudía. La supervivencia del anhelo marrano depende estrechamente del intercambio espiritual, de la elaboración intelectual. Y ello hace que el marranismo se construya también tejiendo redes de intercambio y comunicación cultural. La condición marrana está marcada, así pues, por la curiosidad y por la búsqueda.

4. Por último, y como consecuencia de la persecución y la presión de que es objeto, el marrano se ve obligado a vivir en un permanente estado de desdoblamiento que implica una práctica casi permanente de la simulación y la disimulación. Dado que la fe y los usos tras de los cuales oculta su identidad están castigados con la muerte, marcados con el estigma de una anormalidad que se pretende extirpar a hierro y fuego del cuerpo social hispano-católico, su vida se desdobra en dos dimensiones antagónicas: la externa, acorde en lo posible con la mentalidad y las prácticas católicas establecidas y sancionadas, aunque las repudie profundamente, y la interna, contrapuesta casi punto por punto a la primera. Así, aunque el fuero externo no puede ser desatendido, pues en ello le va la vida —la máscara se convierte en una suerte de tabla de salvación por cuyo medio el marrano puede sobrevivir en la comunidad católica en que habita—, lo que cobra verdadera importancia es el fuero interno. La condición marrana es ciertamente esquiva y oculta.

20 Prácticamente todos los estudios consagrados a la historia del marranismo han insistido en este punto, el cual ha sido sistematizado en el importante trabajo de J. Israel: *European Jewry in the Age of Mercantilism. 1550-1750*, Oxford-Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1998.

Tales son algunos de los más espectaculares mecanismos de defensa en que puede reconocerse el vacío identitario del marrano. Sin embargo, son las tácticas concretas cuyo objetivo consiste en la recomposición de la fe prohibida lo que presenta un interés filosófico de primera magnitud. Las condiciones sociales, políticas y teológicas que dan su forma propia al medio en que se desarrolla el marranismo, determinan que algunas de sus consecuencias revistan una gravedad extrema, tanto para el cristianismo como para el judaísmo. Es decir, para los dos monoteísmos en cuya crítica se ha forjado buena parte de la estructura de la modernidad filosófica europea.

1. El recurso más evidente de que dispone el marrano para perpetuar esa fe amenazada por el olvido, es su propia memoria, individual o colectiva, por lo esencial transmitida oralmente. La evidente debilidad de este recurso hace que su profesión de fe vaya ganando en vaguedad lo que va perdiendo en presencia inmediata. Y, sobre todo, hace necesario que dicha recomposición, en principio, se apoye en elementos extraños, enemigos. En este caso, en las instituciones que, negándolos, proscribiéndolos, explicitan algunos de los contenidos de la religión perseguida.

2. El lugar, ciertamente sorprendente, donde de un modo más inmediato encuentra el marrano los materiales para emprender dicha reconstrucción, son los decretos y sentencias inquisitoriales. A través de ellos accede, como por vía negativa, a un cierto conocimiento de los contenidos fundamentales de la religión a la que aspira. Así, el marrano puede concebir su judaísmo entregándose a prácticas y aceptando credos contrarios a los que denuncia la Inquisición en los decretos y edictos públicos en que se describen las prácticas que deben ser denunciadas por quien sea testigo de ellas.²¹ O forjando algunos puntos de su profesión de fe mediante la aceptación de los descritos en las sentencias que la Inquisición se encarga de hacer públicas en un ejercicio de auténtica pedagogía del miedo. Como han subrayado muchos historiadores, el marranismo se reconoce, inmediatamente, en prácticas cotidianas. Su componente primero e inmediato es, según el término empleado por José Jiménez Lozano, «antropológico»: ²² marrano es quien se alimenta, viste, guarda las fiestas, vela a sus muertos, etc., de una manera extraña a los ojos del cristiano. Marrano es quien perpetúa conscientemente ciertas prácticas cotidianas que han llevado a otros a la cárcel o a la hoguera.

3. Pero también puede desplegar otros recursos que, no obstante, tampoco impedirán que su profesión de fe se vea radicalmente empobrecida. Puesto que el judaísmo comparte con el cristianismo ciertos textos sagrados, el marrano se ve en la necesidad de recurrir a ellos, sin la mediación de tradición doctrinal propia alguna, para fijar los puntos fundamentales de su fe. Por ello, su subjetividad se verá marcada por la elaboración, por la intelectualización de textos religiosos que, aceptados por el catolicismo como canónicos, pueden abrir una vía de acceso al judaísmo. Nos referimos, en primer lugar, al Antiguo Testamento. El marrano

21 Gran número de edictos y decretos inquisitoriales de este tipo fueron publicados por Juan Antonio Llorente en su *Historia crítica de la Inquisición española* (op. cit.), lo cual, dicho sea de paso, contribuyó decisivamente a su abolición. Véase, por ejemplo, el impresionante edicto de 1481 publicado en las pp. 132-136 del vol. I.

22 Cf. J. Jiménez Lozano: *Sobre judíos, moriscos y conversos. Convivencia y ruptura de las tres castas*, Valladolid, Ámbito, 2002, y su introducción a la *Historia crítica* de J. A. Llorente: «La «Historia de la Inquisición en España», de J. A. Llorente», en J. A. Llorente: *Historia crítica de la Inquisición en España*, op. cit., vol. I, pp. VII-XXXVII.

puede recomponer, con la sola lectura de dicho texto, esto es, al margen de toda tradición, de toda dogmática, de toda ortodoxia, algunos puntos fundamentales que lo separan del cristiano: aceptación de la sola Ley de Moisés, negación de que Cristo haya sido el Mesías, esperanza del verdadero, cuya misión se cumplirá poniendo fin a la situación de desarraigo y persecución del judaísmo y, por ende, del marranismo, etc.²³ Y también nos referimos a los textos cristianos de polémica antijudía, género muy prolífico desde la Edad Media y extraordinariamente difundido durante la Edad Moderna. Sea como sea, el constructo religioso marrano no podrá sino ser defectuoso: tiende, por sus propias condiciones de elaboración, a una suerte de sincretismo e «intertextualidad» en que se entremezclan elementos propiamente judaicos con elementos netamente católicos.²⁴

En todas estas prácticas materiales se construye ese nuevo tipo de identidad a que da forma una masa de «judíos de voluntad», como los definía Gebhardt, que en su mayor parte desea retornar, sin más, a esa fe prohibida que poco a poco va quedando, a pesar de todo, relegada al olvido. Sin embargo, como anticipábamos más arriba, algunas de esas actitudes han sido condición de la emergencia de otras prácticas teóricas que han contribuido de manera clara y definitiva a la forja de una mentalidad propiamente moderna. Dicho de otro modo, algunas de las prácticas materiales a que acabamos de hacer referencia y que comparte el común de los marranos, preparan, en manos de ciertas élites intelectuales, el advenimiento de un tipo de crítica, específicamente moderna, que deja definitivamente atrás los tiempos en que la religión configuraba sin fisuras la identidad de los sujetos, de los súbditos.

En efecto, pese a que entre los marranos de la Península ha terminado por ser frecuente una asimilación más o menos sincera al catolicismo²⁵ —como ponen de manifiesto los documentos históricos y, sobre todo, algunas fuentes judías, como esos auténticos testimonios en que consisten las autobiografías escritas por ciertos marranos ilustres²⁶—, las condiciones del desarrollo de la «religión marrana» han dado lugar, ciertamente, a una importante variedad de actitudes religiosas, algunas de ellas intensamente críticas. Han dado lugar, y ello es evidente, a la entrega sincera a la «religión marrana», a las creencias y prácticas positivas aunque borrosas que conforman una especie de marranismo normalizado. Los documentos demuestran que la actitud mayoritaria es ésta, la de los humildes creyentes que sólo desean ser curados de su ignorancia de la ortodoxia judía para volver a la que consideran como

23 Esta es la esperanza expresada en las dos crónicas quizás más importantes de la diáspora judía tras la expulsión de España. Cf. Selomoh Ibn Verga: *La vara de Yehudah*, Barcelona, Riopiedras, 1991, y Yosef Ha-Kohen: *El valle del llanto*, Barcelona, Riopiedras, 1989. Un exmarrano, el rabino de la comunidad de Ámsterdam Mensasseh ben Israel, se hará cargo de ella, aunque poniéndola al servicio de fines mesiánicos, en su obre *Esperanza de Israel* (Madrid, Hiperión, 1987).

24 Nathan Wachtel construye gran parte de su importante trabajo *La foi du souvenir* (op. cit., *passim*) con los materiales que le proporcionan los procesos inquisitoriales en que se vigilan y castigan semejantes constructos religiosos.

25 Más en España, desde finales del siglo XVI, que en Portugal, debido a las circunstancias que agudamente analiza Spinoza. Cf. Spinoza: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, caps. III y XVII.

26 Nos referimos fundamentalmente, entre otros, a los siguientes escritos: Uriel da Costa: *Espejo de una vida humana*, Madrid, Hiperión, 1985; Isaac Orobio de Castro: *Respuesta a un escrito que presento un predicante francés a el author contra la observancia de la divina ley de Moseh* (o sea, *La observancia de la divina ley de Mosseh*, Barcelona, Riopiedras, 1991); Antonio Enríquez Gómez: *El siglo pitagórico y Vida de don Gregorio Guadaña*, Madrid, Cátedra, 1991.

verdadera Ley divina.²⁷ Pero no es menos cierto que la presión social y político-inquisitorial, o incluso razones de índole personal, han generado un hastío que en muchos casos se traduce en una carencia de convicciones religiosas claras, lo cual ha hecho posible la subordinación de las profesiones de fe propias, a menudo sucesivas en un mismo individuo, a intereses económicos, profesionales, etc. Por último, dichas condiciones han dado lugar a desarrollos escépticos, epicúreos, deístas o protodeístas que han acelerado con mano firme el proceso de secularización que define a la modernidad, uno de cuyos máximos exponentes se puede encontrar en la obra de un hijo repudiado del judaísmo descendiente de marranos: Baruj de Spinoza. En este punto reside la contribución mayor del marranismo a la configuración intelectual de la época moderna.

Por ello, lo que nos importa ahora no es tanto centrarnos en ese criptojudaísmo que se disuelve retornando al redil de la dogmática teológica claramente definida y sancionada, como extraer algunas consecuencias teóricas de la materialidad de las prácticas en cuyo ejercicio se configura el marranismo.

1. La disimulación se revela como auténtica estrategia para salvaguardar el frágil núcleo identitario que define a los marranos. Si éstos se han visto obligados a vincular su fe a la disimulación, es decir, si la disimulación ha tenido que ser considerada como un acto necesario y, por tanto, legítimo de su fe, es lógico pensar que el principio según el cual la verdadera religión es la religión oculta, secreta, haya desembocado, si no en un desprecio inmediato de las formas exteriores de la religiosidad, al menos en un distanciamiento muy crítico de la importancia que se les debe atribuir. No es extraño, entonces, que en España pueda localizarse entre ciertos focos judeoconversos el epicentro de formas de herejía o de heterodoxia vinculadas a la intensificación de la importancia del fuero interno: erasmistas, prerreformistas, alumbrados, místicos.²⁸ O que emanen de este medio social y cultural algunas de las obras más importantes de la literatura picaresca,²⁹ cuyos personajes están tan vinculados a la práctica de la disimulación y a la crítica de la hipocresía que late tras los valores religiosos y sociales del universo católico hispánico. O que la figura del doble y sus máscaras adquiera una relevancia capital en la literatura y el pensamiento forjados en medios marranzantes.³⁰ Esta potenciación del fuero interno implica, ciertamente, un rechazo

27 Sobre ello insiste Isaac Orobio de Castro en el escrito citado en la nota anterior y en su *Epístola invectiva contra Prado, un filósofo médico* (texto del que no hay edición moderna, aunque se conserva en la Biblioteca Nacional de París y en la Biblioteca Etz Haim de Ámsterdam).

28 Los estudios clásicos sobre este punto son los de Américo Castro: *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1965; Id.: *De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 1976; Id.: *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1982, y los de M. Bataillon: *Erasmé et l'Espagne*, Ginebra, Droz, 1937; Id.: *Erasmé y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1977. Más recientemente, véase la contribución de S. Pastore: *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

29 Además de los trabajos citados en la nota anterior, cf. A. Castro: *La Celestina como contienda literaria*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, A. Márquez: *Literatura e Inquisición en España (1478-1838)*, Madrid, Taurus, 1980, F. Márquez Villanueva: «Presencia judía en la literatura española: releendo a Américo Castro», y «El mundo converso de *La lozana ansaluz*», artículos recogidos en *De la España judeoconversa, op. cit.*, pp. 23-41 y 245-256 respectivamente.

30 Como ha señalado José Luis Villacañas a propósito de las primeras traducciones castellanas de Plauto en sus trabajos sobre López de Villalobos y Juan de Lucena. Cf. J. L. Villacañas: «El cosmos intelectual de Villalobos» (<http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/NOTAS/RES0119.pdf>)

consciente de la impostura que puede ligarse a las prácticas públicas —de la impostura a que se ven abocados los propios marranos—, y, sobre todo, una exigencia de autenticidad que relativiza el valor de toda práctica religiosa que regule la vida externa de los creyentes. También implica, por supuesto, en una labor de lenta erosión de las convicciones propias, la relativización de la importancia de los ritos y ceremonias, tan absolutamente centrales en la religiosidad judía. La subjetividad marrana, de esta manera, da forma clara a una de las condiciones que hace posible pensar la pluralidad religiosa en términos de tolerancia y libertad de conciencia.³¹

2. La necesidad de recurrir a textos compartidos con los cristianos para tratar de reconstruir la enseñanza hebraica, conlleva la consolidación de una tradición de lectura literal del Antiguo Testamento, al margen de toda dogmática teológico-especulativa, que ha desembocado —como acredita de forma notable el caso de Uriel da Costa, pero también el de muchos otros, menos célebres pero no por ello menos significativos, registrados en los procesos inquisitoriales exhumados por Révah en España y Portugal, y muy especialmente por Wachtel en México y Brasil— en tesis absolutamente insoportables para cualquier religión institucional establecida, sea cristiana o judía. Me refiero al literalismo que conduce a postular que en los textos sagrados no se hace mención explícita de ciertos puntos fundamentales de la doctrina judía y católica ortodoxa: la inmortalidad del alma, la sanción de nuestro comportamiento terreno con penas y recompensas ultraterrenas, etc.³² Ello ha generado, primero, una suerte de saduceísmo inconsciente y difuso;³³ esto es, el retorno y desarrollo de una herejía muy pregnante en la Península durante los tiempos en que la presencia del judaísmo era clara y permitida. Y, sobre todo, ha dado forma, después, a la doctrina según la cual todo añadido doctrinal al texto y al mensaje literal de los libros sagrados es espúreo y, por consiguiente, perfectamente irrelevante, cuando no obedece abiertamente a fines políticos. Es decir, cuando no es síntoma de un uso impropio de la religión, de una impostura. Tal literalismo —que en cierto modo, aunque distinto del propio del marranismo, contribuye también decisivamente a la emergencia de la Reforma católica y protestante— constituye, sin duda, una de las condiciones más potentes para la definitiva consolidación de uno de los principios —de origen humanista— que conducirá a la subversión espiritual de finales del XVII: la consideración de la Escritura como texto susceptible de ser analizado a partir de la propia razón y según los instrumentos filológicos al uso —los válidos para analizar cualesquiera otros textos antiguos o modernos—. Tesis ésta que, a su vez, desembocará en la afirmación de que el mensaje de dichos textos no difiere del que todos los hombres llevan inscrito en su interior, grabado en la razón natural. De este modo, determinadas prácticas marranas han hecho más plausible el establecimiento de posiciones desde las que se niega el carácter divino de la Revelación y se afirma la perfecta irrelevancia, incluso la perfecta impureza, de las prescripciones normativas rabínicas (la Ley oral, la tradición, las ceremo-

31 Sobre ello escribe páginas y páginas, de manera mucho más sugestiva que demostrativa, Y. Yovel: *The Other Within: the Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2009.

32 Cf. Uriel da Costa: *Espejo de una vida humana*, op. cit., pp. 31 y ss., así como su *Exame das tradições phariseas* (hay edición facsímil bilingüe portugués-inglés de este texto: *Examination of Pharisaic Traditions*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1993).

33 Véase el estudio ya clásico de G. Albiac: *La sinagoga vacía*, op. cit., sección II, caps. I y II (pp. 181- 295).

nias y cultos que ritman la vida de los judíos ortodoxos, etc.).³⁴ A partir de aquí, será fácil forjar el principio de que el mensaje de la religión verdadera coincide plenamente con una suerte de ley primera, natural, que es innata y, por tanto, universal, común a todos los hombres. Determinadas prácticas marranas, así pues, se revelan como una de las más potentes condiciones del desarrollo del deísmo de esencia naturalista con el que se va a operar una transformación profunda de la mentalidad premoderna. Es en determinadas prácticas teóricas específicamente marranas donde debemos situar un origen hispánico del deísmo.

3. Por último, la práctica consistente en entresacar de los textos cristianos de polémica antijudía y antipagana el conocimiento de la religión que anhelan, tendrá también un largo porvenir. El recurso a este tipo de textos determina una práctica frecuente en el desarrollo de toda polémica doctrinaria: los argumentos del adversario (en este caso, contra el paganismo y el judaísmo) son vueltos contra quien los esgrime, de manera que los argumentos judíos que se piensa refutar desde el cristianismo pasan a ser considerados como otras tantas razones utilizables en contra de la dogmática católica, a lo cual se alía el hecho de que muchos de los argumentos paganos combatidos desde el cristianismo pueden ser utilizados por los marranos contra el cristianismo mismo, pues éste no es considerado por ellos sino como una mera idolatría muy semejante a cualquier otra forma de paganismo.³⁵ Pero también surge una posibilidad que no tardará en ser realizada en determinados medios intelectuales: el ejercicio crítico judío y marrano desplegado en contra del cristianismo prepara también un impulso destructor susceptible de ser dirigido contra la propia tradición judía. Es decir, los argumentos antijudíos hacen mella entre los marranos, pero de tal manera que, con frecuencia, el encarnizamiento de la polémica resulta en una neutralización mutua de los argumentos en conflicto. Lo fundamental, entonces, es que la forma misma de este tipo de polémica militante, y las variedades de su utilización, dan cuerpo de manera clara a las condiciones para el desarrollo de un relativismo que conduce fácilmente a un escepticismo capaz de desembocar rápida y directamente en una abierta increencia o escepticismo religioso.

3. Conclusión: un origen hispánico de la crítica

El marranismo, así pues, se presenta como un conjunto de actitudes, de prácticas, de creencias heterogéneas, a veces contradictorias, siempre difusas debido a la carencia de una memoria oficial, necesariamente guardadas tras las máscaras de la simulación y la disimulación. Dicha variedad, siempre secreta, puede ocultar —entre quienes guardan un recuerdo fiel del judaísmo— una religión perseguida, o —entre quienes no guardan una memoria clara de la religión de sus antepasados— una religión elaborada dificultosa, personalmente, a partir de fagonazos, de retazos encontrados aquí y allá, sobre todo en textos comunes al judaísmo y al cristianismo, o en textos en que ambas doctrinas se confrontan directamente. O puede esconder, en sus múltiples formas, la relativización y el rechazo de toda religión normativa elaborada en torno a una dogmática y una tradición, con sus ritos, sus cultos,

34 El desarrollo más sistemático de estas ideas lo ofrece Uriel da Costa en las obras citadas en la nota 32.

35 Dos textos perfectamente ortodoxos recogen este principio: *La certeza del camino*, de Abraham Pereyra (recogido en H. Méchoulán: *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987, pp. 95-319), e Isaac Cardoso: *Las Excelencias de los hebreos*, Ámsterdam, David de Castro Tartas, 1679.

sus ceremonias, y el conjunto estable de prescripciones que pautan la vida cotidiana y cultural —la identidad— de sus creyentes. Puede incluso albergar un abierto escepticismo muy próximo de la increencia. Es decir, determinadas prácticas materiales a cuyo través la subjetividad marrana se ha ido tejiendo una identidad propia, han dado origen a otras tantas prácticas teóricas a cuyo través se ha forjado una idea de tolerancia y una crítica bíblica capaces de conducir directa y abiertamente a lo que más tarde será llamado deísmo, y en esta misma época es considerado como abierto ateísmo. Así, el marranismo de raigambre hispánica que se desarrolla entre los siglos XVI y XVIII desempeña dos funciones culturales de primera magnitud: perpetúa mal que bien —en España, Portugal, y, por extensión, Europa— la memoria del judaísmo, perpetuando con ello, simultáneamente, una crítica, una negación potente del cristianismo. Y, en segundo lugar, extiende la potencia de esta crítica hasta el punto de desarrollar una negación de toda ortodoxia, de toda dogmática religiosa positiva, también de la judía.

Por ello creemos que el marranismo sólo puede ser comprensible como función de la extremada persecución religiosa, política, ideológica, a que se ven sometidos los judíos de la Península ibérica. Es decir, como función de una disidencia político-teológica exacerbada. Como tal, es efecto de una situación definida por una dificultad, por un vacío teológico e identitario difícil de subsanar. Tal es, en nuestra opinión, su rasgo teórico fundamental, lo que hace que el marranismo deba ser considerado como una de las modalidades de la disimulación moderna y de la crítica teológica que la acompaña y que se despliega al margen —en contra— de todo aparato ideológico definido, estable, operativo. O, si se quiere, como arquetipo de una disimulación que conoce otros desarrollos formalmente idénticos en países donde la cuestión judía no ha sido un problema tan escabroso como en la Península, pero donde la persecución religiosa ha desembocado en guerras civiles tan salvajes como las de Francia, Inglaterra o Alemania, reproduciéndose así, *mutatis mutandis*, las condiciones en que se ha desarrollado la crítica marrana; esto es, el proceso que prepara las condiciones del advenimiento de un mundo, de una subjetividad, secularizada y, por consiguiente, la construcción de formas de identidad absolutamente novedosas, ajenas a la colonización religiosa de las conciencias y las prácticas de los sujetos o súbditos. Es aquella persecución, junto con el estado de disimulación y crítica soterrada que instaura, lo que determina la configuración de unas prácticas que se revelan como otras tantas condiciones de la crítica radical de las categorías, los marcos de sentido y las disposiciones morales de carácter teológico-doctrinal oficialmente sancionados. Por tanto, nuestra conclusión no puede consistir más que en la afirmación de que el marranismo es uno de los vectores fundamentales de la radical mutación que sufre la subjetividad premoderna durante los siglos XVI y XVII. Y lo hace tanto en la Península como en América latina, y también en comunidades asentadas en territorios no hispánicos cuya lengua y cuya cultura son plenamente ibéricas. En el marranismo se debe observar una de las formas hispánico-americanas de subjetividad, quizá la más operativa, desde la que se desplegará el cambio de mentalidad que dará su fisonomía propia a los tiempos nuevos. En el marranismo, dicho de otra manera, debe reconocerse una de las formas hispánicas de ciertas disposiciones intelectuales —o, al menos, ciertas disposiciones intelectuales desarrolladas y expresadas en castellano y portugués— que se revelan como auténticas condiciones de posibilidad del desarrollo de una actitud eminentemente crítica respecto de toda religión positiva. Esto es, definitivamente ilustrada.