

**O FILO-JUDAISMO E O ANTISEMITISMO: OS DOIS ROSTOS DO JANO DO
BARROCO DE QUEVEDO**

**FILO-HEBRAÍSMO Y ANTISEMITISMO: CABEZAS DE JANO DEL
BARROCO QUEVEDIANO**

**FILO-JUDAISM AND ANTISEMITISM: THE TWIN JANUS HEADS OF
QUEVEDO'S BAROQUE**

Sharonah Fredrick*

Resumen

A pesar de haber sido uno de los autores de índole antisemita más destacada durante la edad de oro de las letras españolas, la cual coincidía con el auge de la Inquisición y la persecución de criptojudíos, y supuestos criptojudíos, a lo largo del imperio español colonial, Quevedo demostró un extraordinario conocimiento y dominio de fuentes judías, tanto las permitidas como las vedadas por los inquisidores. Las mismas ideas de Quevedo sobre el “buen gobierno” del Felipe III-tan carente del carisma de su notorio padre, el “rey prudente” Felipe II, reflejaban mucha cercanía a los escritos hebreos bíblicos y pos-bíblicos, faceta antes inexplorada de ese autor. Sin entrar en conjeturas del cómo y del porqué Quevedo hubiera

* Dra. Sharonah Fredrick es Profesora Clínica Asistente en SUNY Buffalo (UB), en el Departamento de Lenguas y Literaturas Romances. Se especializa en la literatura latinoamericano colonial, la literatura sefardita, y la historia de la época temprano-moderna, con énfasis en la rivalidad filipino-isabelina centrado en el Nuevo Mundo, la piratería en el Caribe y el Pacífico, y la resistencia de culturas marginalizadas, incluyendo los mayas, andinos, y afro-latinos, entre los siglos XV-XVIII. Su PhD es de SUNY Stony Brook, en Lengua y Literatura Hispana, y ha enseñado en la Universidad Hebrea de Jerusalén, New Jersey City University, y Touro College, e impartido cátedra particular en México, Argentina, Angola, Australia, Costa Rica, Inglaterra, Suecia y Panamá. Es la primera ganadora de la beca, para 2017-2018, “Judíos en las Américas” de la Universidad de la Florida, Gainesville.

hallado y utilizado dichos documentos, este trabajo hace hincapié en la influencia judía intelectual sobre las letras españolas, incluso durante una época ostensiblemente ajena a tal presencia cultural.

Abstract

Spanish Early Modern culture, despite the Inquisition's attempts to divest it of any ostensibly Jewish influence, was deeply and irrevocably influenced by Sephardic Jewish philosophy and thought. Even the most anti-Semitic exponents of Spanish "Golden Age" writing could be characterized by a veritable "obsession" with Judaism. In the portraits of Judaism presented (or rather, in the portraits of folk of Jewish origin, seeing as these characters would not have been "Jewish" in any recognizable sense of the word, (Quevedo, in his work *El Buscón*, constitutes the prime example), the predominating stereotypes were those of the miser, the hoarder, the trickster, etc.

The fascination evinced by Quevedo for Judaism in no way mitigated the hatred that he expressed towards Jewish individuals per se, although it is hardly possible that Quevedo would actually have made the acquaintance of any professed Jew. Even so, it is precisely this Baroque author who substantiates, via his writing, the unbreakable and problematic bond between Spain and the Jews.

Quevedo presenta, en *La España Defendida*, el extraño caso de un filo-hebraísmo exento de judíos. Dicho de otro modo, fue la presencia de judíos sefaradíes de carne y hueso que le estorbaba al autor barroco. No obstante, siguió ilesa su afición a una especie de filo-hebraísmo de las fuentes de su mismo “españolismo.” Quevedo era anti-semita, sin duda, y expresaba su anti-semitismo más virulentamente, que sus contemporáneos (re: Tirso de Molina, o Calderón de la Barca). Curiosamente, era Quevedo que profundizaba en las fuentes judaicas y hasta en las fuentes talmúdicas, las que habrían sido denominadas “prohibidas” por la Inquisición.

Tanto Tirso como Calderón se avalaban del Antiguo Testamento, y, por ende, de cierto “hebraísmo,” como manantial de inspiración para sus autos sacramentales. Aquello no era del todo extraordinario. El Antiguo Testamento – en traducción de la Vulgata, no del hebreo original-gozaba del imprimátur de la censura oficial. El Antiguo Testamento, (*tanaj*, en hebreo) se interpretaba como prefiguración de los acontecimientos de los Evangelios. El judío era aceptable en cuanto que se mantuviera como augurio del Nuevo Testamento, y en cuanto que se hablase solo de los judíos que habían precedido el advenimiento de Jesús. Aquellos, los judíos “pre-cristianos,” no eran culpables, desde la óptica teleológica inquisitorial, de haber rechazado a Jesús.

Es probable que Quevedo tuviera acceso a los libros prohibidos, que incluía algunos de los aforismos talmúdicos que luego pasaron al acervo común en ladino.

La cultura española, por más que la Inquisición intentaba “depurarla” de influencias semíticas, estaba fuertemente impregnada de filosofía y contenidos hebreos. Hasta sus exponentes más anti-semitas evidenciaron lo que equivalía a una obsesión con el judaísmo. En el retrato a judíos, tal como hizo Quevedo en *El Buscón*, (o, más bien, a gente de origen

judío, ya que no eran judíos en ningún sentido admitido por el mismo judaísmo), predominaban los estereotipos: el avaro, el impuro, el lascivo, el astuto, el codicioso.

La fascinación que tuvo Quevedo con el hebraísmo, de manera alguna mitigaba su odio por los judíos en cuanto a tales, (aunque lo más factible es que Quevedo jamás haya conocido a alguno). El autor del Barroco resaltaba en su obra – y sin querer – el inquebrantable vínculo entre el judaísmo y España.

Cuando Quevedo pintaba al pícaro Pablo, de origen judío, reflejaba solo la misma letanía de los estereotipos con que la Iglesia siempre había tildado a los que veía en términos de “rivales.” No obstante, cuando Quevedo hablaba del judío bíblico, – lo cual, para él, se *incluía* a Jesús – lo hacía con profusión de detalle que habría satisfecho a las autoridades rabínicas.

Es de notar que Quevedo jamás des-judaizaba a Jesús. Al contrario, Quevedo subrayó el judaísmo de su Salvador. Aquel hecho, era para él, un argumento irrefutable de que el judío de su época había pecado: si Dios Padre había elegido a los judíos como los portadores del mensaje divino, si hasta se había encarnado como uno de ellos, aún más imperdonable para Quevedo, resultó la negativa de los judíos de reconocer a Jesús como el Mesías.

El concepto de “libre albedrío” para el católico (o protestante) de la época, difería fundamentalmente del judaísmo en un aspecto crucial: en el cristianismo, no había salvación fuera de la Fe; en el judaísmo, sí, la había. El judaísmo enfatizaba el concepto de los “*bnei noaj*”² (hijos de Noé, concepto tanajico), por el cual, todos los no-judíos podrían acceder a la gracia divina solo por observar los de los Diez mandamientos que se atañían a la ética humana (no matar, no robar, etc.).

² BÍBLIA. *Génesis* 9,8-9. Trad. p. “Ve, siervo mío, que he de establecer mi pacto contigo y con tu semilla, con las generaciones que vendrán después...” La bendición que Dios concede a los hijos de Noé - los que representan la historia PRE - judía, antes del advenimiento del Patriarca Abraham - es el origen de la creencia judía que afirma que toda la Humanidad es digna de Gracia Divina, igual que los tres hijos de Noé, (que ninguno era judío): Ham, Shem, y Jafet.

Esto no es decir que la misma misericordia se extendía a los propios judíos. Las autoridades rabínicas de la época barroca eran severas, en el mejor sentido Inquisitorial, con los como Barúj Espinoza y su maestro, Uriel de Acosta³, quienes se osaban a retar sus interpretaciones talmúdicas. El judaísmo era bondadoso con el Otro, e intolerante con los suyos. El catolicismo de Quevedo – en comparación con él de su contemporáneo, el jesuita Antonio de Viera – simplemente no admitía al Otro como tal.

Cuando Quevedo presenta a Jesús como modelo, como lo hace en *Política de Dios, Gobierno de Cristo* él se adhiere a la verdad histórica más que sus cristianos o judíos congéneres. Los judíos evitaron recalcar el judaísmo de Jesús por temor al rótulo de “judaizantes,” y los cristianos, con la gran excepción de las sectas puritanas inglesas, ejemplificado en el *Paraíso Perdido* de John Milton (2004)⁴, también evitaron hacerlo, en parte, por la misma razón. Quevedo desvela a Jesús por lo que era: el judío del imperio romano, reconocido como judío tanto por los suyos, como por los “gentiles.”

Al mencionar, repetidamente, el episodio de Jesús y la mujer samaritana en *La Política de Dios, Gobierno de Cristo* Quevedo subraya la prosapia semita del Salvador. Quevedo⁵ recalca el desconcierto de la samaritana al percatarse que Jesús se dirige a ella, siendo él judío y ella no. Ni la fe ni el origen de Jesús es discutible aquí: él es hebreo. Para Quevedo, aquel no era un hecho desagradable, sino fundamental en la elaboración de su propia visión anti-judía pos-bíblica. Desde Tertuliano en adelante, era justamente el judaísmo de Jesús lo que hacía que el “rechazo” de él por parte de los judíos, fuera tan nefasto. En la teleología cristiana compartida por Quevedo, Dios se había encarnado en un hombre judío, y su misma familia no apreciaba el esfuerzo.

³ Uriel de Acosta fue azotado y pisoteado por los feligreses de la Sinagoga Sefaradí de Ámsterdam. La excomunión de Espinoza por la misma comunidad es desde luego, la más conocida.

⁴ Milton, tanto aquí, como en *Sansón Agonistes*, enfatizaba los vínculos entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

⁵ Cf. Parte 2, Capítulos 1-7.

Sin embargo, la relativa tolerancia de la Edad Media ibérica, ejemplificada más que nada en *Las Siete Partidas* de Alfonso el Sabio, no encontraba eco en la militancia del Barroco. Para Quevedo, entonces, sería legítimo y hasta cristianamente necesario enriquecerse de las enseñanzas judías anteriores a Jesús. El busilis era lo que venía después, lo que había llegado a España/Sefaradí: los judíos pos-bíblicos.

Por ende, un profeta como Moisés, en la época del Pentateuco, cumplía con los requisitos de Quevedo: el judío pre-cristiano, prefiguración de Jesús al fin. El cristianismo militante del Barroco encuentra la manifestación en la frase que usa Quevedo para describir la Torá: “libro de las guerras de Moisés” (CROSBY, 1966, p. 291). El contenido guerrero del Antiguo Testamento sirvió a Quevedo, interpretado al pie de la letra. Él añoraba España de las conquistas del Renacimiento, y si el Pentateuco ofrecía una base filosófica para dichas empresas a través de sus profetas judíos, según su muy particular interpretación, aún mejor. Empero, Quevedo se cuidaba de diferenciar a los profetas judíos de las masas judías.

Significativamente, Quevedo denuesta a los judíos con respecto al derecho a divorcio (lo cual es un fenómeno inherente en el judaísmo desde las épocas más remotas, cuando incluso la historia apócrifa de la primera esposa de Adán, la demonia Lilit, cuenta del divorcio - “gerush” en hebreo – que dividió a la pareja primigenia). Se encontró Quevedo con el hecho de que el mismísimo Moisés legitimó y legisló el divorcio entre las doce tribus de Israel con la posterioridad al Éxodo de Egipto. Aquel hecho, provocó el sinsabor Quevedo, sin embargo, lo atribuye a la tosquedad de las masas hebreas, “Moisés por la dureza de vuestro corazón os permitió a vosotros repudiar a vuestras mujeres... mas no dice que Moisés pecó en permitirlo: la culpa da a la dureza de sus corazones” (CROSBY, 1966, p. 280).

Menciona Quevedo también a Josué como el arquitecto de la “guerra justa” (CROSBY, 1966, p. 282-283). Le dedicará más tiempo, sin embargo, al juez hebreo Gedeón (CROSBY,

1966, p. 289), cuyo valor en elegir a los soldados preparados le parecía de más relevancia inmediata, dado el cuestionable estado del ejército español en su momento, en comparación con sus triunfos del siglo anterior. “Quien reinará a quien... No tiene la gracia de Dios...” (CROSBY, 1966, p. 239).

En el Antiguo Testamento, el personaje de David se sobresalía. La razón es obvia: si las profecías del Evangelio anunciaban que el Mesías sería vástago del tronco de Judá, era menester escoger al varón más ilustre de aquel linaje como prefiguración del Evangelio. David sería, en la concepción de Quevedo, no solamente antepasado del Redentor, sino viva imagen del derrumbe de una dinastía antigua (la de Saúl, de la tribu de Benjamín) y del establecimiento militar de la nueva dinastía de Judá. Esta imagen coincidía con la narrativa barroca que postulaba a España como el “nuevo Israel.” Esto no era el invento español, sino la extensión de la imaginería de la Edad Media que veía en el triunfo de la Ecclesia sobre la Sinagoga Vencida, el nacimiento de un “nuevo Israel”.

Dicha interpretación sirvió perfectamente los fines de la Iglesia militante, y Quevedo ayudó a mantenerla viva. Si el mismo David había empleado tácticas militares para derrocar a los de Benjamín, España podría hacerlo también al Antiguo Israel, a los judíos, además de sus enemigos actuales, etc. En cambio, a partir del segundo siglo, los rabinos talmúdicos marcaron el final tajante de la época de la profecía Divina. El judaísmo posterior ya no interpretaba los acontecimientos de la Biblia como indicios del Porvenir.

Al mencionar cómo Saúl envidiaba a David, al escuchar a las mujeres de Israel cantarle al joven de Judá su victoria sobre Goliat, Quevedo encontró su precedente para desacreditar a los judíos de su tiempo (CROSBY, 1966, p. 300-303). Podía, perfectamente, elaborar un hebraísmo exento de judíos; sus reemplazantes, los españoles conquistadores, ese “Nuevo

Israel”, ocuparían el trono con la misma facilidad con la cual el rey David se había apoderado del trono de Saúl.

En el caso de los idiomas sagrados, la perspectiva católica de la Contra-Reforma no podría suponer que hubiera civilizaciones – y lenguas – más antiguas que las ya han sido mencionadas en las Sagradas Escrituras. El dilema de las Américas que suponía una verdad empírica e irrefutable, produjo una serie de intentos de “encajar” lo que no se encajaba dentro de la matriz bíblica. Si el hebreo había sido el idioma del primer pueblo elegido, los judíos, era necesario entroncarlo de algún modo con el español.

Hubo ciertos antecedentes para esta mitologización dentro del hispanismo de las comunidades sefardíes. A partir del siglo XIII, con el crecimiento del pensamiento cabalístico entre los judeoespañoles, surgió la creencia popular de que “Tartesia,” la elogiada capital de Iberia antigua, que era de hecho “Tarshish,” la que ha sido mencionada en el Antiguo Testamento: “El rey Salomón tenía naves de Tarshish... Las naves de Tarshish venían muchas veces... Y traían oro, plata, marfil, monos, y pavos reales.” (BIBLIA, 1 Reyes, 10:26) Estudios académicos del tema, como Álvaro Fernández Flores, que intentó reconstruir el idioma ibérico, el griego antiguo, dicen que la base del idioma “tartésio” no fue el hebreo, sino el fenicio y quizás otra influencia de Anatolia (FLORES; AZOGUE, 2007, p. 24-39).

Hubo cierta presencia judía en la Península Ibérica antes de la llegada de Tariq Ibn Ziyad: re: Tarragona, Catalunya, a partir del siglo II. No obstante, la incorporación y por ende la influencia cultural de los judíos en España comenzó con la Edad de Oro del Ándalus. Por eso, cualquier intento de atribuir abolengo hebreo al español, era, como sabía Quevedo, patentemente absurdo. (El folclor sefardí seguía tejiendo esta mitología pseudo-bíblica española: el topónimo visigodo *Segovia* se entendía como dos palabras hebreas: *segov*, o sublime, y *ya*, apelativo de Dios. *Segovia* sería pues: “sublimidad de Dios”).

Quevedo, que dominaba el latín y el hebreo bíblico, tendría dos grandes problemas en acercar al español demasiado al hebreo. El primero era que el español parecía en su estructura sintáctica subyacente al latín vulgarizado de la Alta Edad Media. Sabiendo esto, sin traicionar a sus bases intelectuales, Quevedo no podía difundir una ficción lingüística que ignoraba el latín y situaba los orígenes del español en el hebreo.

El segundo problema era la influencia que los judíos habían ejercido sobre su patria española. Enfocándose en los “aportes” del hebreo al español, (y así, manteniendo al hebreo en posición subalterna frente a la matriz española), Quevedo podía resolver su dilema.

Aun al hablar Quevedo de “los judíos que mancharon a España,” (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 47) su ideología no podía cegararlo. Sabiendo que la base lingüística del español era heredada del latín, Quevedo reconocía también que la presencia hebrea se sentía aun en los vocablos. Cronológicamente, enfatizó que las semejanzas gramaticales entre el español/latín vulgarizado se anteponían al flujo de vocablos hebraicos aislados: “Las voces hebreas no son tan antiguas en el español como la gramática, la cual estuvo con la lengua propia (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 47).

Entre las voces hebreas que menciona Quevedo, hay muchas de la época pos bíblica. Son de la época talmúdica (siglos I-VI DC) además de la jerga sefaradí de fines de Edad Media, lo cual implicaría una familiaridad de Quevedo con fuentes judaicas prohibidas por la Inquisición. (Veremos esto posteriormente, cuando al final de *La España Defendida*, él citará cuatro frases famosas del Pirqué Avot). A veces, Quevedo demuestra familiaridad con el hebreo escrito de los sefaradíes mismos, tal como vemos en su explicación, reforzada por Covarrubias, claro está, de la acepción de la palabra hebrea “tus.” Mencionando su significado verdadero, “darse prisa” (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 46), Quevedo remarca que “tus-tus” es el modo de llamar a los perros, una particularidad de la lengua sefaradí, el

“ladino”. Esto es el español antiguo, con las inyecciones hebreas, que Quevedo habría conocido por sus lecturas. Esta particularidad sigue en el hebreo moderno: la palabra para “perro” es “kelev,” y lo ha sido desde el hebreo primitivo. Sin embargo, una exclamación de cariño para los animales es “tus-tus” (literalmente: “ven rápido”) al llamarlos. Son exclamaciones comunes en el hebreo hablado hoy en día entre los judíos de origen norte africano en Jerusalén, los descendientes de los sefaradíes de antaño. El dato es intrigante porque dicho conocimiento, señala alguna fuente que no habría sido escrita. (“Tus-tus” en el hebreo moderno es una especie de motocicleta. La palabra se basa en la raíz de tres letras, estructura básica del hebreo, de *tet-vav-shin*, cuya acepción según Alkalay es “apurarse, brincar, corretear”⁶⁵). Alkalay coincide, pues, con la acepción original de la palabra que ofreció Quevedo.

Es interesante la virulencia con la cual Quevedo se lanza contra la acepción del “Pardo” en español como derivado del hebreo “pardés”. “Pardés” es el término que significaba el jardín de Edén. (El vocablo aparece a menudo en la Gemará, segunda mitad del Talmud, de los siglos IV-VI). La insinuación de que el huerto real de los Reyes de Castilla se hubiera derivado de un término empleado por los judeoespañoles, no habría sido del gusto de Quevedo. Por ende, él subraya que el término oficial en hebreo, el cual no guarda ninguna relación morfológica con “Pardo”, es de hecho “Gan” (Roncero-López, 2013, p. 46)⁷. Significativamente, “Pardés” era el sustantivo asociado con Rabino Ben Zoma, de la era Talmúdica, el mismo Ben Zoma mencionado por Quevedo en el primer folio de *La España Defendida*.

Hay un cierto “no-decir” de las acepciones hebreas que se encuentra en *La España Defendida* al exponer Quevedo la palabra hebrea “gibarim,” atribuida por él al caldeísmo, sin

⁶⁵ Las acepciones en inglés son: “to rush, to dart, to swoop down upon”. (ALKALAY, 1981, p. 862)

⁷ Efectivamente, el vocablo empleado en la Biblia hebrea es “Gan”. Cf. Génesis: Capítulos 1-4.

embargo, escrita en su texto en letras hebreas. Quevedo lo define como “gigantes,” lo cual él acepta como seres reales, – “No negamos que hubo gigantes” (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 18) – pero omite que la cita que comprobaría la existencia de estos seres fantásticos proviene también del Antiguo Testamento, específicamente de los primeros capítulos de Génesis: “Y hubo gigantes en la tierra en aquellos días” (BIBLIA, Génesis, 6:4).

Quevedo insiste que la definición del caldeo de “gibarim” es “robusto” y “poderoso” (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 20) y omite decir que esta acepción es, de hecho, la que da el hebreo del Medioevo. “Gibor” se aplica a los héroes épicos en la poesía judeoespañola medieval de Salomón Ibn Gabirol, tal como Gabirol lo utiliza en sus versos de *Keter Hamaljut*. (En la Biblia, el término para “gigantes” no es “giborim”, sino “nefilim.”). La familiaridad de Quevedo con fuentes sefaradíes del Medioevo, y de allí su comprensión de la palabra “giborim” como “héroe” habría superado por mucho su supuesto acceso a fuentes “caldeas”.

El hebreo le interesaba a Quevedo en tanto que pudiera reforzar la cercanía del español con la Biblia, y asentar el lugar de España como el nuevo David. Por guardar parentesco con la lengua original de los judíos, España, el Nuevo Israel, tenía sus raíces lingüísticas bíblicas “propias,” y por ende podía prescindir de los judíos.

Hay instancias en el texto en que las medias omisiones de Quevedo resultan más intrigantes que las falsificaciones abiertas. Refiriéndose al topónimo de “España” en sí, dice el autor: “Y así sospecho que se ha de leer España, latino del griego, o Ispania con el artículo *is* hebreo, que quiere decir ‘varón’” (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 29). “Ish,” por cierto, significa hombre, varón, en el hebreo bíblico, en contraposición al genérico “Adam” que significa más bien “humano.” “Adam” se deriva de “adama”, o “barro”, representando el origen del ser, de polvo a polvo. Quevedo habría teorizado que el sustantivo, en este caso,

precedía y, de hecho, formaba parte del mismo sintagma lexical, Ish-Spania, o sea, “hombre de las tierras del Dios Pan”. (El sonido hebraico de “sh” se españoliza como “s”, hasta hoy día, característica de los hispanoparlantes a la hora de hablar hebreo).

Esto demuestra la familiaridad que tenía Quevedo con el sintagma gramatical “smijut” en hebreo, literalmente, “coyuntura,” compuesta por dos sustantivos, el primero denotando el sujeto – agente y el segundo siendo el lugar de pertinencia, o en algunos casos, de procedencia. Tendremos, pues, a Judá Iscariote, cuyo nombre en hebreo significa “varón de los Cariotes” (“caria” en hebreo es “aldea”): hombre del pueblo, literalmente, “villano.” En hebreo “Ishspamia” (la “n” cambiada por la “m”) es, según los etimólogos del hebreo, el término que denota tanto a España, como a una fantasía imposible, manifestada en el imaginario hebreo literario como “jalomot baespamya,” literalmente, “sueños de España.”

Al aseverar que los “fenices, vecinos de los hebreos, hebreo hablaban” (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 76). Quevedo podía restar algo de la herencia judía de España. Sería factible imaginar que fenices hablaban hebreo, entre otras lenguas Eran, después del todo, los grandes comerciantes de la época bíblica, con vínculos mercantiles-madereros con los hebreos⁸. Hubo, además, mucho casamiento entre los fenicios y los hebreos,⁹ lo cual habría facilitado un conocimiento del hebreo entre los fenicios, como sostiene Quevedo. El folclor del Medioevo español ya tenía sendas historias sobre la presencia fenicia en Iberia, (como en el episodio del marinero fenicio Barco que ostensiblemente llegó a Cataluña y legó su nombre a la Ciudad Condal). Quevedo pues, podía mitigar parte del legado de los “judíos que mancharon a España,” por atribuir parte de la influencia del hebreo sobre el español, a los marineros fenicios, presentes en España en la época antigua.

⁸ Cf. *I Reyes*, 5:15; *II Crónicas*, 2:2.

⁹ Cf. *II Crónicas*, 2:2.

Aunque es bastante fácil detectar en los autores del Barroco el uso adrede de una falsificación al servicio de una meta política, es mucho más difícil estimar hasta qué punto Quevedo, en sus estudios del hebreo, esgrimía conceptos erróneos porque eran vigentes o porque encubrían algún fin oculto. La clave parece estribar en la naturaleza del error etimológico. Por ejemplo, al comentar la acepción, en hebreo, de “*Iam Suf*,” Quevedo tradujo al pie de la letra la palabra “*iam*,” como “mar”, sin embargo, repitió un error que se hacía evidente ya en la traducción de la Biblia de King James, en inglés: él tradujo la palabra “*suf*” como “bermejo” (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 76). Bermejo es variante del color rojo. Asimismo, leemos en el Salmo CVI con Quevedo: “*Biyam Suf*, en el mar, *suf*, que se interpreta en latín *rubrium*//o *bermejo*, la voz *suf*” (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 76).

Pues bien: en hebreo, la definición de la palabra “*suf*” es “junco.” En español el error no es particularmente llamativo, pero en inglés la morfología aclara todo: “red” es parecido a “reed,” en español, “junco.” La Biblia de King James ya había traducido mal “The Sea of Reeds” como “The Red Sea.”¹⁰ El hecho de que Quevedo cambiara “juncos” en “rojo” indica que él pudo haber conocido la traducción inglesa de las Escrituras. Seguramente, leyendo la Biblia en hebreo, al igual que siendo consciente de no transgredir los parámetros de la Vulgata como podía hacer Quevedo, el autor habría descubierto que la palabra bíblica para “rojo” era “*adom*”, derivada, como dijimos arriba, de la palabra hebraica “*adama*”, “barro” o “tierra roja” de la cual se deriva el nombre para la raza humana entera, “*bnei adam*” o “hijos de Adán.”

¿Por qué aceptaría Quevedo el dictamen de una traducción protestante-inglesa, y por ende “hereje,” de la Biblia, mientras el mismo dominaba al hebreo, y podría perfectamente bien comprender la diferencia entre “rojo” y “junco”? Algunas de las percepciones de

¹⁰ Cf. King James Bible, *Exodus* 14:21.

Quevedo acerca de la influencia hebrea sobre topónimos romanos parecen ser simples conjeturas.

Cuando Quevedo sugiere una raíz hebrea para los gemelos Rómulo y Remo, por antonomasia símbolos del Imperio romano, atribuía un nexo bíblico al Imperio pagano que luego se transformaría en la sede de la Iglesia católica. Según él, “Rómulo” y “Remo” eran derivados del verbo hebreo para “exaltar”: *ruma* (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 15). El verbo infinitivo es *liharim*. Quevedo habría encontrado aquel verbo muy a menudo en los salmos de David¹¹, un personaje bíblico por el cual Quevedo sentía una afinidad marcada en *La Política de Dios, Gobierno de Cristo*. El verbo *liharim*, según Alkalay (1981, p. 585), se derive del antiguo sustantivo “harama”, levantamiento o edificación, que en el hebreo primitivo se refería a la pirámide egipcia o “haram.”

Uno podría especular que la construcción morfológica de los nombres Rómulo y Remo, y su semejanza con los fonemas del hebreo *ruma*, dieron origen a este planteamiento de Quevedo. No obstante, vale recordar que el mismo Quevedo rechaza los nexos meramente fonéticos. De eso, en su opinión, pecó Beroso, que adjudicaba estirpe bíblica, basada en el controvertido Tubal, a varias urbes en la Península Ibérica: “... Por ser ninguna la autoridad de Beroso, como por no acompañarse de ninguna posibilidad el dar a Tubal por poblador de España, tenemos por fabuloso este principio, pues solas las alusiones del vocablo hacen por esta opinión como decir que, porque hay un pueblo que se llama Setúbal, le pobló Tubal, y Tudela también” (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 21). La referencia a Tudela no hubiera sido azarosa; aquella era conocida desde el siglo doce como el lugar natal del viajero judío más famoso del Medioevo, el cronista sefaradí Benjamín de Tudela, cuyas escrituras detallaban el estado de comunidades judías desde Sefaradí hasta la de su archirrival, Babilonia (ROTH;

¹¹ Cf. Salmos, 94; 77.

WIGODER, 1972, p. 1423-1426). Aparte de eso, la huella judía de Tudela era aún más duradera que en otros lugares de la Península Ibérica, siendo que, debido al estatus semiautónomo del reino navarro, los judíos no fueron expulsados hasta el 1498.

“Tubal” también merece explicación adicional. El nombre aparece en la Biblia como hijo de Jafet y nieto de Noé, en *Génesis X*, 2. Sin embargo, hay una mención anterior, bastante notoria, de un tal Tubal-Caín, que es ancestro y no descendiente de Noé, (*Génesis IV*, 22). Aquel Tubal Caín se alza en el folclor sefaradí como figura mitológica de guerra, el trabajador de metales: luego aparece en la imaginería española como guerrero y rey ancestral de Iberia.

Si Tudela ya tenía cierta “mancha” judía, en los ojos de alguien que pensaba como Quevedo, no era prudente atribuir también un origen bíblico al lugar, por más que aquel origen era pre-Abrahámico y, por ende, pre-judío. Ni la Inquisición ni la política de la Contrarreforma habían tenido éxito completo en borrar las huellas judías de la Península.

Es en una de las citas finales en que el dualismo nacional/lingüístico (el uso de la lengua por fines políticos) del hebreo pasa por su punto más intrigante en el texto quevediano. En el sexto capítulo de *La España Defendida*, leemos después de citar en hebreo, un versículo bíblico: “*Vayita Jehova Elohim gan eden mikedem*” – “Y plantó el Señor Eloim, guerto, en *Ghden*, al oriente” (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 87, énfasis mío). Quevedo toma dos palabras del hebreo, *gan* o huerto, y *eden*, cuya definición él *no* explica, la cual significa “delicado, precioso” (ALKALAY, 1981, p. 1856-1857), y las fusiona en su propio “ghden”, aplicando una práctica del hebreo hablado y escrito: el apocamiento de la palabra. Es costumbre en hebreo acortar los sustantivos reconocibles. Veamos un ejemplo obvio: “*Eretz Israel*” (la tierra de Israel) se escribiría con la primera letra del primer sustantivo, en este caso un *alef*, y las últimas consonantes del segundo sustantivo, en este caso una *resh* (indicando el

fonema de “r”) y una *lamed* (indicando el fonema de “l”). Se pronunciaría “*Eretz Israel*”, pues, como: “*arel*” ... Paralelo a lo que hace Quevedo con *Gan Edén* cuando lo escribe: *Ghden*. Esta estructura sigue imperando hoy día en el hebreo, donde nuevos sustantivos se constituyen en base a abreviaturas de las consonantes iniciales de tres palabras afines.

¿Dónde Quevedo habría visto este tipo de abreviatura tan típica del hebreo, con su estructura morfológica de raíces aglutinantes de tres consonantes? Quevedo, de ningún modo habría sostenido contacto con gente de origen cripto-judío, y menos con los que desafiaban a la Inquisición con “sinagogas” ilegales, (como la que la Inquisición alegaba que existía en Toledo desde las postrimerías del siglo XVI, y cuyos supuestos feligreses eran objeto de duras persecuciones por parte de Felipe II, y luego de su hijo) (GITLITZ, 2003, p. 388). Sin embargo, se nota una familiaridad con un hebreo demasiado coloquial para alguien cuyos conocimientos deberían de proceder puramente de fuentes escritas, algunas prohibidas.

Quevedo menciona el origen etimológico de la palabra “desmazalado”, palabra en desuso en el judeo-español moderno, pero todavía común en el judeo-español de Bulgaria. “Mazal,” como menciona Quevedo correctamente, (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 76) provenía del hebreo (y del siríaco). La palabra significaba “constelaciones de estrellas” en el hebreo bíblico y medieval, y sigue significándolo en el hebreo moderno. Es un término aliado a la diseminación de la astrología entre los judíos en la época talmúdica, (su prueba más contundente siendo el suelo de la sinagoga de Beit Alfa, donde cada uno de los doce “mazal” astrológicos aparece disfrazado de cada una de las doce tribus de Israel¹²). Desde el Medioevo hasta nuestros días, “*mazal tob*” es salutación judía de felicitaciones, y no solo en el contexto religioso. Al mencionar que “*mazal tob*” significaba “buena fortuna” Quevedo, ¿sin querer queriendo?, divulgaba saluciones sefaradíes cuyo lenguaje y persistencia la Inquisición no

¹² Beit Alfa figura entre los sitios arqueológicos más sobresalientes del arte judío/” pagano” (helénico) mixto. Aquel estilo de arte se proliferaba entre los judíos posterior a la llegada de Alejandro Magno a Jerusalén en el 333 AC, debido a la tolerancia que mostro Alejandro siempre con el pueblo hebreo.

había desterrado. Cabe agregar que, en la filosofía quevediana, y a pesar de la mención frecuente de los cuerpos celestiales, el nacimiento de Cristo disminuía la importancia del cosmos. “...la Encarnación, en efecto representando, la irrupción del plano de la trascendencia en el del devenir natural del cosmos ha logrado sobreponerse.” (MARTINENGA, 1983, p. 147-148).

Conclusión

Es imposible de no vincular el estudio de España del estudio de los sefardíes, cuya interrelación, notaba Manuel Alvar, trascendía cualquier ideología o prohibición inquisitorial. Alvar añade: “...hemos de reconocer el carácter hispánico de los cantos judeoespañoles. Ellos, con el romancero, los epitalamios, la paremia y otros tipos de cultura tradicional, pertenecen a un fondo hispánico común” (ALVAR, 1966, p. 50). Quevedo, al ser antisemita, llevaba adentro el judaísmo de los sefardíes, parte indivisible de la misma España. Lingüísticamente hablando, el castellano del Medioevo no había modificado el hebreo de los judíos ibéricos; sino toda la liturgia judía se había empapado de la cultura del Andaluz. Sus oraciones se cantaban, y se cantan, en melodías compartidas por villancicos cristianos y las escalas (*maqames*) de los hispano-musulmanes¹³. El punto de origen de estas melodías compartidas es, como sostiene el musicólogo Jordi Savall, imposible de desentrañar. De todos modos, atestigua pervivencias culturales más duraderas que ideología o religión.

En los primeros folios de *La España Defendida* encontramos varias anotaciones sueltas de Quevedo, una de las cuales es una serie de cuatro renglones del hebreo. Esta pequeña acotación podría proporcionar la clave para entender algunas fuentes judaicas quevedianas.

¹³ El musicólogo Jordi Savall ha estudiado este fenómeno en gran detalle, mencionándolo en una charla-concierto dado en Avery Fisher Hall el 18 de febrero, 2009.

Estos renglones, de un hebreo perfectamente transcrito y que Quevedo dejó sin traducir, provienen de uno de los tratados más famosos de la *Mishná* (siglos I-III), la cual constituye la primera mitad del Talmud judío.

El tratado se llama *Pirqué Avot* (Las enseñanzas de los antepasados). Bajo la rúbrica “Del hijo de Zomen” (RONCERO-LÓPEZ, 2013, p. 89), la cual es una traducción del autor de estos dichos rabínicos (el místico Ben Zoma), encontramos los dichos de este rabino del segundo siglo, sacados directamente del capítulo *Ben Zoma* 4:1 del mismísimo *Pirqué Avot*.

Ben Zoma es personaje controvertido dentro del Canon judaico. Él figura entre cuatro personajes insignes que Dios permite entrar al Paraíso mientras están vivos. Ben Zoma, en contraste con sus acompañantes, enloquece por completo, aspecto narrativo que ciertos pensadores judíos utilizan como una advertencia contra la profundización innecesaria en los Misterios Divinos. Ben Zoma, por ser filósofo talmúdico, se quedó indiscutiblemente excluido de la lista de los libros con imprimátur del Santo Oficio. Ben Zoma era el símbolo del creyente que no era capaz de soportar todo el peso de sus creencias. Prohibido por la censura católica, y restringido por la costumbre hebrea, la aparición de Ben Zoma entre las páginas del texto quevediano constituye su propio enigma.

El *Pirqué Avot* era texto común en la España del Medioevo. (El rabino y filósofo cordobés Maimonides (1135-1204), lo había utilizado como base de su *Mishná Tora*, el resumen y comentario del pensamiento talmúdico). No obstante, el *Pirqué Avot* ya figuraba entre los textos prohibidos por la Inquisición. La lista de libros vedados por la Inquisición abarcaba todo el Talmud, dado que, a diferencia del Antiguo Testamento que precedía al Evangelio, el Talmud era provincia *solamente* de los rabinos pos-cristianos. Conocer el Talmud, pues, y el *Pirqué Avot*, en particular, equivalía a diseminar los conocimientos del judaísmo pos-bíblico, de los mismos judíos que creía Quevedo, habían “manchado a España”.

La presencia de dichos talmúdicos en Quevedo señala, pues el acceso a fuentes escritas “ilícitas” para su misma época. Posiblemente, eran las mismas que le aportaron a Quevedo sus conocimientos enciclopédicos del hebreo. *Ezehu mijubad ha mijabed et kol adam*: “¿Quién es el honrado? El que de honra a los demás”. Los preceptos talmúdicos se insertaron con facilidad en la vida del Barroco. Siendo así, el caso *la España Defendida*, contendría con un matiz levemente irónico: el primero de los cuatro dichos de Ben Zoma que Quevedo no tradujo, – *Ezehu hacham halomed men chol Adam* – significa literalmente: “¿Quién es sabio? Él que aprende de todos los demás.” Incluso él hombre – y autor – que aprende de sus supuestos “enemigos.”

Bibliografía

- ALKALAY, R. (Ed.). *Hebrew – English, English Hebrew Dictionary*. Jerusalén: Masada Publishing Company, 1981.
- ALVAR, M. *La poesía de los judíos españoles*. México, DF: Editorial Porrúa, 1966.
- COLLINS, J. J. *A short introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- CROSBY, J. O. (Ed.). *Política de Dios, gobierno de Cristo*. Madrid: Castalia Publishing, 1966.
- EPSTEIN, I. The Jewish woman in the responsa 900 CE-1500 CE. In: JUNG, L. (Ed.). *The Jewish Library*. London: Soncino Press, 1970. v. 3, p. 41-62.
- GITLITZ, D. *Secreto y engaño-la religión de los criptojudíos*. Traducción María Luisa Balseiro. Valladolid: Consejería de Educación y Cultura, 2003.
- FLORES, A. F.; AZOGUE, A. R. *Tartessos desvelado-la colonización fenicia del suroeste peninsular y el origen y ocaso de Tartesios*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2007.
- MARAVALL, J. A. *Estudios de historia del pensamiento español*. 2. ed. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984. (Serie tercera-El siglo del Barroco)
- MARTINENGA, A. *La astrología en la obra de Quevedo-una clave de lectura*. Madrid: Editorial Alhambra, 1983.
- NELSON, T. (Ed.). *Holy Bible - The New King James Version*. Nashville: Thomas Nelson Inc., 1994.
- RONCERO-LÓPEZ, V. (Ed.). *España defendida de los tiempos da ahora de las calumnias de los noveleros y sediciosos*. Pamplona: EUNSA, 2013.
- ROTH, C.; WIGODER, G. (Eds.). *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972.

FREDRICK, Sharonah. *Filo-hebraísmo y antisemitismo: Cabezas de Jano del Barroco Quevediano*

SARMIENTO, R.; ESPARZA, M. A. (Eds.). *Gramática castellana*. Madrid: Fundación Antonio de Nebrija, 1992.

SANTA BIBLIA DE REINA VALERA DE 1909/Revisión Gómez 2013. En

<http://www.jewishtestimonies.com/wp-content/uploads/2013/06/Reina-Valera-1909.pdf>

TESKEY, G. (Ed.). *Paradise lost*. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

THORPE, L. (Ed.). *History of the kings of Britain*. London: Penguin Group, 1966.