

# **REFLEXIONES SOBRE HISTORIAS RELACIONADAS: ESPERANZAS MESIÁNICAS EN EL IMPERIO OTOMANO, PORTUGAL Y BRASIL DURANTE EL SIGLO XVII**

Lucette VALENSI  
EHES

Los comentarios que voy a presentar en este ensayo son el resultado de un viaje de investigación bastante tortuoso que me llevó en varias direcciones durante un periplo de unos 20 años: primero, de Venecia a Estambul<sup>1</sup>, mientras buscaba el modo en que los embajadores venecianos, que formaban parte de la elite humanística de los siglos XVI-XVII, habían analizado el sistema de gobierno otomano en relación con el suyo propio y con sus ideales políticos. Después, de Marruecos a Portugal y su imperio en otro caso<sup>2</sup>, mientras seguía la pista a la memoria colectiva de un suceso importante: una guerra entre los dos países. En este estudio, analicé cómo habían asumido la situación los vencedores y los vencidos y cómo habían transmitido esta memoria a las generaciones posteriores. Entre ellos, fui de Salónica a Estambul tras los pasos de los seguidores de Sabbatai Sevi, el falso mesías judío del siglo XVII, y entrevisté en Estambul a algunos de sus descendientes, los *dönme*.

Salvo en el caso del tercer proyecto (sobre los sabateos, los seguidores de Sabbatai Sevi), el mesianismo y el milenarismo no se conta-

---

<sup>1</sup> *Venice and the Sublime Porte*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

<sup>2</sup> *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois*, París, Le Seuil, 1992.

ban entre mis principales campos de interés. No obstante, ambos aparecieron como parte de las respuestas a los problemas que estaba intentando resolver. No esperaba encontrarme con visiones milenaristas sobre el futuro entre los venecianos que componían la elite del humanismo renacentista en el primer caso, como tampoco la transformación del derrotado rey Sebastián de Portugal en algo así como una sacra figura nacional cuyo regreso del campo de batalla en África siguió dando esperanza a varias generaciones de portugueses, en el segundo. Y estaba aún menos preparada para dichos fenómenos porque los principales historiadores de ese período, tales como Jean Delumeau, cuya obra admiro, nos estaban contando que dichas creencias y expectativas correspondían a manifestaciones medievales obsoletas o a expresiones populares y algo marginales de descontento<sup>3</sup>. Sin embargo, lo que yo descubrí fue la presencia de un mesianismo político que, lejos de ser social en sus expectativas y movilizar a fuerzas sociales, formaba parte del horizonte intelectual de la elite educada, que, a su vez, lo compartía con el resto del pueblo. Además, reconocer la existencia y vitalidad de este mesianismo político tardío me hizo prestar una mayor atención a la dimensión política de lo que, de otro modo, parecían básicamente movimientos mesiánicos de naturaleza religiosa o social.

En este tortuoso recorrido obligatoriamente tenía que acabar cruzándome con la obra de otros estudiosos. En primer lugar, y como era de esperar, en algún momento tendría que hacerlo con la obra de los historiadores especializados en el estudio del Sebastianismo y del mesianismo portugueses, de los discursos o movimientos milenaristas islámicos, y del Sabateísmo dentro del Imperio Otomano. En la famosa tipología de Isaiah Berlin, estos investigadores suelen pertenecer a la categoría del “erizo”, es decir, de los que básicamente se dedican a cavar dentro de la misma área. También me crucé con ciertos historiadores (aunque sería más exacto decir que seguí su mismo camino o dirección) que han estado trabajando la última década, aproximadamente, para revivir la historia mundial de un modo braudeliano (de un Braudel renovado, no del tipo de historia mundial abarcadora que él imaginaba y utilizaba). Éstos lo hacían apartándose de la historia local, regional, nacional y monocéntrica para centrarse en el estudio de los sincronismos, intercambios y convergencias que se presentan entre historias relacionadas. Yo coloco a estos investigadores en la categoría de “zorros” de Isaiah Berlin, en la de quienes van de un lado para otro en una búsqueda sin fin. Uno de estos intentos produjo los artículos publicados últimamente en *Annales*<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> J. DELUMEAU, *La Civilisation de la Renaissance*, París, Arthaud, 1967. J.-M. BERCÉ, *Le Roi caché. Sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, París, Fayard, 1990.

<sup>4</sup> *Annales*, 2001/1.

bajo el título “Temps croisés, mondes mêlés”, y con artículos de Sanjay Subrahmanyam y Serge Gruzinski, y los comentarios posteriores de Roger Chartier (“La conscience de la globalité”). Más concretamente, lo que pretendo hacer aquí es ampliar la propuesta de Subrahmanyam de estudiar «la compleja historia del milenarismo político del siglo XVI estudiándola no desde un marco local sino desde uno mucho más amplio, incluso desde uno global». Lo haré trasladando mi propio análisis del siglo XVI, que era el tema del presente ensayo, al XVII, además de centrarme principalmente en la articulación entre desarrollos locales y globales, o al menos más generales, que es exactamente el punto que Serge Gruzinski subrayó en su contribución personal.

Dado que el objetivo de nuestra reunión es conectar Europa con el Nuevo Mundo, analizaré la relación existente entre tres puntos focales, a saber: Portugal, el Imperio Otomano y Brasil, haciendo hincapié en el primero, que estudié más a fondo en proyectos anteriores. Me fijaré especialmente en las etapas comprendidas entre la década de 1620 y la de 1680, prestando especial atención a los años 1665-1666.

## 1. EL SEBASTIANISMO PORTUGUÉS

El Sebastianismo portugués surgió tras la batalla de Alcazarquivir, al negarse el pueblo a creer en la muerte del rey Sebastián, en la aplastante derrota de su ejército y en la pérdida de su independencia en 1580 ante la vecina España. Las expresiones más tempranas del fenómeno fueron la aparición y éxito de cuatro falsos Sebastianes entre 1584 y 1598. Se trató de episodios en los que el pueblo asignó la identidad de Sebastián sucesivamente a dos ermitaños, a un panadero español y a un constructor calabrés que no hablaba ni una sola palabra de portugués; estas personas sabían que estaban poniendo su vida en peligro al dar cuerpo a las alucinaciones de los demás. Enfrentarse a la autoridad española, levantándose en armas contra su ejército, significaba que sufrirían una represión feroz si no lograban la victoria, pese a lo cual lo hicieron incondicionalmente. Tras el fracaso del cuarto y último impostor, las esperanzas sebastianistas, lejos de desaparecer, se fueron elaborando hasta conformar una extensa ideología según la cual el rey Sebastián había sido herido en el campo de batalla pero no murió; fue escondido, *occulto*, y vagaba como penitente hasta su vuelta, pasaría por Roma, donde el Papa le absolvería de sus pecados, y finalmente regresaría para retomar el poder en Portugal y realizar una victoriosa cruzada contra el Infiel. Entonces, con el círculo ya cerrado, todo el mundo se uniría en la fe cristiana. Portugal sería la quinta monarquía profetizada en el libro de Daniel. En este proceso de mitogénesis, la derrota portuguesa se trans-

formó en un triunfo total (potencial). Un escritor esencial en esta elaboración fue João de Castro. Con el paso del tiempo, la esperanza de ver volver a Sebastián por fuerza se tenía que debilitar; sin embargo, se empezó a creer que se reencarnaría en otro príncipe portugués. De este modo, la ideología sebastianista presentaba una doble dimensión: la principal era la nacional, aunque se encontraba incrustada dentro de una dimensión imperial, universal y cristiana. La misión del príncipe oculto sería tanto devolver el poder y la independencia a Portugal como establecer el Quinto Imperio en la tierra.

La revolución de 1640 de Portugal se corresponde con un período de exaltación del Sebastianismo y de confrontación con un tipo de mesianismo más vinculado a la figura del duque de Braganza, que acabaría convirtiéndose en Juan IV. Se produjeron acalorados debates entre los dos bandos, cuyos protagonistas publicaron docenas de panfletos y obras de naturaleza política. De hecho, para hacerse con el favor de los sebastianistas, Juan tuvo que jurar solemnemente que dejaría el trono y abdicaría en caso de que regresara Sebastián. Después de que la Restauración dejara decepcionados a los portugueses, el Sebastianismo volvió a recuperar fuerzas en la década de 1650 y alcanzó sus cotas máximas en torno a 1666, el año en el que se esperaba la llegada del Apocalipsis. Parece que los seguidores de esta corriente estaban sensibilizados a las noticias que recibían del movimiento sabateo en el Imperio Otomano y de la diáspora judía.

Tras dar un breve resumen del lado portugués de la historia, podremos emplear ahora el método del erizo consistente en establecer conexiones y ahondar en el pasado y las tradiciones principalmente de Portugal. Esta investigación puede proporcionarnos cuatro descubrimientos de relevancia. En primer lugar, que el Sebastianismo revivió un mito mucho más antiguo que llevaba activo desde el siglo xv e hizo del Juramento de Ourique el acontecimiento fundacional de la monarquía portuguesa. Según este mito, Portugal se convirtió en un reino independiente tras una campaña militar llevada a cabo por el joven conde Alfonso Henriques contra los musulmanes en 1139. En la víspera de la batalla decisiva, Alfonso Henriques tuvo una visión en la que Cristo le prometió que iba a vencer. Posteriormente se elaboró el mito y se hizo popular a partir del siglo xv. (La historiografía moderna sitúa la victoria completa sobre los musulmanes un siglo más tarde y resta importancia a la batalla de Ourique.) De nuevo, nos encontramos con una refundición del mito por parte de João de Castro después de que Portugal perdiera su independencia. Para 1602 dijo haber encontrado un manuscrito medieval en el que el joven monarca refería la historia completa de su visión: antes de la batalla, Alfonso Henriques se quedó dormido sobre la Biblia,

un anciano se dirigió hacia él y prometió la victoria para él y para sus descendientes hasta la decimosexta generación, tras lo cual vendrían tiempos difíciles, seguidos de una completa liberación. En ese momento apareció Cristo envuelto en una luz brillante y confirmó tanto la victoria como el revés que sufrirían en la decimosexta generación. João de Castro y exegetas posteriores de la leyenda de Ourique acordaron que Sebastián era en realidad el decimosexto príncipe. Las dificultades que estaba soportando Portugal formaban parte de un plan más amplio que lo convertiría en el reino elegido y que haría que la derrota no fuera más que un episodio temporal. La nueva redacción de la leyenda se hizo incluso más popular que la primera y no se quedó en formar parte de la prosa sebastianista, sino que también penetró en su iconografía.

El segundo elemento que contribuyó a la formulación y expansión del Sebastianismo fue la existencia de una forma de mesianismo local y previa que le resultaba atractiva al pueblo portugués y en la que el protagonista era un zapatero: el poeta y profeta Bandarra. Aunque de origen pobre, sabía leer y escribir y se había aprendido de memoria largos fragmentos de la Biblia. Además, escribió una serie de *Trovas* proféticas basadas en el Antiguo Testamento en las que se quejaba del sufrimiento de su tiempo y de la corrupción de la Iglesia y anunciaba la venida de un príncipe que restauraría la justicia y el buen orden, reconquistaría la Tierra Santa y unificaría el mundo bajo una sola religión y un solo rey. La Inquisición obligó a Bandarra a dejar de profetizar y sus obras fueron sometidas a un auto de fe. Aun así, lograron seguir circulando entre el pueblo portugués. De nuevo, João de Castro proporcionó una exégesis de las trovas que confirmaba la profecía de Bandarra y señalaba a Sebastián como el salvador esperado<sup>5</sup>.

El mito de Ourique y las trovas mesiánicas de Bandarra no sólo suministraron el marco social de la memoria colectiva (citando a Maurice Halbwachs<sup>6</sup>), sino también un marco social que permitiría hacer inteligible la historia a los portugueses, una herramienta para poder interpretar su experiencia común y pronosticar su futuro. Siguiendo con esta dirección, tomaremos ahora un enfoque diacrónico y buscaremos las tradiciones que se establecieron en el pasado y se revivieron posteriormente y nos centraremos en su continuidad. El paso siguiente sería investigar durante cuánto tiempo revivieron dichas creencias, así como las transformaciones que sufrieron. (La respuesta a estas preguntas es que las ideas sebastianistas llegaron hasta el siglo XX, si bien tomando formas

---

<sup>5</sup> Además de dejar 22 volúmenes de manuscritos, J. DE CASTRO publicó su *Discurso da vida do sempre bem vindo et apparecido rey Dom Sebastiam nosso senhor o Encuberto* (1602) y *Paraphrase e concordancia de algumas prophecias de Bandarra çapateiro de Trancoso* (1603).

<sup>6</sup> M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, París, 1925.

en constante evolución, ya fueran políticas, estéticas o folclóricas, entre otras.) El eje de nuestro enfoque hasta este momento es cronológico y esencialmente portugués.

Incluso desde esta perspectiva, el mesianismo portugués debería estar relacionado con otros aspectos que modifican el marco de este país y/o lo superan. Uno de ellos es la identificación que se establece entre Portugal y el Israel Bíblico. De hecho, nos encontramos en repetidas ocasiones con esta referencia en distintos textos portugueses desde el tiempo de la muerte de Sebastián hasta entrado el siglo XVII que están claramente teñidos de inspiración mesiánica<sup>7</sup>: los portugueses se veían como el pueblo elegido; la unión con Castilla ocurrida entre 1580 y 1640 se equiparaba al Cautiverio en Babilonia, al que seguiría la regeneración del reino mesiánico. Ya en 1918, el historiador portugués Azevedo, al igual que otros harían posteriormente, vio en ello o bien el resultado de la influencia judía, la repercusión del Judaísmo portugués sobre el Cristianismo, pese a que se había expulsado a los judíos del reino; o bien la influencia de los cristianos nuevos, que se habían convertido al Cristianismo pero que estaban especialmente inquietos por creer en la inminente *Parousia*. En cualquier caso, este detalle ya muestra una cierta conexión entre los judíos portugueses, los criptojudíos y los cristianos nuevos, con los cristianos portugueses. La intuición de Azevedo con respecto al papel e impacto de los marranos me parece especialmente pertinente. Entre los muchos personajes con los que me he encontrado a lo largo de mi investigación, está el caso de Manoel Bocarro Frances, un médico, matemático, astrónomo y poeta portugués. Estudió con los jesuitas en Lisboa antes de viajar al extranjero a estudiar medicina (en Montpellier) y de regresar a Portugal en 1620 para practicarla. Ya en 1619 había publicado un *Tratado sobre el Cometa de 1618* en el que demostraban matemáticamente que el príncipe oculto y esperado volvería un siglo después del nacimiento de Sebastián. (No sería el mismo Sebastián sino alguien de su estirpe, e insinuaba que sería el duque de Braganza.) Entonces, en 1624, publicó un poema de 138 octavas, *Anacephaleosis da Monarquia Lusitana*, en el que profetizaban la victoria de Portugal sobre los moros y los turcos y el establecimiento del Quinto Imperio. Otra versión del libro señalaba inequívocamente al duque de Braganza como el príncipe esperado. Esto no les gustó a los españoles, por lo que encarcelaron a Bocarro, quien, en cuanto salió libre, se fue a Italia y de allí a Hamburgo, donde escribió toda su obra como matemático y astrónomo y donde se volvió al Judaísmo. Pero su poema siguió en circulación entre los mesianistas portugueses y me resultó fácil encon-

---

<sup>7</sup> L. VALENSI, *Fables de la mémoire*, pp. 159-161; para acceder a distintos libros y otras versiones de esta creencia, véase J. L. DE AZEVEDO, *A evolução do sebastianismo*, Lisboa, 1918.

trar docenas de manuscritos en los que se reproducían sus profecías en versos de mala calidad.

Aparte de Ourique y Bandarra, que son los ingredientes totalmente nativos del mesianismo portugués, también estaban disponibles una ideología religiosa que hace referencia a Joaquín de Fiore, un abad calabrés del siglo XII, por una parte, y un mito político-religioso inspirado en la Biblia, en el libro de Daniel y su sucesión de cinco imperios mundiales, por otra. Los cuatro primeros correspondían a los imperios paganos de Babilonia, Persia, Grecia y Roma (o, en su lugar, el Imperio Otomano). El quinto y último sería el reino milenarismo del Apocalipsis. Ambos elementos rompen la escala local, nos llevan a un marco cristiano y europeo y nos hacen establecer conexiones con otro espacio y otra cultura más abarcadores. Además, el segundo tema, el derivado del Libro de Daniel (junto con otras profecías análogas), que compartían con los judíos, nos podría llevar a otro marco, a saber, el de la diáspora judía, que no se reducía a Portugal o a la Europa cristiana, sino que se extendía también al mundo musulmán por el este y al Nuevo Mundo por el oeste.

## 2. LA CONEXIÓN PORTUGUESA-BRASILEÑA

Antes de dejar atrás el enfoque monocéntrico, debemos recordar que Portugal era dueño de un vasto imperio y, por consiguiente, plantearnos la posibilidad de que se produjeran también distintas evoluciones del Sebastianismo en las colonias de ultramar. Y, efectivamente, el mesianismo portugués llegó hasta Brasil en la forma del Sebastianismo, entre otras. Por ejemplo, nos encontramos con un clérigo de Brasil incluido a principios del discurso sebastianista. Desde Brasil en 1578, el padre jesuita José de Anchieta tuvo una visión inmediata de la batalla de Alcazarquivir y pronosticó todo lo que ocurrió (originario de las islas Canarias, Anchieta aprendió portugués y se convirtió en el apóstol de Brasil. Para él, Brasil equivalía al paraíso terrenal). También se publicó un libro del padre Alexandro do Couto en Brasil en 1693, *Brado do Encuberto*, que trataba de la vuelta del rey Sebastián. Se podría decir que este movimiento era un proceso banal de difusión, contaminación y transferencia geográfica, en cuyo caso, la naturaleza de la conexión entre Portugal y Brasil correspondería sencillamente a la del paso de la metrópoli a su colonia, o del centro a la periferia, para emplear las formulaciones de Wallerstein o la tercermundista.

No obstante, esta lectura presenta un problema. Tal como dice un refrán local, *Deus é Brasileiro*. Brasil nació, según nos cuenta el historiador Vamireh Chacos, bajo el signo de la utopía, por lo que la hipóte-

sis difusionista no resulta totalmente satisfactoria. Los investigadores brasileños nos cuentan que los movimientos carismáticos son una característica constante de la vida política de su país, un elemento de su identidad nacional. Siendo éste el caso, deberíamos plantearnos reconsiderar la importancia de Ourique o de las *trovas* de Bandarra y buscar las raíces de un mesianismo más específicamente brasileño puesto que no solamente ocurrió una transferencia geográfica o mecánica, sino una verdadera conexión, una convergencia, la fusión de dos componentes.

También debemos identificar a los agentes que tomaron parte en la elaboración y transmisión de esta variedad específicamente brasileña de mesianismo, sus canales de transmisión, los receptores del discurso mesiánico y, finalmente, su movilización hasta formar movimientos mesiánicos, su «*passage à l'acte*». Aunque no puedo explayarme aquí en detalles, comentaré brevemente que Brasil, a diferencia de otras partes de los imperios ibéricos, nunca produjo un movimiento evangelista que uniera los mitos nativos con el mesianismo cristiano. Y tampoco estaban especialmente activos los judíos y marranos en su búsqueda de venganza o de redención. Por el contrario, existía un modelo ideológico que era obra de los religiosos importados de Europa, al principio franciscanos, en su mayoría. Los logros de los frailes franciscanos fueron dobles. En primer lugar, se trataba de un logro ideológico: daban una interpretación escatológica de la conquista del llamado Nuevo Mundo <sup>8</sup>. Por ejemplo, Gerónimo de Mendieta (1525-1604), quien fue casi contemporáneo del rey Sebastián y vivió en México desde 1554 hasta el final de sus días, desempeñó un papel importante en la formulación de una interpretación escatológica de la conquista. En su opinión, se había elegido a España para unificar al mundo bajo la fe cristiana. Su «concepción de la nación y monarquía de España» era «semejante a la del Antiguo Testamento, teocrática y mesiánica» (Phelan, p. 11). En palabras del historiador John Phelan, «Mendieta creía que los príncipes españoles eran los primeros misioneros de la monarquía universal». El segundo logro de los franciscanos fue sociológico. Consiguieron construir y renovar constantemente un fuerte lazo de unión entre ellos y la sociedad local. No sólo eran los poseedores de la religión legítima, sino también de creencias heterodoxas y visionarias. A través de su actividad misionera y de sus sermones, consiguieron inculcar la ideología del clero y que fuera aceptada por todos, tanto por el pueblo llano como por las elites. En este contexto, Brasil se ha interpretado como el lugar del Paraíso y como la Tierra sin mal <sup>9</sup>.

<sup>8</sup> J. L. PHELAN, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 2.<sup>a</sup> ed., 1970.

<sup>9</sup> V. CHACOS, *Deus é brasileiro. O imaginario do messianismo político no Brasil*, 1990. Sobre la importancia del Sebastianismo en el Brasil actual, CHACOS cita al cineasta Glauber Rocha: «Yo

En lo que respecta al momento mesiánico más concreto del siglo XVII, de nuevo se ve implicado el clero, en esta ocasión con el protagonismo principal de los jesuitas, con la figura sobresaliente del padre Vieira. Antonio de Vieira (1608-1697) era un jesuita que pasó la práctica totalidad de su vida en Brasil, adonde llegó de niño y donde murió en 1697. Fue autor de quince volúmenes de sermones y de doce más de otras obras, que tuvieron una repercusión importante en la vida política, religiosa y literaria portuguesas. Vieira puso una base teológica para las ideas del Sebastianismo que reunió como conjunto doctrinal João de Castro. Entre sus muchos y poderosos sermones, uno fue especialmente famoso: el que dio en Bahía en 1634 por las fiestas de San Sebastián. Su título era *Sebastião o encoberto*, es decir, Sebastián invisible, oculto. De hecho, aunque Vieira respaldaba las distintas profecías, su apoyo no era para los sebastianistas sino para Juan IV, a quien identificó con el príncipe oculto. Tras la muerte de Juan en 1656, Vieira estuvo algún tiempo esperando su resurrección y vuelta, y después desvió sus expectativas mesiánicas hacia los descendientes del rey. Sus ideas recibieron el favor de, entre otros, los jesuitas portugueses. Y no ampliaré más el tema de la conexión entre Portugal y Brasil. Baste con decir que el *Clavis Prophetarum* de Vieira se convirtió en uno de los cimientos sobre los que surgió el mesianismo brasileño y que su *Historia del futuro* (1665) fue concebida en Brasil entre 1653 y 1661<sup>10</sup>.

### 3. LA CONEXIÓN PORTUGUESA-JUDÍA

Regresemos de momento a Portugal para establecer otras conexiones: entre los documentos sebastianistas del siglo XVII que encontré atados formando una gruesa carpeta en la Biblioteca Nacional de Lisboa, descubrí una hoja impresa de ese mismo período procedente de Venecia y que mencionaba la fiebre sabatea que afectaba a los judíos. Mi teoría es que algún grupo sebastianista o los servicios de inteligencia de las clases política o religiosa de Portugal fueron uniendo los puntos y clasificaron juntas las expectativas sebastianistas y las sabateas. Tras ello, invitaron a cualquier historiador posterior para que realizara el seguimiento y eva-

---

soy Sebastianista. En el nordeste de Brasil decimos que Sebastián desapareció en Alcazarquivir... Es como si el rey hubiera desaparecido en el estómago de la gente para volver a nacer vomitado por la comunidad tercermundista y tropicalista». No sé qué tenía en mente cuando dijo esto último, pero dudo que la unificación de nuestro planeta bajo la fe cristiana y un rey que ofrezca una solución a los problemas de nuestro tiempo; básicamente, no creo en la unificación/la uniformización/la monolitización de nuestro planeta.

<sup>10</sup> VALENSI, *Fables de la mémoire*. También, R. H. POPKIN, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His life, work and influence*, Leiden, Brill, 1987, p. 97: «Algunos pensadores católicos, como el padre Antonio de Vieira de Portugal, construyeron unos escenarios milenaristas partiendo de los sucesos que ocurrían en la Península Ibérica y Latinoamérica».

luara esta conexión: ¿se trataba de una simple coincidencia, de la pura simultaneidad entre los movimientos independientes? ¿O algo o alguien quien conectó a ambas?

Al analizar la literatura sobre Sabbatai Sevi, Gershom Scholem presentó tres ideas principales: primero, que las esperanzas mesiánicas se encontraban en lo más profundo de la vida judía (en otras palabras, *Deus é Judeo*). Entonces surgió la pregunta: ¿por qué deberían estar más activos en este preciso momento? Según Scholem, por dos motivos: el segundo que presenta es que el mesianismo judío fue sometido a una exhaustiva reevaluación con la cábala de Isaac Luria durante el siglo XVI. Por ello, estaba disponible un corpus de textos mesiánicos, para su reactivación en algunos entornos judíos. En tercer lugar, existía un contingente específico entre estos devotos judíos, el correspondiente a los procedentes de la Península Ibérica y a los antiguos marranos a quienes se había expulsado de España y Portugal o que escaparon de estos dos países en 1492 y a lo largo del siguiente siglo o después. Su experiencia, ya fuera el trauma de la expulsión o de la conversión forzada, el criptojudasmo y la opresión de la Inquisición hizo de ellos unos mesianistas especialmente impacientes <sup>11</sup>.

La sensibilidad y religiosidad específicas de los marranos ya ha sido confirmada por investigadores posteriores. Del mismo modo ha sido validada la conversión sociológica entre los antiguos marranos y el Sabateísmo. No obstante, la obra magistral de Scholem no mencionó ni a Bandarra ni a Joaquín de Fiore; ni a Sebastián, el Sebastianismo o a forma alguna del mesianismo de Portugal y Brasil. Por cierto, tampoco se planteó las esperanzas judías dentro del ámbito otomano (en el que la ideología imperial otomana, que también tenía una dimensión mundial, debe haber desempeñado un papel importante), un aspecto que no examinaremos aquí. Pero sí que llamó nuestra atención sobre algunos hechos significativos. Entre otros, los siguientes: cuando Sabbatai Sevi dividió su reino en Esmirna, lo hizo en la sinagoga portuguesa (donde, podemos suponer, se reunían los judíos de la Península) y asignó el reino de Portugal a uno de los judíos presentes, a un médico marrano portugués de Burdeos, donde algunos parientes suyos estaban practicando el criptojudasmo (p. 431).

Scholem también mencionó que Sabbatai Sevi se hizo especialmente popular entre los judíos marranos (es decir, entre antiguos marranos que habían regresado al Judaísmo) establecidos en Leghorn, Amsterdam y Salónica (pp. 485-486) y que algunos de éstos había salido en secreto

---

<sup>11</sup> G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

de España y Portugal hacia Estambul en 1666 cuando oyeron acerca de Sabbatai Sevi. En realidad, lo hicieron tantos que la Inquisición creyó necesario imponer la ley que limitaba la emigración de cristianos nuevos a cualquier puerto de la Península (p. 546).

Por último, Gershom Scholem se centró en un personaje curioso: el antiguo marrano Moisés b. Gideon Abudiente (fallecido en 1688), un sabio y gramático reconocido que se había trasladado de Portugal a Hamburgo en la década de 1620, y había comenzado a enseñar a los judíos sefarditas de Hamburgo y sus alrededores (pp. 583-588). Parece ser que destacó tanto que los judíos de la ciudad le nombraron cabeza de su comunidad. De nuevo nos encontramos con un ejemplo de un marranismo bastante tardío dentro de la Península y de transmisión de la tradición judía. Pero este caso presentaba unas situaciones más notables. En primer lugar, porque escribió un libro en 1666, una colección de sermones sabateos, denominados normalmente *Fin de los días*, que fue rápidamente incautado y destruido por los ancianos de la comunidad por temor a que pudieran meterse en problemas con las autoridades cristianas y del que sólo ha sobrevivido una copia, con el texto en español y hebreo. Segundo, en su libro citaba al Libro de Daniel y a los cuatro reinos que habían de preceder al quinto y último imperio. Tercero y de mayor importancia, en su argumento empleó el modelo cristiano de exégesis, el tipológico, según el cual el Antiguo Testamento habría de entenderse como el precedente o la prefiguración del Nuevo (pp. 583-586).

Todos estos hallazgos han quedado validados por las investigaciones más recientes, es decir, las realizadas por Mercedes García Arenal, Jacob Barnay, Richard H. Popkin y otros<sup>12</sup>, quienes encontraron nuevas pruebas de la ferviente esperanza de los antiguos marranos dentro de sus nuevos entornos (especialmente en Salé, Marruecos, donde habían logrado refugiarse tras su expulsión los musulmanes y judíos españoles. En este contexto, Salé aparece como un “vestíbulo”, o centro de difusión, secundario, de noticias mesiánicas). De particular relevancia es que comenzaron a aparecer temas no judíos en el mesianismo judío en Marruecos y en la Península durante el siglo XVII entre antiguos marranos y criptojudíos. Y por último, establecieron la conexión entre los judíos mesiánicos y sus equivalentes no judíos, protestantes en su mayoría, de

<sup>12</sup> M. GARCÍA-ARENAL, «Attentes messianiques au Maghreb et dans la péninsule ibérique: du nouveau sur Sabbatai Zevi», en F. POUILLON *et al.*, *Lucette Valensi à l'œuvre...*, París, Bouchène, 2002, pp. 225-242. *Id.*, «Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente”. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVIe-XVIIe siècles)», en *Revue de l'histoire des religions*, 220, 4, 2003, pp. 445-486. Y. KAPLAN, H. MÉCHOULAN y R. H. POPKIN, *Menasseh ben Israel and his World*, Leiden, Nueva York, Copenhague y Colonia, Brill, 1989. D. S. KATZ y J. ISRAEL (comps.), *Sceptics, Millenarians and Jews*, Leiden, Nueva York y Colonia, Brill, 1990. J. BARNAI, *Sabbateanism: Social Perspectives*, Jerusalén, 2000 (en Hebreo).

Amsterdam y otros lugares (una conexión que no estudiaré aquí. Ha de tenerse en cuenta que la conexión era con los católicos en el caso estudiado por García Arenal).

No hay duda alguna de que se trata de dos movimientos independientes, que surgen de dos centros distintos. El área de difusión del Sabateanismo abarca la extensión más amplia de la diáspora judía, desde el norte de Europa (incluidas Hamburgo y Amsterdam) al norte de África y Oriente Medio y Próximo, incluidos Persia y Yemen, lo que justifica la estrategia internalista de Scholem que consiste en el estudio de las comunidades judías y de sus individuos, de las polémicas ocurridas entre ellos y de la movilización de su tradición. Sin embargo, existía una conexión a la que dio menos importancia de la debida: el movimiento sabateo se acordaba de Portugal. Ideológicamente, los judíos portugueses eran tanto judíos como portugueses; si bien practicaban un tipo de criptojudaísmo en la Península y sus imperios, también trajeron consigo cierta forma de criptocristianismo a la diáspora que era el resultado de la formación recibida y de haberse encontrado inmersos en una cultura profundamente cristiana. En lo que respecta a Portugal, compartían con los demás portugueses el conocimiento y atracción por las ideas de Bandarra<sup>13</sup>. De ahí que la característica más peculiar de la religiosidad de los marranos no fuera únicamente su agitada forma de Judaísmo sino, además, y enmarañada con ella, su forma milenarista de Cristianismo. Además, política y sociológicamente seguían siendo portugueses (al menos algunos de ellos) al llegar al exilio<sup>14</sup>: en su reciente estudio sobre los judíos y los criptojudíos de Nuevo México durante el siglo XVII, Nathan Wachtel subraya la fuerte preocupación de la Inquisición española durante la década de 1640, al tiempo de la Restauración portuguesa, cuando Portugal volvió a independizarse de España<sup>15</sup>. No sólo estaban conscientes los marranos de México de lo que estaba ocurriendo en la Península y seguían siendo leales a Portugal frente a España, sino que también compartían las tendencias mesiánicas según las cuales España sería destruida y el rey de Portugal sería el gobernante del mundo. Así pues, se consideraba que la Restauración de Portugal formaba parte de la redención judía<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Y. H. YERUSHALMI, *De la cour d'Espagne au ghetto italien*, París, 1987, p. 285. M. J. PIMENTA FERRO TAVARES, *Los Judíos en Portugal*, Bilbao, Mapfre, 1992, cap. 3 sobre las tendencias mesiánicas y la difusión de las trovas de Bandarra entre los nuevos cristianos.

<sup>14</sup> Se podría mencionar en esta coyuntura el éxito del tema de las tribus perdidas entre marranos y judíos portugueses, tras el descubrimiento del Nuevo Mundo. Véanse GARCÍA-ARENAL, POPKIN, etc. Los pensadores judíos tuvieron que integrar este nuevo fenómeno en su visión mesiánica.

<sup>15</sup> «Frontières intérieures. La religiosité marrane en Amérique hispanique (XVIIe siècle)», en R. M. LOUREIRO y S. GRUZINSKI (comps.), *Passar as Fronteiras*, Lagos, 1999, pp. 111-132.

<sup>16</sup> Véase también J. ISRAEL, *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740)*, Leiden, Boston y Colonia, Brill, 2002, cap. 10, «The Sephardi Diaspora and the Struggle for Portuguese Independence from Spain (1640-1668)», pp. 313-353, esp. p. 315.

Y aquí vuelve a aparecer el padre Vieira. Aunque vivió casi toda su vida en Brasil, cruzó el Atlántico en varias ocasiones, viajó a Holanda y Francia, y estuvo en Portugal durante la Restauración. Su visión mesiánica iba unida a la línea de Braganza, pero tras el desengaño de la Restauración, sus ideas cobraron nueva vida gracias a la corriente de los sebastianistas y se convirtió en parte de su material literario (un buen ejemplo de continuidad). Pero lo que resulta más significativo para nosotros en este momento son sus viajes a los Países Bajos en 1646 y 1647-48, adonde fue enviado por el rey de Portugal para encontrarse con los judíos portugueses y conseguir su apoyo económico. También mantuvo correspondencia con los judíos portugueses establecidos en la ciudad de Rouen. La visión de Vieira retomaba la profecía de Bandarra, la teoría del Quinto Imperio, y la idea de la conversión al Cristianismo de los judíos y la posterior unificación del mundo bajo una misma fe. Estando en los Países Bajos, Vieira conoció a un importante personaje de la diáspora judío-portuguesa (y, hablando en términos más generales, una figura prominente de la vida intelectual europea que se escribía con algunos de los pensadores más importantes de su época), Menasseh ben Israel<sup>17</sup>. En 1650, Menasseh publicó su *Esperança de Israel*, un texto de gran contenido mesiánico y que posteriormente se editó en latín, español, hebreo, inglés y holandés. Mientras tanto, Vieira escribió *Esperanças de Portugal, Ve Império do Mundo* (cuya redacción comenzó en 1649, aunque se publicara mucho después). Menasseh publicó otra de sus obras en 1655, en la que volvía a comentar la profecía del Libro de Daniel (*La Piedra Gloriosa*, ilustrada por Rembrandt). Evidentemente, ambos compartían una esperanza mesiánica y un proyecto de unificación y reconciliación religiosas. Parece que incluso pudieron haber llegado a una solución según la cual el Mesías habría venido por primera vez para poner la base de su reino terrenal, pero tendría que volver para completar su obra y entonces lo reconocería el mundo entero<sup>18</sup>.

A estas alturas ya podemos concluir que la conexión existente entre Portugal y Brasil no era en ningún caso unidireccional, sino que tanto las personas como las ideas se movían libremente entre ambos lugares;

<sup>17</sup> *Fables de la mémoire*, pp. 162-163. Y. KAPLAN, H. MÉCHOULAN y R. H. POPKIN, *Menasseh ben Israel...*, op. cit. R. H. POPKIN, «Christian Jews and Jewish Christians in the 17th century», en R. H. POPKIN y G. M. WEINER (comps.), *Jewish Christians and Christian Jews from the Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht, Boston y Londres, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 57-72. R. H. POPKIN, *Isaac La Peyrère*, op. cit. Menasseh procedía de una familia portuguesa de judíos establecida en La Rochelle, pero pasó varios años de su niñez en Lisboa, donde muy probablemente se vio expuesto a una educación cristiana antes de llegar a Amsterdam al final de su adolescencia. *Esperança* apareció en latín, español, hebreo e inglés en 1650, y posteriormente en holandés (p. 98.) Téngase en cuenta que Menasseh estuvo en contacto con Manuel Boccardo Frances, a quien ya mencioné anteriormente.

<sup>18</sup> Para analizar la relación de Vieira con otra figura mesiánica, La Peyrère, véase R. POPKIN, *Isaac La Peyrère*, op. cit, esp. cap. 8.

podemos confirmar el innegable vínculo sociológico e ideológico entre el mesianismo portugués y el judío-marrano. Aun así, no hemos encontrado nada que apoye uno de los principales argumentos de Scholem, a saber, el papel crucial de la cábala de Luria. Un resultado de ello son las investigaciones presentadas en los últimos tiempos sobre el Sabateanismo, es decir, las realizadas por Popkin y Idel, que llegan a la conclusión de que la mayoría de los judíos no estaban en absoluto familiarizados con las ideas de éste. Se podría objetar a esto diciendo que incluso fueron pocos los que leían a Luria, sus ideas seguían influyendo, hasta cierto punto, entre los judíos. Algunos movimientos radicales o revolucionarios recientes han demostrado que la gente se moviliza menos por su conocimiento de textos teóricos, ya sean éstos de Marx o Marcuse, que por otras causas y, en circunstancias concretas, y que se invocan a los autores de culto más como iconos que como referencias de peso. Pero lo cierto es que durante el siglo XVII no se encuentran referencias al misticismo lurianista y sí al de otros.

#### 4. EL MESIANISMO JUDÍO MÁS ALLÁ DEL HORIZONTE PORTUGUÉS

En la mayoría de las ocasiones, el mesianismo está abocado al fracaso... a no ser que se convierta en una religión de ámbito mundial, lo que ha ocurrido muy pocas veces en la historia. Sin embargo, con bastante frecuencia, los que creen en algún mesías no se rinden fácilmente. Como ya comentamos, la reformulación de las situaciones mesiánicas por parte de los seguidores siguientes varía en cada lugar. Mercedes García-Arenal ha demostrado recientemente cómo sobrevivió y evolucionó el Sabateanismo en Marruecos. También podemos analizar la tendencia a que aparezcan figuras proféticas y movimientos mesiánicos en Brasil. O podríamos mencionar otro país más que comparte esta inclinación a producir movimientos mesiánicos: Yemen, y más específicamente su población judía. El mesías que presentaron los yemenitas en 1666 fue directamente al palacio del gobernador y le pidió que dimitiera y dejara el trono. Resulta superfluo decir que le sentenciaron a muerte y que sus seguidores sufrieron una severa represión<sup>19</sup>.

El caso de Yemen y otros que han ido apareciendo a lo largo de la historia hacen que nos veamos obligados a prestar una mayor atención a la dimensión política y subversiva del mesianismo. En el caso del Sabateanismo, Scholem lo señaló cuando comentó: «El mundo entero estaba dividido entre los hermanos de Shabbatai, cada uno de los cuales era un

<sup>19</sup> Véase P. VAN KOENIGSVELD, J. SADAN y Q. AL-SAMARRAI, *Yemenite Authorities and Jewish Messianism*, Leiden, Brill, 1991.

“rey de reyes”, y las divisiones parecen reflejar ciertas nociones “geopolíticas”. Las dos mitades corresponden a Roma (es decir, posiblemente el Sacro Imperio Romano, el enemigo principal del Imperio Otomano) y Turquía (es decir, el mundo musulmán)» (p. 430). Pero ahí dejó el asunto, sin analizarlo en mayor profundidad, cuando, en mi opinión, la visión subversiva e imperial del proyecto mesiánico tiene una gran importancia<sup>20</sup>. La reunión de todos los judíos, el establecimiento de un reino también de éstos, el sometimiento de los antiguos señores y, hablando más genéricamente, de todos los gentiles y la unificación del mundo bajo el gobierno de reyes de esta etnia constituye una utopía, otra versión de la Monarquía Universal y del Quinto Imperio, en esta ocasión bajo el cetro judío. (Debemos tener en cuenta que esto ocurrió en un momento histórico de “mesianismo nacionalista” o de “escatologías nacionalistas rivales”, como Popkin las denomina, con la facción francesa por La Peyrère, la británica por otros, España por los españoles, etc.)

## 5. CONCLUSIÓN

Para concluir brevemente: el asunto de las conexiones no implica únicamente romper con los marcos tradicionales, cambiar de la escala local a una mayor, ensanchar el entorno, cambiar la dimensión espacial del análisis. No es suficiente con buscar episodios mesiánicos simultáneos que estén ocurriendo en distintas áreas religiosas o lo generalizadas que puedan estar las ideas mesiánicas en una etapa histórica concreta. Modificar la dimensión espacial lleva a nuevos lugares y, por lo tanto, muestra los distintos fenómenos que puedan estar ocurriendo al mismo tiempo. Pero una vez que llegamos a dichos lugares, debemos prestar atención a cómo se fusionan con la tradición precedente y que aún sigue viva, con las expectativas de la zona, con el apoyo de agentes que se encuentran ubicados históricamente. Evidentemente, debemos estudiar las circunstancias específicas que facilitan el proceso de conexión, la unión y expansión de las distintas corrientes.

De modo que lo que estamos aquí tratando no es sencillamente un proceso de difusión y contaminación que vaya a tener como resultado contribuir a una unificación u homogeneización del planeta; no estamos tratando aquí sencillamente con un movimiento que surja de un centro único y que cuente con múltiples ramificaciones, aunque sean irregulares. Por el contrario, un enfoque interactivo se centraría más en las con-

---

<sup>20</sup> Gershom Scholem subrayó otra dimensión política del mesianismo, una reactiva, defensiva, puesto que veía al misticismo y sus desarrollos mesiánicos como una respuesta a la expulsión de España, a la Inquisición española y a las dificultades a las que tenían que hacer frente a los judíos.

vergencias, enredos e intercambios de ideas entre culturas. Dicho de otro modo, la conexión no significa una menor diferenciación entre lugares independientes sino, por el contrario, un proceso constante de diferenciación en función del lugar y las circunstancias.

También debemos ser sensibles a la duración de tales conexiones: según las circunstancias locales, la represión que se ejerza, etc., el fracaso del Mesías esperado podría dar lugar a réplicas menores y más localizadas, a la reformulación de cada episodio dentro del entorno local (que es el caso de Marruecos y Yemen). El Mesianismo no debe verse como una tendencia religiosa continua, en ocasiones latente y otras veces perfectamente visible y vocal, sino como una que presenta distintas fases temporales en distintos lugares. Es decir, que debemos ser conscientes de una mayor diversidad, no de más uniformidad.

Y por último debemos preguntarnos: ¿quién realiza las conexiones? Es tarea del historiador observar los movimientos simultáneos, episodios coincidentes, temas similares o referencias compartidas que aparecen en distintos discursos. Es él quien debe buscar restos de diálogos o polémicas entre los distintos protagonistas, de competencia entre los distintos candidatos para el liderazgo mundial. A este respecto, establecer las conexiones forma parte del procedimiento analítico, del proyecto de investigación; está en el método. Pero dicha labor es, principalmente, una parte integrante del proceso que deseamos comprender. Si prestamos atención a la dimensión sociológica de los movimientos mesiánicos del siglo XVII, tendremos que buscar los agentes de conexión existentes en ese momento y lugar. Creo que fue André Siegfried quien comentó en cierta ocasión que los soldados y los comerciantes eran los responsables de la propagación de las principales epidemias y de las religiones nuevas. Al hacer esta declaración, él estaba pensando en el Imperio Romano. En el período que nos ocupa, quienes parecen haber desempeñado un papel significativo hacían al menos una de las tres cosas siguientes: viajaban mucho; escribían (enviaban cartas, redactaban libros para su publicación, garabateaban panfletos para que circularan libremente); y leían. Quienes cumplían con estas condiciones eran los comerciantes, los clérigos y los investigadores. Entre los comerciantes y los investigadores se debe destacar otro aspecto: el papel estratégico de quienes traspasaban las fronteras religiosas, la sensibilidad particular de los que recibían “calificativos compuestos”, como era el caso de los cristianos nuevos, los criptojudíos, los neojudíos/antiguos marranos, los judíos hispanolusitanos en Europa y el Nuevo Mundo, etc., sin olvidar a los judíos cristianos y a los cristianos judíos que abundaron en la Europa del siglo XVII<sup>21</sup>. Por su parte,

---

<sup>21</sup> Sobre este entorno específico, véanse los diferentes y revolucionarios libros y ensayos de R. H. POPKIN.

éstos se encontraban en lugares específicos, pero no en los más prominentes dentro del discurso mesiánico, es decir, Jerusalén, Roma o la Meca, donde se tendría que subvertir el Islam antes del triunfo del Cristianismo, según el discurso del Sebastianismo, o del Judaísmo, según el de los sabateos<sup>22</sup>. Siendo prácticos, hay que reconocer que algunos lugares ofrecían unas condiciones más favorables para el intercambio de noticias, rumores e ideas, como ocurría en los puertos de mar, los templos del saber o de adoración, sitios donde era posible entablar diálogos y polémicas con teólogos protestantes, medios sectarios, etc.

En el primer enfoque que mencionamos, el del erizo, sumergimos el hilo principal de la investigación en las muchas capas que se han ido acumulando con el paso del tiempo. Al ser un enfoque genealógico e internalista, pasa por alto, al menos en parte, los aspectos que resultan de interacciones sociales y culturales, y pudiera no captar alguna dimensión importante del tema del estudio. Con el segundo enfoque, el del zorro, la investigación va de un lado para otro dentro del mismo plano horizontal. Al tratarse de un enfoque extensivo y horizontal, no debería limitarse a ofrecer un catálogo de episodios independientes; debe prestar atención a las características específicas de cada lugar, a la fusión circunstancial de corrientes diferenciadas y la producción de nuevas síntesis al final de cada etapa. Por último, un enfoque policéntrico, relacional o interactivo, toma las investigaciones realizadas en los distintos lugares, cruza puentes y mares, se traslada con los que ya lo han hecho, descansa en los puestos fronterizos y demás intersecciones y escucha distintos idiomas y dialectos. Éste es un enfoque más exigente pero que hace posible presentar una historia del mundo que no tenga obligatoriamente a Europa y Occidente como su único marco de referencia sino que se fija en distintos centros y en las interconexiones entre ellos.

---

<sup>22</sup> M. GARCÍA-ARENAL, «Attentes...», p. 229.