

DE ESPAÑA A JERUSALÉN VÍA ROMA: LOS REFUGIADOS,
EL IMPERIO, Y EL ARTE DE REINAR EN *DAVID*:
POEMA HEROICO DE IACOBO UZIEL

Imogen Choi
University of Oxford

El protagonista del *David: poema heroico* de Iacobo Uziel (Venecia, 1624) es un personaje polifacético: profeta, místico, pastor, guerrero, progenitor, amante, músico, salmista, estadista, antecesor del Mesías¹. Como indica la primera estrofa del poema, algunas de estas facetas parecen contradictorias a primera vista:

Al esfuerzo divino en fuerza humana,
hermosura del alma en cuerpo hermoso,
altiva dignidad en vida llana,
cayado pastoril en ceptro honroso,
en juvenil edad prudencia cana,
en el justo rigor pecho piadoso,
intento celebrar, si obra tan alta
suple con su valor lo que en mí falta².

¹ Uziel aparece denominado de diferentes maneras en la documentación antigua y en las aportaciones de la crítica: Jacob, Iacob, Yaaqov, Giacobbe, entre otros, como nombre, y Uziel, Usiel, Wiel y (erróneamente) Uriel como cognomen. En el certificado de su graduación citado más abajo, se nombra Iacob Wiel/Uziel Falcon, con un apellido, quizás materno, que no figura en ninguna otra parte. Aquí se optará por la misma forma en que se autodenomina en la portada y los preliminares del poema: el doctor Iacobo Uziel.

² Iacobo Uziel, *David: poema heroico*, I. 1. En todo este trabajo utilizo la edición crítica de Jyrki Eemeli Eckhardt, 2020, una transcripción bastante diplomática

Según recoge la *propositio* épica de la citada estancia, el héroe del poema es, al igual que en el relato bíblico, un personaje complejo, que podría brindarse a todo tipo de análisis, sobre todo en un texto que resulta todavía poco conocido y que merecería más estudios. En orden de importancia, un aspecto que se destaca desde el principio es el papel de David como monarca, lo que constituye el principal eje de interés de este capítulo. Uziel acuña así en la epopeya el perfil de un monarca ejemplar, que presenta como dechado de virtudes políticas ante el dedicatario, Fernando I Gonzaga, duque de Mantua desde 1612 hasta 1626. Para su encumbrado mecenas el poeta predice, en cuatro estrofas del proemio, una fama tan brillante como la del rey hebreo, cuyos pasos aconseja seguir (I, 3):

A la sombra del lauro que rodea
tu escudo, Serenísimo Fernando,
mi musa cantará, mientras desea
ir con David tus hechos comparando,
si canta por aquella gente hebrea
Italia tus loores va cantando,
humillando su orgullo a tus pendones
invicto Duque, rey de corazones.

Las dedicatorias de esta índole son, desde luego, típicas de la epopeya renacentista y barroca. En el caso de los Gonzaga, sin embargo, la identificación entre el supuesto mecenas y el héroe antiguo iba más allá de las convenciones. Sabemos que, en parte, la dinastía basaba su imagen en tal afinidad, patrocinando obras de arte que representaban al rey hebreo, ubicadas en lugares prominentes de la sede ducal³. Tales apropiaciones estaban, además, lejos de ser únicas en el periodo: los Austrias españoles también fueron comparados con David y Salomón con cierta frecuencia y se exhortó a la imitación de las virtudes regias de ambas figuras⁴. Todo ello permite intuir que la historia del rey David, forzosamente, asumía ante los lectores de la época una dimensión

de la *editio princeps* y única de 1624, que coteja los varios ejemplares, pero modernizo la grafía y puntuación, según las normas editoriales. A partir de ahora indico solo el número del canto y la estrofa en paréntesis.

³ Eckhardt, 2020, pp. 57-58.

⁴ Ver, por ejemplo, Kagan, 2009, p. 83; Kamen, 2010, pp. 89-94, 162; Parker, 2014, p. 271; todos con referencia a Carlos V y Felipe II.

política además de espiritual: la «vida» del principal monarca de Israel se presenta en el poema de Uziel, entre otras cosas, como un espejo de príncipes para su propio tiempo⁵.

De todas las virtudes políticas que posee David, una llama la atención por ser no totalmente típica de tales discursos: la hospitalidad y la actitud abierta y acogedora hacia los emigrantes de diversa fe y costumbres. Tal aspecto se pone de relieve en varios episodios, donde el diálogo con las tradiciones épicas (sobre todo virgiliana pero también tassesca y ercillana) y cronísticas resulta bien visible. Aquí, el texto se posiciona dentro de una larga historia de lecturas sobre el arte de reinar, pero a la vez reformula algunas de las posturas típicas de la imagería imperial de su tiempo. Se nota desde el prefacio que Uziel conoce los debates eruditos contemporáneos acerca de la composición de un poema épico, al mismo tiempo que se distancia de una imitación servil de los clásicos⁶:

Recibe con grata frente, Amigo Lector, este Poema, Heroico por su sujeto, aunque no sea de una sola acción, que para merecer este nombre debía tratar [...] Uso en él los mismos nombres de personas y lugares que en su natural principio fueron impuestos por parecer que menos me desvíó de la pura realidad. No uso de muchos vocablos Poéticos con sus ficciones por no hacer agravio a la santidad del sujeto, por él pretendo ser disculpado [...].

En esta breve reflexión sobre la teoría poética en relación con su poema, Uziel reconoce que según la poética tanto aristotélica como tassesca, un poema épico que incluyera la vida entera del héroe no constituye una trama cohesionada, una «sola acción», según la teoría de las tres unidades de tiempo, lugar y acción, pero sin embargo insiste en que gracias a su héroe, su propia obra merece un lugar dentro del canon. Se disculpa por su dialecto extranjero, pero después afirma que al utilizar «los mismos nombres de personas y lugares que en su natural principio fueron impuestos», esto es, sus formas hebreas y no las latinizadas de la Vulgata, logra otro atributo aristotélico tan apreciado por las artes poéticas de su tiempo, la verosimilitud o mimesis, porque con estas nomenclaturas imita más fielmente la «pura realidad».

⁵ Véase la «Dedicatoria», *David: poema heroico*, p. 28.

⁶ *David: poema heroico*, p. 28.

Finalmente, declara evitar los «vocablos poéticos», probablemente la maquinaria del panteón pagano y las digresiones fabulosas tan del gusto de los autores y lectores contemporáneos, para resaltar la naturaleza santificada de su empresa poética. En definitiva, aunque el poeta no es nada ignorante de las normas del género, tanto clásicas como renacentistas, a pesar de la demostración convencional de humildad, se nota una actitud independiente y una disposición para cambiar las reglas del juego, algo que saldrá a la luz en el análisis siguiente.

Para sentar las bases de tal argumento, este capítulo considera primero el contexto del poema, con un esbozo de lo (relativamente poco) que sabemos de su autor, su entorno social y la historia material y editorial del texto. En este apartado inicial, al repasar las fuentes conocidas, se obviarán los equívocos que de vez en cuando se han adherido a la biografía del poeta, al tiempo que va a prestarse atención a algunos datos no tomados en cuenta hasta ahora por los estudiosos, a la luz de corrientes historiográficas recientes. En segundo lugar, centraremos la atención en un episodio peculiar del canto noveno, en el que David recibe en su corte al representante de un grupo de refugiados españoles, escena que combina de manera audaz la fascinación contemporánea por las genealogías antiguas y los orígenes de los pueblos con las navegaciones épicas y la solemnización de las misiones fundadoras, de manera que imparte a ambas tradiciones un sesgo bastante insólito. Finalmente, se esbozarán algunas conexiones entre esta suerte de digresión y otras partes del poema para demostrar que no resulta del todo anómala, lo que permitirá iluminar en algo las perspectivas del autor sobre la migración, el buen gobierno y la evolución de las sociedades humanas.

I. EL DOCTOR UZIEL, HEBREO, Y SU POEMA INTERCONFESIONAL

Poco se sabe a ciencia cierta del doctor Iacobo Uziel, quien luce orgullosamente su rango profesional en la portada del libro, un título universitario que le habría granjeado bastante prestigio y estabilidad laboral en la época⁷. Algo más puede conjeturarse al espigar la ingente

⁷ Además de Eckhardt, Andrea Zinato se ocupa de la biografía de Uziel en varios artículos, sobre todo 2010, 2012 y 2018, con algunos aciertos, pero también conjeturas poco probables (por ejemplo, la identificación en 2012 de nuestro

historiografía sobre el gueto veneciano-padovano, donde residió Uziel durante —aproximadamente— veinte años, y la universidad de Padua, su alma máter. A ese propósito quizá más hallazgos esperen a los investigadores dispuestos a adentrarse en los archivos del norte de Italia y los del entorno adriático. Entre los sugerentes, pero ambiguos indicios que nos da el autor desde los preliminares mismos del libro, queda claro que el poema es un producto totalmente «diaspórico»: en el prefacio, en un alarde convencional de *humilitas*, pide disculpas por «los defectos del lenguaje [...], por no ser nacido en Castilla, antes en tan remota parte no podía participar de la moderna policía»⁸. Como demuestra Eckhardt en el minucioso estudio lingüístico que realizó del poema, las octavas se presentan en un castellano que acoge muchísimas interferencias léxicas y ortográficas de otras lenguas más o menos deliberadas, sobre todo italianas, pero de vez en cuando también judeoespañolas, hebreas y portuguesas, además de los acostumbrados cultismos latinos de cualquier autor épico de cierta ambición. Nos ocupamos, por lo tanto, de un poeta no solo políglota, sino culto, a pesar de las protestas que realiza en sentido contrario. Quizás el documento biográfico más relevante —aparte de la obra misma— sea el registro de su doctorado en Medicina y Filosofía en la Universidad de Padua, otorgado en junio de 1604. Se presenta aquí en forma abreviada:

Privilegium doctoratus in phylosophia et med. D. Iacob Wiel Falcon hebrei.

Universis et singulis hoc privilegium inspecturis, lecturis et audituris Sigismundus Capilistiis, patricius Patavus, comes caesarius et eques, salutem [...] d. Iacob Wiel Falcon f. d. Isach — hebreum Macedonem Salonichi oriundem, themata ei — pro examine assignata per — phil. et med. doctores dominos Hieronymum Fabritium ab Acquapendente, anatomes ac chirurgiae supraordinariem prof., Ioannem Thomem Minadoux Rodigginum, praxim medicinæ in primo loco legentem, Georgium Raguseum Venetum, philosophiam ordinariam in 2^{do} loco docentem docte — pertractantem — audivimus, in quibus quidem omnibus — adeo — egregie se gessit [...] nos itaque — ipsum d. Iacob Wiel Falcon — phylosophiae et med. doct. — creamus. — Quibus sic gestis — d. Ioannes Thomas Minadoux — d. Iacob Wiel Falcon — insignibus — doctoralibus — decoravit.

poeta con un tal Jacob Uziel Cardoso, miembro fundador de la comunidad judía de Ámsterdam a principios del xvii, que le lleva a postular que quizás en algún momento se bautizó).

⁸ *David: poema heroico*, p. 29.

*Actum et datum Paduae in palatio nostro in vicinia S. Danielis, - praesentibus — phil et med. doctoribus dominis Olvino Regio Fannio Foriuliense, Victorio de Rubeis Florentino, Aldrico ab Ursa Patavino ac aliis quamplurimis — viris diversarum nationum studiorum gratia Paduae degentibus*⁹.

Algunos críticos han citado este documento para establecer el lugar de origen de Uziel en la ciudad otomana de Salónica o Tesalónica, en griego actual Thessaloniki, que, podríamos añadir, lejos de estar aislada «en tan remota parte» y apartada de toda «policía moderna», era un puerto bien conocido en la zona norte del Egeo, un centro de comercio importantísimo y la única ciudad con una población mayoritariamente judía durante aquel periodo. Consta también el nombre de su padre, Isaac. Sin embargo, el documento proporciona otros datos de interés, no comentados hasta ahora. El hecho de que el doctorado fuera refrendado por la autoridad del conde palatino Sigismondo Capilista, noble paduano y delegado imperial, y no por el obispo, además del hecho de que al candidato doctoral se le denomine *hebreus*, indica sin lugar a dudas que Uziel vivía abiertamente como judío, porque los condes palatinos ofrecían la única solución para que los estudiantes no católicos pudieran laurearse en la universidad sin tener que jurar fidelidad a la Iglesia, incluso después de las restricciones del Concilio de Trento, un privilegio del que disfrutaban casi exclusivamente en Padua.¹⁰

El documento también permite vislumbrar el dinamismo de la comunidad académica con que Uziel habría tratado durante sus estudios

⁹ *Acta graduum academicorum gymnasii patavii 1601-1605*, 1987, pp. 463-64. Agradezco a Dennj Solera su ayuda indispensable para comprender el contexto de los estudiantes hebreos en la Padua temprano-moderna.

¹⁰ También Zinato, 2012, p. 206. Vale la pena insistir en este aspecto porque en las menciones de Uziel, tanto en estudios dedicados como en alusiones de paso en otros trabajos, hay muchos errores. Aunque Eckhardt y Zinato afirman el judaísmo de Uziel, Den Boer, Díaz Esteban y Novoa lo consideran marrano, sin declararse definitivamente acerca de su integración en la comunidad judía, y Novoa aun afirma equivocadamente que nació en España o Portugal. No hay ningún indicio de que Uziel pusiera pie en la península ibérica en algún momento de su vida y, aunque la comparación puede ser fructífera, el *David* se diferencia en este aspecto de las epopeyas posteriores de los conversos Miguel de Silveira, João Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gómez y Diego Enríquez Basurto con los que habitualmente se agrupa. Para la institución de los condes palatinos, ver Grendler, 2004, pp. 183-86, y sobre los estudiantes hebreos, Solera, 2022.

y que describe Ruderman, donde el joven griego no solamente habría aprendido anatomía en uno de los centros europeos de medicina más innovadores, sino que se habría sumergido en cuestiones y debates filosóficos de variada índole y obtenido una amplia formación en artes¹¹. Todo ello cuadra perfectamente con la evidente curiosidad intelectual del poeta, que incluye varios discursos sobre temas científicos y filosóficos a lo largo de la epopeya, y promete escribir en el futuro un tratado sobre los orígenes de los sueños y «paradoxos Philosophicos con otros tratados de más alta profesión»¹². Aunque no resultara obligatoria la presencia del colegio de doctores en aquellas ceremonias extracanálicas, por lo menos tres luminarias de la especialidad habían actuado de examinadores y así asistieron a la graduación de Uziel. Le vistió con las insignias doctorales Giovanni Tommasi Minadoi, médico y profesor de la universidad, una figura eminente en los círculos letrados, conocido por su interés por la historia oriental, que expuso en su *Historia della guerra fra Turchi et Persiani*, 1587. Le examinaron también el famoso anatomista Girolamo Fabrizi d'Aquapendente, pionero que tuvo por afamado discípulo a William Harvey, y Georgius Raguse(i)us, docente croata de filosofía natural aristotélica, autor de una refutación erudita de la astrología divinadora y otros tratados polémicos. Además de los examinadores, los testigos que honraron con su presencia la solemne ceremonia de graduación dan una ligera idea de las redes sociales y vínculos que habría formado Uziel durante aquellos años de vida estudiantil¹³. En este caso se menciona a Ulvino Regio di Giacomo dal Friuli, oriundo de Cividale del Friuli, que también había recibido su licencia y doctorado en Artes, y Medicina cuatro años antes, en 1604, por vía canónica¹⁴. Junto a este personaje figuran también Vittorio Rossi de Florencia y Aldrico ab Ursa de Padua, de quienes no encuentro otro testimonio, pero según el mismo documento, eran también doctores en Filosofía y Medicina. El hecho

¹¹ Ruderman, 2001.

¹² *David: poema heroico*, 2020, p. 29. Según De Rossi, 1802, p. 136, refiriéndose a la correspondencia entre el rabí veneciano Jacob Aboab y el pastor hebraísta alemán Christian Theophil Unger de finales del siglo xvi o principios del xvii, estas obras fueron en efecto escritas y quedaron en manuscrito entre los herederos de Uziel, afirmación que de momento no se puede averiguar.

¹³ A este respecto, ver Solera, 2021.

¹⁴ Figura en la base de datos BO2022, <https://www.mobilityandhumanities.it/bo2022/banca-dati/>.

de que se mencionen, al contrario de los «otros muchos hombres de diversas naciones» presentes en el patio del palacio de Capodilista, indica que quizás pertenecieran a familias de relieve, aunque ciertamente no nobles. A juzgar por las noticias de su graduación, Iacobo Uziel no solo había aprobado el curso brillantemente, sino que disfrutaba de cierto reconocimiento social; había conseguido congraciarse con sus pares cristianos, de varias partes de Italia y de más allá, que asistieron para apoyar su candidatura. Esto quizá se deba en parte al estatus del clan Wiel-Uziel, que tenía una presencia importante no solo en Salónica sino en las ciudades de Venecia y Padua durante aquel periodo¹⁵.

Después de la estancia paduana, resulta más difícil seguir los pasos de la biografía de Uziel, ya que carecemos de otras apoyaturas documentales precisas. Parece que falleció en la isla jónica de Zante o Zacinto (en griego actual Zakynthos), por aquel entonces territorio veneciano, en 1630, adonde tendría que haberse desplazado en algún momento después de 1624, cuando firmó la dedicatoria del poema en Venecia¹⁶. Precisamente en la gran ciudad adriática pueden rastrearse algunos indicios de su contacto con una red de escritores e intelectuales, tanto cristianos como judíos, en un momento en el que la vida cultural del gueto se abría hacia el exterior. El poeta y tratadista político Gabriele Zinani le dedicó un soneto en elogio del *David* publicado en 1627, pero que parece haberse redactado durante la misma composición del poema¹⁷. Junto a ese soneto cabe destacar otro que Zinani dedica a la poetisa Sar(r)ja Cop(p)ia Sulam, anfitriona de un afamado salón literario, y más intrigante aún resulta la posible relación de Uziel

¹⁵ *La comunità ebraica di Venezia e il suo antico cimitero*, 2001, t. 1, pp. 397-98. Modena y Morpurgo citan tres casos más de médicos Uziel que se doctoraron en Padua después de Jacob: rabí Moisé, de Salónica, en 1623, homenajeado por Leon Modena en Venecia; Aron o Abram di Jacob, veneciano, en 1770, y Abram, de Zante, en 1791. Ya que se trata de un apellido muy extendido, a falta de más investigaciones, no pueden extraerse conclusiones del posible grado de parentesco que pudieran tener esos tres personajes con el autor del *David*, aunque todos ellos provengan de lugares en los que también residió y, en el caso del primero, ambos doctores coincidan también en el tiempo.

¹⁶ La noticia del fallecimiento en Zante, repetida por la mayoría de los estudiosos sin atribución clara, parece remontarse a la citada correspondencia Aboab-Unger, que según Eckhardt todavía se conserva en la Staats-und Universitätsbibliothek de Hamburgo, pero sin los datos referidos, y que no he podido consultar para este trabajo.

¹⁷ Zinani, *Rime diverse*, pp. 186-87; Eckhardt, 2020, p. 56.

con ese entorno intelectual. Se sabe que el famoso rabí contemporáneo León de Módena, también fue un personaje cercano al círculo de Copia; de hecho, el rabino poseía un ejemplar del *David*, que aparece localizado en el inventario de sus bienes¹⁸. Además, en la primera carta de la correspondencia, parcialmente conservada, entre Copia Sulam y el poeta de Liguria Ansaldo Cebà (Génova, 1565–Génova, 1623) —un intenso intercambio que se extendió entre 1618 y 1622 y tuvo como punto de partida la admiración sin tasa de aquella por el poema épico de Cebà, *La reina Esther* (1615)— la escritora hebrea incluyó un soneto en loor del aclamado escritor italiano, redactado en español por un «incerto autore hebreo», que mereció otro soneto en respuesta del famoso vate genovés. Harran, Eckhardt y Zinato, con mayor o menor grado de certeza, han atribuido la autoría de dicha composición laudatoria a Uziel¹⁹. Lo cierto es que el estilo resulta bastante parecido y dentro del soneto encomiástico se localiza un calco casi exacto de un endecasílabo de uno de los sonetos preliminares del *David*, firmado por un tal Ioseph Leon, ingenio todavía no identificado y, según esta lógica, posible pseudónimo del poeta mismo.

Siguiendo estas observaciones, vale la pena resaltar que, en esta misma carta, y con fines abiertamente proselitistas, Cebà llama la atención de su corresponsal a lo que «[Esther] dice di David nel canto XIX cominciando dalla stanza 57»²⁰. En efecto, en el canto 19 del poema italiano se intercala, nada menos que en el discurso culminante de la misma Esther dirigido al rey de Persia, en que intercede con éxito por su pueblo, la historia del rey David, que ocupa unas treinta estrofas. La historia termina con una visión profética en la que David,

Un figlio ravvisò, che nel feondo
petto del padre una natura inchiude,
manifestar, con nova forma, e strana,
voler vestirsi un dì di carne humana.

E del suo proprio sangue una doncella
già scelta vide in quel segreto interno,
da la cui carne immacolata e bella

¹⁸ Ancona, 1962, p. 265.

¹⁹ Zinato, 2018, pp. 299–300; Eckhardt, 2020, pp. 49–50; Harran, 2009, p. 122 n. 27.

²⁰ Zinato, 2018, p. 298.

dovea forma i membra il Verbo eterno.
 Là vide il sacro infante a la mammella,
 c'havea, nascendo, a scompigliar l'Inferno,
 e penetrò la morte acerba, e rea,
 che, per salute altrui, soffrir dovea²¹.

No hay en absoluto ambigüedad aquí. Al final de su vida, David ve proféticamente la encarnación del hijo de Dios en una doncella inmaculada, su nacimiento, sufrimiento y muerte redentora, y Esther a la vez es partícipe, desde un segundo plano, de estas «meraviglie», declarando que «col lume de la fe, confesso, e credo» (XIX, 60). En esta y otras muchas cartas, el admirado autor de *La reina Esther*, que había captado la atención de un culto y refinado círculo de lectores judíos con una exquisita representación de la heroína de Purim, incita reiteradamente a Sara Copia y a su innominado amigo a seguir el ejemplo de estos hebreos de la Antigüedad y hacer la misma declaración de fe en Cristo. Resulta tentador imaginar que el *David* pudo haber sido, en parte, una respuesta a este diálogo a la vez alentador y frustrante, una *amplificatio* a su propia manera del esbozo en miniatura de la épica davidiana ofrecido por Cebà en un breve pasaje de su *Esther*. Uno de los elementos en los que Uziel va a poner cierto énfasis dentro de la obra será, precisamente, el don de profecía que posee el héroe protagonista y, al igual que en el discurso de Cebà, la vida de David culmina con una visión del Mesías, no contemplada ya con los ojos, sino percibida directamente a través del oído (XII, 39-40):

Una süave voz al Rey responde:
 «Conténtate saber tanto secreto,
 si el término preciso se te esconde;
 tu pueblo no será siempre sujeto,
 de un descendiente tuyo será donde
 libertad nacerá, roto el aprieto;
 éste levantará la honra caída,
 su corona jamás será abatida.

Este dará la paz que el cielo estima;
 a éste servirá toda la tierra;
 al cielo obligará su gracia imprima

²¹ Cebà, 1615, XIX. 57-58, p. 290.

que, por darla a su tiempo, ora la encierra;
penetrará verdad remoto clima,
desterrando mentira y dura guerra;
un corral y un pastor será en el mundo;
un Elisio gozar, vivir jucundo».

La promesa de la redención resulta muy breve en comparación con las dolorosas escenas de saqueo y destrucción, terminando con la cautividad de Babilonia, que la preceden, y, en comparación con la de Cebà, deja mucho escondido, y al rey tan «confuso» como «contento». No hay nada que ofender a los oídos piadosos cristianos: la gracia descendida a la tierra mediante la acción salvífica del Mesías tiene una resonancia claramente neotestamentaria; la alusión al «remoto clima» con bastante probabilidad traería a la mente de los lectores de su tiempo el proceso de evangelización de las Indias occidentales y orientales e, incluso, se inserta al cierre del pasaje una alusión obvia a las conocidas palabras de Jesús como buen pastor («También tengo otras ovejas que no son de este redil; aquellas también debo traer, y oirán mi voz; y habrá un rebaño, y un pastor», Juan, 10:16), una frase durante largo tiempo interpretada como referencia a la Iglesia universal. Pero lo que allí se recoge tampoco parece incompatible con las creencias judaicas, que ofrecen un rayo de esperanza, un atisbo de libertad y honra restauradas después de infinitos años de sumisión, a través de los «remotos climas» de la diáspora. De hecho, la imaginiería del rebaño disperso y reunido encuentra también no pocos ecos en boca de los profetas, por ejemplo en Ezequiel, 34:23, «Y levantaré sobre ellos a un pastor, y él los apacentará; a mi siervo David, él los apacentará, y él les será por pastor». A la luz de estos datos quizá sea lícito plantear que el *David* intenta llevar a cabo algo que en la epopeya de Cebà ni siquiera se planteó: la composición de un gran poema heroico igualmente aceptable y edificante a ojos de los lectores cristianos y judíos; un *epos* que consiga compaginar, al contrario de la historia completamente triunfal y teleológica de la *Esther*, la coexistencia constante de tristeza y alegría, revelación y misterio, en la compleja historia del pueblo de Dios.

En fin, este breve excursus biográfico permite resaltar ciertos aspectos de la vida de Iacobo Uziel y su entorno que arrojan alguna luz sobre el análisis que sigue. En primer lugar, Uziel fue un individuo peripatético, pero su condición itinerante no se debió, que sepamos, a ninguna persecución directa. Nacido en Salónica, graduado en

Padua, asentado en Venecia, fallecido en Zante y, claro está, marcado por la nostalgia de una patria hispánica que nunca llegaría a transitar, el poeta ejemplifica la movilidad individual y colectiva, voluntaria y forzada, que, según Rudermann, constituye una de las cinco claves para comprender la experiencia judía de este período: «An accelerated mobility leading to enhanced contacts between Jews and other Jews of differing backgrounds, traditions and even languages, and between Jews and non-Jews», lo que trae consigo una «possible correlation between motion and cultural production and creativity»²². En segundo lugar, parece que trabó relaciones respetuosas y aun amigables con otros miembros de la República de las Letras, tanto cristianos como judíos (y estos no todos sefardíes *levantini*) y, «al lado de figuras como Modena y Copia Sulam, es muy probable que Iacobo Uziel fuera uno de los protagonistas de este grupo que dinamizaron este proceso de la apertura cultural del gueto»²³. Además del deseo de abordar intercambios literarios y científicos que fueran más allá de las diferencias confesionales, esa red de intelectuales quizá compartiera, más específicamente, un interés por la poesía épica en su doble modalidad sacra y profana, un género muy en boga tanto en Italia como en las comunidades hispanohablantes (Cebà y Zinato son autores épicos, Copia y Módena lectores del género).

Finalmente, un análisis de la composición material del texto apoya algunas de estas suposiciones, a la vez que sirve en parte como contrapeso de su optimismo. El poema se imprime en octavo, el formato más común entre las composiciones épicas españolas destinadas a un consumo generalizado²⁴. Aparte de su frontispicio, sencillo pero bello, que incluye una figura del rey David con su harpa, no se trata de un impreso de calidad: el texto incluye muchas erratas, corregidas muy esporádicamente y solo en algunos pliegos, fuentes desgastadas y un aparato mínimo. Los tres poemas laudatorios no son obra de autores reconocidos. El taller de Barezzo Barezzi nunca tuvo gran éxito y producía, por lo general, textos de baja calidad con fines comerciales, entre ellos historias sagradas y mundanas, antologías poéticas, un

²² Ruderman, 2011, pp. 14, 24.

²³ Eckhardt, 2020, p. 39.

²⁴ Eckhardt sugiere en la introducción de su edición que existió en algún momento también una tirada en cuarto, basándose en tres inventarios, 2020, pp. 4-5.

par de tratados políticos, y traducciones de novelas picarescas, todos en italiano. Cabe suponer entonces que el *David* no se dirigiera exclusivamente, ni siquiera principalmente, a sus correligionarios ni al círculo de eruditos cristianos versados en antigüedades judías, sino a un público mucho más amplio que disfrutaba con la lectura de poemas épicos en este período. Además, según apunta Ruderman, el fenómeno editorial de textos asequibles escritos por autores judíos en lenguas vernáculas en Italia y Países Bajos a partir del siglo XVII asume con frecuencia un cariz apologético, ya que estas obras que presentan «Judaism in the simplest and most attractive manner addressed simultaneously wavering Jews and indifferent or antagonistic Christians»²⁵. El éxito de Uziel en este sentido pudo ser, probablemente, parcial: existen indicios de lectores contemporáneos tanto judíos como cristianos dentro y fuera de Italia²⁶, pero el poema no llegó a alcanzar tanta popularidad como otros representantes del género, jamás llegó a imprimirse una segunda edición y su influencia sobre epopeyas posteriores resulta, cuanto menos, incierta. Si bien Uziel conocía a intelectuales, aristócratas y académicos, aquellas conexiones no se tradujeron en un considerable apoyo concreto a sus esfuerzos poéticos. Ninguno se empeñó en escribir poemas o aprobaciones preliminares o elogios posteriores (con la excepción de Zinani), y muy probablemente, ninguno ayudó a financiar el proyecto. El noble dedicatario de la obra, Fernando Gonzaga, duque de Mantua, era un mecenas bien conocido y, hasta cierto punto, fomentó un ambiente de tolerancia con los judíos en los territorios que regía. Se sabe que apoyó a Zinani en sus esfuerzos de publicar otro poema épico, *L'Eracleide*, en 1623²⁷. Pero en este caso la calidad pésima de la impresión parece abogar en contra de un mecenazgo proactivo, fueran como fueran las aspiraciones de Uziel. Acaso la integración del doctor de Salónica dentro de la comunidad letrada veneciana-paduana fuera precaria, quizás más precaria de lo que pensaba. Posiblemente, para el duque Fernando además de otros buenos lectores cristianos y aun judíos, prestar su apoyo activo a un ingenio hebreo de origen heleno que se atrevía a abordar el género poético de mayor prestigio en la época con una obra de asunto

²⁵ Rudermann, 2011, p. 109.

²⁶ Eckhardt, 2020, pp. 94-97.

²⁷ Eckhardt, 2020, p. 111; discrepo, sin embargo, de su opinión acerca del probable grado de conocimiento y patrocinio entre Uziel y Gonzaga.

veterotestamentario redactada en español fuera ir demasiado lejos o, simplemente, se hallaba distante de su radio de interés.

2. EL MARINERO ESPAÑOL: LA GENEALOGÍA DE ESPAÑA Y LAS «PIEADADES» DE DAVID

Los doce cantos del *David* siguen, en su mayoría, con bastante fidelidad el hilo del relato bíblico del rey hebreo en los dos libros de *Samuel*, el primero de *Reyes*, y en menor medida el primer libro de *Crónicas*. El poema empieza con el joven David pastor, en el momento en que llega Samuel para consagrarlo, y termina con su muerte y entierro. Como era de esperar en un poema tan extenso, Uziel también se vale de alguna que otra licencia poética para incorporar alguna invención admisible, según los cauces acostumbrados, sobre todo a través de discursos puestos en boca de los personajes, visiones proféticas y sueños reveladores, breves reflexiones filosófico-morales dispuestas al inicio de los cantos. Dentro de la dilatada narración, el tusalonicense va a incluir asimismo dos digresiones algo más extravagantes y sorprendentes, sin testimonio bíblico ni, obviamente, rabínico. En estas, ubicadas cronológicamente ya cerca del final del reinado, David recibe en su corte a dos embajadores de países lejanos: la primera se localiza en el canto VIII y presenta a un mensajero que llega desde Etiopía; la segunda puede leerse en el IX y sitúa en dicho escenario a un marinero español, representante de un grupo de refugiados que ha navegado desde la remota península ibérica para pedir asilo en Palestina²⁸. En este apartado me voy a ocupar de la segunda²⁹.

Al principio del canto noveno, puede percibirse un cambio de tono bastante marcado. Como ya se ha referido, en el canto precedente el autor había narrado la visita del embajador etíope y reproducido el discurso que tal personaje pronunciara ante el monarca. Con una nota de exotismo se menciona que ha traído consigo diferentes obsequios regios: elefantes, papagayos, quintales de oro y otros frutos de su «patria peregrina», de la cual cuenta «el uso y vida» (IX, 107-108),

²⁸ El poema normalmente se refiere a Palestina para significar el territorio del reinado de David e Israel cuando se refiere al pueblo.

²⁹ Tratan sobre el embajador de Etiopía Eckhardt, 2020, pp. 135-46, y Zinato, 1993.

seguramente para suscitar la *admiratio* mediante el uso de la maravilla épica aconsejada por Torquato Tasso en un poema heroico, además de otros posibles motivos de interés por los pueblos de África. A estas alturas del relato, el lector está ya acostumbrado al perfil de un David visionario y heroico, protagonista de grandes victorias, receptáculo de secretos divinos y, ahora también, estadista benigno que preside una corte que atrae a los más exóticos peregrinos. Tras ese momento de gloria, el canto siguiente se abre con un exordio acerca de la universalidad del sufrimiento humano y el error de aquellos que miran envidiosamente al rey como excepción, como quizás el canto anterior nos habría inducido a pensar (IX, 3):

La grandeza real de todos vista
es juzgada por gloria de la tierra;
piensan que a su grandeza no conquista
el cuidado que el pobre en pecho encierra;
que en ser obedecido el bien consista
y que el humano ser por Rey destierra,
sin ver que es esta vida mar confusa
que el cuidado o tormenta no se escusa.

En efecto, tras ese preámbulo, el narrador se dispondrá enseguida a describir alguno de los «cuidados» de David, que si no del todo tormentosos, resultan cuanto menos molestos, banales y muy poco épicos: se describen así los pormenores burocráticos de la rutina diaria del soberano, meticulosamente organizada en distintas partes. Aprendemos entonces que el rey salmista se levanta temprano, antes del amanecer, reza sus devociones personales, preside una audiencia general en la que recibe a «pretendientes» y luego, una sesión del consejo de Estado. Sigue con el almuerzo —siempre demasiado apurado y aun «harto sin comer» (IX, 5), por la batalla que le dan sus pensamientos— y nada más terminar el mismo, entran sus «secretarios» con brazadas de cartas, avisos, y noticias de gobernadores provinciales que reclaman su atención. La descripción de la vida cotidiana del rey-profeta se antoja así muy parecida a la de cualquier príncipe europeo de la temprana Edad Moderna (uno piensa, por ejemplo, en el «rey papelero» Felipe II o aun el mismo Fernando Gonzaga), estableciendo alguna distancia con respecto a las hazañas anteriormente referidas del gran soberano y

patriarca, algo que prepara al lector para el evidente anacronismo de cariz político que caracteriza la escena subsiguiente.

Durante una de estas largas tardes de papeleo, se anuncia la llegada de un «forastero/ de noble parecer, nuevo lenguaje,/ y muestra de la mar ser marinero» (IX, 7). Puede imaginarse el asombro inicial del lector cuando, debidamente admitido ante la presencia del rey, el piloto anuncia (IX, 9-12):

Pues veo que tan grande Rey me acoge,
de mi vida diré la suerte extraña,
la causa contaré porque me arroje
al reino de Judá mi madre España,
antes madrastra fue sin ver que enoje
los hijos que parió, pues vuelta en saña
al propio habitador niega el sustento
de nuestro vital hilo fundamento.

Veinte y seis años ha que niega el cielo
la lluvia acostumbrada en nuestras tierras,
ni hierba verde viste estéril suelo,
ni valles ven las aguas de las sierras,
buscando al natural vital consuelo;
antes al viento y al mar haciendo guerras,
quisimos contrastar la dura suerte
que ver en vida incierta cierta muerte.

Pues fama tus piedades encarece,
que vences al soberbio, al flaco amparas,
a quien de la cruel hambre perece
no se muestren tus manos ser avaras,
y si contraria fe en nos parece,
la misma humanidad si bien reparas
te obliga a no negar acogimiento
a quien la tierra niega su sustento.

¿Quién sabe los secretos del destino?
¿Quién penetra mudanzas de fortuna
si a hebreos del reino palestino
a Hespaña traerá suerte importuna?
Amparando al hispano peregrino,
usando suavidad, gracia oportuna,

obligas a acoger quien nos acoge
pues tu diestra jamás corta se encoge.

Como ya observaran Eckhardt y Shatzky, no pueden leerse estos versos sin pensar en la diáspora sefardita, pero planteada aquí al revés: en el pasaje citado son los «españoles» (o, mejor, protohispanos) quienes se ven empujados al exilio y son los hebreos aquellos que los reciben. También es posible que los «peregrinos de España» representen a los expulsos o conversos acogidos por las comunidades judías asentadas en otras latitudes³⁰. El parecido resultará aún más obvio cuando el marinero se disponga a contar sus peripecias con mayor detalle: pasando por Sicilia, Italia, Creta, Grecia, Chipre, Cilicia y finalmente Siria antes de desembarcar en Jafa y seguir hasta Jerusalén, la trayectoria de los españoles evoca una de las vías más transitadas por los exiliados sefardíes después de 1492, muchos de los cuales, por supuesto, hicieron parada más o menos permanente en alguno de los enclaves a medio camino de tal periplo (Italia, Grecia, las islas). Como en sordina, se percibe, desde luego, una ironía triste cuando el piloto imagina que un día cambiarán las tornas y los hebreos serán benévolamente acogidos en España. Para los sefardíes de la época de Uziel, esta patria se había mostrado otra vez primero «madre» y después, incomprensiblemente, «madrstra».

El episodio va más allá de evocar el patetismo de una realidad histórica bien conocida, pues de alguna manera también resulta ejemplar. El rey David muestra a las claras su natural piadoso y compasivo al acoger sin más a los peregrinos, pues «benigno acogimiento le asegura» (IX, 13); movido por la curiosidad también inquiere, como en el caso de los etíopes, acerca de «su principio, sus leyes, su ventura». Ahora bien, la hospitalidad y el respeto hacia el forastero son virtudes universales, tanto judías como cristianas, compartidas con las dos grandes culturas del mundo clásico, lo que permite entrever que el episodio entero del marinero español toca diferentes teclas épicas en clave algo distinta. La travesía de los protoespañoles hacia Jerusalén no solo recuerda el destino de los sefardíes, sino que calca —otra vez en sentido inverso— las huellas del pío Eneas. Ya antes de la sequía, otro grupo de exiliados ha pasado a fundar Roma (algo atestiguado también en la tradición crónica, como veremos algo más abajo). Y al

³⁰ Eckhardt, 2020, pp. 153-54; Shatzky, 1992, p. 43.

dejar su país por última vez, los hambrientos viajeros pasan por Trinacria, Grecia y al final donde «Aquí fue Troya, apenas las señales / de su ruina, el campo aún conserva» (IX, 54). Empiezan donde terminó su viaje Eneas (que, sin embargo, no está presente en esta historia) para luego abandonar lo que fundaron y pasar el lugar de origen del héroe troyano hasta ir más allá de la geografía virgiliana. A su vez, la audiencia del piloto con David evoca lejanamente muchas escenas del hospedaje ofrecido a navegantes perdidos y peregrinos por parte de soberanos en la tradición épica, empezando por Ulises y Alcínoo en la *Odisea*; la acogida de los prófugos troyanos por Dido y Latino en la *Eneida*; la de los portugueses por el rey de Melinde en *Os Lusíadas*; la de los españoles aventureros por los indígenas del lago en *La Araucana*, por mencionar tan solo algunas de las versiones más destacadas. Pueden identificarse, sin embargo, algunos énfasis menos típicos en la variación ejecutada por Uziel sobre un tipo de escena cristalizada en la tradición épica. En primer lugar, David acoge a los extranjeros a pesar de que no disimulan ser de «contraria fe», y al parecer sin condiciones o insistencia en su conversión, detalle sobre el que vuelve a insistir el narrador a finales del episodio: «El Rey grato le abraza y le promete / las mercedes de rey, de padre abrigo, / sin que creencia ajena en él respete, / concédele lugar do se aquiete, / ni del hambre cruel tema el castigo, / al fin, como hijo propio le recoge» (IX, 59). La actitud paternal del monarca compensa cumplidamente la hostilidad «madrastra» de la patria antigua, una adopción completa e incondicional de los españoles en el seno del país receptor. En la tradición épica a partir de Virgilio tales encuentros entre gentes de cultura y credo distintos suelen llevar consigo, tarde o temprano, la traición y el conflicto. Los dioses prohíben la unión de Dido y Eneas en la epopeya latina y, al abandonar el litoral de Cartago, los troyanos siembran las semillas de las futuras guerras púnicas; en Italia, los latinos y los troyanos solo pueden unirse después de mucha sangre derramada. En el caso de la *Gerusalemme liberata* de Torquato Tasso, una influencia importante para el relato en octavas de Uziel, simplemente no puede confiarse en el embajador o supuesto refugiado no cristiano³¹. La tolerancia religiosa y la igualdad social ofrecida aquí a los emigrantes distaban mucho de ser la norma en tiempos de Uziel, tanto en la literatura como en la vida. Sin embargo, los dos pueblos, el español y el hebreo, conviven

³¹ Ver Choi, 2019, pp. 89-97.

en armonía y prosperidad mutua desde el principio y, con el tiempo, aquellos llegarán a ser considerados nativos (IX, 61):

En Maqueda, ciudad de Palestina,
esta escuadra española se aposenta,
de su tierra olvidando la ruína,
labrar campos hebreos se contenta;
muéstrale grato amor gente vecina,
el otoño sus frutos le presenta,
de flores y alegrías coronados
extraños por patricios son contados.

La elección de la palabra «escuadra» para describir un asentamiento totalmente pacífico enfatiza el contraste aquí con la tradición épica anterior.

La piedad que David ejemplifica en este caso es una de las virtudes que más place a Dios. Inmediatamente después de recibir a los españoles, debido a que «con su piedad agrada tanto/ al cielo» (IX. 62), el Señor le concede el celestial influjo de un arrebato poético que le lleva a componer unos *Salmos* y emitir una profecía acerca de la justicia divina, la boca abierta «por el fuego de amor» como si se tratara del retrato de un místico barroco. Al mismo tiempo, la piedad davídica se asemeja a la famosa *pietas* de Eneas. Un matiz tan relevante no habría escapado a los ojos de un atento lector de aquel tiempo, ya que en la declaración del piloto se inserta una alusión incuestionable («fama tus piedades encarece, / que vences al soberbio, al flaco amparas») a unos de los versos más famosos de la *Eneida* (el hexámetro 853 del libro sexto):

*Tu regere imperio populos, Romane, memento:
hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos.*

En este pasaje, Anquises, padre de Eneas y guía de su viaje por el inframundo, encarga a sus descendientes romanos la misión única de Roma de conquistar y gobernar, vencer al soberbio y perdonar al sumiso, de inculcar la civilidad y la paz en su imperio. En el caso de David, esta misma fama no deriva tanto de la imposición de su autoridad sobre pueblos extraños como de su hospitalidad hacia los necesitados que le supliquen.

En el discurso siguiente, el marinero se extenderá en el relato de la geografía y la historia de los primeros reyes de la península ibérica, desde Noé hasta Abidis, una dinastía que culmina con la leyenda de la supervivencia milagrosa de Abidis, retoño del incesto, y la sequía devastadora de veintiséis años. Aunque esta parte resulte probablemente la más fantástica a ojos de un lector moderno, paradójicamente proporciona un medio de hacer más viable para los lectores del siglo xvii el inverosímil encuentro de los antiguos españoles con David, ya que aquella genealogía mítica no solo era conocida, sino que gozaba de amplia difusión en la época. La afirmación de que Tubal, nieto de Noé, fue el primer poblador de España aparece ya en san Isidoro, Rodrigo Jiménez de Rada y Alfonso X, y a partir de las falsificaciones de Annio de Viterbo, la lista se extiende a toda una dinastía de unos veinte reyes prehistóricos. Los reyes que nombra Uziel también aparecen en muchas crónicas anteriores, incluidas la de Florián de Ocampo, *Los cinco libros primeros de la Crónica general de España* (1553); Pedro de Medina, *Libro de grandezas y cosas memorables de España* (1549); Juan de Mariana, *Historia general de España* (1601) y decenas de otros historiadores. Esas crónicas, encargadas por la misma monarquía castellana y autoridades de los demás reinos, promocionadas activamente por los impresores eran, a juzgar por la asombrosa abundancia de ediciones, muy populares. La leyenda de Abidis y la sequía de veintiséis años también se encuentran en estos cronistas, y además, explican el (para nosotros) problema de la cronología dudosa de Uziel. De acuerdo con san Agustín, el mundo se dividía en seis edades: desde la Creación hasta el Diluvio; desde Noé hasta Abraham; desde Abraham hasta David; desde el reino de David hasta el exilio babilónico; desde el exilio hasta el nacimiento de Jesús; y la sexta edad, desde la Encarnación hasta el fin del mundo. Fueron varios los cronistas que relacionaban el final de la primera dinastía de España con el cambio de la tercera y la cuarta edad, o sea, según esta cronología sagrada, los supervivientes de la gran sequía serían precisamente coetáneos del rey David³².

La mención de Maqueda tampoco parece casual. Debido a la homonimia entre la ciudad de Maqueda en la provincia de Toledo y el lugar de Makkedah mencionado en el libro de Josué (Maceda en la Vulgata), algunos postulaban una relación genealógica. Moisés Arragel, rabí asentado en Maqueda y traductor de la Biblia en castellano

³² Gloël, 2020, p. 200.

a instancias de la Orden de Calatrava (1433), afirmaba que un rey de la castellana Maqueda había fundado la Makkedah de Israel, pero se antoja difícil verificar cómo Uziel pudo haber tenido acceso a este comentario, ya que el manuscrito iluminado fue confiscado durante muchos años por la Inquisición, hasta que, en 1624, el Santo Oficio lo regaló al conde-duque de Olivares. Más plausible es que Uziel consultara el comentario de Isaac Abravanel sobre *Reyes* durante el período de la composición del poema, en que postula que fueron hebreos exiliados de Makkedah los que fundaron la ciudad de Maqueda, Castilla. El maestro Abravanel falleció en Venecia y sus comentarios eruditos gozaron de mucha fama entre las comunidades judías. En cualquier caso, es posible que esta u otras fuentes sefardíes de las genealogías míticas de su tiempo sugirieran a Uziel una migración lejana entre Palestina y España. Lo que parece no tener precedentes directos es la idea de que un grupo de refugiados españoles cruzara el Mediterráneo hasta llegar a la corte del rey David, recibieran el hospedaje del soberano y, finalmente, llegara a formar parte del pueblo de Israel durante ese intersticio entre la historia legendario-cronística y la bíblica-sagrada.

El gran prestigio de la pseudohistoria de los orígenes míticos de los pueblos a comienzos de la Edad Moderna se debe sobre todo a la creencia de que antigüedad significaba grandeza. Así, las genealogías míticas sirvieron para dar lustre a las tempranas monarquías modernas, algo muy necesario en la rivalidad simbólica con otras dinastías³³. Igualmente, aquellos textos exaltaban y ayudaban a inventar una identidad compartida para un pueblo entero. Un aspecto perceptible en las numerosas crónicas sobre la prehistoria de la península ibérica es su protonacionalismo o protorregionalismo, sea desde una perspectiva castellana, catalana, asturiana o portuguesa³⁴. Aunque Uziel también incluye una *laus Hispaniae* en el discurso del marinero, quien describe una tierra paradisíaca de «eterna primavera» antes del desastre climático (IX. 14) en términos mucho más efusivos que los aplicados a la descripción de Palestina, siempre escueta, la impronta final del episodio evoca estas crónicas dinásticas y étnicas para cambiar completamente su sentido. Los navegantes no son llamados aquí a fundar nada en

³³ A este respecto, ver Tanner, 1993, y en el contexto español, Kagan, 2009. Samson, 2006, añade también la importancia de las genealogías de nobles para la empresa ocampiana.

³⁴ Gloël, 2020.

particular, en tanto que los múltiples exiliados de España (casi todos anónimos, como el mismo piloto) en oleadas sucesivas, enriquecen las tierras de acogida a la vez que su marcha entraña una pérdida, un lastimoso empobrecimiento de la nación de origen según el marinero (IX, 22 y IX, 24):

Quien Trinacria pobló, quien otras tierras;
 quien a Italia pasó, fundó ciudades;
 quien castillos plantando en altas sierras
 procuró defender su[s] libertades;
 quien huyendo intestinas, duras guerras
 de tiranos huyó calamidades;
 quien al Tíber llegó, su puerto toma,
 más adentro fundó primero a Roma [...].

Este valor de Hespaña desterrado
 enriqueció a extraños con su gloria,
 imprudente dejó su patrio estado,
 el bárbaro gozó de él la victoria.

El poeta destaca así el fenómeno de la emigración y la mezcla de sangres desde los más remotos orígenes de la península, colonizada por moros, y antes por griegos, romanos y cartagineses, miles de años antes de Al-Ándalus. El autor se vale de un género que podría tildarse de protonacionalista para narrar una historia de cariz fundamentalmente cosmopolita.

La desarticulación de los vínculos genéricos entre la gente y la tierra, el heroísmo monárquico-épico y el imperialismo, no se contempla únicamente en este episodio. El poema está repleto, sin lugar a dudas, de ejemplos de cómo David y el pueblo de Israel vencen a los soberbios, en una multitud de guerras santas contra los diferentes invasores de Palestina. Sin embargo, desde el canto primero, se suscitan preguntas acerca de la legitimidad de poseer una tierra recién adquirida. En sus amenazas al ejército hebreo, Goliat expresa sus dudas (I, 48-49):

«Gente cobarde», dice, «advenediza,
 que con injusto título la tierra
 robando, cual ladrón la tiraniza;
 cuanto desde el Yarden el mar se encierra
 ya no con industria espantadiza,

mas con fuerte valor haremos guerra.
 Cualquiera a la batalla venir puede
 y veremos quién con victoria quede.

No con arte fingida y elocuente
 de la tierra el possesso [*sic*] gozaremos;
 las armas den razón, venza el potente.
 O vos, o nos por siervos quedaremos».

Esta suerte de acusaciones y jactancias puede considerarse típica de los antagonistas en el orbe de la epopeya, si bien en este caso parecen muy lejos de estar justificadas. Sea como fuere, conviene notar cómo en el marco de una lucha tan renombrada, Uziel introduce algunas expresiones jurídicas y conceptos muy marcados (los títulos injustos, la posesión de la tierra) que recuerdan difusamente la polémica sobre las conquistas americanas y confieren el papel de conquistadores, recién llegados, a los hebreos. Más adelante, llega a ser evidente en el relato que la propia divinidad pondrá un límite al alcance del reino de Israel. En otro episodio inventado, justo después de la historia del marinero español, un criado lee a David historias sobre el imperio de Asiria, y al dormir, el rey sueña con ser emperador al mismo estilo oriental (X, 12-13):

Parécele ser rey y propio dueño
 de aquella multitud y que camina
 con ella a conquistar reinos remotos
 y se le rinden príncipes devotos.

Parécele que todo el hemisfero
 le tiene por señor, rey absoluto,
 que el Parto valeroso, Indio extranjero
 le rinden humillados su tributo,
 sueña que el más remoto forastero
 profesa obedecer a su estatuto,
 el alma lo que oyó a í lo aplica
 de aquella multitud ser rey fabrica.

Esta sí que es una visión verdaderamente imperial, de aspiraciones universalistas, pero, al contrario de otros muchos sueños de David recogidos a lo largo del poema, este resulta ser totalmente falso. Con la

ilusión del sueño, al despertar, David organiza un censo de su pueblo, pero este primer paso hacia la expansión recibirá inmediatamente el castigo de Dios. Finalmente, el último canto de la epopeya contiene una visión, larga y dolorosa, de los sufrimientos de la guerra. Se abre esta con un exordio en que advierte contra el riesgo de comenzar nuevas guerras, si no es algo absolutamente forzoso: «Cuán seguro partido y alegre suerte, / aquél puede gozar que guerra evita» (XII, 1).

Desde la otra cara de la moneda, también se disemina por las octavas algún que otro recordatorio que avisa de la importancia de amparar al menesteroso y flaco, idea que llega a erigirse en uno de los pilares del espejo de príncipes en *David*. En el proemio (I, 6), el poeta prometía al duque lo siguiente:

Verás un rey perfecto y penitente
triunfar de la envidia y dura suerte,
mostrar en alta cumbre de grandeza
no desechar al pobre en su bajeza.

Y cuando el propio rey David desciende en sueños al infierno, acompañado por el arcángel san Miguel como guía, contempla otra vez que (VII, 81)

Aquel que en la soberbia se enaltece,
sin ver dónde procede, a dónde para;
aquel que por más oro le parece
del pobre su riqueza lo separa;
vecina a esta pena otra aparece
del que mano cerrando, al pobre avara,
no ve que en ser de bienes tesoro
ser debe juntamente despensero.

En esta octava el mensaje de la importancia que tiene la caridad hacia los pobres se plantea con un alcance bastante general y no aparece solamente dirigido a los reyes y poderosos de la tierra. Ahora bien, el hecho de que en la súplica del marinero español se repita casi la misma fraseología («del que mano cerrando al pobre avara», «no se muestren tus manos ser avaras») podría sugerir acaso que tal virtud se realiza, por excelencia, en la acción generosa del amparo que se brinda

a los refugiados, una interpretación no universalmente aceptada, ni entonces ni ahora.

Para concluir, podría afirmarse que la emigración fue un elemento constitutivo de la propia vida de Iacobo Uziel y un asunto que tematizó de manera insólita en el *David, poema heroico*. Para ello, el escritor de Tesalónica modeló en detalle y con giros inesperados algunas fuentes épicas y cronísticas, hasta ahora nunca aplicadas al análisis de la obra. El episodio del marinero español constituye un ejemplo elocuente de su pericia: extraño, pero no anómalo, hace de la hospitalidad y amparo de los refugiados una característica épica y heroica, al tiempo que se plantea como una parte integral de las virtudes del príncipe. Sin duda, a través de dicho motivo secundario, Uziel evoca, como en filigrana, la historia de su propio pueblo, pero también otorga al relato un valor más universal. Si la vida es, en efecto, «mar confuso», las huidas y migraciones de las gentes no son solo accidentales, sino esenciales a toda sociedad humana. Las naciones que hoy parecen tan estables se verán obligadas a peregrinar mañana y, quizá, sus antiguos huéspedes sean entonces quienes los acojan. Esa visión de la permanente movilidad de los pueblos y naciones es en parte dolorosa, pero no constituye su única razón de ser: en presencia de un soberano justo y piadoso como David, que «siempre patente / la puerta y el corazón a todos tiene» (VIII, 8), las ruinas del pasado pueden olvidarse mientras que los nuevos intercambios siembran los frutos de la paz. Escéptico, quizás, en cuanto a la ideología imperial, el poema podría contemplarse como bastante optimista en cuanto a las posibilidades de una humanidad compartida, a pesar de las diferencias de origen, cultura y religión. Bajo el sello de un cierto eclecticismo, la epopeya veterotestamentaria asume ocasionalmente el cariz de la apología, ofreciendo por momentos una visión cosmopolita y humanista, donde el exilio representa el camino, pero no el destino final.

BIBLIOGRAFÍA

- Acta graduum academicorum gymnasii patavii*, ed. Francesca Zen Benetti, Padua, Antenore, 1987.
- La comunità ebraica di Venezia e il suo antico cimitero*, coord. Bernardo Crippa et al., Milano, Banca Commerciale Italiana, 2000.
- ANCONA, Clemente, «L'inventario dei beni appartenenti a Leon de Modena», *Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano*, 4, 1962.
- CEBÀ, Ansaldo, *La reina Esther*, Genova, Appresso Giuseppe Pavoni, 1615.
- CHOI, Imogen, «La presencia oculta de Torquato Tasso en la *Tercera parte de La Araucana* de Alonso de Ercilla (1589-90)», *Bulletin Hispanique*, 121, 1, 2019, pp. 73-102.
- DEN BOER, Harm, «Hacia un canon de la poesía religiosa judeo-conversa», *Calíope*, 17, 1, 2011, pp. 19-42.
- ECKHARDT, Jyrki Eemeli, *La epopeya bíblica «David» del autor sefardí Jacob Uziel: edición y análisis lingüístico*, Berlin, Peter Lang, 2020.
- GLOËL, Matthias, «From Tubal to Abidis: Mythical Kings in Early Modern Spanish Chronicles», *Intus-Legere Historia*, 14.1, 2020, 190-216.
- GRENDLER, Paul, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.
- HARRAN, Don, *Jewish Poet and Intellectual in Seventeenth-Century Venice: the Works of Sara Copia Sulam in Verse and Prose Along with Writings of her Contemporaries in Praise, Condemnation or Defence*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- KAGAN, Richard L., *Clio and the Crown: the Politics of History in Medieval and Early Modern Spain*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009.
- KAMEN, Henry, *The Escorial: Art and Power in the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 2010.
- MODENA, Abdelkader, y Edgardo MORPURGO, *Medici e chirurghi ebrei dottorati e licenziati nell'Università di Padova dal 1617 Al 1816*, Bologna, Forni, 1967.
- NOVOA, James Nelson, «Poesía y Biblia en el exilio marrano del siglo XVII: los casos de Miguel de Silveira y Jacob Uziel», *Via Spiritus*, 12, 2005, pp. 41-68.
- PARKER, Geoffrey, *Imprudent King: A New Life of Philip II*, New Haven, Yale University Press, 2014.
- DE ROSSI, Giovanni Bernardo, *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, Parma, Reale Stamperia, 1802.
- RUDERMAN, David B., *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, Detroit, Wayne State University Press, 2001.

- SAMSON, Alex, «Florián de Ocampo, Castilian Chronicler and Habsburg Propagandist: Rhetoric, Myth and Genealogy in the Historiography of Early Modern Spain», *Forum for Modern Language Studies*, 42.4, 2006, pp. 339-352.
- SHATZKY, Jacob, «Ideologías y sentimientos del judaísmo español después de la expulsión», *Davar. Revista Literaria*, 128, 1992, 17-45.
- SOLERA, Denny, «The Merchant of Padua? The Doctorate of Roderigo Lopez and its Importance for the Shakespearean Shylock», *Annali di Storia delle università italiane*, 2, 2021, pp. 203-221.
- «Le minoranze religiose allo Studio», en *Patavina libertas: una storia europea dell'Università di Padova (1222-2022)*, t. 1, *Libertas: tra religione, politica e saperi*, coord. Andrea Caracausi et al., Roma/Padua, Donzelli/Padua University Press, 2022, pp. 75-92.
- TANNER, Marie, *The Last Descendant of Aeneas: the Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- UZIEL, Iacobo, *David: poema heroico*, ed. Jyrki Eemeli Eckhardt, Berlin, Peter Lang, 2020.
- ZINANI, Gabriele, *Rime diverse*, Venecia, 1627.
- ZINATO, Andrea, «Dal ghetto di Venezia all'isola di Zante: la vicenda di Jacob Uziel, autore del poema biblico-eroico *David* (Venezia, 1624)», *Quaderni di Lingue e Letterature*, 35, 2010, pp. 101-121.
- «L'immaginario esotico, gli etiopi: note di lettura di un episodio del canto VIII nel poema *David* di Jacob Uziel», *Rassegna Iberistica*, 47, 1993, pp. 25-37.
- «Medicina e diaspora sefardita: Jacob Uziel, medico e poeta, nella Venezia del Seicento», en *Malattia e scrittura: saperi medici, malattie e cure nelle letterature iberiche*, coord. Silvia Monti, Verona, Cierre Grafica, 2012, 185-221.
- «Poesía y cultura literaria en el Ghetto de Venecia (s. xvii): Jacob Uziel, Sara Copia Sullam, Ansaldo Cebà, Gabriele Zinani», en *Trayectorias literarias hispánicas: redes, irradiaciones y confluencias*, coord. Maria Rosso et al., Roma, AISPI, 2018, pp. 289-309.

