

**MINISTERIO DE ASUNTOS
EXTERIORES Y DE
COOPERACIÓN**

**MÁSTER
INTERUNIVERSITARIO
EN DIPLOMACIA
Y
RELACIONES
INTERNACIONALES**

LA DIÁSPORA SEFARDÍ

**LA DISPERSIÓN DE
LA COMUNIDAD
JUDÍA**

**Escuela Diplomática de
Madrid
(Promoción 2015-2016)**

**Itziar Llorca Chorro
(Alumna con beca)**

Madrid, 29 de septiembre de 2016

ÍNDICE

Introducción.....	3
1. La formación del mundo sefardí tras el edicto de expulsión de 1492.....	5
1.1. Edicto de expulsión de los judíos: el Decreto de la Alhambra.....	6
1.2. Las vías de salida. Rutas.....	11
1.3. Los primeros establecimientos.....	13
2. Los sefardíes en la Península Itálica.....	15
2.1. Los obstáculos.....	17
2.2. Etapas de llegada a la Península Itálica.....	19
2.3. La comunidad de Livorno.....	22
2.4. La comunidad de Ferrara.....	25
2.5. Traductores en la Península Itálica.....	30
2.6. Conflictividad en la Península Itálica.....	31
2.7. El caso de la familia Abravanel.....	34
2.8. Los judeoconversos hispanos.....	36
2.8.1. Los cristianos nuevos en el caso de Nápoles.....	36
2.8.2. El caso de la familia Vaaz: linaje.....	38
2.9. Conclusiones de la comunidad judía en la Península Itálica.....	42
3. Los Países Bajos y su expansión.....	49
3.1. Las comunidades de Hamburgo y Ámsterdam.....	49
3.2. La extensión hacia Inglaterra. La comunidad de Londres.....	54
4. Los sefardíes en las colonias americanas.....	57
4.1. Iberoamérica.....	57
4.1.1. La actividad del Santo Oficio: La Inquisición.....	60

4.1.2. La comunidad de Pará.....	65
4.2. América del norte.....	67
5. Los sefardíes en el Imperio Otomano.....	69
5.1. El establecimiento.....	72
5.2. Los sefardíes y la prosperidad del imperio en los siglos XVI y XVII.....	74
6. Los sefardíes en el norte de África: el Magreb.....	76
6.1. El establecimiento en Marruecos.....	76
6.2. La judería de Tetuán.....	80
6.3. El nuevo contacto con España.....	86
7. Los judíos en Egipto.....	88
7.1. Datos demográficos.....	89
7.2. La comunidad.....	90
7.3. Economía.....	92
Conclusión.....	95
Bibliografía.....	97

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

INTRODUCCIÓN.

El historiador e hispanista israelí Haim Beinart, apuntaba: *“Los orígenes del judaísmo español apuntan y parece ser que se remontan a los tiempos anteriores a la época de Roma, probablemente a la época fenicia. De cualquier forma, característica destacada del judaísmo español es su larga estancia en la Península Ibérica.”*¹

¿Quiénes son los sefardíes?

La denominación de *sefardí* la reciben los judíos de España (en hebreo ספרדים), son los judíos de la Península Ibérica (portugueses también) que habitaron en aquellas tierras hasta el año 1492, así como sus descendientes. Conservan, entre otros tesoros, la lengua judeoespañola, también llamada “ladino”. Recientemente, en España se acaba de aprobar el derecho de acceso a la nacionalidad española a los sefardíes, a los descendientes de aquellos que fueron expulsados en aplicación del Decreto de la Alhambra.

Con millones de integrantes a día de hoy, su presencia es constatable en todos los continentes y en los más diversos contextos geográficos/culturales/religiosos, desde Israel a Latinoamérica, pasando por el Magreb, los Balcanes o Norteamérica y Holanda.

Usando una acepción amplia, en el siglo XIX solía ampararse en este término la “caracterización” de todo judío no adscribible a lo *askenazí* (Alemania, Europa Central y Oriental, Rusia), de modo que se incluía a judíos vinculados por residencia y/o influencia a culturas como la árabe, la persa, la armenia, incluso la hindú.

Al constituirse el moderno Estado de Israel en el año 1948, se ha institucionalizado la denominación *mizrahim* para englobar a este tercer grupo, los orientales (מזרחים), de modo que el término sefardí queda circunscrito a los descendientes de los judíos que vivían en la Península Ibérica antes de ser expulsados de aquellas tierras.

Las ciudades de lo que se llegaría a conocer más adelante con la denominación de *España*, notaron particularmente la presencia judía, y se constata que ésta fue en ellas espacialmente intensa. A modo de ejemplo tenemos a Toledo, Córdoba, Segovia, Girona,

¹ BEINART, Haim, *La Diáspora Sefardí en Europa y especialmente en la cuenca del Mediterráneo*, Hispania Sacra, separada del vol. 40, Salamanca, 1988, págs. 911-931.

Palma de Mallorca, Tudela o Barcelona. Los núcleos más pequeños, como Lucena -en Andalucía-, Hervás -en Extremadura- o Ribadavia -en Galicia- contaron con un muy significativo porcentaje de población judía en la llamada Edad Media. También en ciudades portuguesas como Évora y Lisboa, o regiones como Trás-os-Montes, la presencia judía fue relevante socialmente. Nombres reconocidos como Maimónides, Najmánides o rabí Ibn Ezra, así como Baruj Spinoza (muy probablemente de ascendencia judeoportuguesa), nos hablan del esplendor de aquella realidad que fue *Sefarad*, la Iberia Judía.

En el presente trabajo, se tratarán aquellos lugares en los que la presencia de judíos sefardíes, tras la diáspora, fueron muy significativos para el desarrollo de la comunidad judía.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

1. LA FORMACIÓN DEL MUNDO SEFARDÍ TRAS EL EDICTO DE EXPULSIÓN DE 1492.

En el contexto de campaña militar y conquista territorial, los Reyes Católicos habían derrotado y expulsado a los últimos árabes de religión musulmana de Al-Ándalus, tras ocho siglos de dominación en la península. El Estado de los Reyes Católicos heredó ciertos elementos medievales que no quiso eliminar. El primer elemento que funcionaba a modo de columna vertebral de la sociedad de la época, era el cristianismo, siendo la fe cristiana la unión entre la comunidad política y la comunidad religiosa. Este orden jurídico del Estado se encarnaba en determinar al cisma, el sacrilegio y la herejía fuesen delitos, es decir, auténticos crímenes a nivel estatal que eran considerados como un ataque directo a la unidad creada bajo la cristiandad.

El acceso al trono por parte de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, implicó, entre otros aspectos, la cuestión judía, de especial relevancia. La comunidad judía significaba para los monarcas ventajas económicas, puesto que los judíos pagaban impuestos especiales. De este modo, las aljamas gozaron durante los primeros años de la monarquía de los Reyes Católicos, las aljamas fueron protegidas de forma particular, hasta llegar al punto de que en el año 1487, las aljamas informaron a la comunidad de Roma de que para ellas constituía una suerte vivir bajo monarcas justos y caritativos.

La protección de las aljamas como política seguida por Isabel y Fernando, ponía de manifiesto el interés por preservar una parte esencial del patrimonio de sus territorios. Tradicionalmente, la política de Castilla y Aragón en las relaciones con los judíos se basaba en la protección de sus personas y sus bienes, se ofrecía una protección general a cambio de las contribuciones fiscales por parte de los judíos, lo cual está probado en varios documentos.

Por tanto, la conducta de los Reyes Católicos en cuanto a la expulsión iba en la línea de la religión, y como resultado, no era una cuestión de antisemitismo, sino una cuestión de integración completa de los judíos en la comunidad cristiana. Los judíos residían en el Reino bajo una situación de tolerancia, ya que no eran considerados como “buenos”, pero también tenían en cuenta que extirparlos del conjunto de la sociedad podría traer más inconvenientes que beneficios a largo plazo.

Según el autor Kriegel, los monarcas Isabel y Fernando no fueron los artífices de este programa, sino que lo inició el rey Enrique IV, junto con los nobles., el cual se encontraba bajo la influencia de Alonso de Oropesa, y así, se trató desde entonces la cuestión judía como un asunto que deseaba ser solucionado por el conjunto social, aludiendo a la separación existente entre el pueblo cristiano y los “infieles”. Así, Fernando e Isabel se limitaron a poner en marcha una política que se hallaba aceptada de forma unánime.

1.1. EDICTO DE LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS: EL DECRETO DE LA ALHAMBRA.

El día 31 de marzo de 1492, los Reyes Católicos firmaban en Granada el edicto de expulsión de los judíos de la Corona de Castilla, mientras otro documento con ligeras variaciones era firmado sólo por Fernando para los judíos de la Corona de Aragón; ambos textos partían de un borrador elaborado pocos días antes por el inquisidor general, fray Tomás de Torquemada.

Las argumentaciones oficiales de tan rigurosa medida eran fundamentalmente religiosas:

"Combatir la herética pravedad que los judíos extendían por toda la Corona, pues según es notorio y según somos informados de los inquisidores y de otras muchas personas religiosas, eclesiásticas y seglares, consta y parece el gran daño que a los cristianos se ha seguido y sigue de la participación, conversación, comunicación que han tenido y tienen con los judíos, los cuales se prueba que procuran siempre, por cuantas vías y maneras pueden, de subvertir y sustraer de nuestra santa fe católica a los fieles cristianos y los partar della y atraer y pervertir a su danada creencia y opinión".²

El edicto recordaba las medidas de expulsión y segregación tomadas anteriormente, *"pero, como ello no basta para entero remedio para obviar y remediar como cese tan gran oprobio y ofensa de la fe y religión cristiana, porque cada día se halla y parece que los dichos judíos crecen en continuar su malo y danado propósito".³*

Así, consideraban que era esencial y necesario para defensa de la colectividad del reino, suprimir de raíz la comunidad judía, utilizando para la expulsión global el recurso argumental de *"porque cuando algún grave y detestable crimen es cometido por algunos*

² Proyecto Didáctico, *Los sefardíes: consecuencias del decreto de expulsión*, Liceus, Servicios de Gestión y Comunicación, S.L., ISBN: 84-9714-093-1., pág. 9.

³ *Ibídem.*

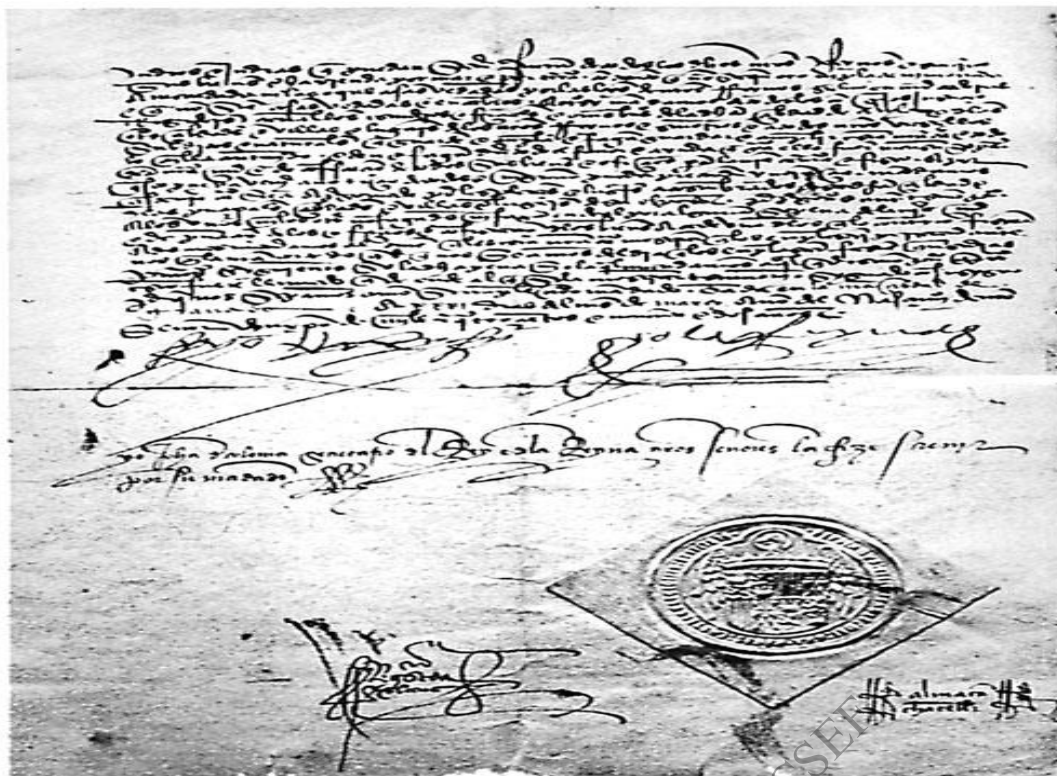
de algún colegio y universidad (colectividad), es razón que tal colegio y universidad sean disueltos y aniquilados y los menores por los mayores, y los unos por los otros punidos y que aquellos que pervierten el buen y honesto vivir de las ciudades y villas y por contagio pueden danar a los otros sean expelidos de los pueblos, y aun por otras más leves causas que sean en dano de la república, cuanto más por el mayor de los crímenes y más peligroso y contagioso, como lo es éste".⁴

Seguidamente el edicto fijaba las condiciones de la expulsión. Se ordenaba salir con carácter definitivo y sin excepción a todos los judíos, los cuales no solamente eran expulsados de los reinos peninsulares, sino de todos los dominios de los reyes.

El plazo para su marcha era de cuatro meses, es decir, hasta el 31 de julio, aunque un edicto posterior del inquisidor Torquemada lo prolongó en diez días para compensar el tiempo pasado en la promulgación y conocimiento del decreto. Se imponía la salida en ese plazo bajo pena de muerte y confiscación de bienes, dando los reyes su seguro real para que en esos cuatro meses negociasen los judíos toda su fortuna y se la llevasen en forma de letras de cambio, pues debían respetarse las leyes que prohibían la saca de oro, plata, monedas, armas y caballos.

Aunque el edicto no hacía ninguna alusión a la posibilidad de conversión al cristianismo, ésta era una alternativa que se sobreentendía, y fueron especialmente muchos individuos de la élite hebrea los que abrazaron la religión cristiana para evitar la expulsión. Entre ellos, figuró el caso de Abraham Senior, rabí mayor de Castilla, que recibió el bautismo el 15 de junio de 1492 con el padrinazgo de los mismos reyes, pasando desde entonces a llamarse Fernán Núñez Coronel y desempeñando después de su conversión los cargos de regidor de Segovia, miembro del Consejo Real y contador mayor del príncipe Juan.

⁴ Proyecto Didáctico, *op. cit.*, pág. 9.



5

Las conversiones se dieron en un grado muy distinto según las zonas y las localidades, aunque probablemente fue mucho mayor el número de judíos que eligieron el camino del exilio que el de los que abjuraron de la ley mosaica para permanecer en la Sefarad de sus antepasados.

Las causas de la expulsión de los judíos han dado lugar a un intenso debate historiográfico en el que se han manejado interpretaciones muy diversas, y se han aducido explicaciones basadas en la presión de la opinión popular antijudía, el odio del pueblo (según Américo Castro), o en la animadversión hacia los judíos a causa de la práctica de la usura y de su acumulación de riquezas (según Claudio Sánchez Albornoz).

También se han esgrimido causas fundamentadas en alineamientos sociales: un episodio de la lucha de clases entre los tradicionales grupos privilegiados nobleza y clero y la burguesía incipiente de los judíos (autor Henry Kamen) o la expulsión como resultado de la alianza de las oligarquías urbanas antijudías con la Monarquía (autor Stephen Haliczer).

Sin embargo, en aquella época, ni la opinión de las masas populares tenía gran incidencia en las decisiones de la alta política, ni la ecuación judíos = burguesía tiene fundamento, como tampoco la tiene el antagonismo nobleza <> judíos, pues muchos hebreos eran administradores de los estados de la aristocracia; asimismo las oligarquías

⁵ Copia sellada del documento original del Edicto de expulsión de los judíos en 1492 (fuente secundaria).

ciudadanas tampoco tenían la impronta suficiente para imponer una decisión de tanta trascendencia sobre una monarquía autoritaria que, por otro lado, controlaba a los municipios a través de los corregidores.

A pesar de la dificultad de establecer con precisión la razón última que llevó a los Reyes Católicos a la expulsión tal como reconoció recientemente un congreso de especialistas celebrado en Jerusalén en 1992 hay algunos puntos que parecen bastante asentados en el debate historiográfico actual.

Uno sería el hecho de que la iniciativa de la expulsión partió de los inquisidores que pretendían, con tan radical medida, acabar con la *"herética pravedad que conllevaba el contacto entre judíos y cristianos"*.⁶

En segundo lugar, en general, se reconoce un fondo político a esta decisión: constituir un paso más de la monarquía autoritaria de los Reyes Católicos en su afán por lograr una mayor cohesión social repetidamente resquebrajada, no lo olvidemos, por los tumultos antijudíos de la década de los años ochenta a partir de la unidad de la fe. En este sentido, Joseph Pérez ha afirmado que Isabel y Fernando esperan que la eliminación del judaísmo facilite la asimilación definitiva y la integración de los conversos en la sociedad española, mientras Luis Suárez ha sostenido que los reyes aspiraban a un máximo religioso concretado en la unidad de la fe católica que habría que interpretar como un elemento de la maduración del poder de la monarquía en la construcción del estado moderno español. Las cifras de la expulsión han constituido otro tema polémico.

Las limitaciones de las fuentes, las conversiones y los retornos dificultan los intentos de precisar el volumen de judíos expulsados. Las cifras globales manejadas tienen un carácter tan dispar que José Hinojosa Montalvo no ha dudado en calificarlas como cifras de la discordia.

Las estimaciones defendidas por los historiadores hebreos son sensiblemente superiores a las cifras de expulsados salidas de las investigaciones de los estudiosos españoles, los cuales, en general, olvidándose de las apreciaciones de los cronistas coetáneos, han extrapolado los resultados de los análisis de padrones fiscales, relaciones fragmentarias de expulsados, contratos de embarque, etc., que ofrecen datos parciales pero documentados.

⁶ Proyecto Didáctico, *op. cit.*, pág. 10.

La pérdida demográfica que significó la expulsión no fue excesivamente relevante aproximadamente un 2 por 100 del potencial poblacional conjunto de las coronas de Castilla y Aragón, si aceptamos la cifra de 100.000 judíos expulsados, pero cabe subrayar la desigual incidencia que tuvo en los distintos territorios.

En la Corona de Aragón la población hebrea era mucho menor que en la Corona de Castilla y la expulsión sólo supuso una pérdida de 10.000 o 12.000 habitantes. En la Corona de Castilla, donde la población judía era más numerosa. Las aljamas eran escasas en la zona norte y en Galicia, concentrándose la mayoría de ellas en las dos Castillas, Andalucía y Murcia.

El camino del exilio condujo a los judíos castellanos y aragoneses mayoritariamente a Portugal y Navarra, reinos de donde después también serían expulsados, y en menor medida a Flandes, el norte de África, Italia y los territorios mediterráneos del imperio otomano, donde el sultán Bayaceto II dio instrucciones de acogerlos favorablemente. Pero para muchos de ellos el camino del destierro estuvo lleno de penalidades, como las que relata Salomón ben Verga en su crónica “Sebet Yehuda”:

"Pero he ahí que por todas partes encontraron aflicciones, extensas y sombrías tinieblas, graves tribulaciones. Rapacidad, quebranto, hambre y peste. Parte de ellos se metieron en el mar, buscando en las olas un sendero, también allí se mostró contraria a ellos la mano del Señor para confundirlos y exterminarlos pues muchos de los desterrados fueron vendidos por siervos y criados en todas las regiones de los pueblos y no pocos se sumergieron en el mar, hundiéndose al fin, como plomo".⁷

Las consecuencias económicas de la expulsión han sido muchas veces exageradas al interpretar que la marcha de los judíos eliminó de la vida social y económica hispana los únicos grupos que podían haber recogido el impulso del primer capitalismo.

Las consideraciones ya apuntadas anteriormente sobre la situación económico-profesional de la comunidad hebrea a finales del siglo XV invalidan esta interpretación: sólo en las localidades donde los judíos eran numéricamente importantes, los trastornos en el mundo artesanal y de los negocios fueron relevantes.

Pero, además de las económicas, no hay que olvidar las repercusiones religiosas de la expulsión: el aumento del número de conversos y falsos conversos y la consolidación de

⁷ Proyecto Didáctico, *op. cit.*, pág. 11.

la división social entre cristianos viejos y cristianos nuevos. Asimismo, la expulsión supuso la pérdida de destacadas personalidades del mundo cultural y científico, como Abraham Zacuto, ilustre astrónomo y cosmógrafo, Salomón ben Verga, escritor sevillano autor del emocionado relato antes citado sobre las vicisitudes de la expulsión o Judá Abravanel, hijo del consejero de los Reyes Católicos Isaac Abravanel y autor de unos *Dialoghidi Amore*.

1.2. LAS VÍAS DE SALIDA. RUTAS.

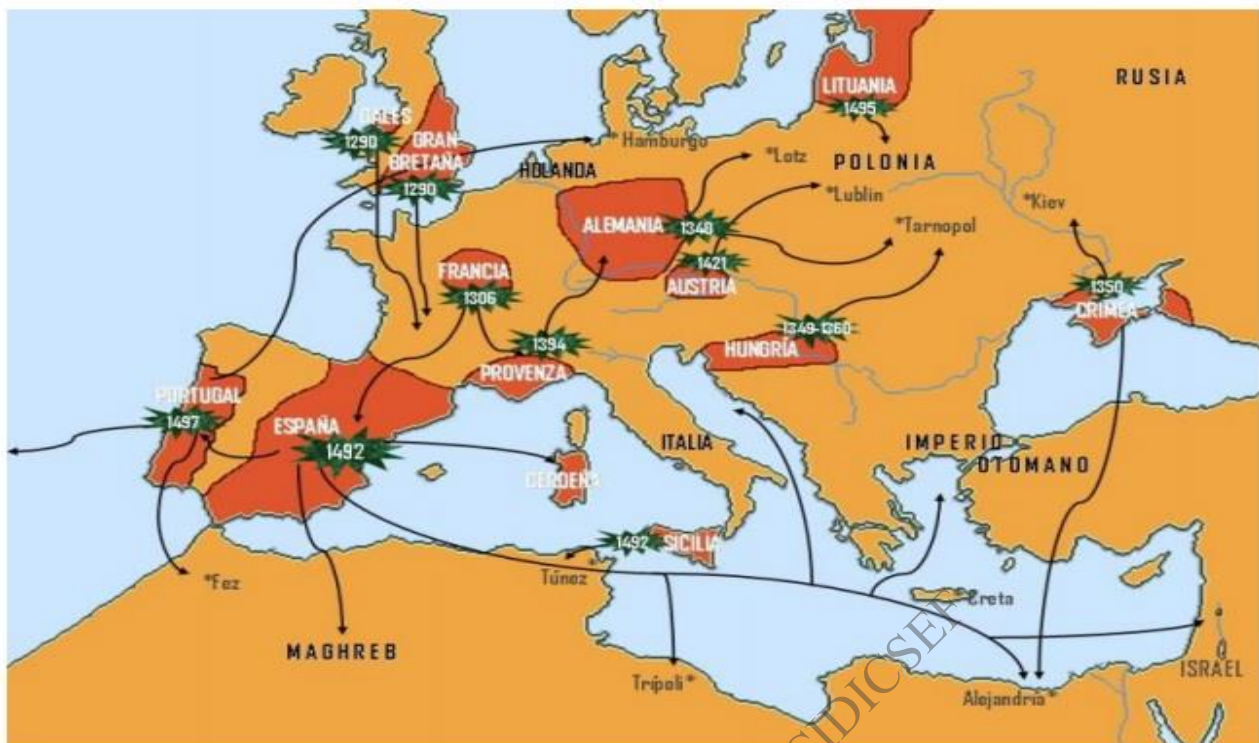
Entre las consecuencias del llamado “Decreto de la Alhambra” (que convertía en norma obligatoria la salida de los judíos de los reinos de Aragón y Castilla) se encontraba esta Diáspora. Si la “Diáspora” como concepto ha llevado lo judío por el mundo y ha nutrido (si la expresión procede) el “ser” judío, la “Diáspora Sefardí” llevó *Sefarad* por diversos puntos del planeta (muy particularmente el Mediterráneo, como es el caso de Italia), aunque no solo.

Si una de las tres rutas o itinerarios de las víctimas de la Diáspora de los reinos de Aragón y Castilla fue la “nórdica”, en este momento sobresale la referencia que supone la ciudad de Amberes, y otra la “portuguesa”, la “oriental-mediterránea” (y aquí debe incluirse la Península Itálica), fue una “tercera vía”, con clarísimo predominio del asentamiento en tierras sometidas a la soberanía del Imperio Otomano.

A grandes rasgos, puede hablarse de tres grandes rutas en la salida de “España” de los expulsados: además de la *Oriental* -en la que vamos a centrarnos, y que tiene como referencia fundamental el territorio del Imperio Otomano, pero que incluye la Provenza e Italia-, tenemos:

-La *Occidental*, pues a Portugal dirigieron sus pasos una enorme cantidad de judíos “españoles”, gracias al acogimiento y posibilidades que ofreció a esta comunidad el rey portugués Manuel I. Como sabemos, no tardarían en complicarse las cosas para estos huidos, que en breve tendrían que vivir por segunda vez la experiencia diaspórica.

EXPULSIONES



8

Las comunidades sefardíes de Europa occidental tienen un origen mucho más tardío que las fundadas por los judíos expulsados de España y Portugal en los años 1492 y 1496-97, respectivamente, en el Magreb y los países ocupados por el Imperio Otomano. En los dos casos, los judíos optaron por la migración masiva o la conversión forzada, simulada o no. La formación del mundo sefardí occidental fue el resultado de un arduo y complejo proceso histórico que se extendió a lo largo de los siglos XVI y XVII, y que alcanzó su plena madurez durante el primer cuarto del XVIII, señalaba la profesora María Antonia Bel Bravo en su libro “Sefarad. Los judíos de España”.

La presión de la Inquisición, las conversiones forzadas y simuladas y un clima hostil y antisemita forzaron a muchos de los judíos que todavía vivían en España y Portugal a emprender una segunda emigración masiva a partir de los siglos XVI y XVII, pero que en este caso no se orientó hacia África y el Imperio Otomano, como había ocurrido con las

⁸ <http://campus.almagro.ort.edu.ar/educacionjudia/articulo/375610/expulsiones-de-los-judios-1290-1497>

primeras comunidades expulsadas, sino hacia Europa occidental. Así nació el mundo sefardí occidental.

Los destinos elegidos por estos nuevos «emigrantes» fueron las principales ciudades de la Europa del momento, sobre todo núcleos donde la presión religiosa del catolicismo radical fuera menor y donde se pudiera organizar una mínima vida social, cultural y religiosa judía, algo impensable en la España del momento. En Portugal, de la misma forma, y sobre todo tras las persecuciones violentas y los “Pogroms” de 1496-97, se daba una situación parecida a la de España y la vida judía nunca volvería a poseer la riqueza y el dinamismo del siglo XV, donde los hebreos llegaron a contar con la ayuda y la protección de algunos reyes lusos. Incluso hubo consejeros reales y prominentes judíos, como Abraham Zacut (nacido en Béjar, Salamanca), que fueron astrólogos de la Corte.

En la primera diáspora sefardí, se desarrollaron importantes comunidades en Constantinopla, Salónica, Jerusalén, Safed, Adrianópolis, Amasia, Damasco, el Cairo, Tetuán, Fez, Nápoles, Venecia, etc. En 1497, cuando son expulsados del Reino de Portugal, este constituirá un núcleo emisor de judíos en la segunda diáspora sefardí, que tendrá como destino Amberes, Ámsterdam, Hamburgo, Londres, Burdeos, Bayona y Turquía; lo que sería la última gran migración sefardí.

Por tanto, los judíos provenían tanto de España como de Portugal, muchos de ellos acusados por los españoles o portugueses de seguir ejerciendo el judaísmo pese a haberse convertido al cristianismo, fenómeno que se conoce como el criptojudaísmo. La mayoría de estos judíos se instalaba en ciudades grandes, donde su identidad religiosa, siempre problemática en una Europa antisemita, se difuminase y se dedicaba a las profesiones artesanales, al comercio, la orfebrería, la medicina y el préstamo, algo que les estaba prohibido a los cristianos.

1.3. LOS PRIMEROS ESTABLECIMIENTOS.

Muchos de ellos fueron a Portugal, pero allí poco les duró la dicha porque también fueron expulsados cinco años después. Unas de las primeras llegadas a otros territorios que están documentadas, como consecuencia de las migraciones judías, se dieron en Francia.

En este país, del que habían sido expulsados los judíos en 1394, se afincaron decenas de conversos portugueses a partir de la primera mitad del siglo XVI. Obviamente muchos conversos que huían del peligro inquisitorial preferían refugiarse en las vecinas

localidades fronterizas de Francia, especialmente al sudoeste del país. En el año 1550, el rey Enrique II les otorgó el permiso oficial para poder establecerse en cualquier parte del territorio francés y gozar de la protección real.

Desde entonces, en sitios como Bayona, Burdeos, Labastide-Clairence, Peyrehorade, etc., se fueron formando asentamientos de cristianos nuevos, que en su gran mayoría eran criptojudíos.

Casi todos estos asentamientos perduraron bajo estas mismas características hasta comienzos del siglo XVIII, cuando Luis XV les permitió declarar abiertamente su judaísmo. El privilegio otorgado en junio de 1723 en la ciudad de Meudon, significó la concesión del derecho de ejercer libremente el culto judaico, y desde entonces las *Nations portugaises* de las diferentes localidades se fueron convirtiendo paulatinamente en *Nations jueves portugaises*, según señala el autor Kaplan.

A principios del siglo XVIII, se planteó el problema de los entierros, y los judíos de Francia iniciaron la lucha por tener sus propios cementerios. Es interesante este aspecto porque se organizarán en dos bandos reveladores de su origen: uno claramente meridional, y por tanto sefardí, y otro septentrional y más bien compuesto por judíos askenazíes.

En vísperas de la Revolución Francesa, se estima que vivían en Francia unos 40.000 judíos, de los que un 20% aproximadamente eran sefardíes, asentados principalmente en Bayona y Burdeos.

Bayona y Burdeos fueron las dos comunidades más importantes del sefardismo francés. La primera se destacó por la intensa actividad religiosa que caracterizó su vida comunitaria. La segunda hizo más hincapié en la esfera económica, en la que descollaron algunos de sus miembros más adinerados. Los judíos de esta ciudad, cuyo fervor religioso fue mucho menos pronunciado que el de sus correligionarios de Bayona, se destacaron más en la creación de valores culturales laicos. Muchos de ellos se habían formado académicamente en las universidades de Salamanca o Alcalá de Henares.

Leyendo al autor Kaiserling, se comprueba la preparación humanística y el dominio de la lengua y literatura que tenían estos sefardíes del sur de Francia.⁹

⁹ Proyecto Didáctico, *op. cit.*, págs. 16-17.

2. LOS SEFARDÍES EN LA PENÍNSULA ITÁLICA.

No resulta una tarea sencilla el realizar el seguimiento de una diáspora, por lo que tampoco es sencillo hacer un seguimiento de los pasos de aquellos sefardíes que su salida de la Península Ibérica, les condujo a asentarse en Italia, tras realizar los itinerarios de huida. En algunas ocasiones, Italia funcionó como puente hacia Oriente, en la zona del mar Mediterráneo en que los otomanos durante siglos ejercieron su imperial hegemonía.

Se conoce la existencia de documentos y estudios históricos que atestiguan de manera fehaciente la presencia sefardí, en gran cantidad, de ciudades de la Península Itálica. Livorno es una ciudad con una huella sefardita muy marcada, así como lo es Ferrara. También Roma y Venecia. Libros, documentos legislativos, sinagogas, etc., nos hablan de ello. Muchos de estos documentos retrotraen a la conflictividad existente entre la población perteneciente a la comunidad judía y los cristianos del lugar.

Se constata a través de los documentos como los estudios históricos, el reflejo de diversas denominaciones para los judíos expulsados de la península Ibérica. El término *Sefardí* o *sefardita* se refiere, además de a un origen geográfico, a una clase de rito religioso, el específicamente practicado por los judíos ibéricos. Se establece, así, en la comunidad judía como conjunto, una primera línea divisoria con los llamados *askenazíes*. Los judíos askenazíes eran aquellos procedentes de otro espacio geográfico, de la Europa Central y Oriental y que, asimismo, cuentan con una ritualidad propia a la hora de la práctica religiosa; una ritualidad diferente de la sefardí.

Existe otro término más, usado en Italia para denominar a los sefardíes: los *levantinos*, aquellos que residían en el Mediterráneo Oriental, es decir, los que residían en la zona otomana. Concretamente en Venecia, los judíos procedentes de la Península Ibérica eran denominados *ponentinos*, en contraposición a aquellos orientales.

Pero aquel término (*ponentino*) no consiguió extenderse, de modo que en general (en Venecia y en las demás ciudades de Italia) se impuso el término *levantino* también para el judío de procedencia ibérica. Así, concretamente aludiendo a los judíos portugueses, en la toscana ciudad de Pisa se usaba la denominación “Nazione Ebreá levantina”.

En el documento de la autoría de Felisa Bermejo, perteneciente al Instituto Cervantes, y titulado “La diáspora sefardí en Italia a raíz de la expulsión de España en 1492 de los judíos”, dentro de la revista *Artifara* (2002), claramente se puede leer que los sefardíes que llegaron y se instalaron en Italia directamente provenientes de la expulsión de 1492, o durante las décadas inmediatamente posteriores, nunca fueron designados con el término *levantino*. Por este motivo, se puede afirmar que cuando se utiliza este apelativo se está hablando de los sefarditas que se asentaron, a partir de la década de los 70, en Venecia y, de los 90, en Toscana.

Este grupo, como ya se ha indicado, se denominó *levantino* porque eran sefarditas procedentes de las costas del Mediterráneo oriental. Así pues, el término en sí permite mantener una distinción entre dos oleadas con características muy distintas y correspondientes a dos momentos históricos también muy diferentes.

La autora ofrece, por lo demás, datos significativos, y nos recuerda el hecho importante y trascendental de que en 1492 se calcula que unos 70.000 judíos españoles pasaron a tierras de Portugal. Existen otras estimaciones por parte de otros autores, maneándose unas cifras de 93.000, de 120.000 o incluso de 200.000, aunque el autor Caro Baroja las considera excesivas.

Otro término que fue bastante popularizado, fue el de *marranos*, y con este calificativo, se hacía alusión a los sefardíes conversos. La autora Minervini nos dice que el término *marrani*, es decir, marrano en lengua italiana, es el término usado para designar a los judíos procedentes de la península ibérica”. La autora se extiende en la siguiente explicación matizadora y clarificadora en la que apunta que el primer éxodo de judíos de España está compuesto de judíos no convertidos, por lo tanto, nada más lejos de la condición de marranos.

La conversión obligatoria que los judíos sufrieron en Portugal, en cambio, justifica desgraciadamente el uso del término. El hecho es que de Portugal muchos salieron obligatoriamente convertidos, así pues, *marranos*, y de ahí, probablemente la identificación. Por otra parte, en la misma España, habiéndose endurecido las condiciones hacia los conversos que habían permanecido allí, se produjeron diversas salidas que

contribuyeron seguramente a consolidar la identificación de *marrano* con judío español o ibérico”.

2.1. LOS OBSTÁCULOS.

Con anterioridad a la elaboración y emisión del Decreto de la Alhambra, ya se habían tomado decisiones antijudías en otros países europeos, siendo muy conocidas las de Inglaterra y Francia, donde los gobernantes habían decretado en su día la expulsión de los judíos. No obstante, para el caso de la Península Ibérica, la importancia cuantitativa y cualitativa y las consecuencias en los más diversos órdenes de la medida normativa adoptada por los monarcas ibéricos, no tuvo parangón.

La Península Itálica, en términos políticos, estatales, administrativos, etc., era una realidad inexistente. No debe olvidarse que la Península Itálica albergaba enclaves sometidos al dominio y jurisdicción de reinos de lo que después se conocería como “España”, ciudades y territorios que pasarían a estar sometidos a la Corona española.

Se puede exponer, por ejemplo, el claro caso de las islas de Cerdeña y Sicilia, ya que eran territorios afectados por lo dispuesto en el Decreto de la Alhambra. De este modo, los judíos que tenían su residencia en territorios como estos, debían desplazarse hacia otros lugares: Nápoles, primero, en los casos aludidos, para más adelante dirigirse hacia la zona central y septentrional.

Por lo demás, en 1492, mismo año de la promulgación del Decreto de la Alhambra, se habían unificado dos reinos de lo que más adelante sería “España”, no todos. Navarra, por ejemplo, no quedó sometida a aquella unificación. No sería hasta el año 1498 cuando los judíos residentes en el Reino de Navarra (algunos de ellos exiliados de Castilla y Aragón, reinos unificados) debieron abandonar sus hogares. A Italia llegaría, entonces, en aquel año, un nuevo contingente de judíos procedentes de Iberia.

El puerto de Génova fue testigo de numerosos desembarcos en que aquella diáspora fue concretándose. Este puerto constituía un punto de parada necesario y esencial antes de buscar acomodo en algún lugar.

Estudioso de los avatares de los sefardíes, Julio Caro Baroja toma la palabra del cronista (precisamente sefardí) Ibn Verga para informar que en el primer momento de su llegada a puertos italianos (como por ejemplo el de Génova), dicen autores que nos merecen crédito en esto, que pasaron grandes miserias y hambres viéndose obligados no pocas veces a aceptar el bautismo para sobrevivir; llegándose en algunos casos a ponerles en la disyuntiva de morir de hambre o de bautizarse aunque no de modo tan violento como el usado en Portugal, pero de crueldad suficiente (de todas maneras) como para hacernos estremecer.

Roma sería uno de los destinos. Ferrara (región de la Emilia Romagna), sería otro de los núcleos esenciales de esta diáspora. Muchos usarían Italia como lugar de paso para dirigirse a tierras bajo dominio otomano (Venecia sería el punto de salida, fundamentalmente); otros se dispersarían por diversas ciudades de la Península Itálica. Prácticamente, para la mayor parte de los judíos sefarditas, casi todo el siglo XVI, a excepción de la última década, Italia representó un lugar de paso hacia el imperio otomano.

Aparte de Roma y de Ferrara, en la primera mitad del siglo XVI llegaron a otras ciudades familias e individuos aisladamente. De ellos se encuentran pocas referencias, pero las hay”, nos dice en el trabajo citado. En Roma, por ejemplo, se dice que tuvieron que estar acampados en Vía Apia por un tiempo hasta poder asentarse en la zona ocupada por la comunidad judía.

Pronto, las rivalidades surgieron y se desataron en el interior de la comunidad judía entre los ya asentados y los recién llegados. En la ciudad de Ferrara, que constituye un punto de referencia del judaísmo italiano hasta la actualidad, los judíos postularon que a los sefardíes les estuviera vedado el préstamo con usura, y obtuvieron éxito con esta petición.

2.2. ETAPAS DE LLEGADA A LA PENÍNSULA ITÁLICA.

Dos etapas pueden diferenciarse en la llegada a la Península Itálica de judíos; primero expulsados de Sefarad, en lo sucesivo de otras naciones europeas:

🚩 Primera etapa: periodo entre 1492 y 1570.

En estos años, Italia alberga a los expulsados de los reinos de Castilla y Aragón (comprendidas Sicilia y Cerdeña), después a los procedentes del reino de Navarra (1498) y de Provenza (1501). Nápoles fue uno destino inicial para muchos de ellos, España parecía perseguirlos allí a donde fueran, pues en 1510 las tropas de Fernando “el católico” la toman, decretando la expulsión de los judíos, allá por 1541, el rey Carlos V.

Entre los judíos notables que en su día habían encontrado en Nápoles su refugio, merece especial mención, por su fama, Isaac Abravanel. Nacido en el año 1437 en Lisboa y fallecido el año 1508 en Venecia, su personalidad polifacética está ligada a las actividades de teólogo y comentarista bíblico, pero también a la de emprendedor, empresario. Padre del conocido filósofo León Hebreo, serviría para los monarcas de Portugal, Castilla y Nápoles, y también para los mandatarios de la Republica veneciana. Paradoja de su vida (vistos los acontecimientos posteriores) es que huyó -en 1483- desde Portugal (donde había sido tesorero del rey Alfonso V) hacia tierras castellanas a causa de la política represiva emprendida por Juan II (el nuevo rey) contra la familia a la que Abravanel estaba vinculado: la llamada *Casa de Bragança*. Negándose a la conversión tras el Decreto de la Alhambra, se instaló en el reino napolitano, sirviendo para el rey Ferrante, así como se Alfonso II, su sucesor. Tras un paso por Corfú y la ciudad norteafricana de Monopoli, recalaría finalmente en Venecia, donde fallecería en 1508.

La comunidad sefardita romana sería significativa. Con el apoyo del Duque del Este, Ferrara sería otro punto de destino de cierta relevancia, donde consta que se asentaron una veintena de familias. Lugares como Ancona (bajo la soberanía de los llamados Estados Pontificios) acogerían importantes contingentes de judíos portugueses. Pero serían Salónica y Constantinopla -ciudades “estrella” del Imperio Otomano- lugar de destino de (muy probablemente) la mayoría de los sefarditas que llegaron a tierras italianas exiliados de Sefarad.

🚩 Segunda etapa: periodo entre 1570-1700.

En este periodo, las comunidades que se asientan en Italia son muchas y muy populosas. En muchos casos, de sefarditas que se habían aposentado en la zona oriental del Mediterráneo y que regresaban a “Occidente”. Las ciudades de Livorno y Venecia ganan fuertes contingentes de población hebrea; la invitación de los mandatarios de ciertas ciudades ofreciendo incluso beneficios, fue determinante, como lo fue el conocimiento de los judíos sobre algo tan importante en el plano económico como el comercio marítimo a través del Mediterráneo. De este modo, la comunidad sefardí pasará a tener un peso e influencia de primer orden en la política y la economía (y con ello también en la cultura) de muchas urbes de la Península Itálica. En el orden cultural, por ejemplo, llama la atención la gran cantidad de libros publicados en este territorio en las lenguas ibéricas.

Hubo excepciones. Puntos negros en esta prosperidad y respeto del que estamos hablando. Merece particular mención la bula del año 1555, siendo Papa Paulo IV, llamada *Cum nimis absurdum*, con efectos negativos para el bienestar de la comunidad hebrea. Particularmente en el Estado Pontificio, pero no únicamente. El texto es significativo, expresando terribles prejuicios y adoptando medidas absolutamente discriminatorias.

Las transcripciones de algunos fragmentos indican las medidas adoptadas, donde se describe que es absurdo e inconveniente en grado máximo que los judíos, que por su propia culpa han sido condenados por Dios a la esclavitud eterna, con la excusa de que los protege el amor cristiano puedan ser tolerados hasta el punto de que vivan entre nosotros y nos muestren tal ingratitud que ultrajan nuestra misericordia pretendiendo el dominio en vez de la sumisión. Se atreven no sólo a vivir entre nosotros sino en la proximidad de las iglesias y sin que nada los distinga en sus ropas y que alquilen y compren y posean inmuebles en las calles principales y tomen sirvientes cristianos.

Las medidas tomadas son, ciertamente, contundentes: confinamiento en guetos que podían contar con una única sinagoga; obligación de venderles todas sus propiedades a los cristianos, a precios ridículos; prohibición del ejercicio de casi todas las profesiones y oficios – incluida la medicina-; prohibición de tener servidumbre cristiana; prohibición de que las mujeres cristianas dieran el pecho a los recién nacidos judíos; obligación de llevar distintivos especiales en la ropa, etc.

Igualmente son datos relevantes de este tipo de políticas la creación de guetos; en 1570 se crean en Siena y Florencia.

La catedrática de Filología Románica en la Universidad Federico II de Nápoles desde 2008, la profesora Laura Minervini nos dice que a lo largo del siglo XVI se asentaron (temporal o definitivamente) judíos y cristianos nuevos de origen ibérico en diversas ciudades de Italia, donde constituyeron comunidades que desarrollaron una identidad cultural propia. Llama la atención sobre la trayectoria intelectual de familias como los Usque o los Abravanel, igualmente sobre la producción cultural de determinados puntos sefardíes especialmente significativos, como es el caso de Venecia, Roma y Ferrara.

Minervini, igualmente, enfatiza la producción literaria y editorial, hablando, en cuanto al aspecto lingüístico, de un proceso que finalmente daría origen al judeoespañol. Lo hace en un trabajo que lleva el título “Experiencias culturales de los sefardíes en Italia en el siglo XVI”, dentro de la obra colectiva “Fronteras e interculturalidad entre los sefardíes occidentales”.

Siendo Papa Clemente VII, concretamente en el año 1524, esa es la fecha desde la que hay constancia (noticias documentadas) de la presencia en la Península Itálica de comunidades sefarditas; en Roma, en aquel tiempo, dos sinagogas abiertas reflejaban aquella realidad, una llamada “de los castellanos”, otra “de los catalanoaragoneses”.

Por su parte, la profesora María Antonia del Bravo, en su obra “Sefarad. Los judíos de España”, enmarca lo que llama “el mundo sefardí occidental”, argumentando que la formación del mundo sefardí occidental fue el resultado de un arduo y complejo proceso histórico que se extendió a lo largo de los siglos XVI y XVII, y que alcanzó su plena madurez durante el primer cuarto del XVIII.

Aludiendo a Venecia, Roma, Pisa, Livorno, Florencia, Ferrara, Ancona, se habla de los grupos sefarditas más populosos, siendo las ciudades italianas que sirvieron de refugio para ellos en mayor medida. Ya se ha aludido a la vocación comercial (volcada sobre el Mediterráneo) de una buena parte de miembros de estas comunidades: el puerto de Ancona une a través del comercio las riberas del Mediterráneo, los reinos de la Península

Itálica, con las principales urbes del Imperio Otomano, también con importantes comunidades de expulsados de Sefarad.

Una historia, sin duda, fascinante, la de los sefardíes que encontraron en el Mediterráneo lo que los romanos, en la Antigüedad, habían llamado *Mare Nostrum*. Aquellos hispanos tuvieron que sumergirse de repente en un babel de lenguas diversas, de culturas diferentes, pero supieron (y quisieron) a través de los siglos, mantener su identidad, preservarla como un tesoro, transmitirla. Fundaron grupos, mantuvieron sus específicas costumbres, honraron lo que *Sefarad* fue. Levantaron sinagogas a las que nombraron con las referencias de aquella patria lejana, de aquel recuerdo imborrable, de aquella herida profunda: “De Toledo”, “De Sevilla”, “De Castilla”, etc.

2.3. LA COMUNIDAD DE LIVORNO.

La comunidad hebrea de Livorno fue llamada *Nazione*, la cual hacía alusión a una nación entre otras, también presentes en la ciudad. En la ciudad de Livorno, se levantaría la sinagoga antigua (que durante el transcurso de los acontecimientos de la II Guerra Mundial, fue destruida a causa de los bombardeos).

Se fundarían instituciones. Se fomentarían los altos estudios y adquiriría importante relieve la producción literaria y artística. Personajes de relieve tendrían en Livorno su patria: el político Giuseppe Emanuele Modigliani, el matemático Federigo Enriques, pintores como Vittorio Corcos, Ulvi Liegi y Amedeo Modigliani, el literato Alessandro d'Ancona o el comediógrafo Sabatino López.

También hallarían en Livorno el lugar de su vida y negocios industriales del sector textil como Abraham Israel, fabricantes de jabón como los hermanos Massa, refinadores de azúcar como Franco Albuquerque, manufactureros de tabaco como Josef David y Manuel Valsensin, artesanos del coral como los Franco, etc.

Apuntemos ahora que aquella vieja sinagoga (destruida, y en su tiempo modernísima) ha sido sustituida por la proyectada y realizada, en 1962, por el arquitecto Ángelo di Castro.

Existían también las llamadas “gentes del común”, las cuales no vivían en un gueto (no existía), como sucedía en Roma o en Venecia. Entonces, la población judía se mezcló con

los demás livorneses, aunque en general desarrollaban su vida en las proximidades del centro, donde emergía aquella sinagoga que hoy llamamos “antigua”.

Gozaron, como estatuto especial (como “Nación”) de dotarse de su propio gobierno, administrado por personas como Massari o Parnassim.

Durante siglos, también durante la ocupación napoleónica, continuarían los lazos con los Medici. La población judía llegaría a representar un 15% del total de los livorneses. La comunidad contó con sus propias escuelas, instituciones benéficas, así como una academia literaria llamada “de los sitibundos”. La sinagoga llegaría a ser de las más renombradas de la Península Itálica, expresiva de un verdadero esplendor. En la actualidad, en el “Museo Hebraico” de Vía Micali, de estilo neoclásico (siglo XI), pueden observarse pergaminos y objetos rituales de la antigua sinagoga.

Si la belleza de la sinagoga es muy reconocida, también merecen ser citados los cementerios; entre ellos, restaurado, el de Viale Ippolito Nievo, con mausoleos y tumbas de prestigiosos rabinos.

Las llamadas *Leggi Livornine* (“leyes livorninas”) vinieron a representar una serie de medidas legislativas puestas en vigor por el Gran Duque de la Toscana Ferdinando I di Medici en dos periodos, correspondientes a los años 1591 y 1593, y cuyo fin era aumentar la población de la ciudad de Livorno, asegurando el desarrollo económico de esta urbe marítima. Las medidas afectaban igualmente a otra importante ciudad toscana: Pisa.

Como antecedentes, debe decirse que era el año 1587 cuando el citado Ferdinando I se convierte en Gran Duque, idea dar un gran impulso demográfico y económico a aquel enclave del Mediterráneo que se hallaba bajo su jurisdicción. Anteriormente, ya en los primeros años de la República Fiorentina se habían establecido privilegios para todos aquellos que se dispusiesen a vivir en Livorno; en 1548, Cosimo I di Medici había garantizado para la población judía protección frente a las actuaciones de la Inquisición.

En fecha 8 de octubre de 1590, Ferdinando aprueba una Ley cuya misión es incentivar el aumento de la población livornesa, garantizando a los beneficiarios la inmunidad por las deudas contraídas y los delitos cometidos con carácter previo, facilitando la adquisición

de una vivienda para una serie de profesiones que se querían primar por estimarlas especialmente necesarias en aquel momento para el desarrollo de la ciudad portuaria.

En 1591, se emitió una disposición legislativa llamada *Legge Livornine*, la cual garantizaba la cancelación de las deudas contraídas con extranjeros, exención de impuestos, anulación de condenas penales, con alguna excepción, y la adquisición de vivienda en condiciones muy ventajosas; todo ello considerando todo el beneficio y comodidad que iba a aportar el tráfico y el comercio en el puerto de Livorno.

El 10 de junio de 1593 se ampliaban los privilegios, en la que fue conocida como “*Constituzione Livornina*”. La medida, y por eso nos resulta especialmente interesante, va dirigida específicamente a los judíos, así como a los comerciantes de cualquier nación que se desplazasen a vivir a Livorno. Se citan en concreto, y expresamente, determinadas naciones y procedencias: *Levantini, Ponentini, Spagnuoli, Portughesi, Grechi, Tedeschi, Italiani, Ebrei, Turchi, Mori, Armeni, Persiani*. Entre las cuestiones más importantes que se abordan están la garantía de la libertad de culto -concretamente para los judíos, quedando excluidos otros no-católicos-, la libertad en el ejercicio de profesiones y oficios, anulación de las deudas y otras condenas por al menos 25 años, etc. En el plano económico-comercial debe destacarse el régimen aduanero claramente ventajoso para las mercancías destinadas a la exportación.

Gracias a los privilegios de la *Constituzione*, por ejemplo, ya en el siglo XVII los judíos pudieron contar con su propio cementerio y una sinagoga. En coherencia con las medidas adoptadas, la comunidad no fue recluida en un ghetto, sino que fue poblando básicamente el espacio situado por detrás de la Catedral, zona en la que surgirían algunos de los edificios más altos de la ciudad.

La huella hebraica en Livorno permanece en la actualidad. Despalzándonos hasta el momento presente, una verdadera Pascua fue de todos modos la aparición en Livorno de la gastronomía judía: los chicos de edad escolar que visitan el Templo se llenan de dulces, llamados “*roschette*”, son donuts hechos de harina, sal, agua, un huevo batido, la levadura de cerveza. La gran cocina judía (como bien cuenta Aldo Santini-*Tarka editore*) está en todo caso basada en el cuscús, con muchas verduras de estación y sémola humedecida, pasticcini de carne, alubias con acelgas, estofado de habas y alcachofas, menestra de

patatas. Después, como plato supremo, salmonete con tomate (o “a la mosaica”), en el que los toscanos aprenden a aderezar cuando el tomato fuera descubierto en América, y en Portugal y España lo conocieron antes que los italianos”. Es lo que nos dice Adolfo Lippi en un artículo periodístico titulado “La grande sinagoga simbolo dell’épopea di Livorno cosmopolita”.

2.4. LA COMUNIDAD DE FERRARA.

En muy buena medida, “capital” hoy de facto del hebraísmo italiano (albergando el MEIS, *Museo Nazionale dell’ebraismo italiano e della shoah*), en la nórdica región de la Emilia Romagna es punto de referencia necesariamente en cualquier acercamiento al estudio de la presencia sefardita en la Península Itálica.

Constando testimonios de presencia judía en la ciudad en algún documento de la segunda década del siglo XIII, alusivo a un litigio entre el comerciante de aceite de Ferrara Donfullino o Dombellino (judío) y el de Rávena. Constan también, entre otros, documentos de negocios bancarios y comerciales en el periodo comprendido entre 1270 y 1292.

En las dos primeras décadas del siglo XIV, consta la imposición de multas pecuniarias por parte de la Inquisición a varios judíos, entre ellos un tal Nonaventura, médico judío. La literatura también dejó constancia de la presencia de la comunidad en la ciudad de Ferrara; es el caso de dos sonetos del poeta Francesco di Vannozzo.

En este siglo, bajo la Casa d’Este, la comunidad judía experimenta un notable crecimiento, consecuencia de una concesión papal que habilitaba la posibilidad del ejercicio del préstamo con interés como actividad económica para los judíos, posibilitándose también el culto y la autonomía legislativa.

En el siglo siguiente (XV), unas cuantas fechas nos dejan constancia de medidas relacionadas con la población judía: en 1432, el obispo ferrarese impone a los judíos que vivían en el ámbito territorial de su diócesis llevar “su” distintivo. En 1448, gracias a la intervención gubernamental en favor de los judíos, se consigue que sean vedadas por el

papa las predicaciones clericales antijudías; un documento datado en 1449 se refiere al uso de pendientes como señal distintiva de las mujeres judías, etc.

Borso d'Este desarrollaría una política aperturista en relación con la comunidad judía, dada su importancia en la actividad bancaria.

La comunidad judía crece por la vía de los judíos de origen ibérico a partir de 1492, momento en el que Ercole I d'Este permite el establecimiento en sus dominios de algunas familias, huidas tras el Decreto de la Alhambra. En una misiva dirigida a quien sería duque de Génova, Corrado Stanga, ofrece en términos muy amplios y generosos hospitalidad a los ibéricos que temporalmente se hallaban en Génova, otorgando una serie de significativas ayudas para ellos, como:

- Otorgamiento del derecho a ejercitar la profesión médica, también con el derecho a tratar a pacientes cristianos; debiendo solicitar con ese propósito la correspondiente licencia papal, y él aseguraba todo su apoyo para ello.
- Concesión del derecho a ejercer la farmacia.
- Exenciones tributarias para quien se estableciese con su familia y con sus bienes en aquel territorio.
- Promesa de complacerlos y atenderlos en sus demandas.
- Concesión de todos los privilegios e inmunidades concedidos a los otros judíos, excepto la usura y los contratos usurarios.

Pero las dificultades y agravios no tardarían en llegar. En 1493 Bernardino da Feltre, un religioso italiano que sería beatificado por la Iglesia, se desplazaría a Ferrara. En 1496, las catastróficas predicciones de algunos frailes llevaron al duque a imponer el signo distintivo a judíos y *marranos*. Bajo la pena de cuatro latigazos y 200 ducados de multa, en 1498 Ercole I ordena a todos los judíos residentes en su ducado llevar como signo diferenciador el sombrero amarillo.

En los primeros años del siglo XVI, tiene lugar una acalorada y célebre disputa en la historia de los judíos en tierras italianas: la que se da entre el ferrarese Emanuel Norsa, considerado el segundo en cuanto a riqueza entre los miembros de la comunidad judeo-italiana, de una parte, y el boloñés Abraham Rafael Finzi, socio suyo en la gestión de un banco de préstamo. Tal vez por conflictos de intereses, durante años se prolongaría el conflicto, provocando la intervención de prestigiosos rabinos de toda Italia.

El primer documento que deja constancia del establecimiento en Ferrara de judíos de origen portugués es la “tolerancia pontificia”, concedida el año 1529 a Leone Gedelia (Juda Negri) de establecer su residencia en la ciudad, ejercer la actividad de la usura y dirigir explotaciones agrícolas, con el derecho de disponer de siervos de religión cristiana y sin la obligación de portar señal distintiva alguna. Poco tiempo después, la tolerancia sería objeto de renovación, extendiéndola por un periodo de 20 años. Aunque se aludía al origen portugués de los destinatarios, haciéndola constar expresamente, resultaban asimilados a los judíos de origen italiano.

Era el año 1532 cuando Ercole II promueve el asentamiento en Ferrara de judíos originarios del Centro del continente y de Bohemia, que van uniéndose a aquellos habitantes judíos calificados como askenazíes. En el periodo comprendido entre 1534 y 1538 nuevos contingentes de emigrantes procedentes de tierras ibéricas obtienen el permiso para establecerse en el territorio del Ducado; en una carta del año 1538, Ercole II delega en Girolamo Mareto la tarea de cerrar un acuerdo sobre derechos y franquicias que afectase a todos los judíos de lengua portuguesa o española que se estableciesen en aquellos territorios.

Otro personaje fue situado al lado de Mareto, el rabino Yomtov Almale -Bondia-; bajo la promesa de una recompensa económica, se le encarga promover el establecimiento de comerciantes de origen ibérico en el Ducado.

En 1535, Paolo III validaría la vigencia también para Italia de la indulgencia plenaria a los “Cristianos nuevos” portugueses, acusados de apostasía y herejía, concediendo a los confesores la autoridad para absolver a los penitentes. Dos años después, Salomone da Ripa, considerado “familiar” de Ercole II, es enviado para socorrer a numerosos

“conversos”, procedentes de Anversa y arrestados en Milano, defendiéndolos como súbditos de Ercole II “en potencia”.

También los judíos víctima de persecución en el Reino de Nápoles, serían beneficiarios del ofrecimiento de hospitalidad en el llamado “Estado estense”. Entre los favorecidos por esta medida se encontraba un personaje de enorme relevancia, como es el caso de Shemuel Abravanel (y su familia).

En 1550, Ercole II aprueba un Decreto en forma de salvoconducto a favor de los judíos de origen portugués y español que se hubiesen desplazado y establecido en Ferrara para ejercer libremente todo tipo de arte y profesión comercial, excluida la actividad feneraticia, gozando de los mismos derechos que los ciudadanos “nativos”.

Considerando que debía justificar de algún modo su medida, Ercole II incluye en el salvoconducto la afirmación de que los españoles y portugueses a los que pretendía acoger habían declarado no haber sido jamás bautizados. Ello facilitaba la aprobación de salvoconducto de parte de la Inquisición ferrarese, pero suscitó recelos de Beatrice de Luna (llamada “Gracia Mendes”) que, habiendo vivido en Portugal como cristiana, reclamaba para ella y para su familia un salvoconducto “especial” que le otorgase y garantizase plenamente la libertad para practicar el judaísmo, independientemente de haber sido declarado “cristiano” bajo determinadas circunstancias.

El Decreto de 12 de febrero de 1550, emitido en vísperas de la expulsión de Venecia de los “conversos”, permite a los perjudicados por aquella medida establecerse en Ferrara, una vez superada la epidemia de la peste, que había sido atribuida a los “portugueses” y provocado la expulsión temporal de aquellas tierras.

Mirando hacia el interior de la comunidad hebraica ferrarese, una fecha importante y significativa es el año 1554. En ese año se celebra en la hoy capital de la Emilia Romagna una Asamblea general de los rabinos italianos, presidida por R. Meir Katzenellenbogen, de Padua, y en la que participan 14 miembros representantes de las comunidades judías de la República Véneta, de la ciudad de Roma, de Módena y Reggio, de Mantova, de Bolonia, además de Ferrara. El objeto de la reunión era abordar varios temas de interés común, entre los cuales se hallaba la prohibición de ejercer de modo clandestino la

actividad de préstamo en las ciudades en las que la actividad feneraticia había sido concedida con carácter de exclusividad a un judío.

Dos años después, se permite a Salomone di Ripa establecer en Ferrara una Academia de estudios judíos, con el derecho a elegir (y, en su caso, sustituir) a su Director.

Después de haber sido expulsados de los “territorios papales”, en 1569, gran cantidad de judíos de Bolonia se establecen en la ciudad de Ferrara.

Al año siguiente (1570), el Duque Alfonso II, presionado por la instancia eclesiástica, impone a los miembros de la comunidad judía el uso del signo distintivo, apartándose de la línea de tolerancia y respeto que había marcado la acción de su predecesor. En esta misma línea hace entregar a la Inquisición veneciana a un presunto judaizante domiciliado en Ferrara, de nombre Abraham Righetto. Durante el año 1581, en una nueva concesión a la institución inquisidora, hace arrestar a una gran cantidad de conversos portugueses, tres de los cuales acabarían sus días en la hoguera en Roma.

En 1597 se produce un acontecimiento decisivo en la historia de Ferrara: pasa al directo dominio de la Iglesia. Gran cantidad de judíos deciden seguir los pasos del duque Cesare, trasladándose a Reggio y a Módena.

Era 1598 cuando el cardenal Aldobrandini, Vicario pontificio, toma el gobierno de Ferrara y promulga la llamada “Costituzione Aldobrandini”, se consentía a los judíos vivir en la ciudad a condición de que portasen el signo distintivo y de ejercer cualquier profesión, pero careciendo de una serie de derechos como: adquirir inmuebles, gestionar impuestos o recaudar rentas, entre otros. Las sinagogas debían estar unidas, pagando anualmente por cada sinagoga una cantidad a la *Casa dei Catecumeni* (establecida en la ciudad emiliana en 1584). Se permitía el uso del antiguo cementerio, así como el uso de los libros permitidos por el Santo Oficio en Venecia, Roma y Ancona.

El gueto sería instituido entre los años 1626 y 1627.

2.5. TRADUCTORES EN LA PENÍNSULA ITÁLICA.

Un capítulo de la historia de la civilización de los siglos XVI-XVII aun en gran parte por escribir es el relativo a la vasta obra de traducción emprendida sobre suelo italiano por los hebreos y *marranos* de origen ibérico. Así comienza la profesora Laura Minervini (profesora de la Universidad napolitana Federico II) su trabajo titulado “L’attività di traduzione degli ebrei spagnoli in Italia nel XVI e XVII secolo”. La actividad (concentrada fundamentalmente en las ciudades de Livorno, Ferrara y Venecia) tiene una amplia relevancia tanto desde el punto de vista cultural como de la industria editorial.

Se constituye de este modo el primer verdadero importante corpus de pensamiento hebreo en una lengua moderna europea, el español, que adquiere así un rol fundamental en toda la diáspora sefardita (en la Europa occidental para la mayor parte lusófona), asumiendo las funciones de lengua de comunicación escrita en el ámbito religioso e intelectual, relata la autora, para después expresar el itinerario de las letras, que es también (como en el comercio marítimo) el hilo conductor de la presencia judía, y concretamente sefardita, en Europa. Las tipografías ferraresas, venecianas y livornesas están en el centro de una compleja red de intercambios, en el que viajan libros impresos y manuscritos juntamente con hombres, ideas, experiencias: es frecuente el caso de obras publicadas por primera vez en Estambul o en Salónica, reeditadas en Italia y después en Holanda.

Y es que la producción de textos por parte de los emprendedores de origen sefardí solo está destinada en una mínima parte al mercado local (de dimensiones reducidas). Así, Livorno, por ejemplo, servirá, a partir de la mitad del Seiscientos, sobre todo a las comunidades norteafricanas.

Pero la joya de la corona de la actividad tiene un nombre, un auténtico emblema o símbolo de la presencia sefardita en la es la llamada Biblia de Ferrara (traducción de la Biblia), imprimida en la tipografía de Abraham Usque y Yomtov ben Levia Atias. Así, *la obra más famosa que salió de la imprenta de Usque-Atias fue la Biblia en lengua española conocida como la Biblia de Ferrara (1553). La traducción del hebreo al español se caracterizaba por su extremo literalismo, que la relacionaba por una parte con las*

*traducciones cristianas contemporáneas, y por otra con la traducción judía medieval de romanceamientos del hebreo, de tipo primeramente oral.*¹⁰

2.6. CONFLICTIVIDAD EN LA PENÍNSULA ITÁLICA.

Uno de los motivos que ha generado escritos, y por consiguiente testimonios documentales, de la llegada de los judíos españoles a Italia es la reacción que suscitó la misma en los judíos italianos, desde hacía tiempo asentados en este país”. Así comienza Felisa Bermejo su trabajo titulado “La diáspora sefardí en Italia a raíz de la expulsión de los judíos de España”, concretamente el epígrafe sobre “Tensiones y conflictos entre judíos italianos y sefarditas” (*Artifara*, n. 1, luglio – dicembre 2002, sezione Addenda).

Con mayor o menor grado de libertad y derechos, en todo caso la vida de los judíos no era fácil en el contexto histórico y geográfico al que estamos aludiendo, digamos la Europa del XVI, por ejemplo. Con una vida condicionada, parece imaginable que los judíos tenían una cuota o nicho de participación social, unas condiciones en las que resultaban aceptables por el *establishment* y la población cristiana. La llegada de nuevos contingentes de la misma condición no podía comportar más que problemas. Problemas necesariamente expresados en la creación de bandos referenciados en grupos (de procedencia).

Al respecto, la autora corrobora esta intuición, explicitando lo que considera causas de la reacción, a la que tilda de “negativa”. La reacción fue en general negativa debido a tres causas principalmente: la primera era la competencia comercial, la segunda el temor de que la llegada de los expulsados pudiera atraer la atención de la Inquisición sobre los italianos, por la presencia de los llamados marranos entre ellos, y la última la actitud arrogante que se atribuía a los sefardíes.

Para explicar las tensiones, procede remitirse a un texto del historiador Ariel Toaff que lleva el título “Ebrei spagnoli e marrani nell’Italia hebraica del Cinquecento. Una presenza contestata”. El autor comienza diciéndonos que no parece que puedan existir dudas sobre el hecho de que las relaciones entre hebreos italianos y aquellos procedentes

¹⁰ DÍAZ-MAS, Paloma, HARM DEN, Boer, “Fronteras en interculturalidad entre los sefardíes occidentales”, en *Foro Hispánico* nº 28, CSIC-Universidad de Ámsterdam, Nueva York, 2006, pág. 24.

de la península ibérica, en olas sucesivas a partir de 1492, sean estos hebreos españoles, portugueses o *marranos* estuvieron imprimidas por una fuerte y recíproca hostilidad”.

En el origen de tales sentimientos, el autor sitúa determinados factores: la preocupación por la competencia comercial (los nativos temerían un empeoramiento de su situación económica, ya gravemente dificultada por la crisis irreversible de la banca hebrea y por las duras limitaciones que habrían sido impuestas a las actividades comerciales de los hebreos en la Italia de la Contrarreforma), las sospechas de naturaleza religiosa y una natural desconfianza que los nativos albergaban en relación a los llegados, el temor de que los sefardíes arrastrasen consigo la persecución de la Inquisición en detrimento de la situación de los italianos, etc. El autor señala que los hebreos españoles y portugueses portaban consigo, en ocasiones, recuerdos en gran parte mitológicos y aspiraciones irreales, una suerte de sueños de grandeza que complicaban una buena relación con los ya instalados en el territorio. Este confuso y contradictorio sentido de pertenencia a una España idealizada, amada y odiada al mismo tiempo, alimentaba en ellos un desdén complejo de superioridad en sus relaciones con los judíos italianos.

El conflicto es expresado igualmente por un cronista hispanojudío de nombre Shelomoh Ibn Verga, en su trabajo “Shevet Yehudah”. En el mismo, se alude al modo en que la comunidad judía que estaba asentada en Roma reaccionó a la llegada de los *nuevos* judíos. Tal fue el pedir a Alejandro VI (por entonces Papa), que no se diese acogida a los sefardíes; para lograr aquel objetivo, el cronista dice que llega a ofrecerse dinero. Stefano Infessura (escritor romano, pero en este caso cristiano) narra cómo los sefardíes fueron acusados de portar la peste, motivo por el que fueron obligados a permanecer acampados fuera de las murallas de la ciudad (concretamente en Vía Apia), al objeto de evitar contagios entre la población.

La historiadora Anna Foa alude a aquella realidad romana, reflejando el tratamiento que sufrieron los recién llegados a las puertas de la ciudad de Roma. De este peligro de contagio y del tratamiento que recibieron los judíos españoles ante las puertas de Roma.¹¹

¹¹ FOA, Anna, “Il nuovo e il vecchio: l’insorgere della sifilide (1494-1530)”, en *Quaderni Storici*, 55, XIX, 1984, pág. 20.

El siglo XVI viene sellado por la rivalidad y un clima de tensión más o menos abierta. Siguiendo en la ciudad de Roma, la profesora Felisa Bermejo señala, en el trabajo ya citado, que “Los residentes en Roma desde hacía tiempo veían a los nuevos llegados con una actitud siempre arrogante y dispuestos a obtener el poder usando cualquier medio. Pretendían descender de casas de alto abolengo, aristocráticas y despreciaban el provincialismo de los otros.

La comunidad sefardí, ya instalada en Roma, se subdividía -a su vez internamente entre la rama castellana y la catalanoaragonesa, siendo en aquel momento la más populosa de las presentes en la Península Itálica, lo cual favorecía que las tensiones fuesen superiores a las existentes en localidades o ciudades con menos densidad sefardí.

Muestras de animadversión, obviamente, existieron en otros puntos de la geografía italiana, como nos ilustra la profesora Bermejo. Es el caso de Padua, en la región hoy llamada Friulu-Venezia-Giulia (en el Noreste de Italia). Existe el caso del rabino de Padua, Abraham Minz llama despectivamente con el apelativo de *español* al rabino castellano Abraham Cohen y lo acusa de ser arrogante y polémico. Abraham Cohen había sido rabino en Cuenca y ahora vivía en Bolonia, y pertenecía a una familia de sacerdotes y escribas. Su respuesta deja traslucir a las claras las características que adornaban el estereotipo de sefardí que se había formado a ojos de los judíos italianos, perfil del que también era consciente el mismo Cohen que lo retoma para rebatir enérgicamente. Nótese la insistencia en la afirmación de la religiosidad de los judíos españoles, sostenida con fuerza para contrarrestar la fama creada de cierto laxismo junto con la sospecha de un pasado de converso.

La autora contextualiza el asunto con referencias (bien ilustrativas) sobre la condición social del sefardí del relato, en el cual Abraham Cohen había conseguido del Papa León X una serie de privilegios como el de no tener la obligación de llevar el distintivo de judío o poder transportar consigo los libros sin pagar impuestos. El hecho es que el rabino castellano mantenía buenas relaciones con cristianos poderosos y también con el Papa; lo que sin duda molestaba a los judíos italianos es que no se hubiese preocupado de solicitar su aprobación y su permiso.

Continuando con el desplazamiento a lo largo de la geografía italiana en busca de testimonios de aquellas rivalidades y roces, otra referencia es Ancona (en la región del centro de Italia llamada Marche, “Marcas”). Ciudad portuaria, el punto de llegada (su Puerto) presencié acontecimientos expresivos de una acogida no precisamente favorable de la comunidad judía local hacia los procedentes de tierras portuguesas, llegada que se va produciendo a partir del año 1535.

El siglo viene marcado por el conflicto y la desconfianza. Las costumbres de ambos grupos eran diferentes y en algunas ciudades existían sinagogas diferentes para unos y otros que, por lo demás, se adscribían a diferentes ritos.

2.7. EL CASO DE LA FAMILIA ABRAVANEL.

La historia de la familia Abravanel y de su entorno puede ilustrar con claridad varias facetas de la experiencia sefardí en Italia: movilidad geográfica, éxito profesional, relaciones con el poder, constante precariedad, patronazgo cultural, múltiples sentimientos de identidad”. Así se expresa Laura Minervini en el trabajo que ya se ha citado sobre el sefardismo italiano del XVI.

Originario de Lisboa, Yitzak Abravanel destacaría en diversas facetas y emprendimientos. Filósofo, político, consejero real, hombre de negocios, son actividades que desarrolló con éxito a lo largo de su vida.

Tras abandonar *Sefarad* en 1492, residiría en Nápoles, Sicilia, Corfú y Pulla, antes de decidir instalarse el año 1503 en la ciudad de Venecia. Durante su prolongada *experiencia italiana*, escribiría diversas obras en lengua hebrea, con cierto relieve en el mundo judío de aquella época, entre las que se encuentran comentarios bíblicos y tratados con temática mesiánica. Propietario de una riquísima biblioteca, la misma resultaría destruida en el curso del saqueo de las tropas francesas sobre Nápoles en el año 1494.

Protegido por un periodo de muchos años por el Virreinato napolitano, cuando los judíos estaban a punto de ser expulsados de Nápoles (1541), recibiría la invitación de parte de Ercole (II) para instalarse en Ferrara. Invitación que aceptaría, desempeñando en la ciudad

de la Emilia Romagna un papel prácticamente igual al ostentado en Nápoles en cuanto a status y rol.

Pero él y su familia, por generaciones, siguieron considerándose siempre “hebrei neapolitani” y en la legislación emanada en Ferrara su consideración fue la de asimilados a los judíos “nativos”. De hecho, entre la población sefardita de la ciudad, eran tenidos por representantes de la comunidad italiana (judeo-italiana), no de la “sefardita”. Pero no fue Yitzak el único personaje notable entre los “Abravanel”. Yehuda Abravanel (conocido como “Leone Ebeo”) era hijo suyo. También polifacético (poeta, filósofo, médico) residió en diversas localidades italianas: Nápoles, Génova, Barleta, Roma y Venecia). Siempre rodeado de figuras intelectuales del más alto nivel, dos obras literarias pueden atribuírsele: *Telunah ‘al ha-seman* (elegía escrita en lengua hebrea entre los años 1503 y 1504) y *Dialoghi d’amore* (1511-1512), tratado filosófico escrito en italiano.

La segunda de las obras citadas causó un enorme impacto y fue acreedora de un gran éxito entre el público; la obra, que ha solido ser adscrita al neoplatonismo renacentista, contó entre los años 1535 y 1607 con un total de 9 ediciones del texto en lengua italiana. La traducción más antigua en idioma español data de 1568, siendo publicada en la ciudad de Venecia; del hecho de que existiera una versión manuscrita, en aljamía hebrea del Siglo XVI ha hecho suponer que esta versión en castellano iría dirigida a las comunidades sefardíes de Oriente.

En su dilatada vivencia napolitana, los Abravanel ejercieron de facto el liderazgo de la comunidad judía, impulsando un renacimiento cultural en el que el elemento “sefardí” jugó un papel de primer orden.

Determinados personajes sefardíes jugarían un papel intelectual importante en el seno de la judería napolitana estando estrechamente vinculados a la familia Abravanel. Podría citarse, por ejemplo, a David ibn Yahia. De origen portugués, pues nació en Lisboa en 1465, su llegada a Italia se produciría en 1496, siendo nombrado rabino de Nápoles en 1518.

2.8. LOS JUDEOCONVERSOS HISPANOS.

Los cristianos nuevos, es decir, los judeoconvertos, que eran los portadores de esa identidad, tuvieron un recorrido en los reinos ibéricos durante los años comprendidos entre 1391 y 1496. La comunidad de cristianos nuevos irrumpió de forma abrupta como consecuencia de las persecuciones y forzados bautismos de 1391, pero su número se incrementó notablemente a causa del decreto de expulsión de los judíos de los reinos de Castilla y Aragón en 1492, y cuatro años después, en 1496, los bautizados por la fuerza en Portugal se sumaron a los anteriores.

Desde entonces, las comunidades de cristianos nuevos vivieron incrustadas en la sociedad de los reinos ibéricos, aunque, de forma paulatina durante largos períodos de tiempo, y aceleradamente en ciertas coyunturas, se fueron expandiendo por gran parte de Europa, siguiendo siempre el ritmo que marcaban las circunstancias históricas 2.

En el último tercio del siglo XVII, una nueva diáspora completó su desaparición de los reinos ibéricos, y con ella la de su identidad, porque finalmente quedaron desdoblados en judíos y cristianos. Por lo tanto, la historia de los cristianos nuevos no se inscribe exclusivamente en los reinos de la Península ibérica. Los cristianos nuevos nutrieron las comunidades instaladas en Francia, en los Estados Italianos, en el norte de Europa; es decir, que no sólo sobrevivieron como comunidad en los estados donde la presencia judía estaba prohibida, sino también en aquellos en los que los judíos fueron aceptados e incluso atraídos.

Aunque muchos de ellos eligieron la reconversión y entraron de nuevo en la judería, hubo quienes prefirieron mantenerse fuera de ella formando parte de esa comunidad informal de cristianos nuevos, ya que no estaba reconocida oficialmente, y además, conservó una tradición propia cuyo origen estaba inextricablemente unido a los reinos ibéricos.

2.8.1. Los cristianos nuevos en el caso de Nápoles.

Las comunidades de cristianos nuevos formaron una red que se superpuso al espacio europeo occidental, de modo que sus enclaves dispersos se hallaban conectados por múltiples relaciones. En dicha red, se incluyó la comunidad o comunidades de Nápoles, cuya génesis se retrasó hasta 1541, cuando se decretó la expulsión de los judíos del reino.

La expulsión de 1492 había afectado a los judíos de Sicilia, pero no a los de Nápoles, que todavía no se hallaban bajo la soberanía de Fernando el Católico.

En el Reino de Nápoles, de donde fueron expulsados los judíos en 1541, se desarrolló una importante comunidad de cristianos nuevos que pervivió hasta mediados del siglo XVII. Fue entonces, cuando la comunidad se hallaba en vías de asimilación social, y por tanto de disolución, cuando la Inquisición romana procedió contra muchos de sus miembros.

Los procesos de fe desvelan la compleja composición de la comunidad, aglutinada en torno a dos grandes redes de parentesco: la de los Vaaz, de origen portugués, y la de los Vargas, originarios de la Corona de Aragón.

Estas familias habían logrado posesiones feudales, títulos de nobleza y puestos preeminentes en la magistratura, atributos que los situaban entre los más poderosos de la sociedad, sin embargo, la comunidad incluía también a familias e individuos más humildes. De este modo, sus contradicciones internas provocaron la ruptura de la solidaridad y esa falta de protección fue aprovechada por los inquisidores para juzgarlos e imponerles las penas reservadas para los herejes judaizantes.

Aún después de la conquista del Reino de Nápoles, y durante casi cuarenta años más, continuaron viviendo en el reino. Es más, entre 1492 y 1541, la comunidad judía de Nápoles creció gracias a la incorporación de los expulsados de Sicilia, que fueron acogidos por Ferrante I en 1492. Tras la conquista, la disparidad de situaciones entre los dominios de Sicilia y de Nápoles actuaría a favor de la emigración del primero al segundo, donde eran tolerados los judíos y donde todavía no se había establecido la Inquisición.

A partir de 1541, esa disparidad se redujo notablemente, no solo en por la liquidación de la judería, sino porque en Nápoles también se ejerció la represión inquisitorial de los judaizantes. Por otra parte, la configuración inicial de la comunidad de cristianos nuevos del Reino de Nápoles contiene una particularidad, y es que sus miembros tenían sus orígenes en los territorios de la Corona de Aragón.

A partir de 1580, como ocurrió en otros territorios de la monarquía, se produjo la incorporación de los portugueses, facilitada por la anexión de Portugal a los reinos de Felipe II. La comunidad creció y se extendió por el reino, y algunos de sus miembros

alcanzaron las más altas posiciones sociales, aunque también un sector padeció la persecución inquisitorial.

Tras ese período de sesenta años, el estallido de la sublevación portuguesa en 1640 marcó el inicio de una nueva etapa caracterizada por las grandes turbulencias. En el telón de fondo del nuevo escenario, se proyectaban los sucesos que se producían en los territorios ibéricos y los que afectaban a la mayor parte de Europa, sumida en la guerra de los treinta años, tras la cual, como consecuencia del nuevo orden diseñado en Westfalia, se produjo la recolocación de la judería sefardí.

En Castilla, la caída del Conde-Duque de Olivares en 1643, seguida de la sustitución del inquisidor general fray Antonio de Sotomayor por Diego Arce y Reinoso, más los efectos de la bancarrota de 1647 sobre los hombres de negocios portugueses, tuvieron consecuencias gravísimas sobre la comunidad de cristianos nuevos que habitaba en el reino.

En los años cincuenta y sesenta del siglo XVII, el Santo Oficio llevó a cabo una campaña de persecución contra los judaizantes que barrió del suelo castellano a la mayor parte de la comunidad. Los procesos de fe impulsaron la última diáspora de los cristianos nuevos ibéricos y su definitiva disolución.¹²

2.8.2. El caso de la familia Vaaz: linaje.

En el Reino de Nápoles (donde la Inquisición española no operaba), se desarrolló desde finales de los años cincuenta del siglo XVII una campaña represiva contra los judaizantes. Paralelamente a lo que hacían los inquisidores en Castilla, la Congregación del Santo Oficio, presidida por el Papa, dirigió desde Roma una serie de procesos de fe abiertos contra los cristianos nuevos afincados en el reino.

Fueron presentados así:

“Essendosi resa sospetta di giudaismo la famiglia portughese abitanti in Nápoles e in altri luoghi di quel reyno per alcune denunzie capitate nel tribunale della Santa inquisitione et in quello del Señor Cardinale Arcivescovo di detta città, si dovrà hora

¹² Sobre ese proceso y las comunidades afectadas, ver: LÓPEZ BELINCHÓN, Bernardo, *Honra, Libertad y Hacienda (hombres de negocios y estudios sefardíes)*, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 2001; SCHREIBER, Markus, *Marranen in Madrid, 1600-1670*, Stuttgart, 1994.

referire tutto il stato di questa causa et insieme gli inditii che dal anno 1616 sino al presente giorno si sono accumulati.”¹³

*“[...] è una causa gravissima trattandosi anco di un gravissimo male non solo perche si trata d’apostasia dalla cattolica fede, ma perche abbraccia una gran moltitudine di giudaizanti essendone insin’adesso inditiati più di ducento, e questi hanno infettato non solo la città di Nápoles ma de essa è diffuso il male in molte città del regno come Salerno, Bitonto, Benevento, Manfredonia et altre, [...] Ecco quanto male há partorito una sola radice di pochi vargas e Catalani venuti come dicono alcuni da Calabria dalla terra di Senisi benche loro si vantino d’esser descendentí da Spagna [...].”*¹⁴

La primera de las citas se refería particularmente al linaje de los Vaaz, de origen portugués, y la segunda a las familias del círculo de los Vargas, las cuales se vanagloriaban de sus raíces españolas 12. Ambos grupos familiares eran sospechosos de judaizar, es decir, de ser files practicantes de la religión judía a pesar de estar bautizados.

Desde el punto de vista de los inquisidores, la extrema gravedad del asunto residía, no solo en la magnitud del delito, pues se trataba de apostasía, sino en el abultado número de delincuentes y en su dispersión territorial, ya que calcularon que los encausados formaban una complicidad de más de doscientas personas residentes en ciertas regiones del reino, además de la capital.

Una comunidad en vías de disolución.

Hacia mediados del siglo XVII, los que continuaban siendo identificados como descendientes de los judíos ibéricos, integraban una comunidad en vías de asimilación social, y consecuentemente de disolución, en la que convivían individuos que anhelaban la culminación de ese proceso, situándose en el mismo por delante de los demás, e individuos apegados a la tradición heredada que se resistían a abandonarla; entre unos y otros, se entremezclaban quienes mantenían actitudes intermedias.

Las diferentes voluntades no se correspondieron ni con el estatus socioeconómico ni con el género, pues son demasiadas las excepciones que contradicen tales determinismos. Por

¹³ Fragmento del sumario, Archivo della Congregazione per la Dottrina della Fede, St. St. BB3b.

¹⁴ Fragmento de la carta de 4 de diciembre de 1662 dirigida a la Congregación del Santo Oficio por fray Serafio Candia, archivero del Santo Oficio en el Reino de Nápoles, ACDF, St. St. BB4d.

otra parte, la transición desde la marginalidad a la integración fue un proceso dinámico, protagonizado por sucesivas generaciones y condicionado por circunstancias variables, durante el cual se produjeron avances y retrocesos.

Tal como explicaba el inquisidor de Nápoles en junio de 1660, aquella compleja comunidad estaba formada por dos grandes redes de parentesco: la de los Vaaz y la de los Vargas, a los que se agregaban individuos o familias que mantenían relaciones con ellos, principalmente de dependencia:

*“Sono questi distinti in due classi, l’una delle quali comprende la casa vaez et altri che con essa hanno connessione, l’altra contiene li vargas con suoi dependenti e congiunti.”*¹⁵

La reconstrucción genealógica demuestra que, en efecto, los Vaaz habían tejido una tupida red de parentesco cuya identidad común residía en el apellido Vaaz. En cambio, el caso de los Vargas era bastante distinto, porque el apellido Vargas lo llevaba una de las familias, pero no las de más, aunque fueran parientes. Los Vargas, los Gaetani, los Barone, los Rossi, Barbuto y otros, estaban unidos por los lazos de la sangre, pero no formaban un grupo familiar tan compacto como el de los Vaaz.

Entre los Vaaz y el círculo de los Vargas no parece que se hubieran entablado sólidas relaciones, ni familiares ni de otro tipo. Solamente se conoce un matrimonio, negociaciones fallidas de algún otro y el trato frecuente entre ciertos individuos. Consecuentemente, por el momento no se puede hablar con propiedad de una única comunidad.

Por lo que se refiere a las respectivas estrategias matrimoniales, las alianzas de los Vaaz se muestran con bastantes detalles, mientras que esto no es así en la familia de los Vargas. Entre estos últimos, queda constancia de matrimonios con miembros de la comunidad, de enlaces consanguíneos, pero también de otros que señalan en la dirección contraria. Faltan datos para valorar sus elecciones conyugales, pero, en todo caso, la tendencia endogámica se percibe mucho más débil que entre los Vaaz.

La primera generación de los Vaaz impuso una endogamia casi absoluta; sin embargo, Simone Vaaz, II conde de Mola y cabeza del linaje, modificó ese criterio y optó por la combinación de dos estrategias opuestas: endogamia para los varones y enlaces

¹⁵ *Op. cit.*, ACDF, St. St. BB4d.

exogámicos para las mujeres. Concertó el matrimonio de sus hijas con caballeros napolitanos de reconocido prestigio, destinando una buena parte del patrimonio familiar para las respectivas dotes.

Existía otra rama de los Vaaz, la rama de los Andrada, y éstos no secundaron esa parcial apertura exogámica, y continuaron acordando enlaces consanguíneos, entre los que destacó el de los primos hermanos llamados Emanuele y Fiorenza: él heredero del barón de Campomarino, y ella, heredera del duque de San Donato.

Fuera de los Vaaz y los Vargas, pero alrededor de ellos, se prolongaba la comunidad, mostrándose más heterogénea de lo que a primera vista parece. Al desplegar la trama que articulaba a sus miembros, se observa que en ella eran parte principal, pero no única, las redes de parentesco de los Vaaz y los Vargas; porque existían núcleos no vinculados por los lazos de la sangre ni a unos ni a otros y que, sin embargo, llenaban un espacio y mantenían relaciones de diversa índole con ellos.

Se trataba de personas que ocupaban posiciones subordinadas, bien porque estaban a su servicio personal, o bien porque mantenían con ellos algún tipo de relación de dependencia. Así, el conjunto se articulaba mediante una estructura jerarquizada en la que grupos e individuos desiguales mantenían entre sí diversas relaciones de intercambio. Desde abajo, donde se movían los criados y los que vivían gracias a la caridad de otros a cambio de algunos servicios, ascendiendo a las casas en las que se vivía con cierta comodidad, y de ellas a los que disfrutaban de algunos lujos, hasta alcanzar el espacio exclusivo de los privilegiados.

No componían, por lo tanto, un grupo homogéneo, por mucho que los más ricos y poderosos proyectaran una sombra que ocultaba al resto.

A las redes familiares de los Vaaz y los Vargas pertenecían personas muy notorias de la sociedad napolitana que habían conseguido su inclusión en el estamento de los poderosos del reino gracias a la posesión de tres atributos: posesiones feudales, títulos de nobleza y puestos preeminentes en la magistratura.

En el linaje de los Vaaz sobresalían dos figuras: la de Odoardo Vaaz, III conde de Mola y duque de Casamassima, y la de Emanuele Vaaz de Andrada, barón de Campomarino y duque de San Donato, primos hermanos y cuñados entre sí. Ellos pertenecían a la tercera

generación de los Vaaz en el reino napolitano, y habían heredado el patrimonio acumulado por las dos anteriores.

La mayor parte se lo debían a Miguel Vaaz, un potente hombre de negocios nacido en Portugal que labró una gran fortuna en Nápoles (siendo el fundador de su linaje en este territorio). Transmitió a sus herederos feudos y títulos de nobleza: Belrisguardo, situado en la provincia de Principato Citra, fue su primera adquisición, efectuada en 1597.

En el año 1609 compró Casamassima, San Nicandro y Rutigliano, en provincia de Bari; a continuación, el feudo de San Donato en Terra d'Otranto, y en 1612 obtuvo el consentimiento regio para la adquisición de Mola de Bari, con los derechos del puerto y de la aduana. Esta última sería la posesión sobre la que logró el primer título de nobleza para él y sus descendientes.

Un año después de la compra, en 1613, le fue otorgado el título de conde de Mola. Simone, su sobrino y heredero, consiguió para su primogénito el título de duque de Casamassima y su primo Michele vaaz de Andrada ostentó el de duque de San Donato. Un hermano de éste, Francesco, fue barón de Campomarino.

En cambio, la tercera generación no hizo crecer las posesiones feudales ni obtuvo nuevos títulos de nobleza, pero sí afianzó su inclusión en la oligarquía por la vía del matrimonio. A mediados del siglo XVII, esas familias habían recorrido un camino que las conducía hacia la plena integración en la sociedad en la que vivían.

2.9. CONCLUSIONES DE LA COMUNIDAD JUDÍA EN LA PENÍNSULA ITÁLICA.

La comunidad judía italiana es una comunidad (comparativamente con otras naciones europeas) pequeña. Dentro de esta comunidad, aquello que podríamos denominar la huella sefardí no es más que una pequeña parte. En el judaísmo italiano, está presente, además, el elemento askenazí, además del específicamente italiano- que cuenta con ritualidad propia y tradiciones asentadas. Esa pequeña parte, esa “Diáspora sefardí” que encontró en Italia su lugar de refugio, pervive. Se ha expresado a lo largo de la historia (y hasta la actualidad) con voz y personalidad propia.

Como en el resto del Mediterráneo, y más en las tierras del Imperio Otomano que en aquello que solemos llamar “Occidente”, *Sefarad* se ha hecho presente en Italia. Se ha

hecho realidad encarnándose en ciudades como Roma y Venecia, y muy particularmente en Ferrara y aquella “Ámsterdam del Mediterráneo occidental” que fue Livorno. Algunos nombres permanecen en la memoria judaica con particular fuerza. Abravanel, sin duda, ocupa un lugar de excepción.

Las principales comunidades judías sefardíes se establecieron en Ancona, Ferrara, Florencia, Livorno, Pisa, Venecia y Roma. Sin idealizar una situación que no se presta casi en ningún caso a ser reputada de confortable, sí es cierto que, al menos, algunos de los sefarditas que debieron abandonar los reinos de Aragón y Castilla, encontraron en la Península Itálica un puerto seguro. Incluso, muchos de ellos, un hogar, una sociedad a la que considerar, también, “su país”.

En el epígrafe “Judíos” (de autoría de Jaime Contreras), del trabajo colectivo “Exilios: los éxodos políticos en la historia de España, siglo XV-XX”, el autor nos dice que pese a lo trágico de la orden de expulsión de los judíos de España, no todos los exiliados tuvieron suerte tan trágica. Porque a los que eligieron las ciudades de Italia los acompañó más la fortuna. Aquí se establece la comparación con los huidos a Portugal. Para continuar (en relación a la situación de los *nuevos italianos*), la corriente migratoria que, desde Barcelona o Valencia, se dirigió hacia la península trasalpina, procedía en su mayor parte de las viejas y enflaquecidas aljamas de la Corona de Aragón.

El destino de estos emigrantes fue muy variado. Venecia ocupó un lugar importante como punto de llegada, sobre todo cuando tras la guerra de la Liga de Cambray, en 1509, el gobierno de la Señoría autorizó a los judíos sefarditas a residir en la tierra veneciana y practicar el comercio de mercancías (*strazzaria*) en el Mediterráneo oriental.

Con Venecia, fue Ferrara la ciudad que recibió también notorias aportaciones de judíos hispanos, sobre todo cuando en 1511 éstos fueron expulsados del reino de Nápoles, una medida temporal pero no menos trágica para aquellos judíos, aragoneses principalmente, que habían abandonado hacía poco sus tierras de origen. Y como Ferrara así ocurrió también con los Estados Pontificios o con la Toscana de los Medici, áreas también receptoras de los judíos expulsados. Lo importante de estas llegadas es entender que la naturaleza particular del grupo de los sefarditas causó profunda repercusión en las

comunidades judías allí ya residentes: italianos y askenazíes. Repercusiones culturales principalmente, con efectos duraderos en la historia de la diáspora”.

Tenemos, pues, aquí los itinerarios de los que hemos hablado: una procedencia en general aragonesa; un destino centrado en la Toscana, Ferrara y Venecia. Debería añadirse Roma. En un momento inicial Nápoles; las conquistas *españolas* arrastraban la persecución, la estela inquisitorial, como se comprobaría en los territorios del sur de la Península Itálica.

La expulsión de España (y de Portugal) había sido precedida por otras anteriores acontecidas en países europeos como Inglaterra y Francia; pero la importancia cualitativa y cuantitativa de este nuevo éxodo carecía de parangón.

Tras el Edicto de la Alhambra -y teniendo presente que algunos territorios italianos pertenecían a la Corona que codirigían Isabel y Fernando- los judíos de tierras como Cerdeña y Sicilia tuvieron que buscar refugio en otras zonas de Italia. Primero Nápoles se configuró como refugio idóneo, pero también este reino (en 1510 concretamente) quedó sometido a *soberanía española*, dando lugar a un nuevo éxodo. Localidades del norte y centro de Italia serían las destinatarias de este flujo humano. Antes, en 1498, aquellos que habían encontrado refugio en la Provenza y Navarra (reino también de la Península Ibérica) tendrían que abandonar sus hogares, dirigiéndose muchos de entre ellos a Italia.

Los lugares de destino de los que iban llegando fueron varios: Génova (concretamente su puerto) sería protagonista de un desembarco de sefardíes inmediatamente tras la expulsión de 1492. Caro Baroja, en “Los judíos en la España moderna y contemporánea” (1986), lo describió dejando escrito que, en el primer momento de su llegada a puertos italianos – como por ejemplo el de Génova – dicen autores que nos merecen crédito en esto, que pasaron grandes miserias y hambres viéndose obligados no pocas veces a aceptar el bautismo para sobrevivir; llegándose en algunos casos a ponerles en la disyuntiva de morir de hambre o de bautizarse aunque no de modo tan violento como el usado en Portugal, pero de crueldad suficiente – de todas maneras – como para hacernos estremecer”.

Roma sería otro punto de llegada. En Ferrara se instalaron unas veinte familias, y los demás se fueron dispersando por la Península Itálica; unos para quedarse en aquellas tierras, otros (muchos) para usar dicha península como puente en su camino mediterráneo/otomano, usando Venecia como lugar de partida.

¿Por qué Ferrara ocupa un lugar tan destacado a la hora de establecerse los sefarditas en tierras italianas? Para una población prófuga, con fuertes posibilidades de ser nuevamente prófuga, de convertirse otra vez en exiliada, las garantías de acogimiento, los incentivos, son más que importantes. Ferrara contaba con el rasgo diferencial de que quien dirigía los destinos del territorio (ducado por aquel entonces) encontró interés en disponer de aquel capital humano. No sería el único caso. Ercole I será el benefactor; pero debe destacarse la influencia que sobre él ejerció la duquesa Eleonora, conocedora de que entre aquellos judíos que se encontraban en Génova en situación de tránsito había familias ilustres y con recursos.

Nápoles, como ya se ha apuntado, sería otro de los destinos, aunque solamente de forma temporal. Pero a sus costas llegaría una de las familias que destaca en la historia del sefardismo italiano: la familia de Yitzak (Isaac, en denominación *ibérica*) Abravanel. Los Abravanel desarrollarían actividades, más tarde, de préstamo en ciudades de la mitad norte de Italia, como la emiliana Ferrara o la toscana Pisa. Hijo de Yitzak sería el célebre filósofo y escritor conocido como León Hebreo, otro de los nombres que iluminan el judaísmo italiano (y el sefardismo italiano). En 1510 se acabaría el sueño napolitano (España parecía perseguirles); tendrían que continuar sus emprendimientos y actividades más al norte.

En tierras italianas existieron expresiones de aceptación y de exclusión de la comunidad judeo-sefardí en función del momento histórico y el lugar; las *migraciones internas* de la población judía procedente de Sefarad serían algo habitual. La misma península itálica sufrió migraciones internas durante todo el siglo XVI. Sólo ya en el siglo XVII se consigue estabilidad para los judíos y un gran auge económico para las ciudades que los acogen, como Venecia o Livorno.

Si intentamos analizar la llegada de estos contingentes humanos contemplando la actitud de los que llegaban y de los gobernantes del país en que eran acogidos (en este caso Italia,

sometida a soberanías diversas en función de los territorios), podemos diferenciar dos épocas, cada una con sus características:

Una se correspondería con el periodo que abarca desde la expulsión de los reinos de Aragón y Castilla tras la entrada en vigor del Edicto de La Alhambra (1492) hasta las tres últimas décadas del siglo XVI.

Italia, en este periodo absorbe a los sefarditas provenientes de la Península Ibérica, primero, pero después también a los que residían en territorios que acabarían en ese periodo bajo el *mando español*: Cerdeña y Sicilia primero, después Navarra y la Provenza, finalmente también Nápoles.

En esta época, el nombre de Yitzak Abravanel y su familia (que harían justamente el tránsito entre Nápoles y el centro-norte de Italia) brilla con especial vigor, convirtiéndose en una de las referencias ineludibles en el estudio del sefardismo italiano.

La “comunidad romana” es igualmente relevante, dejando una huella potente en la ciudad, dividida (reproduciendo lo que Sefarad había sido) entre las escuelas catalanoaragonesa y castellana.

Ferrara es otro punto de referencia central en este periodo. La política de acogida por el Ducado que administraba el territorio posibilitó la instalación en la ciudad de la Emilia Romagna de un buen puñado de familias. Este colectivo acabaría dando un vigor a la ciudad (en el plano económico, pero muy especialmente en el cultural) que la sitúa -hasta el día de hoy- en una auténtica capital del “ebraismo italiano”. Ferrara se instituiría en un auténtico puente entre el judaísmo italiano y otras comunidades judías europeas (mediterráneas o no). La actividad de traducción merece especial referencia, pero podría concretarse la llamada “Biblia de Ferrara” como la expresión más certera de este esplendor.

Otras ciudades del centro y norte del país acogerían familias sefardíes, y la historia ha dejado testimonios individuales de esta presencia, pero en general no puede hablarse de comunidades en cuanto tales, colectivos verdaderamente relevantes o significativos en la vida social.

El año de 1536 es una de las fechas más significativas en este recorrido para el sefardismo italiano, ya que el año en el que la Inquisición se instala en Portugal, lo que acarrearía la llegada a la Península Itálica de contingentes de conversos portugueses.

Como en el caso de los procedentes de Aragón y Castilla, para la mayor parte de ellos, la Península Itálica sería solo un espacio de tránsito hacia tierras otomanas (sea para españoles como a los portugueses ahora aludidos, Constantinopla y Salónica son dos ciudades que conocieron comunidades importantes de judíos sefarditas, muchos de los cuales pasarían por Italia); algunos, sin embargo, se instalarían en las ciudades italianas de modo definitivo. La ciudad portuaria de Ancona -esencial en el comercio marítimo mediterráneo- vería instalarse allí -aunque únicamente durante unos años- un importante grupo de conversos portugueses.

La otra se situaría en el periodo comprendido entre las últimas décadas del XVI y finales del XVII. A este periodo lo caracteriza la llegada de gran cantidad de comunidades de “españoles” y “portugueses”, importantes en el plano cuantitativo. En este caso, estas “naciones” (así eran llamadas) procedían del mediterráneo oriental, haciendo el tránsito inverso al realizado décadas antes por otros sefarditas.

Venecia y Livorno ganan importancia en este periodo, en detrimento de Roma. Nuevamente operaba el “efecto llamada”; es decir, las facilidades dadas por las autoridades locales para la instalación de las comunidades judías (en este caso sefarditas) sin tener que renunciar a sus costumbres y creencias. Prevalecía un pragmatismo moderno que hacía valer la vocación comercial de aquellos colectivos humanos, su capacidad de emprendimiento y su conocimiento de la red comercial fundamentalmente mediterránea.

En esta etapa, las comunidades sefarditas serán muy relevantes en el plano político y económico, pero también en el cultural y social, de las localidades en que viven y desarrollan sus actividades. Será una época, por ejemplo, de enorme movimiento en cuanto a redacción y traducción de libros, debiendo hacerse notar como rasgo específico el uso de las lenguas portuguesa y española entre estas comunidades.

Es una realidad incuestionable que la mayoría de los sefardíes no se asentaron en tierras italianas, sino que esta península les sirvió de paso para alcanzar las costas de los

Balcanes, Grecia y Turquía, entonces zonas pertenecientes al Imperio Otomano. Pero dentro de esta excepcionalidad, aparte de Roma y de Ferrara, en la primera mitad del siglo XVI llegaron a otras ciudades familias e individuos aisladamente. De ellos se encuentran pocas referencias, pero las hay.

Aparte de la consulta de los actos notariales, los historiadores han recogido noticias de las tensiones y conflictos que se crearon entre los judíos italianos ya asentados en esas ciudades y los recién llegados. El cronista sefardí Shelomoh Ibn Verga cuenta que los judíos romanos se opusieron de tal modo a la entrada de los judíos españoles que hicieron una petición al Papa Clemente VI y que éste rechazó. De todas formas, tuvieron que estar acampados en la Vía Apia, extramuros, una buena temporada hasta poder instalarse en la barriada ocupada por los judíos. En Ferrara, las presiones de los judíos de la ciudad hicieron que en las cartas de privilegios del Duque de Este se impidiera a los sefarditas desempeñar el préstamo con usura, actividad, por tanto, exclusiva de los judíos “italianos”.

El siglo XVI es un siglo de muchos cambios de gobernantes en reinos y estados. Este hecho reviste importancia por las consecuencias que se derivan hacia el tratamiento de los judíos en esos territorios. Un ejemplo es el de Nápoles, que una vez conquistado por los Reyes Católicos, contemplará la expulsión de la mayor parte de los judíos en 1510; expulsión que se hará definitiva en 1541. Otro ejemplo es el de Provenza, puesto que su anexión a Francia significó la expulsión de los judíos. Podríamos dividir el siglo XVI en primera mitad y segunda mitad si tomamos como hito la bula emanada por Paulo IV en 1.555, *Cum nimis absurdum* que significó un endurecimiento en el tratamiento de los judíos no sólo en el Estado Pontificio, sino también en otras ciudades. Inmediata consecuencia fue la detención de un elevado número de marranos en Ancona y la muerte en la hoguera de unos 25 de ellos en 1556. Otra de sus consecuencias fue, por ejemplo, la creación del gueto en 1570 en Toscana, concretamente en Florencia y en Siena.

Una realidad de la que quedan huellas, como se ha dicho al comienzo de este apartado de Conclusiones. Acabamos este trabajo con una referencia a la ciudad que permitió quizá como ninguna en Italia al judío ser judío, al sefardí ser sefardí. “Senza gli ebrei non ci sarebbe stata Livorno” (“Sin los judíos no habría existido Livorno”, podríamos traducir).

En palabras de la historiadora Carlotta Ferrara degli Uberti, en la obra “La Nazione ebrea di Livorno dai privilegi all’emancipazione (1814-1852)” editado por Le Monnier en 2007, apuntó que de la comunidad judía de Livorno es una historia extraordinaria, una historia en la que, básicamente, la ciudad y el puerto, habían nacido al mismo tiempo que la comunidad judía. También apuntó que en los siglos siguientes, la ciudad y la comunidad judía irían en progreso de forma paralela, lo cual tuvo duración de tres siglos, al menos hasta mediados del siglo XIX.

3. LOS PAÍSES BAJOS Y SU EXPANSIÓN.

3.1. LAS COMUNIDADES DE HAMBURGO Y ÁMSTERDAM.

Las comunidades de Hamburgo y Ámsterdam se desarrollaron después de la rebelión de las Provincias Unidas contra el dominio español, y llegaron a ser los grandes centros del judaísmo sefardí en el NE europeo.

La caída de Amberes en 1585 en manos, de las fuerzas españolas provocó una impresionante ola inmigratoria y muchos comerciantes calvinistas de aquella ciudad prefirieron refugiarse en las Provincias del Norte. Con ellos llegaron algunos hombres de negocios de la "nación portuguesa" de Amberes, que alrededor de 1570 contaba con por lo menos 400 miembros y había sido uno de los centros económicos más importantes de la diáspora conversa.

La colonia de mercaderes portugueses en Hamburgo comenzó a desarrollarse, y hacia finales del siglo XVI se perfilaba como el centro más importante de Europa del norte en lo concerniente al tráfico del azúcar, las especias y otros productos coloniales. En 1595 una docena de familias portuguesas recibió el permiso oficial para establecerse en aquella ciudad, siendo ellos los que sentaron las bases de la futura comunidad sefardí hamburguesa.

A pesar de ser una ciudad en la que predominaba la religión luterana, Hamburgo se mostró relativamente tolerante con la minoría católica que vivía en su seno, y dentro de esta minoría se hallaban también los cristianos nuevos portugueses. Pero desde el momento en que fue detectado el carácter criptojudío de estos mercaderes lusitanos, se comenzaron a esgrimir argumentos contra su presencia en la ciudad. Las voces más vehementes contra el establecimiento de los "portugueses" en Hamburgo provenían de las filas de los

mercaderes locales. La comunidad portuguesa de Ámsterdam también cobraba importancia por entonces.

La tregua con España permitió nuevamente a los navíos holandeses el libre acceso a los puertos lusitanos y castellanos y Ámsterdam se convirtió en la "Venecia del Norte". Su fabuloso crecimiento económico atrajo a nuevos grupos de comerciantes criptojudíos provenientes de la Península Ibérica.

Ámsterdam asumió la hegemonía del mundo mercantil sefardí sustituyendo a Hamburgo, que fue relegada a segundo lugar. A partir de 1621, cuando la reanudación de las hostilidades con España afectó seriamente al comercio entre Holanda y la Península Ibérica, volvió a tener la comunidad portuguesa de Hamburgo varios años de crecimiento, a cuenta del receso de Ámsterdam.

Muchos miembros de la "nación portuguesa" optaron por trasladarse al próspero centro hanseático, que parecía volver a ostentar el liderazgo en el mundo de los negocios de la diáspora sefardí. Efímera prosperidad pues a finales del XVII la comunidad hamburguesa decayó definitivamente.

Por otra parte, como veremos más adelante, los sefardíes de Ámsterdam no tardaron mucho en recuperarse del impacto de la guerra con España y a pesar del receso económico la comunidad logró revivir y recobrar su ahora indisputable hegemonía en toda la diáspora sefardí occidental. La comunidad de Ámsterdam puede considerarse sin lugar a dudas, a partir del siglo XVII, como la "madre" de la diáspora judeo-españolaportuguesa del occidente. Las tres congregaciones que hasta entonces existían se unificaron en 1652 para formar la comunidad de "Beth Israel". Durante todo este periodo también vivían en Hamburgo judíos askenazíes, que buscaron su albergue en aquella ciudad.

La riqueza y opulencia de sus correligionarios sefardíes destacaba aún más el estado de pobreza de estos askenazíes que procedentes de Europa Oriental y, a causa de las constantes persecuciones que se producían en aquellas partes, habían buscado refugio junto a sus correligionarios, quienes en la medida de lo posible se lo prestaron, pero siempre fueron considerados como miembros de una clase inferior, tanto por las autoridades de Hamburgo como por sus correligionarios sefardíes.

De todas maneras, a comienzos del siglo XVII, ni las autoridades de Ámsterdam ni los gobernantes de la provincia holandesa habían tomado aún alguna decisión con respecto

al establecimiento de una comunidad judía en el lugar. Pero ya desde entonces, a pesar de no haber sido reconocidos de iure, estos mercaderes portugueses y españoles gozaron de ciertas libertades y de una relativa tolerancia religiosa, que les permitió ejercer, aunque solo fuera en privado, el culto judaico sin ser perseguidos ni molestados. Entre los años 1602 y 1604 se fundó la primera congregación cuyo nombre fue "Bet Yaskob", en homenaje a Jacob Tirado, un importante hombre de negocios que fue al mismo tiempo uno de sus principales promotores.

Pero aunque la población sefardí en Ámsterdam fue creciendo y desarrollándose a pasos acelerados desde comienzos del siglo XVII. Su reconocimiento jurídico tardó mucho tiempo en llegar. De todas formas, los sefardíes de Ámsterdam se habían consolidado como factor social y económico de significativa importancia tanto para la ciudad como para la República. Nunca se vieron forzados a vivir en barrios o en calles determinadas pero desde un principio prefirieron vivir concentrados en una misma zona. Es así como su gran mayoría se domiciliaba en las calles de Houtgracht, Vloyenburg y Breedestraat. En esta última vivió Rembrandt, siendo sus vecinos judíos portugueses. Es probable que su cercanía haya contribuido al interés del artista por los temas judíos.

A partir de los años cuarenta del siglo XVII fue cuando se dio el formidable crecimiento de esta comunidad. La independencia de Portugal en 1640 abrió nuevamente a los sefardíes de Ámsterdam el acceso a los puertos lusitanos y fue así como comenzó un nuevo período de prosperidad económica para la comunidad. Una vez firmada la paz entre España y la República holandesa en 1648, se abrieron nuevas posibilidades para el tráfico con la Península Ibérica y fue a partir de entonces cuando los grandes comerciantes sefardíes de Ámsterdam consolidaron sus grandes empresas. Nuevas olas de inmigrantes conversos multiplicaron el número de sefardíes en la ciudad.

Muchos recién llegados escaparon de España tras la caída del conde duque de Olivares y la subsiguiente crisis financiera. Banqueros y asentistas de Felipe IV, entre los que figuraban algunas de las personalidades más descollantes en el mundo de las finanzas de la "nación", huyeron de Madrid y de Amberes para instalarse en Ámsterdam, Hamburgo y otros centros comerciales. Además de los famosos hermanos Pinto, llegaron a la metrópoli holandesa los hermanos Pereyra, el barón Antonio López Suasso, que fue indudablemente el más acaudalado miembro de la comunidad judía de Ámsterdam, y algunos más.

Es así que cuando en 1657 los judíos fueron reconocidos como ciudadanos de la República Holandesa, la comunidad sefardí de Ámsterdam había alcanzado ya su plenitud. El número de sus miembros siguió creciendo hasta llegar a dos mil quinientos en 1672.

A ellos se sumaban otros dos mil judíos alemanes que habían entrado en Holanda hacia 1635 y formado su propia congregación en Ámsterdam, la llamada Hochdeutsche Gemeinde de habla judeoalemana, además de otros quinientos de origen polaco y lituano penetraron en estas tierras hacia 1655, fugitivos de la invasión sueca. En aquel año la población total de Ámsterdam llegaba ya a los doscientos mil habitantes.

Durante sus primeras décadas de existencia la comunidad de Ámsterdam contó con la presencia de autoridades rabínicas que llegaron de los centros sefardíes del Imperio Otomano y de Italia. Uno de los más célebres rabinos de aquel entonces fue José Pardo, que ejerció de Haham (rabino) durante varios años en la comunidad de Beth Yaacob. En el último cuarto del siglo XVII actuó en Ámsterdam, también como rabino, Jacob Sasportas, una de las autoridades rabínicas más singulares del mundo sefardí occidental, que imprimió su sello en la vida espiritual de la ciudad, tanto por sus sólidos conocimientos como por su fuerte personalidad. Sasportas, que sirvió también en el rabinato de las comunidades de Londres, Hamburgo y Liorna, es conocido fundamentalmente por su combativa postura contra el movimiento mesiánico de Sabetai Zevi, que en los años de 1665 y 1666, cuando alcanzara su auge en Oriente, tuvo repercusiones en las comunidades sefardíes occidentales. Si bien a lo largo del siglo XVII se manifestaron expresiones heterodoxas en todo el mundo sefardí, fue en Ámsterdam donde se produjeron las eclosiones más dramáticas y de mayor trascendencia intelectual.

Era natural que el mundo de la halajá judía, con sus rígidos preceptos, produjera resistencia y oposición entre algunos de los cristianos nuevos reconvertidos al judaísmo. La Ley Oral era para muchos de ellos irreconciliable con la razón, y no tenía ningún asidero en las Sagradas Escrituras. Uriel D'Acosta, por ejemplo, un converso portugués de Oporto, negó abiertamente la validez del Talmud y de los escritos talmúdicos y fue excomulgado por las comunidades de Venecia, Hamburgo y Ámsterdam.

Una mayor repercusión tuvo la crisis provocada por la actuación de Juan Prado y Benito Espinosa durante los años cincuenta del siglo XVII. Prado, un médico de origen portugués, que ya se había decantado por una concepción deísta siendo aún criptojudío

en España, se convirtió en activo detractor de la Ley Oral después de haber llegado a Ámsterdam en el año 1654. Su encuentro con el joven Espinosa, nacido en Ámsterdam e hijo de padre converso que retornó al judaísmo, parece haber encendido en ellos la llama de la rebelión y ambos fueron excomulgados por la comunidad sefardí de Ámsterdam: Espinosa en 1656, Prado en 1658, después de haberse retractado dos años antes.

Este último, según parece no sólo negó la autoridad talmúdica y rabínica, sino también el origen divino del Antiguo Testamento y la idea de la elección del pueblo de Israel. Es probable que algunas de las concepciones de Espinosa sobre la crítica del texto bíblico y sobre el judaísmo en general, que años más tarde expusiera en su Tratado Teológico Político, ya hubieran germinado en aquel convulsionado periodo.

La expulsión de Prado y Espinosa no acabó con la efervescencia intelectual en el ámbito de los sefardíes occidentales. Los múltiples tratados y obras apoloéticas escritas hasta mediados del siglo XVIII, fundamentalmente en Ámsterdam, pero también en otros centros de la "nación", en donde continuamente se ataca a las concepciones heterodoxas prevalecientes, atestiguan la existencia de corrientes y voces divergentes dentro de la diáspora sefardí occidental, que seguían cuestionando la autoridad rabínica, la validez de la herencia talmúdica y el particularismo y la exclusividad de la religión judía.

La organización comunitaria estuvo en gran parte inspirada en la de Venecia, donde también había un importante componente de origen sefardí, como hemos visto. Contaba con instituciones de asistencia a los pobres y enfermos, honras fúnebres, dotes para doncellas pobres, ayuda a los judíos de Palestina y a los cautivos -en una época en que la piratería convertía el cautiverio en un infortunio bastante frecuente y, sobre todo, con instituciones educativas, la más importante de las cuales fue la llamada *Etz Havim* (árbol de la vida) El nivel cultural de los judíos de los Países Bajos fue elevadísimo, con un número notable de doctores de la Ley y de cabalistas y una auténtica pasión por la polémica religiosa y filosófica.

Fueron numerosas las imprentas que producían libros en hebreo, en español, en portugués y en *yidich* (la lengua de los judíos centroeuropeos); allí se publicó, de 1675 a 1697, el primer periódico judío, La Gaceta de Ámsterdam, que recogía, en español, noticias sobre todo relacionadas con el mundo de los negocios. Se tradujeron al español libros de autores hispanojudíos medievales, como las obras de Maimónides, la crónica de historia judía

Sebet Yehudá de Selomón Ibn Verga (de fines del siglo XV) o el Kuzari de Yehudah Ha-Levi (siglo XII).

Hasta el siglo XVIII se escribieron y publicaron obras de creación autóctona en español y portugués, como las meditaciones filosóficas de Abraham Pereira, Certeza del camino (1666) y Espejo de la vanidad del mundo (1671), la historia de la comunidad de Ámsterdam redactada por Daniel Leví de Barrios bajo el título de Triunfo del gobierno popular (1683) o la curiosa sátira sobre la Bolsa de Ámsterdam Confusión de confusiones (1688), de Yosef Penso de la Vega. Podemos señalar, por último, que la actividad mercantil y bancaria de los judíos sefardíes de Ámsterdam vertebró en parte considerable la expansión mercantil e imperial de Holanda en el siglo XVII y se identifica con esa expansión.

A bordo de naves holandesas, que muchas veces eran suyas, los judíos de Ámsterdam se asentaron pronto en la futura metrópoli de Nueva Ámsterdam (más tarde Nueva York); y contribuyeron de forma decisiva a la gran experiencia conquistadora y colonizadora de los holandeses en el norte de Brasil bajo el mando del príncipe Mauricio de Nassau a partir de 1.630, mientras se establecían en otras factorías holandesas del Caribe, como la isla de Curaçao y la Guayana. Cuando pasada la mitad de ese siglo los brasileños y los portugueses, que habían contado antes con una eficaz ayuda española, acabaron con el dominio holandés en Brasil, muchos judíos de Ámsterdam quedaron, sin embargo, en el territorio, y otros se dispersaron por otras ciudades de América, como Río de Janeiro (llamada por ellos la Roca de Israel) y Buenos Aires, que veremos más tarde.¹⁶

3.2. LA EXTENSIÓN HACIA INGLATERRA. LA COMUNIDAD DE LONDRES.

Después de la expulsión de 1290 no hubo ninguna presencia judía de modo continuado en Inglaterra en más de 360 años, pero dado que se imprimen libros hebreos desde 1525 podemos deducir que de alguna forma no faltaron figuras hebreas en la Isla. Está comprobado que a lo largo del siglo XVI había cristianos nuevos portugueses que por diversas razones anclaron en Londres, pero es desde mediados del siglo XVII cuando puede hablarse de una colonia conversa, de claros rasgos criptojudíos.

Por aquel entonces comenzaron a repercutir más y más aquellas voces que clamaban por un cambio de actitud hacia los judíos, y abogaban por su retorno a Inglaterra. Esta actitud

¹⁶ Proyecto Didáctico, *op. cit.*, págs. 18-21

favorable a los judíos, que algunos historiadores tildaron de "filo-semita", tuvo fundamentalmente su origen en círculos puritanos y milenaristas para quienes el retorno de los judíos a Inglaterra formaba parte del plan mesiánico, según el cual la dispersión total de los judíos era un requisito importante para el restablecimiento del Reino de Israel.

Con la caída de la monarquía inglesa y la instauración del régimen republicano crecieron las expectativas mesiánicas en los círculos puritanos más radicales y con ellas cobró vigor la actividad projudaica de algunas figuras milenaristas. En 1649, dos bautistas de Ámsterdam, Juana Cartwright y su hijo Ebenezer habían ya presentado a Cromwell una Petición de los judíos de revocación de la Ley de Parlamento sobre su destierro de Inglaterra. Gestiones idénticas emprendieron Roger Williams, Hugh Peters y otros portavoces de la facción de los Independientes.

El rabino de Ámsterdam Menasseh Ben Israel, también decidió aprovechar la nueva coyuntura para obtener un permiso oficial del gobierno inglés que permitiera restablecer la vida judía en aquel país. Ya en 1650 publicó con ese propósito su libro Esperanza de Israel que apareció simultáneamente en español y en latín (y fue traducido poco tiempo después al inglés), en el cual encaraba el tema mesiánico, ligando la proximidad del advenimiento del Mesías, con el descubrimiento de las diez tribus, perdidas, algunos de cuyos vestigios se habían hallado presuntamente en el continente americano.

Pero fue inmediatamente después del desmantelamiento de la colonia sefardí en Recife en 1654, con la caída de Pernambuco en manos de los portugueses, cuando Menasseh Ben Israel emprendió una acción firme y decidida para lograr el retorno de los judíos a Inglaterra.

El objetivo era negociar con Cromwell la formulación de un decreto que anulara el edicto de expulsión de 1290 y proclamara públicamente la admisión de los judíos en Inglaterra. A pesar de los múltiples esfuerzos invertidos, y de la favorable actitud del mismo Cromwell confiaba que los judíos le ayudarían a sacar adelante su política mercantil, Menasseh Ben Israel y sus camaradas no pudieron obtener su cometido.

Los comerciantes de Londres se opusieron al establecimiento de los judíos que significaba para ellos un peligroso factor de competencia económica. La presión de estos comerciantes fue la que en última instancia provocó la decisión negativa de la Asamblea

de Whitehall que debía emitir su opinión respecto a la admisión de los judíos, en diciembre de 1655.

Un acontecimiento de principios de 1656 fue el que finalmente condujo, sino a una declaración pública en favor de la venida de los judíos, por lo menos a un reconocimiento de facto de la colonia sefardí ya establecida en Londres. Cuando a consecuencia de la guerra contra España el Consejo de Estado de la república inglesa resolvió confiscar los bienes de los hombres de negocios españoles, y uno de ellos, Antonio Rodríguez Robles se vio acusado de espionaje y expropiado de una parte de su fortuna resolvió declarar públicamente su identidad de judío de nación portuguesa y negar todo vínculo con España. A él se adhirieron otros miembros de la colonia criptojudía que además pidieron se les autorizara oficialmente el ejercicio de su culto judaico y el poseer un cementerio propio.

Cromwell, cuya postura pro-judía no era compartida por todos los miembros del Consejo de Estado, no pudo darles una respuesta oficial positiva, pero según parece llegó con ellos a un acuerdo tácito que les permitía ejercer su culto sin necesidad de esconderlo. Poco tiempo después Carvajal y Cáceres compraron un edificio para cementerio de la nueva comunidad, conocido con el nombre de "Cementerio Velho".

Cuando en 1660 Carlos II restauró la monarquía en Inglaterra no solo no abrogó los derechos obtenidos por los judíos sefardíes durante el período republicano, sino que después de poco tiempo reconoció oficialmente a la congregación ya establecida, pues es sobradamente conocida la ayuda que había recibido en el destierro de algunos judíos como Mendes da Costa y Agustina Coronel Chacón, además el monarca inglés estaba convencido de que la presencia de los comerciantes sefardíes le acarrearía grandes ventajas económicas.

Por ello les concedió en 1664 las libertades y franquicias que en aquel mismo año negó a todas las sectas cristianas que actuaban fuera de la iglesia anglicana. Los judíos pudieron desde entonces ejercer públicamente su culto. La nueva comunidad tomó el nombre de Shaar Hashamairy en 1663 se redactaron sus primeros estatutos. Alrededor de 1680 vivían en Londres 414 individuos vinculados a esta congregación. Pero no todos los miembros de la "nación" en Londres se plegaron a esta comunidad. Muchos portugueses allí instalados continuaron manteniendo su identidad cristiana aún después del reconocimiento oficial de la comunidad sefardí.

Durante el reinado de Jorge I (1714-1727), se produjeron las primeras naturalizaciones de judíos. En 1723 un tribunal falló que los judíos nacidos en el país eran automáticamente ciudadanos. El Parlamento votó una ley el mismo año según la cual los judíos podían ser admitidos como ciudadanos ingleses prescindiendo, incluso, del juramento "por la verdadera fe de cristianos". En este itinerario ascendente, otra ley en 1740 admitía a los judíos a la ciudadanía británica si llevaban residiendo más de siete años en el país. La comunidad inglesa -ya no se trata solo de Londres sino que empiezan a despuntar otros centros como Manchester y Liverpool- se convirtió en una de las más importantes de la diáspora sefardí occidental inmediatamente después de la de Ámsterdam.¹⁷

4. LOS SEFARDÍES EN LAS COLONIAS AMERICANAS.

4.1. IBEROAMÉRICA.

Para los judíos, la Diáspora en el Nuevo Mundo no sería un camino fácil, puesto que debieron guardar en secreto su identidad por temor a la Inquisición, y además, poseían la prohibición que tenían de la Corona Española de viajar a Las Indias. Muchos se "convirtieron" al catolicismo dando lugar a los *marranos* o judíos conversos, pero estos la pasaron aún peor que aquellos que no renegaron de su fe.

Se tejieron mitos sobre la posibilidad de que los judíos hubieran estado en América antes de la llegada de Cristóbal Colón. Desde que comienza la Conquista, pensadores españoles estimaron que: "*los indios americanos eran descendientes de judíos, que desde tiempos bíblicos llegaron a América después de una larga travesía*".¹⁸

Fray Bartolomé de las Casas desmintió estas suposiciones considerándolas completamente falsas; pensaba el monje que si los Reyes Católicos prohibieron a los judíos, moros y conversos viajar a América, ¿qué sentido tendría esta medida profiláctica si los indios eran descendientes de los judíos? Otro argumento que ayudaba a Fray Bartolomé era el hecho de que los indios miraran con desprecio el dinero. Hombres como

¹⁷ Proyecto Didáctico, *op. cit.*, págs. 21-22.

¹⁸ BENARROCH, Isaac, *Aproximación a una Historia de los Sefarditas en América Latina (1492-1825)*, en *Maguén*, (62), editorial Arte, Caracas, 1987, pág. 23.

Calanche afirmaron en la época que: *“decir que el indio era judío era con el fin de explotarlos sin ningún cargo de conciencia”*².

En 1505 la reina Isabel la Católica en la Instrucción a Comendador dice: *No consentiréis ni daréis lugar que allá vayan moros y judíos, ni herejes ni reconciliados, ni personas nuevamente convertidas a nuestra santa Fe, sólo si fueren esclavos y hayan nacido en poder de cristianos nuestros súbditos naturales.*¹⁹

Aparentemente fueron muchos los judíos que lograron viajar a las Indias, ya que en 1508 se le pide al Comendador Nicolás de Ovando que expulse a los judíos de la isla la Española. De manera que a pesar de las prohibiciones y del riguroso control que se ejercía, muchos judíos y *marranos* llegaron a las nuevas colonias americanas para empezar una nueva vida. El hecho es que la política con respecto a ellos fue ambigua, pues mientras la reina Isabel les prohibía viajar a las Indias, a su vez, el rey Fernando realizó contratos comerciales y financieros con los conversos y les otorgó licencias para establecerse en las Indias.

En 1534, Duarte de Coelho llega con el primer grupo de colonos entre los cuales se encontraban muchos judíos y conversos. Estos introducen el azúcar de Madeira y promueven la producción de mandioca, pero se dedican además al cultivo de algodón, tabaco y arroz. Los sefardíes monopolizaban las actividades financieras y comerciales y por esta privilegiada situación es que Brasil fue llamada la Madre Patria de las comunidades judías del Nuevo Mundo.

De Brasil salieron los fundadores de las comunidades sefardíes de Curazao y de aquí las de Coro y Tucacas en Venezuela y la de Surinam. A México llegaron los primeros sefardíes con Hernán Cortés en 1529. Uno de los personajes más conocidos de la época fue Treviño de Sobremonte; su escrito de defensa ante la Inquisición fue muy conocido en aquel entonces. Para fines del siglo XVII Gutiérrez de Ulloa afirma que los contrabandistas de la región del Río de la Plata eran judíos conversos e incluso practicantes.

En 1606 el gobernador de Río de la Plata ordenó la deportación de todos los portugueses judíos, oponiéndose los españoles locales a la ejecución del Edicto porque la economía dependía de ellos. En el siglo XVII los sefarditas constituían, según las fuentes de

¹⁹ *Ibídem.*

Benarroch la cuarta parte de la población blanca de Buenos Aires. Pero en la mayoría de los casos el judaísmo de los conversos no sobrevivió ya que: *“El judaísmo no sobrevive por herencia de sangre...no sobrevive por mera profesión de fe...las comunidades judías no pueden vivir en aislamiento unas de otras...”*⁶.

De esta manera los judíos conversos se fueron aculturando, es decir, cristianizando con el resultado de la pérdida de sus valores judaicos. Al comenzar la Inquisición sus persecuciones en América a fines del siglo XVI, se hizo muy difícil para las comunidades sefardíes del Nuevo Mundo mantener su fe, sus tradiciones y costumbres. Su relación con el Viejo Mundo disminuye paulatinamente; la necesidad de mantener su identidad en secreto les hace perder los contactos con otras comunidades judías tanto de América como de Europa. No pudieron proveerse de maestros y de estudio de la cultura y la religión judías. De esta manera se fueron asimilando a la cultura cristiana y mezclándose con los otros grupos culturales y étnicos que conformaron las naciones americanas.

A pesar del poco conocimiento que se tiene de la presencia sefardí en el Nuevo Mundo, los judíos sefardíes tuvieron dos circunstancias que los favorecieron en sus intenciones de establecerse en América a mediados del siglo XVI: primero, la actividad exploratoria del Nuevo Mundo y segundo, la revolución holandesa contra el dominio español. Como ya fue mencionado, los judíos al ser expulsados de España se establecieron básicamente en Portugal. Allí gozaron durante unos cincuenta años de tolerancia religiosa y libertad pero a fines del siglo XVI en 1499 se les obligó a convertirse al cristianismo y se les prohibió salir de Portugal para realizar actividades financieras.

Cuando Portugal conquista las tierras que hoy forman Brasil e inicia la colonización, no contaba con un grupo de apoyo empresarial que no fueran los judíos. Por este motivo la Corona portuguesa tuvo que decretar en 1507 un permiso de salida a los judíos con el fin de comerciar y adquirir propiedades donde quisieran. Es así como comienzan a emigrar dirigiéndose principalmente a Holanda, sus colonias de ultramar y el Brasil portugués. Judíos y *marranos* vivieron tranquilos en las colonias portuguesas mientras mantuvieran en discreción su origen judaico. Como ejemplo está Recife, ciudad fundada por los conversos que fue un próspero centro azucarero. Alrededor de doscientos asentamientos judíos se establecieron en la costa brasilera. Los sefarditas comenzaron a casarse con miembros de las más prestigiosas familias cristianas y esto con el tiempo les trajo

problemas pues los cristianos portugueses empezaron a verlos con animosidad y al cabo de un tiempo se impuso el establecimiento de la Inquisición en Recife en el año 1593.²⁰

4.1.1. La actividad del Santo Oficio: La Inquisición.

El Santo Oficio se estableció en las colonias españolas por real decreto de Felipe II de 25 de enero de 1569. Su primera sede fue Lima, donde se instauró ese mismo año; bajo su jurisdicción quedaba todo el territorio perteneciente a la corona española desde Perú hasta el sur de las actuales repúblicas de Argentina y Chile, una extensión enorme si tenemos en cuenta los medios de locomoción de la época. El segundo tribunal de la Inquisición, que inició sus actividades en la Ciudad de México en 1571, tenía por misión vigilar la vida religiosa de toda Nueva España; el tercero en Cartagena, instaurado en 1610, abarcaba Nueva Granada y las islas del Caribe.

Las diferencias en la extensión territorial que dominaba cada uno de estos centros conllevan de por sí una desproporción en la facilidad con que los distintos tribunales podían recabar la información y por lo tanto, en el grado de relativa seguridad en que los cristianos nuevos podían vivir en cada uno de los virreinos.

Todavía era mayor la diferencia con la situación que se daba en Brasil, donde nunca hubo un tribunal propio y la vigilancia de la ortodoxia de los habitantes quedaba en manos de visitas de inquisidores especializados y del clero regular. Los reos se enviaban a Lisboa para ser juzgados, de la misma forma que los de las provincias apartadas de las posesiones españolas eran trasladados a Lima, México y Cartagena.

A las inmensas distancias se agregó otro factor que contribuyó a reducir todavía más la información que ofrecen los archivos de la Inquisición a la hora de intentar hacer una evaluación global de la presencia criptojudía: la regla imperante en el procedimiento inquisitorial según la cual cada prisionero tenía que pagar de su bolsillo sus propios gastos de traslado, de su manutención en la cárcel e incluso los procesales. Los transgresores pobres radicados en provincias lejanas y con pocas propiedades que confiscar representaban por lo tanto una pérdida pecuniaria para el Santo Oficio, mientras que los comerciantes ricos que residían en las capitales suponían su principal fuente de ingresos.

Esta circunstancia determinó el establecimiento de prioridades en su actuación. A las razones espaciales y económicas que limitaban la cantidad de la documentación

²⁰ Proyecto Didáctico, *op. cit.*, págs. 25-28.

inquisitorial referente a la presencia judaica, se sumó la irregularidad de la actividad del tribunal a través del tiempo. Revisando el material disponible encontramos que precisamente en las primeras generaciones, desde la conquista hasta casi finales del siglo XVI, los archivos de la Inquisición proporcionan muy poca información sobre la vida judía tanto en Nueva España como en América del Sur.

Las dos primeras décadas que siguieron al establecimiento de la Inquisición en México el 4 de noviembre de 1571, fueron relativamente tranquilas. En los primeros autos de fe, que tuvieron lugar el 28 de Febrero de 1574 y el 3 de marzo de 1575 no se procesó a ningún judaizante.

El primer grupo importante de judaizantes de Nueva España que cayó en las garras del tribunal fue la familia Carvajal. Luis Carvajal y la Cueva, a quien Felipe II confió en 1579 el gobierno del enorme territorio de Nueva León, encomendándole que restableciera el orden en sus confines y atrajera a los indios rebeldes "a la paz y a la cristiandad", era cristiano practicante; pero su entorno y su familia, sobre todo su sobrino, que estaba destinado a sucederle, eran los judaizantes más activos a los que juzgó el Santo Oficio durante toda la época colonial.

El auto de fe del 8 de diciembre de 1596 en el que pereció Luis de Carvajal el mozo, relajado en persona junto con ocho de sus familiares y amigos, constituye el triste momento culminante de la persecución de los cristianos nuevos en el México del siglo XVI.

Tampoco en Lima se dio un número importante de procesos contra judaizantes hasta finales del siglo XVI. En sus veinte primeros años de actividad, ese tribunal celebró por lo menos cinco autos de fe con más de un centenar de penitenciados, pero sólo tres de ellos estaban acusados de judaizar en el de 1591. Pero la situación cambió drásticamente en el del 17 de diciembre de 1595, donde diez personas fueron consideradas convictas de practicar el judaísmo en alguna medida. En la década de los noventa se inició también la persecución sistemática de los judaizantes en Brasil.

En 1591 llegó a Bahía el visitador de la Inquisición de Lisboa, Heitor Furtado Mendoça, que durante cuatro años fue depurando los centros urbanos y rurales de la colonia portuguesa de sus desvíos morales y herejías. Los sospechosos fueron trasladados a la sede del tribunal en Lisboa, ascendiendo el número de acusados de criptojudasmo

durante las décadas que precedieron a esta visita a centenares de personas (se puede ver en Lipiner, 1969, pág. 15-22).

El siglo XVII se inició con un incremento importante de la actividad inquisitorial. En el auto de fe que tuvo lugar en México el 25 de marzo de 1601 tomaron parte 135 procesados, entre ellos cuarenta y seis presuntos judaizantes. Otro celebrado en Lima el 10 de diciembre de 1600 con 14 acusados de judaizar, seguido por un segundo, en 1605, con 28, auguraban una época sombría a los que carecían de pureza de sangre.

En ese mismo año el rey Felipe III, de acuerdo con el papa Clemente VIII, cedió ante las bien pagadas súplicas de los cristianos nuevos, y decretó una amnistía por delitos de judaísmo que resultó ser tan sólo una tregua temporal en las actividades de la Inquisición. En esa época (1610), fue establecido el tribunal de Cartagena, y fue entonces cuando se intentó fundar otro en Buenos Aires, pero la iniciativa no prosperó.

Una segunda visita de la Inquisición portuguesa a Brasil en 1610 causó una nueva oleada de inmigrantes "portugueses" a los virreinos españoles, haciendo de la palabra portugués un sinónimo de cristiano nuevo. La reaparición del celo inquisitorial no tardó en manifestarse.

A partir de 1625, coincidiendo con importantes acontecimientos políticos, se inicia un capítulo decisivo en la historia de los mártires judíos en América. La abortada conquista de Bahía por los holandeses en 1624 y su toma de Pernambuco en 1630, llevaron a las autoridades españolas a sospechar traiciones allí donde se recelaba que podía haber herejía.

La independencia de Portugal, lograda en 1640, no contribuyó a incrementar el afecto de las autoridades por los portugueses que se habían radicado después de 1580 en los virreinos españoles. El rápido bienestar económico de que gozaron algunos de estos inmigrantes recién llegados y su evidente carencia de limpieza de sangre, provocaron recelos contra ellos que les hicieron todavía más vulnerables.

Pasados los grandes autos de fe de Perú y de México, la Inquisición no nos aporta ya más que unos pocos datos sobre la vida judía en esos dos virreinos, ¿Se habrían extirpado efectivamente los núcleos de judaizantes, o lograban estos esconderse ahora de una forma más eficaz? No sólo es escaso el número de judaizantes que tomaron parte en los autos de fe en lo que quedaba del siglo XVII y en el XVIII, sino que en ocasiones el supuesto

criptojudaísmo de algunos de los reos resulta muy dudoso. Quizá el más llamativo de estos casos sea el proceso a Juan de Loyola y Hora, pariente nada menos que del fundador de la Orden Jesuita (Ignacio de Loyola), que fue condenado por judaizante en 1745 y murió durante el juicio. El tribunal tuvo que declararlo inocente y organizar una procesión especial para exonerar su memoria cuatro años más tarde.

Tampoco en México tuvo continuación el celo inquisitorial antijudío de la década de los años cuarenta del siglo XVII. Hasta el auto de fe de 1659 no aparecieron nuevos judaizantes, y aún en este caso no eran nuevos, pues se trataba de cuatro penitentes que ya habían sido reconciliados en 1649. Dos de ellos de 65 y 80 años respectivamente, perecieron en la hoguera. A partir de esa fecha hay algunos procesos por criptojudaísmo, pero muy pocas veces se sustentó la acusación con pruebas reales. Una de estas inculpaciones insostenibles fue la que cayó sobre el sacerdote Miguel Hidalgo Castilla, padre de la patria y de la independencia mexicana.

Contrariamente a lo que sucedió en los virreinos españoles, en Brasil se incrementó la persecución de los *cristãos novos* tras la separación de Portugal de España. Esto fue especialmente notorio en la primera mitad del siglo XVIII cuando, según el *Livro dos Culpados*, un registro de los que fueron juzgados o tan sólo sospechosos de judaizar, llevado por la Inquisición en Lisboa, 1.811 personas, todas nacidas o residentes en Brasil, fueron denunciadas, y unas 500 entre ellas severamente castigadas. El epicentro de la actividad inquisitorial se había trasladado por entonces del noroeste a las regiones mineras de Brasil, en pos de la actividad económica más floreciente, que se concentraba en Minas Gerais, de Janeiro, Santo Espírito, etc.

Los motivos económicos y sociales de esta persecución se hicieron más evidentes que nunca, ya que la debilidad de las prácticas judaicas atribuidas a los inculpados no habrían justificado por sí mismas tanto celo, incluso por parte de fanáticos como Francisco de Sao Jerónimo, obispo de Río de Janeiro en la primera década del siglo XVIII y ex inquisidor del Tribunal de Évora. Más allá de la vida judía documentada por el Santo Oficio puesta de manifiesto en los autos de fe, había otra en América que tal vez abarcaba a más personas, pero de la que tenemos muchos menos datos.

Ya en febrero de 1570 se quejó el secretario de la Inquisición en Lima de que la proporción de cristianos nuevos entre los españoles del lugar doblaba la proporción que se daba en España. Otro agente informó en 1597 de que las provincias de Buenos Aires,

Paraguay y Tucumán estaban inundadas de portugueses, en su mayoría judaizantes. El 26 de abril de 1619, el comisario de la Inquisición de Buenos Aires requirió que se adoptaran severas medidas ante la llegada de ocho naves en que viajaban portugueses, todos ellos, según él, criptojudíos.

¿Se exageraron intencionadamente estas noticias para que las autoridades superiores tomaran medidas que beneficiaran a los propios informantes? La muy destacada presencia de cristianos nuevos en la vida comercial y en las profesiones artesanales de las colonias es bien conocida. Como ellos no compartían el menosprecio de los cristianos viejos de su clase por esas ocupaciones, las acapararon. Los que se dedicaron a las actividades mercantiles aprovecharon sus relaciones familiares para desarrollar un comercio internacional a gran escala.

¿Cuál fue, en ese caso, el peso cuantitativo de la presencia judía en las colonias de América?

La revisión exhaustiva de todas las fuentes disponibles hasta 1985 en Brasil que se refieren a judaizantes, nos daban durante toda la época colonial un total de 1.017 referencias (Avni, 1992, pág. 52). El estudio en profundidad de una importante comarca brasileña -Bahía- en una época decisiva para su historia como fueron los años 1625-1654, pone al descubierto la existencia de varios centenares de cristianos nuevos, pero sólo 76 fueron acusados de criptojudaísmo, cuando se llevó a cabo la Grande Inquisição de 1646.

Aun suponiendo que todos los sospechosos de ser judaizantes lo fueran realmente, de estos datos se desprendería que sólo representaban un reducido porcentaje del total de los cristianos nuevos bahianos. La realidad es que los judaizantes no fueron más que una fracción del total de cristianos nuevos que vivían en América.

La Inquisición mantuvo hasta donde le fue posible un estricto control y una alerta para descubrir cualquier judío o converso que llegara a esas tierras. En 1729 al fundarse la ciudad de Montevideo se establece: *...que para los oficios de alcaldes y regidores sean elegidas personas beneméritas, de buenas costumbres, opinión y familia, de manera que no sean inferiores ni tengan raza alguna de morisco o judío.*²¹

Una de las condiciones para entrar en la Universidad de Lima era que: *“...cualquiera que hubiese sido penitenciado por el Santo oficio o sus padres o sus abuelos, no será admitido*

²¹ BENARROCH, Isaac, *op. cit.*, pág. 23.

a grado alguno”.²² En 1800 la Sociedad Literaria y Económica de Río de la Plata establecía que: “*Los miembros han de ser españoles, cristianos viejos y limpios de toda mala raza...*”.²³

Vemos la discriminación hacia los judíos estuvo presente todo el tiempo tanto a nivel jurídico como social, y sin embargo, muchos fueron los que lograron establecerse en América cuidando de no revelar su identidad. El primer sitio de llegada de los sefarditas al Nuevo Mundo fue Brasil, ya que la corona portuguesa no les prohibió establecerse en la Terra de Santa Cruz, nombre que recibió dicha colonia.

4.2.2. La comunidad de Pará.

Los sefarditas llegaron a Pará y a la Amazonía desde los tiempos de la colonia, la mayoría venían como conversos. Las restricciones legislativas para moros y judíos eran rigurosas, entre ellas la imposibilidad de ejercer cargos electivos. Como cristianos nuevos, los judíos de esa región gozaron de los mismos derechos que cualquier cristiano viejo. Al principio muchas de las familias conversas mantuvieron su fe en secreto, pero al igual que en otras regiones se fueron asimilando paulatinamente al cristianismo.

Todos en la metrópoli adoptaban apellidos cristianos conservando sin embargo, en la mayoría de los casos, su nombre propio judío. Como ya fue mencionado, en Brasil la situación de los conversos no fue tan difícil como en las colonias españolas, pues tuvieron acceso a todas las actividades de la vida colonial brasileña, si bien se produjeron, de tiempo en tiempo, brotes antisemitas.

El 25 de mayo de 1773 se decretó una ley que abolió la distinción entre los cristianos viejos y los nuevos. Cámara Cascudo dice con respecto a la situación judía en las colonias brasileñas: “*En Brasil el judío no estando segregado en las juderías, normalmente casándose con cristianas viejas, no se distingue de la masa poblacional. Era vicario, oidor, miembro de la gobernación, oficial, mercader, maestro de escuela, dueño de ingenio, relacionado con todas las clases y participando de todo...*”.²⁴

Para esta época el sefardita no se agrupó en comunidad, más bien se estableció en Pará en forma individual ya que no había condiciones favorables para ello: “*El cristiano nuevo era casi siempre un criptojudío y como tal un ambivalente católico pro forma y judaizante*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ MOREIRA, Ediorfe, “Presencia Hebrea en Pará”. En *Maguén*, (62), Ed. Arte, Caracas, 1987, pág. 4.

en la intimidad, vivía socialmente asimilado, siendo por esa razón difícil de determinar su grado de participación en nuestro medio.”²⁵

En el siglo XIX, comenzando los movimientos independentistas llegaron sefarditas procedentes de Marruecos, instalándose en toda la región del Pará. Allí crearon las primeras “casas de oración”, que no eran sinagogas pues estas estaban prohibidas. En el último cuarto del siglo XIX la corriente migratoria creció considerablemente debido al despunte económico de la llamada “borracha” o era del caucho. En Gurupá, en el bajo Amazonas, más de la mitad del comercio del municipio estaba en manos de los sefarditas. Según datos del almanaque Do Pará Pinto Barbosa, de los trece comerciantes más destacados del municipio por lo menos siete eran judíos, a saber, Abraham Azulay, Isaac Serfati, Moisés Levy, entre otros.

Moreira menciona a otros sefarditas que formaron parte de las cámaras municipales, tales como Salomón Laredo, en Alveira (1884-1887), Isaac Menahem Bendelak, en Mocajuba (1891- 1894) y otros. La activa participación de judíos sefarditas en diversos cargos públicos hace suponer al mismo autor que algunas de las manifestaciones antisemitas de la zona no fueron siempre de orden religioso sino político también. El comercio de esta época estaba en manos de sirios, libaneses y judíos.

Raimundo Morais presenta una descripción del tipo hebreo de la época visto por el pueblo común: *“Vino después el hebraico menos audaz, pero mientras más miserable y más usurero era más devoto y fiel en arrancar el cuero y el cabello del cristiano que cayese en sus garras. Además de monopolizar el comercio en muchas localidades, como por ejemplo en Gurupá y Parentins donde solamente los desalojaban las injustas y violentas reacciones colectivas, contra viento y marea, el israelita monopolizaba igualmente el comercio minorista, vendiendo, cambiando, comprando lo que aparecía en la faja costera.*”²⁶

Esta actitud hostil contra los sefarditas viene en parte del hecho de que anterior a ellos, los portugueses habían tenido el monopolio comercial de la región, afectando a los pobladores por sus abusos. Al quitarle a su vez, los judíos y los sirio-libaneses el monopolio a los portugueses, sometieron igualmente a la región a medidas económicas que los afectaban. La prosperidad les permitió el arrendamiento o compra de

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ MOREIRA, Ediorfe, *op. cit.*, pág. 6.

explotaciones de caucho, interesándose también por el comercio de extracción, especialmente en Marajó y Bragantina.

Los inmigrantes judíos sintieron preferencia por el interior, ya que la capital para aquel entonces era zona endémica de la fiebre amarilla que atacaba especialmente a los extranjeros. Además, en el interior estaban en contacto directo con sus suplidores; de esta manera se unió una causa sanitaria con una de carácter económico. La afluencia de sefarditas llegó a su punto álgido a fines del siglo pasado, justo con el período dorado de la explotación del caucho.

A partir de 1920 la situación cambió, sobrevino la gran crisis de la “borracha” y esto afectó a los judíos que comenzaron a irse de la región; cambiaron de ramo comprando y vendiendo otros productos nativos que pasaron a valorizarse. Los que se quedaron en la capital encontraron un campo de acción más amplio y variado. Abrieron establecimientos como los “Grandes Amazens do Globo” de la firma Benshimol y pasaron de este modo a integrar el alto comercio regional con posiciones gremiales muy destacadas.

Como hemos podido constatar, los judíos españoles a pesar de toda la hostilidad, persecución y dificultades que tuvieron para establecerse en América, lograron con tenacidad y perseverancia crear comunidades tanto durante la colonia como durante la época independentista. Dondequiera que pudieron establecerse, la región vivió períodos de florecimiento económico y cultural. Su aporte al comercio colonial es indudable, participaron, cuando se les permitió, hasta en las gestas libertadoras. En la medida en que fueron enraizándose con la población criolla, se fueron asimilando a la cultura cristiana y hoy en día quedan algunos apellidos y nombres de numerosas familias americanas, que dan testimonio de su pasado sefardí.

4.2. AMÉRICA DEL NORTE.

Los primeros datos que hay sobre la presencia judía en América del Norte se registraron en Nueva York. El 7 de septiembre de 1654 atracó el barco francés Saint Charles en el puerto de la entonces Nueva Ámsterdam, con veintitrés judíos a bordo.

Aunque su procedencia inmediata sigue siendo discutida por los historiadores, no cabe duda que por lo menos algunos eran refugiados de Recife, y de que el larguísimo viaje empobreció a todos. Esperaban hallar en esa colonia, entonces holandesa, una nueva base

para su vida, pero se encontraron con un rotundo rechazo por parte del gobernador general de Nueva Holanda, Peter Stuyvesant.

Este oficial, que ya había manifestado su oposición al asentamiento de judíos en Curaçao, no les permitió asentarse en la pequeña colonia de Manhattan. Al informar a sus superiores en Ámsterdam de la llegada de los judíos, exigió que no se autorizara el establecimiento de quienes él consideraba que eran usureros por naturaleza, enemigos de Cristo y demasiado pobres para resultar útiles.

Los dirigentes de la comunidad de Ámsterdam intervinieron enérgicamente en favor de sus hermanos, y su petición de suprimir todas las discriminaciones fue suscrita por los directores de la Compañía holandesa. Aunque se vio obligado a aceptar a los judíos, el gobernador siguió molestándolos, limitando incluso su libertad de culto. Las explícitas instrucciones que la Compañía volvió a enviarle ante la insistencia de los líderes judíos, se cumplieron sólo a medias, socavando de esta forma la estabilidad de la pequeña comunidad que se había formado. Un año más tarde, los ingleses se apoderaban de Nueva Ámsterdam sin encontrar resistencia alguna en los ciudadanos, que estaban hastiados de la tiranía de Stuyvesant.

En el último tercio del siglo XVII llegaron muy pocos judíos a las colonias británicas en Norteamérica. Nueva Ámsterdam, que comenzó a llamarse ahora Nueva York, siguió siendo la única comunidad, ya que otra en Newport, en la colonia de Rhode Island, que se había fundado algunos años atrás, se disolvió al poco tiempo. El número total de judíos en todas las colonias en 1700 no pasaba, al parecer, de 250 personas (Avni, 1992, pág. 76).

Este lento ritmo de crecimiento se mantuvo también en el siglo XVIII. Las enormes extensiones de tierra muy escasamente poblada y las oportunidades que ofrecía el comercio marítimo local y exterior, facilitaban la movilidad de los comerciantes y frenaban la estabilidad de las comunidades.

Por eso, la primera sinagoga de Nueva York no fue construida hasta 1729, setenta y cinco años después de la llegada de los primeros judíos. Hasta la revolución y la Guerra de la Independencia de los Estados Unidos se fundaron tan sólo cuatro comunidades más: Newport, por segunda vez, Philadelphia, Charleston y Savannah, esta última si constituyó un asentamiento estable.

En Savannah, como en las demás comunidades americanas, era evidente la presencia del elemento no sefardí, pues empezaron a asentarse judíos alemanes desde la década de los cuarenta del siglo XVIII. Todos ellos, llamados askenazíes, hablaban alemán o judeoalemán (yiddish), y sus costumbres, el orden de sus plegarias y su pronunciación del hebreo, eran distintos a los de los sefardíes. Eran normalmente más pobres y de menos cultura general, y los sefardíes, que se consideraban superiores a ellos, los emplearon en servicios comunitarios o privados, y les asistieron con obras de caridad, incluso para trasladarse a América, pero no los aceptaron como miembros de la congregación sefardí, y mucho menos como candidatos deseables para establecer con ellos relaciones matrimoniales.

El período colonial en la historia del hemisferio occidental fue, por lo tanto, en la historia judía, una época de hegemonía sefardí en todo el continente americano (Avni, 1992, p. 78.).²⁷

5. LOS SEFARDÍES EN EL IMPERIO OTOMANO.

La historia de los otomanos, dinastía de sultanes que gobernó sobre tribus turcas en Anatolia (Turquía), comienza a principios del siglo XIV. En doscientos años, los otomanos conquistaron amplios territorios en Europa, principalmente en los Balcanes y en los países eslavos, en Asia y en África, y fundaron un gigantesco imperio que se estableció sobre las ruinas de dos Estados: el Imperio Bizantino cristiano (en Turquía y los Balcanes), y el Estado mameluco musulmán (en países árabes y en Palestina).

La población del Imperio Otomano estaba compuesta de una mayoría de musulmanes; sin embargo, en los mismos territorios residían también muchos cristianos y judíos. La composición de la población del Imperio Otomano era muy variada, y estaban incluidos en ella numerosos grupos étnicos, religiosos y nacionales.

Los judíos que anteriormente habían vivido en los territorios del Imperio Bizantino, reciben la denominación de *judíos romaniotas*, la cual se deriva de <<Roma>>, pues el nombre oficial del Imperio Bizantino era el de Imperio Romano de Oriente. Por otro lado, los judíos que habían residido en el Estado mameluco reciben el nombre de *judíos*

²⁷ Proyecto Didáctico, *op. cit.*, págs. 28-29.

arabizados, es decir, que se habían mezclado con los árabes y poseían costumbres comunes.

Cuando los otomanos conquistaron Constantinopla en el año 1453 (capital del Imperio Bizantino), decidieron reconstruirla como su nueva capital y la llamaron Estambul. La comunidad judía de Estambul se desarrolló mucho en la segunda mitad del siglo XV.

*“La salida de los judíos de la Península Ibérica comenzó en el siglo XV a consecuencia de la mayor virulencia que adquirieron las persecuciones contra los judíos. Muchos de ellos emigraron al norte de África y al Imperio Otomano.”*²⁸ La expulsión de los judíos de España en 1492, y de Portugal en 1497, abrió un nuevo capítulo en la historia de los judíos del Imperio Otomano. De los que fueron expulsados, muchos miles se establecieron en áreas del imperio después de que el sultán otomano Bayezid II (1481-1512) les abriera sus puertas y ordenada que fueran acogidos de buen grado.

Las motivaciones del sultán Bayezid II respondieron al pragmatismo, ya que los judíos sefardíes constituían un factor positivo desde el punto de vista económico y tecnológico, y presumiblemente serían en el futuro súbditos fieles que contrarrestarían la gran minoría cristiana, cuyas aspiraciones contaban con el apoyo de los países de Europa.

Rabí Eliyahu Capsali, cronista judío del siglo XVI, describe la llegada de los expulsados de Sefarad al Imperio Otomano de la siguiente manera:

*“Cuando oyó el sultán Bayazit, rey de Togarmah, todo el mal que hizo el rey de Sefarad a los judíos y que éstos pedían refugio para la planta de sus pies y que se apiadara de ellos, envió mensajeros para que extendieran la voz por todo su reino y también una carta en la que ordenaba a los gobernadores de sus ciudades que no echaran a los judíos ni los expulsaran, sino que los recibieran de buen grado. Y el que no hiciera así incurriría en pena de muerte [...]. Y llegaron a Togarmah miles y miríadas de los judíos expulsados, y el país se llenó de ellos. Entonces, las comunidades de Togarmah incrementaron enormemente los actos de caridad y ofrecieron dinero como piedras para rescate de prisioneros y para que volvieran los hijos a su territorio.”*²⁹

Los expulsados de la Península Ibérica encontraron en algunas ciudades del Imperio Otomano una comunidad judía. En Estambul, esperaba a los expulsados una comunidad

²⁸ HACKER, Joseph, *La relación de España con Palestina y su emigración, 1391-1492*, editorial Katedra, Jerusalén, 1985, pág. 36.

²⁹ CAPSALI, Rabí Eliyahu, *Seder Eliyahu Zutta*, Jerusalén, 1976, págs. 218-219.

judía romaniota bastante grande y poderosa, y con una dirección fuerte al frente. En Salónica, la comunidad romaniota fue deportada a Estambul y quedó en ella solamente una pequeña comunidad askenazí, la cual había llegado procedente de Europa a finales de la Edad Media. Estos hechos son de gran importancia para comprender el desarrollo social de las comunidades judías en Turquía y en los Balcanes, desde el siglo XVI en adelante.

En Estambul se encontraron dos sociedades, la romaniota y la sefardí, y convivieron una al lado de la otra mediante un choque continuo entre ellas. Las luchas se centraron en torno a la hegemonía en la dirección de la comunidad, en la que recaía la función de disponer de normas sobre los asuntos cotidianos en la esfera legal y social. Los rabinos de los sefardíes y los rabinos de los romaniotas tenían opiniones diferentes sobre derecho matrimonial, lo concerniente a marranos, las leyes de pureza y otras costumbres como las fórmulas de oración.

“Se conoce que tuvieron que pasar más de cien años para que la comunidad de los sefardíes obtuvieran la hegemonía y asimilaran a los romaniotas. En comunidades en las que no había una comunidad romaniota anterior, como Salónica, el dominio sefardí fue ya un hecho evidente ya en el siglo XVI.”³⁰

Al ser la religión oficial del Imperio Otomano la religión musulmana, otorgó a los judíos y cristianos que habitaban en él el estatuto legal establecido en el islam con respecto a las minorías “infieles”, es decir, el estatus de “protegidos” (*Ahl al-dimma*). De forma general, se puede decir que la relación de los otomanos con respecto a los súbditos no musulmanes fue de tolerancia.

“Aun así, el estatus de los judíos en las provincias otomanas y en sus ciudades empeoró progresivamente, en especial a partir del siglo XVII, como consecuencia del desmoronamiento del poder central.”³¹

Puesto que fueron las mismas autoridades otomanas las que invitaron a los judíos sefardíes a asentarse en el imperio, cuando éstos llegaron su estatus era cómodo y estable, logrando una gran actividad y de movimiento. Muchos judíos alcanzaron ya en el siglo XVI puestos claves en la economía y cargos importantes en la política, como ministros y

³⁰ HACKER, Joseph, *La sociedad judía en Salónica y sus divisiones en los siglos XV y XVI*, tesis doctoral, Universidad Hebrea, Jerusalén, 1979; HACKER, Joseph, *Gloria y angustia. Extremos en la vida espiritual y social de los sefardíes en el imperio otomano*, Jerusalén, 1989, págs. 564-567.

³¹ GERBER, Haim, *Los judíos del Imperio Otomano. Economía y sociedad*, Jerusalén, 1983, págs. 9-35.

altos funcionarios de la administración del imperio. Los judíos actuaron como cambistas, ministros de finanzas, médicos y consejeros. En algunos aspectos, en especial en el siglo XVI, su estatus era mejor que el de los cristianos, pues el gobierno otomano confiaba en ellos como una minoría leal y constructiva.

5.1. EL ESTABLECIMIENTO.

Cuando llegaron los expulsados de Sefarad a Turquía y a los Balcanes, se encontraron por lo general con comunidades organizadas de acuerdo con una larga tradición. La comunidad de Estambul, donde estaban muchos judíos romaniotas, estaba organizada en *qehalim* (en singular *qahal*), una palabra hebrea que podría traducirse como “congregación”. Los judíos sefardíes se establecieron y organizaron en *qehalim* según los lugares: en comunidades grandes como Estambul y Salónica, se fundaron un gran número de *qehalim* en los siglos XV y XVI, mientras que en las comunidades medianas se establecieron varios *qehalim* en cada ciudad. Cada *qahal* tenía una sinagoga propia que le serviría como centro religioso y social.

En una de las fuentes contemporáneas (1688-1689), se ha conservado una lista de los *qehalim* de Estambul:

- Qahal de Portugal, *Gerus*, *Seniorah*, *Salom*, Messina, Hamon (o Mayor), Cataluña, *Askenazim*, Calabria, Córdoba, Gran Sicilia, Pequeña Sicilia, *Yaannah mi-Balat*, *Padon*, *Zaeyreq*, Gran Estambul, Pequeño Estambul, *Tzdin*, *Agriboz*, *Dimetoqah*, Gran Salónica, Pequeña Salónica, *Nigblolo*, *Yanboli*, *Qarafeyre*, *Ohri*, *Kesriyeh*, *Tstíp*, *Piroz*, *Tire*, *Sinoh*, *Borlu*, *Quru Çesme*, *Adaliah*, *Samatiah*, *Qara'im me-Edirneh* (caraítas de Adrianópolis), *Beney Moseh*, *Heqdes we-alideh-ya'atiq be'Usküdar*, *Beney Qora Qara'im*.³² En total, treinta y nueve *qehalim*.

Los *qehalim* de Salónica en el siglo XVI eran:

- Qahal de Évora (Portugal), Otranto, Italia, Aragón, '*Astruq*, Askenazíes, *Ba'aley Tesubah* (Mayor), *Gerus Sefarad*, *Yisma 'el*, *Liwyat hen*, Lisboa (antiguo y nuevo), *Midras* (Castilla), *Motalto*, Sicilia antiguo, Sicilia nuevo, '*Es hayyim* o '*Es ha-da'at*, *Poliah*, Portugal nuevo, Provenza, Corfú, Cataluña, *Gerus* de Cataluña

³² GERBER, Haim, *op. cit.*, págs. 117-119.

antiguo, *Qayannah*, Calabria, Calabria antiguo, Castilla, *Salom* o *Neweh Salom*.³³

En total, veintisiete *qehalim*.

Así pues, la organización de los judíos en el Imperio Otomano adopta al principio el carácter de una sociedad de emigrantes, en la que cada grupo se establece en un área determinada y se impone a sí mismo instituciones y organizaciones basadas en el *Landsmannschaft* (paisanaje). Este sistema de organización fue acomodado según los intereses de las autoridades otomanas, las cuales querían entrar en contacto con colectivos de población ya que era una buena forma de lograr la percepción de impuestos.

No obstante, es necesario reseñar que los otomanos no exigieron por ley o por coerción el asentamiento de los judíos en barrios separados o según criterios de paisanaje, sino que fueron los mismos emigrantes quienes decidieron asentarse en *qehalim*, según sus lugares de origen. Con el paso de las generaciones, se produjeron cambios demográficos en la estructura de los barrios, cuando los judíos abandonaban su *qahal*, y se mezclaron unos con otros. De esta manera, en los siglos XVII-XIX los miembros de los *qehalim* perdieron el carácter de paisanaje y quedó de ellos por regla general su nombre antiguo: *qahal* de Lisboa, *qahal* de Portugal, entre otros.

Durante el siglo XVI las grandes comunidades de Turquía y los Balcanes se caracterizan por la gran división en *qehalim* y por el hecho de que estos *qehalim* por separado constituían el verdadero sistema de organización, y no la comunidad de la ciudad en su conjunto, contemplada como un único cuerpo organizativo.

En el siglo XVII, el centro de gravedad se trasladó en la mayoría de ciudades a la comunidad y a la dirección central que había en ella, y por su parte, la dirección central se ocupaba de los asuntos tributarios, la jurisdicción y de la representación de la comunidad ante el gobierno. Los *qehalim* mantuvieron competencias en lo referido a la sinagoga, al culto y a la vida diaria (por ejemplo, obras de caridad).

Los rabinos eran los que desempeñaban las principales funciones en la dirección de las comunidades, así en Turquía se les denominaba *hakamim* (sabios) o *marbisey torah* (los que fijan la ley, los maestros de la ley. Otras funciones importantes eran desempeñadas por los *ma'arikim* (tasadores de impuestos), los *memunnim* (los que se encargaban de

³³ HACKER, Joseph, *op. cit.*, págs. 224-225.

dirigir los asuntos diarios de la comunidad), y los *kakhya* (los que se ocupaban de las relaciones con las autoridades otomanas).

Las comunidades poseían una institución que era elegida por los que pagaban impuestos, denominada *ma'amad*. Ésta elegía y nombraba a los que desempeñaban las diferentes funciones y fijaba las principales normas de la comunidad. Otras normas eran establecidas por los *memunnim*, los cuales actuaban en colaboración con los rabinos.

Otro elemento importante en la comunidad eran los tribunales judíos, a los que se sometían por mutuo acuerdo los litigantes judíos. Sin embargo, había ocasiones en que los litigios entre judíos o no judíos o incluso los pleitos entre los propios judíos, eran juzgados según la *Sari'a* en los tribunales musulmanes.

*“Por lo tanto, en lo que concierne a la autonomía judicial judía, se constata que en ocasiones el gobierno realizó injerencias dentro de la comunidad judía, y no siempre se puede decir que la autonomía fuese plena.”*³⁴

El centro de la vida del *qahal* y de la comunidad era la sinagoga, donde tenía lugar la actividad espiritual y social de la comunidad. En la sinagoga no solamente se reunían para las oraciones o para la recitación de la liturgia de medianoche, sino también para estudiar la *Torah* y para diferentes fines comunitarios. Además, en la sinagoga se presentaban las instituciones del *qahal* y las asambleas generales de los miembros de la comunidad, y en ella se tomaban decisiones.

5.2. LOS SEFARDÍES Y LA PROSPERIDAD DEL IMPERIO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII.

El factor económico parece ser que fue el que hizo que las autoridades otomanas abrieran las puertas del imperio a los expulsados de Sefarad. Los judíos de Sefarad eran herederos de una secular tradición de iniciativas económicas y de participación en todos los campos de la hacienda y de la economía: comenzando por el comercio internacional y los asuntos financieros, y terminando por el uso de tecnologías avanzadas, como las industrias de armas, de imprenta y textil.

³⁴ HACKER, Joseph, “Límites de la autonomía judía: la jurisdicción judía en el Imperio Otomano en los siglos XVI-XVII”, en *Temurot ba-Historiah ha-yehudit ha-hádasah (Sefer Semu'el Ettinger)*, Jerusalén, 1988, págs. 349-388.

Muchos de los judíos de la Península Ibérica habían adquirido una gran formación y gozaban de una alta posición, y entre ellos existían muchos médicos y variados profesionales. De este modo, constituían un elemento provechoso y, ciertamente, las autoridades otomanas alentaron sus actividades económicas.

La política otomana tenía por divisa la libertad de costumbres y movimiento, así, los judíos se adhirieron con rapidez a la construcción del imperio. En Estambul y en otras ciudades los judíos tuvieron realmente influencia en el desarrollo económico, y algunos judíos alcanzaron puestos clave como consejeros de los gobernantes y como médicos en sus cortes.

Conocidos ejemplos de esto son don Yosef Nasí y doña Gracia, quienes, junto a sus diversas ocupaciones económicas, también fueron arrendadores de impuestos en el Imperio Otomano en el siglo XVI. Otro caso conocido es R. Moseh Hamon, quien fue médico personal del sultán Süleyman el Magnífico, y además sus hijos, quienes ejercieron funciones similares.³⁵

Otros judíos se dedicaron a dirigir la trepidante vida comercial de las ciudades. Además de las actividades económicas en el ámbito propiamente otomano, se ocuparon también del comercio internacional, en lo que sirvieron de ayuda los contactos de los judíos sefardíes y sus descendientes fuera del imperio.

Es claro que los judíos prefirieron hacer negocios con judíos, tanto en el comercio internacional como en la industria, pero las fuentes muestran que su actividad económica de hecho no conocía fronteras étnicas ni religiosas. Claro ejemplo de ello es que se mantuvo un comercio muy floreciente entre diferentes ciudades del imperio, tanto en Turquía y en los Balcanes como en las provincias árabes, y en Venecia.

Desde Salónica se enviaban a Venecia plomo y paños de lana, desde diferentes ciudades de Turquía y los Balcanes eran enviados a ella pieles, cera y vestidos. Desde Egipto se enviaba jengibre, pimienta, lino y algodón, así como perlas del Extremo Oriente y otras mercaderías. A cambio, Venecia enviaba a las ciudades del Imperio Romano seda de excelente calidad.³⁶

³⁵ El último artículo sobre el estado actual de la investigación en este tema es el de BORNSTEIN-MAKOVETSKY, Leah, "Judíos portugueses en la corte real de Estambul en el siglo XVI: Don Yosef Nasí", en *De Lisboa a Salónica y Estambul*, editorial Z. Ankori, Tel Aviv, 1988, págs. 69-94.

³⁶ BASHAN, Eliezer, "The Rise and Decline of the Sepharadi in the Levant. The Economic Aspects," en *The Sepharadi Heritage*, vol. II, Londres, 1989, págs. 351-388.

Entre las industrias son dignos de destacar dos centros judíos de industria textil: Safed en el siglo XVI (más tarde el centro desapareció) y Salónica, donde pervivió la industria judía de paños hasta el siglo XIX.³⁷

La vida económica, y en gran medida también la vida social del Imperio Otomano, se centralizó en los gremios. En los siglos XVI hasta el XVIII, existieron muchos gremios mixtos, formados por hombres de religiones diferentes, pero también hubo gremios judíos separados. Los gremios de los comerciantes y de los artesanos, llamados en turco *Esnağ*, *Taife*, *Hirfet* y *Rofit*, se distribuían entre ellos los medios de producción y el monopolio sobre el comercio. Asimismo, estos gremios eran un factor social de gran importancia en la actividad de beneficencia y de ayuda entre sus integrantes.³⁸

Así, los gremios tenían instituciones elegidas que los representaban ante el gobierno. Los gremios más importantes eran los de los botoneros, pequeños armadores, músicos y cómicos, carniceros, joyeros, los que refinaban metales, farmacéuticos y perfumistas, taberneros, fabricantes de hilos de plata, tintoreros de seda y otros paños, comerciantes de seda, fabricantes de queso y yogurt, cardadores de lana, vendedores de despojos de carne, pescadores y obreros portuarios.

Mientras se conservó la estabilidad económica y política del Imperio Otomano, siglos XVI y XVII, los conflictos sociales no fueron graves en las comunidades judías. Solamente hacia la mitad del siglo XVIII se distinguen signos de las primeras grietas en la sociedad judía, en parte a causa de la crisis económica que se produjo a su alrededor.

6. LOS SEFARDÍES EN EL NORTE DE ÁFRICA (EL MAGREB).

6.1. EL ESTABLECIMIENTO EN MARRUECOS.

Los <<expulsados de Castilla>> en Marruecos.

Se ha estimado que Marruecos fue el país del norte de África que más emigrados recibió. La llegada tras la expulsión de la Península Ibérica se produjo por los puertos de Arcila,

³⁷ AVITSUR, S., "Safed, centro de la industria de paños de lana en el siglo XVI", 1962, en *Sefunot*, 6, The Hebrew University, Jerusalén, págs. 41-69.

³⁸ BARNAL, Jacob, GERBER, Haim, *Gremios y judíos en Estambul a finales del siglo XVIII*, Michael, 1982, págs. 206-224.

Tetuán, Badis, Larache y Salé. Existen informes detallados que constatan a los judíos que desembarcaron en Arcila, portuguesa desde el año 1471.

El autor Benzion Netanyahu, en cuanto a la figura de don Isaac Abravanel en el puerto de Arcila, argumenta: “250 judíos de ambos sexos y de todas las edades entonces cautivados por los vencedores y vendidos como esclavos habían sido rescatados unos meses después, gracias a la acción emprendida por don Isaac Abravanel...”.³⁹

El autor Abraham en su *Libro de la Cábala* del año 1510, describió la llegada de los migrantes a tierras extranjeras (según la traducción realizada por Francisco Cantera Burgos):

“No escribiré sino parte de las aflicciones que acaecieron a los desterrados, de los cuales algunos se refugiaron en la ciudad de Fez, bajo el poder del gran rey, piadoso entre los piadosos del mundo, Muley el Jeque, el cual acogió en todos sus dominios a los judíos y les dispensó beneficios. Otros se refugiaron en Salé, situada a orillas del mar de Magreb y de allí les sobrevinieron tribulaciones por obra de los incircuncisos Tomás y Julián, los cuales se apoderaron de las hijas de Israel y afligieron a los hombres, haciéndoles objeto de tremendas abominaciones e infamias, cuales no fueron cometidas jamás, hasta que llegaron a la ciudad de Fez. De ellos hubo otros que, entre grandes castigos y tormentos crueles, bajo la dominación del malvado Nemrod, el inmundo Cusan Rasataim [nombre de un rey babilonio], el confidente del rey de Portugal, capitán general de Arcila, llamado conde de Borvapor cuyas maldades de todo género obradas contra los judíos y haberles rechazado al momento, hubieron de marchar hacia el rey de Alcazarquivir, mas saliéronles al camino los moros, los atacaron, les quitaron cuanto tenían y los dejaron desnudos a los hombres, mujeres y niños: toda una gran comunidad. Hubo otros que se refugiaron en la ciudad de Badis, bajo la autoridad de Muley Mansur, el cual trató muy bien a los israelitas hasta que se trasladaron a Fez [...] en donde se reunió toda la grey, nobles y plebeyos, sabios e inteligentes, entre los cuales estaba mi padre –de bendita memoria-, quien a los setenta años [...] murió el primer día de la Pascua del año primero de la salida de los israelitas de la tierra de España [...]”

Este texto, muy breve pero elocuente y esencial, aunque pasa por alto las relaciones establecidas con los judíos indígenas, relata el buen acogimiento de los sultanes, los

³⁹ NETANYAHU, Benzion, *Don Isaac Abravanel. Statesman & Philosopher*, editorial Cornell University Press, Nueva York, 1998, págs. 18-19.

lugares atravesados o donde se asentaron los viajeros; así como las exacciones sufridas por obra de bandoleros religión musulmana, de un gobernador portugués y de dos comandantes de navío españoles.

Sobre los mencionados en el texto, Tomás y Julián, y del viaje al que alude Torrutiel, se sabe más por el relato de uno de los pasajeros, el rabino Abraham Azulay, oriundo de Fez y que se encontraba en España como estudiante en el momento en que se produjo la expulsión de la Península Ibérica. En ese barco volvía a su tierra y había sido, por tanto, testigo de todas las violencias cometidas. En el naufragio que se produjo, al llegar a Salé, se pudo salvar con gran suerte junto a otros.

En cuanto al conde vasco Cutinho de Borva, todos los testimonios concuerdan, en cuanto a la dureza para con los recién llegados a quienes ofrecía solamente estas dos opciones: la salida inmediata de su territorio o la conversión, una actitud que se repetirá ulteriormente, más cruel aún. En su defensa y para excusarse, Borva alegó que se produjo una afluencia enorme para una plaza fuerte reducida.

Sin duda alguna, Fez fue el centro que más atrajo, siendo la capital y además por vivir allí desde hacía siglos, una fuerte comunidad judía con la que se mantenían relaciones seculares, y también contaba con descendientes de los refugiados de 1391, por ejemplo el caso del rabino Haim Gagin. Este rabino se encontraba en la Península Ibérica en el momento de la expulsión, y regresó a su tierra junto con los desterrados.

De aquellos principios en Fez, en cronista Abraham relatará más tarde, en 1510, en la obra citada anteriormente, las situaciones acaecidas después de la llegada:

“[...] En el mes de *tammuz* [junio-julio de 1493], estalló un fuego en la judería y se quemaron en un momento multitud de hombres, como si el fuego saliera de los cielos. Yo me salvé de él, contando entonces once años [...]. Inmediatamente después del gran incendio mencionado, sobrevino hambre y una gran peste, pereciendo acá y allá más de veinte mil israelitas en la ciudad de Fez y en las ciudades circunvecinas. Al ver los israelitas aquella gran calamidad, volviéronse a tierras de cristianos, pues decían: <<todos nosotros vamos a morir>>. Otros se refugiaron en las tiendas de los musulmanes, en Moab, y de los extraños; y otros murieron de hambre en los zocos y plazas. Las hijas de Israel anduvieron desnudas [...].”

En este periodo fue cuando empezar a llegar los primeros refugiados procedentes de Portugal.

La llegada de los <<portugueses>>.

Muchos de los judíos que habían encontrado un primer refugio en tierras lusitanas aparecieron en Fez, cuando la ciudad se estaba muriendo literalmente de hambre. Millares de personas desembarcaron en varios puntos de la costa, en particular Salé y sobre todo Arcila, padeciendo mucho. El cabalista Yehudah Khayat había salido de Lisboa con doscientas cincuenta personas, al vencer el permiso otorgado por ocho meses y cuando ya empezaba allí la epidemia de peste. Por ello, ningún puerto quería recibir a los judíos, y debieron pasar en el mar cuatro meses, agotándose todos los víveres. Fue un viaje con numerosos obstáculos, con corsarios y saqueadores, con parada en Málaga, llegando a Fez en el otoño del año 1493.

Organización establecida: *megorashim*.

A pesar de las suras pruebas que tuvieron que atravesar los expulsados de Sefarad, no tardó en organizarse la <<Comunidad de los expulsados de Castilla>>, por tanto, los *megorashim* eran los judíos procedentes de la Península Ibérica (en contraposición a los judíos residentes allí anteriormente que no eran migrantes).

Los jefes espirituales de la comunidad judía tuvieron mucha esperanza en el porvenir y por ello establecieron medidas en circunstancias particularmente difíciles: en fecha de 17 de mayo de 1494, se promulgó la primera *taqqanah*. La *taqqanah* era una ordenanza rabínica de suma importancia, que reglamentaba su régimen matrimonial y sucesoral, unificando las que los regían en sus respectivas aljamas, y defendiendo los derechos de la mujer. La segunda medida, de fines del año 1496, que ampliaba la anterior, fue aceptada por los feligreses de las cuatro congregaciones existentes: las de los castellanos, aragoneses, granadinos y portugueses, y legalizadas por los dos notarios Jacob Pariente y Moisés Valensi (este último recién llegado de Portugal).

Al empezar el siglo XVI, la comunidad judeoespañola conocía ya un notable desarrollo, en todos los dominios. Consta que en el año 1508 existían en el nuevo barrio judío casas con pisos y adornadas de arabescos, sinagogas con ricos ornamentos y *yevishot* o academias rabínicas muy concurridas. En el año 1520, durante la crisis de hambruna que se cernió sobre la población, no se constataron muertes debido a que se habían constituido grandes reservas de trigo.

Espiritualmente y por su capacidad de organización, se habían impuesto los *megorashim* a los *toshabim* (o judíos autóctonos), siendo revelador el que, a partir de 1545, hayan sido ratificadas las *taqqanot* de los *megorashim* o de los “castellanos”. El término de “castellanos”, fue establecido por unos cuantos rabinos indígenas y quedó como denominación única ya adoptada para designar a todos los judíos sefardíes.

Al cabo de unas cuantas generaciones, los *megorashim* de Fez y del resto de comunidades y ciudades, así como sus descendientes, empezarán a perder el idioma peninsular (con excepción de la judería de Tetuán) por una inevitable asimilación lingüística. No obstante, todos seguirían orgullosos de su origen y herencia hispánica, una identidad que se pregonaba a través de los mismos apellidos. Muchos de ellos prestaron sus eminentes servicios al sultán, como negociadores y diplomáticos.

6.2. LA JUDERÍA DE TETUÁN.

La *Kehilá* israelí de Tetuán es la judería por definición en el norte de África. En el panorama del judaísmo histórico magrebí representa lo mismo que Salónica o Esmirna en el Oriente mediterráneo, o que Ámsterdam y Londres en el Occidente europeo: el asiento y patria de la diáspora.

Hasta mediados del siglo XX, esta judería fue conocida en ambientes judíos de todo el mundo como *Jerushalaim haquetaná* (la pequeña Jerusalén). Después de mitad de centuria, a causa de imperativos históricos concretos, dejó de existir. Esto es, bajo el éxodo masivo al nuevo Estado de Israel, a Europa e Iberoamérica antes y después de la independencia de Marruecos en 1956.

Los orígenes de Tetuán y su judería se remontan a los primeros tiempos de la dominación romana sobre la Mauritania tingitana, si bien el emplazamiento estratégico del lugar hace posibles precedentes más antiguos.

Tras sufrir una destrucción total datada en el año 1400, a causa de una expedición que arrasó con el lugar mandada por Enrique III de Castilla, la población quedó abandonada durante noventa años. No fue hasta 1489 cuando se restauró a manos de inmigrantes granadinos escapados de su reino en plena campaña de conquista cristiana. La nueva Tetuán surgiría como una base naval del reino de Fez en el Estrecho de Gibraltar y como antemural frente a Castilla y a los portugueses ya instalados en Ceuta, Alcazarseguer y Tánger.

Tetuán fue recibiendo contingentes de población: la costa africana comenzó a recibir gente en 1490 provenientes del sultanato granadino, y ello se vio reforzado a partir de 1502 por los musulmanes, los cuales iban abandonando de forma escalonada la Península Ibérica por la ocupación cristiana del Reino de Granada en 1492.

La *Kehilá* tetuaní quedó acogida al secular estatuto de *dimmí* o tributaria, reservado en el islam a las minorías religiosas y pasó a depender directamente del sultán, bajo cuya protección quedó colocada, pudiendo conservar así su religión, derecho y costumbres a cambio de una capitación especial.

En su régimen interno, la comunidad se regía por *taqqanot* u ordenanzas traídas de la Península Ibérica, tomadas de otras comunidades magrebíes ya existentes (de Fez sobre todo) o redactadas por los rabinos locales, pero todas por igual inspiradas en el derecho judeoespañol.

De igual forma que en otras ciudades de Marruecos, los judíos de Tetuán pudieron disfrutar de un considerable grado de autonomía comunal. Su jefe o administrador, recibía el nombre de *parnas*, era a un tiempo presidente de un consejo comunal de notables e interlocutor autorizado por la comunidad ante el soberano. Los *parnasim* eran elegidos por el mencionado consejo, bajo la presidencia de dos grandes rabinos y entendían de todos los asuntos administrativos de la comunidad. Las cuestiones religiosas y judiciales eran competencia de un consejo rabínico (rabinos mayores y rabinos menores), presidido por un gran rabino, el cual contaba con un suplente. La vieja pero eficaz organización comunal judeotetuaní fue bastante más avanzada que la organización musulmana coetánea, y logró permanecer sin cambio notables hasta mediados del siglo XIX.

Existía una caja comunal cuyos fondos se nutrían del impuesto sobre la carne, denominado *caxer*, y en menor proporción con las colectas semanales y los donativos semestrales, los *nedaba*, que hacían las familias pudientes. Andando en el tiempo, la caja iría descargando una parte de sus obligaciones sobre una serie de entidades filantrópicas que sucesivamente fueron apareciendo. Su número se incrementó sensiblemente a partir del siglo XIX con la apertura de la comunidad judía de Tetuán a la influencia occidental.

Así, cristalizaría en el siglo XX una Junta de Servicios Municipales que, en colaboración con la administración musulmana, las autoridades españolas del Protectorado, la Alliance Israélite Universelle (su colegio en Tetuán, primera de sus fundaciones en el mundo sefardí, data de 23 de diciembre de 1862, lo que propició la apertura cultural y profesional

de los judíos tetuanés) y diversas sociedades religiosas y filantrópicas asumirían buena parte de las funciones encomendadas a la caja.

La temporal ocupación de Tetuán por parte de los españoles entre 1860 y 1862, con ocasión de la guerra, hizo que los dirigentes del momento propiciaran reformas que se vieron aceleradas a partir del año 1912 con la declaración del Protectorado franco-español. Estas reformas culminarías en 1930 suponiendo una gran renovación para las comunidades israelíes del norte de Marruecos.

“Los cambios incidieron en menor medida sobre la organización religiosa de la comunidad, a la que fue reconocida personalidad jurídica propia, sobreviviendo en lo fundamental a la reforma. El máximo organismo existente era el Alto Tribunal Rabínico o Beth Din, integrado por dos grandes rabinos y por otros dos “dayyanim”, o jueces, y a su vez, dependía de este organismo un cuerpo de “sofrim”, o escribanos públicos. La condición de rabino, acreditada con la “semijá”, o diploma pastoral correspondiente, se alcanzada a los veinticinco años de edad, y la jurisdicción del Alto Tribunal de Tetuán se extendía a todo el norte de Marruecos, así como a las comunidades de Ceuta, Melilla y Gibraltar.”⁴⁰

El prestigio de esta institución fue extraordinario durante los siglos XVI y XVII, al estar servida por una espléndida pléyade de teólogos y juristas formados en sus *yeshivot*, o seminarios, y en las afamadas academias talmúdicas fundadas por Bibás y sus sucesores. Los rabinos de Tetuán, no solamente eran consultados y solicitados por las aljamas de Marruecos, sino de la totalidad del Magreb, de Egipto, y también de Palestina, Turquía y los Balcanes. Así, los rabinos de Tetuán contribuyeron de manera decisiva en la renovación religiosa e intelectual judeomarroquí.

La Alliance Israélite Universelle, fundada como ya se ha mencionado en el año 1862, fue la primera escuela moderna con la que contaron los judíos en el mundo afroasiático, y por ello mismo, Tetuán se convirtió en semillero de maestros para la Alliance entre Marruecos y los confines del Imperio Otomano, y desde Salónica a los países danubianos. Al mismo tiempo en que sucedió la promoción cultural y profesional de los judíos tetuanés, se sufría una crisis económica con turbulencias sociales y de seguridad (se sucedían frecuentemente los asesinatos a judíos), junto con la marcha de los españoles del territorio

⁴⁰ ALONSO ALONSO, Mariano, *Comunidades israelitas y tribunales rabínicos*, Tetuán, 1935, págs. 27-29.

propiciando una vuelta al estatuto jurídico medieval con la consiguiente pérdida de libertades, se impulsó una gran emigración entre 1863 y 1912.

Esta emigración estuvo orientada sobre todo a Iberoamérica, pero ya se anticipó en la década de 1850 con destino a la Argelia francesa y a Brasil, luego a la República de Argentina y finalmente, a Venezuela (los restantes países iberoamericanos quedaban bastante por detrás, con la excepción de Cuba). De la magnitud de ese drenaje demográfico, 387 alumnos salieron de la Alliance durante los ocho primeros años de su funcionamiento, y tan sólo ciento veinte alumnos permanecían en Tetuán diez años más tarde. Esto constituía a duras penas el 31% del total.

Antiguos Alumnos de la Alliance Israélite de Tetuán (1862-1869) residentes en el extranjero en 1879		
Concepto	Alumnos	Porcentaje
Alumnos que permanecían en Tetuán	120	31.0
Fallecidos	24	6.2
Destino de los alumnos emigrados:		
- Europa *	64	14.7
- América	12	3.0
- Asia	1	0.2
- Otros puntos de Marruecos	20	4.8
- Otros países de África	99	24.1
- Destino desconocido	50	12.8
Total emigrados	246	68.0
Total alumnos	387	

41

⁴¹ Fuente TABLA 1: VILAR, Juan Bautista, *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870): aproximación a la historia del judaísmo norteafricano*, Caracas, 1985.

*Incluidas Ceuta y Melilla.

Antiguos alumnos judeo-tetuaníes de la Alliance (1862-1869) residentes en Europa y Argelia en 1879			
Europa		Argelia	
Destino	Emigrantes	Destino	Emigrantes
España:		Orán	59
- Ceuta	9	Mascara	9
- Melilla	9	Sidi-bel-Abbés	5
- Canarias	8	Saint-Denis du Sig	4
- Málaga	5	Tremecén	4
- Sevilla	4	Géry-Ville	2
- Granada	2	Relizane	2
- Córdoba	1	Tiaret	2
- Madrid	1	Aïn-Fekan	1
- Jerez	1	Argel	1
- Sin especificar residencia	4	Boucada	1
Total	44	Frenda	1
Gibraltar	7	Mostaganem	1
Londres	7	Perregaux	1
París	3	Tamezouga	1
Portugal	2	Qued el Hanman	1
Adrianópolis	1		
Total general	64	Total	95

42

⁴² Fuente TABLA 2: *op. cit.*

Durante el protectorado, los judíos de Tetuán junto con el resto de comunidades israelíes, conocieron la etapa más estable y próspera de su historia, sobre todo, hasta el comienzo de la II Guerra Mundial, en que la colectividad local (datos de 1940) alcanza los 8.058 individuos, con mucho la más importante del norte de Marruecos con 14.221 judíos en total, estando muy por delante de Alcazarquivir y Larache, las dos que la seguían en importancia. Arcila, Nador, Villa Sanjurjo y Zaio quedaban muy por detrás. Se trataba de una población urbana, siendo insignificante el porcentaje de la población rural.

Evolución de la población judía de Tetuán y norte de Marruecos (1940-1955)						
Distrito	Localidad	Años				
		1940	1945	1953	1954	1955
Yebala	Tetuán	8.058	7.628	4.223	4.254	4.311
	Río Martín	5	6	4	4	4
	Rincón de Medik	--	--	1	1	1
	Castillejos	7	--	1	1	1
Lucus	Larache	2.120	2.228	1.311	1.323	1.326
	Alcazarquivir	2.402	2.160	1.538	1.571	1.590
	Arcila	667	571	387	385	387
Gomara	Xauén	8	4	15	15	15
	Puerto Capaz	82	73	44	44	44
	Villa Sanjurjo	112	147	29	29	29
Rif	Targuist	41	24	26	26	26
Kert	Villa Nador	459	592	199	199	199
	Segangán	66	49	20	20	20
	Zelmán	3	5	11	11	11
	Kaia de Akemán	55	71	20	20	20
	Zaio	110	87	33	33	33
	Monte Arruit	26	22	20	20	20
Total		14.221	13.667	7.882	7.956	8.037

A partir de 1956, la comunidad tetuaní se despoblará rápidamente hasta casi desaparecer. La corriente migratoria hacia España pasa ahora a un primer lugar, alimentada sobre todo por judíos poseedores de la nacionalidad española y por antiguos protegidos que la adquirieron, no sin dificultades y a última hora. Estos emigrantes se establecieron con preferencia en la capital y en ciudades mediterráneas, vivificando comunidades de fundación anterior en Barcelona y Madrid; y creando nuevas en Málaga y Marbella, así como echar las bases de otras futuras comunidades en Andalucía, Levante y Baleares.

Su actuación encontraría un complemento en la de aquellos otros judíos que, procedentes de Melilla y Ceuta (2.410 y 213 en el año 1940), a su vez pasaron a instalarse en España, Israel y Venecia.

“Sobre la cuantía del éxodo, se puede señalar que de los 8.217 israelíes residentes en 1955 la zona española del protectorado en Marruecos, quedaron reducidos a una cifra de 4.793 en 1960. En el año de 1975 no sobrepasaban los 1.500, lo que supone una pérdida de 6.717 individuos, de los cuales al menos 5.000 pasaron a España, siendo éste el incremento por inmigración norte marroquí experimentado por las comunidades españolas en ese período de quince años.”⁴⁴

En la actualidad, la presencia judía en la cornisa septentrional del Reino de Marruecos se reduce a no más de tres centenas de personas, cuyos manguantes efectivos tienden a converger y a encontrarse en Tánger. La que fue en su momento la floreciente comunidad israelí de Tetuán, puede considerarse hoy por desaparecida.

6.3. EL NUEVO CONTACTO CON ESPAÑA.

En cuanto a las relaciones entre España y los sefardíes de Marruecos, hubo muy pocas hasta el año 1860. Entre los años 1494 y 1509, España realizó unos acuerdos con Portugal mediante los que solamente serían de ocupación hispánica Melilla y Velez, plazas donde no entraron los *megorashim*.

El gran reencuentro se realizó en Tetuán, a favor de la guerra de África, en fecha de 5 de febrero de 1860 cuando llegaron como libertadores las tropas del general O'Donnell y otros grandes generales, y la figura más popular fue el general Prim. Este hecho

⁴³ Fuente TABLA 3: VILAR, Juan Bautista, “La evolución de la población sefardita en Marruecos Español (1940 1955)”, en *Estudios Sefardíes* (Anejo de Sefarad), nº 1, 1978.

⁴⁴ VILAR, Juan Bautista, *op. cit.*, págs. 91-120.

constituyó la rehispanización de los sefardíes. En el año 1868 cuando se produjo la conocida “Revolución Gloriosa”, se confirmaron las esperanzas mediante el establecimiento de una constitución de tipo liberal. El protectorado español sobre la zona norte, iniciado en el año 1912, les apareció como la prolongación de la benéfica ocupación, pretérita desde el 2 de mayo de 1862. Es destacable reseñar que desde mucho antes de terminar el siglo XIX, se habían formado colectividades judías en Ceuta y Melilla, de origen tetuaní esencialmente.

*“Los descendientes de los <<expulsados de Castilla>> habían cultivado y mantenido el amor y la nostalgia de Sefarad y muchos de ellos el idioma. En 1864, el vicecónsul de Francia en Tetuán, Menahem Emmanuel Nahon, le escribía a la Alliance Israélite Universelle que “la mayor parte” de los hebreos del país consideraban la lengua española como la suya.”*⁴⁵

Ese apego por el idioma y la nostalgia por Sefarad, fue comprobado también por el misionero Ángel Pulido, el cual realizó una generosa campaña que coincidió con el principio del protectorado. En Tánger y Tetuán, Larache y Alcazarquivir, Arcila y Ceuta, se crearon asociaciones hispano-hebreas con fines patrióticos para el acercamiento de los dos pueblos, y en 1920, año de la reunión de las asociaciones en Madrid, se adhirieron a ella cuatro mil judíos de dicha zona. Sin embargo, estos judíos se sentirán defraudados, puesto que fueron escasas las naturalizaciones otorgadas, insuficientes de sus esperanzas los resultados obtenidos.

Con todo ello, fue generalmente amable y favorable a los judíos del norte su coexistencia con los españoles, a partir de la familiaridad creada por una lengua común y costumbres similares. Durante ese período, Tánger fue internacional de 1923 a 1940, un régimen que le convenía para su vocación, siendo española durante la II Guerra Mundial, y nuevamente internacional hasta 1959, cuando ya era independiente el país.

En la extensa zona sur, donde había sido mucho más constructivo el protectorado de Francia, los judíos y entre ellos los sefardíes accedieron a la cultura francesa, primero gracias a los colegios de la Alliance Israélite Universelle; y esta nueva dirección fue determinante. Pero, entre los que hoy residen en París u otros muchos lugares de su nueva diáspora, persiste el vivo y antiguo recuerdo de España.

⁴⁵ LEIBOVICI, Sarah, *Chronique des Juifs de Tetouan (1860-1896)*, 1984, en *Archives de sciences sociales des religions*, n°59/2, editorial Maisonneuve et Larose, París, 1985 pág. 60.

En Marruecos, donde de una generación a otra generación, se transmitió la herencia y tradición peninsular en las sinagogas y en las casas, con cantos y oraciones en español del rito sefardí, tiernas canciones de cuna, infinidad de romances tradicionales, cantares de boda; y el mismo casamiento celebrado <<según las costumbres y arreglos de las Santas Comunidades expulsadas de Castilla>>.⁴⁶ También está el plato del sábado denominado *adafina*, al igual que en Castilla, donde lo atestiguan dos manuscritos anteriores a la expulsión (dará fe de ello Cervantes de Argel en sus obras teatrales).

El idioma, perdido por muchos sefardíes a favor del árabe, aunque no totalmente, fue preservado por bastantes familias establecidas en el extremo norte, siendo Tetuán la comunidad más “conservadora”. El dialecto hispano-marroquí llamado *haquitía*, es un compuesto del castellano antiguo, más o menos bien conservado, de árabe, de hebreo, etc., ya usado antes de la expulsión, si bien sufrió modificaciones después. Es una lengua inconfundible y de convivencia, de uso interno y familiar, única para las bendiciones, las manifestaciones de cariño y los lamentos, de la que subsisten raíces tenaces incluso entre los que más se alejaron de sus raíces peninsulares.

Fue grande la fidelidad de los sefardíes de Marruecos a su pasado judío en tierras hispánicas y también a España, a pesar de la expulsión de 1492. Debido a esta trayectoria, el 1 de junio de 1990, los sefardíes dispersos por el mundo recibieron el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia, galardón merecido por haber conservado con un celo sin par el legado cultural y lingüístico de sus antepasados.

7. LOS JUDÍOS EN EGIPTO.

En lo que se refiere a Egipto, los judíos nunca lograron obtener relevancia política, al menos como comunidad, y la mayor participación que se refiere a los asuntos del país se refiere al ámbito económico, alcanzando importantes puestos e influencia financiera. En consecuencia, aunque no se puede escribir la historia política de los judíos en el Egipto otomano, sí resulta posible centrar la atención en su organización comunitaria, sus creaciones culturales, y sus actividades económicas.

⁴⁶ Se puede consultar a LEIBOVICI, Sarah, *Nuestras bodas en Tetuán, Noces judeo-spagnoles*, Antología, París, 1983; de la misma autora, “Nuestras bodas sefarditas. Algunos ritos y costumbres”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, 1986, reproducido en la revista *Maquén*, Caracas, 1987.

7.1. DATOS DEMOGRÁFICOS.

Una parte de la inactividad de los judíos en el Egipto otomano se debe, por un lado, a su reducido número en términos absolutos y relativos, y por otro, a su distribución. Aunque todos los datos que se conocen hasta antes del censo realizado en el año 1897 no son más que meras estimaciones, gracias a ellos se puede tener idea del tamaño reducido de este grupo.

Los exiliados judíos de España y Portugal llegaron a Egipto probablemente por tierra, a través de los países del Magreb; algunos de ellos fueron a Palestina, aunque una porción volvería más tarde a Egipto por razones económicas fundamentalmente. Aquellos que volvieron se unieron a las comunidades judías de varias ciudades, sobre todo en la zona del delta o cerca del río Nilo. Solamente unos cuantos judíos vivieron en pueblos, ya u parecían tener mayores aptitudes para el comercio y los negocios que para la agricultura, e incluso los que se establecieron en los pueblos, practicaban algún tipo de comercio.

Su tendencia a asentarse en sitios como El Cairo, Alejandría, Damietta, Rosetta, al-Mansurah y al-Mahallah al Kubra, se debe tanto a sus preceptos religiosos como a su predilección por la educación judía. Mucho después, a partir de la apertura del Canal de Suez en 1869, los mercaderes y agentes comerciales judíos se asentarían en Suez y otras ciudades cercanas al canal.

Durante la invasión napoleónica, el número total de judíos fue calculado en un total de 7.000-8.000 para el siglo XVIII por un viajero francés, y se redujo a una cifra de 3.000 individuos. No obstante, la cifra aumentó hasta 5.000 en la primera mitad del siglo XIX. En 1882, cuando los británicos invadieron Egipto, hacía 10.000 judíos, y esa cifra aumentó a 25.200 en 1897, a 38.635 en 1907 y hasta 59.581 en el año 1917. Para este crecimiento hubo varias razones, en cambio, para el descenso de la población judía en los últimos dos tercios del siglo XVIII fue el resultado del progresivo debilitamiento de la autoridad y de la seguridad, así como de la gradual sustitución de judíos por cristianos en muchos trabajos lucrativos.

Por el contrario, el citado aumento de judíos en el siglo XIX es un reflejo del mejoramiento de la seguridad bajo el gobierno de Muhammad Ali y sus descendientes, y, más tarde, el de los británicos. Por otra parte, los judíos y los demás grupos se sintieron atraídos por las nuevas perspectivas económicas surgidas tras la inauguración del de Suez: llegaron de Yemen, del este de Europa, y de otros sitios donde eran perseguidos (inclusive

de Palestina, durante la I Guerra Mundial). Además, a fines del siglo XIX y principios del XX, había en Egipto alrededor de 2.000 *caraitas* o *karaim* (aquellos judíos que conservan la religión original y son seguidores de las Escrituras Hebreas, el Antiguo Testamento).

Entre el 80% y el 90% de los judíos egipcios vivían en El Cairo y en Alejandría durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Aunque El Cairo predominó desde el principio, la población judía de Alejandría creció a un ritmo constante, tanto en términos absolutos como en porcentaje. La razón reside en el papel decisivo que desempeñó el comercio y también en el turismo, ya que es el puerto más grande de Egipto. Otros judíos vivían por entonces en otros puertos como Pont Said, o en ciudades como Tanta o al-Mansurah.

7.2. LA COMUNIDAD.

Organización.

Hubo semejanzas entre la organización de la comunidad judía en Egipto y la de las otras asentadas en los territorios otomanos. En un primer nivel, estaba el sistema conocido como *millet*, instituido por el Imperio Otomano, y que otorgaba a los grupos religiosos más importantes una amplia autonomía. Es decir, recibían privilegios para administrar por sí mismos todas las instituciones religiosas y hasta las no religiosas entre las que se incluían materias judiciales y tributarias. Los líderes de cada minoría religiosa eran los responsables de sus prerrogativas ante las autoridades otomanas en Egipto.

Los judíos desarrollaron un sistema de autogobierno bastante perfeccionado, lo cual les permitió conservar su propia identidad religiosa y cultural, dejando abiertas al mismo tiempo las vías de comunicación con el entorno de las comunidades que no eran judías.

Instituciones.

La mayoría de las instituciones de la comunidad estaban dirigidas por los rabinos, algunos funcionarios y por jueces religiosos. Los rabinos tenían, como expertos en todas las materias religiosas, una elevada condición en cada comunidad, lo cual era aún más notable en el caso *hakham*, nombre con el que se designaba al rabino jefe de cada comunidad. En los centros judíos más grandes, como El Cairo y Alejandría, éstos fueron llamados *hakham basi* o jefe rabino, y con frecuencia su prestigio era tan grande que desde el siglo XIX ofrecían consejo religioso a los judíos de comunidades más pequeñas.

A lo largo de los cuatro siglos de dominio otomano, los rabinos de Egipto fueron doctos, y los de los dos grandes centros urbanos, más todavía. Rabinos como David Ibn Abi Zimra en el siglo XIX, Meir Gavizon en el siglo XVI y principios del XVII; Yom-Tob Israel, Natahn Amran, Shlomo Hazzan y otros, en el siglo XIX. Todos eran consultados, no solo en sus respectivas comunidades, sino en todo Egipto y en el extranjero. Los rabinos eran nombrados por la comunidad y pagados por ésta, y algunas veces, el nombramiento del *hakham basi* en El Cairo o Alejandría, tenía que ser ratificado por las autoridades otomanas.

Los derechos y obligaciones de los rabinos se decidían tras su nombramiento, siendo los líderes espirituales y religiosos en sus comunidades: aconsejaban a los judíos, celebraban juicios, oficiaban en diversas ocasiones, predicaban en las sinagogas y fuera de ellas, hacían el elogio a los muertos, ponían su sello a documentos importantes y supervisaban el trabajo de otros funcionarios de la comunidad.

Los líderes no religiosos, los *paranasim*, (*parnas*, en singular), por su parte, se encargaban principalmente de las finanzas, encargándose de la tributación y de hacer llegar todos los impuestos a las autoridades del Imperio Otomano. Además, tenían como obligación el buen funcionamiento de la comunidad, a este respecto, los funcionarios trabajaban conjuntamente con el rabino, y juntos supervisaban a los carniceros rituales (vendedores de carne, *kosher*), al secretario de la comunidad (*sofer*) y al escribano del tribunal, al cantor (*hazzan*), al guardián de la sinagoga (*gabbay*), al circuncidador (*mohel*), a los responsables de los funerales y del mantenimiento de los cementerios, y a los profesores. En el siglo XIX, fueron aprobadas unas instituciones para curar y ayudar a los enfermos.

Tribunales.

Los tribunales de justicia o Cortes, fueron uno de los pilares de la autonomía de la comunidad. El *Beyt-din* o tribunal religioso, tenía una amplia autoridad sobre todos los miembros de la comunidad, lo cual significaba que podía imponer multas y otros castigos, aunque no estaba incluida la pena de muerte. En 1883, se emitió una ley que delimitó la competencia de los tribunales de la comunidad a cuestiones de tipo personal, así que su autoridad se vio seriamente menoscabada, y los asuntos financieros pasaron a los tribunales civiles egipcios. En muchos casos el *Beyt-din* mantenía correspondencia con otros tribunales de Egipto y del extranjero, en busca de consejo para los casos difíciles,

tratando siempre de equiparar sus decretos, basados tanto en la tradición como en la lógica.

7.3. LA ECONOMÍA.

La conquista otomana de Egipto trajo consigo un avance general en la economía: mejoró la agricultura, los métodos de irrigación se desarrollaron, la administración de las finanzas fue supervisada más de cerca y, en particular, se propició el comercio internacional con el fin de incrementar las ganancias del imperio.

Los mercaderes tuvieron especialmente una mayor libertad de actuación que otros, siendo los mismos egipcios quienes explotaron que Egipto tuviera una libre comunicación dentro de un gran imperio, desde las fronteras de Marruecos a las fronteras de Irán, y además, el acceso directo que posee Egipto tanto al mar Rojo como al Mediterráneo, lo cual favoreció notablemente las relaciones económicas.

Los judíos egipcios lograron integrarse con rapidez en el nuevo sistema económico otomano, y sus ocupaciones fueron las características de una minoría urbana: comercio interior y exterior, así como del dinero, en niveles público y privado. También existieron en estas tierras médicos, traductores y artesanos judíos.

Los judíos prosperaron en Egipto, principalmente durante los primeros cincuenta años de gobierno otomano. Muchos exiliados de España y Portugal, incluidos los denominados *marranos*, se asentaron en Egipto, y sus descendientes, sirvieron como intermediarios en el comercio exterior. Su principal sustento fue tanto el comercio local como el foráneo. El tráfico de especias tuvo una gran importancia, y con ello, lograron establecerse conexiones con Italia (Livorno), Francia (Marsella), y otros sitios.

La implicación en el comercio reflejaba su situación socioeconómica: la mayoría de los que se encargaban del comercio interno, pertenecían a las clases media y baja, mientras que los mercaderes o los intermediarios en comercio exterior fueron con frecuencia de la clase alta y acrecentaron su riqueza con rapidez. Los mercaderes locales fueron propietarios de talleres y tiendas de bazar de su ciudad, vendedores ambulantes en las calles, vendedores trashumantes en los pueblos y mercaderes del comercio en varias ciudades egipcias. Éstos comerciaban con tejidos, ropas de seda, joyería, hierro, bueyes, momias (en la preparación de medicinas), vino, azúcar y pimienta. El monopolio del trigo

lo detentaba el gobierno, por lo que los mercaderes judíos se lo compraban a él y luego lo revendían.

La participación judía en el comercio internacional fue aún más variada en el Egipto otomano, ya que fue un importante centro de comercio de esclavos, hasta su abolición en el año 1890. Alejandría y El Cairo tuvieron grandes mercados para la venta de esclavos traídos de África, Asia y de tierras eslavas. Los judíos participaron de este comercio, y traficaban principalmente con esclavos paganos o cristianos, puesto que la ley les prohibía traficar con esclavos musulmanes.

Pero su comercio exterior se ampliaba a otras ramas. Los judíos importaban de Palestina jabón de aceite de oliva, mientras que allí vendían arroz, especias y trigo; de Siria, seda en bruto y tejidos; de Etiopía, loros; del Magreb, aceite de oliva y plumas de avestruz; de Creta, vinos; de Rodas, vino y azufre, y vendían pimienta; en Anatolia y los Balcanes compraban tejidos de lana y de algodón, seda, forros de pieles, alquitrán, cera, frutos secos, madera y utensilios de metal, y a cambio, vendían pieles, arroz, trigo, cebada, dátiles, café, azúcar y perfumes.

En cuanto a los territorios italianos, sus principales contactos comerciales fueron Ancona, Venecia y Ferrara, y en estas ciudades compraban porcelana, tejidos, vestidos de lana y seda, sombreros, cobre, hierro, estaño, cinc, papel y coral, y vendían lino y algodón en rama, pieles, tintes, plumas de avestruz, arroz, especias y café. El comercio exterior que fue llevado a cabo de una forma más intensa, se centró en Italia, Anatolia y los Balcanes.

En otros campos, los judíos del Egipto otomano, sobre todo los exiliados de España y Portugal, actuaron como traductores, ya que los sefardíes traían consigo el conocimiento de otros idiomas. Los idiomas que manejaban era: el árabe, el turco, el francés o el español, así como el italiano, la lengua del comercio mediterráneo.

Uno de los asuntos más sobresalientes de los que los judíos estuvieron involucrados, fueron el cambio de moneda y préstamo de dinero con interés, el trabajo en las casas de moneda (acuñación de monedas en oro y plata) y el lucro con recaudación de impuestos. El cambio de moneda fue muy necesario, ya que Egipto era un importante centro comercial y más tarde también un centro turístico, además de que muchas divisas de otros países fueron utilizadas en Egipto con total libertad.

La inflación pudo ser aprovechada por quienes desde fines del siglo XVI, tuvieron un conocimiento completo y rápido de la fluctuación de las tasas, y en consecuencia, enormes sumas de dinero en efectivo encontraron su camino hacia algunos judíos, los cuales se hicieron ricos y tuvieron un capital disponible para poder prestarlo con interés. Para algunos préstamos se exigían prendas como mercancías o joyas, siendo el interés legal de un 10%, pero generalmente era más, debido a la inseguridad o a la pérdida del valor del dinero. Muchos judíos estuvieron al servicio de la autoridad oficial y semioficial del Egipto otomano. Un caso relevante es el del judío Abraham Castro, un exiliado de España, quien fue nombrado director de la Casa de la Moneda en Egipto, hacia 1520-1521, poco después de que Egipto fuese conquistado por los otomanos.

Todo este crecimiento y desarrollo económico se dio en los siglos XVI y XVII, no obstante, se produjo un declive económico en el siglo XVIII que afectó en buena manera a los judíos, y muchos de ellos se empobrecieron. Durante este siglo y buena parte del XIX, apenas se encuentran judíos en los puestos clave, y la mayoría se ocupó modestamente del comercio local o trabajó en labores artesanas. Por el contrario, muy pocos encontraron ocupación en casas de moneda, cambio de dinero o la recaudación de impuestos de aduanas, ya que no poseían el capital suficiente para arriesgarse.

A lo largo del siglo XX, debido a la relativa estabilidad del gobierno y al rápido desarrollo económico del país (plantaciones, ferrocarriles, Canal de Suez), la situación económica general mejoró, y con ella la de los judíos. Algunos judíos ricos de la época fueron banqueros, como los Mosseiri, así como un creciente número de intelectuales y profesionales liberales (médicos, abogados y agrónomos). Una parte de esos hombres de negocios y profesionales, se beneficiaron de la protección extranjera, que fue hecha extensiva a ellos a través de los consulados de Egipto.

La única ocupación nueva fue el turismo, ya que en el último tercio del siglo XIX, Egipto se convirtió en un notable centro de atracción turística, no solamente para los visitantes del oeste de Europa, sino también para los peregrinos cristianos de camino hacia Palestina, que hacían un desvío en su camino hacia Egipto. Este impulso fue posible gracias a los judíos y otros miembros de minorías, gracias a su presencia en los puertos egipcios, al conocimiento de otros idiomas y sus contactos con amigos y parientes del exterior.

CONCLUSIÓN.

A partir del año 1492, con la diáspora sefardí, la Historia cambió definitivamente y el mundo nunca volvería a ser el que era. La diáspora significó la internacionalización de toda una comunidad religiosa, cultural, económica, tipo de organización social, usos y costumbres, arte, música, idioma, literatura, modos de pensamiento, etc., procedente de la Península Ibérica, la cual enriqueció y aportó diversidad en todos aquellos países y lugares a los que llegaron a través de su camino diaspórico. De este modo, consiguieron crearse nuevos lazos y redes sefardíes alrededor de todo el mundo.

La decisión que tomaron los Reyes Católicos, implicaron inevitablemente una serie de consecuencias en varios niveles:

- Económicas: aunque en ocasiones se ha exagerado la importancia de la marcha de los judíos, es obvio que con su partida la economía hispana se vio perjudicada porque perdió a los principales agentes económicos, los únicos capaces de haber impulsado una economía capitalista en España.
- Culturales y científicas: la expulsión de los judíos supuso la pérdida de brillantes personalidades del mundo cultural y científico.
- Sociales y religiosas: aumento del número de conversos y falsos conversos, y la consolidación de la división social entre cristianos viejos y cristianos nuevos.

El teólogo, comentarista bíblico y empresario judío de Portugal, Isaac Abravanel, quien fue agente comercial y financiero de los reyes de Castilla y Aragón, dijo en su momento:

“Es una desgracia que el rey y la reina de España, tengan que buscar su gloria en gente inofensiva. ¿Con qué derecho sus inquisidores recorren los campos quemando libros por miles, en las piras públicas? Yo, Isaac Abravanel, como consejero de la Corona de España y máximo representante de los judíos españoles, declaro que este año de 1492, el cual imagináis como el año de la gran gloria, será la vergüenza más grande de España. Con el tiempo, os convertiréis en una nación de iletrados, y el nombre tan admirado de España, apenas será un susurro entre las naciones. Expúlsenos, arrójenos de esta tierra que hemos querido tanto como vos. Nosotros, prosperaremos en otros países lejanos y por siempre le recordaremos a vos y a su vil edicto de expulsión. Algún día, España se

preguntará a sí misma, ¿qué habrá sido de nuestros sefardíes?, y los españoles honestos mirarán a su pasado y nos verán.”.⁴⁷

Tal y como profetizó Isaac Abravanel, más de quinientos años después de la expulsión, España ha vuelto la mirada hacia el pasado y apenas queda nada de aquellos sefardíes. Actualmente, uno de los paraderos importantes de los descendientes de aquellos judíos condenados al exilio, siguiendo el rastro de cinco siglos de diáspora, entre otros muchos lugares, conduce a Jerusalén, donde reside el destino de los miles de judíos diseminados por el mundo. En esta ciudad triplemente santa, viven unos cien mil sefardíes, a pesar de que los historiadores hablan de una cultura al borde de la extinción y de un pueblo prácticamente desaparecido.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

⁴⁷ Extracto del documental sobre la diáspora sefardí, *El último sefardí*, dirección y guion por Miguel Ángel Nieto y coproducido por TVE, S.A., 2002.

BIBLIOGRAFÍA

MOREIRA, Ediorfe, “Presencia Hebrea en Pará”, en *Maguén*, (62), editorial Arte, Caracas, 1987.

BENARROCH, Isaac, “Aproximación a una Historia de los Sefarditas en América Latina (1492-1825)”, en *Maguén*, (62), editorial Arte, Caracas, 1987.

GARZON, Moisés, “El Holocausto Sefardí. Los Judíos en España y Portugal, la Inquisición y las Expulsiones”, en *Maguén*, (44), editorial Arte, Caracas, 1982.

HUERGA CRIADO, Pilar, “Cristianos nuevos de origen ibérico en el caso de Nápoles”, Fundación de Historia Moderna, en *Sefarad*, vol. 72:2, julio-diciembre 2012, págs. 351-387. ISSN: 00037-0894, doi: 10.3989/sefarad.012.011.

MORENO-GOLDSCHMITD, Aliza, “Integración religiosa y social de los conversos en las comunidades de la diáspora sefardí occidental a la luz de fuentes inquisitoriales”, Hebrew University of Jerusalem, en *Sefarad*, vol. 76:1, enero-junio 2016, págs. 159-196. ISSN: 0037-0894, doi: 10.3989/sefarad.016.006.

CAÑAS PELAYO, Marcos Rafael, “Los judeoconversos portugueses de la edad moderna en la historiografía española: un estado de la cuestión”, Universidad de Córdoba, Ministerio de Economía y Competitividad, en *Revista de Historiografía* 23, 2015.

PRADOS GARCÍA, Celia, “La expulsión de los judíos y el retorno de los sefardíes como nacionales españoles. Un análisis histórico-jurídico”, coords. GARCÍA, F.J., KRESSOVA, N., en *Actas del Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, Granada, Instituto de Migraciones, ISBN: 978-84-921390-3-3, 2011.

AYASO MARTÍNEZ, José R., “Antigüedad y excelencia de la diáspora judía en la Península Ibérica”, en *MEAH*, sección Hebreo 49, 2000.

Proyecto Didáctico, *Los sefardíes: consecuencias del decreto de expulsión*, Liceus, Servicios de Gestión y Comunicación, S.L., ISBN: 84-9714-093-1.

LANDAU, Jacob M., “La diáspora sefardí en Egipto”, coord. BEL BRAVO, María Antonia, en *Diáspora sefardí*, editorial Mapfre, Madrid, 1992.

LEIBOVICI, Sarah, VILAR, Juan Bautista, “Los sefardíes en el Magreb”, coord. BEL BRAVO, María Antonia, en *Diáspora sefardí*, editorial Mapfre, Madrid, 1992.

BARNAL, Jacob, “Los sefardíes en el Imperio Otomano (siglos XV-XIX)”, coord. BEL BRAVO, María Antonia, en *Diáspora sefardí*, editorial Mapfre, Madrid, 1992.

DÍAZ-MAS, Paloma, HARM DEN, Boer, “Fronteras en interculturalidad entre los sefardíes occidentales”, en *Foro Hispánico nº 28*, CSIC-Universidad de Ámsterdam, Nueva York, 2006.

DÍAZ-MAS, Paloma, *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*, Barcelona, 1986.

HACKER, Joseph, *La sociedad judía en Salónica y sus divisiones en los siglos XV y XVI*, tesis doctoral, Universidad Hebrea, Jerusalén, 1979.

HACKER, Joseph, *Gloria y angustia. Extremos en la vida espiritual y social de los sefardíes en el imperio otomano*, Jerusalén, 1989.

HACKER, Joseph, “Límites de la autonomía judía: la jurisdicción judía en el Imperio Otomano en los siglos XVI-XVII”, en *Temurot ba-Historiah ha-yehudit ha-hádasah (Sefer Semu’el Ettinger)*, Jerusalén, 1988.

HACKER, Joseph, *La relación de España con Palestina y su emigración, 1391-1492*, editorial Katedra, Jerusalén, 1985.

GERBER, Haim, *Los judíos del Imperio Otomano. Economía y sociedad*, Jerusalén, 1983.

ALONSO ALONSO, Mariano, *Comunidades israelitas y tribunales rabínicos*, Tetuán, 1935.

BORNSTEIN-MAKOVETSKY, Leah, “Judíos portugueses en la corte real de Estambul en el siglo XVI: Don Yosef Nasí”, en *De Lisboa a Salónica y Estambul*, editorial Z. Ankori, Tel Aviv, 1988.

CAPSALI, Rabí Eliyahu, *Seder Eliyahu Zutta*, Jerusalén, 1976.

LÓPEZ BELINCHÓN, Bernardo, *Honra, Libertad y Hacienda (hombres de negocios y estudios sefardíes)*, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 2001.

SCHREIBER, Markus, *Marranen in Madrid, 1600-1670*, Stuttgart, 1994.

BEINART, Haim, *La Diáspora Sefardí en Europa y especialmente en la cuenca del Mediterráneo*, Hispania Sacra, separada del vol. 40, Salamanca, 1988.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Los Reyes Católicos. Los fundamentos de la Monarquía*, Madrid, 1990.

KRIEGLER, Maurice, “La toma de una decisión: la expulsión de los judíos de España de 1492”, en *Revue Historique*, CCLX, 1978.

BERMEJO CALLEJA, Felisa, “La diáspora sefardí en Italia a raíz de la expulsión de España en 1492 de los judíos”, en *Artifara: Revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas*, ISSN 1594-378X, N.º. 1, Università degli Studi di Torino: Dipartimento di Scienze Letterarie e Filologiche, 2002.

BEL BRAVO, María Antonia, *Sefarad. Los judíos de España*, Sílex ediciones, Madrid, 1997.

MINERVINI, Laura, “L’attività di traduzione degli ebrei spagnoli in Italia nel XVI e XVII secolo”, en *Scrittura e riscrittura. Traduzioni, refundiciones, parodie, plag. Atti del Convegno dell’Associazione Ispanisti Italiani (Roma 12-13 novembre 1993)*, Roma, Bulzoni, 1995.

LEIBOVICI, Sarah, “Chronique des Juifs de Tetouan (1860-1896)”, en *Archives de sciences sociales des religions*, n.º59/2, editorial Maisonneuve et Larose, París, 1985.

VILAR, Juan Bautista, “La evolución de la población sefardita en Marruecos Español (1940 1955)”, en *Estudios Sefardíes (Anejo de Sefarad)*, n.º 1, 1978.

VILAR, Juan Bautista, *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870): aproximación a la historia del judaísmo norteafricano*, Caracas, 1985.

FOA, Anna, “Il nuovo e il vecchio: l’insorgere della sifilide (1494-1530)”, en *Quaderni Storici*, 55, XIX, 1984.

NETANYAHU, Benzion, *Don Isaac Abravanel. Statesman & Philosopher*, editorial Cornell University Press, Nueva York, 1998.

BASHAN, Eliezer, “The Rise and Decline of the Sepharadi in the Levant. The Economic Aspects”, en *The Sepharadi Heritage*, vol. II, Londres, 1989.

AVITSUR, S., “Safed, centro de la industria de paños de lana en el siglo XVI”, en *Sefunot*, 6, The Hebrew University, Jerusalén, 1962.

BARNAI, Jacob, GERBER, Haim, *Gremios y judíos en Estambul a finales del siglo XVIII*, Michael, 1982.

CARO BAROJA, Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, ediciones Istmo, S. A., Madrid, 1986.

Archivos consultados.

Sumario, *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, St. St. BB3b.

Carta de 4 de diciembre de 1662 dirigida a la Congregación del Santo Oficio por fray Serafio Candia, archivero del Santo Oficio en el Reino de Nápoles, ACDF, St. St. BB4d.

Archivos de Alliance, Grecia, I.C., 49, 12 de noviembre de 1912.

Archivos de Alliance, Grecia, I.C., 51, 12 de noviembre de 1912.

Material audiovisual.

Documental, *El último sefardí*, dirección y guion por Miguel Ángel Nieto y coproducido por TVE, S.A., 2002.

Enlaces web utilizados.

<http://www.proyectos.cchs.csic.es/sefardiweb/node/18>

<http://campus.almagro.ort.edu.ar/educacionjudia/articulo/375610/expulsiones-de-los-judios-1290-1497>

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF