

LAS MÚLTIPLES CARAS DE LA IDENTIDAD

Nobleza y fidelidad ibéricas entre los sefardíes de Amsterdam

Harm den Boer

LA IDEA DEL ALMA «IBÉRICA» —española o portuguesa, según sea conveniente— constituye, como es sabido, el tópico más arraigado sobre los judíos sefardíes, y uno casi imposible de desmitificar. Quizás sea así, porque tiene al lado de su poético encanto, plasmado en el tópico de la llave de la casa en Toledo¹, un componente de incontestable evidencia, a saber, el particular orgullo de linaje entre los judíos de Sefarad. Este orgullo de *casta*, como diría Américo Castro, o afán nobiliario, está bien documentado desde la época medieval, al tiempo que ha acompañado tanto a los judíos de la diáspora de 1492 como a los judeoconvertos de las sucesivas emigraciones de la Península Ibérica. También entre los «judíos nuevos» de Amsterdam se encuentran abundantes costumbres y aspiraciones aristocráticas, que han sido interpretadas alternativamente como un componente de su identidad «hispana», de su judaísmo, y de su posición social como elite mercantil en la sociedad premoderna². Todas estas interpretaciones remiten al fenómeno complejo del imaginario o la autorrepresentación de una comunidad como la sefardí de Amsterdam. Ese imaginario se caracteriza por su carácter híbrido e incluso conflictivo, pues no deja de ser paradójico que los que más sufrieron una discriminación fundada sobre el valor del linaje, la «pureza de sangre», recurrieran después a conceptos idénticos o muy parecidos para estructurar sus jerarquías internas, o para distinguirse frente a otros, por ejemplo, los «otros» judíos (asquenazíes)³. Extraña un poco que, una vez fuera de la opresión, aquellos individuos oprimidos no se distanciaran de esa insistencia tan perjudicial en la sangre, en el nacimiento de uno. Voces críticas como la de fray Luis de León y su dura crítica a esa absurda distinción entre cristianos viejos y cristianos nuevos parece que no se hicieron oír a orillas del Amstel⁴.

Tan singular como el afán nobiliario es la fidelidad que los judíos de Amsterdam frecuentemente profesaban a sus «patrias». Nueva paradoja: bajo la perspectiva judía, los sefardíes identificaban a los reinos de España y Portugal con *Edom*, el enemigo de Jacob/Israel, identificando las monarquías ibéricas con la Iglesia católica (Roma) y el Santo Oficio. Las autoridades rabínicas se referían a la Península Ibérica como «tierra de idolatría», prohibiendo y sancionando a sus correligionarios que viajaran a ella⁵. Cabe mencionar, asimismo, toda una literatura anti-cristiana, por ejemplo, la dedicada a ensalzar el martirio de los quemados vivos en célebres autos de fe, literatura en que se invoca a Dios a vengarse sobre los enemigos de Israel⁶. A pesar de todo ello, muchos sefardíes de Amsterdam seguían demostrando una insospechada fidelidad hacia esas mismas tierras ibéricas de exclusión y persecución. Aquí no me refiero a la continuidad cultural, ibérica, de los sefardíes de Amsterdam. De sobra consta su amor a la lengua española o portuguesa, su identificación con el Siglo de Oro de las letras, las representaciones teatrales, sus academias literarias, etc. Esa fidelidad cultural es quizás el aspecto menos contradictorio, en todo caso no tan conflictivo como hasta hace poco pensábamos⁷. Más bien quiero destacar ciertas manifestaciones aparentemente serviles de los judíos a las coronas de España y Portugal, y una fidelidad o amistad profesada a príncipes y nobles españoles o portugueses.

A continuación, intentaré examinar de nuevo las dos nociones de nobleza y fidelidad entre los sefardíes de Amsterdam, para entender su modo o sus modos de relacionarse con la cultura y los valores de la sociedad (ibérica) que habían dejado atrás. Veremos que encierran muchísimos matices, y que nos enfrentan a un mundo mental mucho más complejo —todavía— que lo que hasta ahora se conocía sobre la peculiar identidad del nuevo judío.

La(s) nobleza(s) sefardí(es)

No es suficiente, a mi modo de ver, apuntar que el aristocratismo sefardí es una herencia de la convivencia secular en la sociedad ibérica, de hábitos adquiridos como minoría en una sociedad mayoritaria. Tal observación superficial no tiene en cuenta las diferencias de contexto social y de las circunstancias históricas a lo largo de muchos siglos. Hay un aristocratismo medieval y formas más modernas, como también puede haber una conciencia de linaje «judío» frente a otro «ibérico».

En el caso de los sefardíes de Amsterdam veremos que hay diferencias individuales muy marcadas, que frecuentemente confluyen varias nociones nobiliarias en el imaginario colectivo, que existen hibridismos, contradicciones y hasta

Las
EXCELENCIAS
DE LOS HEBREOS.

Por el Doctor
YSHAC CARDOSO.



Impreso en **AMSTERDAM** en casa de
DAVID DE CASTRO TARTAS.
El Año de 1679.

manifestaciones en contra del peso de la descendencia o la sangre. Conviene, pues, que distingamos las varias actitudes que los judíos sefardíes adoptan con respecto a la noción de linaje. Todo esto sin entrar todavía en los valores y el comportamiento atribuidos al concepto «nobleza» en este grupo mercantil, tema que merecería un estudio aparte⁸.

Empecemos por una manifestación de nobleza sefardí que se podría llamar tradicional. Me refiero al orgullo de linaje entre los judíos de la Sefarad medieval, la conciencia que tienen algunas familias de pertenecer, en palabras del historiador Kellenbenz, a «grupos oligárquicos que constituían la aristocracia secular de la aljama»⁹. El mismo Kellenbenz ya observó que en este grupo existieron actitudes opuestas, pues cabría distinguir, por una parte, a grupos de elite (los Nasi, Profet, Bonafos, Cavallería, etc.) que cumplieron un papel importante en las conversiones a consecuencia del fatídico año 1391, frente a familias «portadoras de tradiciones nobiliarias» que seguirían fieles al judaísmo, por otra parte¹⁰. Estas últimas emigrarían en 1492 a Portugal, al norte de África y otros lugares. La fidelidad mosaica de los que residían en Portugal se acabaría, sin embargo, con la conversión masiva, impuesta por el rey Manuel en 1497; ahora, los judíos portugueses se conocerían como *cristãos novos* o *gente de nação*, recibiendo los nuevos apellidos de sus padrinos cristianos (Mendes, Pinto, Texeira, Fonseca...).

Unos cien años más tarde, cuando cristianos nuevos portugueses decidieron volver al judaísmo en Amsterdam y otros lugares de la diáspora judeoconversa, volvemos a encontrarnos con los apellidos de esos distinguidos linajes sefardíes de antes, como los Aboab, Abravanel, Benveniste, Sasportas o Senior. No es fácil distinguir quiénes de entre estos grupos conservan el apellido y la memoria y quiénes no. Los Sasportas, entre ellos *haham* Jacob Sasportas, rabino de la congregación sefardí Talmud Torah (1681-1693), se decían descendientes del gran Ramban o Moisés Nahmánides de Aragón (siglo XIV); pero los Sasportas no son un caso típico en la comunidad de Amsterdam, porque eran oriundos de Orán, pertenecían a los descendientes directos de la expulsión de 1492. Los conversos portugueses Gomes de Medeiros, en cambio, se jactaban de ser descendientes de uno de los grandes personajes del mundo sefardí bajomedieval, don Isaac Abravanel, quien a su vez remontaba el origen de su linaje al rey David¹¹. El rabino Menasseh ben Israel se sentía muy orgulloso de vincularse a los Abravanel, mediante su matrimonio con Rachel Abravanel, mientras su hermana se casó con Jonah Abravanel, hermano de Rachel¹².

En muchos casos, sin embargo, los vínculos dinásticos se inventarían¹³. Los árboles genealógicos que se hizo Isaac de Matatías Aboab son un buen ejem-

plo de este afán de linaje tradicional sefardí resucitado¹⁴. Si bien en algunos casos son demostrables los vínculos con antiguas familias judías, en muchos más debemos cuestionarnos la autenticidad de ellos. La vida judía empieza en Amsterdam en el siglo XVII, muchos de los portugueses que se establecieron allí ya llevaban más de tres generaciones separadas de ese judaísmo auténtico medieval. En cuanto a la aceptación de tales pretensiones, hay que señalar que la autoridad rabínica intervino en un caso que afectaba de manera directa a la práctica del judaísmo, cuando denegó a los Pinto el estatus sacerdotal de pertenecer a los levitas, otra forma de aristocratismo judío. De reconocérselo, los varones de esta familia hubieran tenido ciertos privilegios en el servicio sinagoga y, en opinión de los rabinos, faltaban pruebas fehacientes de tal descendencia. La decisión no pudo impedir que los Pinto se siguieran considerando levitas, representándose en documentos con las dos manos, los símbolos de la casta sacerdotal; la autoridad rabínica estaba limitada en una comunidad tan «mundana» como la de Amsterdam¹⁵.

La tradición nobiliaria judía pasó a ser patrimonio colectivo. En su memoria colectiva, los sefardíes se veían pertenecer a las tribus más nobles del Pueblo de Israel, en particular las de Benjamín y Judá¹⁶. Algunos, ya mencionamos el caso de Abravanel, se decían de la noble estirpe del rey David —de cuyos descendientes saldría el Mesías¹⁷. En un caso, la misma congregación judaica de Amsterdam recibió el epíteto de *nobre congrega*; al igual que en muchos de los ejemplos aducidos antes, es difícil separar aquí una idea de aristocracia «judía» en tanto virtud religiosa de otra noción, más social, de linaje y antigüedad distintivos¹⁸. Sea como sea, no es difícil imaginarse los motivos que tuvieron los «judíos nuevos» de Amsterdam para construirse un pasado secular en Sefarad; sin duda, influye el motivo de dignidad en el medio cristiano, la voluntad de imitar la élite cristiana, mediante la construcción de un imaginario de antigüedad y nobleza. Otro es el apologético, que se manifiesta en la proclamada descendencia de tribus judías presentes en la Península Ibérica con anterioridad al nacimiento de Jesucristo, y por lo tanto, inocentes del deicidio¹⁹; y, finalmente, el «amor propio»²⁰ de un judío de origen converso que quiere reparar el pacto roto con Israel mediante la memoria de ilustres y leales antepasados *judíos*.

La dimensión social del aristocratismo se perfila con más claridad cuando los sefardíes de Amsterdam hacían alarde de una nobleza heredada, pero esta vez de la sociedad ibérica. Familias poderosas como los Pinto, Teixeira de Sampaio o Cortizos derivaban un prestigio nobiliario de sus vínculos con familias cristianoviejas²¹. En la muy interesante crónica familiar (1671) de Isaac de Pinto podemos observar la dualidad de un comerciante de la *nação*, que enfatizaba los

enlaces con gente «grave» y «fidalga» en su familia, al tiempo que como judío desaprobaba los matrimonios con cristianos viejos²².

En Diogo Texeira (Hamburgo) se da el caso de una doble pretensión nobiliaria. Este comerciante se esforzaba, por una parte, en obtener la certificación de pertenecer a la familia aristocrática cristianovieja de los Teixeira de Sampaio, esfuerzo premiado en 1643 con el permiso de llevar el escudo de armas de esta familia. Después de confesarse al judaísmo en 1647, Diogo Teixeira y su familia nunca dejarían de insistir en su nobleza portuguesa, ni dejaron de usar el escudo, aunque cambiaron la cruz por un árbol; ahora, sin embargo, Diogo también pretendía entroncar con una de las más ilustres familias sefardíes, adoptando el nombre de Abraham Senior, el último gran rabino de Castilla²³.

A muchos comerciantes sefardíes bastó el poder del dinero para llevar un título aristocrático. Ricos asentistas como los Pereira y Pimentel se «comprarian» ejecutorias y el hidalguismo de los escritores destacados; don José Penso de la Vega y el capitán don Miguel de Barrios reflejan la posición prominente de los clanes de los Vegas y Barrios, ambos de origen portugués, en la sociedad andaluza del siglo XVII²⁴.

Comentemos dentro de esta aristocracia «social», finalmente, la de aquellos que consiguieron un estatus nobiliario desde su identidad judía, en gratitud a los servicios diplomáticos y, sobre todo, los considerables servicios financieros que habían prestado a diferentes monarquías europeas. Me refiero a los «judíos de corte» estudiados por Jonathan Israel²⁵, entre los que figuran sefardíes de Amsterdam como don Jerónimo Nunes da Costa (Moisés Curiel), «caballero hidalgo de la casa de su Majestad el Rey don Juan IV de Portugal», don Manuel de Belmonte (Isaac Nunes Belmonte), «Residente de su Majestad Católica, Carlos II», don Antonio López Suasso, a quien Carlos II de España confirió la baronía de Avernas-le-Gras por las sumas que Suasso había prestado a la corona española cuando la invasión francesa en Flandes en 1672. Aunque para estos sefardíes el estatus nobiliario español o portugués debió de tener un significado especial, como superación suprema de la «mancha», también cabe apuntar que para ellos cualquier posición aristocrática tenía relevancia. Belmonte siempre se hacía llamar «Conde Palatino del Sacro Imperio Romano», López Suasso se preciaba también de ser financiero del rey-stadhouder Guillermo III de Orange; finalmente, en la literatura sefardí, notablemente en los textos de Daniel Levi (Miguel) de Barrios (1635-1701) se percibe, a través de la mención de ilustres sefardíes al servicio de Marruecos, Francia, España, Suecia, el Imperio, etc., que lo verdaderamente importante era la posición elevada del judío hispano en el mundo y no su adhesión a tal o cual monarquía. Este último tipo de aristocra-

tismo era corriente en toda Europa, y no puede verse, pues, como una herencia exclusivamente ibérica.

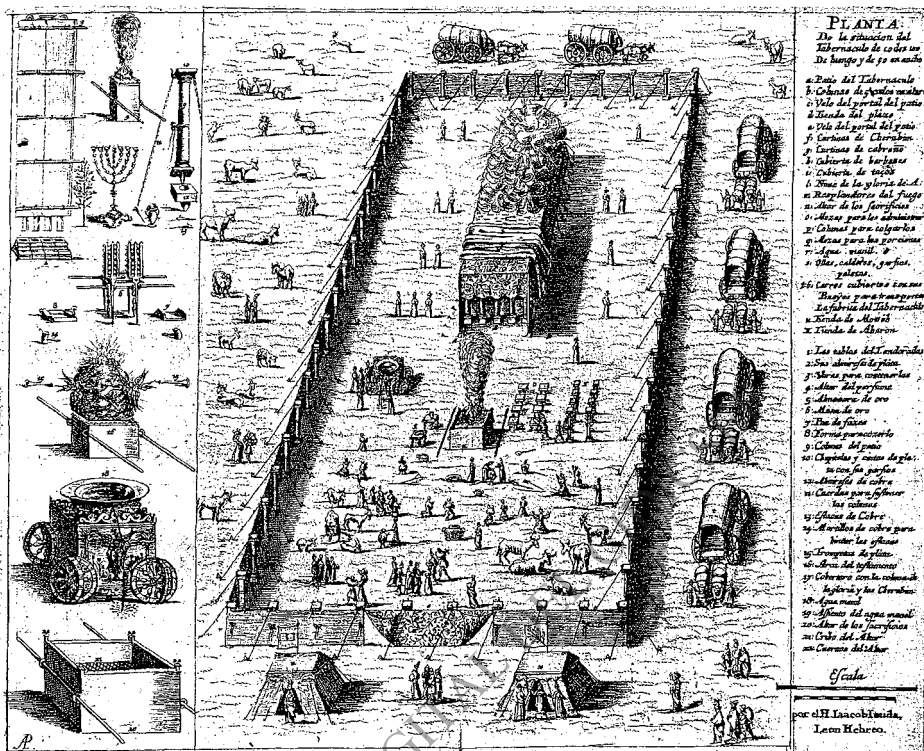
Hay, sin embargo, una noción que sí remite sin falta al contexto hispano. Me refiero a cierta idea de pureza, una especie de limpieza de sangre que se detecta en algunas manifestaciones del imaginario sefardí. El ya mencionado David Abenatar Melo (Fernão Alvares Melo) mencionaba «la noble y limpia sangre de la que descendemos», el rabino Menasseh ben Israel utilizaba el argumento de la nobleza y pureza de la sangre judía en su misión para readmitir los judíos a Inglaterra, y Barrios transmite este contagio ibérico halagando a los «nobles Sosa, los limpios Sarfatines, y los felices Curieles, parecen a los de Menasés no procurando mezclarse en los matrimonios sino con los de su estirpe»²⁶. Nótese que este rasgo de mimesis ibérica —reivindicaciones de pureza entre los manchados— cobra un sentido nuevo cuando un rabino celebra la muerte de un converso en la hoguera como un acto de honra, que purifica, y hasta da lustre al linaje²⁷. Ahora la pureza es una *acción*, que restaura el vínculo roto con el pueblo de Israel. Y extremando esta línea argumentativa, el impresor David de Castro Tartas recurre al tópico de la nobleza heredada y la adquirida por la virtud, para alabar la nobleza superior en la virtud del «acto de judaizar» de Isaac Gabay Henriques, mientras éste estaba todavía en Portugal²⁸.

Hemos observado la transición de un concepto basado en el linaje a otro que se apoya en la virtud, pero no abandona por completo la idea de transmisión —ibérica o judía—; debo señalar finalmente un movimiento contrario que en vez de insistir sobre la tradición ininterrumpida de la identidad judía reconoce que esa idea es una representación demasiado piadosa de la realidad. Considerado bien, para muchos sefardíes de Amsterdam, en tanto judíos, el pasado ibérico debía ser más motivo de vergüenza o de confusión que de orgullo. Ellos se tenían que encarar con el hecho que habían vivido, durante generaciones, en el pecado, como conversos. Ante la tradición judía, ante los rabinos, no bastaba el argumento de que habían sido cristianos contra su voluntad; una vez que existían lugares donde se podía practicar el judaísmo en libertad, los conversos no tenían más excusa, tenían la obligación de emigrar. Recuérdese como en el discurso sefardí se considera a la Inquisición como un instrumento divino, despertador de una nación que ha roto el pacto con su Dios de Israel²⁹. Para conversos, se imponía la necesidad de reconocer la culpa de su pasado cristiano, antes de poder hacer un comienzo nuevo judío.

De allí que en vez de apelar a un pasado ibérico judío, recurrieran al mito fundacional de renacimiento del judaísmo, recordando el éxodo bíblico o la historia de la conversión de Abraham. La extendida práctica de usar los nombres de

los patriarcas bíblicos como Abraham, Isaac, Jacob/Israel/Jessurun o Moisés refleja un inicio nuevo³⁰. Sólo a partir de esta tabla rasa, esos judíos nuevos de Amsterdam formarían linajes, dinastías nuevas donde en vez del «apellido» (imposible de cambiar si era cristiano, o de recuperar en el pasado sefardí), contaba el «nombre» transmitido de generación en generación. Esto explicaría el uso extendido entre los sefardíes de Amsterdam de incorporar el nombre del padre, y hasta del abuelo, como demuestran los casos de Isaac de Matitiah Aboab, «Jacob de David Hisquiau Israel Pereira»³¹, o la extravagancia de «David de Abraham Haim de Jahacob de Selomoh de Meza»...

Finalmente, en el extremo opuesto del aristocratismo sefardí encontramos a una figura sorprendente, protagonista de todo un género de textos manuscritos de polémica religiosa, destinado a encaminar a los nuevos judíos de Amsterdam³², a librarles de sus dudas teológicas. Es la figura del peregrino o prosélito, del judío sin pasado o, más bien, del cristiano que en un momento existencial descubre la existencia del judaísmo. En un estudio revelador de Carsten Lorenz Wilke, vemos cómo esa figura del prosélito también puede ser un cristiano viejo que, a raíz de sus deudas y el encuentro decisivo con un judío decide adoptar la ley de Moisés³³. Un ejemplo de ello es el fraile portugués Diogo da Asunção, presentado como un católico de pura cepa, un cristiano viejo que se convence de la verdad mosaica, es procesado y condenado por la Inquisición portuguesa y muere en la hoguera. La historia del martirio de fray Diogo es celebrada como uno de los grandes ejemplos del judaísmo entre los sefardíes Amsterdam. Otro ejemplo histórico es don Lope de Vera y Alarcón, estudiante de derecho canónico, otro cristiano viejo que abraza la ley de Moisés³⁴. Por fin, cabe mencionar a la figura de don Manuel de Cardoso y Macedo, un noble portugués acosado por dudas, que opta por el protestantismo, pero luego encuentra su salvación en el judaísmo. Los nombres nuevos de estos prosélitos del imaginario sefardí, Obadía el Israelita, Jonatán Guer, Abraham Peregrino, o Juda Creyente, reflejan de manera alegórica su auténtica conversión, su transformación en seres nuevos. Wilke observa de paso cómo estas conversiones remiten a nociones cristianas (por ejemplo, la idea agustiniana de que el pecado original ha hecho el hombre un extranjero ante Dios), y que la figura del peregrino es el protagonista preferido de numerosos manuales de devoción católicos, de que toman tanto prestado los sefardíes³⁵. Una idea interesante lanzada en este estudio es la posibilidad de que el mito del joven peregrino refleje al joven converso, no atado por los férreos dictados de los clanes familiares de judeoconvertos mercantiles —usando a los hijos como peones, enviándoles a los destinos que la empresa exigía, «con todas sus consecuencias confesionales». En el espacio de la imagina-



Jacob Yehuda León Hebreo, «Planta de la situación del Tabernáculo», en su *Retrato del Tabernáculo de Moisés*, Amsterdam, Gillis Joosten, 5414 [1654],
 Biblioteca Nacional, Madrid.

ción religiosa, estos jóvenes serían capaces de tomar sus propias decisiones, librados del peso de la autoridad y la tradición. Una idea ciertamente sugerente, aunque carece —¿de momento?— de base documental³⁶.

Yo quisiera añadir una justificación más de la figura del cristiano viejo como ficticio o real prosélito a la religión judía. El argumento es sencillo: si un noble cristiano adopta la fe de Moisés, esa religión no es tan vil como el discurso secular cristiano la ha representado, ni el pueblo judío tan bajo como quieren las diatribas antijudías. Obsérvese cómo el destinatario de esos textos celebra la novedad de la conversión desde un pasado real o imaginario ibérico; estos tratados son así una réplica a toda la literatura antijudía ibérica, en especial al discurso antijudío de los sermones de autos de fe. Además, la figura del cristiano viejo que reconoce el error de la fe cristiana tiene una eficacia retórica muy superior a la del judeoconverso, cuya posición —en el discurso— es desde el principio partidaria. La misma estrategia es empleada por Antonio Enríquez Gómez en su obra contra la Inquisición, *La Inquisición de Lucifer y visita de todos los diablos*, en donde son los personajes cristianos los que denuncian la injusticia del Tribunal, y sus víctimas, entre ellas una muchacha joven, también son cristianoviejas³⁷.

Fidelidad(es)

Como ya observamos en la referencia a la posición encumbrada que ocupaban sefardíes de ilustres familias, no es sólo la posición social en sí la que les daba prestigio y honor, sino que importaba subrayar la confianza que habían merecido en los círculos más elevados de la sociedad cristiana. Una virtud que acompaña esta posición es la fidelidad, que constituye un elemento esencial en las apologías de los judíos presentadas por Menasseh ben Israel, Isaac Cardoso, Miguel de Barrios y otros autores. La mención de la fidelidad judía es una réplica al prejuicio cristiano de que los judíos constituyen una quinta columna en el seno de sus sociedades.

En su *Historia universal judaica* (1684), una obrita apologética que adelantaba una obra mucho más ambiciosa, el escritor Miguel (Daniel Levi) de Barrios pretendía demostrar que los judíos eran

compasivos con los próximos, leales a los príncipes y Reyes que los acogen, agradecidos a los beneficios, biçarros en las publicidades, valerosos en las campañas, pacientes en los trabajos, incansables en las peregrinaciones, ágiles en los tratos, aparatosos en las riquezas, estremados en las ciencias, diligentes en los cargos, y por honra de la Ley Mosayca,

políticos con los estraños, aun más que con los propios. Generalmente, tienen tal altivez, que ni el más pobre se abate a servir al más rico por presumir de tan noble como él; y estimar con lustre, más la pobreza, que la conveniencia servil.³⁸

Ahora quiero destacar las ficciones discursivas empleadas por los apologistas para convencer mejor a su destinatario cristiano, que constituyen un índice de las sensibilidades del judío (ex converso) al tiempo que formulan respuestas al prejuicio cristiano. Así, Menasseh publica la *Apología por la noble nación de los judíos* como obra de un Edward Nicholas, cuando en realidad él mismo lo ha escrito³⁹. De nuevo, observamos la posición retórica superior de un narrador neutral o cristiano en el papel de defensor del pueblo vilipendiado⁴⁰. El enigmático Antonio Pizarro de Oliveros, cuyo nombre quizás oculte una estrategia retórica similar⁴¹ publica una historia de la toma de Buda por tropas imperiales emplea otra estrategia, inventando un documento que demuestre la fidelidad judía. Este autor reproduce en «traducción» un supuesto memorial de los judíos de Buda, presentado a las tropas cristianas. En realidad, el texto del memorial es un calco casi literal de parte de la famosa apología de los judíos de Isaac Cardoso, publicada diez años antes⁴². Pizarro de Oliveros demostraba su fidelidad ibérica dedicando la obra a un caballero español, don José de Cossío y Varreda, y mencionando el valor de Manuel de Zúñiga y Fonseca, duque de Béjar en la campaña militar. No es casual que en la obra también se menciona la ayuda prestada por el sefardí don Manuel de Belmonte.

Mistificaciones similares abundan en la literatura panegírica y circunstancial de los sefardíes de Amsterdam, donde uno se da cuenta hasta qué punto se afanaban los sefardíes —se mencionara su confesión religiosa o no— por demostrar su fidelidad, y por tanto, cómo dependía su estatus social de la protección y el apoyo brindados por soberanos y nobles cristianos. Aunque en muchas de estas obras encontramos confesiones de fidelidad «ibérica», a través de dedicatorias y elogios de los monarcas españoles y portugueses (Pedro II de Portugal, Carlos II de España), y de un gran número de militares, gobernadores, embajadores, el empeño no consiste tanto en la identificación con los proyectos nacionales, sino más bien en la indispensabilidad de los servicios prestados por la elite sefardí. Esta precisión es significativa, porque los mismos sefardíes también manifestaban su fidelidad a otras coronas como Suecia, Austria, y la misma República de las Provincias Unidas en donde residían⁴³. Los escritos circunstanciales de los sefardíes, sobre todo, la obra de Daniel Leví (Miguel) de Barrios son un perfecto ejemplo de las lealtades cambiantes de una *nação* que opera entre las fronteras confesionales y nacionales; donde a veces aparecen judíos y conversos hermanados en empresas políticas⁴⁴.

Pero volvamos a las estrategias del discurso apologético, examinando una anécdota, famosa ya, sobre la fidelidad judía de Lorenzo Escudero, en boca del escritor Barrios:

Por nombre Abraham Israel, famoso peregrino de Israel, vivió en Amsterdam con gran miseria por observar tan firme la Ley Mosaica, que el marqués de Caracena, Gobernador de Flandes, no pudiendo con grandes promesas volverlo a la religión cristiana, lo llevó en su Palacio de Bruselas de sala en sala, hasta entrarlo en una Iglesia por ver si se reducía mirando las imágenes. Y quedó tan entero en su firmeza, que se cubrió delante de ellas con el sombrero que antes no tenía puesto en presencia del Marqués. Irritó con esta rara acción a los caballeros y capitanes, que le hicieran pedazos si por divino impulso el Marqués no les dijera que lo dejaran salir.⁴⁵

Observemos, además de la misma sustancia de la anécdota —ésta sí con todos los tintes de ser verdadera—, la presentación por el escritor sefardí. Escudero era un actor famoso, que se quiso convertir al judaísmo en Amsterdam, pero al inicio no fue admitido porque no era de la «nación». Escudero era cristiano nuevo, pero de moriscos. Aquí asoma la sombra ibérica de «limpieza» en el comportamiento de la comunidad sefardí de Amsterdam⁴⁶. Barrios prefiere ignorar los detalles de esta exclusión, se limita a llamar a Escudero un «famoso peregrino». Aquí tenemos de nuevo la figura del peregrino o el arquetipo del primer hombre en busca de Dios, y al mismo tiempo la traducción del *guer* o proselita judío.

El escritor sefardí presenta la tensión religiosa entre judíos y cristianos, en el espacio «fronterizo» del Flandes de después de la Paz de Westfalia. Nos expresa el esfuerzo grande que hace una persona elevada como el marqués de Caracena para reducir la oveja descarriada a la grey: ni las grandes promesas (¿honores?, ¿dinero?, ¿inmunidad?), ni el poder y la riqueza, transmitidos por las salas de palacio —contraste con la miseria en que vivía el actor—, ni las imágenes de emotividad trentina —estamos todavía en el Barroco ibérico— pueden cambiar la resolución de este hombre libre. Finalmente, nos introduce Barrios el poder de los caballeros y capitanes españoles presentes, todos con expectativa, escandalizados tal vez por la actitud tolerante del Marqués. Al final es Dios mismo el que obra que el Marqués intervenga a favor.

Nada nos dice Barrios sobre cómo y por qué razón se habría desplazado Lorenzo Escudero a Amsterdam. Con toda probabilidad fue invitado para actuar en una fiesta palaciega, tal vez con ocasión de la boda del emperador Leopoldo con Margarita María de Austria en la corte de Bruselas, en 1672, a la que alude el poe-

ta montillano en su *Coro de musas*. Tal vez fueron los sefardíes los que organizaron y ofrecieron la representación como un acto más de esa diplomacia ennoblecedora que llevaban. Tal vez haya sido el Marqués el que sabía de Escudero en Amsterdam y de su judaísmo, y sin embargo, lo invitaba por estimar su arte dramática.

Barrios recurre a otra elaborada mistificación cuando comenta la fidelidad de los judíos de Orán. Al comentar su expulsión de la plaza en 1669, los presenta como nobles víctimas de una decisión arbitraria. Primero representa la expulsión como un asunto de faldas del entonces gobernador de la plaza, el marqués de los Vélez, contra toda evidencia histórica, sugiriendo, por tanto, que la reina fundaba su decisión sobre premisas falsas⁴⁷; y después reproduce el texto que el mismo Marqués habría escrito a favor y como salvoconducto para los Sasportas, los intérpretes oficiales de la plaza:

El Marqués de los Veles y Adelantado Governador y Capitan General de las plazas de Oran, y Mazarquivir, Reynos de Tremecen y Yhenez, su Justicia mayor por su Magestad, &c.

Con ocasion de haver recebido orden de la Reyna Nuestra Señora para expeler todos los Hebreos de la Judería de esta Ciudad, y en execucion de ella dado cumplimiento mi obediencia, me han presentado, Samuel, y Salomon Sasportas, entretenidos por S.M. en estas Plazas entre la Infanteria y Cavalleria de su guarnicion, lo bien que le han servido, y me suplican que para consuelo suyo, y de los mas de su apellido, y que conste en todas partes en no haver sido echados de esta Ciudad, por otro motivo que el de haverlo, mandado S.M. y tomado esta resolucion, mediante su Real animo, de que en sus dominios no se permita vivir gente de esta nacion. Expresé esta circunstancia considerando que su pretencion es tan justa, y assi lo hago dandoles este despacho con la presente declaracion para que si en algun tiempo con permission de S.M. llegare alguno de los contenidos a Dominios de su Real Corona; sean tenidos en este concepto, para lo qual les mandé despachar el presente firmado de mi mano, sellado con el sello de mis Armas, y refrendado de mi infrascripto Secretario. Datt. en la Alcazava Real de Oran a doze de Abril de mil seyscientos y sesenta y nueva años.

Marques de los Veles y Adelantado

Por mandado del Marqués mi Señor

Matheo Román Secretario

Para la familia de los Saportas Hebreos, Vezinos que han sido de la Juderia de esta ciudad.⁴⁸

Esta carta, que bien puede ser auténtica, es insertada en un discurso apologético que separa de nuevo el asunto político de la expulsión de la responsabilidad de

los judíos en la misma. Barrios elige a los «nobles» Sasportas como representación de la comunidad entera, subrayando la fidelidad de sus servicios militares y financieros. La carta nos transmite que no han perdido su respetabilidad, su honra, y que son avalados por su protector cristiano, el Marqués quien considera «que su pretensión es tan justa», que merecen el salvoconducto.

La presencia (empática) del interlocutor cristiano es, pues, un ingrediente indispensable en este tipo de discurso. Valga, como un ejemplo insospechado de esta observación, un pasaje de una obra colectiva que publicaron los sefardíes de Amsterdam en conmemoración del martirio de dos judeoconvertos españoles en 1655, los ya mencionados *Elogios al felice martirio de Abraham Núñez Bernal*. En uno de los poemas de más fervorosa defensa del judaísmo y denuncia de su enemigo, se introducen los nobles españoles como personajes empáticos con la víctima. El tópico órfico de la naturaleza solidaria ante el drama humano, ahora se ha interpretado como la solidaridad de la gente noble ante el drama del converso:

Abraham Núñez Bernal (noble stirpe de Abraham)

Cierran la casa, llevan los cautivos
en turbulento y afrentoso alarde,
los nobles se retiran compasivos,
el vulgo habla insolente, o ya cobarde
se pasma en los aflictos hay de vivos
el movimiento en llamas de amor arde
el generoso joven que impaciente
de la ley sancta los oprobios siente⁴⁹ (*Elogios*, 68)

Este poema expone perfectamente la sensibilidad social de los judíos nuevos de Amsterdam, en su intento de centrar el odio a los judíos/cristianos nuevos en la Iglesia y el populacho, eximiendo a la aristocracia (y en otros textos, los monarcas) de su complicidad. Esa percepción es evidentemente mitificadora. Su contrapunto ideológico se encuentra en la «Relación Métrica del auto de la fe, que celebró el Tribunal Santo de la Inquisición en la Ciudad de Córdoba, día de la Invención de la Cruz, Tres de Mayo, de 1655», donde se menciona el papel prominente de la alta nobleza en el mismo Auto de Fe donde fue quemado Núñez Bernal⁵⁰.

Creo que los versos de este poema formulan lo que podría ser la conclusión de esta breve exploración de las aspiraciones nobiliarias de los sefardíes de Amsterdam; plasman el íntimo deseo de superar el signo de Caín que la sociedad les había marcado.

¹ Elegantemente expresada por el mítomano Jorge Luis Borges,

Abarbanel, Farías o Pinedo,
arrojados de España por impía
persecución, conservan todavía
la llave de una casa de Toledo.
Libres ahora de esperanza y miedo,
miran la llave al declinar el día;
en el bronce hay ayeres, lejanía,
cansado brillo y sufrimiento quedo.
Hoy que su puerta es polvo, el instrumento
es cifra de la diáspora y del viento,
afín a esa otra llave del santuario
que alguien lanzó al azul cuando el romano
acometió con fuego temerario,
y que en el cielo recibió una mano.

² J.A. VAN PRAAG, «Almas en litigio», *Clavileño*, 1 (1950), pp. 14-27; H. MÉCHOULAN, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Estudio y edición anotada de La Certeza del Camino de Abraham Pereyra*, Salamanca, 1987; Y. KAPLAN, «Exclusión y autoidentidad», en su libro *Judíos nuevos en Amsterdam. Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 56-77; J.L. ABELLÁN, «Función cultural de la presencia judía en España antes y después de la expulsión», en A. ALCALA (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 395-407; J.I. ISRAEL, «Gregorio Leti (1631-1701) and the Dutch Sephardi Elite at the Close of the Seventeenth Century», en A. RAPOPORT-ALBERT y S.J. ZIPPERSTEIN (eds.), *Jewish History. Essays in Honour of Chimen Abramsky*, Londres, 1988, pp. 267-284; D.M. SWETSCHINSKI, «The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam. Cultural Continuity and Adaptation», en F. MALINO y P.H. COHEN ALBERT (eds.), *Essays in Modern Jewish History*, 1982, pp. 56-79. La interpretación más completa se encuentra en M. BODIAN, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern*

Amsterdam, Bloomington, Indiana University Press, 1997. Julio Caro Baroja se preguntaba ya si los sefardíes «tenían este orgullo por judíos o lo tenían por españoles» (J. CARO BAROJA, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea* [1962], Madrid, Istmo, 1986, 3 vols., vol. II, p. 320).

³ Esta autoidentidad, con su «mímesis del antagonismo» ha sido elocuentemente analizada por Yosef Kaplan, *op. cit.* (nota 2).

⁴ CARO BAROJA, *op. cit.* (nota 2), p. 327, citando el pasaje conocido sobre la sociedad dividida por el linaje en *Los nombres de Cristo*.

⁵ Y. KAPLAN, «The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the Lands of Idolatry (1644-1742)», en Y. KAPLAN (ed.), *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalén, 1985, pp. 197-215.

⁶ Entre los impresos, cabe mencionar el volumen de poesías y sermones ofrecidos a dos judeoconversos quemados por la Inquisición de Córdoba y de Santiago en 1655, en *Elogios que zelosos dedicaron a la felice memoria de Abraham Núñez Bernal, que fue quemado vivo santificando el nombre de su Criador en Córdoba a 3 de Mayo 5415*, [Amsterdam, c. 1655], o un poema providencialista de Daniel Leví (Miguel) de Barrios, «Trompeta del Juicio. Contra el Papa y la Inquisición», [Amsterdam, s.a.].

⁷ H. DEN BOER, *La literatura sefardí de Amsterdam*, Alcalá de Henares, Instituto de Estudios Sefardíes y Andalusíes, 1996, en particular «Más allá de Hispanidad y Judaísmo. Hacia una caracterización de la literatura hispano-portuguesa de los sefardíes de Amsterdam (siglos XVII y XVIII)», pp. 17-27; y BODIAN, *op. cit.* (nota 2).

⁸ Adelanto aquí como ejemplos que un Daniel Leví (Miguel) de Barrios reproduce muchos de los valores tradicionales de la nobleza como son el valor —incluso militar—, la fidelidad, la cortesía, etc, aunque en diferentes dosis, según su destinatario judío o cristiano. Pero en José Penso de la Vega, autor del famoso tratado de la

bolsa *Confusión de confusiones*, Amsterdam, 1688, aparece un filósofo hidalgo que aprende cómo puede ser honorable el negocio de las acciones. Penso de la Vega explora las posibilidades de conciliar la actividad mercantil con una manera de ser aristocrática, honorable, lo cual implica también la necesidad que sentía el mundo mercantil de tener valores como lealtad y honra. Con lo que ¡ya nos hemos alejado bastante de la idea de nobleza sefardí como mero traslado de valores ibéricos heredados! En una de sus breves y lúcidas observaciones, Julio Caro Baroja conjeturaba la influencia que el tratado de Penso pudo haber tenido en la conversión de la aristocracia española del siglo XVIII (*op. cit.* [nota 2]).

⁹ H. KELLENBENZ, «Tradiciones nobiliarias de los grupos sefardíes», en I. HASSAN (ed.), *Actas del primer simposio de estudios sefardíes*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1970, pp. 49-54, p. 50.

¹⁰ KELLENBENZ, *op. cit.* (nota 9), p. 51; BODIAN, *op. cit.* (nota 2), p. 87.

¹¹ J.A. AYASO MARTÍNEZ, «Antigüedad y excelencia de la diáspora judía en la Península Ibérica», *MEAH*, 49 (2000), pp. 233-259; p. 241.

¹² *Ibidem*, p. 241.

¹³ H.P. SALOMON, «The 'De Pinto' Manuscript: a 17th Century Marrano Family History», *Studia Rosenthaliana*, IX, 1 (1975), pp. 1-72.

¹⁴ I.S. REVAH, «La relation genealogique d'I. de M. Aboab», *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, 2 (1961), pp. 276-310; y particularmente, H.P. SALOMON, *Portrait of a New Christian Fernao Alvares Melo (1569-1632)*, París, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 179.

¹⁵ En donde era muy superior el peso de la administración laica, la *Mahamad*, constituida por siete miembros de las familias más poderosas de entre los sefardíes de Amsterdam; por consiguiente, con frecuente representación de un miembro del clan de los Pintos.

¹⁶ BODIAN, *op. cit.* (nota 2), p. 85.

¹⁷ Aun sin pretender una descendencia como los Abravanel, Fernão Alvares Melo (1569-1632) dedica su traducción a veces muy personal de los Salmos de *David* (*Los CL Psalmos de David en lengua espannola*, Franquafor-te [Hamburgo], 1626) a la «santa companha de Israel y Jeudad» y adopta el nombre de David Abenatar Melo.

¹⁸ D. BELILHOS, *Sermoens*, Amsterdam, 5453 [1693], portada.

¹⁹ Véase el ejemplo de Melo, nota 17; también la obra *La vara de Judah*, traducción de *Shevet Yehudah* de Salomón ibn Verga, impresa en Amsterdam en 1640 y 1744, presenta a los sefardíes como descendientes de Israel y Judah.

²⁰ AYASO MARTÍNEZ, *op. cit.* (nota 11), p. 237. Idea muy feliz, en mi opinión, la de sustituir la idea de «amor ibérico» por «amor propio».

²¹ BODIAN, *op. cit.* (nota 2), p. 88.

²² SALOMON, *op. cit.* (nota 14), BODIAN, p. 88.

²³ BODIAN, *op. cit.* (nota 2), p. 89.

²⁴ J. BLÁZQUEZ MIGUEL, *Inquisición y criptojudaismo*, Madrid, Kaydeda, 1988.

²⁵ J.I. ISRAEL, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1790*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

²⁶ Todo esto observado por BODIAN, *op. cit.* (nota 2), p. 87 y, en sus líneas generales, también tratado por KAPLAN, *op. cit.* (nota 5), pp. 197-215.

²⁷ *Elogios que zelosos...*, p. 169, pasaje citado por BODIAN, *op. cit.* (nota 2), p. 81.

²⁸ *Ibidem*, pp. 90-91.

²⁹ Discurso providencialista. Véase mi estudio, «Exile in Sephardic Literature of Amsterdam», *Studia Rosenthaliana*, XXXV, 2 (2002).

³⁰ D.M. SWETSCHINSKI, «The Portuguese Jewish Merchants of Seventeenth Century Amsterdam. A Social Profile» (tesis, Brandeis University, Waltham, Mass., 1979), pp. 511-513; «Un refus de mémoire: les juifs portugais d'Amsterdam et leur passé marrane», en E. BENBASSA,

Mémoires juives d'Espagne et du Portugal, París, Publisud, 1994, pp. 69-77.

³¹ Reconozco que los nombres también identifican a miembros de clanes endogámicos, pero la combinación de los nombres de los patriarcas bíblicos, su orden en una dinastía (Abraham, Isaac, Jacob...) y el último ejemplo aducido de David... de Meza tienen suficiente peso para sostener el argumento.

³² Desgraciadamente, todavía no se ha editado mucho de esta literatura polémica, quizás por el fuerte anticristianismo de algunos textos. Una obra fundamental, si editada y estudiada es la de S. LEVI MORTERA, *Tratado da verdade da lei de Moisés*, H.P. SALOMÓN (ed.), Braga: 1988. Véanse también la edición de obra manuscrita de A. GÓMEZ SILVEIRA, *El Barroco sefardí*, en K. BROWN y H. DER BOER (eds.), Reichenberger, 2000.

³³ C.L. WILKE, «Conversion ou retour? La métamorphose du nouveau chrétien en juif portugais dans l'imaginaire sépharade du XVII^e siècle», en BENBASSA (ed.), *op. cit.* (nota 30), pp. 53-67.

³⁴ Parece que la identidad cristianovicja de Lope de Vera y Alarcón es una mixtificación deliberada. Mi colega Miriam Bodian, que estaba estudiando los documentos inquisitoriales referentes a Lope de Vera, me indica que allí se le supone cristiano nuevo.

³⁵ WILKE, *op. cit.* (nota 33), pp. 57-58.

³⁶ *Ibidem*, pp. 62-63.

³⁷ A. ENRÍQUEZ GÓMEZ, *La Inquisición de Lucifer y visita de todos los diablos*, M.P.A.M., KERKHOF y C.H. ROSE (eds.), Amsterdam, Rodopi, 1992.

³⁸ *Historia universal judayca*, p. 1. Esta obra se encuentra incorporada en *Triumpho del Gobierno Popular*, Amsterdam, 1683/1684 (disponible en microficha, Leiden, IDC Publishers). Este tipo de literatura apologética ha merecido un breve, pero pertinente estudio del profesor F. DÍAZ ESTEBAN, «La fidelidad de los judíos a los reyes en la *Historia Universal Judayca* de Miguel de Barrios», en J. TARGARONA BORÁS y A. SÁENZ-BADILLOS (eds.), *Jewish Studies at the*

Turn of the Twentieth Century. Proceedings of the 6th EAJIS Congress Toledo, July 1998, Leiden, E.J. Brill, 1999, vol. II, pp. 498-503.

³⁹ La autoría de Menasseh ben Israel ya fue sugerida por C. ROTH en *A life of Menasseh ben Israel. Rabbi, Printer and Diplomat*, Philadelphia, 1945.

⁴⁰ Sobre la identidad probablemente ficticia de Edward Nicholas, véase ROTH, *op. cit.* (nota 39), p. 197.

⁴¹ Cabe suponer que era un sefardí residente en Amsterdam, donde publicó *Cesáreo carro triumphal*, editada posteriormente con el título *Historia de los sucesos de Ungría* (1687 y 1690, respectivamente); ignoro cuál era su identidad judía.

⁴² DÍAZ ESTEBAN, *op. cit.* (nota 38), p. 500.

⁴³ H. DEN BOER y J.I. ISRAEL, «William III and the Glorious Revolution in the eyes of Amsterdam Sephardi writers: the reactions of Miguel de Barrios, Joseph Penso de la Vega, and Manuel de Leão», *The Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*, Cambridge, 1991, pp. 439-461.

⁴⁴ Empleo aquí la visión de la *nação* como sujeto que opera en los espacios fronterizos, introducida por Jaime Contreras. Véase como ejemplo de la solidaridad de la *nação* por encima de los límites confesionales, la obra colecticia *Bello monte de Helicon*, Bruselas [Amsterdam], 1686, donde aparecen todos los miembros de la nación portuguesa con sus nombres cristianos, aunque unos (Belmonte, por ejemplo) eran judíos de religión y otros, católicos (Juan de Lima).

⁴⁵ DEN BOER, *op. cit.* (nota 7), p. 148. La anécdota fue ya referida por I.S. RÉVAH, *Spinoza et le docteur Juan de Prado*, La Haya, Mouton, 1959, pp. 116 y ss.

⁴⁶ KAPLAN, *op. cit.* (nota 5), p. 56-77.

⁴⁷ Sobre la expulsión de los judíos de Orán y su contexto, véase el magnífico estudio de J-F. SCHAUB, *Les juifs du roi d'Espagne. Oran 1509-1669*, París, Hachette Littératures, 1999.

⁴⁸ M. DE BARRIOS, *Historia Universal Judayca*, 1684, p. 18.

⁴⁹ «Canto panegírico en elogio del glorioso mártir Abraham Nuñez Bernal que padeció vivo en Córdoba santificando el nombre y Ley de Dios año de 5415», en *Elogios, op. cit.* (nota 6), pp. 61-107, 138 estrofas.

⁵⁰ Elevó el Estandarte sacro
(Donde iba pintado Pedro
el primer Inquisidor,
de Mártires vivo exemplo)

el Marqués Duque de Feria,
y a su ilustre lado diestro
el de Cardona, y al otro
el de los Vélez su yerno.

La Cruz, que tantos pretenden,
escudo de blanco y negro,
como blasón de su sangre,
adornó sus ferreruelos.

El Conde de Benavente,
lo acompañó, y es muy cierto,
que aunque por lo más son Grandes,
lo Grande les viene estrecho.

De Córdoba la Nobleza
los siguió (lustroso empleo
de su sangre generosa,
y de su Christiano zelo).

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDIC