

CARAS DE ESPAÑA y DE LA DIÁSPORA SEFARDITA

By

Tugba Gursel Sevin

Dissertation

Submitted to the Faculty of the
Graduate School of Vanderbilt University

in partial fulfillment of the requirements

for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

in

Spanish

August, 2014

Nashville, Tennessee

Approved:

Dr. Edward H. Friedman

Dr. Earl E. Fitz

Dr. William Luis

Dr. Julia P. Cohen

Copyright © 2014 by Tugba Gursel Sevin
All Rights Reserved

No vos oitesh de los guzanos ke les vienen alas para azerse papiyones?

[Have you heard about the caterpillars that grow wings and become butterflies?]

Marcel Cohen

To Aliye Gurgul, my beloved grandmother, my guardian angel

and

To my kind and gracious daughter Ezgi Gursel

ACKNOWLEDGMENTS

Writing a dissertation is a big milestone in a person's life. It also changed my life completely. In this journey, there are many people that I want to thank. Firstly, I want to thank my advisor and role model Dr. Edward Friedman for supporting me and guiding me over the years through my graduate career at Vanderbilt University. I am not sure if I could have finished my studies without Dr. Friedman's enthusiasm, encouragement, and faith in me. He was always available for every question that I had, and gave generously of his time and immense knowledge. I would also like to thank Dr. Michael Horswell, my mentor, who always encouraged me to pursue doctoral studies and gave me precious advice. I would also like to thank Dr. Earl Fitz, Dr. William Luis, and Dr. Julia Cohen, who agreed to be members of my dissertation committee and shared their insights with me. I would like to take this opportunity to thank Dr. Christina Karageorgou for being an excellent friend, Dr. Aron Rodrigue for advising me on how to shape my dissertation, and Dr. Olga Borovaya for discussing Moses ben Baruch Almosnino's work with me.

My family has been a great support to me in this journey, so they deserve a special thanks: my father, Guven Sevin, MD., Ph.D. who believed in me and expressed how proud he is of me; my mother, Fatos Sevin MD., Ph.D. who distracted me with her funny stories and her visits; and Aliye Gurgul, my grandmother born in Thessaloniki, whose story inspired me to write about the topic of my dissertation. I am sure that my grandmother, with her green eyes, is looking me from heaven and smiling. There are no words to express my deep appreciation to my daughter Ezgi Gursel, who despite the fact that I could not spend as much time with her during the last five years as I would have wished, assured me that I am the best mother on earth.

Her motivation and attitude helped me to complete this journey with success. She is my best friend and life companion.

TABLE OF CONTENTS

DEDICATION.....	ii
ACKNOWLEDGEMENTS.....	iii
INTRODUCTION.....	1
Chapter	
1. APROXIMACIONES A LOS JUDÍOS DE SEFARAD: DESDE SEFARAD HASTA LA DIÁSPORA.....	6
2. APROXIMACIONES AL DESTIERRO DE LOS JUDÍOS DE SEFARAD: SELOMOH IBN VERGA, UNA VOZ SEFARDITA EN LA DIÁSPORA.....	28
3. APROXIMACIONES A LA VOZ SEFARDITA QUE SIGUE LA TRADICIÓN ESPAÑOLA: MOSES BEN BARUCH ALMOSNINO y <i>EL VIAJE DE TURQUÍA</i>	67
4. APROXIMACIONES A LA DIÁSPORA SEFARDITA EN ESPAÑA: LOPE DE VEGA Y LA IMAGEN DE LOS CONVERSOS EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA.....	113
5. APROXIMACIONES A LA DIÁSPORA SEFARDITA EN ESPAÑA: LUIS VÉLEZ DE GUEVARA Y LA VOZ CONVERSA.....	156
CONCLUSION.....	196
WORKS CITED.....	201

INTRODUCCIÓN

Américo Castro afirma que España está constituida de “una convivencia y un desgarramiento de tres clases, de tres castas de gentes cristianas, moros, judíos” (13). Esta realidad histórica y socio-cultural se refleja en el contenido y en los personajes de muchas obras de la literatura española, como *Don Quijote* y *La Celestina* (*De la edad* 13). En 1492, este retrato se convirtió en un pasado histórico de España cuando los Reyes Católicos decidieron unificar los territorios españoles bajo la religión católica y expulsar a todos los judíos que se negaron a convertirse al catolicismo de la Península. Esta expulsión no resolvió el ‘problema’ judío que existía en la Península durante siglos, sino que la situación social se complicó, colocando España en la lista de los países más conocidos por hacer sufrir esta tragedia a un pueblo entero. Los judíos que emigraron a otros países, llamados sefardíes, y los que se quedaron en la Península convirtiéndose en cristianismo, los conversos, reflejaron dos mundos diferentes pero unidos por el sufrimiento diaspórico y por su amor de España.

Estos dos mundos fueron reflejados solo en los textos literarios. En España, los autores españoles y los conversos escribieron obras en las cuales emplearon temas importantes como la pureza de sangre, las diferencias de clases sociales etc. Los autores conversos se destacaron de los autores cristianos por muchos obstáculos que tuvieron en expresar sus opiniones o las preocupaciones de sus comunidades, porque después del exilio de los judíos, ellos tenían que vivir una vida en una sociedad que se convirtió monolítica después de siglos de pluralismo. El mejor ejemplo literario que demuestra e ironiza el temor de revelar el origen de la ascendencia es el entremés “El retablo de las maravillas” de Cervantes, el cual se enfoca en la “enfermedad social española” de categorizar el pueblo según la limpieza de sangre. Por otra parte, los

sefardíes, a cambio de sus correligionarios, aunque dejaron en España todo su pasado, en exilio encontraron la libertad de expresión, de religión y pudieron conservar su identidad.

El objetivo de esta disertación es demostrar varias caras de la Diáspora sefardita en España y en el Imperio Otomano analizando diversas obras literarias. En España, *Las paces de los reyes y judía de Toledo* y *El niño inocente de la Guardia* de Lope de Vega van a ofrecer la imagen del converso en la conciencia española después del exilio, y *El Diablo Cojuelo* de Luis Vélez de Guevara ofrece la crítica simbólica de la misma sociedad a través del punto de vista de un autor converso y marginalizado. *La vara de Yehudah* de Selomoh ibn Verga y *Crónica de los reyes otomanos* de Moses ben Baruch Almosnino van a demostrarnos el éxito y la libertad de los sefardíes en el Imperio Otomano en comparación con sus correligionarios en España. Con la yuxtaposición de dos mundos en que fueron dispersos los judíos españoles, es posible tener una aproximación única al tema de la Diáspora sefardita. En esta tesis se propone que con el análisis de estas obras literarias será posible ofrecer un retrato de la Diáspora sefardita que afectó no sólo a los judíos sefarditas que fueron desterrados de España sino también a los judíos conversos que tuvieron que vivir una vida de teatro ante constante control de la Inquisición. El retrato de la Diáspora no puede ser completo sin la contribución de otras disciplinas académicas y el análisis de otros textos literarios, pero esta disertación propone contribuir a la crítica de estudios literarios, históricos, culturales sobre la Diáspora sefardita y del Siglo de Oro. Este estudio se destaca de otros estudios por tener un acercamiento singular a la Diáspora sefardita. Hasta ahora los estudios académicos desarrollados sobre la Diáspora sefardita tuvieron o acercamientos históricos o fueron enfocados sólo en una época especial de la Diáspora; este estudio, a cambio, es una combinación de estudios culturales, historia y literatura, y ofrece un estudio comparativo para revelar aproximaciones a las realidades de la Diáspora sefardita en completa yuxtaposición.

En este estudio es posible analizar también el panorama histórico y literario de la Diáspora sefardita con sus causas, desarrollo y consecuencias.

La disertación se divide en cinco capítulos. El capítulo I ofrece un panorama histórico y socio-cultural de los judíos españoles desde su establecimiento en la Península Ibérica hasta el exilio, y el capítulo II se enfoca en el exilio de los judíos de las tierras españolas analizando *La vara de Yehudah (Sefer Sebet Yehudah)*, la obra famosa de la literatura sefardita e hispano hebrea escrita por Selomoh ibn Verga y publicada en Edirne (antigua Adrianópolis, hoy en Turquía). Esta crónica de expulsión se destaca de otras crónicas por ser escrita por un escritor que fue testigo al destierro de primera mano. La obra narra también sin censura todas las persecuciones que sufrieron los judíos españoles a lo largo de la historia.

El capítulo III analiza el éxito de otro escritor sefardí residente en el Imperio Otomano, Moses ben Baruch Almosnino. Su obra *Crónica de los reyes otomanos* aunque desarrolla un tema diferente de ibn Verga, ofrece al lector el medio ambiente y las posibilidades ofrecidas a los sefardíes en su “nueva” patria. En esta obra, Almosnino ofrece un retrato de la corte otomana con las bellezas y los extremos de la ciudad de Constantinopla. Esta crónica de viajes escrita en aljamiada tiene mucha semejanza con *El viaje de Turquía* obra atribuida a Cristóbal de Villalón. Esta semejanza demuestra el legado cultural y lingüístico de los sefardíes con la España que les desterró.

Los capítulos IV y V se enfocan en las caras de la Diáspora sefardita dentro de España. El capítulo IV ofrece una aproximación a la imagen del judeoconverso en la conciencia española del Siglo de Oro. Con el análisis de las obras principales como *Las paces de los reyes* y *judía de Toledo* y *El niño inocente de la Guardia*, y obras secundarias como “El retablo de las maravillas” y *El tratado de Alborayque* de un escritor anónimo que categoriza los

judeoconvertos por sus rasgos físicos, se quiere demostrar la imagen de los conversos en la España del siglo XVI y XVII. Este capítulo propone analizar el contexto y el lenguaje de las comedias considerando *El arte nuevo de hacer comedias* de Lope de Vega, porque es evidente que algunas obras dramáticas de Lope de Vega, incluso *Las paces de los reyes y judía de Toledo* y *El niño inocente de la Guardia*, tienen una aproximación antisemita. Porque como afirma Lope de Vega en su *Arte nuevo*, él escribió para complacer el gusto del vulgo, aquel vulgo que formaba la sociedad española que había expulsado a los judíos y que se había obsesionado con la pureza de sangre. Estas dos comedias de Lope de Vega son textos que reflejan perfectamente la imagen y la percepción de los conversos en la mentalidad de la sociedad española después del exilio. Por ejemplo, en *Las paces de los reyes y judía de Toledo* Lope de Vega emplea un tema histórico reelaborando una leyenda del siglo XII. Aunque *Las paces* se refleja como una reescritura de la leyenda, el estudio de la comedia en esta tesis revela su aproximación antisemita y demuestra la verdadera percepción de los conversos en la conciencia española porque como señala Américo Castro, “la literatura y la vida se elevan como el ramaje de un mismo tronco” (*De la edad* 29).

El capítulo V analiza *El Diablo Cojuelo* publicado en 1641 por Luis Vélez de Guevara. La obra ofrece la crítica de la sociedad española, especialmente de la nobleza, desde el punto de vista del autor converso. Vélez de Guevara crea dos personajes (un estudiante y un diablo) y les ofrece la posibilidad de hacer un viaje fantástico pasando por las ciudades españolas y analizando la realidad socio-cultural española. En esta obra, Vélez de Guevara satiriza la nobleza española subrayando en manera muy implícita la sensibilidad de la sociedad y las persecuciones de los conversos dentro de esta sociedad. El análisis de las comedias de Lope junto a la obra de

Luis Vélez de Guevara va a ofrecer una aproximación al tema converso desde varias perspectivas.

CHAPTER I

APROXIMACIONES A LOS JUDÍOS DE SEFARAD:

DESDE SEFARAD HASTA LA DIÁSPORA

Este capítulo proporciona una base histórica e ideológica para el estudio comparativo entre el judío sefardita y el judío converso, por eso, se enfoca en motivos y en el desarrollo de los pensamientos antisemitas existentes en la península ibérica desde la antigüedad hasta la expulsión. Aunque el pueblo judío se considera un pueblo disperso y aislado (Ayaso Martínez 237), en la historia se conoce por su legado amoroso con algunos países por llamarlos patria: Israel, España y Turquía. Los judíos es un pueblo diaspórico y “todos los judíos de la Diáspora se consideran descendientes de aquéllos que fueron deportados por Nabucodonosor o por Tito” (Ayaso Martínez 238). Los judíos existieron en la Península Ibérica desde la antigüedad; se mencionan diferentes fechas de llegada, “hay quienes hacen remontar su residencia a la época de los fenicios” (Estrugo 12). La fecha más remota que se considera en relación a la llegada de los judíos corresponde al periodo en el cual fueron expulsados de la responsabilidad en la crucifixión de Jesús de Nazaret. Según las crónicas de Selomoh Ibn Verga y Rabbi Isaac Abrabanel, se entiende que los israelitas llegaron a la Península en el 587 a.C. con ocasión de la conquista de Jerusalén por los babilonios de Nabucodonosor (Del Bravo 76). El establecimiento en Hispania fue un acontecimiento muy honrado entre los judíos porque “Los judíos hispanos fundaron su seguridad e identidad en la identificación de Hispania con la Sefarad bíblica ... [lo que] los singulariza del resto de las diásporas [porque] los judíos de Hispania no son unos judíos cualquiera, son los orgullosos herederos de una Diáspora antigua y de calidad” (Ayaso Martínez 235-39). La palabra “Sefarad” que se significa “España” en hebreo, fue mencionada por primera

vez en el texto del profeta Abdías (Bel Bravo 73). Existen muchos ejemplos históricos que demuestran la existencia de los judíos españoles en Sefarad desde tiempos muy remotos. Por ejemplo, muchas lápidas que ascienden al siglo I después de Cristo. Sefarad como sinónimo de España fue empleada por muchos autores, pero la más antigua mención fue por el autor Jonatán Ben Uziel en la época romana en el siglo I d.C. (Bel Bravo 75). Desde los primeros tiempos los judíos vivieron juntos en juderías, casi siempre, bajo la protección real.

Empezando de los siglos bajomedievales, los judíos en la Península Ibérica fueron el blanco de muchas presiones externas y persecuciones; “con ellas los judíos hispanos respondieron a las variadas manifestaciones del anti judaísmo de la sociedad del entorno que, tras imponerles condiciones de vida cada vez más duras, terminó por obligarlos a elegir entre la conversión y el exilio” (Ayaso Martínez 234). Aunque en la época romana se piensa que empezó el llamado “problema judío” por las características exclusivas de la religión judía, las opresiones fuertes empezaron en el siglo IV cuando en el Concilio de Elvira, se les prohibió casarse, celebrar fiestas con los cristianos e incluso sentarse en la misma mesa con los cristianos. El emperador Constantino que adaptó y expandió el cristianismo, empleó presiones antijudías prohibiéndoles tener esclavos cristianos. En el siglo VII, durante el reino de los visigodos, además de prohibirles matrimonios y fiestas con los cristianos, les dieron dos opciones: convertir o ser exiliados. Este trágico evento que afectó la vida de los judíos, se puede considerar la primera expulsión que los judíos vivieron en España. Como sucedió en el siglo XV, los judíos que no pudieron dejar su tierra por eso, se convirtieron. Como señala Paloma Díaz-Mas, “this [was] probably the first occurrence of the *converso* problem in the Iberian Peninsula” (2). Es posible señalar que la diferencia entre estos conversos judíos y los de después del exilio de 1492 fue que los conversos de la época visigoda no sufrieron por llevar la sangre judía, porque todavía

no existía la noción de la limpieza de sangre. Además, los conversos en la época visigoda pudieron seguir teniendo sus oficios en los puestos más importantes en la Iglesia. Pero como sucede en las diásporas, la vida se les dificultó a los judíos visigodos porque se crearon leyes que les prohibieron la relación de los judíos bautizados con sus hermanos de la misma raza. Además se les imponía que los judíos que estaban casados con cristianos tenían que divorciarse si no querían ser bautizados. A pesar de estas prohibiciones y exilios, los judíos conversos “con los judíos ortodoxos, volvían al Mosaísmo, sobornando a clérigos y legos influyentes para vivir dentro de la ley vieja, a su guisa; era pues, ya un “judaizante” un “marrano” típico, como los que habían de abundar en el siglo XV” (Caro 39). Como ocurrió en el siglo XV, los conversos fueron blancos de acusaciones y de rumores acerca de su sinceridad. Como indican los documentos históricos, aunque había conversos falsos, siempre existían otros que se habían convertido con libre albedrío. En el Concilio IV de Toledo, se prohibió que los judíos tuvieran cargos públicos. Los hijos se separaron de sus padres para que no se afectaran de la maldad de sus familias. Los niños separados fueron enviados a vivir con familias cristianas para recibir una educación religiosa (Bel Bravo 96-99). Pero aunque estas opresiones parezcan intolerables, no se pueden comparar con las que vivieron en el futuro empezando en el siglo XIV. A pesar de todas las presiones y prohibiciones que vivieron los judíos hispanos, nunca se alejaron de su religión y de sus costumbres. Cuando los musulmanes gobernaron la Península Ibérica por 800 años empezando en el 711, los judíos y cristianos tuvieron una vida tolerante porque ellos, según las leyes musulmanas, eran “la gente del libro.” Este alivio fue reflejado en todos los campos de la vida. Especialmente en el siglo X, los judíos tuvieron su mejor periodo en las ciencias y letras (Díaz-Mas 3). Además de este período que los judíos gozaron de una igualdad, en la historia siempre vivieron bajo el poder de otros porque “ni en los tiempos de Josué, ni bajo David o

Salomón, ni cuando reinaron los Macabeos, lograron los judíos ejercer sobre los pueblos circundantes, ... una superioridad un tanto duradera. Pero sus rivales tuvieron siempre el control” (Díaz-Plaja 35). En este período de tolerancia cultural y religiosa, los judíos, en colaboración con los árabes, expandieron sus conocimientos científicos y literarios hasta Europa central. En Córdoba aparecieron los primeros grandes poetas y gramáticos judíos como Menahem ibn Saruq (910-970), Danish Ibn Labrat (920-980) y Judah Ibn David (940-1010). Por ejemplo, Ibn David se conoce por ser el fundador de la gramática de la lengua hebrea en la forma que se ha conservado aun hoy (Bel Bravo 125). Las jarchas fueron los mejores ejemplos de la colaboración de los poetas musulmanes y hebreos en Andalucía. Estas canciones breves se colocaban al final de los poemas. Las jarchas estaban relacionadas con la cultura urbana y “son un perfecto ejemplo del mudejarismo social y cultural de los tres pueblos y las tres religiones peninsulares de la España medieval” (Blanco Aguinaga et al. 58). El famoso poeta judeoespañol, Yehudah Ha-Levi, compuso una jarcha en homenaje a Yosef ben Ferrusell quien fue médico, consejero y diplomático en la época de Alfonso VI de Castilla:

De kand mew *Sidiello* béd

-¡tan bona l-*bixara*!-

Komo rayo de sol yésed

En *Wad al-hayara*.¹

En esta jarcha que parece tener un tema amoroso, fue compuesto por Ha-Levi para demostrar la alegría de la llegada a la ciudad de un personaje importante como Yosef ben Ferrusell. Otro poeta judío andaluz, Yósef al-Katib (muerto en 1042), en la jarcha siguiente, en un tono

¹ “Cuando mi Cidiello viene / ¡qué buena albricia! / Como un rayo de sol sale / en Guadalajara” (cit. en Blanco Aguinaga et al. 58).

amoroso, canta en honor de Samuel-Levi ibn Nagrella, visir judío del rey Aben Habbús de Granada:

¡Tant' amare, tant' amare,
Habibm tant' amare!
Enfermaron welyos gayos,
E duelin tan male.²

Podemos mencionar que, en la poesía hebraica escrita en árabe, el nombre del famoso filósofo y poeta Salomón Ibn Gabirol que nació alrededor del año 1020 y vivió en Málaga. En la ciudad de Granada en los tiempos medievales, el elemento hebraico fue tan fuerte que algunas tradiciones árabes decían que la ciudad fue de fundación judía porque los primeros habitantes fueron los judíos (Caro 46). Pero a mediados del siglo XII, los Almohades, a cambio de sus correligionarios, emplearon mucha opresión, por eso muchos judíos tuvieron que emigrar a las zonas gobernadas por los cristianos y fueron recibidos con cariño por Alfonso X (1252-84). Se establecieron en muchas ciudades, pero la más famosa fue Toledo por ser conocida “la Jerusalén de los hispano-judíos” (Fromm 146). Se sabe que existían judíos en Toledo que vivieron en esta ciudad desde los tiempos de los romanos en el siglo IV. Antes de la llegada de otros judíos desde los reinos árabes, en Toledo existía una comunidad judía que había sido testimonio a la conquista de la ciudad por los góticos y por los musulmanes entre 712 y 719 (Lynch 64). Según señala Julio Caro Baroja, cuando los árabes entraron en la ciudad de Toledo, buscaron la mesa del rey de Salomón, que se decía que poseían los judíos de la ciudad desde los tiempos muy remotos (47). Otras afirmaciones como éstas demostraron el pasado de los judíos en Toledo desde la

² “Tanto amar, tanto amar / amado, tanto amar! / Enfermaron ojos alegres / y duelen tan mal” (cit. en Blanco Aguinaga et al. 59).

antigüedad. Los sabios afirmaron también que los judíos se habían establecido en esta ciudad desde los tiempos de Nabucodonosor (Caro 47), y por eso, el nombre de la ciudad se considera que es hebraico y que deriva de la palabra *Toldot* que significa “tradición.” Selomoh ibn Verga, el historiador judío, afirmó en *La vara de Yehudah* que “Nabucodonosor dio como cautivos a los reyes Pirro e Ispano, sus aliados, ... y Pirro fue el que, embarcándolos, los trajo a España, a Andalucía y Toledo sobre todo” (citado por Caro 48). Cuando Toledo fue gobernada por los musulmanes, gracias a un gobierno moderado, los judíos y los cristianos tuvieron toda la libertad religiosa. La misma tolerancia existió también durante el reino cristiano porque cuando emigraron a los reinos cristianos de Hispania fueron recibidos con promesas de protección y libertad de prácticas religiosas. Alfonso VI, en el año 1090 otorgó a los judíos que vivían en su reino la llamada *Carta inter Christianos et Judaeos*, en la cual se establecían los derechos y las obligaciones que las dos comunidades judías y cristianas tenían. Los judíos en la España cristiana se consideraban *Servi Regis* o sea “se consideraban una especie de patrimonio o propiedad particular” (Valdeón Baroque 52). Por eso estaban en servicio de la corte y establecían las relaciones financieras. Las comunidades judías vivían en plena autonomía, y en esta época desarrollaron también en ámbito literario. El famoso escritor Abraham ibn Ezra escribió sobre la exégesis bíblica y la organización de la gramática hebrea. No podemos olvidar el famoso médico, poeta y pensador Yehudah Ha-Levi quien además de ser escritor de muchas obras famosas, fue el primer poeta que usó versos castellanos. Él escribió casi todas sus obras en hebreo excepto dos de ellas. Maimónides quizás es la figura más conocida entre los escritores y filósofos hebreos. Como afirma María Antonia Bel Bravo, él “en el judaísmo puede considerarse paralela a la de Santo Tomás de Aquino en el cristianismo, no sólo por la profundidad e

importancia de sus escritos sino también por haber utilizado ambos el método aristotélico” (131). Maimónides se destaca con su obra famosa es la *Guía de los perplejos*.

Entre todas las ciudades a donde emigraron los judíos alejándose de la opresión de los Almohades, Toledo se convirtió en la capital de la comunidad judía porque el mayor número de la población consistía de los judíos. Gran cantidad de la comunidad judía se ocupaba de labores mercantiles, fiscales y usurarias (Bobes 16); también trabajaba en la corte cristiana sirviendo de médicos. Durante la Edad Media, las tres culturas y religiones que vivían en Toledo, coexistían en armonía, por eso este período fue considerado el “Siglo de Oro” de la convivencia. La comunidad judía vivía en barrios llamados “juderías” donde solían tener sinagogas, escuelas y otros establecimientos religiosos y culturales (Bobes 17). La judería más importante era la ‘Gran judería’ donde existía el centro de educación rabínica y *La escuela de Traductores* de Toledo donde los judíos traducían al español y latín las obras filosóficas, científicas escritas en árabe o en hebreo. Esta escuela fue organizada por Alfonso X el Sabio quien “hizo llegar al Occidente la única ciencia digna de tal nombre, la oriental, lo que, al propio tiempo, servía para poner más al descubierto el enorme retraso cristiano al respecto” (Blanco Aguinaga et al. 82). Esta escuela se puede considerar el mejor ejemplo de la contribución judía en la literatura española y también un ejemplo perfecto de la armónica convivencia que constituía el carácter de España. Uno de los colaboradores judíos de la escuela dijo lo siguiente acerca de Alfonso X: “Amó e allegó a sí las ciencias e los sabidores dellas, e alumbró e cumplió la grant mengua que era en los ladinos por defallimiento de los libros de los buenos philósophos e probados.”³ Una de las obras famosas producidas bajo la dirección de Alfonso X fue *Las Siete Partidas* (1256-1265) que se puede considerar una enciclopedia sobre la vida medieval castellana. La obra ofrece los detalles de la

³ “Amó las ciencias y se rodeó de sabios, y acabó con la gran falta que había entre los cristianos de los libros buenos y probados filósofos” (cit. en Blanco Aguinaga et al. 82).

organización religiosa, cultural, política y social del período con las tres culturas en convivencia pero a pesar de su carácter tolerante, en la séptima partida de la obra se notan los requisitos que los judíos tuvieron que cumplir durante su vida diaria; como llevar un señal visible en sus cabezas para que se distingan del resto del pueblo. Pero no se puede negar la protección que ofrece la obra de los judíos y de otras minorías; una de las secciones que demuestra esta protección y la tolerancia religiosa es la siguiente:

et porque la sinagoga es do se loa el nombre de Dios, defendemos que ningunt cristiano non sea osado de la quebrantar, nin de sacar nin de tomar ende ninguna cosa por fuerza, fuera ende si algunt home malfechor se acogiese a ella ... Otrosí, defendemos que los cristianos non metan y bestias nin posen en ellas, nin fagan embargo a los judíos mientras que y estudieren faziendo oración segunt su ley.

...⁴

Por todo el esfuerzo que hizo Alfonso X acerca de la convivencia de las tres culturas, él se conoció como el rey de la tolerancia.

Hacia finales del siglo XIII y comienzos del siglo XIV, la “famosa” convivencia de tres religiones y culturas (o “castas” como las llama Américo Castro) empieza a tener grandes heridas “ya que toda Europa se vio alterada por contiendas religiosas y sociales, hambrunas, epidemias de mortandad y cismas” (Bobes 21). En el Concilio IV de Letrán de 1215 y en el de Vienne de 1311 se decidieron que la convivencia de los cristianos con los judíos podría procurar gran peligro, y como consecuencia los judíos fueron denunciados fuentes de contaminación y empezó una etapa en la que todo relacionado a cargos públicos fue prohibido (Bel Bravo 150). La

⁴ “Y porque la sinagoga es casa en que se loa el nombre de Dios, prohibimos que ningún cristiano se atreva a ofenderla ni a sacar ni robar de ella cosa alguna por la fuerza, excepto si algún malhechor se acogiere a ella... Asimismo prohibimos que los cristianos metan en la sinagoga animales, ni entren en ella, ni molesten a los judíos cuando estén allí orando según su religión. ...” (cit. en Blanco Aguinaga et al. 85).

hostilidad del pueblo español hacia los judíos no fue un sentimiento que apareció en un día, sino tuvo raíces muy antiguas. A lo largo de la historia, el anti judaísmo en España tuvo causas religiosas y sociales, pero siempre se mostró la causa religiosa como el motivo de estos movimientos sociales antisemíticos. Otras causas que aumentaron este sentimiento antijudío fueron la peste negra y la inestabilidad económica, especialmente, en el nivel de los campesinos. Otro conflicto existió entre la nobleza y la monarquía que causaron guerras civiles para obtener el control político. Por ejemplo, se organizó “una sublevación contra Pedro I, el Cruel o el Justiciero, por la alta nobleza y encabezada por su hermanastro Enrique” (Blanco Aguinaga et al. 99). En 1369 este ataque terminó con el asesinato de Pedro I. Todos estos conflictos causaron la derrota de la tolerancia medieval de tres culturas y aumentaron el sentimiento antisemita que existía en la Península a lo largo de su historia pero no se había expuesto así tanto hasta este período. En el país empezó a existir un ambiente caótico y empobrecimiento de la clase campesina. Este período económico y social fue reflejado en el *Poema de Alfonso Onceno* escrito por Rodrigo Yáñez hacia 1348:

En este tiempo los señores
corrían a Castilla;
los mesquinos labradores
pasaban gran mansiella.
Los algos les tomaban
por mal e por codicia;
las tierras se yermaban
por mengua de justicia.
Tómannos los haberes
e fazen nos mal pesar;
los fijos y las mujeres
piensan de los cativar.

Puercos e vacas e ovejas
todos roban fieros;
non nos valen eglesias
más que fuésemos puercos.
... ..
non suframos más mansiella
de cuanta ya padecemos,
o dejaremos Castiella,
pues í vivir no podemos ... ⁵

Los judíos que se ocupaban de la administración del dinero y de las tasas del gobierno, se convirtieron en los enemigos de los campesinos, porque la clase campesina pensaba que ellos eran los que robaron el dinero del reino, y así crearon el desequilibrio socio-económico. Los judíos fueron relacionados siempre con el dinero en la corte o en la usura. La gente, sea lo que sea la posición del judío, tenía la tendencia de vincular el judío con la usura, como se notan en los versos siguientes:

Non quieras jugar dados nin seas tablajero
ca es mala ganancia, peor de logrero;
el judío al año da tres por cuatro; pero
el tabla de un día dobla el mal dinero. (Cantera 5-26)

Este conflicto social y el clima antijudío fueron reflejados en las palabras de Pedro López de Ayala en su *Rimado de Palacio* (1402):

Allí vienen judíos, que están aparejados / para beber la sangre de los pobres cuytados.../
Allí fassen judíos el su repartimiento/ sobre el pueblo que muere por mal defendimiento...

⁵ “Nos roban lo nuestro / y nos hacen grandes daños; / los hijos y las mujeres / las quieren cautivar. / Cerdos, vacas, y ovejas, / todo lo roban sin piedad; / no nos sirve refugiarnos en las iglesias / más que si fuésemos puercos / ... / no sufriremos más daños / de los que ya sufrimos, / o dejaremos Castilla, / pues aquí no podemos vivir” (cit. en Blanco Aguinaga et al. 101).

Aquellas condiciones Dios sabe cuáles son, / para el pueblo mesquino negras como carbón. ... (244-63) (Montenegro 33)

Otro ejemplo literario antisemita es la obra religiosa de Gonzalo de Berceo, *Milagros de nuestra señora*, escrita hacia 1260. En la obra, cuando los cristianos de Toledo están celebrando la fiesta de Asunción en la catedral, la Virgen aparece y les informa que los judíos de la ciudad están aumentando las penas de Cristo y menciona que

Criásse en Toledo un amargo majuelo,
non se crio tan malo nunca en esti suelo. (Milagro xviii)

Cuando el pueblo cristiano se acuerda de esta situación, decidió marchar a la aljama judía con su arzobispo y

Fallaron enna casa del raví más onrado
un gran cuerpo de cera como omne formado,
como don Cristo sóvo, sedie crucifigado,
con grandes clavos preso, grand plaga al costado. ⁶

Como consecuencia, en la obra se ofrece una escena que apoya el odio hacia el pueblo judío:

Fueron bien recabdados los que prender podieron,
diéronlis jantar mala qual ellos merecieron;
hí fizieron tu autem, mala muerte prisieron. ⁷

En el milagro XXIII, la Virgen ayuda a un comerciante de Constantinopla que fue manipulado por un judío “goloso y logrero.” El comerciante no sólo se salva de las trampas del judío, sino el judío prestamista y sus correligionarios se convierten en el cristianismo. Gonzalo de Berceo demostró su antisemitismo no sólo en *Milagros de Nuestra Señora*, sino también en otras obras

⁶ “Hallaron en la casa del rabino principal / un gran cuerpo de cera con forma humana, / estaba como estuvo Cristo, crucificado, / con grandes clavos sujeto, y gran herida en el costado” (cit. en Blanco Aguinaga et al. 80).

⁷ “Fueron bien despachados los que pudieron prender, / les dieron mala comida, tal como merecían: / allí les hicieron lo mismo que ellos habían hecho, mala muerte recibieron” (cit. en Blanco Aguinaga et al. 80).

como los *Loores de Nuestra Señora* en la cual se notan unos versos que demuestran el odio hacia el pueblo hebreo:

Once veces cien milia judíos murieron;
su muerte non vos duela, ca bien lo merecieron. ⁸

Por otro lado, el rabino Sem Tob Ibn Arduziel Ben Isaac (1300-?) en sus Proverbios morales recuerda al pueblo la igualdad entre varias religiones y culturas en Castilla, y demuestra su deseo de calmar este odio creciente de anti judaísmo:

por nacer en el espino non val la rosa cierto
menos, nin el buen vino por salir del sarmiento,
nyn val el acor menos por nacer de mal nido,
nin los enxemplos buenos por los decir judío. ⁹

En el siglo XIV, esta hostilidad se convirtió en odio permanente durante la decadencia económica. Los nobles presionaron a los reyes para que hagan propagandas antisemitas para demostrar que están favoreciendo a los cristianos pero no a los judíos. La culpa de todas las desgracias, las tenían los judíos. Desde entonces, ya no se podía hablar de una convivencia entre los cristianos y judíos. Empezando con la matanza del 1391 de Sevilla, las persecuciones de los judíos se extendieron a todas las regiones de la Península. Como afirma Henry Méchoulán, la expresión hebrea *we-lo 'yimmalet mi-se-hu* (“y nadie se salvó”) se empleó por muchos cronistas cuando se refirieron a los acontecimientos trágicos del año 1391. Las comunidades más afectadas de estos ataques fueron las de Andalucía, Islas Baleares y Cataluña y en Castilla las comunidades de Cuenca y de Madrid. Las del norte de Toledo se salvaron (38-39). Miles de judíos recibieron

⁸ “Once veces cien mil judíos murieron; / su muerte no os pese, que bien lo merecieron” (cit. en Blanco Aguinaga et al. 81).

⁹ “Por nacer en el espino la rosa no vale / menos, ni el buen vino por salir del sarmiento, / ni vale el azor menos por nacer en el feo nido, / ni los buenos ejemplos por decirlos un judío” (cit. en Blanco Aguinaga et al. 115).

el bautismo, y estas conversiones forzadas afectaron la vida de los conversos sinceros. Una vez bautizados los judíos, esta vez, los conversos fueron el blanco del odio. Se crearon también conflictos entre algunos cristianos nuevos y judíos, porque los cristianos nuevos burgueses trataron de asimilarse a las comunidades de los cristianos viejos alejándose de todo relacionado a sus pasados. Por otro lado, había otros cristianos nuevos que no eran sinceros porque no aceptaban su nueva identidad y preferían seguir con sus tradiciones en secreto. Estos conflictos entre los judíos y los conversos, separaron más las comunidades hebraicas.

A causa de los sentimientos negativos que empezaron en la sociedad cristiana hacía los judíos; los hebreos fueron culpados por ser responsables de la muerte de Cristo, de aumentar sus riquezas con facilidad cuando la gente cristiana sufría de pobreza e incluso se murmuraba que los médicos judíos envenenaban a sus pacientes cristianos. En los documentos oficiales de las Cortes se mencionaba además que los judíos tenían libros escritos en un lenguaje codificado con signos y aprendían de esos libros manera de cómo dañar la fe cristiana. También se les acusaba por usar estos libros para preparar ceremonias satánicas (Suárez Fernández 181). Para castigarles, primero fueron condenados a pagar multas excesivas por razones no lógicas. En 1413, la Bula de Benedicto XIII les hacía la vida más difícil a los judíos y les mandaba lo siguiente:

Que debiendo, tanto los fieles como los infieles de cualquier estado, o condición, abstenerse de ir, leer y enseñar en público o en secreto el Talmud, se procediere desde luego por los obispos y los cabildos catedrales a recoger, en término de un mes, todos los ejemplares que se hubieren a las manos de dicho libro, así como sus glosas, apostillas, sumarios o otros cualquiera escritos que tuvieran relación directa o indirecta con tan depravada doctrina, salvo no obstante, los permisos especiales concedidos a los predicadores y encargados de catequizar y convertir a

los hebreos. ... [Q]ue se prohibiera la circulación y uso de todo el libro hebraico que contradijese los dogmas o ritos de la religión cristiana. ... [Q]ue no se permitiera a los judíos pronunciar los nombres de Jesús, de su Madre, ni de los santos, así tampoco el de la Sagrada Eucaristía ni otro cualquier Sacramento, ni menos construir cruces. ... [Q]ue ningún judío pudiera ejercer oficio de juez, no solamente en los pleitos criminales, sino también en los civiles. ... [Q]ue estando vedado a los judíos por las leyes imperiales y decretos de los Pontífices construir nuevas sinagogas y ampliar y exornar las antiguas. ... [T]oda sinagoga que en lo antiguo hubiese sido iglesia sería cerrada sin más examen. ... [T]odo el que se opusiera a este decreto, sería excomulgado. (Bel Bravo 159-60)

Esta bula y las prohibiciones previas no dejaron ninguna posibilidad a los judíos para continuar su vida en libertad. Aunque los judíos siguieron resistiendo, ya se habían convirtieron en enemigos de los cristianos y siguieron los ataques a muchas juderías del reino. A largo del siglo XIV, esta hostilidad aumentó, se les acusó otra vez por ser la causa de la “peste negra” y esta acusación fue el motivo de “la ruptura de la convivencia judeo-cristiana” (Valdeón Barúque 52). Selomó ben Reubén Bonafed (1370), el último poeta profesional hispano- hebreo, escribió sobre los acontecimientos de la Disputa de Tortosa y reflejó en sus poemas la opresión que vivían los judíos hispanos en torno al año 1414 (Peiro 45). El motivo religioso fue lo que se demostraba al público pero en realidad el motivo era económico, porque los trabajos de préstamo o recaudación de impuestos estaban en las manos de los judíos y por eso especialmente, las clases populares (burgueses) estaban preocupadas por esta distribución de trabajo. En cambio, la nobleza tenía buenas relaciones con los judíos, ya que la abuela de Fernando de Aragón, el Rey Católico, era una judía y la comunidad judía estaba muy contenta cuando la Reina Isabel se había casado con

Fernando por su ascendencia judía. Aunque había conversos judíos sinceros que trabajaban en los oficios públicos y en la corte, después de estos movimientos antisemitas, no fueron confiados. El poeta Gómez Manrique (1412-1490), para suavizar la situación y recordar al pueblo la igualdad entre las personas, escribió el texto siguiente: “Mirad agora cuánto yerra el apasionado deste error. ... [P]ues todos somos nacidos de un padre e de una masa, e ovimos un principio noble. ... E habéis de creer que Dios fizo homes, e no linajes en que escogiesen. A todos fizo nobles en su nacimiento.”¹⁰ Manrique insistió en demostrar la igualdad humana empleando este tema otra vez en *Coplas contra los pecados mortales* de Juan de Mena:

Todos somos de una masa
a lo cual nos tornaremos,
pues ¿por cuál razón seremos
desiguales en la tasa? (cit. en Blanco Aguinaga et al. 150)

Parece que los esfuerzos literarios de Manrique no tuvieron mucho éxito porque los conversos sinceros recibieron el mismo tratamiento que los judíos.

El sentimiento antisemita que aumentaba cada día más en la sociedad española fue el motivo de la decisión de expulsar a los judíos de la Península. Se afirma que la razón principal del exilio era alejar a los judíos de España para que no afecten a los conversos a retornar a su fe judía. Era evidente que había muchas otras razones para odiar un pueblo entero hasta desterrarlo. En los primeros años del siglo XV, Vicente Ferrer, el santo más popular de la época, junto con Pablo de Santa María, quien una vez considerado uno de los más insignes maestros de la ley talmúdica pero luego prefirió ser bautizado, redactaron un ordenamiento hacia los judíos. Este ordenamiento estaba formado de 24 artículos que no sólo prohibían a los judíos varios aspectos

¹⁰ “Mirad ahora cuánto se equivoca el que cae en este error ..., pues que todos somos nacidos de un mismo padre y de una masa, y tuvimos todos un principio noble ... Y habéis de creer que Dios hizo hombres, y no linajes para escoger entre ellos. A todos hizo nobles al nacer” (cit. en Blanco Aguinaga et al. 151).

de la vida, sino era casi un edicto de su “muerte.” Porque entre muchas prohibiciones, la más importante era prohibirles seguir practicando sus profesiones como médicos, almojarifes, arrendadores etc. Estos eran los oficios más practicados por los judíos y por esa razón, la prohibición de éstos sería como quitarles la comida a los judíos. Es importante señalar algunas de las prohibiciones para ver el destino trágico que fue designado a los hebreos hispanos:

que todos los judíos del reino vivieran apartados de los cristianos. ... [Q]ue no fuesen drogueros, boticarios, cirujanos, físicos. ... [Q]ue ningún judío pusiera obstáculo a los que, inspirados por el Espíritu Santo, se quisieran tornar cristianos. ... [Q]ue ningún judío pudiera comer ni beber con los cristianos, tener servidores, ni escuderos, ni trabajadores de la ley católica en sus casas o haciendas. ... [Q]ue no ejercieran cargo de arrendador, procurador, almojarife, mayordomo ... (Del Bravo 158)

El establecimiento de la Inquisición en 1472 cambió la vida de todos los españoles. Aunque el deber de la Inquisición fue la persecución de los judaizantes y de cripto judíos, todo el pueblo estaba preocupado porque los rumores y las actitudes sospechosas estaban considerados por la Inquisición y muchos de éstos terminaron en castigos. El jesuita Juan de Mariana en su obra *De Rege* señala el desasosiego de todos los españoles ante el Santo Oficio con las palabras siguientes: “la más grave que aquellas pesquisas secretas les quitaban la libertad de oír y hablar entre sí, por tener [la Inquisición] en las ciudades, pueblos y aldeas personas a propósito para dar aviso de los que pasaba” (Blanco Aguinaga et al. 282). La gente estaba nerviosa pero la iglesia católica glorificaba la Inquisición porque era un instituto fundido para conservar la unidad religiosa del reino. El auto titulado *Farsa sacramental de las Cortes de la Iglesia* alaba el Santo Oficio por sus acciones:

Fuera, fuera, fuera,
fuera, dañada ceguera,
fuera, hereje ponzoñoso.
¡Alegra tu corazón,
Santa Inquisición!
¡Haya bien quien te formó
y el que tal gracia te dio,
pues el mundo no salió
con su dañada intención,

Santa Inquisición! (cit. en Blanco Aguinaga et al. 316)

Las actividades inquisitoriales empezaron en el sur de la península y se extendieron muy rápidamente hacia el norte. Los sambenitos fueron los símbolos de la Inquisición, porque los condenados tuvieron que llevarlos en público para señalar su infamia. Los acusados cuando estaban en sus casas, podían quitárselos. Los sambenitos tenían varias figuras que se diferían según la condena que sería sometido el acusado. Llamas de fuego, demonios, escenas del infierno eran las figuras más empleadas según el nivel de delito de la persona. Las condenas podían ser destierro, prisión o pena de muerte. Por ejemplo, la figura del fuego demostraba que esa persona iba a ser condenado a morir en la hoguera. Una vez completada la sentencia, era costumbre colgar los sambenitos en la iglesia del vecindario y en el 1561, el inquisidor Fernando de Valdés lo hizo obligatorio afirmando lo siguiente:

Todos los sambenitos de los condenados vivos y difuntos, presentes o ausentes, se ponen en las iglesias donde fueron vecinos y parroquianos al tiempo de la prisión,

de su muerte o fuga, y lo mismo se hace con los reconciliados, después que han cumplido sus penitencias y se lo han quitado, aunque no los hayan tenido más de por el tiempo que estuvieron en el tablado y les fueron leídas sus sentencias, lo cual se guarda inviolablemente y nadie tiene comisión para alterarlo. Y siempre se encarga a los inquisidores que los pongan y renueven señaladamente en los Partidos que visiten, porque siempre haya memoria de la infamia de los hereges y de su descendencia. (González de Caldas 391)

Las persecuciones hechas por la Inquisición por una parte, aumentó el temor de los judíos y de los cristianos nuevos y por otro lado, engrandeció el odio del pueblo hacía los judíos conversos. El antisemitismo se extendió por todo el país y muchos ejemplos literarios religiosos lo exponían con toda claridad; uno de éstos es el *Auto de la destrucción de Jerusalén* en el cual un soldado romano cuando acompaña a los prisioneros judíos, proclama así:

¿Quién quiere comprar judíos?

¡Ea, que vendellos quiero!

Ea, señores, servíos

de aquestos esclavos míos;

treinta doy por un dinero.

Harto estoy de vocear;

pues no me dan lo que pido,

yo los quiero destripar

por ver si podré sacar

los tesoros que han comido.

¡Oh, qué han comido de cosas

los enemigos de Dios!

Alfófar, piedras preciosas;

¡oh, qué doblas tan hermosas!

¡Mirad qué piezas de a dos! (cit. en Blanco Aguinaga et al. 315)

Como consecuencia de todos estos confortamientos, Selomoh ibn Verga, historiador judío sefardí, menciona en su *La vara de Yehudah* que el pueblo español deseó que el rey “destierre [a los judíos] de su reino” (47). Los Reyes Católicos decidieron “responder” al deseo de su pueblo y exiliar a los judíos. Cuando los Reyes Católicos preparaban el edicto de expulsión, documento redactado, según aseguran, por un converso de su corte, se presentaron ante sus Majestades, sabios rabinos y hombres de estado para tratar de evitar semejante tragedia. Ofrecieron 300.000 ducados de oro para la guerra contra los moros. Demostraron con pruebas irrefutables que los de su estirpe no tuvieron parte en la muerte del Señor porque residían en Iberia desde épocas remotas. Sus Majestades comenzaban a ablandarse después de escuchar las palabras de don Abraham Señor y don Isaac Abravanel. Pero enseguida entró el Gran Inquisidor General, Torquemada (Por desgracia, descendiente de conversos) quien tirando el crucifijo a los pies de los Reyes, pronunció estas históricas palabras: “Judas vendió a nuestro Señor por treinta dineros de plata y VV.MM, quieren venderlo por trescientos mil. Aquí está, tenedlo” (Estrugo 14). Después de esta intervención, los Reyes firmaron el edicto a pesar de siglos del progreso material y cultural que trajeron los judíos a España. Daniel Bernal Mesa afirma que “las presiones políticas, religiosas y económicas, sumadas a las envidias, odios y resentimientos que despertaban el poderío y la influencia de los judíos” (14) fueron las causas de la decisión de la expulsión de los judíos. El exilio de los judíos se justificaba con la declaración de que la

presencia de los judíos en España, dificultaba a los conversos de aceptar y practicar el catolicismo. Los judíos que no se convertían seguían insistiendo en que los conversos practicaban el catolicismo solo por ser forzados o por ser abusados. Y esta insistencia de los judíos, no coincidía con la ideología de los Reyes Católicos. Había que encontrar una excusa o excusas para desterrar a los judíos del reinado.

El 31 de marzo de 1492, los Reyes Católicos firmaron el edicto dando solo cuatro meses para que los judíos salgan del país. Como señala muy bien Henry Kamen, esta expulsión que desterró a miles de hijos e hijas nativas del país, “became the spectre that haunted Spain’s cultural destiny” (4). La expulsión empezó desde Castilla y Aragón, especialmente de Toledo y luego continuó en otros reinos españoles como Navarra en 1498 (Vance 55). Después de la decisión de la expulsión, el inquisidor Torquemada prohibió mantener el menor contacto con los judíos y el rey Fernando se apoderó la riqueza y las propiedades de los judíos con la justificación de garantizar el pago de las deudas supuestamente de los judíos, por eso, nadie pudo llevar consigo los bienes obtenidos en el territorio español.

En una parte del edicto de la expulsión fue explicada en detalle cómo iba a realizar la expulsión: «acordamos de mandar salir todos los judíos y judías de nuestros reinos y que jamás tornen ni vuelvan a ellos ni a alguno de ellos». No había excepción para nadie, las órdenes se aplicaban a todos los judíos que no se convertían al cristianismo. Como fecha límite se dio el mes de julio de 1492 para salir de la Península. Como afirma Joseph Pérez, “los que a última hora decidieran hacerse cristianos no estarían afectados, algunos se convirtieron en el último momento y otros volvieron del camino para recibir la fe de Cristo” (385). Durante la salida de los judíos de sus tierras, los rabinos trataban de consolidar los exiliados haciendo cantar y tañer panderos cuando éstos caminaban hacia las fronteras o los puertos de embarque. Los primeros

que pudieron salir, fueron los que habían vendido sus bienes rápidamente. Algunos judíos importantes de la comunidad se convirtieron en el último momento para mantener su estatus. El portavoz de los judíos en la corte recibió un favor de los Reyes Católicos que le permitieron sacar una cantidad de oro y plata. Algunos judíos que tuvieron miedo de los ladrones, pidieron ser acompañados por los oficiales, pero a pesar de estas precauciones, casi todos fueron víctimas de abusos. Muchos fueron testigos de robos, ataques, corrupciones, violaciones e incluso asesinatos (Méchoulán 54). La percepción de la expulsión por el pueblo español aparece en algunos versos de la literatura española; por ejemplo Lope de Vega en *El niño inocente de la Guardia* refleja estos momentos en los siguientes versos:

Mal han venido las tierras;
los bienes muebles, deshechos;
las casas, las posesiones:
todo queda por el suelo. (510-14)

Y la siguiente copla muestra la alegría que experimentó gran parte del vulgo:

Ea, judíos. A enfardelar [hacer la maleta],
que mandan los reyes
que paséis la mar (Bobes 32)

Un romance sefardí señala la frustración de los expulsados:

Ay, Julián, vamos de aquí,
de este mundo sin provecho.
Lluvia caiga de los cielos
y nos moje. (cit. en Blanco Aguinaga et al. 171)

El poeta judío Selomoh de Piera en el siguiente poema explica la amargura que siente él y toda la comunidad judía acerca este acontecimiento trágico:

Ya no nos queda nada, ni siquiera una herencia como consuelo. No nos

queda más que celebrar la admirable valentía de los muertos y de los exiliados, víctimas de la furia del opresor. La grandeza de nuestra fe ha subyugado a los jóvenes de Israel. Los días de antaño han desaparecido. ¡Dichosas las víctimas de la espada, los mártires de Dios! Aquél fue el día que esperábamos, el norte de nuestros sentimientos: un día de paz, en el que un hombre pudo asumir la muerte de los justos, de pie, delante de su puerta, sin caer en manos de extranjeros, sin cambiar de Dios, sin apostatar de su fe, mientras vivía feliz sobre la tierra. (Méchoulán 45)

La expulsión de los judíos de España que creó una Diáspora sefardita es un acontecimiento todavía cuestionado por los académicos y las comunidades sefarditas. Considerando la contribución de los judíos en la vida cultural y social española y recordando que los que ofrecieron al Rey Fernando de Aragón la llave de la ciudad de Sevilla “inscribed in Hebrew” (Fromm 146) eran judíos, es difícil entender cómo casi 200.000 judíos que se consideraban españoles, fueron enviados al exilio dejando atrás la tierra “donde descansaban los restos de sus mayores desde siglos” (José M. Estrugo 15). El próximo capítulo ofrece aproximaciones a la realidad trágica del exilio de los judíos de Sefarad con el análisis de la crónica sefardita de Selomoh ibn Verga.

CHAPTER II

APROXIMACIONES AL DESTIERRO DE LOS JUDÍOS DE SEFARAD:

SELOMOH IBN VERGA, UNA VOZ SEFARDITA EN LA DIÁSPORA

Este capítulo sigue retratando la tragedia de la expulsión y sus consecuencias: dos formas de vida que continúan en dos mundos diferentes. El exilio de los judíos de España, el establecimiento de los sefardíes¹¹ en las grandes ciudades del Imperio Otomano y su contribución en la vida sociocultural turca serán aspectos importantes que se desarrollarán en este capítulo. La obra primaria es un texto que describe la expulsión de los judíos desde diferentes puntos de vista y está titulada *La vara de Yehudah*. La obra está escrita por Selomoh ibn Verga y publicada en 1553, en Edirne, Turquía por su hijo. La importancia de esta crónica de expulsión yace en ser un documento que ofrece las reflexiones del autor mismo que fue testigo de primera mano de la Diáspora sefardí.

Las escenas trágicas de la expulsión fueron registradas por los cronistas, según informa José M. Estrugo “un cronista presencial, el buen cura de los Palacio describió la trágica odisea de esta manera: “...unos muriendo, otros naciendo, otros enfermando, que no había cristianos que no hobiese dolor de ellos; y los rabíes les iban esfrozando, y facían cantar a las mujeres y mancebos, y tañer panderos y adulfos para alegrar la gente. ...” (15). Entre los cronistas judíos de origen español podemos nombrar a Selomoh ibn Verga, Elijah Capsali, Joseph ha Cohen y Samuel Usque. El último cronista, Samuel Usque era de descendencia española pero “he had been brought up in Portugal and had lived there until 1531” (Hillgarth 168), por eso, es considerado un historiador portugués y escribió su obra *Consolaçam as tribulações de Israel* en portugués. Joseph ha Cohen y Elijah Capsali escribieron sus obras en Italia y en Creta consecuentemente, y basaron sus crónicas especialmente en las de Usque y de ibn Verga. Por

¹¹ En esta tesis se emplean tres variaciones para referirse a los judíos expulsados: sefarditas, sefardíes y sefardim.

ejemplo, Eliiah Capsali vivió entre los 1483-1555, fue rabí en Creta y escribió *Seder Eliyahu Zuta*. Esta obra es una crónica dedicada a los acontecimientos históricos que sucedieron en el Imperio otomano durante el reinado del sultán Mehmet II el Conquistador, el del sultán Solimán el Legislador y de su hijo—sucesor Selim I, cubriendo así un periodo desde 1451 hasta 1520. El texto tiene también secciones sobre las persecuciones de los judíos, su exilio de España y la vida de los sefarditas en el Imperio Otomano. Como Capsali vivía lejos de Constantinopla, las noticias que formaron la crónica le llegaban a través de los comerciantes viajeros que se paraban en Creta (Shmuelevitz 340). Además, Creta era un territorio otomano en los tiempos de Capsali, y el autor tenía relaciones con Constantinopla porque su tío Moshe Capsali servía de rabí y era jefe a la comunidad judía en Constantinopla. Capsali adoraba el Imperio Otomano porque le había impresionado la aceptación de los judíos expulsados de España por el sultán Beyazit II y la conquista de Palestina en 1516-17 por el sultán Selim I. En esta crónica, Capsali no solo narró las acciones y costumbres de los sultanes otomanos, los describió con sus aspectos negativos y positivos (Shmuelevitz 340). Lo que diferenció a Selomoh ibn Verga de Eliiah Capsali fue escribir anécdotas históricas y eventos que él mismo o un pariente suyo experimentó.

Considerando el valor de los estudios de los cronistas nombrados, quiero concentrarme en la obra de Selomoh ibn Verga, porque él fue testigo a la trágica expulsión de los judíos españoles y portugueses siendo uno de ellos. No se sabe exactamente la fecha de nacimiento de ibn Verga, pero murió en 1520 en Edirne, Turquía. Nació y vivió en Sevilla y sirvió a la Corona en ámbitos diplomáticos que los usó especialmente cuando los Reyes Católicos conquistaron Málaga para rescatar a los judíos en esta ciudad (Artigas 35). Después de la conquista, algunos miembros de la familia de Ibn Verga se mudaron a Toledo. En 1492 con el edicto de expulsión tuvo que convertirse pero como todos los conversos, fue blanco de la Inquisición, por eso,

decidió salir de España y establecerse en Portugal donde pensaba recuperar su fe judía. En Portugal sobrevivió pero fue testigo de la masacre de Lisboa del 1506 y decidió abandonar este país y fue a Turquía¹². En el Imperio Otomano ejerció de rabí y escribió una crónica llamada *La vara de Yehudah (Shebet Yehudah)* (1553-Edirne /Adrianopolis)¹³ que narra las persecuciones que vivieron los judíos españoles en diferentes tiempos de la historia española. Su hijo Yosef ibn Verga añadió algunos relatos a esta obra, y la obra fue imprimida después de la muerte de ibn Verga. El hijo de ibn Verga, Yosef, era un miembro muy conocido de la comunidad sefardita en el Imperio Otomano. Él fue rabino, tuvo relaciones con otros exiliados de Sefarad y fue buen amigo de Mosëh Hamon, el médico personal del sultán Solimán el Magnífico (Cano Pérez, *Introducción* 12). Aunque Yosef no añadió muchos detalles sobre la vida sefardita en el Imperio Otomano por respetar la unidad temática de la obra de su padre que se enfocó especialmente en las persecuciones de los judíos, en el capítulo treinta y siete de la obra, escribió sobre las persecuciones de los judíos en Granada poniendo como protagonista a uno de los parientes del médico judío del sultán Solimán.

La crónica de Selomoh ibn Verga “fue escrita en hebreo y luego traducida al latín, al alemán y al español. La primera traducción española fue hecha en Ámsterdam por Meir de León en 1640” (Besso 629). María Carmen Artigas menciona que los críticos como Fritz Baer señalaron que *La vara de Yehudah* es una obra de carácter histórico ya que informa sobre las violencias y persecuciones que el pueblo de Israel sufrió a través de los siglos. El mismo Baer piensa que “Selomoh ibn Verga es el único autor ... quien coleccionó y organizó los documentos en forma narrativa y metódica” (35). Esta crónica narra también la expulsión y sus

¹²Algunos académicos como Yitzhak Baer opinan que ibn Verga antes de establecerse en Turquía, primero vivió un tiempo en Italia, y luego, se mudó a Turquía.

¹³ La edición que uso en mi disertación tiene el título de *La vara de Yehudah*, ed. María José Cano. Algunos críticos usan el título *La vara de Judá* al referirse a la misma obra.

consecuencias, y lo que es interesante notar en esta crónica es la religiosidad de ibn Verga que porque por las persecuciones se culpa a sí mismo y a correligionarios y no culpa a los que ordenaron estas persecuciones. El propósito de esta obra es “aportar una serie de datos históricos como en demostrar la inocencia del pueblo hebreo de cuantas acusaciones se les hacían y su derecho a permanecer en España” (Cano Perez 441). Los relatos en la crónica de ibn Verga dan una imagen detallada y precisa de la expulsión y sus consecuencias inmediatas para la judería española. Artigas señala que *La vara de Judá* es tal vez uno de los escritos más originales que se compuso después de la expulsión española de 1492” (35).

La obra se divide en setenta y tres capítulos después de una introducción breve. Los capítulos se enfocan en diferentes asuntos como los judíos españoles bajo la protección cristiana y musulmana, la Inquisición, la expulsión, los conversos y los judíos españoles en Portugal, en Europa y en otros países árabes. Los doce capítulos sueltos tienen acercamiento teológico porque ibn Verga, creando disputas entre los sabios judíos y cristianos, ofrece un manual de las persecuciones y los motivos de éstas. La obra de ibn Verga fue tan popular en el siglo XVII que fueron producidas diecisiete diferentes ediciones hasta el siglo XVIII (Yerushalmi 630), y aunque es una obra que pertenece a la literatura e historiografía hispano hebrea, en mi opinión, al mismo tiempo es una de las obras maestras de la literatura sefardita, porque el autor es un judeo-español expulsado de España y muchos de los relatos narrados relacionados con la expulsión y sus consecuencias son productos de la experiencia personal de primera mano de Selomoh ibn Verga. El escritor basa sus anécdotas en lo que oyó o vio o en las notas tomadas por su pariente Yehudah ben Verga. Las anécdotas no tienen una cronología determinada y por eso muchas tienen temas diferentes de otras. La obra está escrita en un estilo de discusión entre diferentes personajes; algunas veces éstos son un Rey, un sabio cristiano o un sabio judío. En el prólogo de

la edición de *La vara de Yehudah*, María José Cano menciona que la obra tiene “un estilo ligero y ameno ... y está cuajada de anécdotas e incluso ciertos toques humorísticos tan difíciles de encontrar en este tipo de trabajos; no en vano ha sido calificada por algunos estudiosos como la crónica hebrea medieval más original y más viva” (13).

Selomoh ibn Verga empieza su obra narrando las persecuciones de los judíos en tierras extranjeras empezando en el periodo de los romanos. La sección titulada “cuarta persecución” se enfoca en el año 1142 y narra los judíos durante el reinado de los almohades. Especialmente el fundador del movimiento almohade Mahdi ben Tumart se conocía por su carácter religioso y por las opresiones que hizo. Según cuenta ibn Verga, “Ben Humard, quien publicó un bando en todo su reino ordenando que los que no convirtieran a su ley religiosa, serían pasados por las armas y requisados sus bienes para el tesoro real” (25). Entonces los judíos se agruparon, pidieron la piedad del rey y aceptaron la conversión, porque sabían qué trágico podría ser el exilio y lo declararon con estas palabras: “¡Ay, qué mayor castigo que tener que abandonar nuestra tierra, el lugar de nuestro nacimiento, y dirigirnos a un país desconocido!” (26). Aunque el rey insistió y muchos se convirtieron, cuando el rey murió y su hijo fue proclamado nuevo rey “llamó a los conversos encubiertos y, procurando inspirarles confianza, les comunicó que no vigilaría si eran sinceros. Muchos retornaron a su Ley” (27). Esta anécdota histórica en las primeras páginas de la crónica, informa al lector la tragedia del exilio. Aunque durante el reinado musulmán, los judíos tuvieron un período pacífico, los Almohades se conocían por su carácter opresivo y fueron la causa de la inmigración masiva de los judíos de Al-Andalus a los reinos cristianos. En la “sexta persecución” ibn Verga nos cuenta que los pastores cristianos que querían atacar a la dinastía nazarí en Granada se agruparon bajo el liderazgo de un joven. Con la información que tenían sobre el poder de las armas de los árabes, decidieron atacar a los judíos “pues ellos son un pueblo

flaco y débil, que no tiene defensor, y al que con nuestras manos podemos humillar; y, cuando nos hagamos más fuertes con el botín de los judíos y con su diezmo, que es muy grande, adquiriremos armas y reuniremos con nosotros muchos defensores. Después marcharemos contra el Islam” (29). Así con la decisión de unos, empezó una ola de ataques hacia los judíos porque “sobre todo el pueblo judío cayó la venganza, pues se apoderó de su corazón el deseo de extirpar el nombre judaico para siempre” (29). Esta no fue ni la primera ni la última persecución que sufrieron los judíos sin motivo. Selomoh ibn Verga ofrece muchos ejemplos más para demostrar a los lectores todos los aspectos de los motivos del odio, de las persecuciones y del exilio de los judíos. El capítulo titulado “Séptima cuestión” es un debate entre el rey Alfonso XI de Castilla que tenía una política favorable hacia los judíos y un tal Tomás que es cristiano. Esta sección de la obra es muy interesante porque Tomás responde a muchas preguntas que el rey Alfonso XI tiene acerca de los judíos porque el rey no quiere “derramar sangre o causarle daño al pueblo judío” (35). El rey dice que había oído que “los judíos sólo pueden celebrar la fiesta llamada en lengua hebrea *Pesah* con sangre de un cristiano” (35-36). Pregunta a Tomás si “existe entre ellos tal delito” y menciona que si ellos realmente mataron a un cristiano “los desterraré de mi país; pero si [el hombre] ha mentado, pondré toda mi alma en salvarlos porque son mis súbditos” (36). Como se nota, los rumores falsos eran los primeros motivos de las persecuciones hacia los judíos. También cuando se fundó la Inquisición en el siglo XV, los inquisidores tomaban sus decisiones a base de los rumores sin cuestionar su veracidad. A la pregunta del rey, Tomás responde así, dando muchos ejemplos:

Yo no hallo en éstos otras disculpas que no sean la existencia del odio a la religión, por lo que tratan de hundir a los judíos, el pueblo más abatido que pueden hallar. No creen lo que dicen, pero se dejan guiar por lo que sienten. No

son inteligentes con esta persecución, porque su Salvador es fuerte, y si bien no los defiende por amor como antiguamente, lo hace porque su naturaleza divina es más propicia a amparar el abatido. ... [L]a razón es evidente: la cosa humilde y abatida está más próxima a su fin, y la misericordia de Dios está sobre todas sus obras. ... [E]n el día de hoy soportan un destierro muy amargo de sobrellevar porque creen que es la voluntad de Dios. ... [L]o más absurdo de todo es que un judío no es tan estúpido como para matar a un hombre, por su sangre, en medio de la ciudad y reino que habita, donde no es encontrado el asesino, será despedazado. He aquí que los judíos, según hemos visto, no toman sangre de ningún animal ni aun la de los peces; a pesar de decir los talmudistas que no se llama sangre, prohibieron beberla. ... ¡[C]uánto más aborrecerá la sangre humana puesto que no ha visto a nación alguna que la ingiera. (41)

La respuesta detallada de Tomás convence tanto al rey que él se siente mal por no haber sabido estos detalles de antemano y dice: “Me molesta, ¡oh Tomás!, que pienses que me creo las cosas que se imputan a los judíos; eso sería un oprobio para mí. Te lo he preguntado para conocer tus razones y contestar al pueblo necio y aplacar su humor. ... Ahora estoy indignado con mi pueblo porque poseen los judíos preceptos y juicios justos y virtudes importantes, como la generosidad, la justicia y la solidaridad” (41-43). La obra ofrece este tipo de ejemplos en estilo de diálogo para señalar las causas de las persecuciones y para demostrar que las opresiones no tuvieron bases concretas. La respuesta de Tomás al rey sigue con una aclaración sobre los motivos de los odios hacia los judíos. En las palabras de Tomás, *La vara de Yehudah*, además de ser una crónica de expulsión y un documento histórico y literario muy valioso, se convierte también en una evidencia literaria del antisemitismo:

Jamás he visto que un hombre inteligente odie a los judíos, solamente los odia el pueblo llano. Tienen motivo. Primero: el judío es soberbio y busca siempre el poder; no piensan que son desterrados y siervos, expulsados de nación en nación extranjera. Buscan presentarse como señores y nobles, por eso el pueblo está envidioso de ellos. Ya dijo el sabio que el odio engendrado por la envidia jamás puede ser remediado ... La segunda razón para odiarlos es porque los judíos, cuando vinieron al reino [...], eran pobres y los cristianos ricos, y ahora sucede lo contrario. Pues el judío es inteligente e ingenioso para conseguir su provecho, además se ha enriquecido grandemente con las artes de la usura. Vea nuestro señor que las tres cuartas partes de los campos y heredades de Sefarad están en manos de los judíos. ... [O]tra razón [es] la gran diferencia que tienen los cristianos en su comer y beber. (43-44)

A pesar de que las explicaciones de Tomás le ayudaron al rey a conocer mejor a los judíos, para calmar el pueblo, el rey no encontró otra solución más que ordenar que "todas las heredades que han llegado a ser de los judíos por fuerzas usurarias sean devueltas a sus dueños, según vean los jueces del país. Que ningún judío vista vestidos de seda, y porten una señal roja para que se distingan que son judíos" (46). La ira y el odio del pueblo hacia los judíos era tan exagerados que para vengarse de ellos por haberse apoderado de sus bienes y sus haciendas a cambio del dinero que les fue prestado, pusieron un muerto que encontraron en la calle en la casa de un judío. Y pidieron que el rey "los destierre de su reino" (47). En lugar de solucionar los problemas dialogando, lo que les parecía una buena resolución era desterrar a los judíos, para llegar a este fin, crearon rumores, les acusaron a los judíos de ser los asesinos. Desde los tiempos remotos en España era considerado un gran insulto y una mancha imborrable asociar a una persona con el

linaje judío. Por ejemplo, Tomás, que habla a favor de los judíos, cuando oye que el rey Alfonso XI le dice: “si no fuese que conozco a tu familia, diría que eras de la estirpe de los judíos; porque veo que intercedes a favor de ellos” (49). Tomás muestra su reacción y contesta: “¡Oh, rey poderoso y santo, echas sobre mí una afrenta sin igual!” El rey que reconoce la sensibilidad del tema menciona que “de todos es sabido que no hay en ningún pueblo quien pueda demostrar la pureza de su origen, estirpe y raíz, como estos infelices judíos” (49). Como se nota, la pureza de sangre fue un tema conflictivo entre los cristianos y los judíos en España desde los períodos antiguos y se convirtió en una obsesión a partir del siglo XV, después de que los judíos fueron expulsados de la Península.

En la “Decima cuestión” Selomoh ibn Verga da otro ejemplo de la demostración de odio y envidia hacia los judíos. Cuenta una anécdota sobre un incidente que tuvo lugar durante el reinado de Alfonso XI. Nombra a los judíos que tuvieron cargos importantes en la corte de Castilla. Por ejemplo uno de éstos era Yosef ha-Levi:

[U]n hombre en tierra de Écija, cuyo nombre era Yosef Efraim ben Abi Sabat ha-Levi, concediéndole Dios acceder a la corte del rey y la recaudación de los tributos. Todos los servicios del monarca los atendía Yosef justamente, desde el principio hasta el fin. Hombre inteligente, sabía tocar instrumento y era de buen aspecto; Dios estaba con él. Cuando el rey le vio fiel y diligente, confióle todo su reino. No existía en el reino de Castilla nadie más grande que él. Era el segundo después del rey y el primero entre los judíos. Tenía Yosef por ayudantes a los hijos de los nobles, que comían a su mesa; gozaba del servicio de carruajes y caballos y cincuenta hombres corrían delante de él. (83-84)

El otro judío en la corte fue Semuel be Wagar, el médico del rey. Según nos afirma ibn Verga, “nadie fue tan grande como Semuel en su época; gran sabio, consejero del rey y astrólogo; los hechos de Semuel fueron consignados por todos los reyes de Castilla” (85). Pero Gonzalo Martínez de Oviedo, despensero de la casa del rey (84), empezó una propaganda antijudía y convenció al rey de despedir a estos judíos ilustres de sus oficios y encerrarlos en la cárcel con sus familias donde Yosef ha-Levi murió. Al final de esta anécdota, ibn Verga demuestra al lector que el rey entendió la mala intención de Gonzalo Martínez y lo condenó, liberando a todos los judíos presos. Selomoh ibn Verga contando este incidente, demuestra al lector que el odio contra los judíos era tan abundante que incluso los reyes se olvidaban de su poder y se sentían bajo la presión de condenar a los judíos aunque sabían su importancia para el reino. Otro punto importante de esta anécdota es que, aunque el odio empezaba a causa de una envidia personal, se extendía a la multitud de personas contagiándolas con el deseo de vengarse de los judíos. Selomoh ibn Verga para subrayar que los rumores eran las causas de las persecuciones, cuenta que en el tiempo del rey Don Manuel de Portugal, que era contemporáneo a ibn Verga, recibió un grupo de judíos que se quejaban de un tal fraile que se especulaba que iba a hablar mal sobre los judíos y el rey les dijo que había declarado “un edicto hace unos días afirmando que todo dicho sobre [ellos] era falso” (99). El destino de los judíos dependía de la protección de los reyes ya que los rumores creados por unas personas con mala intención, podían poner al pueblo entero en ira contra los judíos, como sucede en la siguiente anécdota contada por ibn Verga en el capítulo quince de su obra:

En la ciudad de Monzón salieron los judíos, en mitad del día de la fiesta de *Pesah*, al campo a divertirse e hicieron allí el juego que hacen los muchachos, que ponen a uno en el centro con los ojos tapados y todos dan vueltas alrededor de él, y aquel

al que puede coger queda en su lugar. Fueron a pasar por allí unos aldeanos y trabaron conversación con los judíos, originándose una contienda. Cuando se fueron de allí, dijo un hombre a su amigo: -¿Con qué nos vengaremos de éstos? Acaso acusándolos ante los jueces. Diremos que al hombre que habían colocado en el centro llamabánle Jesús, lo golpeaban en su cabeza para escarnio y exclamaban: “¡Éste es Jesús, de buen vino es vendedor!” Marcharon ante los jueces y les refirieron dichas palabras. Ellos lo creyeron y escandalizándose mucho, dijeron: -Conviene que sea conocida por el rey esta mala acción. El pueblo se apresuró sin querer esperar, tomó la espada en sus manos y no dejó vivo judío alguno. ... (103-04)

Las persecuciones que sufrieron los judíos no eran sólo los ataques a causa de los rumores; pero se les forzó a cambiar de religión, a vestirse de una manera distintiva, a no formar comunidades y finalmente a ser expulsados, primero, de los reinos y luego de España. Selomoh ibn Verga en su crónica da un ejemplo de una de estas persecuciones y nos cuenta que

[E]n el año 5150 (1390 d.C.) hubo persecuciones generales en la mayor parte de Sefarad¹⁴ y especialmente contra las comunidades mayores en sabiduría y número; pues se levantaron los gentiles del país, de improviso, contra ellos para matarlos, robarlos y saquearlos, si no abandonan su religión. Muchos de los más respetados perseveraron a su espíritu y religión; determinaron permanecer fieles a pesar de todo lo que decretasen contra ellos. Muchos fueron asesinados por santificar, en su país. Igualmente, acaeció en los reinos de Aragón, Valencia, Mallorca, Barcelona y Lérida. Mas en estos lugares, parte de ellos abandonó la religión a causa de los tremendos tormentos y temores, pues estaban sumamente

¹⁴ Según afirma María José Cano, en este caso el término *Sefarad* se refiere al reino de Castilla (124).

agotados ... Todos aquellos conversos forzados pusieron un medio para salvar sus almas y decretaron sobre sí mismos un destierro, ir de gentil en gentil por tierras de sus enemigos., hasta encontrar un lugar seguro donde guardar su ley ... padecieron en los caminos cosas inenarrables, según escribieron a los parientes que había quedado en su país; especialmente, los aldeanos ... los prendieron con cadenas. ... (124)

Selomoh ibn Verga se basa en evidencias orales y escritas y sus experiencias personales al escribir sobre la vida difícil de los judíos en España. En la anécdota contada arriba en el año 1390 hubo persecuciones masivas en diferentes reinos de España. Un año después, en 1391, en Sevilla sucedió la matanza colectiva de 1391 que echó chispa al fuerte odio antijudío y consecuentemente, la expulsión de los judíos.

Una de las anécdotas está narrada por Yosef ben Verga, el hijo de Selomoh ibn Verga, quien añadió algunas secciones a la obra escrita por su padre. En uno de estos capítulos menciona que habló con Moseh Hamón, el médico del sultán Solimán, quien le contó lo que sufrió en España antes de ser expulsado y establecerse en el Imperio Otomano:

Yo oí de los labios del excelso y elevado príncipe, el doctísimo R. Moseh Hamon, sea ensalzada su majestad, que se decretó contra ellos que llevasen un palo pesado y grueso en sus espaldas, colgado de sus cuellos, para escarnio. Por eso no solían salir de sus casas si no era por una gran necesidad, pues había unos que les volvían el palo hacia adelante, otros les volteaban y se lo volvían a las espaldas, sirviendo de escarnio e irrisión a todo el que iba y venía, y en todas las calles y al comienzo de los arrabales eran separados por afrenta. (138)

La vara de Yehudah ofrece muchos ejemplos de torturas y sufrimientos que vivieron los judíos durante su estancia en España. Selomoh ibn Verga menciona que en junio de 1321, durante el reinado de Felipe V, los judíos fueron acusados por colaborar con los leprosos para envenenar al pueblo; y nos cuenta lo sucedido como sigue:

[T]uvo lugar la desgracia de los leprosos. Hubo una gran peste en todo aquel reino, y dijeron los cristianos que los judíos se habían puesto de acuerdo con los leprosos que había fuera de la ciudad - porque los leprosos odiaban a los habitantes del país que no les proporcionaban todo el alimento necesario - y los habían hallado deliberando: decían los judíos que traerían el veneno y los leprosos que los arrojarían al río. El rey sin una pregunta ni pesquisa, envió que prendieran a todos los judíos que había en la ciudad. Permanecieron en la prisión nueve meses, al cabo de los cuales, supo el monarca que todo había sido una calumnia y se avergonzó de haberlos puesto en prisión, y dijo que no los había puesto por aquel asunto, sino para que se pasaran a la religión de Jesús, el Nazareno. Los castigó por tormentos, mas permanecieron fieles a la santificación del Nombre, y fueron quemadas quince mil almas sin que ofendieran a Dios. (208)

Como hemos observado en el caso descrito, los judíos fueron acusados por todo y nunca fue averiguada la veracidad de las acusaciones. Como en este incidente particular, aunque las acusaciones eran falsas, fueron encontrados otros motivos para matarlos. Durante el reinado de los Reyes católicos “había en Sefarad un fraile que odiaba mucho a los judíos y que, cuanto más oprimía a Israel, más se convertía en cabecilla” (208) dice Selomoh ibn Verga y añade que éste “era el confesor de la reina” (208). Durante el reinado de la reina Isabel había un fraile dominicano sevillano fray Alonso de Hojeda que se conocía por su enemistad declarada hacia los

judíos y fue impulsor del establecimiento de la Inquisición en Sevilla que empezó en 1481 (Cano Pérez, *La vara* 209). Este fray manipuló a la reina y “la incitó a que obligara a los judíos a cambiar su religión, y si no, que fueran pasados por las espadas. La reina suplicó ante el soberano y le pidió aquello. Después de algunos días, el rey mandó, por consejo de su mujer, que cambiaran de religión y, si no, que salieran y fueran desterrados todos estos en su reino. Se redactaron y firmaron los escritos en el decreto real” (209). Los judíos se enteraron de esta decisión y

Cuando lo oyeron los judíos, se fueron a uno de los nobles del rey, que los estimaba mucho, del mismo modo que eran estimados y honrados los judíos en Sefarad por los reyes, los príncipes y por todos los sabios e inteligentes, pues los destierros sólo fueron provocados por causa de algunos de la plebe, cuando decían que, porque los judíos habían venido al reino, se habían encarecido los alimentos, y también cómo se habían metido en sus oficios. Del mismo modo fueron ocasionadas las expulsiones por algunos frailes, quienes, para mostrar santidad y hacer ver al pueblo que ellos pretendían honrar y ensalzar la religión de Jesús el Nazareno, diariamente predicaban contra los judíos cosas terribles. Mas, entre los restantes grupos cristianos, los judíos estaban bien considerados, pues habitaban en su tierra, y eran muy queridos de ellos, como que era reconocido por los ancianos de Sefarad. (209)

Afortunadamente, los Reyes cancelaron la sentencia después de ahorcar a este fraile por dirigir “a la reina palabras impúdicas” (210). Este decreto de expulsión fue destrozado esta vez porque los Reyes entendieron su error, pero con el aumento de los rumores y de la ira en el pueblo, como nos mostrará Selomoh ibn Verga en esta crónica, el edicto se convirtió en una sentencia

absoluta en 1492. Selomoh ibn Verga menciona que hubo versiones orales de este caso, pero él basó su narración de esta anécdota en una versión que se ha hallado escrita (210). En el capítulo 45, ibn Verga informa que en 1412 “fue arrasada la comunidad de Barcelona, la mayor parte de la de Gerona y, finalmente, la mayoría de Cataluña. Pero no se conoce la verdadera causa de la persecución, ni su motivo” (210). Otra persecución que se cuenta en *La vara de Yehudah* ocurrió en 1390:

Calumniaron los cristianos a la comunidad de Toro, a la de Logroño, a la de Carrión, y a la de todas las ciudades a sus alrededores, también a la comunidad de Burgos, que era una comunidad estimada por la ciencia y riqueza, y todos abandonaron su religión, pero los de otros lugares permanecieron fieles a la santificación del Nombre y fueron quemados. Desde entonces en adelante, la mayoría de las comunidades de Sefarad estuvieron en opresión y angustia, cada día su padecimiento era mayor que el del día anterior. La idea del pueblo, o de la mayor parte, era cómo podrían exterminar a lo que quedaba de Israel. (211-12)

Selomoh ibn Verga cuando quiere contar las matanzas masivas de 1390-1391, se basa en una carta escrita por R. Sem Tob ben Sem Tob, quien era un filósofo y cabalista famoso en Castilla. En la carta están escritos casos trágicos que sufrieron los judíos:

En el año 150 el sexto de los miles de Sefarad, en los días del rey Don Enrique [III], siendo él joven, se sublevaron muchos pueblos para hacer abandonar a todo Israel su religión, oprimiéndoles y atormentándoles con grande y espantosa tortura, no oída como ella desde el día que los israelitas a las puertas de otros pueblos. Por los múltiples tormentos y aflicciones, muchos de Sefarad dejaron completamente la ley de Moisés. ... [E]n particular, la gran comunidad de Sevilla,

donde muchos de ellos abandonaron su honor; la comunidad de Córdoba, la comunidad de Écija, y toda Andalucía, y otras grandes ciudades, así Madrid, Illescas, Ocaña, Huete, Castillo de Garci Muñoz, Torrijos y en Escalona, no se libró un solo hombre. Igualmente en otras comunidades padecieron penalidades que está prohibido ponerlas en un libro porque aterroriarían muchísimo el corazón. Desde entonces en adelante fueron de mal al mal. (213)

La carta sigue contando las persecuciones ocurridas durante el reinado del rey Juan II y según las evidencias escritas y orales, estos momentos difíciles se describen así:

Se multiplicaron sin cesar las calamidades sobre [los judíos], quitándoles sus modos de vida y decretando contra ellos duras normativas, para todos los que no se habían dejado de bautizar; esto es: que no ejerciesen comercio público ni comerciasen con cosa alguna de comer para vender a los gentiles pues les había inculcado de que podían echar veneno en los dulces y en los comestibles.

Decretaron que no saliese de ellos sangrador ni médico, excepto el médico del rey. No podían adquirir heredades. Que llevaran un sello rojo en señal de que se era judío, el que fuese hallado sin el sello, fuera matado. Otros decretos posteriores se repitieron, y sin cesar estaba mano levantada todos los días y hubieran acabado separándo[los] de la religión verdadera. ... ¡Cuántas persecuciones y destierros ha padecido Israel que no han sido escritos! ... [N]o ha quedado del linaje de Israel uno de cada mil judíos que salieron de Jerusalén y de las ciudades israelitas, y vinieron a Sefarad. (214)

Esta carta escrita por Ibn Sem Tob no sólo demuestra que los judíos fueron forzados a cambiar su religión pero al mismo tiempo, se les prohibía todo lo relacionado a la esfera social. Los

judíos que sufrieron muchos ataques en las diferentes ciudades de España, recibieron otro choque con la decisión del Papa Benedicto XIII en 1412. Selomoh ibn Verga afirma que el Papa

hizo todo lo que pudo para que [los judíos] cambiaran de religión.; se dictaron contra los judíos duros decretos. ... Los sacaron de sus casas a descampados y los atormentaron grandemente, hasta que abandonaron la religión dieciséis mil personas. Muchos se mantuvieron fieles a la santificación del Nombre y fueron quemados; otros muchos murieron a causa de los tormentos, y aquellos que huyeron, perecieron en campos sin que fueran sepultados; unos pocos se salvaron entregando sus riquezas a los salteadores de caminos y a los aldeanos. (210-11)

El edicto que firmó el Papa en 1412 en Valladolid se conoce con el nombre *Ordenamiento sobre el encerramiento de los judíos y de los moros*. Este edicto se asociaba con la reina del período y se llamaba también *Ordenamiento de doña Catalina*, y estaba formada de veinticuatro artículos; uno de los cuales dictaba que los judíos “que emigrasen y fuesen tomados en el camino, perdieran todos sus bienes, siendo declarados cautivos del fisco” (Escudero 132). Se entiende que el propósito de todas estas opresiones físicas o escritas fue separar a los judíos del resto del pueblo y hacerles la vida tan difícil que nadie pudiera soportar estas presiones y que saliera del país. Selomoh ibn Verga dice en la obra que él mismo fue testigo, oyendo o viendo, de la expulsión de los judíos de Castilla y de Portugal y describe al lector cada instante de esta tragedia en el siguiente párrafo:

También yo he oído y visto muchas cosas semejantes de la expulsión de Castilla y Portugal, de la persecución de Fray Vicente [Ferrer], y otras violencias. Decidí escribirlas aquí ... todas las aflicciones que ellos padecieron en su salida de Castilla. ¡Un exterminio inimaginable! Se iban por ruta marítima, padecían la

escasez de los víveres y diariamente caían sobre ellos una multitud de piratas. Con muchos de ellos fueron pérfidos los marineros y los vendieron en unas islas lejanas diciendo que habían conseguido sus espadas. ... [O]tros muchos fueron arrojados al mar alegando que estaban enfermos, para apoderarse de sus riquezas. Si iban por tierra, era semejante. ... (215)

Al terminar las narraciones de ibn Verga sobre los sufrimientos de los expulsados, el hijo de Selomoh ibn Verga, Yosef, añade una sección que explica la causa de la expulsión de Castilla y da información sobre el edicto oficial de expulsión firmado por los Reyes católicos:

La causa de la expulsión de Castilla y su desarrollo los escribió el gran príncipe, el insigne sabio Don Yishaq Abranavel en la *Introducción al libro de los Reyes*; decidí transcribirlo aquí con su propio lenguaje que es muy claro y elocuente. Así dice: El año de *mizareh Israel* conquistó el Rey de Sefarad todo el reino de Granada, la gran ciudad de Granada, la más poblada y celebrada entre los capitales. Él, con su tenacidad y orgullo, cobró ánimos y atribuyó su poder a Dios, proponiéndose a sí mismo: -¿Con qué me haré agradable a mi Dios, que me ha pertrechado de fuerza para la guerra? ¿Con qué me mostraré agradecido a mi Creador, que ha puesto esta ciudad en mis manos, sino es reuniendo bajo sus alas al pueblo que camina en la oscuridad, la grey dispersa de Israel, y haciendo volver a la creencia en Él a la hermana insurrecta o arrojándolos a otra tierra, lejos de mi presencia, que no habiten más en mi país ni permanezcan ante mis ojos? Por ello salió un decreto real, cuya ley era como la ley de Media y Persia. El pregonero gritaba con fuerza: - ¡Se os ordena a vosotros, familias de la casa de Israel. Que, si os dejáis bautizar y os postráis adorando al Dios de los gentiles, lo mejor de la

tierra comeréis, como yo hoy. Habitaréis en el país y comerciaréis; pero si os negáis, desobedecéis y el nombre de mi Dios no reconocéis y a mi Señor no servís, levantaos, salid de entre mi pueblo, de las tierras de Sefarad y de Sevilla, Mallorca y Cerdeña que están bajo mi dominio. Que en plazo de tres meses no quede nadie que se llame con el nombre de Jacob en ningún estado de mi reino!
(216-17)

Otro cronista judío sefardí Eliah Capsali también escribió sobre la expulsión de los judíos no como testigo, pero oyente de los sucesos. Es importante señalar también su explicación para reflejar otras perspectivas de este trágico destierro. Capsali afirma así:

[Los] dos monarcas decidieron hacer mal a los judíos. ... Ambos fueron enemigos de Israel, y la voluntad de uno se cambió por la del otro... En el año 5252 [1492], en el quinto mes... el rey decidió expulsar a todos los judíos y tramó atentar contra la vida no de una parte de ellos, sino contra todos ellos... Fueron llamados los escribas del rey en el quinto mes, llamado febrero en su lengua, del año 1492 de su cómputo, y escribieron todo lo que el rey ordenó a los virreyes, gobernadores, duques, lugartenientes y caudillos y soberanos de las naciones, a todos los pueblos, con el objeto de que en el futuro los judíos fueran expulsados con violencia: cuando él los deje partir será definitivamente, incluso serán expulsados al cabo de tres meses, comenzando desde el 9 de Iyyar y en el 9 de Ab, padre de angustias, propenso al lamento para generaciones distinguidas, pues ciertamente serán prendidos tanto el hombre como la mujer, el anciano como el colmado de días. (*El judaísmo* 178-80)

Después de estas dos diferentes narraciones de la decisión del edicto, volvamos a *La vara de Yehudah* en la cual nos informa Yosef ibn Verga la reacción de los judíos basándose en la memoria escrita por Don Yishaq Abranavel. El señor Abranavel menciona que después de enterarse de esta decisión, se fue al palacio real, habló al Rey tres veces y se afanó en su súplica hasta que enronqueció su garganta (217). Le ofreció al rey oro y plata, sus amigos que gozaban del favor real hablaron al rey para que “revocara los escritos de cólera y furor, y abandonara su idea de exterminio de los judíos” (217). Pero el rey “como sorda víbora, tapó sus oídos y no cedió ante nadie.” La reina también le apoyaba “para corromperlo e introducirlo con poderosa persuasión a ejecutar la obra iniciada y acabarla” (217). Abranavel escribe que todos sus amigos junto a él se esforzaron para parar este edicto pero no tuvieron éxito, y explicó su frustración con estas palabras: “la desgracia llegó” (217). Yosef ibn Verga informa también todos los detalles que escribió Abranavel sobre la reacción del pueblo y su salida del país:

Oyó el pueblo esta orden perversa y se afligió. En todo lugar que llegaba el decreto real y su fuerza de ley guardaron un gran luto los judíos, gran terror, aflicción como de primeriza, cual no se había visto desde el día del destierro de Judah desde su tierra a país extraño. Decíanse unos a otros: “seamos fuertes y fortalezcámonos en nuestra religión. ... [S]i hemos de vivir, vivamos, y si hemos de morir, muramos. ...” Marcharon sin oponer resistencia, trecientos mil de a pie del pueblo- yo en su compañía- desde los jóvenes a los viejos, niños y mujeres, en un solo día, de todos los estados del Rey. Hacia donde el viento los impelía fueron. ... Unos se dirigieron al reino de Portugal; otros, los más cercanos al de Navarra; per he aquí que hubo aflicción y sombrías tinieblas, graves tribulaciones, rapacidad, quebranto, hambre y peste. Parte de ellos buscaron en el mar un

camino entre aguas turbulentas. ... [M]uchos de ellos fueron vendidos por esclavos y criadas en las regiones de los gentiles. Muchos se sumergieron en el mar, hundiéndose, al fin, como plomo. Otros llegaron a perecer con el fuego y el agua, pues se quemaron las naves. ... (217-18)

El año 1492 fue una fecha que cambió el destino de los judíos españoles; según el edicto arriba mencionado, los judíos tuvieron que elegir entre conversión o exilio. En *La vara de Yehudah* se describen los viajes trágicos que hicieron los judíos expulsados. Otro cronista judío Capsali escribió también sobre la reacción de la comunidad judía al edicto de los Reyes y cómo empezaron su viaje diaspórico:

Los correos salieron presurosos por el orden del rey y de la reina, y el edicto fue entregado en todo Sefarad; y el pregonero gritó con fuerza: “¡A vosotros, pueblos, familias todas de Israel si transgredís la religión judía, os prosternáis y adoráis la estatua de oro, lo mejor de la tierra comeréis, os asentaréis en el país y en el comerciaréis, permaneceréis cada uno bajo su parra y su higuera. ... [E]l aroma del fuego no caerá sobre vosotros. Pero si rehusáis y os rebeláis y el nombre de otros dioses no mencionáis no adoráis de los pueblos que os rodean, levantáos, salid de en medio de mi pueblo...” Cuando el pueblo oyó esta mala noticia hicieron duelo... gran duelo, ayuno, grito y luto; saco y ceniza fue la cama para muchos. ... ¿[H]a oído nunca un pueblo una voz como ésta, ruido tumultuoso, mayor maldad y manto revuelto de sangre oscura, con expulsión tenebrosa, en manos del adversario opresor. ...? En aquellos días y en aquel tiempo el asunto de la expulsión pareció mal a los nobles, duques y al resto de los magnates del reino porque todos ellos amaban a los judíos como a la niña de sus ojos; también ellos

hablaron al rey en su favor, pero no prestó atención, como áspid sordo se tapó la oreja; nada revocó y su mujer Isabel ... le seduce con su gran palabrería. ... En aquellos espantosos días el israelita se convirtió en deuda del *goy*, le golpeaban y sometían con palo y látigo hasta que abonaba lo mejor de sus bienes cuando los adalides tomaban las riendas de Israel. ... En aquellos desoladores días se bautizaron miles y miles de judíos incluso quienes estaban dispuestos a emprender el viaje y emigraron mucho tiempo después. ... Todos emprendieron la marcha, desde el joven hasta el anciano, niños y mujeres. Aumentaron los desastres, las calamidades y las peripecias que les sucedieron en los caminos. Se arrepintieron, regresaron, se retractaron y se bautizaron porque no pudieron resistir la prueba, el sufrimiento de los caminos y la dificultad del desplazamiento, del hambre, etc. (*El judaísmo* 182-88)

Este viaje trágico que se formó de judíos hispanos que no aceptaron cambiar su identidad y religión, se marcó en la historia judía y española como la diáspora sefardí. Muchos libros de historia hablan del exilio, ofrecen datos numéricos, pero Selomoh Ibn Verga, que vivió esta tragedia, narró otros casos sobre los sufrimientos de los expulsados, como sigue:

Salieron de Sefarad que en una nave se declaró una epidemia de peste, y el capitán los arrojó a la playa en un lugar despoblado, allí murieron la mayoría de hambre. Algunos decidieron marchar a pie hasta encontrar un lugar habitado. Un judío de entre aquellos, su mujer y sus hijos decidieron ir; su mujer, no acostumbrada a la caminata, desfalleció y expiró. El hombre y los dos hijos que llevaba también se desmayaron a causa del hambre y cuando se despertó de su desfallecimiento, halló a sus dos hijos muertos. En su gran pesar se puso en pie,

exclamando:- ¡Señor del mundo, ahora se está haciendo mucho para que abandone mi Ley, pero ten seguridad de que, aun contra mi voluntad de los habitantes de los cielos, judío soy y judío será, sin que sirva de nada todo cuando me has ocasionado y ocasiones contra mí. (218)

Esta sección es uno de muchos otros relatos trágicos que forman la obra. Este trozo demuestra varias perspectivas; por un lado, cuenta los detalles de las penosas experiencias de los sefarditas que tuvieron que soportar para no abandonar su fe, y por otra parte, de manera implícita destaca cómo los sefarditas sacrificaron su vida a cambio de conservar su religión. Selomoh ibn Verga en su obra ofrece también casos relacionados con los judeo-conversos que no pudieron dejar su tierra nativa.

En 1492, los hebreos españoles se separaron para siempre: los sefarditas empezaron otra diáspora y los conversos se quedaron en Castilla sacrificando todo para no dejar atrás su pasado. Las naves que esperaban a los judíos en las costas de Sefarad los llevaron a otros países, como nos informan Ibn Verga y Capsali, y los sefarditas siguieron varias rutas para encontrar su nueva patria. Todas estas rutas constituyen la Diáspora sefardí, pero la ruta preferida por los exiliados fue la del Mediterráneo. Los países por los que viajaron los sefarditas fueron: Portugal, Italia, Países bajos, Francia, Alemania, Fez, Túnez, Argel, Marruecos y todos los países bajo el dominio del Imperio Otomano (los Balcanes, la costa adriática, Bosnia, Macedonia, Bulgaria, Grecia, Tracias y Asia Menor). Los que fueron a Portugal, por su cercanía geográfica, pensaron seguir conservando su identidad y religión. El rey Juan II de Portugal concedió residencia permanente a las familias ricas y artesanos judíos a cambio de dinero. Pero a otros inmigrantes judíos se les dio ocho meses para embarcar e ir a otros países. Pero en este periodo, los barcos no pudieron llegar y los que no salieron en este plazo de tiempo, fueron declarados esclavos

portugueses. Los niños fueron separados de sus madres para recibir educación católica en las islas São Tomé (Rodrigue y Benbassa 49-50). Los judíos españoles que vivieron estas persecuciones, esperaban que todo fuera mejor en el reinado de Manuel I pero sus lazos matrimoniales con la hija de los Reyes españoles complicaron la situación (50). La desgracia sobre los judíos continuó con este rey portugués. Selomoh ibn Verga, que como otros desterrados de España decidió ir a Portugal, pero allá también vivió persecuciones como el resto de los judíos expulsados, las narra así:

¡Qué diremos y narraremos de las persecuciones de Lisboa! La primera de todas las terribles tribulaciones era coger a los muchachos y arrojarlos en recónditas islas del mar, donde no habitaba hombre alguno, llamada entre ellos *islas perdidas*. Cuando los cogían por orden del rey y los llevaban en los buques, quien no vio el llanto y el clamor de las mujeres, no ha visto ni escuchado desolación, gemido ni desdicha, en su vida. No había piedad, ni consuelo, ni una buena palabra para ellas. Hubo una mujer a la que le habían arrebatado seis hijos. Cuando oyó la infeliz que salía el rey a la casa de oración, marchó a implorarle y se echó a los pies de su caballo, solicitándole el niño menor, mas el rey no la escuchó. ... Han dicho algunos que la causa de esta persecución fue el que los hombres de la expulsión de Sefarad habían prometido al rey [de Portugal] determinada suma para que los recibiera en su reino, pero al final muchos de ellos no habían pagado, lo que produjo este fruto malo y amargo. Muchos de aquellos muchachos perecieron en los bosques por la diferencia de clima y alimentos; otros, al desembarcar en las islas, fueron tragados por las fieras que hay allí, en las lagunas y en la orilla de los mares. (223-24)

En 1497, Portugal empezó a forzar a los judíos españoles a la conversión y no les dio la posibilidad de elegir entre exilio y conversión. Muchos de los judíos españoles, por temor a perder la vida, aceptaron por fuerza la religión católica. Sólo cinco años después del exilio de España, los judíos españoles tuvieron que vivir otra persecución en Portugal. Aunque hubo conversiones en Portugal, las opresiones continuaron. Selomoh ibn Verga nos cuenta así las matanzas que ocurrieron en Lisboa hacia los conversos:

La fatalidad de la matanza que hubo en Lisboa. Hallábame yo fuera de la ciudad, después de unos días volví, y me lo contaron cada uno según su versión; pero todos estuvieron de acuerdo en afirmar que había sido extremadamente penosa y amarga. Lo que me contó un anciano es lo que voy a escribir. En la noche de *Pesah* encontraron los cristianos a unos conversos sentados, teniendo ante sí panes ázimos y yerbas amargas, según la prescripción de *Pesah*. Los llevaron ante el rey, quien ordenó ponerlos en prisión hasta que saliera su juicio. Había por aquel tiempo hambre y sequía en el país. Reuniéronse los cristianos y dijeron: - ¿Por qué obra el Señor así con nosotros y con nuestro país, si no es por el pecado de los judíos? Al ser oídas sus palabras por los frailes de la orden de los oradores, los llamados predicadores, pusieron éstos su empeño en buscar la mentira, algo para apoyar a los cristianos ... llevaron a cabo una invención: hicieron un crucifijo hueco, con una abertura en su dorso y en su pecho de cristal, y pasaban por allí una vela encendida y decían que del crucifijo salía fuego; el pueblo caía postrado exclamando: ¡Ved qué gran milagro! Esto prueba que con fuego el Señor juzga a toda la estirpe judía. Llegó entonces allí un converso que no había oído tales palabras, y dijo en la sencillez de su corazón: ¡Ojalá el milagro fuera con

agua y no con fuego, pues, por la sequía, estamos necesitados de agua! Se levantaron los cristianos que habían proyectado la iniquidad, exclamando: ¡Ved cómo éste burla de nosotros! Inmediatamente lo sacó aquella gente y lo mataron. ... Alzóse entonces el pueblo, espada en mano, mataron en tres días a tres mil personas, los robaron, los arrastraron a la plaza y los quemaron. A algunas preñadas las arrojaron desde las ventanas y las recibían con las dagas desde abajo. ... Y del mismo modo otras crueldades e infamias que no es conveniente narrar. ... (225-26)

Por eso, los judíos españoles que huyeron a Portugal y encontraron allí las mismas condiciones después de cinco años, se convirtieron. Como se puede entender en la narración de ibn Verga, la conversión no fue una solución para los judíos. También muchos de estos judíos encontraron la solución en salir a la diáspora y algunos afortunados pudieron escapar al Imperio Otomano y empezaron a vivir en paz y prosperidad como otros sefarditas otomanos. Portugal actuó como España y se convirtió en una pesadilla para los judíos provenientes de España.

Otro grupo de judíos expulsados fueron a Italia. Primero fueron recibidos como en otros países pero pronto empezaron malos tratos también aquí. Selomoh ibn Verga cuenta lo que sufrieron los judíos expulsados que llegaron a Italia:

Del destierro de Sefarad llegaron buques al territorio de Italia, pero también allí el hambre era fuerte; además se declaró en los buques una grave peste, y no sabían los infelices que hacer. Finalmente desembarcaron, mas los habitantes de las ciudades no les permitieron entrar, y marcharon al territorio de Genova, también allí había hambre, pero les dejaron entrar en la ciudad. Los jóvenes no pudieron

resistir y se iban al templo idólatra a cambiar su religión, a fin de que les diesen un poco de pan. ... [D]e esta manera se dejaron bautizar muchos. ... (221)

Muchos no pudieron aceptar otras persecuciones y decidieron moverse a los territorios del Imperio Otomano. Italia cambió su actitud intolerante hacia los judíos en 1570 pero esta fecha ya era tarde para los sefarditas. Esta nueva tolerancia italiana sirvió a los cristianos nuevos que se establecieron en Italia después de no aguantar más la mentalidad antisemita de la sociedad española. Pero a pesar de esta tolerancia establecida tarde en Italia, se sabe que los cristianos nuevos como Doña Gracia Mendes y su sobrino Joseph Nasi abandonaron Italia para establecerse en Estambul donde ocuparon papeles muy importantes en la diplomacia otomana. No nos equivocamos si nombramos esta familia como una de las familias con más influencia en la corte otomana y en la dinastía del sultán Solimán el Magnífico.

En la etapa después de la expulsión, los países como Francia, los Países Bajos y Alemania no recibieron mucha inmigración sefardita. Estos países se convirtieron en centros importantes para los cristianos nuevos solo después de mediados del siglo XVI. La tolerancia hacia los judíos no implicaba sin embargo el reconocimiento de una igualdad formal. Los judíos vivían sometidos a ciertas restricciones, no podían practicar su religión abiertamente ni podían trabajar solo en algunos sectores (Rodrigue y Benbassa 62).

Otro grupo de judíos próximo a la expulsión, lograron viajar al Nuevo Mundo escondiéndose de las autoridades con diferentes tácticas, por ejemplo cambiando sus nombres. Tenían un objetivo; establecerse en las Indias y empezar una nueva vida. Pero el rencor y el odio de los Reyes Católicos eran tan fuertes que en 1505 la reina Isabel la Católica en la *Instrucción al Comendador* ordenó así:

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. (Benarroch 23)

Los Reyes también ordenaron el establecimiento de la Inquisición en las Indias; por eso, una vez más los judíos no pudieron escapar de las persecuciones. Una vez encontrados, tuvieron que elegir entre conversión o exilio. Por temor al Santo Oficio, hay pocos documentos literarios que reflejen el punto de vista de los judíos. Los testigos más importantes de esta época son los documentos de Santo Oficio que narran las acusaciones y los castigos aplicados a los judíos.

Otro grupo de judíos expulsados decidieron pasar el estrecho y establecerse en los países del Norte África como Túnez, Marruecos, Fez y Argelia, porque España y Magreb siempre tuvieron relaciones durante la historia. Selomoh ibn Verga en *La vara de Yehudah* da información también sobre los judíos que llegaron a Fez después de ser desterrados de Sefarad:

Quando los judíos estaban en el campo cerca de Fez, dado que había hambre en el país, llegó su situación a tal extremo, que tuvieron los judíos que ir a la ciudad y vender a su hijo como esclavo por un pedazo de pan. Pero el entonces rey de Fez era un hombre bondadoso y, una vez pasada el hambre, mandó pregonar que todo el que hubiese comprado un niño judío por pan tenía que restituir el hijo a su padre y su madre. (220)

En otra anécdota que describe de los judíos en Fez, Selomoh ibn Verga nos da información también sobre los que volvieron a España:

En una carta de llegó de Fez hallé escrito que muchos de los desterrados que habían salido de Sefarad no pudieron soportar lo que les sucedió en los caminos y volvieron a Sefarad. También algunos individuos fueron a aldeas y no volvieron

más. Cuando llegaron los desterrados al reino de Fez, se encontraban entre ellos doscientas mujeres, algunas abandonadas de sus maridos, y otras unidas a sus cuñados. Se reunieron todas en una ciudad llamada Salé y construyeron una gran casa; se reunían ellas allí y ejercían un oficio; con la ganancia adquirían sólo pan y agua, y todo el resto lo daban a los escolares para su alimentación. (259)

Gracias a la tolerancia musulmana, los sefarditas formaron comunidades especiales “judeoarábica sefardizada” pero la inestabilidad de los múltiples reinos norte africanos y las continuas guerras entre ellos, destruyeron la atmósfera pacífica (Rodrigue y Benbassa 72). Este caos interno en los países norte africanos continuó hasta pasar bajo el control otomano en el siglo XVI. Aunque hay una producción literaria judeoarábica sefardizada, el lenguaje o es árabe o tiene préstamos del árabe y más tarde en el siglo XIX empieza a tener la influencia del francés después del establecimiento de la institución *Alliance Israélite Universelle* en 1860.

Cuando los judíos después de ser expulsados trataban de encontrar un nuevo país para restablecer sus vidas, como nos informa Selomoh ibn Verga, algunos de los desterrados tuvieron que volver a España por la dificultad del viaje y otros ya se habían quedado en España olvidando su religión. Todos estos conversos a pesar de sacrificar su identidad para proteger sus viviendas, recibieron muchas persecuciones como sus correligionarios desterrados porque la Inquisición continuó persiguiéndolos y condenándolos. En *La vara de Yehudah* es posible encontrar casos relacionados a los judeoconversos, todo está narrado desde la pluma de Selomoh ibn Verga en esta manera:

En la gran ciudad de Sevilla vivía R. Yehudah ben Verga, de bendita memoria. Cuando llegó allí la Inquisición, comunicaronle los habitantes del país que si querían saber quiénes eran los conversos practicantes del judaísmo, que

arrestraran a R. Yehudah ben Verga porque por medio de él practicaban los judíos todo el ritual y sus preceptos. Él - bendita sea su memoria -, antes de que llegara la Inquisición, sabía todo lo que iba a suceder. Puso en la ventana tres pares de palomas: un par desplumado y degollado y escrito en su cuello: “éstos son los conversos que salgan en último término;” otro, desplumado pero no degollado, decía: “éstos serán los que salgan a medio tiempo;” y los últimos, con plumas, vivos, y escrito: “éstos son los que salgan los primeros.” Pero ellos no prestaron atención. ... [M]uchos de los conversos fueron pasados por el fuego, como para que se cumpliera el decreto de los cielos. Él huyó, marchándose a Lisboa; allí le sometieron a duros tormentos para que delatase a los practicantes del judaísmo. Resistió la prueba ... pero murió víctima de los tormentos en la cárcel. (227-28)

Es triste entender la situación de los judeoconversos en la crónica de ibn Verga, y lo que es más doloroso es saber que los conversos consideraban afortunados a sus correligionarios expulsados porque, como se narra el ejemplo de las palomas en la anécdota, estaban seguros que los que salieron de España primero, pudieron permanecer vivos y encontrar nuevos “hogares.” Por eso, se sabe que muchos conversos, muchos años después de 1492, salieron a la Diáspora porque les era imposible soportar los tormentos y las acusaciones de la Inquisición.

Como consecuencia de las trágicas persecuciones contadas por Selomoh ibn Verga, los judíos que no se convirtieron, empezaron un viaje trágico hacia los países que no conocían saliendo de la patria que habían considerado su hogar. Los siguieron los conversos porque fueron el blanco de la Inquisición. Miles de judíos que fueron expulsados de la Península, para conservar su identidad, su religión y sus costumbres, empezaron su viaje diásporico. A estos exiliados se les llamó sephardim o sefardí, porque “sefarad significa Iberia (España y Portugal) y

Sefaradí o sefardí quiere decir ibérico” (Estrugo 11). Éstos trataron de encontrar refugio en diferentes países de Europa y del norte de África, pero como acabamos de analizar, no pudieron encontrar un refugio pacífico permanente en los países europeos y norte africanos a donde fueron por su proximidad geográfica. Porque en ninguno de estos países se notaba un establecimiento duradero e integración total de las comunidades judías. En algunos países, los judíos exiliados fueron recibidos sin problemas, pero en los años siguientes fueron implementadas medidas opresivas. Entre estos países podemos nombrar Portugal, Francia, Navarra y algunas zonas de Italia (Levy 4). Aunque mucho después de la expulsión, los países europeos adoptaron un sentimiento tolerante no hacia los sefarditas (primera oleada de los expulsados) sino hacia los cristianos nuevos (marranos), aplicándoles ciertas restricciones en el ámbito cultural, laboral, social y religioso. Por eso los conversos nunca fueron considerados parte de la unidad social de esos países. Entre todos los destinos de la Diáspora sefardí, el Imperio Otomano fue el preferido y más recomendado. La mayoría de los judíos expulsados fueron directamente al Imperio Otomano porque era “one of the most important destinations” (Rozen 48). También era el primer país que había invitado oficialmente a los judíos expulsados. El historiador y rabino Eliah Capsali describe en su obra *Sefer Eliyahu Zuta* la invitación y la llegada de los sefarditas al Imperio Otomano:

Cuando [sultán] Bayaceto (Beyazit II) se hubo enterado de todo el prejuicio que el rey de España había causado a los judíos y que éstos buscaban un lugar donde refugiarse, tuvo piedad de ellos y envió heraldos por todo su reino proclamando la prohibición total de perseguir o expulsar a los judíos, acogiéndolos antes bien con benevolencia. Los que maltratasen a los emigrados o les produjesen el menor daño incurrirían en la pena de muerte. ... (Bueno 318)

El sultán Beyazit II se conoce también por la siguiente famosa frase: “llamáis a Fernando un monarca sesudo ... pero empobreció su imperio para enriquecer el mío” (cit. en José M Estrugo 23). Beyazit II ordenó a los gobernadores de todas las regiones en el Imperio Otomano de “not to refuse the Jews entry or cause them difficulties, but to receive them cordially” (Franco 37). Según Bernard Lewis, “the Jews were not just permitted to settle in the Ottoman lands, but were encouraged, assisted and sometimes even compelled” (Lewis 138). Otros grupos de judíos sefarditas decidieron ir a las tierras turcas después de vivir un tiempo en otros países como Portugal, Italia y Francia. En estos países recibieron tratos crueles y no fueron acogidos como sus correligionarios en el Imperio Otomano. Selomoh ibn Verga en *La vara de Yehudah* narra cómo la justicia del sultán Solimán salvó a los judíos de Egipto del maltrato de un gobernador que se convirtió en un tirano:

Sucedió en los días del poderoso rey sultán Solimán, quien reinaba en todo el país de Turquía, el de Uz, Media, Grecia, Mesak y Tiros, y pasado el Río, EDOM, Moab, Canaán, los filisteos, los reyes de Arabia que habitaban en el destierro de Sinaí, en Egipto, Lidia y Etiopía hasta una parte de la tierra del Yemen. En el primer año de su reinado obró con justicia y misericordia y devolvió a los mercaderes miles de oro y plata sin número, que les había puesto de multa el rey, su padre [Selim I]. En el segundo año se dirigió a la ciudad de Belgrado y la tomó y a finales del año marchó contra Rodas y también la conquistó. Allí nombró a su visir Ahmet ha-Agge general del ejército, lo engrandeció y lo hizo gobernante sobre toda la tierra de Egipto. Partió Ahmet investido de realeza, llegando a Egipto en el año tercero del rey, tendió a la codicia y aumentó el yugo sobre Egipto. ... [C]ongregó Ahmet a todo el ejército de los jenízaros y a los jueces del

país para que lo proclamaran rey, y reinó. ... [L]lamó a doce de los principales judíos y les dijo: -Así hablaréis a vuestro pueblo: ¡Haced esto y viviréis! Entregaréis doscientos quintales de plata para ingresarlos en el tesoro real. Al oírlo el pueblo, se entristeció. El día Purim se convirtió en luto, pues fueron encadenados los más distinguidos judíos. ... Llegó Muhammet Begi y soltó a los judíos encarcelados. Luego reunió tres mil hombres del ejército de jenízaros y ... decapitó [a Ahmet]. ... [P]ara los judíos hubo luz y alegría. (261-63)

La justicia del Imperio Otomano estaba presente en todos los países bajo su dominio. Cuando ocurrían incidentes particulares así, los sultanes al enterarse del caso, impartían su justicia y protegían a su pueblo sin fijarse en la diferencia de raza o de religión. La estabilidad política, un régimen tolerante y una coyuntura socioeconómica favorable en el Imperio Otomano atrajeron a los sefarditas a los territorios otomanos (Rodrigue y Benbassa 73). Los Balcanes, la Costa Adriática, Bosnia, Macedonia, Bulgaria, Grecia, Tracias y Asia Menor eran países en el territorio otomano. Pero las ciudades que recibieron más sefarditas fueron Salónica, Estambul, Edirne y Esmirna. En el Imperio Otomano con la llegada masiva de población sefardita, se establecieron comunidades con nombres de sus ciudades de origen. Irónicamente, los sefarditas aunque fueron protagonistas de un exilio inhumano dejando atrás todo su pasado, sus memorias y sus bienes, tuvieron una vida mejor en Turquía (el Imperio Otomano) que los conversos que se quedaron en España. Isaac Alechah y Saporta afirma lo siguiente acerca de los sefardíes del Imperio Otomano:

Cuando los expulsos de España llegaron a esta ciudad fundaron distintas comunidades, siguiendo, para su designación, el deseo de perpetuar en ellas el nombre de las provincias que ellos habían habitado en su abandonada Patria. Cada

una de estas pequeñas comunidades, fundidas al presente en una sola de 80.000 almas, tenía su Sinagoga. Actualmente se conservan todas esas Sinagogas. ... Y hay otros casos en los cuales recuerdan igualmente los nombres patronímicos, la ciudad o aldea que habitaron o los ríos, riberas, prados o montañas de las mismas regiones, como los apellidos Cuenca, Beja, Carmona, Toledo, Toledano, Soria, Vélez, Matarasso, Navarro, Cordovero, Montillas, Aguilar, etc., etc. (30)

En todos los países donde residieron, los judíos sefarditas crearon sus comunidades donde compartieron sus memorias, su religión y sus tradiciones que llevaron consigo. Con sus creencias, habilidades y talentos únicos enriquecieron la cultura nativa de sus nuevos lugares de residencia, porque como señala Stuart Hall “Identity as a ‘production’ ... is never complete, always in process, and always constituted within representation” (222). Las tradiciones del patrimonio judío que floreció en España y formó la base de la cultura española, “continued to grow and prosper in a number of different forms in the Ottoman Empire ... where they were welcomed” (Fromm 145-47). Los sefarditas se comunicaron en el castellano que llevaron consigo, mezclándolo con el tiempo con palabras turcas, tuvieron oficios importantes, contribuyeron en la vida socio-cultural y económica y continuaron siendo parte del mosaico cultural otomano hasta el siglo XX. Cada sefardí fue considerado un miembro del sistema turco.

Desde los periodos del Imperio Otomano hasta los tiempos modernos, Turquía es conocida como un país donde las diferentes etnias, religiones y culturas convivieron en armonía y preservaron su identidad. En muchos aspectos, esta convivencia sirve de espejo al Toledo del siglo XII. Como en Toledo, también en el Imperio Otomano, la mayoría de los sefardíes, gracias a su habilidad en las ciencias, la administración y la creación literaria, ocupó cargos muy importantes en la corte otomana. Ellos enriquecieron el Imperio con sus talentos intelectuales,

siendo los primeros españoles en Turquía. La relación entre los turcos y los judíos no empezó en el año 1492. Según las crónicas históricas, los judíos se establecieron en las tierras de Anatolia, la tierra de los turcos, después de la caída del segundo templo en 70 d.C. Antes de la conquista de los turcos, durante el imperio bizantino los judíos no fueron muy bien recibidos en las ciudades. Los reyes bizantinos crearon leyes según las cuales los judíos tenían que celebrar sus fiestas en familia sin molestar a los cristianos. Estas leyes me recuerdan las que estaban en vigor en España durante la era antisemita. Pero no es posible llegar a la conclusión de que durante el imperio bizantino existió una hostilidad entre los cristianos y los judíos. Lo que no se puede negar, es la diferencia de atención que recibieron los judíos en los tiempos del imperio bizantino y en los del Imperio Otomano. Los otomanos no conocieron a los judíos cuando llegaron a las tierras del Imperio Otomano; se encontraron con ellos que ya vivían allá desde los tiempos bizantinos. Cuando en el siglo XIV, los otomanos se establecieron en Edirne como capital del imperio, los judíos bizantinos ya vivían en esta ciudad. Muchos para escapar de la opresión bizantina, encontraron refugio en la administración otomana. En 1324, cuando los otomanos conquistaron la ciudad de Bursa, encontraron otra comunidad judía bizantina. Esta comunidad recibió a los otomanos como sus señores y el Sultán les dio el permiso de construir la sinagoga de *Etz ha-Hayyim*. Según las crónicas históricas, se sabe que estos judíos ayudaron a los otomanos a conquistar la ciudad de Bursa, como ocurrió en Toledo, cuando los judíos abrieron las puertas de la ciudad a los musulmanes. El sultán otomano Orhan para agradecer a los judíos por su ayuda, les concedió un barrio judío. La ciudad Bursa se estableció como la primera capital del imperio y en la historia de la ciudad los judíos tienen una importancia inolvidable. Se sabe que no sólo vivieron allá los judíos bizantinos, sino que los sefarditas prefirieron establecerse en Bursa. La convivencia y tolerancia histórica de esta ciudad fue modelo para la continuidad de la

misma tolerancia en Constantinopla (Estambul) después de que ésta se convirtió en la segunda capital del imperio en 1453. Los judíos aunque eran minorías en el Imperio Otomano, nunca fueron tratados igual a otras minorías. El Imperio Otomano se conoce por su tolerancia hacia todas las religiones y culturas pero según las leyes gubernamentales, los cristianos fueron llamados *zimmi* que significa “de otra religión.” Pero como se nota en los antiguos archivos de los títulos de propiedad en la ciudad de Estambul, los judíos nunca fueron llamados *zimmi* como los cristianos.

Con la conquista de Constantinopla por el sultán Mehmet II en 1453, esta ciudad fue conocida por su multiculturalismo, por eso los sefarditas vivieron en las ciudades otomanas en prosperidad, especialmente en el siglo XVI (Fromm 147). Los gobernantes otomanos les dieron a los judíos sefarditas la oportunidad de restablecer su vida en esta tierra con tierras libres y excepción de tasas, en un intento de curar la herida de su trágico destino. En esta manera, “Estambul y otras ciudades turcas se diferenciaron del resto de Europa porque las palabras como 'inquisición', 'ghetto' y 'Pogromo' no tenían sentido” (Fromm 153). Durante el reinado del sultán Murat II, los judíos empezaron a tener empleos en el palacio. Uno de éstos fue un judío llamado Ishak Pasa que empezó a trabajar como el médico del palacio del sultán y se le nombró *Hekimbasi* (el jefe de los médicos). Ishak Pasa fue el primer judío que recibió un trabajo tan prestigioso e importante en el Imperio Otomano. Después de él, fue una tradición emplear a los judíos como médicos del palacio. El médico del sultán Fatih Mehmet (conocido también como Mehmet II), fue un judío llamado Yaakov que además de ser un médico, se ocupaba también de las finanzas del palacio. Durante el reinado del sultán Beyazit II, el Imperio Otomano no acogió sólo a los judíos exiliados de España, sino también los que fueron exiliados de Sicilia en 1493 y de Portugal en 1497 (Guler 193). Pero los exiliados de España, los sefardíes, constituían el grupo

más poblado y por eso, a lo largo de la historia en el Imperio Otomano, los sefardíes tuvieron trabajos más importantes a nivel de la administración del Imperio. El período apogeo de los judíos en el Imperio Otomano fue durante el reinado del sultán Solimán el Magnífico. Todos los judíos tuvieron mucho éxito en los ámbitos comerciales, sociales y políticos. Según los críticos este período se considera el “Siglo de Oro” de la historia judía otomana. Por ejemplo, la mayoría de los médicos de los sultanes eran judíos sefardíes. Podemos nombrar a Yakup Pasha, Joseph y Moshe Hamon, Daniel Fonseca y Gabriel Buenaventura. Yakup Pasha se llamaba Giacomo di Gaeta y era un judío que se había escapado al Imperio Otomano. Él trabajó como el médico del Sultán Mehmet II, se convirtió al Islam y recibió el nombre de Yakup (Fromm 154). Pero el más famoso de los médicos fue Moshe Hamon que sirvió de médico al sultán Yavuz Selim y Solimán el Magnífico. Como se mencionó anteriormente, en la crónica de Selomoh ibn Verga se mencionan miembros pertenecientes a la familia Hamon por su influencia en el Imperio Otomano. En 1493, dos hermanos judíos expulsados de España- Samuel y David ibn Nahmias- establecieron la primera imprenta judía en Estambul. Este acontecimiento fue la primera y más importante innovación que los judíos trajeron a Turquía (Fromm 153). Después de la expulsión de los judíos de España y su llegada al Imperio Otomano, también otros judíos expulsados decidieron empezar la nueva etapa de su vida allí. Una comunidad judía que fue exiliada de Bavaria, encontró refugio en las tierras otomanas. La carta llamada “Carta de Edirne” escrita por el rabí de Edirne Isaac Sarfati en el siglo XV, invitó a sus correligionarios que vivían persecuciones en Europa a emigrar al Imperio Otomano “which is a land wherein nothing is lacking and where every man may dwell at peace under his own vine and fig tree” (cit. en Fromm 151). Gracias a estas llegadas de los judíos, a mediados del siglo XVI, la comunidad judía otomana se convirtió en la mayor comunidad de Europa (Benbasssa y Rodrigue 91).

Los judíos eran muy especiales en el Imperio Otomano, por eso, también la diplomacia otomana era llevada a cabo por los judíos; el más famoso diplomático fue Joseph Nasi, el duque de Naxos, era un judío converso portugués y sobrino de Doña Gracia Nasi conocida como La Seniora (Fromm 153-4). Esta familia después de ser expulsada de la Península, se había convertido al cristianismo forzosamente en Portugal, pero fue expulsada también de ese país y al final llegó a Estambul en 1522 donde volvió al judaísmo. Otro converso portugués Alvaro Mandes fue nombrado el Duque de Mytilene. No es posible negar tampoco la importancia de la influencia de las mujeres judías que vivieron en el Imperio Otomano. La primera es Doña Gracia Mendes que se conocía por su influencia en la corte otomana. Ella y su sobrino Joseph Nasi “are often considered paragons of diasporic Jewry because of the aid they gave to their less fortunate coreligionists, and because of the larger trajectory that both luminaries followed as 'exemplary' *conversos* in Flanders, Venice, and Ferrara (which admitted New Christians who feared prosecution by the Portuguese Inquisition), as well as in the Ottoman Empire” (Rodrigues 177). Otra judía con mucha influencia fue Esther Kyra, ella podía entrar en la corte otomana cuando quería porque tenía mucho talento para traer noticias importantes desde fuera del palacio. Selomoh ibn Verga, el famoso historiador sefardí que acaba de iluminarnos con su obra *La vara de Yehudah* demostrándonos las persecuciones y el exilio de los judeoespañoles, decidió inmigrar al Imperio Otomano donde gobernaba la libertad de expresión y de religión; por eso, su obra fue publicada allí.

La llegada de los judíos expulsados al Imperio Otomano no se realizó solo entre 1492 y 1496. Cuando el sultán Solimán conquistó Hungría, muchos judíos se establecieron en la ciudades otomanas como Salónica y Edirne (Andrinópolis). En 1545, algunas familias judías decidieron vivir en Sarayova, ciudad conquistada por los otomanos. Entonces, solo para que

estas familias no se sintieran aisladas, en esta ciudad fueron construidos edificios religiosos, entre ellos un cementerio judío (Guler 194). También en los períodos de los sultanes que sucedieron al sultán Solimán, los judíos siguieron teniendo influencia en el gobierno otomano. Por ejemplo, como se va a analizar en el capítulo siguiente, Moses ben Baruch, el famoso escritor sefardí, describe en su obra los períodos del sultán Solimán, su muerte y el reino del sultán Selim II. Él habla también de la ciudad de Estambul que era la ciudad más cosmopolita del Imperio Otomano. Esta ciudad, la capital del imperio, se conocía también por su gran población judía. Los barrios más conocidos donde se residían los judíos eran Balat, Pegai (Kasimpasa), Ortakoy y Galata. En la actualidad todavía estas zonas están relacionadas con su comunidad judía.

CHAPTER III

APROXIMACIONES A LA VOZ SEFARDITA QUE SIGUE LA TRADICIÓN ESPAÑOLA: MOSES BEN BARUCH ALMO SNINO y *EL VIAJE DE TURQUÍA*

En este capítulo se ofrece otra aproximación a la conservación de identidad entre los sefardíes y se sigue explorando la contribución de los sefarditas en el Imperio Otomano en el campo literario. Moses ben Almosnino es otro escritor sefardí que con su obra titulada *Crónica de los reyes otomanos* (1567) por una parte demuestra su identidad siendo el portavoz de su comunidad y por otra parte, sigue la tradición literaria española inspirándose de la obra atribuida a Cristóbal de Villalón, *El viaje de Turquía* (1557-1558).

Aunque los judíos fueron una patria desterritorializada, los territorios del Imperio Otomano fueron sus nuevos hogares. No podemos negar la realidad de que los judíos se conocen como un pueblo errante, pero a pesar del cambio de tiempos y de territorios, los judíos siempre lograron conservar sus tradiciones y su religión. En su interesante libro *El exilio de la palabra*, Ricardo Foster cita a George Steiner cuando quiere definir a un judío. Según Steiner, ser un judío “es, de entrada, haber preparado el equipaje.” Estar listo para partir, para abandonar lo que hasta un instante atrás consideraban su hogar (12). Olvido y memoria o pasado y memoria son las dos palabras que existen siempre en la vida de un judío. Un judío en un presente vuelve a recordar cada momento de su pasado. Todo su pasado es como un museo que siempre se tiene vivo pero vuelve a visitarlo para no alejarse de él. Pero como sucede en todos los museos, al salir de allí, lo que lo rodea es la realidad del presente, por eso hay que adaptarse a ese presente. La memoria se convierte para el judío en una fuerza que le hace sobrevivir en el presente. Un judío se alimenta de su pasado y de sus memorias porque sabe que su identidad auténtica deriva de sus memorias. Por eso nunca se olvida de su pasado. Como notamos, en la diáspora, los sefardíes conservaron su idioma, que usaban en España

antes de ser expulsados, y lo expandieron entre todos los miembros de su comunidad. Además, como analizaremos, los escritores sefarditas usaron el judeo-español para escribir sus obras. Los sefarditas al salir de la Península, llevaron consigo también el judeoespañol que “es un dialecto que conserva ... las palabras y giros del idioma español del siglo XV [que] se fue mezclando con vocablos y locuciones, ya hebreas, ya turcas, ya del lenguaje franco usado en las costas levantinas” (Besso 251). Como afirma Gad Nassi: “el djudeo se diferensia del español normativo kon su aksento i kon el uzo de tonos particulares i sus intonaciones ke en nuestros diyas no egzisten mas en el español” (16). La importancia del judeoespañol yace en su conservación por los sefarditas como un lazo que les conecta con su ‘patria’ española. En su carta dirigida a Ángel Pulido, Miguel de Unamuno escribe las siguientes frases:

[Q]ué ecos de pasados días, qué antiguas frescuras, qué remembranzas de mocedad no nos trae esa habla española, de tan dulces cadencias, de los judíos españoles de Oriente! ... [E]n esa habla tenemos un reflejo de nuestro viejo y robusto romance. ... Para ellos, para los judíos, ha sido lengua de recuerdos. ... Y así no se ha bastardeado en las torpezas de la burocracia, ni en las mentiras del parlamentarismo, ni en las ligerezas de la prensa. Ha sido la lengua doméstica ... el hablarla era un consuelo. (Pulido 104-05)

Unamuno señala que el judeoespañol es el dialecto de una memoria del pasado español, de la identidad judía y refleja, al mismo tiempo, la historia trágica de los judíos de la Península Ibérica. Como afirma Martyna Nieweglowska, es también “el museo vivo del español del siglo XV” (3). Por eso, el empleo del ladino en la obra demuestra el legado espiritual que tenían los sefarditas con España. En Salónica, donde Almosnino escribió esta obra, era la lengua hablada entre los sefardíes. Almosnino al escribir la obra en ladino, no tuvo la intención de convertirla en una obra maestra de la literatura sefardita, pero la obra además de su valor histórico, por su lenguaje se convirtió en una de

las obras más destacadas de la literatura sefardita. Por ejemplo, Almosnino, además de emplear el judeoespañol en su obra, se inspira también en una tradición literaria española: *El viaje de Turquía* atribuido a Cristóbal Villalón tiene muchos puntos de contacto con la obra de Almosnino, como vamos a analizar en las siguientes páginas.

Moses ben Baruch Almosnino se considera como uno de los escritores más importantes de la literatura sefardita pero no podemos olvidarnos de otros. Entre los autores sefardíes podemos nombrar a Joseph Caro y a Yaakov Culi. Joseph Caro, nativo de Toledo, residió en Safed y escribió *Shulhan Arukh*, obra famosa sobre las leyes judías, mientras que Yaakov Culi escribió su conocida obra *Me'am Lo'ez*, que es un comentario de Torah. Moses ben Almosnino nació en 1518 en Salónica de padres expulsados provenientes de Huesca. Pilar Romeu Ferré menciona que Almosnino era “turco por nacimiento, pero judío sefardí de corazón” (4). Hacia la mitad del siglo XVI tuvo el deber de ejercer de rabino en la comunidad en Salónica. En el año 1533 tuvo la misma función en la comunidad Nevé Shalom y en 1560 en la comunidad portuguesa creada por la familia Méndez Nasí, que tenía mucha influencia política y social en la corte otomana y en las comunidades sefarditas. Almosnino se dedicaba a recibir y a ayudar a los inmigrantes en su integración en la vida judía en Salónica. La producción literaria de Almosnino es el mejor ejemplo que demuestra la voz de los judíos sefarditas en su nueva patria, muy lejos de la tierra de origen de sus antepasados. Almosnino escribió siete obras en ladino de las cuales se conocen sólo cinco. Se piensa que las otras dos desaparecidas eran sobre sus sermones. Las cinco obras son: *El tratado del astrolabyo* (1560), *El rejimyento de la vida* (1564), *El tratado de los suenyos* (1564), *Crónica de los reyes otomanos* (1567), y *El kanon del reloh de plata* (1570). Según Olga Borovaya, las seis obras de Almosnino, con la excepción de la *Crónica*, pertenecen a un subgénero creado por Almosnino que no existió en la literatura hebrea antes o después de él (5).

El regimiento de la vida es una obra aljamiada y fue publicada en Salónica en el mes de *ehul* de 5324 / 1564. Es una obra de filosofía moral, en la cual Almosnino se enfoca en describir “la correcta conducta que debe observar el hombre en todos los momentos de su vida” (Romeu Ferré 9). Esta obra se basa en las filosofías y opiniones de las autoridades como las de Aristóteles en su obra *Ethics*, en *Canon* de Ibn Sina, en Maimónides y en al-Ghazzali. En el “Prologo particular a su sobrino” Almosnino menciona que la virtud perfecta es estar al puro servicio del Dio y escribe: “el fin verdadero dela kreasyon del’ ombre por respekto del kual todos los otros fines son es la obra dela virtud i todos los otros fines son kamino para elyya i para la perfekta ke’ es el puro serbisyo del Dyyo glory’ozo. ...” (88). Estos dos prólogos me recuerdan el prólogo del *Libro de buen amor* escrito por Juan Ruiz Arcipreste de Hita en el siglo XIV. El Arcipreste de Hita también en su libro diferencia el “amor loco,” que es amor carnal, del “amor bueno” que es el amor divino y afirma que

... [L]oco amor ... faze perder las almas e caer en saña de Dios, apocando la vida e dando mala fama e deshonra e muchos daños a los cuerpos” (10), por eso él aconseja que “toda buena obra es comienzo e fundamento de Dios. ... [L]as buenas obras siempre están en la buena memoria, que con buen entendimiento e buena voluntad escoge el alma e ama el amor de Dios por se salvar por ellas. (60)

Almosnino escribió *El tratado de los sueños* a finales de 1563 y la obra fue publicada en Salónica en 1564 en la imprenta de Yosef Ya'abes. Este texto también fue escrito en aljamiada. La obra es una observación de las diferentes categorías en que pueden clasificarse los sueños basando en conceptos rabínicos (Romeu Ferré 11). Almosnino en sus obras usó el ladino para dirigirse a una comunidad masiva que se constituía de los expulsados de España y de otros que provenían de otros países de Europa después de sufrir opresiones. Entre las ciudades del Imperio Otomano que recibieron muchos inmigrantes, Salónica fue la más importante por su proximidad

a Europa. En Salónica además de los judíos españoles, existían también los expulsados de Portugal porque tuvieron que salir del país después del establecimiento de la Inquisición en 1536. En el siglo XVI, Salónica e Estambul (Constantinopla) eran dos de las ciudades otomanas con mayor población judía. Estambul era también el centro de la imprenta de los libros escritos por las comunidades judías. Como señala Olga Borovaya, los que llegaron no sabían el hebreo pero como primer deber, aprendieron el alfabeto hebreo y tuvieron la posibilidad de leer las obras escritas en ladino. Estas obras no eran obras para la gente común y corriente, con una educación mínima, sino para los conversos que una vez habían sido miembros de los niveles altos de la sociedad y que tenían una educación avanzada. El motivo de escribir estas obras, la mayoría religiosas, era para ayudar a estos conversos a retornar fácilmente al judaísmo (2).

Almosnino tuvo el interés de ayudar a los miembros de las comunidades provenientes de España y de Portugal, por eso, en sus obras empleó el ladino que era también la lengua cotidiana hablada, y usó temas o estilos parecidos a los de la literatura peninsular. Su propósito de ayudar a los ex-conversos fue útil también a los estudiantes judíos que podían leer el hebreo con facilidad pero se habían alejado del conocimiento del romance. Así, Almosnino con sus obras unió a los sefardíes con la tradición lingüística y literaria española, y al mismo tiempo, les reflejó el mundo que les rodeaba en el Imperio Otomano. Almosnino, como otros sefardíes en Salónica, estaba en contacto con sus correligionarios en Europa, especialmente con los de Italia. Por ejemplo, Leone Ebreo, escritor de la famosa obra *Dialoghi d'amore*, era uno de los judíos expulsados de Portugal y vivía en Italia. Su obra tuvo influencia de la filosofía española medieval. Salónica era una ciudad tan importante para los judíos expulsados que fue el lugar de la producción de la versión española de *Dialoghi* en 1568. Esta obra fue traducida al español por Gedaliah Ben tam ibn Yahya, y fue dedicada al rey español Felipe II, quien expresó su deseo de que esta obra escrita

por un escritor "español" fuera útil para la nación española (Borovaya 4). Ibn Yahya, como todos los expulsados de España, nunca pudo olvidar su país de origen donde nacieron sus memorias.

La *Crónica de los reyes otomanos* es otra obra muy famosa de Almosnino la cual se basa en su viaje a la corte otomana en Constantinopla (Estambul) en el verano de 1566. Él fue enviado a la corte por su comunidad en Salónica para negociar con el sultán las medidas económicas y cuestiones de tasa para su comunidad (5). Muchos datos históricos importantes se encuentran en esta obra. En este texto, Almosnino demuestra que los sefarditas jugaban un papel importante y eran parte del sistema social y gubernamental otomano. El tono del autor sefardí al referirse a los sultanes otomanos y a la vida en la corte es muy sincero y natural. El lector no puede descifrar el origen del escritor, si no lee la sección en que Almosnino habla de las negociaciones que hizo con la corte otomana, siendo él el portavoz de los sefarditas. Esta obra se divide en libros que serían capítulos extensos.

Durante la época de Almosnino, el Imperio Otomano había alcanzado su máximo poder económico y político durante la dinastía del sultán Solimán, conocido también como Solimán el Legislador o el Magnífico. El *Libro III* de *Crónica de los reyes otomanos*, llamado "Extremos y grandezas de Constantinopla," es una narración descriptiva de la ciudad de Constantinopla. El *Libro III* es el único libro de la obra que no narra sucesos históricos y se puede considerar un relato sociológico, porque es un "relato costumbrista y colorista de la Constantinopla de mediados del siglo XVI" (Romeu Ferré, *Introduction* 33). Esta obra se considera una obra en el canon de las crónicas de viajes y no se puede negar su semejanza estructural y temática con *El viaje de Turquía* atribuida a Cristóbal de Villalón. Tiene algunas semejanzas también con *Silva de varia lección* de Pedro Mejía (1540). Por ejemplo, el capítulo XII de la *Silva de varia lección* tiene el título muy parecido al Libro III de la *Crónica de los reyes otomanos* de Almosnino.

Pedro Mejía lo llama "De la muy antigua y famosísima ciudad de Constantinopla; de su fundación y principio; de sus grandes sucesos, prósperos y adversos, y en qué tiempo y cómo fue conquistada por los turcos que hoy la poseen" (70). Por otro lado, Almosnino lo titula "Extremos y grandezas de Constantinopla." El contenido de la obra de Mejía es más histórico que la obra de Almosnino, porque Mejía como afirma en el título empieza a contar los imperios que poseyeron la ciudad a lo largo de la historia. El suceso histórico en el que más se enfoca Mejía es la conquista de la ciudad por el sultán Mehmed II, el bisabuelo del sultán Solimán el Magnífico. Se nota en el capítulo que Mejía escribió su *Silva* durante el reinado de Solimán porque hablando de Mehmet II dice que él fue "el bisabuelo de Solimán que hoy vive" (73). Almosnino empezó a escribir la *Crónica* también en los tiempos de Solimán. Aunque la obra empieza con la muerte y el funeral de Solimán I y la subida al trono el hijo de Solimán, Selim II, la obra se enfoca en los tiempos del sultán Solimán I como la obra de Mejía. La obra de Mejía habla de la grandeza y del poder del Imperio Otomano pero, como muchos escritores españoles del tiempo, desprecia a los turcos mencionando que los turcos al entrar a la ciudad de Constantinopla para conquistarla "ningún género de crueldad se pudo imaginar que en los moradores de ella no se haya ejecutado. ... [H]ombres y mujeres fueron metidos a cuchillo, ... salvo lo que quisieran guardar para su servicio" (79). Este tipo de desprecio era muy común entre los escritores españoles del siglo XVI, ya que el Imperio Otomano era el primer enemigo de España. Con sus conquistas imparables en África y Europa, los turcos se habían convertido en una amenaza para el reinado español. Perteneciendo a una familia sevillana de caballeros ilustres y siendo un buen español, Mejía escribió lo que debió. Por una parte no niega la grandeza y el poder del Imperio Otomano y de la importancia de su capital, Constantinopla, por otro lado, desprecia al pueblo para elevar el carácter español. Como Mejía, también Cervantes usó el mismo tropo en su famosa comedia

La gran sultana que tiene lugar en Constantinopla, en el harén del sultán. Aunque el sultán, en la obra, se nota por su carácter pacífico y tolerante, doña Catalina de Oviedo, la futura sultana, desprecia al sultán con palabras peyorativas. En la *Crónica* de Almosnino no es posible ver este acercamiento agresivo y negativo. Es verdad que la obra describe momentos negativos pero se nota que Almosnino tiene respeto al país donde vive y también a sus habitantes.

La obra con la que *Crónica* tiene más semejanza es *El viaje de Turquía*. Esta obra es una crónica de viajes atribuida a diferentes autores: Cristóbal de Villalón, Andrés Laguna y Juan de Ulloa. Pero la versión de esta disertación es la que se considera que fue escrita por Cristóbal de Villalón. El Imperio Otomano además de ser el país protector y nueva patria de los judíos expulsados de España, fue también el primer enemigo de España a nivel militar. Desde la conquista de Constantinopla y la caída del Bizancio en 1453 por Mehmet II, el Imperio Otomano se convirtió en un país amenazador, odiado y respetado al mismo tiempo (Goytisolo 10). Porque este imperio tenía una fuerza increíble y cada sultán que sucedía a Mehmet II iba conquistando países en Europa hasta llegar a las puertas de Viena durante el reinado del sultán Solimán el Magnífico. Los españoles y otros europeos tuvieron un interés especial en conocer los detalles de la vida de los turcos y de los misterios de este país exótico. Las ciudades más conocidas del Imperio Otomano eran Estambul (Constantinopla) y Salónica. Éstas fueron también los primeros destinos de los sefardíes. Estambul fue la sede del gobierno del imperio y la residencia del sultán. Además de los asuntos políticos y gubernamentales, aquí estaba el harén, el sitio quizás más exótico y más misterioso del mundo. Por todas estas razones, a los escritores les fascinaron los temas sobre el Imperio Otomano. Algunos escritores escribieron a favor de España (como sucede en *La gran sultana* de Cervantes), algunos escribieron sus experiencias personales (como sucede en *La gran sultana* y *Los baños de Argel* de Cervantes), otros escribieron desde una perspectiva

objetiva para señalar la diferencia entre España y el Imperio Otomano, como sucede en *El viaje de Turquía*. O sea que el motivo por el cual el escritor escribió sobre el Imperio Otomano fue demostrar la diferencia entre los dos países y sus vidas. Cada obra refleja al turco en sus varios y únicos aspectos. Pero hay que señalar que la multitud de las obras que hablan de los detalles más íntimos del serrallo y del harén están basadas en las experiencias de algunos otomanos que pudieron entrar en éstos. Y hubo otras obras en que estos detalles fueron totalmente inventados por sus escritores. Como señala muy bien Juan Goytisolo, algunos escritores, como Lope de Vega en sus *Novelas a Marcia Leonarda*, sin moverse de Madrid, París o Londres, podía enmarcar la acción de su comedia o texto en Estambul y el serrallo (27). Pero en *El viaje de Turquía*, Pedro de Urdemalas, uno de los dialogantes de la obra y cautivo en Estambul, para diferenciarse de los protagonistas de otras obras referentes a los turcos y el serrallo, y para aprobar la autenticidad de su existencia en Estambul, menciona que visitó el harén y el serrallo sirviendo de médico a la esposa del sultán, aunque este oficio estaba relacionado exclusivamente con los judíos. Pedro nos cuenta esos momentos como sigue:

Y llegó la licencia de la Soltana que la fuese a ver, y fuimos su marido y yo al palacio donde ella estaba, con toda la solemnidad que a tal persona se requería, y llegué a su cama, en donde, como tengo dicho, son tan celosos que ninguna otra cosa vi sino una mano sacada, y a ella le habían echado un paño de tela de oro por encima, que la cubría toda la cabeza. Mandáronme hincar de rodillas, y no osé vesarle la mano por el zelo del marido, el qual, quando hube mirado el mirado el pulso, me daba gran prisa, que bastaba y que no saliésemos; a toda esta prisa yo resistía, por ver si podría hablarla o verla, y sin esperar que el intérprete hablase, que ya yo barbullaba un poco la lengua, díxele: *Obir el vera Zoltana*, que quiere

decir: deme Vuestra Alteza la otra mano. Al meter que aquélla y sacar la otra, descubrió tantico el paño para mirarme si que yo la viese, y visto el otro, el marido se levantó y dixo: Anda, acabamos, que aun la una mano bastaba. Yo, muy sosegado, tanto por verla como por lo demás, dixé: *Dilinchica Soltana*. Vuestra Alteza me muestre la lengua. Ella, que de muy mala gana estaba tapada, y aun creo que tenía voluntad de hablarme, arrojó el paño quasi enojada y dixo: *¿Nexium chafir deila?* ¿Qué se me da a mí? ¿No es pagano y de diferente ley? De los quales no tanto se guardan; y descubre toda la cabeza y brazos algo congoxada, y mostróme la lengua; y el marido, conociendo la voluntad, no me dio más prisa, sino dexóme interrogar quanto quise y fue menester para saber el origen de su enfermedad. (195)

Como otros escritores, también Eliah Capsali, un judío bizantino de Candia, Crete, tenía tanto interés en los turcos que decidió escribir una obra magnífica que tiene un valor histórico, literario y sociológico. *Seder Eliyyahu Zuta* fue escrita por Capsali en 1523. Él dividió la obra en 147 capítulos que narran los sultanes otomanos empezando con Mehmet II (1451-1481), el conquistador de Constantinopla. Según Capsali, este sultán fue el verdadero fundador del Imperio Otomano. A diferencia de otros escritores que escribieron acerca de Estambul y del Imperio Otomano basándose en las crónicas o experiencias anteriormente escritas, Capsali se basó en los recursos orales. Estambul era la sede de los sultanes y el principal puerto de comercio en Europa, los barcos de muchos países europeos salían con mercancía a bordo, llegaban a Creta y otros países mediterráneos, y con ellos alcanzaban los rumores acerca de la vida real de los turcos. Es obvio que en muchas obras escritas y en la mentalidad europea cristiana, los turcos eran considerados iguales a los árabes. Gracias a las crónicas, como la de Capsali, que fueron

escritas según las informaciones recibidas de los viajeros a Estambul, el verdadero carácter de los turcos fue revelado. Capsali en *Sefer* se enfocó más en tres sultanes turcos: Mehmet II que conquistó Constantinopla, Selim I que conquistó Siria y Egipto en 1517 y Solimán el Magnífico que conquistó Rodos en 1522. Como señala Aleida Paudice,

For Capsali these three events had a great political significance because he lived in the Eastern Mediterranean where these three conquests determined a change of established rule, the overthrowing of a power and the rise of another, but the same events also had an extraordinary religious significance, being in fact messianic events. The coming of the Messiah is anticipated by the Ottoman conquests and the defeat of the Christian nations. (100)

Para Capsali, Selim I se parece a Salomón porque él fue muy ingenioso. Capsali alabó a Selim I que invitó a los judíos expulsados a las tierras del Imperio Otomano. Uno de los miembros de estas familias expulsadas de España, Almosnino nos cuenta de primera mano en la *Crónica de los reyes otomanos*. Es impresionante cómo se explica la vida turca y de los sultanes en el *Libro I* y *Libro II* y la ciudad de Estambul en su *Libro III* en esta obra. La única copia del manuscrito de la obra ahora se conserva en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Las ediciones impresas son ediciones críticas del mencionado manuscrito. Esta obra brillante de la literatura sefardita no solo mueve las emociones de los sefardíes que reformaron sus vidas en un país mediterráneo, muy lejos de España, sino también les demuestra a todos los lectores de la lengua castellana la unanimidad de los sefardíes estén dónde estén. La versión española de la obra fue producida por Jacobo Cansino y fue publicada en Madrid en 1638. La edición de Cansino estaba dividida de esta manera:

- Prólogo del autor

- *Libro I*: De las cosas que hay en extremo en la ciudad de Constantinopla
- *Libro II*: De la muerte del Gran turco sultán Solimán y otros sucesos
- *Libro III*: Compendio Universal de la Crónica del rey sultán Solimán. (Pascual Recuero 75)

La edición crítica que tenemos hoy en día es de Pilar Romeu Ferré, y fue publicada en 1908 en Madrid. La división de los capítulos en esta edición reciente es un poco diferente de su versión antigua:

- *Libro I*: Crónica de la muerte de Solimán I y la subida al trono de Selim II
- *Libro II*: Crónica del gobierno de Solimán I
- *Libro III*: Extremos y grandezas de Constantinopla (con una introducción)
- *Libro IV*: La negociaciones de la delegación de Salónica ante la corte de Solimán

El *Libro I* narra los acontecimientos de los tres meses que pasaron entre la muerte de Solimán I y la subida al trono su hijo, Selim II. Es una crónica descriptiva y colorida aunque se enfoca en uno de los acontecimientos más trágicos de la historia turca, porque con la muerte del sultán Solimán y con la subida de Selim II al trono, el imperio empezó a empeorar y a perder los territorios que Solimán había expandido hasta las puertas de la ciudad de Viena. Almosnino observó el cortejo del funeral de Solimán, la presencia de los judíos, de los muftis, de los jenízaros, de los pachás en el cortejo, las armas, los vestidos, los colores y las emociones de la gente en este día difícil. Almosnino menciona que escribió sus observaciones en esta crónica “el día de miércoles 28 de quislev, año de cinco mil y treientos y veinte y siete de la creación del mundo (1566), once de decémbro” por los ruegos de “persona de obligación” (59). Almosnino añadió al *Libro I* también una sección titulada “Crónica de los reyes otomanos” donde dio las fechas en que reinó cada uno de los sultanes hasta llegar al sultán Solimán.

Almosnino empieza el *Libro I* con la historia del fallecimiento del Solimán “en la última guerra que hizo en la batalla de Siguetvar.” Lo que fascina en la escritura de Almosnino es que en muchas ocasiones demuestra en sus palabras que siendo un judío sefardí, él es un turco y no se siente diferente del resto de la gente. Por ejemplo, hablando de Solimán, lo llama “nuestro gran señor sultán Solimán” (59). Para explicar la causa del fallecimiento del sultán, Almosnino da información también sobre su salida a la guerra de Siguetvar. Menciona que aunque Solimán ya estaba viejo, “mostró valerosísimo y muy generoso ánimo y gallardo esfuerzo de querer seguir su empresa ... con su famosísimo y esforzado ejército” y siguió su plan de expandir las tierras del imperio causando “temor y pavor en toda la cristiandad” (61). Nuestro escritor señala que la muerte del sultán estaba conectada a “un flujo de sangre de una disentería.” Almosnino en esta explicación también se preocupa por demostrar la veracidad de su afirmación y piensa que esta noticia es “verdad según [supo] de quien bien lo pude saber” (62). Las clarificaciones que hace Almosnino a lo largo de la crónica demuestran la autenticidad de la obra y también la diferencia de otras crónicas que fueron escritas a base de las cartas o documentos históricos. Cuando llega la noticia de la muerte de Solimán al sultán Selim, el heredero de la corona, él salió para ir al palacio en Estambul lo cual fue descrito por Almosnino en detalles:

el palacio del rey ... es único en todo el universo como a todos es manifiesto, puesto en el mejor sitio que la naturaleza pudiera ordenar para salud y deleitación de los que en él habitan, hecho casi un triángulo que las costas dél son cercadas y arodeadas del mar. ... [E]l foro del techo ... que ellos llaman *tavan*, y sus paredes de oro guarnecido de muy riquísimas joyas de rubines y diamante y en el medio del tavan está engastado un muy rico diamante de ciento y quince quirates en

sumo grado de perfección, que afirma es único en el mundo en cuantos se han visto en cantidad y calidad. ... (69)

Después de esta magnífica explicación del palacio del sultán, Almosnino menciona que sepultaron al sultán Solimán en silencio junto a la tumba de su mujer, quien se conocía como la sultana Hurrem. Para Almosnino lo impresionante fue el encuentro del nuevo sultán Selim, con los habitantes de la ciudad. Selim tenía que llegar a Estambul¹⁵ de Andrinople (Edirne); por eso “todos se pusieron en orden para salir a recibirlo” (77) desde los grandes señores hasta los jenízaros que son los soldados otomanos. Almosnino subraya otra vez que él estaba presente “aquí en Costandina al tiempo de su entrada” y promete que contará “en breve todo lo que vide y de la información que hube en lo demás de los que presente se hallaron, un compendio universal, que es cierto digno de perpetua memoria para saber la grandeza de esta grandísima y famosísima corte y sublime estado” (78). Almosnino sigue contando las escenas de la recibida del sultán Selim; dice que

[A] la media noche se abrieron las dos puertas principales de la ciudad, que fueron la puerta de Andrinople y la de Silivria y ... comenzaban a salir infinita gente de la ciudad para recibir a el rey, y comenzaron a entrar los que con él venían. ... [C]omenzaron a caminar la gente de a pie que salín fuera de la ciudad por todas las partes que el rey había de pasar, desde la puerta de Andrinopla, por donde había de entrar, hata la puerta del seray, para poder bien ver todos los que pasaban por su orden. ... [Había gente] en el suelo asentados, de ellos sobre árboles y sobre piedras y fosales. ... [Y] del peso de la gente que sobre los árboles estaban, rompieron harto de ellos por ser la gente infinita. (78-79)

¹⁵ En la obra Almosnino se refiere a Estambul como Constandina.

Almosnino ofreciendo estas descripciones animadas, hace notar al lector el inmenso respeto y amor que toda la gente tenía hacia el nuevo sultán. Entre toda esta gente “infinita” existían también los judíos que como

los griegos y francos [que eran] habitantes de Constadina, una buena parte que salieron con presente de brocados y damascos que se hacen en la propia ciudad; y sacaron también paños finos morados y colorados de escarlata, los cuales espendieron en el suelo pasando el rey, muy cerca de onde él pasaba, y le echaron su bendición a vózas muy altas en su presencia; y infinita gente respondían amén, así de ellos como de los turcos, que rompieron el cielo a voces. Y certificaron los que presente se hallaron que cuando oyó el rey, yarum hodó, nombrar su nombre, paró su caballo y estuvo a escuchar conque mostró recibir entero contentamiento y ser de ellos muy satisfecho. (79-80)

En esta escena Almosnino muestra cómo los judíos vivían en armonía con los turcos, griegos y francos. Almosnino describe una ciudad donde gobierna una convivencia entre “turcos como cristianos, judíos y toda otra nación de los habitantes” (80). En la descripción de Almosnino se nota que en los días buenos y malos todas las comunidades se unieron como si fuera una nación. En la ceremonia de la entrada del nuevo sultán a la ciudad, además de la alegría del pueblo, lo que llamó la atención a Almosnino fue la jerarquía en el gobierno otomano; por eso, él nombra a todos los miembros del imperio desde los más importantes hasta las capas más bajas. Almosnino identifica a cada una de estas personas por su nombre turco, explica su deber en la corte y describe con imágenes coloridas sus ropas. Por ejemplo, uno de los miembros de la corte que acompañaba al nuevo sultán era “muy riquísimamente vestido, y llevaba en la cabeza un bonete como los otros, pero éste era de oro fino guarnecido de muy ricas joyas” (93). Almosnino sabe

en detalles de los oficios de cada miembro. Incluso menciona un evento histórico muy conocido, las demandas de los jenízaros del nuevo sultán. Estos detalles demuestran que Almosnino no solo estaba presente en todos estos eventos, sino que también conocía muy bien el sistema del imperio porque además de ser un miembro del imperio era también una persona importante en su comunidad e intermediador entre su comunidad sefardí y la corte.

En este capítulo, Almosnino recuerda al lector otra vez el motivo de su estancia en Estambul. Menciona las cualidades del nuevo sultán con quien tenía que negociar los asuntos de su comunidad en Salónica. Según él el sultán Selim “tiene dos cosas ... para hacer mucha razón y justicia; la una ser muy especulativo en los negocios y hacer la pesquisa que se requiere para saber en ellos la pura verdad para efectuar lo que conviene conforme a ella; y la otra es tener en la memoria las cosas pasadas y estar en su concertó continuo representadas para cuando conviene” (100). A finales del *Libro I*, Almosnino habla de un judío con mucha influencia en la corte otomana por ser muy amigo del sultán Selim; el señor don Yosef Nasi. Siendo un judío de origen hispano-portugués, Nasi fue uno de los miembros de la comunidad judía que había servido al sultán con fidelidad. El sultán ofreció su abundancia “no sólo a los turcos de su nación sino aun a los que no son de su ley” (101). Uno de estos era Yosef Nasi a quien fue dado el título de “el ducado de Naxia con todas las otras islas [como] Antiparese y Milo y Santorino y otras islas anejas a éstas que son pobladas y otras despobladas que están también a su orden para hacer en ellas lo que le plugiere como cosa suya” (101). Yosef Nasi fue nombrado el duque de Naxia o Naxos por el sultán Solimán cuando Selim era todavía un príncipe. Almosnino cuando habla de la situación privilegiada de Yosef Nasi, alaba al nuevo rey diciendo que “se mostró ser este nuestro gran señor, que le Dio guarde y prospere su estado, de muy sutil ingenio y muy generoso amador de virtud y de justicia y muy misericordioso en sumo grado de perfección, como se

requiere ser en tan gran señor de tan grande estado, que muchos años posea y vaya en continuo aumento, amen” (102). En este pasaje que termina con un "amen," Almosnino muestra que él como otros sefardíes aceptó este imperio como suyo y se enorgulleció de su grandeza, y además cuando habla del sultán siempre dice “nuestro señor” y demuestra que él y su comunidad sefardita no se diferenciaban del resto de la población turca. Como muchas otras veces, nuestro escritor señala que todo lo que escribe es de primera mano porque menciona que los vio con su “flaca vista,” y además al final del *Libro I* pone la fecha del día en que terminó de escribir esta sección de la crónica. Menciona que terminó esta parte “anoche principio del mes de tebet del año 5327, viernes 13 de diciembre de 1566, en Constantina. Yo ... Moses Almosnino” (103).

El *Libro II* se titula “Crónica del gobierno de Suleimán,” y se enfoca en acontecimientos históricos sucedidos durante el reinado de Solimán el Magnífico. A lo largo de su gobierno él fue una figura que dio temor al mundo cristiano por su expansión imparable en las tierras de Europa y África. Almosnino quiere recordar a este sultán más importante de la historia otomana después de su muerte. Él comienza el capítulo con el carácter más importante de Solimán: su “razón y justicia” (105). Almosnino piensa que “la victoria en las guerras ... y ennoblecer su reino con edificios muy preciados ... son digno de ser notado todo” (105). Como hizo en *Libro I*, también en este *Libro II* señala la fecha en que empezó y terminó de escribir esta parte de la crónica que es “comenzado ... en la pascua de los turcos que llaman *Bairam* y acabado desde el principio de iyar hasta quince del mismo mes, el segundo año de 5327 (1567) a la creación del mundo” (105). En esta afirmación es posible entender que escribió el *Libro II* en catorce días. Almosnino menciona que decidió escribir una crónica después de la muerte del sultán Solimán por diferentes razones. Una de éstas es que unos amigos íntimos le pidieron hacerlo y él aceptó aunque estaba “muy ocupado en el negocio de la súplica de [su] república en esta corte” (107). La segunda

razón es hacer notar al mundo “la potencia y excelencia del rey sultán Suleimán ... que es digno de perpetua memoria” (107). Explica que quiere escribir un “breve compendio universal [porque] en su tiempo sucedido dignas de ser notadas, están por extenso especificadas por su cronista” (107). Almosnino dice que “solo [dirá] muy breve la universalidad de lo que [tiene] a memoria que será como la historia de la vitoria que hubo en los reinos y rejonas muy nombrados, tieras, vilas y fortalezas famadas que en su tiempo fueron tomadas por su intersección y manso” (108). Después de esta explicación hace una lista breve sobre lo que logró Solimán durante su famoso gobierno como “los magníficos edificios que por su orden y autoridad se edificaron en sus tierras y población” (109). Pero se enfoca especialmente en la fama universal de Solimán, que se conoce por las leyes que estableció durante su reinado; Almosnino lo expresa como sigue:

Su mañánima condición en pacificar su reino en su vida con justicia y derecha razón, percurando a la sazón la quietud de sus pueblos en los siglos advenideros y evitar lo que pudiera causar escándalo por sus heredos después de su muerte contra su propia carne e hijos que le cayeron en suerte como generoso y misericordioso, deseoso de dejar de sí semejante memoria, digno de poseer perpetua gloria. (109)

En la historia otomana, el sultán Solimán es famoso por las victorias que obtuvo en sus guerras y por la conquista de países que nunca pudieron ser conquistados por un sultán anterior a él; algunos de estos lugares son según señala Almosnino: Belgrado, la isla de Rodas, Budapest, Transilvania, Bagdad, Bogdania, Persia, Aremn Ruma y otros más. De estos lugares, Bagdad tiene una importancia particular para Almosnino y lo aclara como sigue: “[Solimán] en el viaje y guerra tomó a Babel aquella famosísima y antiquísima que comúnmente llaman el vulgo Babilonia y ellos llaman Bagdad, ciudad grandísima que fue antiguamente muy poblada y

abundada de muchos sabios y perfectos en nuestro Talmud” (113). Estas conexiones que crea Almosnino entre la historia otomana y la cultura y religión judía añaden a la obra un aspecto multicultural. Otro momento histórico que Almosnino conecta con su comunidad sefardí es el intento de Solimán de conquistar Corfú porque

en este viaje [Solimán] pasó por nuestra noble ciudad de Saloniqui, que por el último así es llamada y antiquísimamente era llamada *Tesalónica*. ... [Y] como entró en la ciudad hizo gracias y mercedes a todos los habitantes en ella y dio privilejos y libertades; los cuales por haberse quemado en un muy encendido fuego que en ella hubo en el año de cinco mil y trecientos y cinco (1545) a la creación del mundo, no fueron observados dichas libertades por sus ministros, y no contentándose con la privación de las libertades pasadas, percuraron de poner fueron estráneos que en ningún tiempo antes ni después fueron cometidos. (115-16)

En este fragmento, Almosnino demuestra cómo los sefardíes tuvieron una vida libre y privilegiada en el Imperio Otomano al contrario de los judeoconversos que decidieron o tuvieron que vivir en España después de la trágica fecha de 1492. Los sefardíes turcos querían añadir otros privilegios a los que ya tenían. Por eso, Almosnino fue enviado a la corte otomana en Estambul, siendo él la persona de más influencia en su comunidad. El propósito del viaje de Almosnino a Estambul se clarifica en las siguientes frases:

[L]o cual fue causa de mi venida en esta famosísima ciudad de Costantina en compañía de otros señores que fuimos elegidos por la nuestra república para negociar en esta corte que sea proveído el fuero nuevo insufrible [de] traer aquí

cada año cierta cantidad de carneros, y que nos sea restituida nuestra libertad antigua y confirmada deste nuestro señor, que el Dio prospere. (116)

El escritor sefardí después de terminar de señalar la intención de su viaje, recuerda al lector que hasta aquel día todavía no pudo concluir sus negociaciones con la corte pero como un buen religioso tiene fe en que todo va a resultar como Dio quiere.

En el *Libro II*, Almosnino menciona a otra persona famosa en la historia otomana, también conocida en la historia española: Barbaroja. El famoso capitán turco era amigo y soldado preferido del sultán Solimán. Conocido también como Hairadín Pacha o Hizir Hayrettin Pacha era el primer capitán de la flota otomana. Su carácter rebelde e innovador le permitió muchas victorias en el mar mediterráneo. Él fue la persona que conquistó Argelia, las islas españolas Mayórica y Menórica y la isla Naxos que el famoso sefardí Yosef Nasi, por orden del sultán Solimán, fue asignado el duque de esta isla y otras más como Pares, Antipares, Milo y Turin. Almosnino se enfoca especialmente en su relación con el emperador español Carlo Quinto, quien consideraba el Imperio Otomano su primer rival. Almosnino menciona que en todos los lugares que Barbaroja conquistó “Hairadín Pacha fue vivo, fue señor absoluto de todos aquellos lugares como la propia persona del rey. Y fue tanta su buena ventura que vino el emperador Carlo Quinto con una grosísima armada sobre Alger; y no pudieron tomar puerto con un viento que les fue contrario, desbarató la más de la armada y se volvió sin ofender a la ciudad en un pelo” (128). Carlos Quinto y Barbaroja se encontraron varias veces y todas las batallas se concluyeron con la victoria de los turcos excepto la guerra de Lepanto que fue la única victoria de la armada española contra los turcos. Almosnino, que conocía muy bien la historia y la grandeza de la armada turca y la rivalidad del reino español contra los turcos, quiso subrayar partes de la vida del gran capitán turco Barbaroja. Como un orgulloso miembro del Imperio

Otomano, Almosnino sigue contando las victorias obtenidas durante el periodo del sultán Solimán y menciona cómo aumentaron los estados otomanos¹⁶ a lo largo del tiempo:

Por todas estas guerras relatadas universales y particulares que en tiempo de este gran señor se hicieron, así las que él en persona hizo como las que se hicieron por intercesión de sus capitanes y vasallos, se mostra la grandeza de su ánimo y que la próspera fortuna y buena ventura le fue siempre favorable en enseñar tanto su reino y monarquía y que ganó tantos lugares que sólo él hubo de hacer más *beglar beguís* que cuantos hicieron todos sus antecesores. (132)

Los visires, que son las personas más importantes en la corte después del sultán, tenían mucha influencia en la administración del gobierno. Cada visir trabajó con un sultán directamente y tuvo muchos poderes casi parecidos a los poderes de un sultán otomano. Muchos de los visires eran de nacionalidad extranjera pero de identidad turca. Uno de los visires inolvidables de la historia otomana era el visir del sultán Solimán, Ibrahim Pacha. Él nació en Grecia, pero vino a Estambul como soldado y después se convirtió en mejor amigo del sultán y también en visir de la corte. El sultán Solimán le dio tantos privilegios que éstos le llamaron la atención a Almosnino y quiso compartir esta información con sus lectores:

Fue el segundo olí visir Ibrehim Pacha ... el cual con el estremado favor que el rey siempre le mostró. ... [S]e puso en mayor estado que nunca otro ningún olí visir fue. ... Tenía infinidad de esclavos y caballos, tan buenos y tan bien adornados casi como los de la misma persona del rey. ... Así a él tenían en aquel tiempo tanto respecto y era tanto temido y obedecido como la propia persona del rey. Y no había para él tiempo diputado para entrar a el rey ni portadero que le impidiese en ningún tiempo la entrada; cuando quiera y onde quiera que él quería

¹⁶ Almosnino los llama *beglar beguís*, que es *beylerbeyi* en turco.

entrar a hallarse con el rey, sin licencia entraba. Y las más de las veces comía con el rey e iba con él a pasear onde quiera que él iba como dos amigos y compañeros iguales, pero no tenía del rey más ventaja que el título y nombre del rey. (143-44)

El sultán Solimán tuvo en total diez visires; muchos de éstos nacidos en tierras extranjeras. Por ejemplo, el tercer visir era Ayas Pacha que “era de su nación albanés” (15). En el Imperio Otomano la nacionalidad no tenía importancia, lo que importaba era sentirse turcos. En la historia y en la vida sociocultural otomana es posible apreciar muchos ejemplos de personajes importantes de origen no turco. Como Almosnino, también muchos sefardíes tuvieron poder y oficios muy importantes en la corte otomana; Almosnino también apunta a Yosef Nasi quien tuvo mucho poder dentro y fuera de la corte otomana. En el Imperio Otomano todos los residentes eran considerados iguales, y Almosnino nos cuenta un incidente que demuestra cómo la justicia se aplicó inmediatamente: “una noche entraron en las casas de los judíos y cristianos y hicieron muy grandísima *yagma* (destrucción). ... [C]omo el rey supo el caso ... mandó cortar la cabeza a dito agá. Y ordenó soto pena de la vida que ningún agá de jenízaros por ningún tiempo y por ninguna ocasión no pudiese estar de noche fuera de la ciudad” (170). Los jenízaros eran soldados otomanos y agá era el comandante de todos los soldados. Como se nota, fuera cristiano o judío o griego o turco, todas las personas que vivían en los territorios del Imperio Otomano tenían los mismos derechos, se les garantizaba su seguridad y no había excepción para nadie que perjudicara la vida de estos habitantes. Este tipo de vida era un ejemplo muy ajeno a los judeoconversos en España y la crónica escrita por Almosnino demuestra esta diferencia en muchos detalles.

Otro acontecimiento que demuestra el interés y el respeto de la corte otomana hacia los judíos tiene lugar con la invitación de Almosnino por el *muftí*. Los *muftis* eran personas muy importantes en la corte otomana. Si pensamos en la escala de jerarquía otomana, los *muftis* estaban en el tercer nivel después del sultán y el visir. Porque los *muftis* “son los mayores doctores que hay de su ley y teología y juicio civil y criminal. Y por tal grado tienen el nombre mufti que quiere decir demostrador, que ellos son los que amostran la verdad en toda duda que nace entre los más doctores y sabios que hay entre ellos en su ley y justicia legal” (172).

Almosnino narra su encuentro con el *muftí* Abu Suud en el párrafo siguiente:

allende de ser muy sabio en su ley, es universal en todo género de ciencia, según comprendí del agora seis años, que ofreciéndose venir yo aquí en esta ciudad de Constantina, como supo que yo era venido, me mandó llamar sobre unos cortijos que tenía en Saloniqui en cuales moraban judíos, y usó conmigo demasiado cortesía, según me dicen suele hacer a todos los leídos de su ley, dándome a entender que a todo hombre sabio aunque non fuese de su ley lo quería bien; y que por lo que era informado de ser yo letrado, en todo lo que él requiriese no había de mancar. Por lo cual le besé las manos. (178)

Después de esta charla sobre los negocios, como afirma Almosnino, el *muftí* le preguntó a Almosnino sus opiniones sobre los debates de Aristóteles y de Galeno, y los dos discutieron temas filosóficos y teológicos durante mucho tiempo. Siendo un hombre de letras, Almosnino estaba tan contento de este debate que afirma que el *muftí* era “un sabio universal en todo como era su fama” (179). El *muftí* también tuvo mucho interés en la charla con Almosnino que cuando le mandó a llamar cuando Almosnino volvió de Bursa a Estambul, “se quejó de [él] cómo no lo había ido a ver sin que él [le] llamase habiendo ya sabido dél cuánto amigo era de la ciencia y de

los sabios” (179), y Almosnino le dio las gracias con mucha cortesía. En el Imperio Otomano se daba mucha importancia a todas las ramas de la ciencia. Sabemos la gran fama de la contribución de los sefardíes durante su estancia en España, en el Imperio Otomano el sultán y otros miembros importantes de la corte estaban muy interesados en estar en contacto con los judíos, los cristianos y otras comunidades porque sabían que un imperio podría alcanzar su mayor poder no sólo conquistando tierras, sino también compartiendo y aceptando varias ideas. En esta parte de la crónica cuando Almosnino habla de los grandes edificios de los que el sultán Solimán ordenó la construcción, se nota que él conoce todos los detalles de estos edificios otomanos, muchos de ellos religiosos. Por ejemplo, es impresionante cómo una persona que no comparte la misma religión de los turcos, conoce tantos nombres específicos de las partes de las mezquitas y sus funciones religiosas en diferentes días de la semana.

Almosnino quiere dedicar las últimas páginas del *Libro II* a narrar la grandeza de Solimán; en sus palabras se nota el orgullo de haberlo conocido y haber vivido en su época. En esta narrativa usa un lenguaje simple pero decorativo para dar el valor que merece este sultán conocido universalmente. Además divide esta parte en diferentes secciones que se enfocan en varias características famosas de Solimán:

Dicen los más privados del rey o grandes señores, según nos certifican los que con ellos más comunican, comprendieron de la intención del rey pasado, que estén gloria, es ser tan aficionado y amigo de fraguar tan grandes y suntuosas obras y tan magníficamente edificadas, que fue por dos razones. La primera y principal, como virtuoso y mañanimo que siempre fue, por beneficiar a los que de ellas tienen utilidad, que comúnmente participan toda suerte de gente, como fueron sus últimas fraguas de maratas y fuentes y puentes y calzadas infinitas. Y

más propiamente fue su principal intención socorrer a los pobres y necesitados. ...Y fue la segunda intención, según éstos certifican, en ser tan amigo y curioso de hacerse semejantes fraguas por la fama que por ellas permanece en la memoria siendo representadas a la vista ... la cual intención ... o parecerme ser todas sus intenciones enderezadas a fin de bien y virtud y no tener vanagloria ni mitión della, tengo por cierto que si dél sintieron hacerlas a este fin era para que los que después dél sucediesen supiesen estas dos razones o intenciones, para que cuando no lo quisiesen hacer por la primera intención, no lo dejarían de hacer por gozar de la gloria de la segunda. (201-02)

Almosnino piensa que por estas causas

se aumentó en el tiempo que él reinó la gente y población en Constantina y fuera della en sus deredores por tierra a las riberas del mar por todas partes, diez veces más de lo que era antes que él reinara; que cierto se puede nombrar esta ciudad Costantina con sus deredores un reino o clima por sí, o a lo menos una universal provincia, por innumerable gente y población que en ella y sus deredores anejos y sotpuestos a ellos hay. Y a este respecto se puede juzgar que habrá sido en tiempo de este gran señor en todas las partes de su reino y del mundo venían sota las alas de su ecelencia y potestad de la verdadera información y entera noticia de él tenían ser justísimo y muy clemente y misericordioso. (202-03)

En sus palabras, Almosnino recuerda los cambios positivos que hubo durante el reinado de Solimán, y también la nueva ola de inmigración de los conversos de Portugal a las tierras otomanas. Se sabe que durante este período, los judíos vivieron su mejor periodo a lo largo de su

estancia en el Imperio Otomano teniendo oficios muy poderosos en la corte y obteniendo mayor estatus económico y político.

Como una persona sabia, además de la literatura, Almosnino tenía interés también en geografía y en la numerología. Para demostrar que el sultán Solimán fue el mejor de los sultanes existidos hasta su tiempo, Almosnino menciona que la razón era el número diez; porque Solimán era el décimo sultán otomano:

En todo se mostró a mi ver este beatísimo señor generoso y mañánimo y ser todas sus cosas más que érvicas y afábiles por su perfección infinita. Y así parece ser cierto que incurrió en ellas la prvidenza divina particularmente por su merecimiento y su bondad sincera. Y allende las propiedades que escribieron los aritméticos desde perfecto número, que bien mirando se podrán fácilmente aplicar a este gran señor de quien hablamos, tiene más o tenía con este número una divina similitud y comparación; la cual es que así como el número diez es universal de todos los números que son parte dél y de su composición, de manera que es como cónclave de todos y todos se vienen a él a referir, así se puede decir que este singularísimo señor y rey absoluto fue universal de todos los reyes pasados y de cuantos más le sucedieren a infinita, y medida recta de la razón y estilo que deben todos loar para la estabilidad y sustención deste reino; que lo pueden tener como espejo en que se miren en él para no exceder del camino. (204)

La explicación de Almosnino de la relación del número diez con la perfección del sultán Solimán, se puede interpretar también como un consejo a los sultanes venideros, como el sultán Selim que fue el próximo sultán después de la muerte de Solimán. Como sabemos Almosnino estaba encargado de llevar algunas negociaciones comerciales de su comunidad sefardita y por

eso estaba en la corte, y el nuevo sultán decidiría sobre las resoluciones. Parece que Almosnino al describir la perfección del Solimán quiere sugerir al sultán Selim de ser leal como su padre en los asuntos con otras comunidades. Por otro lado, no es posible negar la importancia del número diez en la religión judía en la cual hay diez mandamientos. También hubo diez generaciones de Adán a Noé y otras diez generaciones de Noé a Abraham. Por eso el número diez es perfecto y Almosnino para demostrar la perfección de Solimán, lo asocia con él.

Almosnino dedica una sección titulada "Colofón" para terminar el *Libro II* ofreciendo sus últimas opiniones sobre la época del sultán Solimán. Lo que llama la atención del lector es el énfasis que hace Almosnino en la autenticidad de su obra y en demostrar que él mismo fue testigo de primera mano de todos los acontecimientos que él ofreció en esta crónica. Esta preocupación y sus frases concluyentes son las siguientes: "Y con esto sólo concluyo y do fin a este breve tratado, notificando que conozco y soy cierto y pienso que todos es manifiesto de haber sido este beatísimo rey y gran señor extremo en su bondad y virtud y santos propósitos, que a mi no se pueden ni se deben intitular en manco de este título" (205).

El *Libro III, Extremos y grandezas de Constantinopla*, tiene una introducción que parece el prólogo de la obra. En esta introducción, Almosnino se lamenta de haber sido desquitado de su "continuo estudio y estábil contemplación" (208) para completar su deber de gestor de su "noble republica (de Salónica)." Por eso, tuvo que venir a la "noblísima" (207) ciudad de Constantina "andando, navegando en el golfo del mar" (207). Gracias a este viaje de negocios a "la corte del gran señor," a Almosnino le pareció bien "escribir un memorial de algunos extremos sin medio que hallan en la ciudad de Constantina ... de algunos dellos universalmente por los cuales se podrán comprehender muchos otros particulares" (207-10). Estas frases demuestran que esta obra es una crónica de viajes, y a diferencia de muchas otras crónicas de

viajes escritas en la literatura española y europea, ésta refleja la experiencia de primera mano del autor. Almosnino en esta introducción menciona también que en Estambul tuvo que quedarse mucho tiempo para completar sus negocios y tuvo que “comunicar con muchas y diferentes personas” (209). Almosnino por un lado, expresa su frustración de no haber podido terminar los negocios en poco tiempo diciendo: “no habemos podido alcanzar no efectuar en tanto espacio de tiempo que ha de negociamos, que es casi un año y medio,” por otro lado, expresa su fe en Dios y pide su ayuda en “alcanzar el fin” (209). Su estancia larga en la ciudad, le dio a Almosnino la posibilidad de contemplar “los costumbres y casos universales y particulares de toda la ciudad con sus fundamentos” (209). En este *Libro III*, el autor se enfoca en veintiséis aspectos que él los llama extremos de la ciudad; éstos son los siguientes: el tiempo, la lluvia, la sanidad, los mantenimientos, los precios altos, los precios baratos, el pescado, los vinos, las condiciones de los hombres, la conversación, el regalo, los pasatiempos, cuándo se bebe vino y cuándo no, las horas de comer, las mercaderías, los mercaderes de joyas, los estados de los hombres, las amistades y enemistades, el judaísmo, las oraciones, las limosnas, las casas de Constantinopla, la moneda, los negociadores, las mujeres, las criaturas. El primer extremo que le llama la atención a Almosnino es el tiempo en Estambul que también en la actualidad tiene tendencia de cambiar a menudo durante el mismo día. Almosnino menciona que encontró “los temporales ocurrir en ellos tanto en verano como en invierno ... uno de dos extremos: o calor intensa o frío manifiesto. Y las más de las veces en muy poco espacio de tiempo entre muy pocos días, tanto el invierno como el verano, habrá un día muy caluroso y otro frío: y a veces en un mismo día en el mismo instante se mudan los dos extremos y se traspone el tiempo de uno en otro” (210). Como las obras de Almosnino tienen también un propósito educativo, él ofrece el motivo de este cambio de tiempo mencionando que el mar Negro es la causa del frío que afecta la ciudad. Cuando habla

del segundo extremo señala la abundancia de lluvia que hay en la ciudad y explica el motivo describiendo en detalle la ciudad de Estambul que “es casi subida y abajada, por haber dentro de la ciudad muchos montes y lugares muy altos [con] calles enpedreadas” (211). Una persona que nunca visitó la ciudad antes, con esta descripción de Almosnino puede imaginarla como si fuera una foto. Los dos extremos del tiempo y de la lluvia, en la narración de Almosnino se conectan a otro tema, la sanidad. Según él en la ciudad nunca hay sanidad y enfermedades en porción, “que a veces está sanísima sin haber en toda la ciudad quien sienta un dolor de cabeza, y a veces está muy dañada, abundante de enfermedades. ...” (211). La razón por esta extremidad, como afirma Almosnino, es el tiempo extremo de Estambul que cambia mucho. Entre los extremos hay unos relacionados con los negocios; uno de éstos es la conversación. Almosnino notó que en la ciudad hay “algunos muy conversables en extremo y otros que no se puede en ninguna manera conversar con ellos, unos muy ociosos y otros muy ocupados. Y la causa de esto es que los que son ocupados en los negocios con grandes señores, que son los más, conviene esperar su audiencia mucho tiempo para efectuar el fruto de ellos se espera y quédales muy poco tiempo para poder conversar con nadie” (216). Se nota que sólo los estudiantes de Estambul tienen tiempo para conversar con mucha gente, porque Estambul era la ciudad más importante del Imperio Otomano donde residía la corte y era el centro comercial de máxima importancia. Especialmente los judíos que tenían oficios de artesanía o se ocupaban del comercio estaban siempre muy ocupados. Por eso, cuando Almosnino habla de los pasatiempos como otro extremo, menciona que hay pocos porque “como los más son ocupados en la corte con grandes señores, son tan ocupados todo tiempo que están ellos en la ciudad” (217). El precio de las mercaderías es otro extremo relacionado con el negocio en la ciudad. Es posible encontrar cosas muy baratas o muy caras, en dos extremos, porque “es tierra de corte donde allendo de los privados y grandes señores que habitan y residen

continuamente en ella, vienen de fuera a negociar mucha cantidad de gente de toda suerte de estado: y muchas veces salen della no sólo los forasteros sino aun de los que suelen estar estante en la cuerte según la orden del gran señor. Y como las mercaderías y acaece estar la ciudad algo desproveída de gente, abajan las mercaderías en extremo por no haber quien las merque” (219). Almosnino se enfoca especialmente en el mercado de las joyas porque se sabe que casi todas las joyerías eran de judíos otomanos. Se menciona que “una sola mercadería o trato se hace de dentro de la ciudad que la mayor parte de los ricos della tratan en ella, y es hacer joyas de alto precio engastadas en ellas muchas piedras preciosas, que también en ellas no mancan jamás uno de los extremos: y valer y dar por ellas cualquiera doblado y a vez tres o cuatro doblados de los que costan, y no hallar en ella la meatad o tercios de los costes” (219). La causa de los precios tan altos se explica por Almosnino como sigue:

Y la causa desto es porque la salida de estas joyas no es para otro que para los príncipes o grandes señores e hijos e hijas, nietos y nietas del rey o otras sultanas cuando casan o desposan, que a este fin y para semejantes tiempos se van haciendo poco a poco. Y cuando llega tal tiempo y se ofrecen semejantes negocios, suben al cielo, porque por muchos que se hallan en aquel instante, son menester unos que se requieren de la propia parte del rey y otros de los grandísimos señores privados de la corte que hacen presente; y por la necesidad que tienen dellos y el grande poder que tienen para poder dar cuanto les piden, no las deje de tomar por cualquier precio que les ponen, y ganan infinito. (219)

Almosnino piensa que existen extremos también en el judaísmo y se pone a explicarlos con sus causas:

En el judesmo y obra de virtud se hallan entre los más dos extremos: que hay algunos, aunque son muy pocos, tan estremados en la maldad y vicios pésimos que son pestilencia contagiosa de la república y nade los puede evitar sino sólo el Dio bendito: y hay otros muchos tan estremados en la virtud y bondad y obras pías que gastan la mayor parte de sus haciendas en servicio del Dio más que en lo que les es necesario para sus personas. Y la causa de los malos ser muy malos es porque los tales no son salvo unos que no hay en ellos letras ni virtud, y son o muy ricos o los más estremados en la probeza, por ser los hombres comúnmente en uno de estos dos extremos como habemos dicho. Y los pobres, no siendo virtuosos, ... van buscando y inventando modos de malicias y procuren de ofender a sus próximos por todas las vías posibles, para que por remediar al mal que facen sean por ellos pagados y bien cohechados ... comenzando a llevar este camino y seguir este estilo, el costumbre los hace más malos y perversos. Y los ricos viciosos, como tienen más el poder para ofender, hacen los males con más vigor y las ofensas más en lleno y las obras muy enormes; y no habiendo quien les ose ir a la mano, van con más pertinencia siguiendo su mal intento y coren a rienda suelta sin ningún obstáculo ni inpedimiento tras el deshonesto y crece el mal en continuo aumento. (223-24)

Almosnino divide en dos extremos a los judíos según su carácter, según él, hay judíos malos en diferentes niveles sociales. Ser una buena persona en su opinión es tener una personalidad positiva y virtuosa:

Y la causa de los buenos ser estremados en la bondad, tanto en los ricos como en los pobres, es porque los que se inclinan en el bien, habiendo tantos aparejos y

anderencia para ser malos y que podrían ganar dineros sin trabajo, que todo hombre naturalmente huye dél, no puede ser sin mucha causa y muy intensa, que les procede de mucha prudencia o espiración divina o natural inclinación de virtud, que no puede dejar de ser estremado en la bondad y en extremo de la inclinación a la virtud, como son los más de ellos. (224)

Esta parte del *Libro III* es como una autocrítica de los judíos. Almosnino no está de acuerdo con dar una explicación a la actitud mala de sus correligionarios. En su crítica, él es muy directo y no trata de salvar a nadie aunque sea su gente. Como hace en otras partes de la obra, en esta sección también, ofrece sus opiniones sinceras basadas en sus observaciones. Ofrece sus aproximaciones también en el tema de las oraciones, a las que califica como otro “extremo”:

en las oraciones y devociones hay entre toda suerte de los judíos dos extremos: que hay algunos que no se ajuntan a decir oración sabat ni semana, y hay otros muchos, que son los más, que no pierden su oración ningún día por la mañana y a la tarde y a la noche; y hay algunos tan devotos que no sólo que no pierden sus oraciones comunes, sino que aun en todo el año cada lunes y jueves ayunan y largan en oración y rogativas, y cada víspera de ros hodes ayunan, y están todo el día en esnoga desde la mañana hata la noche orando y meldando con sus tefelín y talitot como el día de Quipur. Y la causa de haber en ellos estos extremos es por ser los hombres en uno de dos extremos: o muy ocupados o muy ociosos. ... Y los que son ocupados en negociar con grandes señores por las mañanas y las tardes, no se pueden excusar del negocio, y pareceles que son medio esforzados y con esto se hace en ellos hábito, que aun cuando lo podrían hacer, no lo hacen por el costumbre que se ha fecho en ellos hábito. Y los buenos o que no tiene negocios

con señores por la mañana y la tarde, que son los tiempos de nuestras oraciones, ... muy malo ha de ser el que vee a otros ir a la esnoga a orar y no irá sin tener causa ninguna y razón que pueda dar para dejar de ir. Y los que son tan devotos que ayunan en los días que habemos dicho y están en esnoga todo el día cada víspera de ros hodes como el día de Yom haquipurim, son ciertas personas que son tan buenas, juntándose con su bondad y saber ver los males que algunos malos usan en la república. (225)

Almosnino otra vez critica a su comunidad por no seguir las reglas de oración. Para él, todos pueden encontrar tiempo para rezar y para ir a las sinagogas. Cuando menciona que los ricos no tienen tiempo para ir a rezar porque tienen que hacer negocio con diferentes personas durante el día, ofrece también su crítica defendiendo su opinión de que todos pueden encontrar tiempo para rezar. Esta sección de la obra tiene una importancia socio-cultural porque describe la vida de los judíos y su libertad de religión y de expresión en un país que les acogió después de sufrir una diáspora de su país nativo. Un escritor judío sefardí escribe sus ideas sin pasarlas por un filtro sobre los modos de oración de su comunidad. Esta posibilidad de expresar las opiniones directas y exponer los detalles religiosos fue un sueño imposible para los conversos que vivieron en España en el mismo período de Almosnino. El *Libro III* termina con la explicación de seis extremos más como las limosnas, las casas de Constantinopla, la moneda, los negociadores, las mujeres y las criaturas. En estas secciones Almosnino habla de la judería de Estambul donde las casas, como otras casas de la ciudad, están construidas en lugares estrechos y “no queda espacio ninguno de cortijo que no se fragua, y percuren de hacer todo el mejor del aposiento en alto porque sea abierto a la tramontana, que es saludable” (226). Como Estambul era una ciudad cara para vivir, las casas estaban hechas cerca de otras y por eso, como en Salónica, Almosnino

menciona que, como los judíos, también las mujeres turcas sufrieron las consecuencias de la escasez de lugar:

Como las mujeres no tienen lugar ninguno para poder espaciarse ni conversar con vecina ninguna, son forzadas las virtuosas y más generosas, que son las más, retirarse en sus cámaras encerradas totalísimamente con sus hijas o esclavas, labrando o haciendo cualquier otro ejercicio. ... [L]as que no son muy virtuosas, ... como no tienen otro lugar de espaciarse ni conversar que las ventanas y puertas y lugares públicos que van a dar a la calle, de las cuales conversan y practica con hombres y mujeres que están en otras ventanas. ... (229)

En la explicación de todos los extremos de la ciudad de Estambul, Almosnino usa siempre adjetivos superlativos para expresar sus emociones exageradas. El uso de los superlativos aumenta el interés del lector en la obra, y el escritor logra su propósito de señalar los extremos de la ciudad añadiendo palabras exageradas. En esta explicación se nota también que el autor tiene un tono sencillo y directo como si hablara directamente con el lector; así Almosnino logra otro propósito, el de educar a los judíos expulsados recién llegados al Imperio Otomano usando el lenguaje vernacular con un tono familiar. Él comparte sus experiencias, lo que vivió y vio “por [sus] ojos” (231) en la ciudad sin añadir comentarios peyorativos. Para demostrar que esta “memoria” sobre Constantina es un reflejo de su estancia en la ciudad, Almosnino menciona también la fecha del día “salida de la pascua de Sucot, año de 5328 (que sería el 26 de septiembre de 1567)” (231). Es interesante notar que las veintiséis cualidades de Estambul, que Almosnino describe como extremos, son las que diferencian esta ciudad de otras ciudades del Mediterráneo todavía hoy en día. Al final del *Libro III*, Almosnino explica la razón por la mención de veintiséis extremos: “otros muchos extremos hay, que dejo de relatar por no pasar el

número de veinte y seis, que es el nombre de Dios piados, que denota su esencia y misericordia y piedad infinita” (231).

El *Libro IV* titulado “Las negociaciones de la delegación de Salónica ante la corte de Solimán I y Selim II” se enfoca en siete negociaciones que ocurrieron entre la corte otomana y la comunidad sefardita de Salónica encabezada por Almosnino. La delegación sefardita estaba constituida por tres personas: Moisés Almosnino, quien llevaba a cabo las negociaciones con la corte por su conocimiento de turco; Rabí Moisés Baruj y Rabí Jacob Nacmias, que se ocuparon de pagar los impuestos u otro tipo de pago que pudiera aparecer durante este viaje. Las negociaciones eran sobre la extensión de las tasas impuestas a la comunidad sefardita en su producción de los uniformes para los jenízaros. Durante una de sus visitas a Salónica, el sultán Solimán había dado este deber a la comunidad judía porque sabía que “los judíos eran los más importantes comerciantes de la industria de textil en el Imperio Otomano” (Cano Pérez 377).

Almosnino describe cómo funcionaba todo el proceso de la producción de la ropa:

que unos daban las lanas y unos las apartaban y otros la teñían y otros carduzaban y otros la cardaban y las mujeres la filaban, y así tejían otros los paños y otros los batanaban y otros lo perchaban y otros los tundían; de manera que todos si quedar uno e toda la civdad eran participantes en ello; y que más fuesen, mas presto se haría la ropa. (245-46)

La primera negociación tuvo lugar en agosto de 1566 en con el príncipe Selim II cuando el sultán Solimán todavía reinaba. Almosnino, con la compañía de Yosef Nasi y otros señores del grupo viajaron a *Sincan Ovasi*, un lugar casi en el medio de Anatolia, superando “los grandes peligros de los caminos no acostumbrados” (235). Como Yosef Nasi tenía muy buenas relaciones con el príncipe Selim II “le parecía cosa fuerte poder negociar con el príncipe que se diese fin a[1]

negocio estando el rey su padre tan lejos y distante dél” (235). Apartando a Almosnino, Yosef Nasi le dijo que Selim II estaba dispuesto a dar “libertad resoluto” a los habitantes de Salónica y “prometía y juraba de confirmarla y observarla en todo tiempo que fuese rey” (237). Pero Almosnino y otros miembros del grupo se enteraron de que la promesa de Selim II no tenía valor “si no era el rey que reinaba en su tiempo” (237). Para tener la segunda negociación, la delegación sefardita fue a Bursa, pero fueron informados que el sultán Solimán había salido de la ciudad para ir a Estambul. Aunque “el señor don Yosef Nasi había seguido tras él ... y lo alcanzó andando él para el campo, tanto lo concedió” (240), uno de la delegación no quiso pagar una cantidad de dinero que se había requerido y otro rabí se enfermó, por eso esta segunda negociación no fue concluida. La tercera negociación tampoco tuvo éxito porque hubo tardanzas en la llegada de los documentos firmados a la corte, y según el protocolo otomano como no había documentos necesarios, los miembros de la corte no podían decidir y llevar su decisión al sultán. La cuarta negociación tuvo lugar en 1567 a finales del invierno cuando “vino el nazir de Saloniqui aquí en Costantina a hallarse con el pacha mayor sobre casos del propio pacha ... junto con ello trujo a cargo de renovar la libertad del resto de la ciudad de Saloniqui” (248). El nazir¹⁷ dijo a Almosnino que a cambio de dos mil cequinos, “él haría que fuese el privilegio nuevo universal para toda la ciudad, turcos y cristianos y judíos, que sería más fijo y firme y tenía más vigor siendo todos juntos y que en ningún tiempo se podía desbaratar, y que no quería que se le diese nada salvo después de fecho” (248). Pero Mosé Baruj, el financiador de la delegación, no aceptó la propuesta porque lo encontró muy sospechoso. Cuando el nazir estaba a punto de salir de la ciudad, hubo una indecisión entre los miembros de la comunidad ante la oferta del nazir y él se puso muy enfadado porque lo tomó como una burla hacia su persona y se fue. Al final, el

¹⁷ Representante de la corte otomana. Muchas veces se refiere al ayudante del sultán como nazir. Se sabe que ellos tienen mucha influencia en la corte otomana.

nazir, como había prometido, les consiguió los privilegios a los cristianos y a los turcos pero no a los judíos que no le habían tenido fe. La quinta negociación empezó con el resultado negativo de la cuarta negociación. El nazir, que se sintió humillado en la negociación anterior, compartió sus experiencias con el pacha y con otros miembros de la corte. Cuando Almosnino y otros miembros vinieron a la corte para empezar otra negociación, no fueron recibidos bien pero ellos continuaron sus visitas casi por dos meses y al final recibieron un edicto verbal del pacha sobre la liberación de la comunidad de Salónica del peso de deudas a los carneros. Para conseguir más privilegios, la delegación judía siguió las negociaciones y al final, como sucedió en la cuarta negociación, los dos rabís y Almosnino tuvieron opiniones distintas y no pudieron concluir esta negociación tampoco. La sexta negociación se realizó entre la delegación judía y el *defterdar* (el ministro de finanza) Morat Chelebi el 24 de junio de 1567. Almosnino menciona que el Morat Chelebi, que tenía una actitud favorable, ofreció que a cambio de cincuenta mil aspros cada año, los judíos de Salónica fuesen “libres de cualquier modo de pecha, como son la resta de la ciudad, turcos y cristianos” (261). Pero Morat Chelebi murió antes de firmar esta promesa y el nuevo *defterdar* no quiso confirmar la promesa de Morat Chelebi. Y en la séptima negociación que se realizó justo después de la sexta, el nuevo *defterdar* aceptó las condiciones de la promesa y los judíos sefarditas de Salónica recibieron los privilegios que estaban buscando. Almosnino en el *Libro IV* nos ofrece un panorama del sistema burocrático en la corte otomana y nos describe todos los niveles de una negociación. A lo largo de esta parte, se entiende que los judíos recibían los mismos tratos como los cristianos y los turcos. Aunque en la quinta negociación, la delegación judía no fue recibida muy bien en la corte y tuvieron momentos difíciles, esto no impidió el proceso de la negociación. Almosnino demuestra que en la justicia otomana todas las personas eran iguales y todas las voces se escuchaban por las autoridades. Almosnino destaca

también que cuando Yosef Nasí fue intermediario entre ellos y el sultán, las negociaciones podían ser concluidas antes pero fueron extendidas por la diferencia de puntos de vista entre los miembros de la delegación judía. Almosnino concluye el *Libro IV* dando gracias a “Dio” (268).

En la crónica que se forma de cuatro *Libros*, Almosnino escribió sobre Estambul y la corte otomana porque él sintió el deber de transmitir a las generaciones presentes y futuras de los sefardíes la realidad en que ellos estaban viviendo. Observó la ciudad en sus detalles, dio explicaciones a cada fenómeno que consideró extremo, asistió a las reuniones en la corte, describió la burocracia otomana, pero se enfocó también en la justicia humana que se reparte igual entre todos los habitantes del Imperio Otomano. Su narración es un ejemplo perfecto que demuestra cómo un judío sefardí se siente libre de expresarse, de practicar su religión y de vivir en un ambiente favorable. Almosnino, como otros sefardíes, en Turquía encontró un ambiente favorable donde no existía el prejuicio de la limpieza de sangre que existía en España, razón por la que los judíos fueron expulsados de su patria nativa.

La obra de Almosnino es una crónica de viajes como *El viaje de Turquía*. La obra fue atribuida al escritor Cristóbal de Villalón y es también una crónica de viajes porque era el género más popular en el siglo XVI y XVII. La obra es una novela de aventuras y el protagonista Pedro de Urdemalas, en un diálogo con Matálas Callando y Juan de Voto a Dios, narra todo lo que le pasó durante su estancia en Estambul cuando era un cautivo. Los nombres de los personajes tienen relación con el folclore español, ya que Pedro de Urdemalas es un personaje producto de la tradición oral literaria en España y tiene muchas características similares a los pícaros porque viaja a varios lugares como un vagabundo, tiene varios amos, es testigo a los varios niveles de la sociedad. En *El viaje de Turquía* Pedro es una persona que narra lo que ve y dice lo que piensa. Matálas Callando es un personaje cuyo carácter se nota en su nombre. Juan de Voto a Dios

también tiene origen español porque "voto a Dios" es una frase común tradicional para jurar. *El viaje de Turquía* fue anónimo y se publicó muy tarde en 1905 porque la obra contiene una admiración hacia el gran enemigo de España: los turcos. Como señala Joseph J. Kincaid, "an author who expressed admiration for Turkey and a desire to travel there, even as a tourist, ran the risk of being considered a member of the *converso* class, a potential enemy of the State and of the Faith" (59). Pedro, aunque fue un cautivo por cambiar amos como los pícaros, no fue tratado como un cautivo y tuvo la oportunidad de describir todo con mucha admiración pero como un buen pícaro, supo salvarse mencionando que su origen era España y él pertenecía a la tierra española.

El diálogo entre los tres amigos empieza en España cuando Pedro los encuentra peregrinando en el camino de Santiago y empieza a narrar su historia. Menciona que él fue capturado por los turcos durante su viaje y fue llevado a Estambul. Allí se entera de que si un cautivo tenía una profesión, recibía un tratamiento mejor; entonces dice que es médico y empieza a aprender sobre la profesión gracias a sus observaciones y un libro de medicina que encuentra por casualidad. Su fama como médico y el uso de las hierbas se expande por Turquía y gracias a su conocimiento del turco, se convirtió en el médico personal de Sinan Pacha, un personaje muy poderoso en la corte otomana. Le cura su asma y además cura a la sultana. Pero nunca pudo resistir la influencia de los judíos como médicos de la corte y salió del país yendo primero a Italia y luego a España. La obra se divide en dos partes, en la primera parte Pedro narra sus aventuras y su vida como un cautivo privilegiado en Turquía y la segunda parte se dedica a la descripción de las costumbres y tradiciones de los turcos. El escritor anónimo de la obra en su dedicatoria (marzo de 1557) al rey Felipe, rey de España, Inglaterra y Nápoles menciona que su propósito es "pintar ... a manera de diálogo a Vuestra Majestad el poder, vida, origen y

costumbres de su enemigo. ... ” (87). Lo que llama la atención en la obra es el uso correcto del vocabulario turco en una manera muy sofisticada y el conocimiento detallado del autor anónimo. Aunque hay debates sobre la veracidad de este viaje a Turquía, se sabe que Cristóbal de Villalón fue cautivo de los turcos.

Pedro en su diálogo habla también sobre los judíos y dice que “hay muchos médicos judíos pero pocos son los buenos” (134). Como Pedro había fingido ser médico, a lo largo de su estancia en Estambul consideró a los judíos como sus rivales porque como él menciona todos los médicos de la corte eran judíos y tenían fama en su profesión: “médicos y boticarios no faltan, principalmente judíos; hay médicos muchos, los cuales para ser conocidos traen por divisa una barreta colorada, alta, como un pan de azúcar” (170). Pedro usa cada ocasión para despreciar a los judíos en Turquía pero al mismo tiempo no puede negar la realidad y describe lo que ve, por ejemplo cuando Juan pregunta sobre las boticas en Estambul, Pedro menciona que “En Galata hay tres muy buenas de christianos venecianos; en Constantinopla bien deben de pasar de mil, que tienen judíos” (160). Galata era un barrio en Estambul que se conocía por sus habitantes cristianos y judíos. Cuando Pedro estaba tratando de curar a Sinan Pacha y decidió sacarle la sangre, según él dice “como lo supo un judío médico que antes llevaba su salario, quedó atónito, porque son cobardes en el sangrar, vino a la cámara de Baxa. ... [V]enía cargado con una alforja, dentro de la cual traía un libro grande como de iglesia, escrito en ebraico. ... [Y] pregúntale que en qué lengua era. Díxome que en fina castellana, pues eran común a entrambos” (171). Pedro en este párrafo demuestra que el uso del ladino entre los judíos del siglo XVI y la escritura de los textos en aljamía era muy común, como lo empleó Almosnino también en sus obras. La ciudad de Constantinopla en las palabras de Pedro es un lugar que “estando en tierra, no le falta mucho y buen pan y la merced de Dios, que es grande” (184). Como Almosnino, que se enfoca mucho

en el asunto de negocios en su obra, también a Pedro le llama la atención “solo una cosa tenéis buena si estáis en las de acá y es el negociar” (185). Los judíos en Turquía, como señala Pedro son “los cambiadores, que son los judíos los más, y es oficio que mucho se corre” (191). La segunda parte de la obra empieza con la pregunta de Juan a Pedro sobre la religión de los turcos y Pedro empieza a narrar los detalles de la religión y se enfoca especialmente en el acto de la circuncisión y menciona que los turcos circuncidan los niños como los judíos pero los judíos “los circuncidan a los ocho días recién nacidos; los turcos no hasta que tienen siete o ocho años” (386). Describe las fiestas que se celebran después de la circuncisión, la oración, las mezquitas, las fiestas religiosas, el ayuno, el paraíso, la boda y el divorcio. Cuando Pedro recibe la pregunta de Juan sobre la justicia, como se nota también en la obra de Almosnino, contesta diciendo que “la justicia del turco conoce igualmente de todos, ansí christianos como judíos y turcos. Cada juez de aquellos principales tiene en una mesa una cruz, en la qual toma juramento a los christianos, y una Biblia para los judíos” (409-10). Pedro, como si hiciera referencia a los falsos testimonios en España que fueron aceptados sin cuestionar para condenar a los judíos en la Inquisición, dice que en Turquía los testimonios falsos reciben muchos castigos graves (410). Como en la crónica de Almosnino, Pedro describe también la corte otomana con muchos detalles y demuestra a sus amigos y lectores su conocimiento del sistema gubernamental turco: “Dentro el zerraje del Gran Turco hay una sala donde se tiene el Consejo, dentro la qual hay un trono, todo hecho de gelosías, que cae adentro a los aposentos del emperador, y de allí habla lo que han de hazer ... por manera que ninguno osa hazer otra cosa que la que es de justicia” (414). Su propósito es demostrar la importancia de la justicia en el Imperio Otomano pero al mismo tiempo, señala también que él fue una persona privilegiada en la corte otomana porque solo las personas importantes pueden tener acceso a las salas donde se reúne el gobierno otomano. Es

posible deducir que Pedro, como Almosnino, estuvo en los pasillos del palacio y del serrano del sultán. Otro tema común en las obras de Villalón y Almosnino es sobre las mujeres. Cuando Juan le pregunta a Pedro si “las mujeres turcas son muy negras?” (437). Pedro menciona que “ni aun las griegas ni judías, sino todas muy blancas y muy hermosas” (437) y para contradecir la opinión de su amigo que pensaba que Turquía cayendo en el Oriente tuviera gente parecida a los indios (437), Pedro, como Almosnino, da detalles geográficos de la ciudad de Constantinopla: “tiene 55 grados de longitud y 43 de latitud, y no menos frío que hay en ella que en Burgos y Valladolid” (437). Esta explicación es muy contradictoria al aspecto pícaro de Pedro, pero a lo largo de la obra es posible encontrar discursos sofisticados producidos de la boca de este personaje.

Por otro lado, Almosnino era una persona muy educada y se sabe que tenía mucho interés en la astrología y en la geografía. Pedro hablando de las mujeres turcas, como hace Almosnino, las categoriza en buenas y malas; las buenas son las que se visten de la misma manera tapadas, tienen mucha libertad en ir a las fiestas y “guisan ellas de comer ... y mandan, algunas hay aunque pocas, más que los maridos” (444). Las mujeres malas, para Pedro, son las putas que están en los burdeles públicos donde hay “muchos de zíngaras, que son las que acá llaman gitanas, cantoneras muchas, christianas, judías y turcas. ... ” (444). Pero había muchas mujeres buenas que iban a las fiestas juntas y Pedro dice que “unas me hablaban turquesco, otras griego, otras italiano, y aun algunas fino español, de las moriscas que de Aragón y Valencia se huyen cada día con sus maridos y haciendas de miedo de la Inquisición ... de muchos que se iban desta manera a ser judíos o moros” (451). Las palabras de Pedro demuestran el cosmopolitismo de la ciudad de Estambul y también declaran que esta ciudad, como otras ciudades del Imperio Otomano, fue un refugio para todos los que querían escapar de la Inquisición. Hablando de las

mujeres, Pedro nombra a una de las judías con más influencia en el Imperio Otomano: doña Gracia. En el siguiente párrafo describe un evento histórico como si fuera testigo de eso, la llegada de la señora al Imperio Otomano:

Fue un día una señora portuguesa que se llamaba doña Beatriz Méndez, muy rica, entró en Constantinopla con quarenta caballos y cuatro carros triumphales llenos de damas y criadas españolas. No menor casa llebaba que un duque d’España, y podía hazer, que es muy rica, y se hazía hazer la salba; destaxó con el Gran Turco desde Venecia, que no quería que le diese otra cosa que sus tierras sino que todos sus criados no traxesen tocados como los otros judíos, sino gorras y vestidos a la veneciana. Él se lo otorgó. ... Quando menos me caté vierais a la señora Beatriz mudar el nombre y llamarse doña Gracia. ... Desde a un año vino un sobrino suyo en Constantinopla, que era año de 1554 ... llámase agora Iosef Nasi. ... Había hecho aquello ... por no más de no estar sujeto a las Inquisiciones d’España.
(452-53)

Las palabras de Pedro narran una de las muchas historias diaspóricas de los judíos españoles o portugueses que tuvieron que sufrir a causa del temor a la Inquisición. Otra realidad que Pedro refleja en sus palabras es la igualdad que hay entre todas las personas residentes en el Imperio Otomano; cuando Juan le pregunta si todos los judíos llevan gorras en Turquía, como sucede en España, Pedro dice que “no, sino tocados como los turcos, aunque no tan grandes, azafranados, para que sean conocidos, y los griegos y christianos los traen azules” (452). Hacia finales de la obra, Pedro habla del famoso ejército otomano, de las fiestas, de los embajadores y de las comidas turcas. Pedro, como Almosnino, habla del vino, de su uso y de su producción en el país y menciona que “los christianos y judíos lo beben. Mucho hay en buen precio, y muy bueno. Un

examen os hará quando vais por vino en la taberna. Si quereís blanco o tinto. Si decís blanco preguntan su malvasía, o moscatel de Candía o blanco de Gallipol. Qualquiera datos que pidáis es tercera preguntas: ¿de cuántos años?” (487). La obra termina con una descripción detallada de la ciudad de Constantinopla. Almosnino en su crónica describe la ciudad en sus extremos y grandezas, pero Pedro narra sin dividirla en secciones cubriendo todos los aspectos que Almosnino señala en su crónica. Empieza a describir la grandeza de su puerto: “la excelencia mayor que este puerto tiene es que a la una parte tiene a Constantinopla y a la otra a Gálata. ... [Q]uasi toda la gente de mar, como los arraezes y marineros, viben en Gálata” (486-87). Como Almosnino, Pedro habla de los precios y del tiempo de la ciudad y explica las causas como lo hace Almosnino “Carnero es tan bueno como el mejor de Castilla. ... [Q]ue son a quatro maravedís la libra de doce oncas y media. ... [M]ás varato sale comprando el carnero todo vivo. ... ” (491). Pedro menciona un punto común que tiene con Almosnino, las joyas y las joyerías; y señala que en la ciudad “tiendas de muchas pedrería fina vereís. ... [H]ilo de oro y cosas dello labradas, vale muy varato. Aquella joyería que veís en la plaza de Medina del Campo verlo heis todo en una sola tienda. ... ” (494). Pedro afirma que la amistad es muy importante en la cultura turca y “es que quando entre dos hay grande amistad, para perpetuarla con mucha solenidad se yeren cada uno un dedo de su mano quanto salga alguna sangre, y chupa el uno la sangre de el otro, y desde aquel punto ya son hermanos y tales se les llaman, y no menos obras se hacen; y esto no sólo turco con turco, sino turco con christiano y judío” (499). Esta afirmación de Pedro demuestra un buen ejemplo de convivencia en Turquía.

El viaje de Turquía, aunque está escrito en un estilo de diálogo entre tres personas, tiene muchas semejanzas con la crónica de Almosnino. Se nota que el escritor de *El viaje*, en este caso Cristóbal de Villalón, y Almosnino fueron testigos de todos los aspectos de la vida turca y de la

corte otomana. En sus narraciones usan mucho vocabulario en turco de la época y los dos señalan detalles sobre las costumbres o lugares turcos que uno que nunca visitó el país no puede imaginar. El lenguaje de las dos obras se diferencia porque *El viaje de Turquía* está escrito en un español antiguo pero se nota el uso de vosotros en la conjugación de los verbos, lo que demuestra su autenticidad española. Por otro lado, Almosnino usa el ladino en su escritura en la cual se notan palabras españolas muy antiguas o nuevas palabras derivadas de la combinación del turco y el español. Las dos obras son documentos muy importantes que testimonian el período más prestigioso del Imperio Otomano durante el reinado del sultán Solimán y describen cómo en este imperio hubo convivencia e igualdad para todos sus habitantes. Aunque Almosnino estaba muy lejos de España y tenía la herida de ser un miembro de las familias exiliadas de España, tuvo su contacto vivo con los conversos españoles y así siguió la tradición literaria española; la semejanza de la crónica de Almosnino y *El viaje de Turquía* es un buen ejemplo de este legado sentimental y literario.

Almosnino, como otro sefardí Selomoh ibn Verga, escribió una crónica para describir su entorno a otros miembros de su comunidad en Salónica, especialmente a los recién llegados del exilio. Los dos cronistas tuvieron el mismo propósito, el de compartir sus conocimientos con otros correligionarios. Pero se diferenciaron en el uso del lenguaje, el contenido y el público para quien escribieron sus obras. Almosnino empleó el ladino para ser entendido entre los nuevos sefardíes en su comunidad. Él, siendo una persona que conocía muy bien la corte otomana, quiso compartir su conocimiento y sus opiniones en un texto escrito en estilo de crónica de viajes. Por otro lado, Selomoh ibn Verga escribió *La vara de Yehudah* en hebreo porque aunque la obra es una crónica de expulsión, tiene también un aspecto religioso. Además, ibn Verga, usando el hebreo en el texto, llevó sus conocimientos a todos los lectores

judíos dispersos en varios países del mundo. En esta manera, los dos escritores sefardíes usaron la fuerza y la libertad de sus plumas para comunicar sus reflexiones a muchos lectores. Los dos eligieron las tierras del Imperio Otomano para vivir y para publicar sus textos singulares.

Almosnino e Ibn Verga y otros sefardíes, como señala Isaac Alcheh y Saporta, guardaron mucha “devoción a su Patria adoptiva, a la Turquía, bajo cuya protección habían vivido tan felices y contentos” (32).

Aunque muchos sefardíes vivieron una vida libre y tolerante en las ciudades del Imperio Otomano, no hay que olvidar a sus compatriotas que no pudieron dejar España. Ellos se quedaron en las tierras de sus pasados, no pudieron alejarse de las tumbas de sus antepasados porque en el edicto de la expulsión se les daba una promesa:

Quien desee hacer esto durante los mencionados tres meses-renegar de su religión y convertirse cristiano- permanezca en su casa y en su heredad, con sus bienes, y toda su fortuna y bienes muebles e inmuebles queden como antes, y además por nuestra parte quede libre de todo impuesto y servicio. Por lo que respecta a la Inquisición dispondrá de un período de diez años durante el cual los inquisidores no actuarán contra él. Más aún, disponemos y ordenamos a todos los jueces, lugartenientes, oficiales, consejeros y gobernadores de las ciudades o cualquier contador de cualquier género del reino, en cualquier ciudad y villa, realicen buena y escrupulosa observancia en todas las comunidades judías. (la crónica de Capsali, *El judaísmo*, 181)

¿Se les fueron concedidas todas las promesas? ¿Vivieron felices los judíos hispanos como los sefardíes? Es posible encontrar las respuestas en los próximos capítulos.

CHAPTER IV

APROXIMACIONES A LA DIÁSPORA SEFARDITA EN ESPAÑA: LOPE DE VEGA Y LA IMAGEN DE LOS CONVERSOS EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA

España fue el país donde cristianos, judíos y musulmanes vivieron juntos en armonía por siglos creando la famosa terminología: “convivencia.” Desde la antigüedad, los judíos españoles contribuyeron a la vida cultural, económica e intelectual del país. En Andalucía, durante el reinado árabe, los judíos, en colaboración con los musulmanes, tradujeron obras científicas y literarias del árabe al latín y conectaron el mundo musulmán con la Europa cristiana. *La Escuela de Traductores* de Toledo, por una parte, fue un ejemplo perfecto de la convivencia de tres etnias, y por otra, fue la cuna del desarrollo cultural, científico y literario. Hay que recordar al famoso filósofo judío Moisés Maimónides y su célebre obra *La guía de perplejos* en la España medieval. Durante el siglo XII, no podemos olvidar al distinguido poeta, filósofo y médico judío Yeduha ha-Levi ni al filósofo e historiador judío Abraham ben David Halevi ibn Daud con su obra *Sefer ha Cabbalah (Libro de la tradición)*, la primera crónica completa de la literatura hispano-judaica. En la literatura española, los autores conversos fueron los pioneros en introducir nuevas formas literarias; como el autor converso Fernando de Rojas, que creó una de las figuras más peculiares de la literatura española, la Celestina. Es posible nombrar otros ilustres autores de familias conversas como Juan de Mena, Luis Vives, fray Luis de León, Mateo Alemán, Luis Vélez de Guevara, Felipe Godínez y otros. A pesar de toda la colaboración e ingenio de los judíos en la historia de la península, desde el principio había una hostilidad hacia ellos. Se mencionan diferentes motivos que causaron este odio; lo más notable y común fue el motivo religioso. Pero como demostró Selomoh ibn Verga en su famosa obra *Shebet Yehudah* (1550), la envidia era uno de los motivos principales. Estos motivos aumentaron durante años y fueron el

motivo de la trágica decisión: la conversión o la expulsión. Desde ese momento, los hebreos españoles se separaron para siempre: los que se quedaron en España sacrificaron su religión y otros que empezaron la Diáspora sefardita dejaron atrás todo su pasado, solo para conservar su identidad. Este capítulo se enfoca en la reflexión de la Diáspora sefardita en España: los conversos y su situación socio-cultural después de la expulsión. Así se ofrece un análisis tanto de la situación histórica como de la representación literaria de los judíos del Siglo de Oro en la España de la post-expulsión.

Los Reyes Católicos, en el edicto de expulsión, prometieron a los judíos que aceptaran la conversión una vida igual a la de los cristianos, con toda la prosperidad y armonía. Por ejemplo, el famoso historiador judío Eliah Capsali en su obra *Seder Eliyahu Zuta* (1523) escribió,

Los correos salieron presurosos por el orden del rey y de la reina, y el edicto fue entregado en todo Sefarad; y el pregonero gritó con fuerza: “¡A vosotros, pueblos, familias todas de Israel si transgredís la religión judía, os prosternáis y adoráis la estatua de oro, lo mejor de la tierra comeréis, os asentaréis en el país y en el comerciaréis, permaneceréis cada uno bajo su parra y su higuera. ... [E]l aroma del fuego no caerá sobre vosotros. ... (182)

No pudieron cumplir con sus promesas a los judeoconversos; y los conversos, ahora con el peso moral de sacrificar su religión, tuvieron que vivir una vida peor que antes de la expulsión. Varios ejemplos literarios reflejan imágenes de los conversos y cómo fueron concebidos por la sociedad española. Las obras principales que demuestran el estereotípico judío son las comedias *Las paces de los reyes y judía de Toledo* y *El niño inocente de la Guardia* de Lope de Vega. En *Las paces*, Raquel, la protagonista judía, se retrata como un chivo expiatorio, la representante del pueblo judío, también se contrasta al mismo tiempo con su belleza idealizada. En *El niño inocente*, por

otro lado, se representa a los judíos como personas que tienen todas las características estereotipadas notadas por los antisemitas. El análisis cuidadoso de estos textos apoyado por otras obras literarias, como *El libro de Alborayque* (anónimo), *El retablo de las maravillas* de Miguel de Cervantes e *Historia de la vida del Buscón* de Francisco de Quevedo, ofrece un panorama del converso como un “otro” estereotipado en todos los sentidos: cultural, religioso y social. Como sugiere Edward H. Friedman, “investigation into Golden Age drama can combine close textual readings with a consideration of cultural and sociopolitical contexts. ...” (“The Culture of the *Comedia*” 189).

En este periodo, el converso era un hombre cuya visión de sí mismo entraba en conflicto con la visión ofrecida por la sociedad. Las comedias que tratan al converso casi siempre ofrecen un vistazo a la realidad problemática a través de los conflictos de la sangre pura e impura o el honor y la riqueza. A pesar de las informaciones acerca de la posición cercana de Lope a los conversos, con una lectura cuidadosa de *Las paces de los reyes y judía de Toledo* y de *El niño inocente de la Guardia*, es posible notar que el dramaturgo siempre afirma los valores fundamentales de la sociedad, además los menciona en *El arte nuevo de hacer comedias*, donde defiende un teatro designado al placer del vulgo. Aunque Marcelino Menéndez Pelayo pensó que Lope era un anti-judío (Herskovits *The Positive Image*, 159), algunas obras de Lope son testimonios de su capacidad de satisfacer las demandas antijudías de su audiencia, porque Lope era el creador del teatro comercial y tenía que “vender” sus obras a sus clientes que eran los miembros del público teatral.

Entonces, ¿quién era el converso en la sociedad y en la literatura? Los judíos que decidieron quedarse en España y se convirtieron a la religión cristiana fueron llamados conversos, *anussim* o marranos. Como señala Ilan Stavans, basándose en la definición de la

palabra *marranus* en latín “in the Spanish language, *marrano* Jew is the same as excommunicated Jew and from the time the Jews were in Spain, a pig was called *marrano*” (5). Los conversos que se quedaron en España, según señala Julio Caro Baroja, eran considerados falsos cristianos (287). Los marranos o los conversos fueron siempre sospechosos porque, según la sociedad española, éstos eran “hidden believers in the Torah who agreed to convert to Christianity” (Stavans 6), y, por eso, aunque sinceros o no, todos los judíos que se quedaron en la península después de la expulsión fueron cripto-judíos en la percepción española. La Inquisición o el Santo Oficio era un instrumento de represión extraordinario, porque según su filosofía, se trataba de atemorizar e inferiorizar para dominar y esta actitud produjo efectos considerables (Carrasco 26). David M. Gitlitz señala las varias razones por las que los judíos hispanos tuvieron que convertirse:

One of the things that encouraged people to convert was the fact that, as Christians, they would have access to parts of society which had previously been denied to them. By the 1450's, the converts had become the new urban middle class. They were dominant in business. The «old Christians» were folks who had been Christian for many generations and the «new Christians» were the recent converts. The Spaniards felt it was important to make the distinction difference between old Christians and new Christians, because they were afraid that the new Christians were taking over certain key middle class positions in society and that troubled them greatly. Some people converted because they had swords to their throats and they had a choice of converting or dying. Others were offered the opportunity of social mobility or economic mobility. Many converted because they fell in love with someone who was Catholic and the only way they could

marry them was to convert to Catholicism, there were dozens and dozens of those ... Many of the converts joined the Church as monks, as priests, some of them rose to positions of great power. Some of them even became Inquisitors because they believed in their heart of hearts that Christianity was now the true religion. The effort to convert people was designed by the Church to promote unity but the society was not willing to accept this and certain groups within the church were not willing to accept it either. They were not willing to accept the converts as fully equally participating Christians and, increasingly, barriers were erected to try to keep them separate. Rather than decreasing the number of categories in society it actually increased them over the long haul and produced incredible tensions.

The Spaniards officially tried to get the converts to assimilate. They passed laws prohibiting them from following their former Jewish customs or from fraternizing with their former Jewish friends and relatives but there was no enforcement mechanism and those laws had very little effect. They tried separating the Jewish community from the convert community by ghettoizing the cities for the first time in serious forced ways and that didn't do succeed either. They expelled the Jews from cities like Seville to try to isolate the *converso* community from contact with the Jews and that didn't promote assimilation either. Increasingly there were voices that said we need an enforcement mechanism, a policing mechanism to ensure that the converts don't continue to identify as Jews and to practice as Jews and the only way to do that is to separate them from the Jews and to punish them or coerce them from continuing their

Jewish practices in any way. The Spanish Inquisition officially had no jurisdiction over Jews. It only had jurisdiction over Catholics. Once a Jew had converted and accepted the waters of baptism then they were officially Catholic and it was the job of the Church to ensure that they were fully believing, fully practicing Catholics and that they shed their Jewish beliefs and customs. The Inquisition was focused on that. (“*Conversos and the Spanish Inquisition*”)

Como menciona Gitlitz, los judíos conversos se convirtieron en personas no queridas por la comunidad cristiana. Casi toda la sociedad española los odiaba, y los categorizaba a todos como judíos, porque pensaba que los que se convirtieron lo hicieron solo para poder proteger su riqueza y fuerza, y al mismo tiempo para poder obtener los trabajos de los cristianos viejos (Herskovits 55). La percepción de los conversos como judíos falsos estaba redactada también en el *Libro verde* “a best-seller from the fifteenth to the eighteenth centuries, which listed the noble families that had Jewish blood” (Herskovits 55) y mencionaba que un judío se podía definir por sus antecedentes. Por eso, en la mentalidad de la sociedad del Siglo de Oro, una persona era judía cuando estaba asociada con algunas características ya definidas. El abogado Francisco de Amaya en 1623 confirmó también esta mentalidad en su *Apología*: “El ser o no ser alguno cristiano viejo consiste en el arbitrio del juez. ... Es evidente que la pureza [...] no es algo esencial, corpóreo, real y palpable, sino algo que consiste en la opinión humana, en la opinión del vulgo” (cit.por Herskovits 56). Otros conversos que no pudieron soportar este tipo de opresión social encontraron la solución en esconderse detrás de nuevos nombres, casamientos o títulos que compraron.

Con la declaración del edicto de la expulsión y el exilio de los judíos de la península, en España empezó a gobernar “un cristianismo hispánico obsesionado por la noción de la 'pureza'

de sangre” (Andrés-Suárez 9), y esta mentalidad empezó a formar la base de todas las producciones literarias. Aunque los escritores crearon personajes de diferentes orígenes étnicos como solía ocurrir antes de la expulsión, el mensaje o la base fundamental de muchas obras reflejan el sentimiento común español, que es la obsesión por la pureza de sangre. Por ejemplo, Cervantes en su famosa obra *El retablo de las maravillas* usa la farsa para poner “al descubierto, con fina y aguda ironía, el sinnúmero de posiciones ambiguas que produjo el temor a la impureza de la sangre” (Andrés-Suárez 10). En este entremés, Cervantes utilizó el recurso del teatro dentro del teatro y juegos de palabras para crear una visión falsa con el fin de dramatizar y llamar la atención sobre el delicado problema social de la obsesión por la limpieza de sangre. En este entremés, lo más importante es hacer conexión de la honra con ser bastardo y el no tener la sangre pura con ser judío (Herskovits, *The Positive Image* 103):

Que ninguno puede ver las cosas que en él se muestran, que tenga alguna raza de confeso o no sea habido y procreado de sus padres de legítimo matrimonio; y el que fuere contagiado de estas dos tan usadas enfermedades despídase de ver las cosas [...] de mi retablo. (3)

En este entremés, Cervantes quiere demostrar y satirizar la imagen del judío percibida por la sociedad española del Siglo de Oro, porque cuando el furriel revela la verdad señalando la falsedad de la farsa teatral, los aldeanos lo atacan. Según Herskovits, los aldeanos “represent the Golden-Age society, that they could be seen by their actions to be a transportation of the Inquisition, as they persecute the furrier” (*The Positive Image* 188). El furrier, que en realidad es un cristiano viejo, solo al descifrar la verdad es percibido como un cristiano nuevo en la sociedad. En mi opinión, este entremés es una sátira aguda de la sociedad española de la época de Cervantes, porque en lugar de hacerme reír como lectora, me hace pensar mucho. Pienso que

esta imagen antisemita en la obra es ofensiva porque crea un ambiente de sospecha, y su intención es marginalizar al judío (o converso) y dejarlo fuera de la esfera social. Es increíble notar el odio comprensivo que existía en la sociedad y la separación tan drástica de dos castas sociales. Herskovits opina que “this metadrama could be seen as a satire of life as theatre in Spain” (*The Positive Image* 190) porque todos los espectadores en la sociedad tienen que actuar para no ser considerados de origen judío.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, los estatutos de limpieza de sangre se extendieron tanto que tener sangre pura se convirtió en una obsesión por el linaje (Redondo 66); hubo rumores sobre la pureza de sangre del Rey Fernando de Aragón, de Miguel de Cervantes e incluso de Lope de Vega. Otro ejemplo que demuestra la relación entre la situación de los judíos conversos y la pureza de sangre es la creación literaria llamada picaresca en el Siglo de Oro. Américo Castro fue el primer crítico que estableció una relación de causa y efecto entre la situación de los conversos de origen judío y la tonalidad propia picaresca (Carrasco 28). *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, la novela picaresca anónima y *El Buscón*, escrita por Quevedo, son obras que por un lado reflejan la sensibilidad de la sociedad española, sobre todo lo relacionado con los judíos conversos, y, por otro lado, son pruebas del conflicto que existía entre los cristianos nuevos y los cristianos viejos. Por ejemplo, el escritor anónimo empleó un lenguaje muy sencillo con el cual Lázaro se expresa en la obra. Pero aun así, en la novela se emplean metáforas o palabras con doble sentido para expresar las opiniones críticas del pícaro. Un ejemplo claro es el uso constante de la palabra “limpio” o del verbo “limpiar” a lo largo de la novela, lo cual sugiere que se hace énfasis en la sangre impura (sucia) de Lázaro porque, como muchos pícaros, él también es de origen judío. Como se sabe, el rasgo de tener sangre impura era una barrera en el ascenso social, porque en la sociedad española del

siglo XV en adelante, la limpieza de sangre fue un requisito para acceder a ciertos privilegios sociales y económicos. Como consecuencia del conflicto en la sociedad dividida en grupos según su limpieza de sangre, en *Lazarillo de Tormes* se nota una sátira de las clases sociales. Por ejemplo, la sátira más fuerte es la crítica anticlerical con la representación de los miembros de la clase religiosa (clérigo, buldero, arcipreste) como personas falsas, tacañas, mentirosas y egoístas. Este ataque se entiende con la siguiente afirmación de Lázaro; cuando el amante de su madre, Zaide, quien procuraba comida para la familia después de la muerte del padre de Lazarillo, fue acusado de ser ladrón, Lázaro dice: “no nos maravillemos de un clérigo, ni de un fraile, porque el uno hurta de los pobres, y el otro de casa” (27). Con el episodio del escudero se burla del concepto de la honra y del linaje. También se critica una nobleza, demostrando el dilema entre la apariencia y la realidad; el escudero que tiene vestidos elegantes, no tiene dinero para comer, y Lázaro tiene que procurar la comida para él: “¡Grandes secretos son, Señor, los que Vos hacéis, y las gentes ignoran! ¿A quién no engañará aquella buena disposición y razonable capa y sayo? Y ¿quién pensará que aquel gentil hombre se pasó ayer todo el día con aquel mendrugo de pan que su criado lázaro trujo. ...” (60). Esta novela picaresca es un ejemplo de la hipocresía que existía en la sociedad española a partir del siglo XV. Como afirma Bruce W. Wardropper, “in the midst of so much hypocrisy, in the person of Lázaro de Tormes appearance and reality coincide” (184).

La vida del Buscón llamado don Pablos, por otro lado, es una obra picaresca que refleja la mentalidad española del siglo XVII con mucha claridad. Francisco de Quevedo, que siempre estaba orgulloso de ser un “cristiano viejo,” en esta obra creó el personaje de Pablos para demostrar al lector quién es un “cristiano nuevo” en España. Quevedo era uno de los escritores más conocidos por su sensibilidad antijudía, y en esta obra se nota que él reflejó su pensamiento personal y el desprecio hacia el judío converso mediante la creación del personaje de Pablos. Por

otro lado, esta obra es el mejor ejemplo para demostrar el prejuicio social hacia los hebreos españoles, porque es posible notar a lo largo del texto muchas características y acontecimientos estereotipados relacionados con los judíos como la delincuencia, el cambio de apellidos, la mentira y la ambición. Pablos representa a este “cristiano nuevo” percibido por la sociedad, él es uno que quiere ascender en el nivel social pero la sociedad lo condena por tener características malas, y nunca puede lograr su propósito aunque cambie de continente. Entonces, es posible sugerir que la obra picaresca de Quevedo es el testimonio de los prejuicios y el sentimiento antisemita de la sociedad española de post-expulsión.

Muchos nobles españoles, conservadores como Quevedo, consideraban una amenaza la presencia de los conversos en los puestos importantes y estratégicos del Estado y de la Corona. Pensaban que éstos impedían la cercanía de estos nobles a la Corte y así ponían en peligro el futuro de sus familias, porque su estado noble dependía de la cercanía que tenían con el rey. Esta preocupación se podía resolver con el desprecio hacia los judíos conversos y al revitalizar los sentimientos nacionalistas recordando el lema de los Reyes Católicos “una nación, una religión.” *El Buscón* es la representación literaria de la obsesión social por la limpieza de sangre, porque Pablos con su sangre impura heredada de sus parientes, haga lo que haga, nunca podrá tener éxito y es condenado a quedarse solo y aislado. Como Lope de Vega, también Quevedo, en su obra literaria, quiso emplear un tema social que se originó en el siglo XIII, pero todavía, después de cuatro siglos, estaba en vigor. La obra empieza, como *La vida de Lazarillo de Tormes*, con la introducción de la familia del pícaro. En la primera página de la obra, Pablos afirma que él proviene de una familia formada de cristianos nuevos y de delincuentes. Según señalaron las malas lenguas, su padre “metía el dos de bastos para sacar del as de oros” y su madre que “no era cristiana vieja,” se decía que “hechizaba a cuantos la trataban,” se le llamaban “alcagüeta” y

otros pensaban que ella era “tercera, primera para todos, y flux para los dineros” (2). Como se nota, en estas páginas, Quevedo menciona todas las características negativas y también estereotipadas relacionadas siempre con los judíos. Además de hacer pronunciar estas imágenes antisemitas de la boca del pícaro, Quevedo se burla también de los judíos repitiendo lo que afirmaban cuando alguien los acusaba por algo malo; ellos mencionaban que “malas lenguas” creaban los rumores y no eran reales. Lo mismo hace Pablos, y habla de sus padres como si fueron descritos desde la perspectiva de las personas que chismean. La primera página tiene también otra imagen negativa muy relacionada con los judíos; se les acusó a los conversos de no ser sinceros en su práctica religiosa y aunque fueran sinceros, siempre fueron condenados a sufrir la consecuencia de su origen judío. Puesto que los conversos fueron siempre sospechosos, eligieron cambiar sus nombres y apellidos o probar ante testigos que los nombres o apellidos de sus familias provenían de origen cristiano viejo, para alejarse de las consecuencias de su origen “malo.” Lo mismo hizo la madre de Pablos, Aldonza, cuando “ella, por los nombres y sobrenombres de sus pasados, quiso esforzar que era descendiente de la letanía” (1). Pablos también cambia nombres a lo largo de la obra para ocultar su origen, y al mismo tiempo, para realizar su aspiración del ascenso social y ser un caballero. Los nombres que elige son los siguientes: “don Álvaro de Córdoba,” “don Ramiro de Guzmán,” “don Felipe Tristán,” “Alonsete.” Casi todos los personajes que Pablos conoce tienen defectos morales, y Pablos o es humillado o es parte de los actos ilegales de estos personajes. Lo que se nota es que Pablos no es aceptado por la sociedad. Él siente siempre su posición inferior porque se le recuerda constantemente. Además de crear un pícaro converso, Quevedo hace que su pícaro se encuentre con otros conversos, judíos o moros, por su camino. Uno de estos encuentros se realiza en Alcalá en una venta cuyo dueño es un moro. Por supuesto, este moro se refleja a los lectores con una

característica negativa que todos los cristianos nuevos tienen: él es un ladrón. También el dueño de la casa donde residen Pablos y su amigo Don Diego es converso. Como ocurre en otras ocasiones, Quevedo hace que Pablos diga que este dueño es uno de los que “creen en Dios por cortesía o sobre falso.” De esta manera, Quevedo consigue otra vez el propósito de desvalorar a los conversos atacando su sinceridad religiosa. Pablos se siente humillado, aislado en la sociedad. También siente vergüenza de su propia sangre porque se acuerda de sus dos parientes condenados por la Inquisición y de su tío que era verdugo de la Inquisición, y menciona sus sentimientos de esta manera:

[H]olgué mucho de ver tantos hombres de bien en mi pueblo, cuando, estando en esto, oí al precursor de la penca hacer de garganta, y a mi tío de las suyas. Venía una procesión de desnudos, todos descaperuzados, delante de mi tío, y el, muy haciéndose de pencas, con una en la mano, tocando un pasacalles públicas en las costillas de cinco laudes, sino que llevaban sogas por cuerdas. Yo, que estaba notando esto con un hombre a quien había dicho, preguntando por el que yo era un gran caballero, veo a mi buen tío que, echando en mí los ojos – por pasar cerca, arremetió a abrazarme llamándome sobrino. Penseme morir de vergüenza, no volví a despedirme de aquel con quien estaba. (72)

Pablos, que quiere pasar por un caballero noble, piensa que la apariencia y el cambio de sus nombres le pueden procurar este título. Después de muchos fracasos, piensa que sería un buen comienzo casarse. Pero como ocurre en otros capítulos de la novela, Pablos menciona que quiere casarse con “una mujer limpia en cueros que una judía poderosa” (85), y hace énfasis en la limpieza de sangre que él no tiene. Pablos fracasa otra vez en la sociedad cuando al estar con una dama aparece don Diego, quien era el primo de la dama y revela la identidad verdadera de Pablos

diciendo: “un criado que yo tuve en Segovia, que se llamaba Pablitos, hijo de un barbero del mismo lugar. . . . [S]u madre fue hechicera, su padre ladrón y su tío verdugo, y él es más ruin hombre y el más mal inclinado que Dios tiene en el mundo” (129). En esta novela picaresca, Quevedo describe a una persona que tiene orígenes impuros, quiere tener éxito en la vida, ascender en la sociedad, tener estabilidad económica y tener el privilegio que no ha podido tener en su vida de converso. Pero como afirma Pablos, cuando decide viajar a las Indias “mudando mundo y tierra, mejorarla” su suerte, un pícaro, y en este caso un converso, “nunca mejora su estado quien muda solamente de lugar, y no de vida y costumbre” (156). El mensaje que Quevedo quiere transmitir a su lector es que un converso siempre fracasa, porque está conectado con las costumbres de la fe judía. Él quiere demostrar que los conversos (judíos o musulmanes) han sido, son y serán diferentes del resto de la sociedad española porque, según él, tienen naturaleza corrupta y falsa, y crean el desorden social.

El estatus de limpieza de sangre fue una preocupación social muy evidente y muy debatida desde mediados del siglo XV hasta el siglo XVII (Martz 245). Como en muchas otras ciudades españolas, “the city of Toledo had a long history of pure-blood statutes and sizeable converso population,” y los efectos de la Inquisición fueron muy notables. Los conversos “according to the new statute, . . . could never again hold public office in the city” (Martz 246), de esta manera, además de quedar aislados en sus vidas sociales, se les quitaron también sus vidas laborales. La pureza de sangre se convirtió en tal obsesión que mucha gente denunciaba a sus vecinos acusándolos de practicar la religión judía. Por esta obsesión, la sociedad se dividió en dos grupos: cristianos viejos y cristianos nuevos. Todos los conversos, desde luego, eran considerados cristianos nuevos.

Cuando los personajes judíos o conversos aparecen en los textos literarios en la literatura del Siglo de Oro, aparecen satirizados o se nota un acercamiento antisemita que depende mucho de la lectura del lector atento. Rafael González Cañal afirma que en la poesía española es posible analizar “un reflejo del sentimiento antijudío ... en la década de los treinta del siglo XVII” (101). Uno de estos escritores es Lope de Vega, quien en 1632 compuso su famoso poema titulado “Sentimiento a los agravios de Cristo nuestro bien por la nación hebrea” después de las polémicas del auto de fe celebrado el 4 de julio de 1632 en Madrid. En este poema, Lope de Vega “se lamenta de la injuria cometida por el “fementido Hebreo” que nuevamente ha derramado la sangre del Señor, infamando así la monarquía española. Aparte de toda una variada gama de insultos como “áspid Hebreo,” “pérfido homicida,” “linaje protervo” o “vil Hebreo,” les acusa de vengarse así de “los azotes recibidos en el Templo” (González Cañal 104-05). Como se nota en este ejemplo, Lope empleó un sentimiento antisemita en algunas de sus obras, lo cual es muy obvio como en este poema ocultado detrás de unas imágenes, metáforas o palabras con doble sentido. González Cañal piensa que la reacción de Lope hacia los judíos o conversos se debe o a su espíritu religioso o a su deseo de acercarse a la Corte y conseguir un cargo en el palacio (105). Aunque Lope tenía sus buenas relaciones intelectuales y personales con los conversos de origen judío, no hay que olvidar que él estaba familiarizado con el Santo Oficio. En otras obras de Lope como *El Brasil restituído*, en la cual se hace alusión a la colaboración desleal de los judíos con los holandeses, y *El niño inocente de la Guardia*, que tiene pasajes sobre la justificación de la expulsión de los judíos, se nota el antisemitismo (107).

El sentimiento hostil o crítico hacia los cristianos nuevos fue una sensación muy común en la sociedad española de los siglos XVI y XVII. El antisemitismo, además de ser un sentimiento común en la sociedad española desde la antigüedad (el siglo XIII es cuando culmina

este sentimiento), era, también, un recurso literario que se usaba por varios motivos: algunos escritores lo emplean para apoyar la diferencia de clases sociales y para representar a los cristianos viejos como casta única por excelencia; algunos, para dar gusto al público demostrando que comparten la misma mentalidad que ellos y otros, para confirmar las decisiones de los Reyes. Por ejemplo, Quevedo, que se conoce por su hostilidad extrema hacia los judíos, fue defensor de la limpieza de sangre y como consecuencia pensaba que los cristianos viejos formaban la casta perfecta. En él es posible notar “un anti judaísmo muy profundo fruto de una ideología conservadora y de un profundo tradicionalismo religioso. Los judíos, para Quevedo, son una casta radicalmente viciada, y así, son censurados y satirizados a lo largo de sus obras, acusándolos de pérfidos, soberbios, hipócritas o incluso de dureza de corazón” (González Cañal 108). Según Quevedo, un judío o un converso de origen judío se puede definir por los rasgos de su apariencia física, como la nariz aguda y grande. Por eso escribió su famoso poema antisemítico “Érase un hombre a una nariz pegado” que se especulaba que fuese designado, primero, a Luis de Góngora de origen judío y, luego, a todos los judíos españoles:

Érase un hombre a una nariz pegado,
érase una nariz superlativa,
érase una alquitara medio viva,
érase un peje espada mal barbado;
era un reloj de sol mal encarado.
érase un elefante boca arriba,
érase una nariz sayón y escriba,
un Ovidio Nasón mal narigado.

érase el espolón de una galera,
érase una pirámide de Egipto,
los doce tribus de narices era;
érase un naricísimo infinito,
frisón archinariz, caratulera,
sabañón garrafal morado y frito.

Como se nota, Quevedo usa la imagen de la nariz en una forma muy ofensiva. En este poema, Quevedo emplea todos los recursos literarios para humillar y herir a todos los descendientes de origen hispano judío, porque la palabra “sayón” en el poema significa “judío.” En este soneto, la nariz se describe en una manera muy grotesca. Maurice Molho señala que el interés de Quevedo “estriba esencialmente en su estructura simbólica y en la sutil articulación de las valencias literales y sublitterales que pone en juego” (58). En otra obra, *Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo*, Quevedo representa a los judíos como personas que sufren de la enfermedad de la soberbia. Según Quevedo en *La hora de todos y la fortuna con seso*, los judíos son personas que dudan y sospechan de todo porque sufrieron la desconfianza y el rencor de su pueblo (Díaz-Playa 41). También en *La hora de todos*, Quevedo crea una escena en Salónica, la ciudad poblada de sefardíes, en la que los representantes de muchos países se reúnen. De la boca de los representantes se declara que “los hebreos disimulados que negocian rebozo, con traje y lengua de cristianos” (Díaz-Playa 40), y se hace énfasis en la falsedad de los judíos. Pero la característica más antisemita que se emplea en la literatura barroca, se emplea también en la obra de Quevedo cuando él asocia al judío con su amor por el dinero. En *El niño inocente de la Guardia*, Lope de Vega emplea unos versos que aconsejan el destierro de los judíos de España y demuestra que apoyaba la decisión de los Reyes Católicos. Subraya también la importancia de la

sangre limpia; y, de esta manera, refleja su antisemitismo: “Que destierres los judíos / eternamente de España. / Haced un edicto luego / que en breve término salgan, / porque limpieza quede / libre de su ciega infamia” (168-74; 55).

Las imágenes antisemitas empleadas en la literatura no reflejaban las características reales de los judíos, como demuestra el escritor del siglo XVI Juan Gutiérrez en su *Practicarum questionum* en la frase siguiente: “Estos descendientes de las razas mahometana y judaica, por ningún acto extrínseco visible, por ninguna nota o signo ocular externo se distinguen de los auténticos españoles” (cit. en Domínguez 224). Pero estas imágenes eran, sin duda, el resultado de la mentalidad española que asociaba al judío con unos rasgos estereotipados. Por eso, el empleo de las imágenes antisemitas en la literatura española es evidencia de la concepción conservadora de la sociedad española, porque “la literatura nos da acceso a los mecanismos de psicología social” (Carrasco 29). Según la mentalidad de la sociedad, los rasgos que identificaban a los judíos eran relacionados con sus rasgos físicos y psicológicos, el uso de algunas ropas, el ejercicio de algunas profesiones, el tener mucha riqueza, la práctica de específicos rituales religiosos, el deicidio, el consumo de comida especial. Todas las imágenes atribuidas a los hebreos tenían características despreciativas. Todo lo relacionado con el judío tenía un carácter diabólico y se pensaba en la sociedad que este carácter podía pasar a las personas con quienes él estaba en contacto. Las imágenes antisemitas en relación a su aspecto físico son: la mirada malévola, la sonrisa sarcástica (Montenegro 16), la nariz larga y curvada, el ser pelirrojo; con relación a su carácter son: la soberbia, el ingenio extremo, la crueldad (por sus ritos religiosos), la traición (por colaborar con los musulmanes abriéndoles las puertas de Toledo), la cobardía y la avaricia. En relación a su religión son: el sacrificio humano en sus ritos religiosos, la práctica de deicidio por la acusación de “la intervención de los judíos en la crucifixión de Jesucristo”

(Montenegro 18), la prohibición del consumo de carne de cerdo, el odio a la fe cristiana. En relación a su vida profesional son: la posesión de una riqueza extrema, la usura y el préstamo de dinero con alto interés, dedicarse al estudio de la medicina, trabajar poco pero ganar mucho.

Quevedo en su famoso poema usó una de las imágenes estereotipadas relacionada a la apariencia física. También en *El Buscón*, Quevedo combina esta imagen antisemita con otra, la de no comer carne de cerdo: “Hay muy grande cosecha de esta gente y de la que tiene sobradas narices y sólo les faltan para oler tocino” (59). Otra imagen antisemita importante, la de tener la barba pelirroja, como un rasgo distintivo, se presenta en la comedia *La gallega Mari-Hernández* de Tirso de Molina en estos versos: “barbinegro es el garzón / y fidalgo; que acá son / los judíos barbirrojos” (Acto I, 10). Relacionar el oficio de usurero con los judíos es otra imagen antisemita empleada en la literatura, Pedro López de Ayala en su *Rimado de Palacio* (1402) expresa los sentimientos del pueblo hacia judíos usureros que según ellos, robaban a los cristianos en esta manera:

Allí vienen judíos, que están aparejados / para beber la sangre de los pobres
cuytados. / presentan sus escriptos, que tienen concertados / e prometen sus joyas
e dones a priuados / Allí fassen judíos el su repartimiento/ sobre el pueblo que
muere por mal defendimiento / e ellos luego apartan entre si medio cuento, / que
han de auer priuados, qual ochenta, qual ciento ... / Aquellas condiciones Dios
sabe cuáles son, / para el pueblo mesquino negras como carbón. (Montenegro 33)

El llamar “médico” a un judío era otra imagen antisemita en la literatura (y también en la vida cotidiana), porque se les acusaba a los médicos judíos de envenenar a sus pacientes cristianos. En *La prudencia en la mujer*, Tirso de Molina crea un personaje llamado Ismael que es un médico judío y desde su boca demuestra esta imagen antisemita:

“pero ¿qué hay que recelar / cuando mi sangre acredito, / y más, no siendo delito /
en médicos el matar?/ Antes honra su persona / quien más mata, y es de suerte /
que se llama qual la muerte, / la que a nadie no perdona... / Ea, recelos judíos /
pues es mi oficio matar. ... (Jornada II)

También Quevedo se burla de los médicos judíos acusándolos de matar sus pacientes, de ser asesinos legales y de hablar una jerga especial para engañar al enfermo (Querillacq 57). La imagen antisemita del carácter traicionero del judío es el tema de la comedia *El Brasil restituido* de Lope de Vega. La avaricia de los judíos aparece en los siguientes versos de la comedia *La Manganilla de Melilla* de Alarcón cuando un cristiano habla con un hebreo: “Cristiano: Eres mi amigo y lo fío / de ti todo. Hebreo: Adiós te queda, ya os pescaré la moneda, / o no seré buen judío” (Herrero García 641). En muchas comedias de Lope de Vega es posible notar el uso de la figura del judío de manera peyorativa. Por ejemplo, en *El cardenal de Belén*, el espectador se ríe de los judíos en la comedia cuando ven que éstos son unos ladrones y cobardes a la vez. Para reforzar la intensidad del desprecio hacia la figura del judío, Lope hace que los judíos acepten que son personas ladronas, deshonestas: “Hurtámosle, confieso que fue culpa, / aunque el hallarle solo nos disculpa” (605).

En *El niño inocente de la Guardia*, Lope emplea imágenes y palabras antisemitas, por ejemplo, en la comedia, la reina Isabel menciona que quiere hay que desterrar a los judíos de España porque: “la fe es sol, mas suele el sol / cubrirse, y no se ofender. / Estos la cubren aquí (256-58; 58). Ella defiende la idea de que los judíos constituyen una amenaza para la religión católica ocultando su iluminación. En esta comedia, los judíos se reflejan como personas que odian a los cristianos. El judío cruel y persona que sacrifica humanos a la autoridad divina es otra imagen antisemita reflejada en *El niño inocente de la Guardia*. También, la hechicería se

relaciona con el judío cuando Lope, en la misma comedia, de la boca del personaje judío Francisco hace pronunciar que los buenos hechiceros son siempre los judíos, “el más famoso / hechicero que tiene nuestra raza” (363-64).

En *El niño inocente de la Guardia*, Lope reescribe un suceso histórico real que con el tiempo se convirtió en una leyenda religiosa. Él escribió esta obra entre 1603 y 1606; en este periodo estaba viviendo en Toledo, y se enteró de esta leyenda histórica. Según la leyenda que se conoce como “Santo niño de la Guardia,” los judíos que asistieron a un auto de fe en Toledo en el año 1491, quisieron vengarse de los Inquisidores y decidieron matar a un niño cristiano llamado Juan, lo secuestraron cerca de la catedral de Toledo y lo llevaron a la Guardia. A este niño lo coronaron de espinas y lo crucificaron como a Jesucristo, además de sacarle el corazón para sus rituales de hechicería. La madre del niño, que era ciega, en el momento de la muerte de su hijo, recupera su vista por milagro. Cuando los judíos llevaban el corazón del niño a Zamora para concluir sus actos de magia, fueron capturados por las autoridades por el camino porque la hostia sagrada que robaron antes se iluminaba como un sol aunque la habían ocultado en una sección entre las páginas del libro religioso. Como resultado, los judíos practicantes de deicidio fueron sentenciados y quemados por la Inquisición de Ávila en 1491. Aunque nunca pudo ser confirmada la veracidad de este ritual y nunca pudo ser encontrado el cadáver del niño, esta leyenda ha sido considerada como un motivo para el exilio de los judíos de España. En realidad, el caso fue una de las acusaciones más fuertes hacia los judíos. Después de ser condenados por el tribunal de la Inquisición por matar a un niño cristiano para sacrificar su corazón en la ceremonia religiosa judía, los judíos fueron considerados hechiceros, y se pensó que todos los judíos se dedicaban a la obra de magia. Como resultado, vemos personajes judíos literarios que son hechiceros, como Celestina, la madre de Pablos en el *Buscón* y Raquel en la comedia *Las paces*

de los reyes y judía de Toledo escrita por Lope de Vega. Desde el medievo, estas acusaciones fueron muy comunes hacia los judíos, y en el famoso libro jurídico *Las Siete Partidas*, escrito durante el reinado de Alfonso X, hay una ley específica para este tipo de casos:

Et porque oyemos decir que en algunos lugares los judíos ficieron et facen el día del Viernes Santo remembranza de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo en manera de escarnio, furtando los niños et poniéndolos en la cruz, o haciendo imágenes de cera et crucificándolas cuando los niños non pueden haber, mandamos que, si fama fuere daqui adelante que en algún lugar de nuestro señorío tal cosa sea fecha, si se pudiere averiguar, que todos aquellos que se acercaren en aquel fecho, que sean presos et recabdados et aduchos ante el rey; et después que el sopiera la verdad, débelos matar muy haviltadamente, quantos quier que sean. (Mitre 234)

En *El niño inocente de la Guardia*, Lope de Vega emplea el mismo tema de la leyenda, pero esta vez, invierte la relación entre causa y motivo: aquí se les acusa a los judíos de sacrificar a un niño cristiano para usar su corazón en una magia que impediría el exilio. En la comedia de Lope se cambia la escena del sacrificio del niño no como motivo del exilio sino como una venganza por parte de los judíos hacia los Reyes católicos. Los protagonistas judíos piensan que sacándole el corazón al niño pueden vengarse de los Reyes y de todos los cristianos porque, según la magia, cuando se echa en el río el corazón hechizado, los cristianos que beben de esta agua mueren inmediatamente. Un judío llamado Hernando asegura a su amigo que este hechizo será la venganza del pueblo judío:

Trae el hechizo, y demos muerte a todos
estos inquisidores y oficiales,

y a quien nos sigue de tan varios modos,
y es causa que pasemos tantos males. (370-74; 61)

Los judíos están convencidos de que con este hechizo pueden impedir el exilio de sus correligionarios que están desterrados de sus casas y de sus pasados porque ellos sufrieron mucho a lo largo de los siglos y siguen sufriendo en España:

¡Miserios de nosotros, desterrados
de nuestra patria en tanta desventura!

Los daños tan de atrás profetizados,
aún no se acaban, y el castigo dura.

¡Miseros de nosotros en España,
sin ver jamás a tanto mar el puerto!

Ya nueva Inquisición nos busca y daña, (322-42; 60)

En esta comedia, Lope de Vega crea personajes, portavoces del pueblo español, que tienen la sensibilidad por la pureza de sangre. En los versos siguientes, Santo Domingo (el primer Inquisidor) se le aparece a la Reina Isabel en su sueño y le sugiere el exilio de los judíos:

Lo que tú y Fernando hicistes
renovando nuestra santa
Inquisición, fabricando
tribunal para sus causas,
fue tan agradable a Dios
que, fuera de que os aguarda
tan alto premio en el cielo,

acá en la tierra os señala
larga vida, triunfos, glorias,
vitorias, estados, famas,
católicos descendientes
de la gran nobleza de Austria.

Pero mira, Isabel noble,
que aunque el Santo Oficio haga
lo que de su parte puede,
no juzga la iglesia santa,
de lo que ocultan los pechos,
y será cosa acertada
que destierres los judíos
eternamente de España.
Haced un edicto luego,
que en breve término salgan,
porque la limpieza quede
libre de su ciega infamia. (134-75; 54)

En estos versos se nota que se justifica, después de más de un siglo, la decisión de los Reyes Católicos de desterrar a los judíos porque ellos, según se menciona en la comedia, no tienen “sangre limpia” y “traen el deshonor al país.” Isabel que está muy fascinada de las palabras del Inquisidor, convence a Fernando con el siguiente discurso:

Tiene aquí buena opinión;

ya la santa Inquisición
queda, Fernando, fundada.
Y en ciudades principales
se nombrarán a este oficio
divino, y santo ejercicio,
otros letrados iguales.
Mas creed, Fernando mío,
que mientras no desterreís
la ocasión y le corteís
a este sierpe el cuello impío,
no habéis de tener sosiego.
.....
Que sois Hércules cristiano
dirá el mundo, ya lo veo,
pero desterrar deseo
este enemigo inhumano.
Echemos de nuestra España.
Fernando, esta gente fiera
que la fe y la paz altera;
desterralda a tierra estreña.
Vayan al África, viva

en Asia; no los sustente
vuestra tierra, pues es gente
tan pertinaz y nociva. (208-54; 57)

Fernando convencido de la necesidad de desterrar a los judíos, menciona que dictará un edicto porque quiere cumplir con las reglas religiosas:

Tengo dos manos, que son
la una la religión
y la otra el Santo Oficio.
Buenas son morales leyes,
mas lograrse dificulto
rey que no mirare el culto
de Dios, que es Rey que hace reyes. (291-97; 59)

Los judíos que se enteran de esta triste noticia explican a sus correligionarios los requisitos que tienen que cumplir para quedarse en España y describen el sufrimiento de los exiliados en su viaje trágico:

Mandan Isabel y Fernando
que los que en su ley vivieron
sin recibir el bautismo,
salgan de todos sus reinos.
A estos pregones tan tristes,

de Castilla, de mil pueblos,
más de doscientas familias
van a cumplir el destierro.

Es lástima de mirar cómo los viejos abuelos
van por las sendas, las manos
en los hombros de sus nietos,
los maridos consolando
las mujeres, y atendiendo
a las cargas y criados
con vergonzoso silencio,
las doncellas dando al aire,
los bellísimos cabellos,
cuyo número, aunque grande,
pasan los suspiros tiernos. (483-502; 65)

Después de esta escena trágica, que es la única en toda la comedia, la obra se dedica en demostrar la maldad de los judíos. Lope en diferentes ocasiones juega con la intolerancia religiosa de su audiencia, señalándole la importancia de la Inquisición por ser una institución que protege la fe católica y une el reino bajo una religión, por eso el rey Fernando menciona que

“[La] santa Inquisición queda ya muy confirmada, / favorecida y honrada, / para que la religión cristiana vaya adelante, / y se conserve la fe” (189-95; 56). Edward Glaser opina que esta comedia “may safely be said to be one more concretization of medieval ideas on the Jews” (145). Porque cuando Lope escribió la comedia aunque ya no existían judíos en España, se nota que el sentimiento antisemita estaba todavía en vigor hacia los conversos.

Esta comedia ofrece una representación muy negativa y estereotipada del judío (y del converso); por ejemplo, los judíos son retratados como personas muy crueles porque cuando quieren encontrar un corazón cristiano, no dudan en secuestrar a un niño cristiano diciéndole mentiras. Se describen como personas sin compasión porque según dicen los vecinos, los judíos al pobre niño “le dan mil bofetones y le hacen ayunar” (1765; 109). Para aumentar el nivel de tensión del espectador, se repite una y otra vez que el pueblo judío “dio muerte a Cristo” (1000; 83) y los protagonistas judíos de la comedia quieren matar al niño “como a Cristo” para que “su tormento se le diese con intento que su Pasión imitase” (1091- 94; 86). Se menciona que “esta representación les daría grande alegría” (1095; 86) a los judíos. La audiencia y el lector de la obra conoce un judío que tiene un carácter malo, porque a lo largo de la obra, se retrata este tipo de persona. Por eso, Isabel pide al rey Fernando que prepare un “edicto que salgan todos con sus familias y casas” (283; 59). Se hace enfoque también en otro aspecto estereotipado judío que es su riqueza excesiva. En la comedia el rabino señala el poder del dinero y menciona su plan para comprar la hostia y un niño cristiano para hacer el hechizo:

Cuanto a la hostia, yo sé
que una vieja que aquí está
la tomará y guardará
por algo que se le dé,

y haciéndola algún engaño.

Cuanto al niño que matéis

cuyo corazón saquéis,

yo he pensado que hay aquí

un hidalgo que ha llegado

a tan miserable estado

del rico en que yo le ví,

que por dineros dará

un hijo de diez que tiene,

y si el niño a darnos viene,

seguro el hechizo está. (667-87; 71)

Los mismos judíos que piensan obtener todo lo necesario para el hechizo, se ridiculizan en la escena en la que la madre del niño cristiano da a los judíos el corazón de un puerco en lugar de su niño:

Si yo te diese invención

con que el niño pareciese

muerto, y por el suyo diese

de una puerca el corazón

que es cosa muy parecida. (763-67; 74)

Así no sólo los cristianos se burlan de los judíos sino también los desprecian dándoles el corazón de un animal prohibido en la religión judía. En esta escena se emplea la imagen de la ceguera como metáfora relacionada con la infidelidad de los conversos. Esta escena ironiza la

famosa inteligencia de los judíos y, también, los llama ciegos, o sea, cristianos falsos. Después de esta escena irónica, en el segundo acto, se le recuerda otra vez al espectador/ lector la obsesión por la pureza de sangre y la reina Isabel les asegura que cuando “los hebreos van saliendo, / España se va limpiando” (1738-39; 108). Como se nota, en esta comedia también, Lope de Vega empleó temas e imágenes preferidos por el pueblo español, y otra vez logró recibir el aplauso del vulgo.

La comedia se divide en tres actos; en el primer acto se hace mención del establecimiento de la Inquisición y se enfoca en la glorificación del Santo Oficio. En este acto, Lope empieza a crear la imagen del judío. En el segundo acto, el escritor aumenta la imagen estereotipada del judío cruel señalando escenas muy similares a la crucifixión de Cristo. En el tercer acto, el lector distingue un cristiano bueno del judío malo retratado en todas las escenas, porque contempla paso a paso la tormenta de Juanico, que al final de la comedia, muere como un mártir. En la versión de Lope, esta leyenda se transforma en un retrato que demuestra la distinción drástica entre cristianos viejos y cristianos nuevos y entre bueno y malo. En el texto se nota que los Reyes Católicos, Juanico, los Inquisidores y los verdaderos religiosos, entre ellos Lope siendo el escritor de la obra, están siempre iluminados por el sol y la luz. La reina Isabel se retrata como: “católica y noble rama / de los reyes de Castilla / y de los godos de España” (86-89; 53). Por el contrario, los que cometen un crimen, en este caso los judíos, están rodeados de una oscuridad que demuestra su carácter cruel: “esta cueva es oscura y solitaria” (1957; 116). Entonces, los iluminados serían los cristianos viejos que siempre tuvieron en el alma la devoción religiosa, y los otros que son los cristianos nuevos nunca pueden recibir la iluminación divina porque son considerados falsos creyentes. Toda la obra se desarrolla de una manera en que Juanico se convierte en un santo. Una vez secuestrado, el niño actúa como si supiera su fin

trágico pero su devoción religiosa lo hace aceptar con calma. Él es un niño que tiene atributos divinos. La conversión del niño en el martirio es una manera de declarar la glorificación de la España católica. Como sucede en otras obras literarias que tienen el acercamiento antisemita, en esta obra también, los que no comparten la misma ideología religiosa, están condenados a perder en la vida. Críticos como Edward Glaser y María Rosa Lida de Malkiel se interesaron en esta obra que se representa como una apología de la Inquisición. En muchas comedias de Lope es posible notar el empleo de las famosas reglas de "hacer comedias" para abordar el gusto de su audiencia. Lida de Malkiel también subraya este aspecto de Lope de Vega en su siguiente afirmación:

Lope es ante todo, antes que español del siglo XVII, antes que hombre inscrito en una interferencia de tiempo y espacio, en un ámbito cultural geográfico-histórico, antes que todo es dramaturgo. Sus criaturas no son portavoces suyos, hablan y viven por sí, y Lope se identifica genialmente con cada uno, por opuestas que las hubiera sentido en la vida real. ... Cada personaje es lo que pide que sea la página de la obra en que aparece. (81-83)

Por otro lado, Adolph Friedrich Von Schack llama esta obra “[a] play full of hatred of people of other beliefs, which breathes in every line. ...” (cit. por Farell 15).

Otro tropo antisemita en la literatura es relacionar al judío o al converso con sangre impura, y así dividir la sociedad en cristianos nuevos y cristianos viejos. La limpieza de sangre estaba en directa relación con el honor, o sea, un cristiano nuevo, por tener sangre impura, era considerado un hombre sin honor (como los pícaros que están en busca de honor). En su obra metateatral “El retablo de las maravillas,” Cervantes utilizó el poder de las palabras para llamar la atención sobre este delicado problema social y satirizar la obsesión de la sociedad por la

limpieza de sangre. Es posible señalar otras obras literarias que emplean no una, sino muchas imágenes antisemitas juntas. Por ejemplo, Lope de Vega, en su poema titulado *Sentimiento a los agravios de Cristo nuestro bien por la nación hebrea*, emplea adjetivos antisemitas como “fementido hebreo,” “áspid hebreo,” “pérfido homicida,” “linaje protervo,” “vil hebreo” para insultar a los judíos. Lope en este poema les acusa a los judíos de ser cómplices en la muerte de Jesucristo.

Otra obra que describe a los conversos con imágenes antisemitas es *El libro de Alborayque* (1480) de un escritor anónimo. En 1545, esta obra se imprimió con el nombre *Comienza el tratado que se dice Alborayque el qual trata de las condiciones y malas propiedades que tienen los conversos judayzantes*. El manuscrito se encontró en la Biblioteca Nacional de París en 1954 por Nicolás López Martínez. El título es muy expresivo, porque en la obra se describe a los conversos como personas crueles, inhumanas, engañadoras, traicioneras e hipócritas. En el texto se les acusa a los judíos de ser la causa de la sodomía. Todos los rasgos atribuidos a los conversos son discriminativos y muy ofensivos. Como en otros casos, también esta obra refleja la percepción del converso judío en la sociedad española que tiene una ideología religiosa, intolerante y muy conservadora. El escritor anónimo emplea el nombre *Alborayque* como símbolo, inspirándose de *Al-Buraq*, el caballo híbrido que según la traición musulmana llevó al profeta Mohammad, en una noche, desde Meca a Jerusalén y viceversa durante su viaje celestial. El escritor anónimo cambió el nombre y los rasgos de este caballo sagrado a otro animal híbrido llamado *Alborayque*, que tiene la boca de un lobo, los ojos de una persona y diferentes colores que simbolizan las características híbridas de los conversos. La cabeza de este animal es una mezcla de lobo, caballo, hombre y perro; tiene la cola de serpiente, la boca de una grulla, que a su vez encabeza una serpiente venenosa. Según el autor anónimo, la boca del lobo

indica que los conversos “son falsos profetas, llamándose xrianos y no lo son; ca todo aquel ques uno y finge otro es ypicrita” (392), los ojos humanos indican que “los neo-phitos alboraycos miran como hombres humanos, piadosos, falagiiefios, y ellos son ynumanos y crueles” (394). Los diferentes colores que tiene este animal indican “quando se hallan con los judíos, dicen: somos judíos, quando con los christianos: somos christianos” (400). El autor anónimo acusa a los conversos de ser “hipócritas, homicidas, deicidas, crueles, inconstantes, perezosos, herejes, blasfemos, soberbios, estafadores, sodomitas, ladrones, opresores de cristianos, infieles, desprovistos de poder temporal, repudiados por Dios, amantes de las riquezas terrenales, religiosa y racialmente impuros, y peligrosos” (Carpenter 33).

En el siglo XVII, el Inquisidor Juan Escobar del Corro en su *Tractatus de Puritate et Nobilitate probanda* define a los hebreos con todas las cualidades antisemitas:

Abyectos, infames, sediciosos, avaros, perniciosos para la comunidad de los hombre, sospechosos de herejía, inquietos, ambiciosos y pérfidos, embusteros y falsos, incrédulos, cogotes pelados, propagadores del mal, egoístas, arrogantes, orgullosos, blasfemos, desobedientes a sus padres, ingratos, sacrílegos, incapaces de amar, violentos, criminales, incontinentes, despiadados, crueles, traidores, lascivos, hinchados de vanidad, devolvedores de mal por bien, supersticiosos, punibles y sediciosos, amigos de la venganza y enemigos de los cristianos.

(Benito Ruano 72)

Las imágenes antisemitas fueron usadas por muchos escritores en sus obras literarias, algunos emplearon solo una imagen, otros emplearon una ideología antisemita en toda su obra dependiendo del propósito del escritor. De todas las representaciones antisemitas mencionadas en las páginas anteriores del ensayo, las más importantes, en mi opinión, son las que desprecian

la manera de vida de los judíos. Porque según los judíos, conservar su religión y sus costumbres eran signos importantes que les hacía una raza especial. Por desgracia, en la sociedad española, esta diferencia de vida no fue considerada como un elemento de otro color en el mosaico cultural, sino como un rasgo despreciativo para atacar a los judíos y para definirlos como “otros.”

Los rasgos físicos estereotipados se emplean también en una de las obras primarias de este capítulo, *Las paces de los reyes y judía de Toledo*. *Las paces* es una leyenda que “first appears in the *Libro de castigos y documentos que daba [el rey don Sancho IV] a su hijo*, dated circa the middle of the fourteenth century. ... Lope based his play on later versions of the legend, such as Florián de Ocampo’s chronicle and Lorenzo de Sepúlveda’s romance” (Herskovits, *The Positive Image* 215). Esta leyenda narra el amor del rey Alfonso VIII por la bella judía llamada Ferosa. En la versión de Lope, la judía se llama Raquel, y el rey Alfonso VIII se enamora de ella a primera vista mientras ésta se baña en el río Tajo. El rey vive con ella siete años, rechazando a su familia y a su reino y causando la derrota de Castilla a manos de los moros en Alarcos en 1195. Por orden de la reina Leonor, los nobles de Castilla asesinan a la judía. Alfonso promete vengarse, pero aparece ante él un ángel que le hace convertirse otra vez en buen marido, padre y rey, recibiendo el galardón de Dios con la victoria sobre los moros en la batalla de las Navas de Tolosa en 1212.

La protagonista de la obra es una judía y el marco escénico de la trama es Toledo, ciudad conocida en el siglo XII por su vasta comunidad judía. Por eso, creo que todos los símbolos antisemitas que se atribuyen a la protagonista Raquel se asocian con toda la comunidad judía de Toledo. Por ejemplo, como sugiere Concepción Argente del Castillo Ocaña, “Raquel es ... un nombre genérico de las mujeres judías en el ámbito vulgarizado y también en el figural ... actúa

como madre de judíos. El significado del nombre de Raquel [es] oveja y [se usa] para señalar las imágenes identitarias judías en la obra” (41). Antonio Carreño Rodríguez afirma que a Raquel se le otorga la calidad de “chivo expiatorio ... que viene a ser no solo el depositario de todos los males de la comunidad sino también el responsable de todas las desgracias que la afligen” (210); porque Raquel es retratada como una mujer provocadora que desvía al rey de sus responsabilidades causando daño a toda la comunidad. Por ejemplo, Leonor, menciona cómo Raquel actuó como una reina por siete años secuestrando con su amor al rey y cómo ella es una amenaza para toda la comunidad cristiana:

Raquel reina, Raquel tiene
de Castilla la corona;
...
Ella castiga, ella prende,
y ha sido tan rigurosa,
que a vuestro Rey tiene preso,
sin darle tan sola un hora
de libertad en siete años.
...
Pues ¿cómo no os afrentáis
de una mujer os ponga
en tanto mal?... (1972-2016; 134)

Cuando Leonor afirma que Raquel actúa como una reina y domina todo el reino con su poder, me da la sensación de que Lope en estos versos quiere llamar atención implícitamente sobre la amplia población de los judíos en la Península donde trabajaban en diferentes sectores y siempre tuvieron mucho poder económico. Raquel se identifica como una mujer que trae desgracias primero al rey y luego a toda España: “Al principio no fue tan enojosa / la perdición del Rey; mas ya en Castilla / y en toda España es insufrible cosa” (2133-35; 139). Por eso,

Leonor decide que la mejor manera de terminar esta desdicha que afecta a todo el país, es matar a Raquel. La belleza de Raquel en la obra se describe muy al estilo barroco, porque Alfonso piensa que ella es “una ninfa del Tajo” (1235; 102) y Garcerán, el lacayo del rey, la compara con los elementos de la naturaleza:

Ni vi ¡por Dios! señor, tanta hermosura:
mirarla sin deseo apenas puedo.
¿Cuál escultor jamás hizo figura
de pario mármol tan perfecta y bella,
ni la imaginación de nieve pura?
no sé qué pueda comparar con ella. (1241-46; 102)

Por otro lado, Belardo piensa que Raquel y su hermana Sibila aunque son mujeres muy bellas, siendo judías tienen que tener un defecto: “En extremo bellas; / pero tienen una falta, / si no me engeña la muestra: / que pienso que son judías” (1300-04; 105). También se emplean versos que se enfocan especialmente en el poder hechicero de Raquel, que se asocia otra vez como rasgo de todo el pueblo judío. Por ejemplo, cuando Alfonso quiere estar todo el tiempo con Raquel, Garcerán se pregunta, “Qué le habrá dado esta mujer?” (1687; 122), refiriéndose, en mi opinión, a algún tipo de comida o bebida con la que ella habría hechizado al rey. Más tarde, Enrique, el hijo del Rey, llama a Raquel “la hechicera de mi padre” (2107; 138), y, al matarla, los soldados enviados por Leonor, la igualan con “la Circe que al rey cautiva, / y la hechicera Medea” (2405-06; 150). Como señala Javier Lorenzo, Raquel “se convierte en el eje sobre el que giran el contenido y el propósito ideológico de la pieza” (30-31). Para aumentar esta imagen negativa de Raquel, Lope emplea ciertos nombres con doble significado cuando los enemigos de Raquel la llaman: “Segunda Cava, Circe, Medea, Elena.” Andrew Herskovits señala que normalmente esta

leyenda era una narración con objetivo histórico para explicar la derrota de Alarcos, pero Lope “once again changes the source material to suit his own purpose” (*The Positive Image* 219).

El antisemitismo en la obra se nota en muchos otros versos que describen los aspectos estereotipados de los judíos; por ejemplo, cuando el rey Alfonso ve por la primera vez a Raquel, se entristece y dice, “ ¡Oh nuevo mal, ¡Oh extraña desventura” (1260; 103), porque Garcerán señala que Raquel es una hebrea por su manera de vestir (1268-69; 104). Según Gustavo Faverón Patriau, “las ropas de Raquel le dicen al rey una verdad simbólica que es una mentira en lo real: ésta es una judía, no una mujer” (362). A Alfonso no le importa la ascendencia de Raquel, y decide buscar su casa. Pregunta por su domicilio a dos hortelanos quienes otra vez le recuerdan al rey (o al público espectador/lector) la falla de esta comunidad que es ser judía (1390; 109). El hortelano Belardo, que es la personificación del escritor, advierte al rey que hay que huir “treinta leguas” (1429; 111) de ella, porque la judía es “una mujer mal nacida” (1432; 111) y sería gran error estar junto a una judía porque es “una mujer sin fe” (1454; 112) y “en su ley, es bajeza” (1447; 112). Raquel también reconoce el conflicto entre los cristianos y los judíos señalando “vemos los cristianos / huir de la sangre nuestra” (1147-48; 99).

Un tema popular del teatro español, la limpieza de sangre, se emplea en esta obra, empezando con la declaración por parte de la protagonista judía y luego continuando con otro personaje judío, David, padre de Raquel, que se preocupa por las consecuencias de la mezcla de sangre: “¿No puede ser que Raquel/ mezcle esta sangre a la suya?” (1726; 123). Otra referencia a la imagen codificada de los conversos es el rasgo que les distingue de los cristianos, porque, como todos los judíos, Raquel “es una que no ha comido / tocino en su vida” (1759; 124). Como se aprecia, a lo largo de la obra, Raquel, como sus correligionarios, se diferencia siempre de los cristianos por su religión y por sus costumbres. En la mentalidad española del siglo XVII, la

imagen de los judíos siempre se forma a partir de los estereotipos, y Lope de Vega quiere enfatizar esta perspectiva y dejar claro entre su público espectador que ésta es una realidad social que no cambió tampoco con la expulsión de los judíos.

Raquel es un miembro del mosaico cultural español, y ella se identifica como “no cristiana” pero enfatiza que es “española” (1141; 99). Esta afirmación demuestra una realidad histórica: que las comunidades de diferentes religiones se sintieron siempre españolas. Es difícil revelar el motivo del uso de esta frase por Lope de Vega en una obra que tiene muchos elementos antisemitas, pero, en mi opinión, tampoco Lope podía negar esta realidad española formada de la variedad de culturas y creencias. Sin embargo, como para contradecir esta opinión, Lope termina la obra a manera muy española y cristiana, porque cuando Raquel y Alfonso están pescando en el Tajo, Alfonso saca del agua una calavera que él identifica inmediatamente con la muerte (2243; 144) y Raquel pesca un ramo de oliva (2259). Belardo explica el significado de estos símbolos:

La muerte que el rey sacó
para Raquel, claro está
que muestra su muerte ya;
la oliva que ella pescó
para el rey, muestra que, muerta
esta afición pertinaz,
quedará este reino en paz. (2301-07; 146)

Creo que, esta afirmación de Belardo también se puede interpretar de manera antisemita porque, si Raquel simboliza a toda la comunidad judía, ¿es posible pensar que Lope de Vega, personificado en Belardo, haya querido decir que con la “muerte” de la comunidad judía, España tendría la paz eterna? La respuesta depende de la interpretación de cada lector, pero hay que

recordar que Lope mata a su protagonista judía convirtiéndola en cristiana cuando ella dice: “Creo en Cristo, a Cristo adoro” (2437; 151). Otro punto importante es el empleo de la imagen del agua en las escenas muy importantes en la obra. Por ejemplo, el rey ve a Raquel por la primera vez en el río Tajo, el fin trágico de Raquel se declara cuando ellos están pescando en el río y Raquel se convierte en catolicismo que se asocia también con el bautismo y con el agua. El agua es una imagen que significa purificación, y cada contacto que Raquel tiene con el agua, la lleva más a su conversión y a su purificación religiosa. Yo podría concluir mi comentario afirmando que la conversión de la judía es un mensaje muy importante para el espectador o el lector español de esa época, porque sugiere que España tiene que ser un país cristiano y el “otro” va a ser siempre definido por su diferencia de creencia y conducta. Como señala Edna Eizenberg “even if the tales are not real, they are true in the sense that they mirror and heighten situations, perceptions, and tensions inherent in a society” (Cit.por David Nirenberg en “Deviant Politics,” 18).

Es posible notar en el análisis de las obras de Lope de Vega que *El niño inocente de la Guardia* y *Las paces de los reyes y judía de Toledo* son ejemplos que demuestran el acercamiento antisemita en la literatura española. Aunque hay rumores acerca su origen judío por tener relaciones de amistad con los autores y nobles conversos (Artigas 62), pienso que Lope, por ser un escritor muy famoso y por la necesidad de aumentar la demanda del público en sus obras, tenía que demostrar que él también compartía la mentalidad de la sociedad española de la época, porque como él mismo afirma, sus obras están escritas para recibir el aplauso del público español. Hay unos estudios según los que Lope de Vega escribió algunas obras con la representación positiva del judío o del converso, pero Roberta Zimmerman Lavine piensa que “in spite of Lope’s occasional sympathetic portrayals of the Jew and the converso, the dramatist

always affirms fundamental values of the society” (185 A). Alix Ingber señala que “Lope’s drama is seen to be incredibly in tune with the values of his society” (235). Según José Antonio Maravall y José María Díez Borque, la comedia de Lope sirvió como propaganda social y política para demostrar y alabar el poder de la monarquía. Américo Castro y Francisco Márquez Villanueva opinan que Lope, con su comedia, reafirma la obsesión de la sociedad del Siglo de Oro por la pureza de sangre (234). Aunque se especula sobre el origen de Lope de Vega, se sabe también que él era el sobrino del Inquisidor de Sevilla y por eso se piensa que Lope era antisemita porque “un modo de reaccionar contra la propia mancha era echársela en cara a los igualmente manchados-de ahí que muchos conversos ingresaron en la orden dominicana y [...] ascendieron al rango superior [...], el de Inquisidores” (Castro 193). Como señala Julio Baroja Caro, los Inquisidores más notorios como Tomás de Torquemada, Alonso Manrique y Diego de Deza eran de origen converso (313). El antisemitismo de Lope sobresale en sus comedias porque el objetivo de las obras de Lope es “entertaining his public: pleasing the majority by appealing explicitly to their anti-Jewish prejudices, and the minority by mocking implicitly the same prejudices” (Herskovits, *The Positive Image* 277), porque “the author had also the power to manipulate the audience’s reception by choosing the tone of the representation” (291).

Rafael Carrasco afirma que “la producción literaria nos permite el acceso a los mecanismos de la psicología social que movilizaron a los grupos dominados o a sus defensores” (29). Y yo percibo la literatura como una manera de reflejar las percepciones sociales y opiniones personales. Según Carrasco, “la literatura es un espejo donde uno se ve a sí mismo, y se ve no en una imagen invertida, sino tal como es. La literatura no dice al Otro, dice a sí mismo” (35). Américo Castro piensa que “la literatura y la vida se elevaban como el ramaje de un mismo tronco” (*De la edad* 29). La comedia, que es el estilo más empleado por los autores del Siglo de

Oro, sirve de espejo a las situaciones sociopolíticas de la época. En *El castigo sin venganza* (1631), Lope de Vega, de la boca de su personaje el Duque de Ferrara, define la comedia y menciona que él escribe sus comedias para revelar y reflejar las costumbres y las ideas de la sociedad barroca:

¿Ahora sabes, Ricardo,
que es la comedia es un espejo,
en que el necio, el fuerte, el gallardo,
el rey, el gobernador,
la doncella, la casada,
siendo el ejemplo escuchada
de la vida y del honor,
retrata nuestras costumbres,
o livianas o severas,
mezclando burlas y veras,
donaires y pesadumbres? (214-25; 30)

Por eso, cuando afirmo que las obras literarias reflejan la realidad social española, quiero mencionar que éstas reflejan la mentalidad española al percibir a los conversos (judíos o moros). También, como señalan Ramón Menéndez Pidal y José María Jover Zamora, “el público del siglo XVII tenía ... bastante imaginación y, aunque, a veces, había que darle elementos escénicos muy claros para ayudar, poseía una gran capacidad para interpretar varios signos escénicos ...” (308). Y además, en el Siglo de Oro, “aunque la comedia no [daba] una imagen fiel de la sociedad, [estaba] condicionada por el entramado social de la realidad, dando sublimados los valores en que se apoya la realidad cotidiana, enmascarada según unas orientaciones precisas en esa época de política impuesta y religiosa unidad” (Menéndez Pidal

329). Según Everett W. Hesse, los personajes de la comedia no existen en un vacío sino en relación con la sociedad. Por eso, él considera que la comedia es un reflejo de la sociedad porque trata de las instituciones del hombre (181). A. A. Parker opina que en la comedia, el dramaturgo solo da insinuaciones del personaje y el lector llena los detalles. Porque el lector tiene que entender la sugerencia y dejar que su imaginación lo ayude en la interpretación del personaje. Además, el lector o el espectador puede asociar el significado de una obra con su realismo (cit. por Hesse 126). También Lope de Vega piensa que la comedia tiene que ser escrita imitando la realidad. Pero lo que es importante es que las comedias barrocas especialmente escritas por Lope de Vega reflejaron la mentalidad española y fueron escritas para responder a las demandas de la conciencia española. Lo que buscaba Lope de Vega al escribir y poner en escena sus comedias, era el aplauso de los espectadores, como afirma en su *Arte nuevo de hacer comedias*:

Y escribo por el arte que inventaron
los que el vulgar aplauso pretendieron,
porque, como la paga el vulgo, es justo
hablarle en necio para darle gusto. (45-48)

Lope de Vega en sus afirmaciones demuestra que todas sus obras escritas tenían los temas o escenas que tenían que apetercer a la sociedad, basándome en esta afirmación, propongo que los temas, escenas o personajes en las comedias de Lope de Vega son reflexiones sutiles de la realidad social de ese tiempo, porque “la comedia también tenía... influencia masiva” en la sociedad (Menéndez Pidal 332). John G. Weiger piensa que Lope de Vega cambió 'la comedia' que ya existía y la modificó según las realidades sociológicas de la España de ese tiempo (192). La misión de Lope “fue poner en verso la multiplicidad de temas y motivos de la cultura del hombre del barroco ... de modo que su comedia ... nos ofrece un preciso panorama del horizonte mental del español del siglo XVII” (Menéndez Pidal 335). Y al mismo tiempo daba gusto “to his

public by apparently imitating an idealized reality” (Herskovits, *The Positive Image* 83). Una realidad idealizada era lo que quería escuchar el espectador. Lope de Vega, para complacer al vulgo, empleaba los temas sociales delicados de la época y como el vulgo pagaba, así el vulgo escuchaba lo que quería oír. Para lograr su propósito, Lope de Vega “con el fin de suscitar el placer en el auditorio se [recomendaba] hablar con dobles sentidos para lograr una cierta complicidad en el receptor” (Santo-Tomás 50-51). Porque Lope de Vega “seems to recognize the importance of dressing these messages to fit the context and the particular public” (Friedman 88). Evangelina Rodríguez Cuadros señala también que “Lope se inclina por una comedia nueva definida en términos de comunicabilidad con un público muy diversificado. ... Apunta a un excepcional olfato para las preferencias el público en cuanto a la temática. ...” (77). Enrique García Santo-Tomás menciona que Lope de Vega había expresado su idea de que “la comedia es el espacio donde se puede aprender de todo” (96), e Ignacio de Luzán crea una ecuación entre ... la comedia nueva de Lope y espejo de la vida” (400). Lope de Vega en su *Arte nuevo* menciona que

Ya tiene la comedia verdadera
su fin propuesto como todo género
de poema o poesías, y este ha sido
imitar las acciones de los hombres
y pintar de aquel siglo las costumbres. (49-53)

A lo largo de los siglos, la literatura ha sido un arte de transmisión de opiniones públicas o personales. Si se analiza en detalle, una obra puede ser interpretada como un cuadro y así, puede convertirse en un tipo de espejo o en una fuente de la historia socio-política. El propósito en este capítulo ha sido analizar la literatura del Siglo de Oro y demostrar que en la España de post-expulsión existía todavía una mentalidad de diferenciar a las personas según sus creencias y

etnias. Pero hay que recordar que España se conoció por su riqueza cultural gracias a la convivencia y colaboración de los cristianos, musulmanes y judíos.

CHAPTER V

APROXIMACIONES A LA DIÁSPORA SEFARDITA EN ESPAÑA:

LUIS VÉLEZ DE GUEVARA Y LA VOZ CONVERSA

Este capítulo ofrece otra aproximación a otra cara de la Diáspora sefardita en España enfocándose en la perspectiva y las preocupaciones de los conversos reflejadas simbólicamente en *El Diablo Cojuelo* de Luis Vélez de Guevara. La obra al parecer es una novela que narra el viaje fantástico de un estudiante y el diablo Asmodeo (Cojuelo) por las ciudades de España, pero los dos protagonistas describen la realidad de la época, y una de estas realidades es la sensibilidad de la sociedad española hacia los conversos. Este capítulo presenta un estudio detallado de la obra para demostrar que la misma es un retrato de la sociedad española de la época y para señalar los capítulos (trancos) que revelan las preocupaciones del autor converso en la sociedad que lo rodea.

En el capítulo IV de este estudio se mencionó que los judeoconversos en la España después del exilio tuvieron que vivir una vida en sombra, alejados de la sociedad y soportar acusaciones y denuncias de la sociedad que se había obsesionado con la limpieza de sangre. Como señala Irene Andrés-Suárez, todos los conversos, incluso los escritores del ambiente intelectual, fueron afectados (devorados) por el miedo paralizante producido por la noción de la pureza de la sangre, y por eso se sometieron a la ley del silencio (10) porque no querían sufrir las consecuencias, como ser quemados por la Inquisición. Los autores de los textos que tenían un contenido converso se involucraban en situaciones muy peligrosas, porque aunque éstos eran cristianos viejos, eran considerados conversos por la Inquisición. Muchos de los conversos hacían papeles en su vida diaria, porque “the allegory of the world as theatre was used mainly as a literary device, in Spain, where the judeo-converso problem was endemic and acute. It was also a practical necessity of life [because] ... life was a theatre” (Herskovits 58). Esta teatralidad

afectó también a los escritores conversos de origen judío, como señalan los críticos como Américo Castro, Francisco Márquez Villanueva y Andrew Herskovits. Los escritores conversos adoptaron y desarrollaron una mentalidad conversa en sus obras. Los signos más sobresalientes de esta mentalidad se notan en el uso del lenguaje doble, en el deseo de la crítica social, en la creencia del valor y de la igualdad humana (Herskovits, *The Positive Image* 37). El famoso escritor converso Fernando de Rojas, al escribir *La Celestina* en 1499, quiso criticar la sociedad que condenó su origen judío. Además de ser un cristiano nuevo, había tenido nuevos parientes judíos conversos por el lado de la familia de su esposa. Américo Castro pensó que Fernando de Rojas expresó el conflicto casticista y mostró la intensificación frente a un mundo desustanciado moralmente. Al hacer esto quiso expresar su visión del mundo en que se vivía sin ninguna intención ni propuesta didáctica (*La Celestina* 75). Rojas, siendo un converso y sabiendo que él estaba siempre vigilado por la sociedad, no pudo escribir sus ideas claramente pero un lector atento puede leer la obra fijándose en las alusiones, interpretando las palabras de doble sentido y las imágenes. Stephen Gilman se enfocó en el lenguaje ambiguo de *La Celestina* y llegó a la conclusión de que el lenguaje de la obra era una coherente y profunda revelación de la vivencia del converso, y Rojas pudo ser capaz de convertir su resentimiento en ironía, superando así su situación personal de forma creadora. También Rojas reflejó la experiencia de la vida de un converso con el disimulo y el camuflaje a que recurren constantemente los personajes de Rojas (534). Pablo Fernández Márquez piensa que Rojas sabía el peligro en que estaba cuando escribió la obra que tenía conceptos acerca de la justicia, de la moral religiosa y hasta del orden social. Especialmente el personaje de la Celestina tenía un oficio muy relacionado con el estereotipo judío buscado por la Inquisición. Por la boca de esta mujer hechicera, alcahueta y prostituta, Rojas hacía pronunciar dichos y consejos. Todo esto era inaceptable por la Inquisición y muy

peligroso para Rojas. Por eso, él decidió revelar su nombre como escritor de la tragicomedia después de que el primer capítulo anónimo fue muy admirado por los lectores (25). El lenguaje de la tragicomedia es un reflejo de la vida confusa, teatral y ambigua del autor y de los conversos. Por ejemplo en la obra se nota el uso masivo de los verbos como ‘engañar’, ‘fingir’, ‘mentir’, ‘burlar’ y ‘simular’ porque según señala Andrew Herskovits, “The use of double language ... for *La Celestina* was necessary in the world in which they lived” (*The Positive Image* 72). Yirmiyahu Yovel piensa que Rojas escribió *La Celestina* para un público capaz de entender “máscaras verbais e jogos de equivoção” (cit. por Salvador Miguel 98). En la mentalidad conversa “*La Celestina* may have offered a mirror to the Christian society of its time to contemplate itself and perhaps reform” (Herskovits, *The Positive Image* 55). La obra se considera una obra muy realista que "pasa el espejo ... ante [los personajes] y los lugares donde se mueven. Es un espejo de gran poder de reflexión, a cuya superficie asoman hasta las profundidades del alma” (Márquez Fernández 27). Así que el lenguaje empleado en la obra resulta muy importante. Rojas hizo que todos sus personajes hablaran con libertad y que compartieran sus sentimientos. Porque esto fue algo que los judíos conversos no podían hacer en su vida teatral. Como nos recuerda Américo Castro “los españoles de casta hebrea que permanecieron en la Península [después del 1492] iniciaron una larga vida de inseguridades, tensa de angustias y recelos, e inclinada por necesidad hacia lo inesperado y lo excesivo” (*La Celestina*, 18). Según Márquez Villanueva, la *Tragicomedia* de Rojas refleja de una manera u otra la “tragicomedia” de la vida de los conversos hispanos:

La Celestina puede ser entendida a la luz de la experiencia trascendente del primer grupo generacional judeoconverso que ha de sufrir una serie de difíciles iniciaciones (sexual, universitaria, religiosa, política) coloreadas por el trauma de

la institucionalización definitiva del Santo Oficio. Gentes que, en su primera juventud, se dan cuenta de que, cristianos o no, han de vivir cada día una continua muerte, conforme a una experiencia inédita para sus antecesores. (141)

Por eso, los autores conversos usaron el poder de las palabras para atacar a la sociedad, pero lo tuvieron que hacer de una manera indirecta. Por ejemplo, en *La Celestina* se emplea el tema de la limpieza de sangre. Se ha especulado mucho entre los críticos si la unión de Calisto y Melibea no fue posible porque uno de éstos no tenía la sangre pura. Pero Rojas pone este dilema y problema social en la boca de sus personajes cuando Calisto le dice a Melibea “soy cierto de tu limpieza de sangre” (XII, 211). Todos los personajes de la obra están unidos como sucede en las comunidades judías, por ejemplo, Américo Castro, basándose en esta relación, piensa que Rojas “ha iniciado el perspectivismo literario, ya notada desde hace mucho en Cervantes. [Porque] sus figuras saben unas de otras. ... están humanizadas” (*La Celestina*, 150). Así que en la obra es posible notar ecos del carácter judío converso de Rojas, aunque no lo expresó directamente. María Rosa Lida de Malkiel niega totalmente esta relación judaica de la obra, porque piensa que el propósito moral de la obra no yace en el carácter converso sino en el tema del amor que lucha entre las reglas sociales y éticas. Pero, por otro lado, Orlando Martínez-Miller opina que existe en la obra una ética judía como alegoría porque no piensa que Rojas fuese un católico de corazón (23).

Se puede opinar que la creación de la figura de Celestina como una mujer que se ocupa de la hechicería es una expresión crítica de Rojas. Porque ella es la protagonista de la obra, ella es la que define el destino de otros personajes y es quien expresa sus opiniones sin temor. La hechicería de la Celestina tiene relación con su religión. Este oficio define a Celestina y representa su posición en la sociedad. Porque en Castilla en la época de la publicación de *La*

Celestina estaba todavía en rigor la conocida ley de Don Juan II de 1410 que dictaba que le impondría la pena de muerte a todos “los que usan de hechicería y adivinanzas y agüeros y otras cosas defendidas” (Russell 248). En la obra, Rojas por una parte desprecia el oficio de la Celestina con las palabras de Sempronio cuando él dice, “Días ha grandes que conozco en fin desta vecindad una vieja barbuda que se dize Celestina, hechizera, astuta, sagaz, en quantas maldades ay” (Acto I; 103). Pero por otro lado, desde la boca de Pármeneo, suaviza la descripción de la Celestina, mencionando que ella es solamente “un poco hechicera,” y a propósito de los rumores acerca de la actitud de magia de Celestina, opina que “todo era burla y mentira” (Acto I; 108). Rojas crea un ambiente caótico y marginal, disponiendo afirmaciones contradictorias de sus dos figuras, y así encuentra una manera de salvarse de la Inquisición. La figura principal de la obra, Celestina, es una persona muy diferente de la gente común y corriente de la época; ella es la persona más desconocida, evitada y marginalizada en la sociedad. Celestina no es la única mujer o figura marginalizada, sabemos que la madre de Pármeneo ejerció la misma profesión que Celestina, y fue acusada y condenada por la Inquisición. Celestina le contó a Pármeneo por qué condenaron a su madre, diciendo lo siguiente:

Hijo, digo que sin aquélla prendieron cuatro veces a tu madre, que Dios haya, sola. Y aun la una le levantaron que era bruja, porque la hallaron de noche con unas candelillas cogiendo tierra de una encrucijada, y la tuvieron medio día en una escalera en la plaza, puesto uno como roquero pintado en la cabeza. (Acto VII; 198)

Desde la boca de Celestina, Rojas describe también una realidad social: la existencia de la Inquisición. Celestina dice que la Inquisición la encontró a ella junto a la madre de Pármeneo: “juntas nos sintieron, juntas nos prendieron y acusaron, juntas nos dieron la pena esa vez” y

menciona que esta es una realidad social porque “cada día verás quien peque y pague si sales a ese mercado” (Acto V-X). Como se nota, Rojas en su obra creó figuras marginalizadas como él y como todos los otros conversos, y reflejó el principal peligro que éstos corrían: la Inquisición. Lo que se destaca en este trozo es que aunque la madre de Pármeneo no llevaba una vida honesta, cuando fue condenada por la Inquisición no había cometido ningún delito. Rojas critica a la Inquisición por perseguir a los conversos por el solo hecho de ser judíos (Martínez Miller 28). Esta crítica de Rojas se nota también en otras páginas de la obra. En la vida personal de Rojas, su suegro fue condenado por la Inquisición cuando tenía setenta años. Aunque hacía más de cuarenta años que él se había convertido, lo acusaron por comer pan sin levadura (como lo hacen los judíos en las Pascuas), de participar en fiestas judaicas y de ser hereje y apóstata, por haber dudado de la inmortalidad del alma. Todas estas acusaciones estaban basadas en los rumores de la sociedad. Por eso Rojas, según señala Orlando Martínez Miller, a pesar de su talento, escribió solo una obra porque en la segunda etapa de su vida como abogado, converso, buen padre de familia, no quería tener problemas con la Inquisición como su suegro, y prefirió dejar de escribir y vivir una vida segura (30). Desde que acusaron a su suegro, cada día aumentaban los castigos violentos y el poder de la Inquisición, y por eso Rojas decidió ocultar su identidad conversa y quedarse en silencio como muchos otros judeoconversos.

Rojas, además de crear personajes peculiares en ámbitos realísticos, “convirtió a la alcahueta en un personaje universal capaz de sobrevivirse a sí mismo. ... [N]o se olvidó de retratar a su alcahueta en todos sus actos despreciables, sino que proporcionó además un acertado trasfondo para explicar su razón de ser como entidad social” (Márquez Villanueva 262). Es indiscutible que la tragicomedia refleja la realidad sociohistórica de la época exponiendo una variedad de personajes que pertenecen a distintas capas sociales. José Antonio Maravall opina *La*

Celestina en esta situación socio-histórica, y nota el conjunto de las causas que dan lugar a las hondas transformaciones acaecidas en los temas que se encuentran y desenvuelven en la literatura de su tiempo (17). Joseph M. Solá Solé opina que en *La Celestina* existe el intento de “fustigar la dudosa actitud de algunos cristianos nuevos y sus consecuencias, y la mediocre vida de muchos de ellos. ... *La Celestina* no sería sino la visión trágica de un mundo de insinceros conversos” (cit. por Salvador Miguel 94). De una manera u otra, Rojas en esta obra describe la perspectiva personal o social de los judeoconversos de la España de la post-expulsión. Por eso, no es posible negar el pesimismo de la obra que es otra característica de la literatura creada por los autores conversos. El pesimismo es la expresión íntima del autor que deriva del conflicto entre él y la sociedad. Pero hay que recordar que el pesimismo era también un rasgo de la literatura del siglo XV, porque todo tenía que ver con el determinismo. Por otro lado, en la obra se nota otra característica de la literatura conversa, el individualismo y el deseo de la libertad. Los personajes se preocupan por sus fines. Calisto está dispuesto a hacer todo para recibir el amor de Melibea. Celestina acepta asociarse con el diablo para alcanzar su fin financiero. Pármemo y Sempronio también piensan en sí mismos en lugar de defender a su amo de las mentiras y de la fantasía. Todos los personajes de la obra quieren tener libertad de acción y rebelarse al espíritu determinista de la época. Todas las figuras de la tragicomedia descubren su individualidad y quieren crear su propio destino. Como los conversos no tenían libertad alguna en la sociedad en que vivían por el peligro de los rumores, de la Inquisición; los autores conversos en sus obras reflejaron el deseo oculto de todos los conversos: elegir el propio destino. En esta época los conversos eran considerados como una entidad estereotipada y no como un individuo igual a otros. Los escritores conversos expresaron este rasgo que faltaba en sus vidas, y crearon personajes que tratan de crear su propio destino y de vivir una vida libre sin la fuerza de

un poder externo. Podemos apreciar estos rasgos también en las figuras principales de *El Diablo Cojuelo*. Luis Vélez de Guevara dio a sus individuos la libertad máxima: el volar. A pesar de todas estas características de los personajes, los lectores de la obra llegan a la conclusión de que “el mundo es un desorden fortuito y contradictorio” (Maravall 31) en la época de Rojas y también en la de Vélez de Guevara.

Luis Vélez de Guevara sufrió las consecuencias de su ascendencia judía en una sociedad que categorizó a todos según su limpieza de sangre. Aunque Vélez de Guevara se consideraba uno de los escritores más importantes de la “escuela de Lope de Vega” y se conocía por su posición cercana a la corte, nunca pudo obtener el elogio merecido por parte del pueblo y de la corte. Nacido en 1579 en Écija de padres conversos, Vélez de Guevara entró en el ejército y sirvió en Italia y en Levante. En 1596 entró en el servicio del Cardenal Don Rodrigo de Castro, que era el Arzobispo de Sevilla. Estuvo en su servicio por cuatro años durante los cuales asistió a muchas actividades en la Corte; una de estas fueron las bodas de Felipe III en Valencia. A mediados de 1602 retornó regresó a Sevilla donde vivió un tiempo y luego se mudó a Valladolid y a Madrid. Su propósito era estar cerca de la Corte y de la nobleza, por eso se quedó allí hasta su muerte en 1644. Como señala George Peale, en la Corte Vélez de Guevara fue siempre un observador que nunca pudo recibir el elogio como Calderón y Lope de Vega (*Spanish Dramatists* 244). Él escribió muchas comedias sobre diferentes temas. Sus comedias religiosas eran las más conocidas. Era un gran escritor que tenía talento en todas las formas literarias, escribió poesía, comedia y prosa, y se consideraba uno de los escritores más importantes de la comedia española. Tuvo una popularidad enorme durante el siglo XVII en los diversos niveles sociales, como el ambiente comercial y el cortesano. Por eso existían muchas ediciones sueltas de sus obras. A pesar de esta fama, sus obras nunca fueron recopiladas como las de Lope, Tirso y

Calderón (Manson y Peale 17-18). Sus obras eran tan originales que aun Quevedo, que se conocía por su actitud intolerante hacia los judíos conversos, lo citó entre los más famosos escritores junto a Calderón y Lope de Vega (Peale, *Spanish Dramatists* 249). Por ejemplo, una comedia suya, *Las virtudes vencen señales*, se parece a *La vida es sueño* de Calderón en su contenido y caracterización de los personajes. Sus contemporáneos alabaron el éxito de Luis Vélez de Guevara en muchas ocasiones; por ejemplo, Cervantes escribió los versos siguientes:

Topé a Luis Vélez, lustre y alegría
y discreción del trato cortesano
y abracéle en la calle, a medio día. (Profeti 1)

Lope de Vega mencionó la originalidad de Vélez así:

El florido Luis Vélez de Guevara
... nuevo Apolo,
... pudo darle sólo,
y sólo en sus escritos,
... flores de concetos inauditos ...,
así sus versos de oro
con blando estilo la materia esmaltan. (Profeti 2)

Aunque Luis Vélez de Guevara escribió sobre temas religiosos católicos y demostró a la sociedad su devoción a la religión católica como converso, en 1608 tuvo que cambiar su apellido paterno de Dueñas y apellido materno Santander a Guevara para alejarse de los efectos de su ascendencia judía. Según señala Mary G. Hauer, “At that period in Spain, the last thing anyone wanted to admit was that a member of his family had been punished by the Inquisition and least

of all Vélez” (15). En la sociedad española de aquel periodo, aunque un converso se comportaba según las reglas de la sociedad dominante, siempre estaba relacionado con su genealogía judía por una razón u otra. Vélez de Guevara a lo largo de su vida quiso ser parte de la nobleza y servir en una de las “Órdenes caballerescas” (Hauer 16), pero aunque había cambiado su apellido para ocultar su origen, no pudo ser miembro de esta orden porque el primer requisito era tener sangre limpia. En 1641 se publicó *El Diablo Cojuelo* en la Imprenta del Reyno en Madrid. Ésta fue su obra más conocida. El 10 de noviembre de 1644 murió pobre, “viejo y cansado” (Tortajada 25).

En el prólogo de la obra, Vélez de Guevara prefiere escribir una carta corta al lector llamándolo “lector amigo” y menciona que lo que ha escrito se ha atrevido “llamarle libro, pasándo[se] de la jineta de los consonantes a la brinda de la prosa.” En esta frase Vélez de Guevara demuestra su modestia y al mismo tiempo, señala que ha empezado a escribir la prosa que es un estilo más libre en comparación con la poesía, porque en la poesía hay que seguir las reglas y contar sílabas. Escribiendo una prosa, él define también su designado lector. Con el lenguaje peculiar que él usa a lo largo de la obra, Vélez de Guevara señala que su lector es educado, alguien que conoce la corte y su forma de vida. La obra está formada de vocabulario relacionado con el vestimento y las profesiones relacionados con la corte. Por eso, solo el lector que conoce estos ambientes puede entender mejor esta obra; en efecto, éste era el propósito de Vélez de Guevara: criticar la sociedad culta usando el poder de sus palabras. En el prólogo, él informa al lector también sobre la división de los capítulos, a los que llama trancos como innovación suya. El prólogo termina con el agradecimiento del escritor al lector por su lectura de la obra. Lo que es interesante, es que Vélez de Guevara firma este capítulo en otra forma innovadora, “El autor y el texto,” y al hacer esto, difiere de muchos escritores anteriores que pensaban que la única autoridad era el escritor. Pero Vélez de Guevara considera al escritor y el

texto como dos personajes distintos, dando alma y vida al texto mismo. El tranco primero empieza en Madrid “por los fines de julio, las once de la noche en punto, hora menguada para las calles” (11). Enrique Miralles, en la introducción crítica de *El Diablo Cojuelo*, explica el uso de la palabra “menguada” como la primera crítica social de Vélez de Guevara, porque según las ordenanzas municipales reguladas en agosto de 1637 se dictaba que “por las puertas de la calle en verano pueden vaciar las [basuras] a las once dadas la noche” (XL). El escritor ofrece una visión pesimista de Madrid por la noche mencionando sus lugares famosos como el Prado y los Manzanares “por faltar la luna, jurisdicción y término redondo de todo requiebro lechuzo y patarata de la muerte. El Prado boqueaba coches en la última jornada de su paseo, y en los baños de Manzanares los Adanes y las Evas de la Corte” (11). Para él, la falta de la luna se asocia con la muerte, y parece que todo en esta grande ciudad tiende a morir volviendo a su origen. En este ambiente, el estudiante Cleofás Leonardo Pérez Zambullo huye de la justicia por estar con una “doncella” llamada Tomasa de Bitigudiño y llega al ático de un astrólogo, y Vélez de Guevara asocia la astrología con “embustera ciencia” (14). El estudiante oye un suspiro que “pareciéndole imaginación o ilusión de la noche” (14), pero lo oye por la segunda vez y dice un refrán “¿Quién diablos suspira?” haciendo alusión al carácter principal de la obra. Recibe una respuesta de “una voz entre humana y extranjera” de una botella de vidrio. El estudiante empieza a hablar con esta voz extraña que le pide que lo libere de esta botella porque el que habla dice que había pasado mucho tiempo “sin emplear[se] de nada, siendo [él] el espíritu más travieso del infierno” (15) y en esta manera, el escritor empieza a informar al lector quién es este segundo personaje de la obra. Esta voz afirma que se llama Diablo Cojuelo porque “le pusieron este nombre, a diferencia de los demás, habiendo todos caído desde tan alto” (17) y todos se cayeron sobre él y no pudo resistir el peso y por eso se le quebraron las piernas. El diablo pide a Cleofás que le saque “deste

Argel de vidrio” (18) haciendo referencia a Argel donde muchos españoles fueron presos como cautivos. Cojuelo promete que pagará “el rescate en muchos gustos” (18). En realidad además del viaje que los dos hicieron volando, Cojuelo no muestra algo de gusto a Cleofás, pero sólo la realidad negativa de la que antes no se había dado cuenta. Entonces, Cleofás rompe la botella con un “instrumento astronómico gigote” (19) y rescata al diablo. Pero lo que ve lo sorprende mucho porque el aspecto físico del Diablo Cojuelo no era lo que esperaba:

vio en él un hombrecillo de pequeña estatura, afirmado en dos muletas, sembrado de chichones mayores de arca, calabacino de testa y badea de cogote, chato de narices, la boca formidable y apuntalada en dos colmillos solos, que no tenían más muela ni diente los desiertos de las encías, erizados los bigotes como si hubiera barbado en Hircania; los pelos de su nacimiento, ralos, uno aquí y otro allí, a fuer de los espárragos, legumbre tan enemiga de la compañía, que si no es para venderlos en manojos no se juntan. ... (19)

Esta descripción monstruosa del diablo recuerda la descripción de los conversos dada en el *Tratado de Alborayque*, obra anónima impresa en 1545. En esa obra el converso se pinta como un ser medio humano y medio animal para señalar las cualidades malas que supuestamente tuvieron los conversos en la época. El talento de Vélez de Guevara yace en el uso de un lenguaje peculiar que se nota en los detalles que nos proporciona; por ejemplo, en lugar de escribir directamente las partes del cuerpo del Diablo, nuestro escritor usa imágenes para suavizar y para satirizar el aspecto de esta criatura extraña. Por ejemplo, en vez de decir “cabeza,” el escritor emplea “calabacino de testa” y el “pelo” está relacionado con “espárragos”. Esta técnica sirve a animar la lectura, y los lectores pueden también visualizar el Cojuelo.

Una vez rescatado, el diablo dice a Cleofás: “Vamos, don Cleofás, que quiero comenzar a pagarte en algo lo que debo,” y los dos “salieron por la buarda como si los dispararan de un tiro de artillería, no parando de volar hasta hacer pie en el capitel del torre de San Salvador, mayor atalaya de Madrid, a tiempo que su reloj daba una hora que tocaba a recoger el mundo poco a poco al descanso del sueño” (19-20). Dos amigos empiezan a analizar la ciudad desde lo más alto. El Diablo Cojuelo advierte a su compañero que “desde esta picota de las nubes, que es el lugar más eminente de Madrid, mal año para Menipo en los diálogos de Luciano, te he de enseñar todo lo más notable que a estas horas passa en esta Babilonia española, que en la confusión fue esotra con ella segunda deste nombre” (20). El lenguaje de este pasaje demuestra el estado de ánimo caótico de Vélez de Guevara, y al mismo tiempo, lo confirma cuando emplea la palabra “Babilonia.” Este término se puede asociar con el exilio, con enemigos externos y según lo señalado en el libro de las Revoluciones del Nuevo Testamento, con todo lo diabólico. Para Vélez de Guevara, Madrid significa la Corte española donde él fue recibido pero nunca aceptado como noble. Por eso, Madrid simboliza el desorden, la injusticia, su “exilio” de la esfera social. Como señala George Peale, la referencia a Luciano es muy significativa porque el contenido de la obra de Vélez de Guevara y de *Icaromenípo* de Luciano

es más o menos lo mismo: un viaje fantástico referido por dos interlocutores – un monitor y un discípulo – que desde su perspectiva vertical libremente exponen y comenten la locura y los desvanes del mundo. Además de esta comparecencia externa, hay otra interna en la que el influjo de Luciano es más eficiente, si no tan manifiesto; tiene que ver con el disimulo satírico. Luciano fue universalmente reconocido como el maestro de la sátira indirecta. (84)

De esta manera notamos que la intención de Vélez de Guevara en esta obra es la sátira de la sociedad española y, a veces, también de toda España.

El Diablo Cojuelo empieza a levantar los techos de las casas y mostrar a Cleofás la variedad de gente que vive en los edificios. Empezando con el Tranco II, empieza la pasarela de personajes. El observador es el estudiante y el narrador es el Diablo Cojuelo. Cleofás está tan sorprendido de la multitud de las personas que se pregunta: “¿Es posible que para tantos hombres, mujeres y niños hay lienzo para colchones, sábanas y camisas?” (22). El Cojuelo a esta frase quiere añadir más chispa porque menciona que quiere “empezar a enseñarle distintamente, en este teatro donde tantas figuras representan, las más notables, en cuya variedad está su hermosura” (22). En mi opinión, la frase clave de la obra es esta afirmación del diablo porque el tópico literario barroco *theatrum mundi*, en la vida de los conversos se convirtió en una forma de vida. Los conversos tenían dos opciones: o vivir en la sombra o actuar constantemente. Por ejemplo, el escape constante del protagonista y del Diablo Cojuelo es un símbolo importante porque demuestra la psicología de los conversos que tenían que escapar de la realidad y actuar continuamente para alejarse de los prejuicios de la sociedad y de los castigos de la Inquisición. El escape de nuestro escritor empezó con el cambio de su apellido. Sabemos que la compra de títulos y casamientos falsos también eran otras formas de escape entre los conversos. En esta obra, de Guevara se enfoca mucho en la teatralidad; por eso, la afirmación del diablo cumple dos propósitos del escritor: por una parte critica a la sociedad por condenar a los conversos a actuar en la vida diaria y por otra parte, juzga a los nobles por dar importancia a la apariencia.

En este “teatro,” el Diablo Cojuelo señala a Cleofás una cena con señores y príncipes extranjeros, el parto de doña Fáfula y la preocupación de su esposo don Toribio “como si fuera el suyo lo que paría,” “el dueño de la obra [de doña Fáfula] que está roncando y descuidado del

suceso” (23), una vieja que es “grandísima hechicera, haciendo en un almirez una medicina de drogas restringentes para remendar una doncella sobre su palabra, que se ha de desposar mañana” (24). En esta escena, los dos no sólo observan la cara verdadera de las personas pero también se entretienen mirando en “dos ladrones que han entrado por un balcón en casa de [un] extranjero rico, con una llave maestra” (25). Cuando Cleofás oye que se refiere a un extranjero rico, se enfada y dice “pues cada extranjero es un talego bautizado; que no sirven de otra cosa en nuestra república y en la suya, por nuestra mala maña” (25). Enrique Miralles explica la razón de este furor así: “la xenofobia de Vélez se hacía eco de un sentimiento bastante generalizado en el país, que tachaba a los extranjeros de sanguijuelas, culpándolos de la decadencia económica, al haberse apoderado de la mejor parte del comercio indiano y también del pequeño comercio interior” (25). Cleofás ve a un caballero tasajo ... en un hábito” (27) haciendo referencia a una Orden Militar que simboliza la pureza de sangre. El Diablo Cojuelo se burla de él, y así, Vélez de Guevara critica también la Orden de la que quiso ser parte pero no fue aceptado por su origen judío: “Aquél es pretendiente, y está demasiado de gordo y bien tratado para el oficio que ejercita. Bien haya aquel tabernero de Corte, que se quita de esos cuidados y es cura de su vino, que le está bautizando en los pellejos y las tinajas, y a estas horas está hecho diluvio en pena, con su embudo en la mano, y antes de mil años espero verle jugar cañas por el nacimiento de algún príncipe” (27). Los dos se burlan también de otra pareja “aquel marido y mujer, tan amigos de coche, que todo lo que habían de gastar en vestir, calzar y componer su casa lo han empleado en aquel que está sin caballos agora, y comen y cenan y duermen dentro dél, sin que hayan salido de su reclusión ni aun para las necesidades corporales en cuatro años que ha que le compraron” (28). Aquí se nota otra crítica a la apariencia de la sociedad y a la aspiración por el ascenso social, porque tener un coche con caballos se asociaba con la nobleza. Cleofás nota que un

caballero que “al parecer, da asalto al cuarto y a la honra del que vive en él; que no es buena señal, habiendo escaleras dentro, querer entrar por las de fuera” (29). El Diablo Cojuelo explica la razón de la actitud del caballero así:

Allí vive un caballero viejo y rico que tiene una hija muy hermosa y doncella, y rabia por dejallo de ser con un marqués, que es él que da la escala, que dice que se ha de casar con ella, que es papel que ha hecho con diez u doce y lo ha representado mal; pero esta noche no conseguirá lo que desea, porque viene un alcalde de ronda, y es muy antigua costumbre de nosotros ser muy regatones en los gustos, y, como dice vuestro refrán, si la podemos dar roma, no la damos aguileña. (29-30)

Vélez de Guevara contradice la figura del caballero que se asocia con la honradez. En la otra figura que se destaca entre casas, critica la falsedad de algunos caballeros que viven una vida muy lujosa y casi siempre sin pagar porque su aspecto parece muy bien arreglado y adinerado. A este tipo de caballero el Diablo Cojuelo le llama “caballero del milagro” y menciona que “quitándose una cabellera, queda calvo; y las narices de carátula, chato; y unos bigotes postizos, lampiño; y un brazo de palo, estropeado; que pudiera irse más camino de la sepultura que de la cama” (31). En la otra casa, ven a un mentiroso y el Cojuelo se burla de él diciendo “está durmiendo un mentiroso con una notable pesadilla, porque sueña que dice la verdad” (31). Otra vez aparece una persona de la nobleza quien, esta vez, es un vizconde; el Diablo Cojuelo desprecia a este personaje afirmando que él “entre sueños, está muy vano porque ha regateado la excelencia a un grande” (31). El cortejo de personajes continua con un fulano que está muriendo y “ayudándole a bien morir un testigo falso, y por darle la bula de la Cruzada le da una baraja de naipes, porque muera como vivió, y él, boqueando, por decir 'Jesús', ha dicho 'flux'" (31). Aquí

se indica un tipo de persona que era muy peligrosa para los conversos: el testigo falso. Éstos, con sus acusaciones falsas, pudieron alertar a las autoridades de la Inquisición y hacer que los conversos sean condenados en una sentencia por un error que no cometieron. Entre todas estas personas, el Cojuelo señala a doña Tomasa, la dama con quien Cleofás había tenido relación. Ellos notan la cara falsa de la señora cuando “está abriendo la puerta al otro” (32). Cleofás se enfada mucho porque dice que “la tenía por santa” (32). El diablo apunta también al astrólogo que le había secuestrado; ve que él está durmiendo pero en inquietud porque “debe haber sentido pasos en su desván. ... [C]onsuélese con su vecino, que mientras está roncando a más o mejor, le están sacando a su mujer, como muella, sin sentillo, aquellos dos soldados” (32). El diablo indica otro caso: unos sastres “que están acabando unas vistas para un tonto que se casa a ciegas, que es lo mismo que la relación, con una doncella tarasca, fea, pobre y necia” porque “le han hecho creer al contrario con un retrato que le trujo un casamentero que a estas horas se está levantando con un pleitista que vive pared y medio dél, el uno a cansar ministros y el otro a casar todo el linaje humano” (33). El diablo está tan sorprendido ante esta trampa que dice “solamente tú, por estar tan alto, estás seguro deste demonio, que en algún modo lo es más que yo” (33), y señala que los seres humanos pueden tener intenciones diabólicas. Los dos en esta noche de Madrid observan a una variedad de personas que por la noche desvelan su verdadera vida, son personas que tienen vicios. Para Luis Vélez de Guevara, Madrid está relacionada con la noche, con la confusión, con el engaño y con la decadencia moral.

El Tranco III empieza en las calles de Madrid durante el día y observan la escena siguiente:

Comenzaban en el puchero humano de la Corte a hervir hombres y mujeres, unos hacia arriba, y otros hacia abajo, y otros a través, haciendo un cruzado al son de

su misma confusión, y el piélago racional de Madrid a sembrarse de ballenas con ruedas, que por otro nombre llaman coches, trabándose la batalla del día., cada uno con disinio y negocio diferente, y pretendiéndose engañar los unos a los otros, levantándose una polvareda de embustes y mentiras, que no se descubría una brizna de verdad por un ojo de la cara. (35)

Luis Vélez de Guevara describe un nuevo día en Madrid pero, como la noche, le parece muy caótico porque en las calles los que se cruzan son nobles que tienen varios oficios y exponen su riqueza para engañarse. La falsedad prosigue cuando el Diablo Cojuelo y Cleofás entran en una calle que está así: “llena de espejos por una parte y por otra, donde estaban muchas damas y lindos mirándose y poniéndose de diferentes posturas de bocas, guedejas, semblantes, ojos, bigotes, brazos y manos, haciéndose cocos a ellos mismos” (35). Cuando don Cleofás pregunta el nombre de la calles, el diablo dice que “ésta se llama la calle de los Gestos, que solamente salen a ella, estas figuras de la baraja de la Corte, que vienen aquí a tomar el gesto con que han de andar aquel día, y salen con perlesía de lindeza, unos con la boquita de riñón, otros con los ojitos dormidos, roncando hermosura, y todos con los dedos de las manos, índice y meñique, levantados, y esotros, de *Gloria Patri*” (36). Los miembros de la Corte que ocultan su identidad verdadera y que fingen tener otro carácter están en el blanco de la sátira de Vélez de Guevara. Estos nobles que criticaron y acusaron a los conversos por ser falsos religiosos, ahora están criticados por un escritor converso que no cree en la devoción al catolicismo de ellos y los acusa de ser falsos cristianos. Vélez de Guevara invierte los papeles y hace que el lector entienda cómo se ve la verdadera nobleza que el escritor conoce muy bien. El Diablo Cojuelo está muy disgustado ante la escena que ve en la calle de los Gestos, menciona a Cleofás que “con tener el estómago de demonio y no haberme mareado las maretas del infierno, me le han revuelto estas

sabandijas, que nascieron para desacreditar la naturaleza y el rentoy” (36) y por eso quiere salir de allí inmediatamente. Llegan a una plaza donde ven “un concurso de viejas que habían sido damas cortesan¹⁸ y mozas que entraban a ser lo que ellas habían sido, en grande contratación unas con otras.” Entonces, Cleofás pregunta el nombre del lugar a lo que responde el diablo así:

Éste es el baratillo de los apellidos, que aquellas damas pasas truecan con estas mozas albillas por medias traídas, por zapatos viejos, valonas, tocas y ligas, como ya no las han de menester: que el Guzmán, el Mendoza, el Enríquez, el Cerda, el Cueva, el Silva, el Castro, el Girón, el Toledo, el Pacheco, el Córdoba, el Manrique de Lara, el Osorio, el Aragón, el Guevara y otros generosos apellidos los ceden a quien los ha menester ahora para el oficio que comienza, y ellas se quedan con sus patronímicos primeros de Hernández, Martínez, López, Rodríguez, Pérez, González, etc.; porque al fin de los años mil, vuelven los nombres por donde solían ir. (36-37)

Los dos siguen y entran en otra plaza “donde se alquilaban tías, hermanos, primos y maridos, como lacayos y escuderos para damas de achaque que quieren pasar en la Corte con buen nombre y encarecer su mercadería” (37). En los discursos mencionados, Vélez de Guevara confía en el instinto de sus lectores y sabe que su lector puede decodificar el lenguaje especial que él emplea en la obra; porque describe la hipocresía de las damas de la Corte pero cita ejemplos de cambio de apellidos, falsos parentescos asociados con los conversos. El mensaje que quiere dar es el siguiente: los conversos tuvieron que cambiar sus apellidos, crearon parientes falsos sólo para ser admitidos en la sociedad y en la Corte; pero nada funcionó, porque siempre fueron excluidos de la sociedad. Esta sociedad que atacó a los conversos, está atacada ahora por un converso que cree que la sociedad está formada totalmente por personas falsas que, como los

¹⁸ Enrique Miralles menciona que la palabra es el eufemismo de “prostitutas” (36).

conversos, no lo hacen para sobrevivir, sino porque son hipócritas. Así que la sociedad que criticó a los conversos por ser falsos, es más falsa que los conversos. La sátira sigue cuando dos amigos entran en un edificio y ven “en el medio dél una pila grande de piedra, llena de libros de caballerías y novelas, y alrededor muchos muchachos desde diez a diez y siete años y algunas doncelluelas de la misma edad, y cada uno y cada una con su padrino al lado” (37-38), el Diablo Cojuelo menciona que se llama “pila de los dones; y aquí se bautizan los que vienen a la Corte sin él. [Los señores y las señoras] han menester el don para la autoridad de las casas que entran a servir.” Así, Vélez de Guevara critica a los miembros de la Corte que no tienen sabiduría y cualidad. Para añadir una crítica más aguda, el Diablo Cojuelo muestra una “fregona con un vestido alquilado, que la trae su ama a sacar el don, como de pila, para darla el tusón de las damas, porque le pague en esta moneda lo que ha costado el crialla, y aun ella parece que se quiere volver al paño, según viene bruñida de esmeril” y sugiere don Cleofás que además de esto “un moño y unos dientes postizos y un guardainfante pueden hacer esos milagros” (38). Después de observar otros casos del recibimiento de los dones, salen “del soñado edificio” (39) y entran en otro. Luis Vélez de Guevara en esta frase anuncia al lector que éste fue un viaje en sueño; esta afirmación puede ser una manera de salvarse del control de la Inquisición porque usando la palabra “sueño,” el escritor evoca que todo lo dicho hasta ahora no tiene relación con la realidad. La parada próxima de don Cleofás y del Diablo Cojuelo es “La casa de los locos” que “ha poco que se instituyó en la Corte, entre unas obras pías que dejó un hombre muy rico y muy cuerdo, donde se castigan y curan locuras que hasta agora no lo habían parecido” (40). Cleofás quiere ver esta “novedad de locos” (40) y otra vez con la palabra “novedad,” Vélez de Guevara emplea una sátira muy fina. La descripción de esta casa de los locos es la siguiente:

Se entraron los dos, unos tras otro. Pasando un zaguán, donde estaban algunos de los convalecientes pidiendo limosna para los que estaban furiosos, llegaron a un patio cuadrado, cercado de celdas pequeñas por arriba y por abajo, que cada una dellas ocupaba un personaje de los susodichos. A la puerta de una dellas estaba un hombre, muy bien tratado de vestido, escribiendo sobre la rodilla y sentado sobre una banqueta, sin levantar los ojos del papel, y se había sacado uno con la pluma sin sentillo. El Cojuelo le dijo [que] aquél es el loco arbitrista que ha dado en decir que ha de hacer la reducción de los cuartos y ha escrito sobre ello más hojas de papel que tuvo el pleito de don Álvaro de Luna. ... Esotro que está en esotro aposentillo ... es un ciego enamorado, que está con aquel retrato en la mano, de su dama, y aquellos papeles que le ha escrito, como si pudiera ver lo uno ni leer el otro, y da en decir que ve con los oídos. En esotro aposentillo lleno de papeles y libros está un gramaticón que perdió el juicio buscándole un verbo griego el gerundio. Aquel que está a la puerta de esotro aposentillo con unas alforjas al hombro y en calzón blanco, le han traído porque, siendo cochero, que andaba siempre a caballo, tomó oficio de correo a pie. Esotro que está en esotro de más arriba con un halcón en la mano es un caballero que, habiendo heredado mucho de sus padres, lo gastó todo en la cetrería y no le ha quedado más que aquel halcón en la mano, que se las come de hambre. Allí está un criado de un señor que, teniendo qué comer, se puso a servir. Allí está un bailarín que se ha quedado sin son, bailando seco. Más adelante está un historiador que se volvió loco de sentimiento de haberse perdido tres décadas de Tito Livio. Más adelante está un colegial cercado de mitras, probándose la que le viene mejor, porque dio en decir

que había de ser obispo. Luego en otro esotro aposentillo, está un letrado que se desvaneció en pretender plaza de ropa, y de letrado dio en sastre, y está siempre cortando y cosiendo garnachas. En esotra celda, sobre un cofre lleno de doblones, cerrado con tres llaves, está sentado un rico avariento, que sin tener hijo ni pariente que le herede, se da muy mala vida, siendo esclavo de dinero y no comiendo más que un pastel de a cuatro, ni cenando más que una ensalada de pepinos, y le sirve de cepo a su misma riqueza. Aquel que canta en esotra jaula es un músico sinsonte, que remeda los demás pájaros, y vuelve de cada pasaje como de un parasismo. Está preso en esta cárcel de los delitos del juicio, porque siempre cantaba, y cuando le rogaban que cantase, dejaba de cantar ... En el brocal de aquel pozo que está en medio del patio se está mirando siempre una dama muy hermosa, como lo verás si ella alza la cabeza, hija de pobres y humildes padres, que queriéndose casar con ella muchos hombres ricos y caballeros, ninguno la contentó y en todos halló una y muchas faltas, y está atada allí en una cadena, porque, como Narciso, enamorada de su hermosura, no se anegue en el agua que le sirve de espejo, no teniendo en lo que pisa al sol ni a todas las estrellas. En aquel pobre aposentillo enfrente, pintado por de fuera de llamas, está un demonio casado, que se volvió loco con la condición de su mujer.

(40-42)

En la casa de los locos es posible ver a personas que pertenecen a distintos niveles sociales con sus vicios particulares. Todas estas figuras son los productos de la observación personal de Luis Vélez de Guevara pero, al mismo tiempo, él vio “con los oídos” como hacía el ciego enamorado en la casa de los locos. En el pasaje citado, el escritor emplea casi en todas las frases el

demostrativo “aquel” en forma de pronombre o adjetivo; el propósito de este uso constante es para llamar la atención del lector. El lector como si escuchara las direcciones del guía de la casa de los locos, trata de visualizar cada uno de los locos que “el guía” le describe. El Cojuelo quiere salir de la casa que sugiere caos y pesimismo porque tiene miedo de que les “embarguen por alguna locura que [ellos ignoran]; porque en el mundo todos somos locos, los unos de los otros” (43). Este mensaje parece que está designado a la sociedad que en vez de preocuparse por sus vicios, se obsesiona con la situación y origen de los conversos. Otro mensaje en conexión con este tema se da en “la ropería de agüelos” llena de ataúdes. En esta calle “cualquiera para todos los actos positivos que se le ofrece y se quiere vestir de un agüelo, porque el suyo no le viene bien o está traído, se viene aquí y por su dinero escoge el que le está más a propósito” (43). Los actos positivos, como explica Enrique Miralles, están relacionados con las pruebas de limpieza de sangre, haber llevado el hábito de una Orden militar, haber presentado pruebas a la Inquisición y haber cursado en un Colegio mayor de las Universidades de Salamanca, Alcalá o Valladolid (43). Luis Vélez de Guevara critica a la sociedad obsesionada con la pureza de sangre y demuestra cómo se exagera este asunto cuando don Cleofás cuenta su linaje con detalles para demostrar que toda su descendencia proviene de sangre limpia.

El Tranco IV empieza cuando estos dos amigos están almorzando. El enfoque de la escena cambia a otra en la cual se ve al astrólogo que se dio cuenta del escape del Diablo Cojuelo y “comenzó a mesarse las barbas y los cabellos y a romper sus vestiduras, como rey a lo antiguo” (46). En aquel momento entra “un diablejo zurdo, mozo de retrete de Satanás, diciendo que Satanás su señor le besaba las manos; que había sentido la bellaquería que había usado el Cojuelo; que el trataría de que se castigase, y entre tanto se quedase él sirviéndole en su lugar” (46). El Diablo Cojuelo está perseguido como fueron perseguidos los conversos. Además, como

sucedía en los tribunales de la Inquisición, “en el infierno se juntaron entre tanto, en sala plena, los más graves jueces de aquel distrito, y haciendo notorio a todos el delito de tal Cojuelo, mandaron despachar requisitoria para que le prendiesen en cualquier parte que le hallasen, y se le dio esta comisión a Cienllamas, demonio comisionario. ...” (47). El lector atento puede relacionar al Diablo Cojuelo con Luis Vélez de Guevara (o con los judeoconversos) porque todas las escenas contadas pueden aplicarse a la situación de los cristianos nuevos. Nuestro escritor también asocia el Diablo Cojuelo con los judíos dándole el nombre Asmadeo, porque según afirma Peale, él era “el demonio más poderoso de todos. ... [Y] fue el ángel favorecido de Dios” (*La anatomía* 45). Como los judíos, Asmadeo se siente orgulloso de su ascendencia y de su inteligencia sutil.

Mientras tanto, don Cleofás y el Cojuelo tienen problemas después del almuerzo porque no pueden pagar la cuenta, entonces el bodegonero llama al alguacil y los dos salen por la ventana y “estaban ya esotra parte de Getafe, en demanda de Toledo, y dentro de un minuto en las ventillas de Torrejón, y en un cerrar de ojos a vista de la puerta de Visagra, dejando la real fábrica del Hospital de Afuera a la derecha mano” (48). Con el cambio de la ciudad, se nota también un cambio de tono en la obra. Madrid, que había sido descrita como un lugar imposible para vivir, Toledo se describe como un centro de refugio y las calles y sus lugares se describen con detalles. Dos compañeros hablando llegan a un barrio que se llama “la Sangre de Christo” donde hay un mesón de nombre la Sevillana que es el mejor de la ciudad (48). El Cojuelo dice que van a quedarse y cenar esta noche en este mesón pero informa también que después de la cena por la noche él irá a Constantinopla “a alborotar el serrallo del Gran Turco” (48) y regresará repasando otros países europeos hasta llegar al mesón en Toledo a las siete de la mañana. Así Vélez de Guevara abre otro asunto importante relacionado con España: el Imperio Otomano, el

mayor enemigo militar de España por muchos siglos. De esta manera, el escritor demuestra que no sólo se ocupa de la situación socio-política interior de España, sino que le interesa también la exterior. Cleofás, que se queda solo en el mesón, cena con unos soldados y se retira a acostarse. A media de la noche se despierta oyendo voces “¡Fuego, fuego!”; se despiertan también otros invitados y empiezan a salir del mesón por la puerta y por las ventanas. Entonces sale el "güésped" en camisa y dice que

se sosegasen, que aquel ruido no era de cuidado, que se volviesen a sus camas, que él pondría remedio en ello. ... El güésped dice muy severo que era un estudiante de Madrid, que había dos o tres meses que entró a posar en su casa, que era poeta de los que hacen comedias, y que había escrito dos, que se las habían chillado en Toledo y apedreado como viñas, y que estaba acabando de escribir la comedia de Troya abrasada, y que sin duda debía de haber llegado al paso del incendio, y se convertía tanto en lo que escribía, que habría dado aquellas voces.

(51)

Todos van a la habitación de este poeta y lo encuentran “tendido en el suelo, despedazada la media sotanilla, revolcado en papeles y echando espumarajos por la boca y pronunciando con mucho desmayo: “¡Fuego, fuego!” que casi no podía echar el habla, porque se le había metido monja. Llegaron a él muertos de risa y llenos de piedad todos. ...” (51). Vélez de Guevara aprovecha la ausencia del Cojuelo para señalar otro tipo de locura: ser poeta y ocuparse de la literatura.

En el Tranco V, el Diablo Cojuelo vuelve a Toledo con “un viaje turquesco, con almalafa y turbante, señales ciertas de venir de” Constantinopla (57) y cuenta todo lo que hizo:

Todo a lo que fui y mucho más. ... [Y] si quisiera, ... jurara por Gran Turco aquella buena gente; que a fe que alguna guarda mejor su palabra y saben decir la verdad y hacer amistades, que vosotros los christianos ... en la plaza de San Marcos, platicando con unos criados de uso clarísimos, esta mañana; y hablando en las gacetas de la guerra, les dije que en Constantinopla se había sabido, por espías que estaban en España, que hay grades prevenciones della y tan prodigiosas, que hasta los difuntos se levantan, al son de las cajas, de los sepulcros para este efeto, y hay quien diga que entre ellos había resucitado el gran duque de Osuna. ... (59)

Vélez de Guevara demuestra que está interesado en la situación política de España pero en vez de elevar a España se nota que embellece la imagen de los turcos que siempre fueron descritos como guerreros y crueles en las otras obras literarias. Pero también sigue la tradición de las crónicas de viajes que estaban muy de moda entre los españoles. Las obras famosas como *La gran sultana* de Miguel de Cervantes y *El viaje de Turquía*, obra atribuida a Cristóbal de Villalón, llevaron al lector al mundo detrás de las paredes exóticas del serrallo del sultán otomano. El Imperio Otomano, pero especialmente la ciudad de Constantinopla, fueron lugares misteriosos. Aunque España consideraba el Imperio Otomano como su mayor rival en el campo de la guerra, los españoles se interesaban en este mundo lejano e interesante, por eso todas las obras que llevaban noticias de esas partes del mundo atraían a los lectores y a los espectadores.

Después de que el Cojuelo termina de contar su viaje, los dos salen de la ventana del mesón sin pagar la estancia y llegan a otra venta donde piden al ventero algo de comer. Como no había otra mesa disponible, se sientan en la mesa de unos extranjeros; “uno era francés, el otro inglés, el otro italiano y el otro tudesco” (62). Después de una charla corta, los extranjeros

empiezan a insultar a los españoles diciendo “bugre, coquín, forfante, marrano. ...” (64).

Entonces el diablo y Cleofás empiezan a pelearse con éstos. Después de la disputa, entran en la venta una compañía de actores con quienes los dos compañeros discuten sobre el reparto de los papeles. Al final, Cleofás y el Cojuelo salen para Andalucía.

El Tranco VI empieza en Andalucía y Vélez de Guevara nos ofrece una visión idealizada del panorama de las ciudades:

se pusieron a vista de Córdoba por su fertilísima campiña y por sus dehesas gamenosas, donde nacen y pacen tantos brutos, hijos del Céfiro más que los que fingió a antigüedad en el Tajo portugués; y entrando en el Campo de la Verdad. ... [L]a Colonia y populosa patria de dos Sénecas y un Luciano, y del padre de la poesía española, el celebrado Góngora, a tiempo que se celebraban fiestas de toros aquel día y juegos de cañas, acto positivo que más excelentemente ejecutan los caballeros de aquella ciudad. ...

Ésta es Écija, la más fértil población de Andalucía ... que tiene aquel sol por armas a la entrada de esa hermosa puente, cuyos ojos rasgados lloran a Genil, caudaloso río que tienen su solar en Sierra Nevada, y después, haciendo con el Darro maridaje de cristal, viene a calzar de plata estos hermosos edificios y tanto pueblo de abril y mayo. De aquí fue Garci Sánchez de Badajoz, aquel insigne poeta castellano; y en esta ciudad solamente se coge el algodón, semilla que en toda España no nace, además de otros veinte y cuatro frutos, sin sembrallos, de que se vale para vender la gente necesitada; su comarca también es fertilísima. Montilla cae aquí a mano izquierda, habitación de los heroicos marqueses de Priego, Córdovas y Aguilares. ... Luego Osuna se ofrece a la demarcación destos

ilustres edificios, blasonando con tantos maestros Girones la altivez de sus duques; y veinte y dos leguas de aquí cae la hermosísima Granada, paraíso de Mahoma, que no en vano la defendieron tanto sus valientes africanos españoles, de cuya Alhambra. ... [N]o nos olvidemos, de camino, de Guadix, ciudad antigua y celebrada por sus melones. ... (71-76)

Luis Vélez de Guevara, que era de Écija, nos describe la Andalucía muy diferente de Madrid y de Toledo. El lector, que se ha cansado de tanta actividad y caos en estas ciudades relatadas en la obra, por fin, puede relajarse en este panorama suave y bello de Andalucía. Joseph Laurenti piensa que “las descripciones revelan no sólo la postura estimativa del autor ante esas ciudades, sino también su vivencia personal de las mismas y que la expresa mediante la recreación viva, pero verosímil, de la atmósfera urbana” (Peale, *Estructura* 110). En este Tranco, el Cojuelo y Cleofás descansan junto a un arroyo cuya descripción parece, según Peale, un verdadero *locus amoenus* (*Estructura*, 111) porque “en este pradillo junto a este arroyo, espejo donde se están tocando las estrellas, porque aguardan a la madrugada visita del sol, Gran Turco de todas esas señoras” (80). Peale señala también que por primera vez “descansan sin preocupaciones ... desocupados por un rato de la sociedad y sus cuidados inmediatos, sus perseguidores, contemplan el orden cósmico” (112).

En el Tranco VII, Vélez de Guevara emplea la alegoría de la casa de la Fortuna que pasa ante los ojos de los dos compañeros con sus lacayos y damas. El Cojuelo nombra a cada una de las damas que son: la Necedad, la Mudanza, la Hermosura, la Envidia, la Ambición, la Avaricia. La Usura, la Simonía, la Mohatra, la Chisme, la Baraja, la Soberbia, la Invención y la Hazañería son dueñas de la Fortuna. Otra vez, Vélez de Guevara se enfoca en los vicios humanos y menciona que “príncipes y grandes señores del mundo, que van acompañando a la Fortuna, de

quien han recibido los estados y las riquezas que tienen, y, con ser tan poderosos y ricos, son los más necios y miserables de la tierra” (84). El Tranco termina con la descripción del panorama de las ciudades de Andalucía.

El Tranco VIII empieza mencionando que doña Tomasa está preparando las maletas para viajar a Sevilla con un galán soldado y que el astrólogo tiene problemas con la justicia por unos “deudos suyos” (95). Mientras tanto, Cleofás extraña Madrid pero el Cojuelo quiere quedarse en Sevilla por los problemas que tienen con doña Tomasa y con el diablo Cienllamas, pero con la ayuda de un espejo que les da la hechicera Rufina María, empiezan a ver todas las calles de Madrid y a los miembros de las familias importantes de la Corte que pasan por allá. El Cojuelo explica este proceso al estudiante como sigue:

Fácil cosa será verle tan al vivo como está pasando agora. Pide un espejo a la güéspedes y tendrás el mejor rato que has tenido en tu vida; que aunque yo, por la posta, en un abrir y cerrar los ojos te pudiera poner en él, porque las que conozco comen alas del viento por cebada, no quiero que dejemos a Sevilla hasta ver en qué paran las diligencias de Cienllamas y las de tu dama. ... (96)

Cuando aparece Madrid y su gente en el espejo mágico, el Cojuelo menciona el nombre de cada una de estas personas famosas y ofrece una lista muy larga de la nobleza madrileña. Así Vélez de Guevara demuestra que él conoce a cada una de estas familias porque tiene relaciones personales y profesionales con la corte y la nobleza madrileña.

El Tranco IX sigue en Sevilla, don Cleofás y el Cojuelo pasan por los lugares famosos de la ciudad como la calle de las Armas, donde “vieron mucha gente de buena capa sentados en grande orden, y uno en una silla con un bufete delante, una campanilla, recado de escribir y papeles, y dos acólitos a los lados, y algunas mujeres con mantos, de medio ojo, sentadas, en el

suelo, que era un espacio que hacían los asientos” (110-11). El Cojuelo dice que “ésta es una academia de los mayores ingenios de Sevilla, que se juntan en esta casa para conferir cosas de la profesión y hacer versos a diferentes asuntos” (111). Los dos deciden entrar y los académicos les reciben con gran cortesía. Les piden a Cleofás y a Cojuelo que digan algunos versos, y Cojuelo recita dos sonetos y “fue muy aplaudido en toda la academia” (114). En esta academia, nuestro escritor, nombra a algunos escritores famosos como Antonio Ortiz Melgarejo, don Cristóbal de Rozas, don García de Coronel y Salcedo que es “fénix de las letras humanas y primer Píndaro andaluz” y Ana Caro “décima musa sevillana”(112). En esta manera, Vélez de Guevara hace homenaje a estos escritores andaluces. Al salir de la Academia, los dos van hacia el Alameda para tomar “el fresco en la Alameda, baluarte bellísimo que resiste a Guadalquivir” (115). Admiran San Clemente el Real, “convento ilustrísimo de monjas ... fundado por el santo rey don Fernando porque el día de su advocación ganó aquella ciudad de los moros” (115). Luego oyen unas carcajadas y notan “un conclave de San Lázaro” que se llama “garito de los pobres, que aquí se juntan ellos y ellas, después de haber pedido todo el día, a entretenerse y a jugar, y a nombrar los puestos donde han de mendigar esotro día, porque no se encuentren unas limosnas con otras” (116). Deciden entrar en la casa siendo invisibles y observar a estos mendigos falsos. Este tipo de reunión es muy típico en las obras picarescas; el empleo de este tema y el viaje constante de los protagonistas añadieron un elemento picaresco en la obra, aunque los académicos piensan que la obra no pertenece al género de la picaresca. Uno de los mendigos se llama Diablo Cojuelo porque “trae una pierna de palo y una muleta en la mano. ... [E]s un bellaco, mal pobre, embustero y ladrón” (117). Otros mendigos se llaman el Piedepalo, el Murciélagu, el Sopaenvino, el Chicharro, el Gallo, el Sargento, la Postillona, la Paulina, la

Galeona, la Lagartija y la Mendruga (118-120). Los mendigos llevaban estos nombres por sus varias características. Por ejemplo

el Murciélago, llamado así porque pedía de noche a gritos por las calles. ... El Chicharro y el Gallo: el uno, que cantaba pidiendo por las siestas en verano y desperatando los lirones; el otro mendigaba por las madrugadas. ... [E]l Sargento, nombrado así porque tenía un brazo menos. ... La Postillona, llamada desde nombre porque pedía a las veinte limosna. ... Y la Paulina, que apellidaban así porque maldecía a quien no le daba limosna. ... [L]a Galeona, que llamaban desta suerte porque andaba artillada de niños que alquilaba para pedir. (118-19)

Vélez de Guevara, una vez más, logra llamar la atención del lector creando vocablos y nombres originales. Al mismo tiempo emplea una escena picaresca para aumentar el interés del lector demostrando otra realidad social. Cuando los dos amigos se entretienen observando los mendigos, Cienllamas que está buscando al Cojuelo, aparece en Sevilla, lo que preocupa mucho a don Cleofás y al Cojuelo.

En el Tranco X, Cleofás y el Cojuelo piensan en cambiar la venta en que están por el temor a Cienllamas; en aquel instante ven entrar en la venta a un soldado galán y a una dama que es doña Tomasa. Don Cleofás se pone furioso porque está muy celoso, pero el Cojuelo promete ayudarle a vengarse de ella porque sabe que estar loco de celos “es una enfermedad ... pues se compara a todo el infierno junto” (122-23). Los dos deciden volver a la casa de Rufina pero se acuerdan de que tienen que prepararse para presentar unos versos en la Academia de letrados. Van a la Academia y don Cleofás, llamado en la Academia con el sobrenombre de *El Engañado*, hace “una oración excelentísima en verso de silva, cuyos números ataron los oídos al aplauso y desataron los asombrosos a sus alabanzas” (123). Cleofás saca un papel del pecho y empieza a

leer en la Academia. El papel se titula “Premáticas y ordenanzas que se han de guardar en la ingeniosa academia sevillana desde hoy en adelante” y se parece mucho al “Arte nuevo de hacer comedias” de Lope de Vega. Cuando el Cojuelo decide leerlo, entran en la Academia un alguacil, el soldado galán y doña Tomasa. El alguacil quiere llevarse a don Cleofás pero el Cojuelo pone dinero en su bolsillo y el alguacil deja libre a Cleofás que vuelve a sus estudios en Alcalá. Pero el Cojuelo, que por la mañana caminaba por la calle, “volvió la cabeza y vio que venían siguiendo Cienllamas, Chispa y Redina. Y dejando las muletas, comenzó a correr, y ellos tras él” (133). El aspecto físico del diablo le dificulta su escape de otros demonios. El Cojuelo encuentra refugio en la boca de un escribano que bostezaba pero, los diablos que le perseguían, llevan al escribano al infierno y sacan al Cojuelo de su boca. El Cojuelo fue condenado y Cleofás, que está en Alcalá, se entera del “mal suceso de la prisión de su Diablillo” y piensa desengañado “de que hasta los diablos tienen sus alguaciles, y que los alguaciles tienen diablos” (134). La obra termina con la separación de los dos amigos. A lo largo de la obra, los dos protagonistas están perseguidos como si fueron unos ladrones pero en realidad, en este viaje corto, los dos demuestran al lector que la sociedad es más delincuente que ellos, y por eso, ataca a estos dos amigos para ocultar sus faltas.

El texto está escrito en prosa y el género fue un tema debatido entre los críticos. Algunos estudiosos la clasificaron como una novela picaresca por el viaje que los protagonistas hicieron de ciudad a ciudad demostrando varios estratos de la sociedad. Pero comparándola con *Guzmán de Alfarache* y *La vida del Buscón*, Manuel Nercasseau y Morán rechazó esta idea dando esta explicación:

En todas estas novelas el pícaro cuenta sus aventuras, traza su propia biografía: el autor no aparece; es una obra indirecta, en que el personaje que introduce habla

por él. Todo el enredo estriba en la diversidad de empresas en que se ve comprometido el protagonista, y que da cuenta él mismo. ... Estos son el fondo y forma característicos de la novela picaresca: fondo, aventuras y sucesos de pícaros; forma invariable, relato autobiográfico. Nada de esto hay en Vélez de Guevara. ... (Peale, *La anatomía* 15)

En *The Picaresque Novel*, Stuart Miller menciona todos los requisitos que una novela picaresca debe tener:

The hero of the picaresque novel differs from characters in other types of fiction. His origins are uncertain. He becomes a rogue in a world full of roguery. His roguery differs from comic roguery in being gratuitous. He cannot love or feel strong emotions; he is incapable of anchoring his personality to some idea or ideal of conduct. His internal chaos is externally reflected in his protean roles. This instability of personality is seen in the picaresque novel as a reflection of the outer chaos discovered by the plot patterns. The picaresque character is not merely a rogue, and his chaos of personality is greater than and purely moral chaos. It reflects a total lack of structure in the world, not merely a lack of ethical or social structure. The picaresque novel generally limits its point of the view to the picaro... When the picaro or other narrator comments on experience, the comments elucidate and elaborate the universal vision of universal disorder projected by the more dramatic aspects of the novel. Since that disorder is universal and continuing, it cannot be escaped except in death. Therefore, the picaresque novel has a more or less open ending. (Peale, *La anatomía* 20)

Según las explicaciones de Miller, parece que *El Diablo Cojuelo* tiene características de la novela picaresca especialmente en el personaje de Asmadeo (o el Diablo Cojuelo) que recorre varias ciudades españolas y observa a la sociedad. Pero los orígenes de Asmadeo son muy ciertos porque él prefiere explicarlo en detalles a su compañero de viaje en el diálogo siguiente:

-¿Eres demonio plebeyo, u de los de nombre?

-y de gran nombre- le repitió el vidrio endemoniado-, y el más celebrado en entrambos mundos.

- ¿Eres Lucifer?- le repitió don Cleofás.

- Ese es demonio de dueás y escuderos- le respondió la voz.

-¿Eres Satanás?- prosiguió el estudiante.

-Ese es demonio de sastres y carniceros- volvió la voz a repetille.

-¿Eres Bercebu?- volvió a preguntarle don Cleofás.

Y la voz a respondelle:

-Ese es demonio de tahúres, amancebados y carreteros.

- ¿Eres Barrabás, Belial, Astarot?- finalmente le dijo el estudiante.

-Ésos son los demonios de mayores ocupaciones – le respondió la voz-. Demonio más por menudo soy, aunque me meto en todo; yo soy las pulgas del infierno, la chisme, el enredo, la usura, la mohatra; yo truje al mundo la zarabanda, el déligo, la chacona, el bullicuzcuz, las cosquillas de la capona, el guiriguirigay, el zambapalo, la mariona, el avilipinti, el pollo, la carretería, el hermano Bartolo, el carcañal, el guineo, el colorín colorado; yo inventé las pandorgas, las jácaras, las papalatas, los comos, las mortecinas, los títeres, los volatines, los saltambancos, los maesecorales, y , al fin, yo me llamo el Diablo Cojuelo ... me llamo desta

manera porque fui el primero de los que se levantaron en el rebelión celestial. ...
(15-17)

Ésta es la información básica autobiográfica que comparte Asmadeo con el estudiante. Ninguno de los dos es pícaro, porque ya conocemos la historia de Asmadeo de su boca y por otro lado, el estudiante Cleofás es un joven que goza de la vida y de las mujeres, tiene un linaje y se orgullece de eso, como señala Vélez de Guevara al lector: “don Cleofás Leandro Pérez Zambullo, hidalgo a cuatro vientos, caballero huracán, y encrucijada de apellidos, galán de noviciado y estudiante de profesión. ... (12). Otro punto importante que señala George Peale, es que el propósito de un pícaro es “incorporarse en la sociedad” al contrario, Cleofás quiere “escaparse de la sociedad” (*La anatomía*, 20). Por todas las razones arriba mencionadas comparto la perspectiva de George Peale, quien piensa que *El Diablo Cojuelo* no pertenece al género picaresco, sino que es una sátira de costumbres, una *comedy of manners* y su género es ficción en prosa (*La anatomía*, 21). La sátira es una forma de escritura en la cual el escritor se enfoca en partes o en la totalidad de la sociedad atacándola desde varios aspectos con el objetivo de criticarla; es lo que podemos apreciar en *El Diablo Cojuelo*.

La única obra en prosa de Luis Vélez de Guevara, en mi opinión, ofrece una dura crítica de la sociedad española que no lo había aceptado a él solo por el hecho de ser un cristiano nuevo, a pesar de que era un escritor famoso y productivo. La visión del mundo del escritor no coincide con la de esta sociedad donde la hipocresía es uno de los elementos que se necesita para sobrevivir. Joaquín de Entrambasaguas, George Peale, Manuel Muñoz Cortés, Enrique Rull y Enrique Rodríguez Cepeda son algunos de los críticos que se acercaron al texto *El Diablo Cojuelo* desde la perspectiva de un escritor converso. Enfocándose en diferentes aspectos de la obra, tales como su lenguaje, su estilo barroco, su temática ideológica, Rull y Rodríguez Cepeda

afirmaron la originalidad del estilo de Vélez de Guevara y mencionaron cómo él se expresa usando muchos tropos literarios:

... no creemos en tomas directas exclusivamente, sino las propias del tipo de convivencia literaria que se vivía en el momento, ya que la única fuente importante que nos atrevemos a formular es la del mismo poeta, la experiencia y el recuerdo, su visión de la vida española, un profundo sentido de desengaño. Así Vélez intenta su libertad espiritual y su independencia de pensamiento, aprendiendo a pasar “de la jineta de las consonantes a la brida de la prosa,” cosa que casi nunca había hecho, para poner “fuera de vuestra jurisdicción” (de los mosqueteros de la comedia) lo que ahora se permitía lejos del compromiso de cuarenta años de oficio dramático.

De esta manera, veremos usados en su obra todos los elementos literarios disponibles en la época, no sólo lo manejado para escena (mitología, astrología, dichos y refranes, las misceláneas, la realidad etc.), sino la nueva perspectiva que le ofrece el sentido artístico del idioma en prosa. El poeta tiene, así, que transformar a su medida y necesidad toda esta poligénesis que, más o menos, hay que aceptar en el extenso marco literario del siglo XVII. La intención y motivación que presenta Vélez, con su visión desde arriba, jugando el plano vertical sobre el horizontal de la vida española que describe, sólo pertenece al poeta. (15)

El lenguaje de la obra es excepcional porque para Vélez es la única manera de expresarse, porque él está marcado por su origen judío. Todas las palabras empleadas en esta prosa ficticia

tienen significados exclusivos y como afirma Adolfo Bonilla, el lenguaje enriquece el contenido de la obra:

Vélez de Guevara, como Quevedo, es un escolástico del idioma. No hay que perder una sola de sus palabras, no hay que confiar en el valor directo de cualquier de sus frases, porque lo mejor del cuento pasaría quizás inadvertido. Es preciso estar ojo avizor para saborear como es debido aquellas atrevidas metáforas, aquellas extravagantes relaciones, aquellos estupendos, equívocos, aquellas arbitrarias licencias en que se complace. Esta indispensable atención fatiga en ocasiones, pero hace sacar doble fruto de la lectura del libro cuyo atractivo consiste, más bien que en el interés de los lances, en la ingeniosidad de los pensamientos. Sólo el muy familiarizado con los secretos del habla, podrá darse cabal cuenta de las bellezas de una obra semejante. (3)

La peculiaridad del lenguaje se nota en el título de la obra *El Diablo Cojuelo, novela de la otra vida traducida a ésta*. Vélez de Guevara sugiere al lector que él va a ofrecer una escritura sobre una vida fantástica que no pertenece a esta vida; el lector está esperando una obra de ultramundo, pero cuando lee la obra, se da cuenta de que se habla de la sociedad a la que él pertenece. Con el juego de palabras, Vélez de Guevara en realidad dice lo que piensa, para él, lo narrado en la obra no pertenece a su vida, la sociedad española y la nobleza que él critica tienen visiones muy diferentes a la suya, por eso las considera partes de “otra vida.”

En esta obra, Vélez de Guevara crea dos personajes, un estudiante y un diablo sacado del folclore español, y desarrolla la obra alrededor del escape del estudiante de las autoridades y del diablo Asmadeo de su dueño astrólogo. Aunque los dos están perseguidos por la sociedad, en el viaje fantástico que hacen por España tratan de demostrar la culpabilidad de la sociedad y de una

manera intentan vengarse de la sociedad que los oprime. Cuando Luis Vélez de Guevara recuerda los perseguidores al lector, “vuelve a insistir en el tema de la venganza colectiva contra el individuo” (Peale, *Estructura*, 52) e ironiza la situación aumentando la culpabilidad de la sociedad. Las ciudades que visitan los dos protagonistas son: Madrid, Toledo, Sierra Morena, Córdoba, Écija, Carmona y Sevilla que son ciudades que pertenecen a varias zonas geográficas de España y en esta manera encuentra la posibilidad de describir todos los aspectos de la realidad española de su época y a personas que perteneces a las varias capas sociales.

Esta obra, aunque parece ser una narración de un viaje fantástico de un estudiante y del Diablo Cojuelo, es en realidad una obra que contiene muchos mensajes. *El Diablo Cojuelo* ofrece el panorama de la sociedad española del siglo XVII, enfocándose en los valores, la hipocresía de la sociedad, especialmente de la nobleza de la Corte de Madrid y de Andalucía. Vélez de Guevara en esta obra demuestra también la sensibilidad de la sociedad española hacia los conversos. Él mismo, siendo un judeoconverso a lo largo de su vida, sufrió las consecuencias de su ascendencia judía en una sociedad que categorizaba a toda la gente según su limpieza de sangre. George Peale, al referirse al significado del uso del escape en la obra, menciona que “si es verdad que la manera como nos escapamos de lo real descubre netamente nuestra realidad íntima, entonces las huidas del Diablo Cojuelo y don Cleofás en los trancos...revelarán la visión del mundo de su autor, la cual, aunque no expresada en ningún juicio de valor explícito, será implícita en su anatomía de ese mundo” (*La anatomía* 56). El tema del escape fue empleado también por Fernando de Rojas pero esta vez en forma de la muerte. Según señala Stephen Gilman, “En su infancia, la sociedad le había contado a Rojas una historia de horror compuesta de mil y una anécdotas atroces sobre la persecución de su casta. Y ahora, en *La Celestina*, él, a su vez (lo mismo que el autor del Lazarillo habría de hacer unas décadas después), ha contado a

la sociedad otra historia de horror. Ha contado a sus oyentes y lectores la historia de un mundo de causa y efecto vertiginosos sin Providencia y sin asilo ni antes ni después de la muerte, un mundo en que la muerte era una bendición a causa del insano y despiadado dinamismo de encontrarse vivo" (368). En *La Celestina*, Melibea, suicidándose, se escapa del mundo que no tiene valor alguno, por otro lado, *Lazarillo* se suicida espiritualmente para dejar atrás todo que tiene que ver con su casta como el linaje, el honor, la elevación social (Gilman 148-49).

Francisco Muñoz Marquina menciona que *La Celestina* es una manifestación de la desesperación y la falta de fe de su autor (77). María Eugenia Lacarra también estudia el lenguaje de *La Celestina* y afirma que en la obra se usan dos niveles de lenguaje: explícito e implícito. Lacarra llama la atención al poder de la palabra en la tragicomedia que sirve tanto para comunicar e informar como para desinformar y alienar. En su opinión, gracias al doble uso del lenguaje, el autor comunica a sus lectores las contradicciones entre las palabras y la realidad y ayuda a los lectores a descubrir la realidad y el mensaje que el autor quiere transmitir (49-50).

Los recursos utilizados por Fernando de Rojas en *La Celestina* se emplean también en *El Diablo Cojuelo*. Luis Vélez de Guevara, en su única obra en prosa, critica la sociedad española usando un lenguaje decorativo y conceptista. Como otros escritores conversos que temían el control constante de la Inquisición, Vélez de Guevara también usó palabras con doble significados o imágenes para criticar los valores obsesivos de la sociedad. Un lector atento puede entender las preocupaciones de la vida de Guevara desde un punto de vista converso. La obra que parece ser una narración de las ciudades de España durante el viaje que hacen los dos amigos, en realidad, es el retrato fiel de los varios niveles de la sociedad española de la época. En la obra se emplea un lenguaje conceptista gracias al ingenio del escritor, pero hay que recordar

que las metáforas e imágenes empleadas son también una manera de salvar la obra del control constante de la Inquisición, el primer miedo de un converso.

En este capítulo se ha revelado la otra cara de la Diáspora sefardita en España con el análisis de *El Diablo Cojuelo* que revela al lector, de una manera implícita, las preocupaciones y las opresiones de los judíos conversos. Luis Vélez de Guevara escribió *El Diablo Cojuelo* desde su perspectiva; observó y criticó a la sociedad que dejó fuera de sus márgenes a los conversos como él. Demostró que la sociedad que acusa a los conversos por ser falsos es, en realidad, más hipócrita que todos. Además, el Diablo Cojuelo, que se asocia con los judíos en sus rasgos, se burla de la teatralidad de la sociedad. Pero, lo más importante es que Vélez de Guevara quiso reflejar una realidad social en la cual el converso vive en un mundo encerrado como el Diablo Cojuelo y aunque escape o actúe mucho, al final va a ser siempre destacado por la sociedad o capturado por la Inquisición.

CONCLUSION

A lo largo de esta disertación se analizaron seis obras principales de la literatura española y sefardita que revelan diferentes caras de la Diáspora sefardita: *La vara de Yehudah* (Selomoh ibn Verga), *Crónica de los Reyes otomanos* (Moses ben Baruch Almosnino), *El viaje de Turquía* (Cristóbal de Villalón), *Las paces de los reyes y judía de Toledo*, *El niño inocente de la Guardia* (Lope de Vega), y *El Diablo Cojuelo* (Luis Vélez de Guevara). Selomoh ibn Verga con su obra *La vara de Yehudah* narró las persecuciones y el exilio de los judíos de la España en una manera muy directa porque el escritor fue testigo de primera mano del destierro de sus correligionarios. Basándose en los recursos escritos y orales y también en su experiencia personal, ibn Verga escribió una crónica de expulsión que tiene el valor histórico y literario. Esta obra pertenece a la literatura hispano hebrea y sefardita. Selomoh ibn Verga, después de ser expulsado primero de España y luego de Portugal, encontró refugio primero en Italia y luego en Adrinopla en el Imperio Otomano donde él y su hijo sirvieron a la comunidad sefardita. Después de su muerte, la obra que ibn Verga había empezado a escribir fue publicada en Adrinopla (Edirne, Turquía) por su hijo Yosef. La importancia de la obra yace no sólo en el contenido que ofrece al lector un transcurso de la vida de los judíos en el exilio (se enfoca especialmente en España y Portugal), sino también en el empleo del hebreo que la hace disponible a todos los judíos dispersos en diferentes países del mundo. Selomoh ibn Verga demuestra al lector que los judíos existieron en la Península Ibérica desde los tiempos remotos pero desafortunadamente, sufrieron muchas persecuciones por varias razones a lo largo de estos siglos. La obra revela también el establecimiento de la Inquisición, los motivos del exilio, los sufrimientos de los exiliados, los sefardíes y la situación de los conversos en España después del exilio. Lo que destaca la obra de otras crónicas es su originalidad; muchas informaciones se dan en forma de un diálogo entre el

rey y un tal cristiano o judío, y también se ofrecen testimonios escritos y orales para ratificar el contenido. Esta obra pudo ser publicada en el Imperio Otomano donde los sefardíes tuvieron libertad de expresión y de religión a cambio de sus correligionarios en la Península Ibérica.

Moses Almosnino, otro sefardí residente en Salónica durante el Imperio Otomano, en su obra *Crónica de los reyes otomanos* reflejó varios aspectos del país donde vivía convirtiéndose en la voz de su comunidad. Al mismo tiempo, describió la corte y la ciudad de Estambul, señalando sus aspectos bellos y extremos. Esta obra que está escrita en ladino demuestra el legado lingüístico de los sefardíes con España. También Isaac Alecheh y Saporta señala esta conexión en sus frases siguientes:

Un poeta hebreo, Salomón de Huesca, llamó a Salónica “la madre de Israel” porque los israelitas habíanla convertido en otra Jerusalén del Oriente. Mas, a pesar de esta excelencia tan renombrada, el elemento judeo-español predominó de tal manera en la ciudad, que los israelitas originarios de Alemania o de Italia debieron aprender la lengua de Cervantes para poder entablar sus relaciones intelectuales y comerciales con los recién llegados. (20)

La obra de Almosnino tiene semejanzas con *El viaje de Turquía*, otra crónica de viajes atribuida a Cristóbal de Villalón. Esta similitud demuestra el vínculo cultural y sentimental de los sefardíes con la España que les desterró. Selomoh ibn Verga y Moses ben Baruch Almosnino son las caras de la Diáspora sefardita fuera de España, en el Imperio Otomano, donde expresan sus ideas en sus obras literarias. Los dos son sefardíes y los dos autores en sus crónicas ofrecen informaciones muy importantes acerca de la realidad de la vida de los judíos antes y después del exilio y dentro y fuera de España.

En España, Lope de Vega, en sus obras dramáticas *Las paces de los reyes y judía de Toledo* y *El niño inocente de la Guardia*, empleó imágenes y palabras que demostraron la perspectiva antisemita de la sociedad española del siglo XVII. Lope, consciente de la sensibilidad y de la demanda del público español, reescribió una leyenda amorosa y una histórica convirtiéndolas en obras antisemitas para recibir el aplauso del vulgo. Éstas se pueden considerar dos obras que revelan la perspectiva de los cristianos viejos hacia los cristianos nuevos. Por otra parte, Luis Vélez de Guevara, escritor de origen converso, en su obra titulada *El Diablo Cojuelo*, ocultándose detrás de metáforas y conceptos difíciles de entender, trató de reflejar las preocupaciones de los conversos en una sociedad que clasificaba a las personas según su ascendencia. Vélez de Guevara en su única obra narrativa propone ofrecer un relato del viaje de dos amigos, un estudiante y el Diablo Cojuelo, por las ciudades de España. Pero lo que se nota en la obra es, en realidad, un desfile de multitud de personajes que pertenecen a varias capas de la sociedad. Madrid, Toledo, Andalucía son zonas recorridas por los dos amigos. En este viaje el Diablo Cojuelo sirve de guía dando información acerca de cada persona y los aspectos sobresalientes de las ciudades. El lector al descifrar el significado detrás del lenguaje peculiar de Vélez de Guevara, puede entender que el propósito del escritor es criticar la gente y la nobleza que excluye a los cristianos nuevos de la sociedad culpándoles de hipocresía. El lenguaje conceptista que se usa a lo largo de la obra sirve a Vélez de Guevara para demostrar que la sociedad que acusa a los cristianos nuevos vive una vida de teatro y es más falsa que los judeoconversos. Lope de Vega y el cristiano nuevo Luis Vélez de Guevara son dos escritores que demuestran las caras de la Diáspora sefardita en España. Es importante analizar esta cara de España para comparar la situación de los conversos dentro de España con los sefardíes en la Diáspora.

Los cuatro escritores en sus obras ofrecieron varias aproximaciones a la Diáspora sefardita. El análisis de estas obras retrata las caras de la Diáspora sefardita desde sus motivos hasta sus consecuencias, y ofrece un retrato literario, histórico y socio-cultural de este fenómeno que afectó a miles de judíos. En esta tesis se han examinado caras de la Diáspora sefardita en España y en el Imperio Otomano, pero se sabe que existen otras caras. Por ejemplo, los judíos que emigraron a las Américas en el siglo XV ¿tuvieron la misma calidad de vida que sus correligionarios en el Imperio Otomano? Los que se instalaron en los países del Norte de África, ¿cómo contribuyeron a la vida social y literaria? Se puede hablar de otra ola de inmigración de los sefardíes a los Estados Unidos y a la América Latina a principios del siglo XX, ¿cuáles fueron los motivos que causaron estos viajes? ¿por qué los sefardíes prepararon otra vez sus maletas? En los Estados Unidos y en muchos países de la América Latina existen hoy en día grandes comunidades sefarditas, ¿cómo se adaptaron a sus países nuevos?, ¿cómo se conectaron con sus pasados o familias en el Mediterráneo? Existen muchas preguntas que necesitan respuestas. Aunque nos parece difícil imaginar dejar una vida establecida en un país y empezar una nueva en otro país, los judíos sobrevivieron porque llevaron sus memorias en sus maletas, no se olvidaron de sus tradiciones y siempre se apoyaron creando comunidades. A pesar de todo, como nos describe muy bien Jorge Luis Borges en su poema titulado “La llave en Salónica,” las llaves de sus casas anteriores fueron siempre los símbolos de su esperanza de recuperar su vida anterior.

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. (Borges 184)

Quizás los judíos sefarditas puedan encontrar las puertas que se abren con las llaves que guardaron por siglos; porque España, para recuperar el error histórico que cometió en el siglo XV, debate una ley que concedería la ciudadanía española a los sefarditas. ¿Volverían los sefarditas a España? ¿Aunque se aprobara la ley, se olvidaría la tragedia de miles de judíos expulsados? Las investigaciones académicas procurarán las respuestas correctas a todas estas dudas. Esta tesis propone contribuir a los estudios literarios, históricos y culturales sobre la Diáspora sefardita y del Siglo de Oro demostrando dos realidades en completa yuxtaposición.

WORKS CITED

- Alcheh y Saporta, Isaac. *Españoles sin patria de Salónica*. Madrid: Tip. de la Rev. de Arch., Bibl. y Museos, 1917.
- Andrés-Suárez, Irene. *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: Los judeoconversos y los moriscos: Actas del Grand Séminaire de Neuchâtel, 26-27 de mayo, 1994*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- Angel, Marc D. *Foundations of Sephardic Spirituality: The Inner Life of Jews of the Ottoman Empire*. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2006.
- Argente del Castillo Ocaña, Concepción. "La hermosa Raquel: del imaginario barroco al imaginario neoclásico." *Homenaje a la Profesora Ma. Dolores Tortosa Linde*. Ed. Remedios Morales Raya. Granada: U de Granada, 2003. 35-46.
- Artigas, María del Carmen, ed. *La buena guarda*. Madrid: Verbum, 2002.
- . "Esperanzas y tribulaciones de los hebreos españoles: *La vara de Judá*, de Solomón ibn Verga." *Maguen: Boletín Mensual de la Asociación Israelita de Venezuela* 103 (Abril-Junio 1997): 35-39.
- . "*Las paces de los reyes y la judía de Toledo* de Lope de Vega: Una aproximación al lenguaje equívoco." *Explicación de Textos Literarios* 27.1 (1998): 1-13.
- Ayaso Martínez, José R. "Antigüedad y excelencia de la diáspora judía en la Península Ibérica." *MEAH* (Sección Hebrea) 49 (2000): 233-59.
- Bel Bravo, María Antonia. *Sefarad: los judíos de España*. Madrid: Silex, 1997.
- Besso, Henry V. "Decadencia del judeo-español perspectivas para el futuro." *Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes*. Madrid: Instituto Arias Montano, 1970. 249-61.
- . "Literatura judeo-española." *Thesaurus* 7.3 (1962): 626-51. Centro Cervantes

- Virtual, Mayo 2012.
- <http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/17/TH_17_003_139_0.pdf>.
- Bernal Mesa, Daniel. "Los judíos en el descubrimiento de América." *Repertorio Histórico de la Academia Antioqueña de Historia* 252.38 (1989): 14.
- Beusterien, John. *The Libro Verde: Blood Fictions from Early Modern Spain*. Dissertation, U of Wisconsin-Madison, 1997.
- Blanco Aguinaga, Carlos, Iris M. Zavala y Julio Rodríguez Puértolas. *Historia social de la literatura española*. Madrid: Editorial Castalia, 1984.
- Bobes, Jesús Maire, ed. *Judíos, moros y cristianos*. Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- Borges, Jorge Luis. *Poesía completa*. Barcelona: Random House Mondadori, 2011.
- Borovaya, Olga. "Moses Almosnino's Epistles: A Sixteenth-Century Genre of Sephardi Vernacular Literature." *Journal of Medieval Iberian Studies Online* 29 October 2013: DOI: 10.1080/17546559.2013.857424
- Bueno, Francisco. *Los judíos de Sefarad: del paraíso a la añoranza*. Granada: Miguel Sanchez Garcia, 2006.
- Cano Pérez, María José. Introducción. *La vara de Yehudah*. By Selomoh ibn Verga. Barcelona: Riopiedras, 1991.
- . "Los judíos andaluces en *La vara de Judah* de Selomoh ibn Verga." *Almería entre Culturas: Siglos XIII-XVI* 1.1 (1990): 441-53.
- . "Sí pero no aun sí: negociaciones de los sefardíes de Salónica con la corte otomana." *Las praxis de la paz y los derechos humanos: Joaquín Herrera Flores in memoriam*. Ed. Alfonso Cortés et all. Granada: EUG (2012): 375-92.
- Cantero, Francisco. "La usura judía en Castilla." *Ciencia Tomista* 18 (1931): 5-26.

- Cañas Murillo, Jesús. “*Las paces de los reyes y judía de Toledo*, de Lope de Vega, un primer preludio de Raquel.” *Anuario de Estudios Filológicos* 11 (1988): 59-81.
- Caro Baroja, J. *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Istmo, 1978.
- Carpenter, Dwayne Eugene, ed. *Alborayque*. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2005.
- Carrasco, Rafael. “Historia y literatura sobre minorías de Siglo de Oro.” *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: Los judeoconversos y los moriscos. Actas del Grand Séminaire de Neuchâtel, 26-27 de mayo, 1994*. Paris: Les Belles Lettres, 1995. 15-36.
- Carreño Rodríguez, Antonio. *Alegorías del poder: Crisis imperial y Comedia Nueva (1598-1659)*. London: Tamesis, 2009.
- . “Privanza e integridad nacional: Lope de Vega y las crisis del poder.” *Rilce* 21. 2 (2005): 205-25.
- Castro, Américo. *La Celestina como contienda literaria (castas y casticismos)*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- . *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid: Alfaguara, 1967.
- . *De la edad conflictiva*. Madrid: Taurus, 1961.
- De Castro, Adolfo. “Noticias de la vida del doctor Felipe Godínez.” *Memorias de la Real Academia Española* 8 (1902): 277-83.
- Díaz-Más, Paloma. *Sephardim: The Jews from Spain*. Trans. George K. Zucker. Chicago: U of Chicago P, 1992.
- Díaz-Plaja, Guillermo. *El espíritu del barroco*. Barcelona: Editorial Crítica, 1983.
- Escudero, José Antonio. *Estudios sobre la Inquisición*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2005.

- Estrugo, José M. *Los sefardíes*. La Habana: Editorial Lex, 1958.
- Farell, Anthony J, ed. *El niño inocente de la Guardia*. London: Tamesis, 1985. Faverón Patriau, Gustavo. "Siete años en el Purgatorio: judíos y cristianos en *Las paces de los reyes y judía de Toledo* de Lope de Vega." *Bulletin of the Comediantes* 58:2 (2006) 359-82.
- Foster, Richard. *El exilio de la palabra: el ensayo entorno al judío*. Santiago, Chile: Libros Arcis, 1997.
- Franco, Moise. *Essai sur l'Histoire des Israélites de l'Empire Ottoman, depuis les origines jusquia nos jours*. Paris: Librairie A. Durlacher, 1897.
- Friedman, Edward H. "The Culture of the *Comedia*: The Interplay of Texts and Theory." *Critical Reflections*. Ed. Barbara Simerka and Amy R. Williamsen. Lewisburg: Bucknell UP, 2006. 180-204.
- ."Resisting Theory: Rhetoric and Reason in Lope de Vega's *Arte nuevo*." *Neophilologus* 75.1 (1991): 86-93.
- Fromm, Annette. "Hispanic Culture in Exile: Sephardic Life in the Ottoman Balkans." *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*. Ed. Zion Zohar. New York: New York UP, 2005.
- Gamero Martín, Antonio D. *Historia de la ciudad de Toledo*. Toledo: Imprenta de Severiano López Fando, 1862.
- García Casar, María Fuencisla. "De la Sefarad judía a la España conversa." *Memoria de Sefarad*. Toledo: Centro Cultural San Marcos, Octubre 2002- Enero 2003, 425-39.
- <http://www.seacex.es/Spanish/Publicaciones/MEMORIA_DE_SEFARAD/01_intro_sefarad.pdf#>

- Gilman, Stephen. *La España de Fernando de Rojas. Panorama intelectual y social de La Celestina*. Madrid: Taurus, 1978.
- Gitlitz, David M. "Hybrid conversos in the "Libro llamado el Alboraique." *Hispanic Review* 60.1 (1992): 1-17.
- Green, Otis H. "On the Attitude toward the *Vulgo* in the Spanish Siglo de Oro." *Studies in the Renaissance* 4 (1957): 190-200.
- Gómez Jeria, Juan Sebastian. *El antisemitismo y otros escritores*. Santiago de Chile: Ril Editores, 2006.
- González Cañal, Rafael. "Judíos y conversos en la poesía satírica del barroco." *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: Los judeoconversos y los moriscos: Actas del Grand Séminaire de Neuchâtel, 26-27 de mayo, 1994*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.101-28.
- González de Caldas, Victoria. *¿Judíos o cristianos? El proceso de fe. Sancta Inquisitio*. Sevilla: U de Sevilla, 2000.
- Guerrini, María Teresa. "New Documents on Samuel Usque, the Author of the *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*." *Sef* 61.1 (2001) < <http://sefarad.revistas.csic.es>>.
- Güler, Ali. "The Turkish Jewish Relations under the Light of some Archive Documents related to Hayim Nahum Efendi the last Ottoman Grand- Rabbi." *Turkish-Jewish Encounters: Studies on Turkish-Jewish Relations through the Ages*. Ed. Mehmet Tütüncü. Haarlem, Netherlands: 2001. 83-225.
- Hadas, Samuel. "El aporte de los judíos españoles a la cultura europea visto por los españoles." *La memoria de Sefarad. Historia y cultura de los sefardíes*. Sevilla: Fundación Sevilla NODO y Fundación Machado, 2007. 25-43.

- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. Ed. Patrick Williams y Laura Chrisman. London: Harvester Wheatsheaf, 1993: 222-37.
- Hauer, Mary G. *Luis Vélez de Guevara: a Critical Bibliography*. Chapel Hill: U.N.C. Dept. of Romance Languages, 1975.
- Helfer, Martha B. "Framing the Jew: Grillparzer's Die Tudin von Toledo." *The German Quarterly* 75.2 (2002): 160-80.
- Herrero-García, M. *Ideas de los españoles del siglo XVII*. Madrid: Editorial Voluntad, 1928.
- Herskovits, Andrew. "The Judaization of Christianity in Felipe Godínez's Ester Plays." *Bulletin of the Comediantes* 60.1 (2008): 51-70.
- . *The Positive Image of the Jew in the Comedia*. Oxford: Peter Lang, 2005.
- Hesse, Everett W. *La comedia y sus intérpretes*. Madrid: Editorial Castalia, 1972.
- Hillgarth, Jocelyn N. *The Mirror of Spain 1500-1700: The Formation of a Myth*. Ann Arbor: U of Michigan P, 2000.
- Ingber, Alix. "Lope Félix de Vega Carpio." *Spanish Dramatists of the Golden Age: A Bio-Bibliographical Sourcebook*. Ed. Mary Parker. Westport, CT: Greenwood P, 1998. 229-44.
- Jiménez Pedraza, Felipe B. "La judía de Toledo: génesis y cristalización de un mito literario." *Marañón en Toledo: sobre elogio y nostalgia de Toledo*. Cuenca: Ediciones de la U de Castilla-La Mancha, 1999.
- Kamen, Henry. *The Disinherited: Exile and the Making of Spanish Culture 1492-1975*. New York: Harper Collins, 2007.
- Lacarra, María Eugenia. *Cómo leer La Celestina*. Madrid: Júcar, 1990.

- Laurenti, Joseph L. *Estudios sobre la novela picaresca española*. Madrid: CSIC, 1970.
- Lavine, Roberta Z. *The Jew and the Converso in the Dramatic Works of Lope de Vega*. Ph.D Dissertation, Catholic University of America. 1983.
- Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton UP, 1984.
- Lewis, Tom, y Francisco J. Sánchez. *Culture and the State in Spain, 1550-1850*. New York: Garland, 1999.
- León, Tello P. *Judíos de Toledo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "B. Arias Montano," 1900.
- Levy, Avigdor, ed. *Jews, Turks, Ottomans*. Syracuse: Syracuse UP, 2002.
- . *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton: Darwin P, 1992.
- Lida de Malkiel, María Rosa. "Lope de Vega y los judíos." *Bulletín Hispanique* 75.1-2 (1973): 73-112.
- López-Baralt, Luce. "Cuando España se llamaba Sefarad." *La Torre* 7 (1993): 502-27.
- Lorenzo, Javier. "Chivo expiatorio, nación y comedia en *Las paces de los reyes y judía de Toledo* de Lope de Vega." *Bulletín of the Comediantes* 61.1 (2009): 25-34.
- Lynch, Hannah. *Toledo: The Story of an Old Spanish Capital*. London: M. Dent, 1898.
- Mackay, Angus. "El problema converso en la literatura del Renacimiento." *Manuscripts* 11(1993): 127-41.
- Marañón, Gregorio. *Elogio y nostalgia de Toledo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- Márquez Fernández, Pablo. *Los personajes de La Celestina*. México D.F: Finisterre, 1967.
- Márquez Villanueva, Francisco. "La Celestina como antropología hispano-semítica." *Estudios sobre La Celestina*. Ed. Santiago López- Ríos. Madrid: Ediciones Istmo, 2001. 241-81.
- . *Orígenes y sociología del tema celestinesco*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1993.

- Martz, Linda. "Implementation of Pure-Blood Statues in Sixteenth-Century Toledo." *In Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures: Proceedings of a Symposium to Mark the 500th Anniversary of the Expulsion of Spanish Jewry*. Ed. Bernard Cooperman. Newark, DE: U of Delaware P, 1998. 245-63.
- Mejía, Pedro. *Silva de varia lección*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1933.
- Méchoulan, Henry. *Los judíos de España: historia de una diáspora 1492-1992*. Madrid: Editorial Trotta, 1993.
- Menéndez Pidal, R., y J. M. Jover Zamora, eds. *El Siglo del Quijote: 1580-1680*. Madrid: Espasa Calpe, 1996.
- Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World*. New York: Back Bay Books, 2002.
- Miralles, Enrique, ed. *El Diablo Cojuelo*. Barcelona: Planeta, 1986.
- Mitre Fernández, Emilio. *Judaísmo y cristianismo: raíces de un gran conflicto histórico*. Madrid: Istmo, 2003.
- Molho, Maurice. "Una cosmognía antisemita: Érase un hombre a una nariz pegado." *Quevedo in Perspective: Eleven Essays for the Quadricentennial: Proceedings from the Boston Quevedo Symposium, October, 1980*. Ed. James Iffland. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 1982. 57-79.
- Montenegro, Enrique Cantera. "La imagen del judío en la España medieval." *Espacio, Tiempo y Forma Historia Medieval* 11 (1998): 11-38.
- Moreno, Koch, y Elijah Capsali. *El judaísmo hispano según la crónica hebrea de rabi Eliyahu Capsali: traducción y estudio del "Seder Eliyahu Zutá," Capítulos 40-70*. Granada: U de Granada, 2005.
- Moreno Zarco, Francisco. *Toledo*. León: Editorial Evergráficas, 1986.

- Muñoz Marquina, Francisco. *Bibliografía fundamental sobre la literatura española*. Madrid: Editorial Castalia, 2003.
- Nassi, Gad. "La leyenda de una lengua." *En tierras ajenas yo me voy a morir: textos contemporáneos en judeoespañol*. Barcelona: Tirocinio, 2006. 16-9.
- Navarro Peiro, Ángeles. "Literatura hispano hebrea." *Memoria de Sefarad*. Toledo: Centro Cultural San Marcos, Octubre 2002-Enero 2003, 43-59.
<http://www.seacex.es/Spanish/Publicaciones/MEMORIA_DE_SEFARAD/01_intro_sefarad.pdf#>
- Netanyahu, Benjamin. *Toward the Inquisition*. Ithaca: Cornell UP, 1997.
- Nieweglowska, Martyna. "El dialecto judeoespañol: una historia del exilio." Dissertation U Jaguelónica de Cracovia, 2010.
- Nirenberg, David. "Alfonso VIII and the Jewess of Toledo: A Political Affair." *Studies in Honor of Denah Lida*. Ed. Mary G. Berg and Lanin A. Gyrko. Potomac, MD: Scripta Humanistica, 2005. 27-43.
- . "Deviant Politics and Jewish Love: Alfonso VIII and the Jewess of Toledo." *Jewish History* 21 (2007): 15-41.
- . "Enmity and Assimilation: Jews, Christians, and Converts in Medieval Spain." *Common Knowledge* 9.1 (Winter 2003): 137-55.
- Querillacq, Rene. "Quevedo y los médicos: sátira y realidad." *Cuadernos Hispanoamericanos* 428 (1986): 55-66.
- Pascual Recuero, Pascual. "Las crónicas otomanas de Moises Almosnino." *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 33.2 (1984): 74-104.
- Paudice, Aleida. *Between Several Worlds: The Life and Writings of Eliah Capsali*. Munchen:

- Martin Meidenbauer, 2010.
- Peale, Clifford George. *La anatomía de El Diablo Cojuelo: Deslindes del género anatómico*. Chapel Hill: North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 1977.
- . "Estructura y visión del mundo de *El Diablo Cojuelo*: Deslindes genéricos y específicos." Dissertation. U of California Irvine, 1973.
- . "Luis Vélez de Guevara." *Spanish Dramatists of the Golden Age: A Bio-Bibliographical Sourcebook*. Ed. Mary Parker. Westport, CT: Greenwood P, 1998. 244-57.
- Peale, C. George, y William R. Blue. *Antigüedad y actualidad de Luis Vélez de Guevara: estudios críticos*. Amsterdam: J. Benjamins, 1983.
- Peale, C. George, y William R. Manson. *El espejo del mundo*. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2002.
- Pérez, Joseph. "La expulsión de los judíos." *Memoria de Sefarad*. Toledo: Centro Cultural San Marcos, Octubre 2002- Enero 2003, 43-59.
- <http://www.seacex.es/Spanish/Publicaciones/MEMORIA_DE_SEFARAD/01_intro_sefarad.pdf#>
- . *History of a Tragedy: The Expulsion of the Jews from Spain*. Trans. Lysa Hochroth. Chicago: U of Illinois, 2007.
- Piñero Ramírez, Pedro M. *La memoria de Sefarad. Historia y cultura de los sefardíes*. Sevilla: Fundación Sevilla NODO y Fundación Machado, 2007.
- Profetti, Maria Grazia. "Emisor y receptores: Luis Vélez de Guevara y el enfoque crítico." *Antigüedad y actualidad de Luis Vélez de Guevara*. Ed. C. George Peale. Amsterdam: J. Benjamins, 1983, 1-19.
- Pulido, Ángel. *Espanoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de E.

- Teodoro, 1905.
- Rabinovich, David. Entrevista con David M. Gitlitz. "Conversos and the Spanish Inquisition." U of Rhode Island. Accessed 06-18-2013.
<http://www.pbs.org/inquisition/pdf/ConversosandtheSpanishInquisition.pdf>
- Raphael, David T. *The Expulsion 1492 Chronicles: An Anthology of Medieval Chronicles Relating to the Expulsion of the Jews from Spain and Portugal*. North Hollywood, CA: Carmi House Press, 1992.
- Ray, Jonathan. "Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval Convivencia." *Jewish Social Studies* 11.2 (Winter 2005): 1-18.
- Redondo, Agustín. *Revisando las culturas del Siglo de Oro: mentalidades, tradiciones culturales, creaciones para literarias y literarias*. Salamanca: Ediciones U de Salamanca, 2007.
- Rodrigues da Silva Tavim, José Alberto. "Jews in the Diaspora with *Sepharad* in the Mirror: Ruptures, Relations, and Forms of Identity: A Theme Examined Through Three Cases." *Jewish History* 25 (2011): 175–205.
- Rodríguez Cepeda, Enrique, y Enrique Rull, eds. *El Diablo Cojuelo. Luis Vélez de Guevara*. Madrid: Alcalá, 1968.
- Rodríguez Cuadros, Evangelina. *La técnica del actor español en el Barroco. Hipótesis y documentos*. Madrid: Castilla, 1998.
- Romero, Elena. "A modo de epílogo." *Memoria de Sefarad*. Toledo: Centro Cultural San Marcos, Octubre 2002-Enero 2003, 441-53.
<http://www.seacex.es/Spanish/Publicaciones/MEMORIA_DE_SEFARAD/01_intro_sefarad.pdf#>

- Romeu Ferré, Pilar. “El sueño premonitorio de Moisés Almosnino sobre Yosef Nasí en el *Tratado de los sueños* (Salónica, 1564).” *Sefarad*. Madrid: CSIC, 2004. 159-93.
<<http://sefarad.revistas.csic.es/index.php/sefarad/article/viewFile/512/610>>
- Russell, Peter E. *Temas de La Celestina y otros estudios*. Barcelona: Editorial Ariel, 1978.
- Salvador Miguel, Nicasio. “De nuevo, sobre el presunto judaísmo de *La Celestina* (con unas gotas de sociología crítica).” *El legado de los judíos al occidente europeo: De los reinos hispánicos a la monarquía española*. Pamplona: U Pública de Navarra, 2002: 83-103.
- Scheindlin, Raymond P. *A Short History of the Jewish People*. New York: Macmillan, 1998.
- Shmuelevitz, Aryeh. “Capsali as a Source for Ottoman History, 1450-1523.” *International Journal of Middle East Studies* 9. 3 (Oct. 1978): 339-44.
- Sloan, Dolores, y Jonathan Kirsch. *The Sephardic Jews of Spain and Portugal: Survival of an Imperiled Culture in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Jefferson, NC: McFarland, 2009.
- Stavans, Ilan. *The Scroll and the Cross: 1,000 Years of Jewish-Hispanic Literature*. New York: Routledge, 2003.
- Strout, Lilia Dapaz. “El amor y el rol de lo femenino.” *Lope de Vega y los orígenes del teatro español: Actas del I Congreso Internacional sobre Lope de Vega*. Madrid: Edi-6, 1981. 485-90.
- Taiano Campoverde, Leonor. *La cuestión hebrea en El Buscón*. Thesis, Università degli Studi Roma Tre. 2007-08.
- Torraba Bernaldo de Quirós, Felipe. *The Spanish Jews*. Trad. John Inderwick Palmer. Madrid: Suc. de Rivadeneyra, 1972.

- Usque, Samuel. *Consolaçam ás tribulaçoens de Israel*. Coimbra: Franca Amado, 1906.
- Valdeón Baruque, Julio. “Los judíos en la España medieval (siglos VIII-XV).” *Memoria de Sefarad*. Toledo: Centro Cultural San Marcos, Octubre 2002-Enero 2003 43-59.
<http://www.seacex.es/Spanish/Publicaciones/MEMORIA_DE_SEFARAD/01_intro_sefarad.pdf#>
- Vega, Lope de. *Arte nuevo de hacer comedias*. Ed. Enrique García Santo-Tomás. Madrid: Cátedra, 2006.
- Vélez de Guevara, Luis. *El Diablo Cojuelo*. Ed. F. Rodríguez Marín. Madrid: Espasa-Calpe, 1960.
- Wardropper, Bruce W. “The Implications of Hypocrisy in the *Lazarillo de Tormes*.” *Studies in Honor of Everett W. Hesse*. Ed. William C. McCrary y José A. Madrigal. Lincoln: SSSAS (The Society of Spanish and Spanish-American Studies at University of Nebraska-Lincoln), 1981. 79-87.
- Weiger, John G. “Lope’s Conservative *Arte de hacer comedias en este tiempo*.” *Studies in Honor of Everett W. Hesse*. Ed. William C. McCrary y José A. Madrigal. Lincoln: SSSAS (The Society of Spanish and Spanish-American Studies at University of Nebraska-Lincoln), 1981. 87-99.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. “Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century.” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 46-47 (1978-79): 607-38.