

# La diáspora judía entre Amsterdam y el Brasil holandés\*

Ronaldo Vainfas\*

## Resumen

El artículo discute la diáspora sefardí desde la Península Ibérica hacia Holanda, con énfasis en el proceso de reconstrucción de la identidad judía, sobre todo entre los portugueses emigrados. Examina los conceptos de rejudaización y de “judíos nuevos” que contrastan con la condición marrana o criptojudía de los cristianos nuevos residentes en el mundo ibérico. Profundiza en el análisis de algunas experiencias concretas de “judíos nuevos” que entre 1630 y 1654 pasaron de Amsterdam hacia las capitanías azucareras del norte del Brasil durante el período de dominación holandesa, estudio basado sobre todo en documentación inquisitorial.

**Palabras clave:** Sefardismo, Judíos Nuevos, Diáspora judía, Judíos en Amsterdam, Inquisición.

## Abstract

The paper discusses the sephardi Diaspora from the Iberic Peninsula to Holland, with emphasis in the Jewish identity reconstruction process, especially among migrated Portuguese. It examines the concepts of rejewishment and “New Jews” in contrast to the pig or cryptojewish condition

---

\* Artículo recibido el 10 de octubre de 2006 y aprobado el 5 de noviembre de 2006.

\* Profesor Titular de História Moderna en la Universidad Federal Fluminense. Investigador 1-A del CNPq. Esta investigación es apoyada por el CNPq, FAPERJ y PRONEX, incluida en la *Companhia das índias* - Núcleo de História Ibérica y Colonial en la Época Moderna-UFF.

of the New Christians living in the Iberic World. Finally, it deepens in the analysis of some concrete experiences from “New Jews” who traveled from Amsterdam to Brasil during the Dutch domination period in the sugar Captaincies of the north, between 1630 and 1654, using specially inquisitorial documentation.

**Keywords:** Sephardism, New Jews, Jewish Diaspora, Jews in Amsterdam, Inquisition.

La diáspora sefardí en la Época Moderna es un proceso conocido y cada vez más estudiado por los historiadores dedicados a la historia del judaísmo. La Península Ibérica, patria del sefardismo floreciente en la Edad Media, se transformó en tierra de crecientes persecuciones antijudías o antisemitas desde fines del siglo XIV. En España, las persecuciones contra los judíos resultaron en conversiones masivas y consecuentemente en la formación de una importante comunidad de conversos, blanco casi exclusivo de la Inquisición instaurada por los Reyes Católicos en 1478. En Portugal, donde hasta entonces no habían ocurrido persecuciones contra los judíos, la llegada de miles de ellos españoles hizo que el rey D. Manuel decretara la famosa conversión forzada, en 1496, del mismo modo que lo había hecho Fernando de Aragón e Isabel de Castilla años antes. A su sucesor, el rey D. Juan II, le correspondió la instauración del Santo Oficio, en 1536.

Las sucesivas olas de persecución, sea contra los judíos, sea contra los conversos o cristianos nuevos, hizo de la huida una opción cada vez más elegida por individuos o familias enteras

que se mantenían fieles a su religión tradicional o al menos intentaban escapar de la Inquisición. Rutas de huida fueron, entonces, estructuradas hacia dos grandes ejes geográficos: el mundo mediterráneo y el norte europeo.

En el Mediterráneo, vale mencionar el lento, pero firme, surgimiento de comunidades judías en Marruecos, en el Imperio Otomano o en Italia, en ciudades como Livorno o Venecia. En el norte europeo, microcomunidades sefardíes se estructuraron en Francia, donde el judaísmo era también prohibido públicamente, pero tolerado, en la práctica, como en Burdeos, o permitido legalmente, como en Avignon. Estudios de caso de los documentos inquisitoriales permiten seguir de cerca la migración de conversos portugueses a través de España, con escala en Medina de Río Seco, hacia el sur de Francia, donde regresaban al judaísmo de sus ancestros. Las ciudades y pueblos franceses con frecuencia eran lugares de paso para Antuérpia, que se tornó importante centro de los sefardíes emigrados en el siglo XVI, y para Amsterdam y Hamburgo en el siglo siguiente. Es seguro que las rutas de huida de los sefardíes en Europa siguie-

ron la lógica de la expansión del capital mercantil, como nos indican diversos historiadores, desde Fernand Braudel. El reciente libro de Jonathan Israel no deja duda a este respecto, subrayando la importancia crucial de las redes comerciales sefardíes en la estructuración del capitalismo comercial durante los siglos XVI y XVII.<sup>1</sup>

El principal centro del judaísmo sefardí en la Europa del siglo XVII fue, sin duda, Amsterdam. Muchos historiadores estudiaron y han estudiado el tema en varias partes del mundo. Pero vale citar a un autor pionero, entre los portugueses, J. Mendes dos Remédios. En su obra clásica de 1911, *Os judeus Portugueses em Amsterdão*,<sup>2</sup> Remédios estudió, paso a paso, la estructuración de la comunidad portuguesa en aquella ciudad, desde los primeros inmigrantes. Encontramos ya, en este libro, valiosas informaciones sobre la acción del rabino Moisés Uri Levi, quién predicó para los sefardíes portugueses en alemán, siendo traducido por su hijo Aarón Levi, que hablaba castellano. Más tarde, Herman Salomón sistematizó esta fase heroica de la diáspora judío-portuguesa en Holanda, informando que, excepto algunos que individualmente llegaron a la ciudad entre 1592 y 1596, la primera ola de cris-

tianos nuevos emigró por mar, partiendo del Minho o de la Isla de la Madera en el año de 1597, lo que se confirma en la antigua relación de Daniel Levi o Miguel de Barrios, *Triumpho del gobierno popular en la casa de Jacob*, publicada en 1683. La segunda ola se mezcla con el proceso progresivo de transformación de tales cristianos nuevos en judíos propiamente dichos, a partir de 1602.<sup>3</sup> De todas maneras, la comunidad aumentó considerablemente en los años siguientes, aunque estuviera en proceso inicial de formación. Contaba con aproximadamente 100 personas en 1599, saltó a cerca de 500, en 1615 y sobrepasó los 1000 en 1620. Pero estos son quizás números conservadores. Los *Estatutos da Santa Companhia de Dotar Orphans e Donzelas* fueron publicados en portugués en el año 1615 con 460 ejemplares, lo que permite especular sobre la dimensión de la comunidad.

Es conocido el proceso de formación de la comunidad en su dimensión institucional que, en sus inicios, llegó a contar con tres congregaciones. La primera fue la *Bet Jacob*, organizada por los rabinos José Pardo y Moisés Ben Arroyo en 1598. En 1608, Isaac Franco Medeiros fundó la *Neweh Shalom*, de donde salió más tarde el importante rabino Menasseh Ben Israel. En 1618, surgió la *Bet Israel*, fun-

<sup>1</sup> Jonathan Israel, *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires, 1540-1740*, Leiden, Brill, 2002.

<sup>2</sup> J. Mendes dos Remédios, *Os judeus portugueses em Amsterdão* (edição fac-símile das edições de 1911 e 1975), Lisboa, Ed. Távola Redonda, 1990.

<sup>3</sup> Herman Salomon, *Os primeiros portugueses de Amsterdão - documentos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1595-1606*, Braga, 1983.

dada por David Bento Osório, en la cual hizo notable Isaac Aboab da Fonseca, que se pasaría al Brasil en la década de 1640, siendo nada menos que el primer rabino de las Américas. Las tres congregaciones se reunieron en 1639, originando la congregación *Talmud Torá*, la más duradera y fuerte comunidad sefardí europea en el siglo XVII, con estatutos propios, rabino principal –el *Haham*– y su consejo –el *mahamad*– compuesto de siete miembros: seis *parnassim* o principales y uno tesorero, el *gabay*.

Los historiadores de las últimas décadas ampliaron considerablemente nuestros conocimientos sobre esta comunidad y plantearon importantes cuestiones para interpretarla desde una perspectiva a la vez social, cultural y religiosa. Es el caso de Yosef Kaplan con su libro *Judíos nuevos en Amsterdam* (1996)<sup>4</sup> o de Miriam Bodian, con su *Hebrews of the Portuguese Nation* (1997)<sup>5</sup>.

Bodian recupera, en su libro, los más diversos aspectos de una auténtica metamorfosis que caracterizó el *crossing* de los cristianos nuevos a la condición de judíos, incluyendo la circuncisión, sea de adultos, sea de niños,

<sup>4</sup> Yosef Kaplan, *Judíos Nuevos em Amsterdam: estudo sobre a história social e intelectual do judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Barcelona, Gedisa editorial, 1996.

<sup>5</sup> Miriam Bodian, *Hebrews of the portuguese nation: conversos and community in early modern Amsterdam*, EUA, Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

el cambio de nombres, el aprendizaje de algunas oraciones, a veces del hebraico, la observancia de los ritos principales del judaísmo que la mayoría de ellos desconocía. Amsterdam nos ofrece uno de los más importantes ejemplos del renacimiento del judaísmo sinagoga de los sefardíes, en contraposición a su progresiva desagregación de la Península Ibérica y regiones coloniales, operando como polo de atracción de los conversos portugueses y todavía españoles en el siglo XVII.

Miriam Bodian apunta, sin embargo, que este *revival* del judaísmo ibérico en Holanda no configura una reedición exacta, no lo podría, de la cultura sefardí hispano-portuguesa de la Península, anterior a las conversiones y persecuciones inquisitoriales. Antes que nada, porque la mayoría de los que se rejudaizaban en Holanda eran formados sobre todo por conversos. Además, porque eran estrechas las relaciones entre los judíos de Amsterdam y los conversos portugueses, alimentadas por la inserción de los dos grupos en las mismas redes mercantiles y, consecuentemente, por la adhesión de conversos a la comunidad de Amsterdam, por las sociabilidades entre unos y otros, por los matrimonios entre conversos y mujeres judías, etc. Las fronteras entre el mundo de los judíos de Amsterdam y los conversos portugueses eran, de hecho, fronteras porosas.

Por otro lado, en este proceso de reconstrucción de identidad en la diáspora holandesa, los conversos rejudaizantes se esforzaron por elabo-

rar su pasado colectivo hasta el punto de mitificarlo, unos proclamándose descendientes de los Macabeos, otros de los Levitas. Este purismo alcanzó así mismo una auto-imagen que se parecía mucho al ideal de limpieza de sangre, en verdad uno entre varios rasgos del iberismo, a veces nostálgico, que marcaba la comunidad. Las fuentes literarias lo confirman, revelando fuerte adhesión a un sentido de honor y a los valores aristocráticos típicamente ibéricos. Esto sin hablar en los términos utilizados por los católicos para identificar su propio pueblo o religión, como *Gente de la Nación*, en el primer caso, y *Ley de Moisés*, en el segundo caso.

El judaísmo portugués de Amsterdam, por una parte radical y por otra mezclado, llevó a que Yosef Kaplan designase su practicante como *judío nuevo*, en contraposición al *cristiano nuevo* de la Península, término originario de ese último concepto. Kaplan subraya rasgos similares a los observados por Bodian para caracterizar el perfil cultural de la comunidad y sus ambigüedades de identidad. Cuestiona en cierto sentido, al judaísmo de los judíos nuevos, cuando afirma que “mientras algunos de ellos habían logrado recoger alguna información sobre la fé, el pensamiento y los preceptos judaicos (...) estos conocimientos generalmente derivaban de fuentes secundarias, que en su mayoría no eran sino escritos cristianos, y algunas veces incluso obras polémicas antijudías, que fueron redactadas expresamente para combatir y refutar los principios

del judaísmo y sus prácticas. Kaplan concluye sin rodeos: “Para la mayoría de estos judíos nuevos, la primera comunidad judía que conocieron fue la que ellos mismos habían creado”.<sup>6</sup>

Sin embargo, el concepto de *judío nuevo* de Kaplan es, sin duda, muy operativo para examinar el problema de la identidad cultural de los judíos portugueses en Amsterdam que se fueron al Brasil y parece valer igualmente para la mayoría de los neoconvertos al judaísmo, gente nacida y criada en sociedades católicas. Pero Kaplan sabe muy bien que esta reconstrucción del judaísmo en Holanda fue más compleja. Antes que nada, su reconstrucción estuvo basada, sea en términos religiosos, sea en términos institucionales, en la importación de rabinos sefardíes de otras partes, donde la diáspora sefardí era más antigua y estructurada. Bastaría citar el rol que jugó Joseph Pardo, a comienzos del siglo XVII, o de Saul Morteira, un poco más tarde; los dos llegaron de Venecia para organizar las congregaciones judías de Amsterdam. O también Issac Uziel, importante rabino de Fez, en Marruecos, que jugó papel similar. El modelo institucional, y el mismo nombre de la comunidad de Amsterdam, Talmud Torá, fue el de Venecia, donde la comunidad, más antigua, se había estructurado por judíos que no pasaron por la experiencia cristianizadora que alcanzaron los judíos españoles y portugueses. La co-

<sup>6</sup> Y. Kaplan, *Op. cit.*, p. 26.

munidad judía de Venecia era, por así decirlo, formada originalmente por judíos viejos. Hombres que conocían perfectamente el Talmud, el hebraico, las tradiciones, ritos e historia judaicas.

De todos modos, la inmigración de los judíos portugueses hacia Brasil, tras la conquista holandesa de Pernambuco, en 1630, se compuso principalmente por los que Kaplan llama judíos nuevos. Sobre todo a partir de 1635, muchos viajaron solos o en familia, sea pagando por el viaje, sea ayudados por la propia congregación judía de Holanda, o sea financiados por la Compañía de las Indias Occidentales holandesa.

La presencia de los judíos portugueses en las conquistas holandesas del Brasil es, en verdad, un tema aún poco estudiado o al menos poco profundizado en la bibliografía sobre la historia colonial brasileña. Pero vale mencionar algunos clásicos, así como historiadores más recientes que se dedican a la investigación de este tema fascinante. Así, es obligatorio mencionar los trabajos de Arnold Wiznitzer, *The records of the earliest Jewish community in the New World*,<sup>7</sup> publicado en 1954, y su preciosa traducción del Libro de Actas de las congregaciones judías de Brasil, publicado en separata de los *Anais da Biblioteca Nacional* al año siguiente.<sup>8</sup> Imposible no mencionar los estudios contenidos en el libro *O Bra-*

<sup>7</sup> Arnold Wiznitzer, *The records of the earliest Jewish community in the New World*, New York, American Jewish Historical Society, 1954.

*sil e os Holandeses*, obra de 1999, particularmente el artículo de Nachman Falbel<sup>9</sup> sobre Mennasseh ben Israel y el de Leonardo Dantas Silva<sup>10</sup> sobre la comunidad judaica de Recife. Imposible no subrayar la magnífica obra de José Antônio Gonsalves de Mello, que ya en su antiguo *Tempo dos Flamengos*, de 1947, presentó páginas preciosas sobre nuestro tema. Pero nada supera el libro *Gente da Nação*, especialmente la segunda parte, “*A Nação judaica em Pernambuco*”, texto en todos los aspectos fundamental.<sup>11</sup>

En los últimos años, valiosa contribución ofrecieron el libro de Bruno Feitler, *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil Colonial*,<sup>12</sup> y la tesis todavía inédita de Marco Antônio Nunes da Silva, *O Brasil holandês nos Cadernos do Promotor*,<sup>13</sup> sustentada en la USP

<sup>8</sup> “O Livro de Atas das Congregações Judaicas Zur Israel em Recife e Magen Abraham em Maurícia, Brasil, 1648-1653”, Separata do vol. 74, dos *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1955.

<sup>9</sup> Nachman Falbel, “Mennasseh ben Israel e o Brasil”, en: Paulo Herkenkhoof (org.), *O Brasil e os holandeses*, Rio de Janeiro, Sextante Artes, 1999, pp. 160-175.

<sup>10</sup> Leonardo Dantas Silva, “Zur Israel”, en: Paulo Herkenkhoof (org.), *Op. cit.*, pp. 176-191.

<sup>11</sup> José Antônio Gonsalves de Mello, *Gente da Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. 2a. ed. Recife, Massangana/Fundação Joaquim Nabuco, 1996.

<sup>12</sup> Bruno Feitler, *Inquisition, juifs et nouveaux chrétiens dans les capitaineries du nord de l'Etat du Brésil (XVII-XVIII siècles)*, Paris, EHESS, 2001.

<sup>13</sup> Marco Antônio Nunes Silva, *O Brasil holandês nos Cadernos do Promotor*, Tese de doutorado defendida na USP, São Paulo, 2003.

(2003), que profundizó el análisis de aquellos códices inquisitoriales.

Por otro lado, hay diversos documentos para el estudio de los judíos de Recife que aún se encuentran poco explorados. Así ocurre con las *ascamot*, es decir, las resoluciones del consejo judaico de la ciudad. O de la correspondencia entre la congregación de Recife y la *Talmud Torá* de Amsterdam. Es también el caso de las fuentes del Sínodo de la Iglesia Reformada, que se implantó en Pernambuco en los años 1640; dicha Iglesia se constituyó en uno de los principales enemigos de los judíos en el Brasil holandés. Lo mismo vale decir para los documentos producidos por los diversos organismos del gobierno holandés relacionados con Brasil, incluso documentos fiscales de la Compañía holandesa de comercio. Estos últimos han permitido alcanzar la enorme importancia desempeñada por los judíos en los negocios coloniales, desde el pequeño comercio hasta los grandes negocios con tabaco, azúcar y esclavos. Pero, para profundizar la experiencia de los judíos nuevos en la sociedad colonial dominada por los holandeses, nada mejor que los documentos inquisitoriales, sobre todo los procesos completos depositados en el Archivo Nacional de la Torre del Tombo, en Lisboa.

De la presencia judía en la capitania de Pernambuco tenemos hasta evidencias materiales. A partir de las excavaciones empezadas en 1999 fue posible reconstruir la primera sinagoga

de las Américas, localizada en la ciudad de Recife, que hoy abriga el Centro Cultural Judaico de Pernambuco. De la antigua sinagoga no quedó mucho, a excepción del *Mikvê*, espacio destinado a los baños de purificación espiritual. Pero sí fue posible reconstituir los rasgos generales del edificio que, después de la expulsión de los holandeses, en 1654, fue transferido al capitán general de los luso-brasileños en la guerra y, sucesivamente, a los Oratorianos y a la Misericordia de Recife.<sup>14</sup>

Quedaba la sinagoga en la Calle del Bode, desde luego llamada la Calle de los Judíos, *Jodenstraat*, rebautizada Calle del Buen Jesús tras la restauración portuguesa en la región. La casa fue erigida entre 1640 y 1641, pero la sinagoga, como institución, funcionó desde 1636, cuando se fundó la Kahal Kadosh Zur Israel o Santa Congregación de Recife de Israel. A partir de esta congregación se organizó la comunidad judía del Brasil holandés, dirigida por el rabí Isaac Aboab da Fonseca,<sup>15</sup> asesorado por el *mahamad*, consejo compuesto por los principales judíos, el cual tenía poder sobre todos los judíos residentes en las tierras bajo el dominio holandés, llamados en hebraico *yahidim*, es decir, jefes de familia, miembros de la comunidad.

<sup>14</sup> Véase: J.A. Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, *Op. cit.*, p. 230.

<sup>15</sup> Yosef Kaplan, "El perfil cultural de tres rabinos sefardíes a través del análisis de sus bibliotecas", en: Jaime Contreras et al. (orgs), *Op. cit.*, pp. 269-286.

Es también seguro que otra congregación se fundó en Pernambuco al año siguiente, localizada en Maurícia, la isla de Antonio Vaz. Fue llamada *Kahal Kadosh Magen Abraham* o Santa Congregación del Escudo de Abraham. La razón inmediata para el surgimiento de otra congregación, según las relaciones de la época, fue la necesidad que tenían los judíos de la isla, cada vez más numerosos, en tener sinagoga propia para celebrar el *Shabbat*, una vez que, como es sabido, no podían trabajar en este día, ni pasar en barco a la ciudad de Recife. Solicitaron, entonces, autorización del mahamad de la Zur Israel para erigir la sinagoga, que pronto se transformó en congregación rival, con autoridades propias y rabino principal, el sabio Moisés Raphael d'Aguillar.

Las dos sinagogas o congregaciones funcionaron paralelamente hasta 1648, año en que se reunieron bajo la autoridad de la Zur Israel. No se sabe todavía como las dos compartieron la organización de la vida de los judíos por casi diez años, pero la unificación no fue tranquila. Hubo hasta la intervención de las autoridades holandesas solicitadas por la Zur Israel, además de un verdadero ultimátum de la Talmud Torá de Amsterdam, que advirtió que suspendería las ayudas financieras a los judíos de Brasil si no se unificaban las congregaciones. Bruno Feitler nos presenta algunos hechos decisivos del citado conflicto, algunos de ellos de tipo doctrinario.<sup>16</sup> Podríamos resumirlos, en este particular, subrayando la orientación más abierta de Isaac Aboab da

Fonseca, rabino de la Zur Israel, hombre muy dedicado a la conversión o reconversión de los cristianos nuevos de Brasil, en contraste con la orientación aparentemente más rigorista del rabino da Magen Abraham con respecto a la observancia de los ritos.

Pero esta es solamente una parte de la explicación. Lo más espantoso, de todos modos, es constatar la existencia de un conflicto institucional en el propio seno de la comunidad judaico-portuguesa de Pernambuco, tierra que acogía a los judíos, sin embargo los hostilizaba, como lo hacían, a su vez, los predicantes del Sínodo calvinista. Además, los peligros aumentaron mucho después de 1645, con la irrupción de la rebelión luso-brasileña contra los holandeses y la posibilidad concreta de restauración católica en la capitania.

El encuentro de los judíos nuevos de Amsterdam con los conversos de Brasil fue, en todos los sentidos, extraordinario, antes que nada porque sus proporciones y naturaleza fueron muy distintos del tipo de contacto que se realizaba en Amsterdam.

Vale recordar que, al menos en principio, parte considerable de los cristianos nuevos que seguían para Amsterdam lo hacía en búsqueda de sus orígenes y animados por el deseo de convertirse al judaísmo. Y si hubo conversos que preferían no ingresar en

<sup>16</sup> Bruno Feitler, *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil*, Leuven, Leuven University Press, 2003, pp. 145 e segs.

la comunidad judaico-portuguesa de Holanda, tampoco se quedaban en la observancia del catolicismo, una vez que este era prohibido en Amsterdam. En el caso del encuentro entre los judíos y conversos en Brasil, el cuadro era completamente diferente: los judíos siguieron para Pernambuco para hacer negocios y construir, también allí, sus congregaciones judías, y se hallaron con una vasta comunidad de conversos que vivían como católicos.

De parte de los judíos, las actitudes oscilaron desde la complacencia y consecuente determinación de convertirse a cristianos nuevos residentes en Pernambuco a la ley de sus ancestros, hasta el rechazo total en incorporarlos, dado que algunos los consideraban idólatras e ignorantes en la ley de Moisés. De parte de los conversos, las oscilaciones no fueron menores. Hubo muchos individuos o familias que atendieron al llamado de los prosélitos del judaísmo e ingresaron en la sinagoga. Hubo los que se resistieron totalmente a la adhesión. Y hubo muchos, quizás la mayoría, que se quedaron divididos entre los dos mundos. Pero también entre los judíos hubo ambigüedades considerables.

Vale la pena esbozar una tipología general de las actitudes, sea de los judíos nuevos, sea de los cristianos nuevos en contacto, lo que solamente se vuelve posible gracias a los procesos inquisitoriales que victimaron diversos individuos durante la guerra contra los holandeses o después de la restauración portuguesa en la capitanía.

1 – *Judíos nuevos radicales*, es decir, individuos que habían emigrado muy jóvenes para Holanda, viviendo algún tiempo en Francia o Hamburgo hasta pasar a Amsterdam. Muchos eran niños, aprendían hebraico en las escuelas judías y asumían completamente la identidad judía, lo que ejemplifica el proceso de rejudaización avanzado que podría alcanzar a muchos que, en verdad, habían nacido en un medio cristiano. Algunos de ellos por azar fueron enviados a la Inquisición, después de ser capturados por los portugueses en las guerras contra Holanda. Fueron obligados a abjurar del judaísmo y a regresar al catolicismo que conocían mal, aunque algunos después volvían a abrazar el judaísmo y pocos preferían morir antes que renegar de la religión judaica.

2 – *Judíos nuevos renegados*, o sea, individuos que, no obstante resocializados al medio judío holandés, terminaron convencidos por los católicos, unos frailes o padres, u otros conversos, de que la ley de Moisés era errónea y la verdadera era la cristiana. Miguel Francês<sup>17</sup> fue uno de los renegados que mencioné, hombre que renegó del judaísmo aún antes de ser preso y enviado a los inquisidores. Criado como católico, fue *rejudaizado* en Hamburgo, a la edad de 15 años, de donde siguió para Holanda y después hacia Brasil en los años 1640. Reducido al catolicismo por un fraile, no esca-

<sup>17</sup> Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo (IANTT), *Inquisição de Lisboa*, processo 7276.

paría del Santo Oficio, en 1646, a causa de denuncias de varias personas que sabían de su pasado judío. A los 15 años, fue a Holanda y de ahí al Brasil. Se mostró desde luego muy arrepentido delante de los inquisidores por haber vivido como judío por tan largo tiempo y, como prueba de su contrición, se volvió un importante delator de un número elevadísimo de cristianos nuevos de Brasil, Hamburgo y Amsterdam que se habían pasado al judaísmo. Presentó informaciones detalladas sobre nombres, familias, redes y por supuesto, sobre las ceremonias judías de las sinagogas portuguesas. Su actitud fue bien recibida por los inquisidores, que aceptaron su arrepentimiento y lo sentenciaron muy blandamente. Con él, otros judíos nuevos adoptaron una conducta similar delante del Santo Oficio, sea por miedo, por interés o, quizás, porque desistieron de corazón de la religión judía.

3 – *Judíos nuevos divididos*, quizás la mayoría: Eran hombres que se resocializaron como judíos, pero mantenían dudas en grados variables sobre esta opción, sea porque no habían asumido completamente la nueva identidad, sea porque sufrieron estigmas de la comunidad judía a causa de su frágil judaísmo, sea por dudar de su opción judaica en contacto con la comunidad católica de Brasil, incluso con cristianos nuevos convencidos de que la ley cristiana era la mejor. Pero las circunstancias de estos casos son muy variadas y vale la pena subrayar que muchos solamente admitieron sus errores

judíos bajo presión inquisitorial. De todos modos, los procesos del Santo Oficio sugieren, que en tales casos, las dudas religiosas y de identidad de esos hombres venían de lejos.

4 – *Cristianos nuevos adherentes al judaísmo*, estos son hombres que residían hacía mucho en Brasil y tenían contacto con los judíos nuevos y abandonaron el catolicismo, se sometieron a la circuncisión e intentaron aprender los ritos y creencias del judaísmo. Pero estos eran como un espejo de los “judíos nuevos divididos” de los que hablé antes, y quizás vivieron todavía más desgarrados entre las dos leyes religiosas. En este caso, eran hombres que se habían criado en el medio católico y casi no conocían el judaísmo. Con frecuencia eran tratados por los *parnassim* de Recife con escepticismo, a causa de su ignorancia en asuntos judíos, y a veces lo eran también por sus familiares cristianos viejos o nuevos que habían permanecido católicos. La mayoría de ellos regresó al catolicismo después que los holandeses y sus aliados judíos fueron expulsados del Brasil, y otros mucho antes.

5 – *Cristianos nuevos que resistieron al judaísmo*, sobre los cuales prácticamente no hay procesos, por razones evidentes. Pero hay registro de muchas actitudes de conversos contrarios al judaísmo en las entrelíneas de procesos inquisitoriales o en otros códigos, como los Cuadernos del Promotor examinados por Marco Antônio Silva. Se puede percibir que una buena parte de los conversos mantuvo distan-

cia de la comunidad judía, sea por miedo, sea por no identificarse con los judíos, sea por convicción católica. Uno de los pocos casos procesados fue el de Mateus da Costa<sup>18</sup>, hacendado con plantaciones de caña de azúcar, hombre que aún bajo tormento negó su adhesión al judaísmo, aunque admitiera que sus hijos ingresaron en la sinagoga de Recife. Caso dramático que ejemplificaba un rechazo radical del judaísmo por parte de un converso.

De la tipología pasemos a la experiencia concreta, al “nombre” y al “como”, como diría Carlo Ginzburg, convencidos de que el análisis más verticalizado de algunos casos permitirá alcanzar la complejidad y las sutilezas de los procesos de rejudaización, fragmentación identitaria y recristianización. Empecemos con el caso emblemático de Isaque de Castro, biografiado<sup>19</sup> por Elias Lipiner en un libro célebre.

Hijo de conversos portugueses, Isaque fue bautizado en 1625 como Juan de Liz. Resistiéndose a conservar las apariencias cristianas, su familia huyó de Portugal, pasó por Francia, como tantas otras, y se fijó en Amsterdam. Regresaron todos al judaísmo, cambiaron de nombre, los hombres se circuncidaron. Isaque estudió filosofía, medicina y contaba con menos de 20 años

cuando viajó al Brasil dominado por los holandeses. Joven de pocos recursos, como la mayoría de los judíos portugueses de Recife, Isaque viajó con su tío, se dedicó al pequeño comercio y, por supuesto, frecuentó la sinagoga de la Zur Israel. El historiador I. S. Emmanuel, en su artículo *Seventeenth-century Brazilian Jewry* (1962),<sup>20</sup> caracterizó a Isaque de Castro como uno de los “cazadores de fortuna” salidos de Holanda para las “tierras de idolatría” en búsqueda de mejores oportunidades.

Su posterior proceso inquisitorial menciona todavía un delito de muerte que habría cometido en Holanda como motivo de la huida para Brasil, lo que no es seguro. Pero hay, por otro lado, registro de peleas de Isaque con otros judíos, en la ciudad de Recife, a causa de negocios o deudas no saldadas. Isaque era un joven dado a peleas, no hay duda de ello. Cerca de 1644 siguió para Bahía, hecho también controvertido, unos asegurando que siguió para tratar de negocios como representante de mercaderes abastados de Pernambuco, otros que huía de deudas no pagadas.

De todas maneras, Isaque fue seguramente a tratar también de religión en la capitanía de Bahía. Hay denuncias de que fuera contratado como maestro de judaísmo para la enseñanza de hijos de cristianos nuevos en la ciu-

<sup>18</sup> IANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo 306.

<sup>19</sup> Elias Lipiner, *Isaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil*, Recife, Massangana, 1992.

<sup>20</sup> Véase: E. Lipiner, *Op. cit.*, p. 51.

dad de Salvador, en particular de los hijos del gran mercader Diogo de Leão. Además de hablar portugués, Isaque, hablaba castellano y holandés, conocía el hebraico y el latín. Muchas denuncias registran que Isaque pasó a actuar como profesor de judaísmo en la ciudad, enseñando en las cripto-sinagogas bahianas.

La decisión de Isaque de pasarse a Bahía, capital de la América Portuguesa, fue muy peligrosa, sobre todo porque al año siguiente empezaría, en Pernambuco, la guerra de los luso-brasileños contra los holandeses. Aún en 1644 se conspiraba en toda parte, eran evidentes las conexiones entre los futuros rebeldes de Pernambuco y las autoridades portuguesas de Bahía, y los judíos eran vistos por los portugueses como potenciales espías. Isaque fue preso por orden del gobernador de Bahía como sospechoso de espiar al gobierno portugués y desde luego fue enviado al obispo por ser cristiano nuevo judaizante. La guerra de restauración y el Santo Oficio seguían juntos. En enero de 1645 Isaque fue enviado a la Inquisición de Lisboa.

Interrogado por los inquisidores, Isaque intentó escapar de las acusaciones insistiendo en que él no era cristiano, sino judío, y por lo tanto quedaba fuera de la alzada inquisitorial. No era una táctica original: muchos judíos nuevos bautizados cristianos decían lo mismo. Isaque fue uno de los que se malogró en este intento. Fue procesado y terminó por confesar, después de mu-

chas sesiones, su condición originaria de converso y pasó a desafiar los inquisidores. Afirmó la excelencia de la religión judaica, su superioridad en relación a la cristiana y, aún, afirmó que los holandeses eran prósperos y derrotaban a sus enemigos porque tuvieron la sabiduría de recibir a los judíos huidos de Portugal.

Izaque de Castro jamás abjuró del judaísmo y por ello fue condenado a la hoguera, en 1648. Fue uno de los raros condenados a morir quemado vivo en la historia del Santo Oficio portugués, sin antes ser garroteado, como la mayoría, porque, aún en la hora de la muerte, rechazó la ley de Cristo.

Una situación muy distinta, que vale comparar con el caso de Izaque de Castro, fue la de los prisioneros del fuerte Mauricio, el grupo de judíos capturados en Pernambuco en medio de la guerra luso-holandesa. El fuerte fue tomado por los portugueses el 18 de septiembre de 1645, una de las primeras victorias de los restauradores. Casi 200 hombres fueron cautivos, la mayoría compuesta por soldados holandeses, ingleses, franceses, alemanes, polacos, escoceses y, diez judíos.

Enviados hacia Bahía y después a Portugal, los judíos fueron desde luego transferidos a la Inquisición. Cuatro de ellos ni siquiera hablaban portugués y solamente permanecieron presos para prestar testimonios sobre los demás. Eran judíos *ashkenazíes* y se llamaban Jehuda bar Jacob, también conocido como Jacob Polaco, y David

Michael, Isaac Joahanis y Shalom bar Jacob, los tres últimos alemanes.

Los demás eran jóvenes sefardíes, el más viejo con menos de 40 años, hablaban portugués, pero también otras lenguas. Garantizaron todos al inquisidor que eran naturales de Amsterdam, Hamburgo o Francia, esperando así librarse de la Inquisición, pues como judíos de nacimiento no podrían ser acusados de herejes. Sus nombres: Samuel Velho, David Shalom, Abraham Bueno, Isaac de Carvalho y Abraham Mendes, este último el más joven, con edad de 22 años.

La Inquisición de Lisboa buscó operar con máxima prudencia en este caso, pues la coyuntura política era compleja. Antes que nada porque Portugal logró separarse de España en 1640, y negociaba entonces una alianza con Holanda contra el enemigo común español. Embajadores fueron enviados hacia Holanda desde 1641 con la misión de negociar principalmente la devolución de las colonias conquistadas al imperio portugués en tiempos de la Unión Ibérica. La propia rebelión en Brasil contra los holandeses era entonces muy incómoda para los diplomáticos portugueses en Holanda. Pero peor era capturar vasallos del Príncipe de Orange y no libertarlos, como fue firmado en los tratados entre las dos potencias. El artículo 25 del tratado de 1641 protegía claramente las personas y bienes de los súbditos de Holanda cualquiera que fuera su religión, cláusula relacionada evidentemente con los judíos.<sup>21</sup> La *Talmud Torá* se esforzó

por obtener las mayores garantías junto a los Estados Generales de Holanda y, en efecto, en septiembre de 1645, publicaron la *Carta en favor de la Nación Judaica de Brasil*, confirmando que, en caso de acuerdo con los enemigos, los judíos gozarían de los mismos privilegios que los holandeses, sin ninguna diferencia.<sup>22</sup>

La alianza entre judíos y holandeses se manifestó en el caso de los cautivos del fuerte Mauricio. La *Talmud Torá* hizo una proposición a los Estados Generales y ellos petitionaron al embajador y al propio rey portugués, Don João IV, para liberar los sefardíes presos en la cárcel inquisitorial. El mismo rey contestó a las protestas holandesas, declarando que los judíos alemanes o polacos estaban ya libres y tres de los sefardíes serían liberados lo más rápido posible. Pero todavía no se podría liberarlos, ya que el monarca entendía que asuntos de religión no estaban previstos en los tratados celebrados.<sup>23</sup>

El Rey D. João IV tenía, entonces, relaciones difíciles con la Inquisición, porque los jesuitas de su consejo, sobre todo el Padre Antonio Vieira, eran favorables a los conversos y se oponían al Santo Oficio. El caso de los diez

<sup>21</sup> Evaldo Cabral de Mello, *O negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*, 3a. edição revista, Rio de Janeiro, Topbooks, p. 41.

<sup>22</sup> J.A.Gonsalves de Mello, *Op. cit.*, p. 303.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 321.

judíos estaba, por lo tanto, relacionado con las complicadas tensiones internacionales e internas del reino portugués. Aunque libre de España, Portugal estaba en guerra contra ella y muy fragilizado.

De todos modos, la Inquisición fue cautelosa. Buscó averiguar, antes que nada, si los sefardíes eran naturales de otros países, como decían, o si eran portugueses. Interrogaron al polaco Jehuda bar Jacob, quien no logró aclarar el asunto, aunque afirmara que los judíos en causa parecían hablar mejor el portugués, quizás porque eran hijos de portugueses emigrados<sup>24</sup>. El Santo Oficio envió, entonces, un Familiar experto en holandés y otras lenguas, Guillermo Rozem, que trató con cada uno de los sefardíes. Su conclusión fue que Samuel Velho y David Shalom no eran holandeses, porque hablaban mal la lengua, pero los otros podrían ser naturales de Holanda, como Samuel Israel e Isaac Carvalho; de Hamburgo, como Abraham Mendes; o de Francia, como Abraham Bueno, que hablaba bien el francés. El hecho de que todos hablaban bien el portugués Rozem lo relacionó con que todos eran hijos de portugueses y estos vivían en barrio propio, en Amsterdam, por ejemplo, y solamente trataban con los holandeses para negocios.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> El testimonio Jacob Polaco, el 11 de agosto de 1646, ha sido trasladado en los diversos procesos de los reos en causa. Por ejemplo, IANTT, *Inquisição de Lisboa*, proceso 11362 de Gabriel Mendes (Abraham Mendes), microfilme 4889, ff. 6-9.

El Santo Oficio averiguó aún más, convocó soldados holandeses e ingleses que habían luchado en Brasil junto a los judíos, hizo varias diligencias, y llegó a la conclusión de que tres eran bautizados católicos: Abraham Bueno, que se decía francés, pero en Francia no se permitía el judaísmo libre; Samuel Velho y Abraham Mendes, pues alcanzó la certificación de bautismo de los dos en Portugal. Por alguna razón que desconozco, el Santo Oficio liberó a David Shalom, el que peor hablaba holandés y a Samuel Israel, el más viejo de los presos, hombre que actuaba como rabino de los judíos en el pueblo cercano al fuerte Mauricio.

Los diez judíos se redujeron, por lo tanto, a tres y el Santo Oficio estaba seguro en sus sospechas. Eran los tres bautizados católicos con nombres diferentes a los que presentaron inicialmente, adquiridos en los momentos de judaización. Samuel Velho era João Nunes Velho. Abraham Mendes era Gabriel Mendes. Abraham Bueno era Diogo Henriques. Pero los reos se mantuvieron negativos por algún tiempo, insistiendo en que eran judíos de nacimiento y no admitieron jurar por los santos evangelios en las sesiones de interrogatorio, sino por el Dios verdadero y único. Samuel Velho fue uno de los más osados, porque además de decir que era judío y el Santo Oficio no le podría obligar a ser cristiano, afirmó que

<sup>25</sup> Lo mismo en el caso de Guilherme Rozem. Idem em relação ao depoimento de Guilherme Rozem, el 17 de agosto de 1646, *ibíd.*, ff. 10 e segs.

aunque fuera bautizado no se podría ir contra él por ser vasallo del Príncipe de Orange y protegido por los tratados<sup>26</sup> firmados entre Portugal y Holanda.

Pero la resistencia no duró mucho y todos admitieron su bautismo cuando niños o aún muy jóvenes, además de su posterior huida de Portugal, con sus familias o enviados por ellas, para el norte europeo. Eran judíos nuevos típicos. El más joven era Gabriel Mendes de 22 años, natural de Oporto. Había sido enviado para Hamburgo por su madre, tras la muerte de su padre, cuando tenía 10 u 11 años. Allí fue convencido por judíos portugueses para hacerse la circuncisión, lo que aceptó, después de adoctrinado. Frequentó la sinagoga de Hamburgo y pasó a Amsterdam, donde se embarcó hacia Brasil.

También João Nunes Velho era natural de Oporto, pero huiría para Amsterdam a la edad de 16 o 17 años, donde fue acogido por los tíos que le convencieron a circuncidarse. Como muchos judíos nuevos de origen portugués, João frequentó la sinagoga y pasó al Brasil holandés, donde practicó el comercio y luchó al lado de los holandeses contra los restauradores.

Abraham Bueno, bautizado católico como Diogo Henriques, tuvo una historia más complicada. Su familia

estaba en huida, cerca del año 1630, su madre embarazada, y en la villa de Medina del Río Seco, en Castilla, había dado a luz. La familia se quedó en Castilla por cuatro meses, a causa de una enfermedad de su madre, y para no despertar sospechas en el pueblo, bautizaron al niño. De Medina del Río siguieron hacia el sur de Francia, siendo acogidos por parientes en Bastide, cerca de Burdeos. Diogo fue circuncidado a los diez meses y vivió en Bastide hasta los 15 años de edad como criptojudío, una vez que en Francia no se permitía el judaísmo, aunque, no molestaban a los judíos desde que fueran bautizados. Diogo viajó después a España y terminó en Amsterdam, donde pasó al Brasil holandés, la ruta seguida por muchos judíos portugueses en el siglo XVII.

Los casos en cuestión permiten reconstituir rasgos importantes de la transformación sufrida por niños o jóvenes que, bautizados cristianos y viviendo en el medio cristiano, terminaron abrazando las tradiciones y creencias de sus antepasados. Gabriel Mendes, por ejemplo, se acordaba de la iglesia que frecuentaba cuando niño, pero no de los nombres de sus padrinos. No era bautizado, ni habría hecho la primera comunión, sin embargo, de asistía a las misas dominicales con su familia y conocía el Padre Nuestro, el Avemaría y la Salve Regina. Diogo Henriques estudió en escuela católica en Bastide, donde aprendió alguna cosa de latín y las principales oraciones católicas en francés. Pero no las rezaba.

<sup>26</sup> IANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo 11575, microfilme 4896, ff. 70v-73, "exame acerca do batismo que nega", el 12 de abril de 1647.

Confuso, preguntó a su padre, en una ocasión, por qué los niños franceses iban a la iglesia y no eran circuncidados, mientras él no iba y lo era.<sup>27</sup>

De todos modos, principalmente cuando pasaron a Amsterdam, los tres se convirtieron en judíos públicos. Según confesaron al Inquisidor, durante su juventud en Holanda o Brasil, donde frecuentaron sinagogas, no creían en la Santísima Trinidad, sino en el Dios único; no creían en los sacramentos de la Iglesia, y jamás se confesaban porque no juzgaban equivocada su religión judía; no creían en los santos, ni en la Virgen; no creían en la salvación prometida por la Iglesia de Roma; no creían que el Mesías había llegado ya para redimir la humanidad, al revés, aún lo esperaban.

Sin embargo, eran hombres con doble formación religiosa, aunque la católica era muy imperfecta si se la comparaba con la judaica. Su trayectoria confirma lo que muchos investigadores han señalado sobre la existencia de redes de parientes o de amistad que socializaban los huidos de Portugal en Francia, Amsterdam o Hamburgo y los adoctrinaban en la fe judía. Todos los reos lo confirman con detalles, incluso los nombres de parientes, las circunstancias de la circuncisión, la manera como empezaron a vivir como judíos y como fueron instruidos.

<sup>27</sup> IANTT, *Inquisição de Lisboa*, proceso 1770, microfilme 4895, f. 59v.

<sup>28</sup> Jacob M. Hassán, *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional* (1991), Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1994.

El judaísmo vivido en Holanda o Brasil era totalmente distinto del criptojudaísmo de los cristianos nuevos coloniales, en general limitado a la observancia del *Shabatt*, de ritos funerarios o de las interdicciones alimentarias tradicionales. En lo que toca a los judíos nuevos, vale subrayar el renacimiento del binomio casa-sinagoga en el seno de la comunidad. Celebraban las fiestas judías, el Pessah, el Purim, el Quipur, que todos sabían describir muy bien, sea los ritos, sea el significado de cada una de las fiestas. Iban dos o tres veces a la sinagoga diariamente. Rezaban la *Amidá*, la oración de pie, recitada en voz baja con el rostro vuelto hacia Jerusalén. Rezaban la *Shemá* o *Samá*, oración que empieza con la frase *Shemá Israel Adonay Elohen Adonay Ehad*.

Pero estas y otras oraciones no eran recitadas en hebreo, sino en castellano, mezclando palabras hebraicas con la oración española. La *Shemá*, por ejemplo, empezaba con *Sema Israel Adonay Dios mio* y la *Amidá* con *Bendito Tu Adonay Nuestro*. João Nunes Velho mencionó, como muchos otros, la lectura de libros en castellano con las oraciones judaicas principales, posiblemente una adaptación de la Biblia de Ferrara. Publicada en 1553 por Jerónimo de Vargas, español, y Duarte Pinel, portugués, fue la primera biblia en lengua castellana, restringida evidentemente al Antiguo Testamento. En el frontispicio de la primera edición se puede leer: “biblia en lengua española traducida palabra por palabra de la verdad hebraica”.<sup>28</sup>

En verdad, a excepción de los sabios de la comunidad judía en la diáspora -porque ellos sabían no solo hebraico sino también latín y otras lenguas- la inmensa mayoría de los nuevos judíos pasó a conocer el judaísmo en castellano. Fue este el camino más fácil de enseñar el judaísmo a los niños y jóvenes que huían de Portugal o España hacia Holanda, Hamburgo o Italia, los cuales, en los países ibéricos, no tenían como conocer el hebreo.

Se trataba, por lo tanto, de un judaísmo ibérico, sea por la naturalidad de los individuos, sea por su cultura. No por azar los sefardíes discriminaban a los *tudescos* y *polacos* en Amsterdam o en Brasil, los cuales eran empleados en servicios de limpieza de casas o sinagogas y sin derecho a votar en la comunidad, restringidos a lugares separados en el templo. En Amsterdam es sabido que los sefardíes ayudaron a los ashkenazíes a fundar su propia sinagoga, en 1642, quizás para librarse de los incómodos extranjeros. En Pernambuco ni siquiera eso.

No por azar, el polaco Jehuda bar Jacob, interrogado por los inquisidores sobre detalles de los sefardíes presos, declaró que hablaba muy poco con ellos porque no sabía portugués y, aún, porque ellos siempre lo trataban como extraño.<sup>29</sup>

Nuestros cautivos inicialmente negaron sus culpas, pero terminaron por confesarlas. Fueron sentenciados a salir en auto público de fe el 15 de diciembre de

1646 con sambenito y pena de cárcel, los cuales más tarde la misma Inquisición perdonó. Declararon que no habían confesado antes por miedo, según informaron al Santo Oficio, añadiendo que aún en Brasil, después de presos, muchos soldados les decían que iban a ser quemados en Lisboa como judaizantes.

Delante de los inquisidores, buscando desesperadamente la reconciliación, admitieron todos que desde que estaban presos percibieron que la verdadera ley para la salvación del alma residía en la Iglesia y en la fe de Cristo. Pero es dudoso que después de penitenciados los tres pasaron a seguir la ley de Cristo. La Inquisición consideró que todos volvieron a la verdadera fe y por ello se les retiró las penas. Se equivocaron los inquisidores al menos en dos casos.

Los casos en cuestión ejemplifican actitudes de resistencia de los judíos nuevos que, a pesar de su abjuración del judaísmo en la Inquisición, volvieron a sus tradiciones. Nocomo Izaque de Castro, pagó con su vida por la pertinacia. Pero a través del arte de la disimulación. En este punto, utilizaron el *modus faciendi* que los conversos acostumbraban utilizar bajo interrogatorio, como si hubieran leído el Arte de la Prudencia, de Baltazar Gracián: “nunca mentir, pero no hablar todas las verdades”. De todos modos, estos son casos que ilustran el recorrido fundamental de la diáspora judía en el siglo XVII: el paso del cristianismo a la rejudaización podría ser un camino sin regreso, aunque la Inquisición intentara detener a los apóstatas.

<sup>29</sup> IANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo 11362 de Gabriel Mendes (Abrão Mendes), microfilme 4889, f. 8.