

Perfiles políticos del criptojudasmo francés en los ‘Diálogos en Naarden’ de João Pinto Delgado

Carsten L. Wilke
(Central European University)

En el siglo XVII florece la poesía política. El siglo de don Francisco de Quevedo y de las *Mazarinades* abunda con versos irreverentes, a veces obscenos, que suelen caricaturar válidos, cardenales y demás gente poderosa (Jouhaud 1985; Carrier 1996). La sátira premoderna es a menudo anónima y cruza con facilidad la barrera cultural que separa las élites del vulgo. Aún no se presenta como crítica ideológica ni reflexión sobre doctrinas sociales; entiende su tarea como censura de vicios y, por lo tanto, se caracteriza por invectivas *ad hominem*, lanzadas contra personas físicas. Muchos ministros de los gobiernos del duque de Lerma (1598–1618), el duque de Uceda (1618–1621) y el conde duque de Olivares (1622–1643) han pasado a la posteridad como aquellos duendes grotescos que suelen desfilan por los versos maliciosos de los poetas contemporáneos (Castro Ibaseta 2008; Cohen 2019). Este género literario, pues, crea un vínculo estrecho entre el acontecimiento, su representación poética y la forma en que las composiciones iban a canonizarse en la memoria colectiva. El querer entender la interacción del discurso literario con su contexto político pide una estrecha colaboración entre hispanistas e historiadores; y estoy agradecido a las profesoras Rica Amrán y Ruth Fine por su esfuerzo en animar y cultivar esta alianza interdisciplinar en el campo de la literatura de los judíos y judeoconversos ibéricos, al cual nos dedicamos aquí.

En su reciente libro *Jewish Politics in Spinoza's Amsterdam*, Anne Albert estudió la recepción que el pensamiento político del siglo XVII tuvo en la organización interna de los judíos portugueses, los cuales “adoptaron con entusiasmo el aparato conceptual de la república o la política, junto con el revoltijo de conversaciones y conflictos cristianos europeos asociados a ella, como una forma fructífera de enfocar la forma en que los grupos de judíos se pertenecían entre sí y se gobernaban a sí mismos” (Albert 2023, 3; cf. Bodian 2016). El presente estudio mostrará que esta representación política de la comunidad judía también existía fuera de Ámsterdam en un medio ambiente, al parecer, mucho menos propicio. En el siglo XVII, el reino de Francia no autorizaba comunidades judías en su suelo, pero toleraba las prácticas judías que los comerciantes inmigrantes de Portugal observaban en privado (Muchnik 2010; Wilke 2019). La comunidad judía clandestina de Francia desempeñó un papel importante en la literatura política (Méchoulan 1998; Galbarro García 2013; Stuczynski 2019); sin embargo, la singularidad de las letras franco-marranas¹ pasa a menudo desapercibida en la investigación. Las corporaciones o “naciones” portuguesas de Burdeos y Ruan fueron el marco de la actividad literaria de dos notables autores judeoconversos, a saber, João Pinto Delgado y Antonio Enríquez Gómez. Ambos poetas publicaron obras literarias autocensuradas que tuvieron éxito incluso en España y Portugal; pero también produjeron manuscritos explícitamente judíos para su circulación restringida entre los miembros de la *Nation portugaise*. Esta vida literaria clandestina sólo la conocemos a través de algunos textos y fragmentos que los sefardíes de Ámsterdam han copiado y transmitido (bibliografía en Révah 2003, 667–668; antología en Oelman 1982). Casi todos estos textos se conservan en un único ejemplar manuscrito, hecho que permite concluir que su preservación se debe en gran parte al azar. Sin embargo, existen huellas de algunos esfuerzos de canonización literaria, como la constitución de antologías o la presentación con preliminares y poesías

¹ Uso el término “franco-marrano” para referirme a la cultura de los judaizantes ibéricos en Francia.

laudatorias (Wilke 2012). La casi pérdida de esta literatura puede atribuirse a lo efímero de sus temas y contextos, o más ampliamente al hecho de que el tipo singular de criptojudaismo que la *Nation portugaise* cultivó durante el siglo XVII —*le modèle français du marranisme*, según Gérard Nahon (1992)— se ha quedado sin sucesor.

También la obra que discutiré aquí tiene por substrato un manuscrito único, el cual pertenece a la biblioteca de Ets Haim de Ámsterdam con la signatura 48-D-39. Se trata de un códice de 60 hojas encuadrados de vellón, que carece de título, fecha y nombre del autor. Este texto, un diálogo de tema religioso, fue presentado por I. S. Révah (1961) en un estudio meticuloso y una edición parcial, donde identificó al autor y su contexto histórico. Révah observó la semejanza entre el personaje principal del diálogo y la biografía del ya mencionado João Pinto Delgado, comerciante y poeta que nació hacia 1585 en el Algarve y que murió en 1653 como judío en Ámsterdam, entonces llamado Moseh Pinto, después de haber compartido la semiclandestinidad de la *Nation portugaise* en Ruan. La atribución del texto anónimo a Pinto Delgado fue validada por los hispanistas que han tratado sobre él, y los datos de que disponemos sobre la vida del autor permiten situar la acción del diálogo manuscrito en verano de 1634. Un año más tarde, Pinto Delgado fue elegido como uno de los dirigentes de la escuela comunitaria (Révah 1961, 88). Aunque el texto fue escrito en un momento en el que el autor ya estaba integrado en la comunidad judía holandesa, el diálogo incluye recuerdos e incluso versos de su época francesa, aspecto que interesó especialmente a Révah. En los últimos años, el manuscrito ha sido objeto de dos artículos de Ruth Fine (2012, 2015a) y de dos tesis de máster, una brasileña (Bacci 2017) y otra francesa (Lacomme 2018). Harm den Boer está trabajando en una edición completa.

A pesar de estos trabajos, el texto sigue siendo tan poco conocido que la Biblioteca Ets Haim, en su reciente digitalización del manuscrito, comienza su descripción con la siguiente frase, a todas luces falsa: “*João Pinto Delgado wrote this treatise in Lisbon, probably in the 1610s*” (<http://etshaimmanuscripts.nl/items/eh-48-d-39>). De hecho, se trata de un texto anónimo, atribuido a João Pinto Delgado por Révah; no es un tratado, sino un diálogo; no fue compuesto en Portugal, sino en Holanda; y no data de la década de 1610, sino que fue escrito al menos veinte años más tarde.

En cuanto a su género literario, el así llamado “tratado” pertenece en realidad a una clase de miscelánea a la moda ridiculizada por Cristóbal Suárez de Figueroa en su diálogo *El Pasajero* de 1617. Este diálogo presenta a un poeta que tiene, como dice, “legajos de poesías atrasadas, dulces despojos de mi pasión amorosa”. Su amigo, un doctor, le aconseja que vacíe sus cajones para “formar un libro de justo cuerpo”. Le conviene “interpolarse los versos con algunas prosas” y después “erigirle algún frontispicio pomposo, algún nombre abultado, ejemplar y atractivo”, y, finalmente, buscarle un patrón aristocrático, como en la antigüedad los titulares “recibieron en sus casas hombres que los hacían” (Suárez de Figueroa s.f., 417-418).

Pinto Delgado parece haber seguido este consejo, si exceptuamos el asunto del título. El marco narrativo que eligió para presentar su poemario es una reunión de varios “ingenios” judíos que se encuentran durante seis noches en una casa de campo en la pequeña ciudad de Naarden, a seis millas de Ámsterdam, para improvisar recitados literarios y debates sobre temas religiosos: “Continuaban allí varios ingenios, o para deleytarse en aquella delicia celestial, o para exercitar la sciencia” (Révah 1961, 92). La vida literaria del grupo sigue un esquema formalizado. Los participantes se reúnen por la noche, uno de ellos pronuncia un discurso, los oyentes intervienen, y, tras una cena, “ordenadas las mesas y echadas las bendiciones, vino un cantor con una vihuela de arco, que cantó para deleytar los combidados” (EH 48-D-39, fol. 23r). La relación de la primera noche es más larga que las otras; consiste en el relato autobiográfico de Moseh, el retrato

del autor, quien acaba de llegar de Francia (2r-16v, integralmente reproducido en Révah 1961, 90-119). En la segunda y tercera jornada, tres participantes, Abraham de Lori, Elías Caro, y el huésped, Matatía Abarbanel, analizan la doctrina cristiana del pecado y la redención, apoyándose en los comentarios de Nicolás de Lira y resumiendo su refutación en versos breves (16v-32v). Los presentadores de la cuarta y quinta jornada quedan indeterminados o anonimizados, puesto que el autor o el copista dejaron los nombres en blanco (33r, 46v). Sus propósitos de polémica religiosa, que incluyen la controversia satírica entre un cristiano y un judío (32v-50r), son pretexto para las intervenciones de Moseh y un caballero holandés que desea ser prosélita del judaísmo y que había asistido de incognito a las primeras sesiones. El caballero anónimo preside la sexta y última jornada, dedicada a la interpretación en prosa de varias profecías bíblicas, sirviéndose esta vez de los comentarios hebreos del Midrash, de Rashi y de David Kimhi (50v-57r). El personaje del holandés es probablemente ficticio, pero tiene su inspiración en el pequeño número de prosélitos atraídos por el renacimiento del judaísmo en Ámsterdam. En un estudio comprensivo, hasta ahora inédito, Alexander van der Haven ha documentado dos centenares de tales casos en esta ciudad. Se trata sobre todo de menonitas u otros disidentes de las iglesias establecidas, motivadas por sus convicciones religiosas.

La estructura de los *Diálogos en Naarden*, academia poética en seis jornadas, se le escapó a Révah, quien creyó la obra dividida en “dos partes bien distintas”: una haciendo hincapié en el peregrino; y, otra, en el caballero (Révah 1961, 42-43). Queriendo ajustar la escena a un molde judaico tradicional, Révah malinterpreta la casa de campo como “un midrash o una pequeña academia judía que proporcionó un marco poético a las conversaciones tocantes a la religión” (Révah 1961, 44: “A Naarden se trouvait donc, selon notre auteur, un *midraš* ou une petite académie juive qui fournit un cadre poétique aux entretiens sur la religion que relate le manuscrit”). Aunque Pinto Delgado note la presencia de algunos libros en aquella casa, resulta obvio que el modelo institucional que allí siguen “los que continuaban en el santo ejercicio” (50v) debe más a las letras ibéricas que a la erudición rabínica. El marco topográfico del diálogo que opone la ciudad al campo remonta a obras como el *Diálogo das grandezas do Brasil* (1618) de Ambrósio Fernandes Brandão, cuyos interlocutores Alviano y Brandonio se dan citas en un “puesto” cerca del mar en seis días consecutivos. El escritor portugués Francisco Rodrigues Lobo describe en *Corte na Aldeia e Noites de Inverno* (1619) una conversación similar entre un noble, un estudiante y un letrado que conviven en una aldea de la Sierra de Sintra, no lejos de Lisboa. En el contexto portugués de la época, con la ausencia de una corte real, la vida cortesana se había refugiado a las fincas de la nobleza. El panorama de dispersión imaginado por Rodrigues Lobo fue imitado por Manuel Monteiro de Campos en su *Academia nos montes, e conversações de homens nobres* (1642), pero la convención del diálogo campestre llegó también a España gracias a la miscelánea de Juan Pérez de Montalbán, *Para todos: Ejemplos morales, humanos y divinos* (1632). Montalbán elige para su esquemática trama el lugar de evasión más habitual de los madrileños, es decir, las verdes orillas del río Manzanares. Allí, don Pedro tiene una casa de campo, adonde invita a los hombres más elegantes de Madrid con las mujeres más bellas y los músicos de más talento (Pérez de Montalbán 1632, 5v). Durante una semana, los ingenios presentan piezas de poesía, prosa y drama en una mezcla de géneros que incluye tanto la convención de la academia poética como el marco narrativo del diálogo pastoril con su acción amorosa.

Trocando el río Manzanares por la Zuiderzee, Pinto Delgado sitúa su diálogo en la misma tradición genérica, pero su variación judía presenta dos rasgos de originalidad. Los *Diálogos en Naarden* incluyen en su primera jornada un relato de viaje, realizado por

“un peregrino llamado Moseh” cuyo itinerario no carece de connotaciones alegóricas. Este rasgo hace pensar en la novela *El peregrino en su patria* (1604) de Lope de Vega, pero a diferencia de ésta y de la miscelánea de Pérez de Montalbán, no hay mujeres, ni ninguna intriga amorosa en los *Diálogos en Naarden*. Por esta exclusión completa de las mujeres la imaginaria academia de Pinto Delgado se asemeja a las instituciones tradicionales de los estudios rabínicos; fue esta tal vez la razón por la cual Révah veía un *bet midrash* en aquella tertulia.

Como en los modelos literarios, el sitio campestre garantiza la libre expresión. Al describir el retiro de los ingenios de Ámsterdam a Naarden, Pinto Delgado logra un delicioso cuadro paisajista en su primera frase, larguísima y refinada al estilo barroco, que por desgracia queda despedazada entre tres párrafos en la edición de Révah (1961, 90-91). La oración principal dice: “Sigue desde la puerta de la ciudad populosa ... un camino más hórrido que deleytoso, ... deste, ... aparece una uilleta ... alegre” (1r). Las largas oraciones subordinadas dan a los tres sitios – la ciudad, el camino y la villeta – un sentido emblemático que evoca el conflicto político, religioso y económico de la época. Cuando el autor al inicio menciona Ámsterdam, evoca la guerra de liberación contra España, acordando que este último imperio es también el mayor enemigo del pueblo judío. En la descripción del paisaje holandés se adivina una metáfora política: el dique impone una frágil tregua a la guerra entre el mar y el campo. La ciudad de Naarden se introduce como un refugio amenazado a través de dos referencias contrarias: la memoria histórica de la masacre cometida por el duque de Alba en 1572 y la pintura de un paisaje donde el campo, el bosque y el agua se interpenetran como en un *locus amoenus*. La primera frase, pues, asocia un topos patriótico, colocando la vida de los judíos entre la amenaza española y la protección de los Países Bajos e insistiendo en el esfuerzo continuo que la defensa de su libertad exige a todos los holandeses.

En la compleja prosa de esta introducción, el recorrido por la costa holandesa se completa con otros movimientos geográficos a mayor escala. Un segundo mapa se abre a partir de la séptima línea, cuando el autor alude a la carrera mundial de la plata, que lleva al banco de Ámsterdam “lo que el monte de Potosí abierto por mil lados ofrece a sus cudiciosos peregrinos”. La carrera del dinero, la cual se acompaña aquí con la ruta inversa de los mercaderes, ya fue dibujada hacia 1603 en una famosa décima de Francisco de Quevedo, “Poderoso caballero es Don Dinero”:

Nace en las Indias honrado,
Donde el mundo le acompaña;
Viene a morir en España
Y es en Génova enterrado.

Encontramos otro movimiento dos páginas más adelante: es el itinerario de “un peregrino llamado Moseh, que saliendo de la inmundicia gentílica uenía a gozar del deleyte de la congregación de sus deseados compañeros” (2r; Révah 1961, 92). Se superponen así tres migraciones, o más bien tres peregrinaciones: una local por la paz y las letras, otra global por la guerra y el comercio, y la tercera continental por la fe y la salvación.

Aceptado en el círculo de los ingenios, el peregrino recién llegado les cuenta su vida en tres etapas, desde su Portugal natal hasta Ruan, en Francia, donde el histórico João Pinto Delgado había vivido durante diez o quince años como judío clandestino. Su portavoz desarrolla, como tema central de su discurso, el sentimiento de culpa que tiene por este retraso, debido a “intereses humanos” y a los plazos de sus negocios. El peregrino no trata de ocultar en absoluto su pecado de haber vivido tanto tiempo en la “inmundicia

gentílica” bajo un manto cristiano. Batiendo su culpa, habla de su “error”, su “deuaneo”, su “desatino”, su “humana maldad”, su “terrible inclinacion” (7v, 8v, 9v; Révah 1961, 103, 106, 108). Ruth Fine destaca la “auto-inculpación” y “auto-incriminación” como “una de las isotopías primordiales en el paradigma de este corpus” (Fine 2015a, 149). El peregrino evoca a su favor el gran temor que siempre tuvo por su salvación, “el dolor de auer peccado” (9r; Révah 1961, 108) y las intensas luchas internas que experimentó al debatirse entre los imperativos contrarios de la fe y del negocio.

En retrospectiva, el peregrino Moseh da una lógica a su itinerario. Portugal era su “Babel”, del que había intentado salir; Ruan, la primera meta de su migración, era solo una “escala” (5v, 7v; Révah 1961, 99, 103), desde donde siempre había querido trasladarse a la comunidad judía de Ámsterdam. I.S. Révah encuentra muy creíble este drama interior: el discurso es “un documento psicológico clave que nos adentra en la atormentada conciencia del marrano” (1961, 44: “un document psychologique capital qui nous introduit de plein-pied dans la conscience tourmentée du Marrane”). Pinto Delgado “vivía en la dualidad”, según Ruth Fine (2015a, 150), o incluso, según Virginie Lacomme (2018, 97), sus ansias devotas “confluyen de hecho hacia una cierta unidad, cuyo eje gira en torno a su elección consciente e informada de profesar el judaísmo”. Todo el diálogo, pues, es un ejercicio de auto celebración, donde el judío nuevo da pruebas suficientes de su perfecta penitencia para impresionar a los Cohen y los Abravanel.

La imagen que Pinto Delgado quiso transmitir de sí mismo logró, pues, convencer a los lectores del texto; pero quien la confronte con su realidad histórica encontrará incongruencias. El autor, como sabemos por los archivos, sólo se integró a la sinagoga de Ámsterdam cuando fracasó su intento de permanecer como judío clandestino en Ruán o Amberes (ya nota este hecho Roth 1929, 119, 132). En su manuscrito, no niega su vacilación vergonzosa; al contrario, alaba la providencia divina que venció su resistencia obstinada, privándole del sustento mediante una crisis política que relata con todo detalle y del que es necesario hacer un breve resumen aquí (Roth 1929, 124-133; Révah 1961, 58-85; Alpert 2001, 93-114; Brunelle 2011).

La ruptura de la guerra hispano-holandesa en 1621 había conferido a Ruan una posición privilegiada para el comercio entre los campos enemigos. La *Nation portugaise*, que ya tenía una importante población criptojudía de origen peninsular, atrajo entonces a algunos cristianos nuevos que profesaban un catolicismo militante. Durante la primera mitad de 1633, las dos bandas se enfrentaron delante los tribunales con acusaciones recíprocas. Mientras los católicos denunciaron a los judíos por herejía, estos últimos acusaron a los católicos de ser espías y traidores a favor de España. El ministro de Justicia de Richelieu, Pierre Séguier, favoreció a los católicos: el 9 de marzo, la corte real les concedió un salvoconducto mientras inculpó gravemente a los prisioneros judíos, entre ellos “Juan Pinto Delgado, rabino”, quien, por esa altura, ya se había refugiado en Amberes (Révah 1961, 85). Viéndose en gran peligro, los judaizantes reunieron un enorme caudal para sobornar a Richelieu; así compraron su vida y su libertad, proclamada a 30 de junio. La mayoría entre ellos continuaron su vida en Ruan sin ser molestados, pero algunos, muy implicados en las acusaciones, tuvieron que huir a Londres, Amberes o Ámsterdam. Este fue precisamente el caso de nuestro poeta, a quien la persecución inquietó aun en su primer asilo antuerpiense.

El refugiado trae de Francia un equipaje literario. Révah identifica cuatro poemas que Pinto Delgado había escrito en Ruán y que integra al relato de Naarden: dos el primer día, uno el cuarto y otro el quinto. Los últimos tres poemas son ejemplos de invectiva anticristiana, escrita en décimas. No me detendré en el tercero, *Vn atreuido ratón* (fol. 40v-41v), que se burla de un caso en el que una hostia consagrada de la catedral de Ruan había sido devorada por un roedor, ni en el cuarto, *Garzon, que huyste de aquel* (fol. 48r-

49r), que maldice a un amigo que había abjurado públicamente del judaísmo. Como composición política, es interesantísimo el segundo poema *Venga todo el Mundo a uer* (fol. 11r-14v). Pinto Delgado ofrece aquí una caricatura de los cristianos nuevos católicos, a los cuales llama “malsines” (11v, 15r, 15v, 16r; Révah 1961, 112, 117-119), que se opusieron a los criptojudíos en la crisis de Ruan. En aquellas trece décimas, el poeta imagina una procesión carnavalesca que ridiculiza la ambición y la vanagloria de sus delatores. Las décimas no dan los nombres de las personas: es una poesía en clave que un público local franco-portugués sabía ciertamente descifrar. Para su lector amsterdamés, Pinto Delgado acompaña cada estrofa con una nota en prosa donde explica qué personaje es el blanco de su sátira.

Estas anotaciones necesarias revelan los problemas de comprensión que obstaculizaban la circulación de un poema satírico entre dos nodos de la diáspora portuguesa. Irónicamente, solo las referencias españolas y católicas resultaban universalmente inteligibles. En el estribillo, Pinto Delgado evoca los rituales de la devoción cristiana, ya que hace repicar las campanas de una iglesia: “Dilín dilón q’ passa la processión”. Se trata de un refrán que Gonzalo Correias recoge con no. 7105 en forma de “Dilín dilón, que las doce son; dilín dilón, que pasa la procesión”. Pinto Delgado lleva la metáfora de las procesiones eclesiásticas y entradas reales hasta su detalle concreto, pues habla de los propietarios que alquilan sus ventanas a los espectadores. Sin embargo, su procesión satírica de ambiciosos personajes, descrita en décimas con el estribillo de “Dilín, dilón”, no es descripción directa sino sigue un famoso modelo en la infraliteratura del Siglo de Oro español. Don Juan de Tassis, el conde de Villamediana, había escrito en 1621 un poema satírico contra el gobierno del duque de Uceda, texto de difusión manuscrita y oral que sólo se imprimió en 1837. Pinto Delgado copia integralmente el tema y la forma métrica de este original; hay además algunos paralelismos textuales como “Ya sale en tercer lugar / el señor Pedro de Tapia” en Villamediana (Rouached 2009, 614), y “Sigue en tercero lugar / el que todas leyes busca” (11v; Révah 1961, 112) en los *Diálogos en Naarden*.

Aunque Pinto Delgado le da a su procesión satírica la misma estructura que Villamediana, el autor judeoportugués diversifica el contenido de las invectivas. El original tiene un solo reproche que hacer a los políticos del gobierno del duque de Uceda, y es el de haber robado fondos del Estado; en cambio, Pinto Delgado acusa a cada uno de los católicos de un vicio diferente. Pinta a Diego de Cisneros como mujeriego, a Paulo de Lena como ateo, a Simão Lopes Manuel como fanfarrón, a João da Fonseca como falso santo, a Paulo Saraiva como rabioso, a Álvaro de Paz como cobarde, a Diogo da Fonseca de Olivedo como vanidoso, a Manuel Álvares de Crasto como sodomita, a Duarte Henriques como glotón, a António Henriques Cardoso como lenguaraz y a António da Fonseca como tornadizo (11r-14v; Révah 1961, 111-116).

Creo que esta apropiación judía de una sátira política española puede enseñarnos mucho sobre la percepción que el poeta tenía del cisma social e ideológico de la *Nation portugaise* cuando aún formaba parte de ella. Pinto Delgado refleja la forma en que ciertos poetas madrileños influyeron en el gobierno de los Austrias a través de elogios y censuras literarias a los principales protagonistas políticos. Como lo ha puesto de manifiesto un trabajo colectivo sobre la época del duque de Lerma, la relación entre las Letras y el Poder va más allá del mero ejercicio del mecenazgo; informa un simbolismo que se expresa en prácticas como el teatro, el sermón, la fiesta pública, la academia literaria, el carnaval, los toros, la poesía improvisada y de circunstancia, las canciones populares (Matas et al. 2011). Una tesis francesa de Philippe Rouached demuestra que la invectiva poética del conde de Villamediana toma partido en la profesionalización del gobierno, en la que una multitud de letrados y advenedizos se disputan lugares que antaño habían sido reservados

a la alta aristocracia (Martínez Hernández 2009; Rouached 2013 y 2015). En esta coyuntura estalló una lucha en el campo artístico y literario, porque la protección de las artes era precisamente un recurso de legitimidad para los gobernantes. En breve, la poesía encomiástica y las invectivas contribuyeron a hacer y deshacer a los señores, exactamente como lo había anunciado Suárez de Figueroa en su diálogo citado arriba.

La relación intertextual entre el conde de Villamediana y João Pinto Delgado es reveladora. No sorprende tanto el ver al poeta judaizante de Ruan imitar a un autor conocido por su odio feroz a los judíos (Rouached 2015, 261); hay que insistir más en el hecho de que Pinto Delgado trata las luchas de poder entre los dos partidos de la *Nation portugaise* con la misma demonología política que sirve al conde para satirizar la competencia entre aristócratas y advenedizos en el gobierno de España. Al escribir su sátira contra los malsines de la *Nation portugaise*, Pinto Delgado considera el criptojudaismo franco-portugués como un poder político con legitimidad e identidad propias, involucrado en luchas y litigios con contrapoderes subversivos.

Esta identidad política de la *Nation portugaise* se conceptualiza de manera religiosa en el primero de los cuatro poemas de Ruan, *Oveja, q' en nuestro error* (fol. 7v-9v). Pinto Delgado había escrito estas redondillas para un amigo antes que éste se mudase de Ruan a Ámsterdam. Le felicita por su decisión y le anuncia que desearía seguirle, pero desafortunadamente debe quedarse en Francia para ocuparse de sus negocios. A continuación, pide lo siguiente:

No me offendas con tu olvido,
que, al fin, es término indi[g]no
olvidar un peregrino
el que peregrino ha sido (8r; Révah 1961, 104).

Al trasladarse a Ámsterdam, el amigo deja de ser "peregrino", mientras que el poeta de Ruán sigue siéndolo. Concluimos que el epíteto "peregrino" que distingue al protagonista Moseh es una clave que significa un nuevo cristiano apegado a la fe judía. Esta voz ambigua, que Pinto Delgado también emplea en su discurso público como inmigrante (López Cruz 2019, 97; Stuczynski 2019, 76), es asimismo el concepto que los nuevos cristianos criptojudíos de Francia utilizaban para sí mismos. Ya aparece en un predecesor de los *Diálogos en Naarden*, a saber, un diálogo situado en Orleans en 1617 (Ets Haim ms. 48-D-38, fol. 1r; Kaplan 2017, 89). En Pinto Delgado, el "peregrino" se opone no solo al "malsin", el nuevo cristiano católico, sino también al judío. Reivindicando su identidad de "peregrino" incluso en el momento de su llegada a Holanda, Pinto Delgado muestra su buena integración al modo de vida de los criptojudíos franceses. Recordando los tres movimientos que destaca a inicios de su obra, hay que ver en su procesión satírica un cuarto tipo de movimiento, muy diferente de los otros tres, porque no es lineal sino circular. Cuando satiriza a los "malsines", Pinto Delgado se sitúa en la posición de los "peregrinos", es decir, la corriente mayoritaria dentro de la *Nation portugaise*, y no en el punto de vista de los judíos de Ámsterdam, para quienes ambos bandos forman igualmente parte de la "inmundicia gentilica".

Cabe preguntarse, pues, si los fragmentos de sátira política franco-portuguesa conservados en los *Diálogos de Naarden* forman un cuerpo con ciertas obras del segundo autor franco-converso, Antonio Enríquez Gómez. Este último publicó también una famosa miscelánea poética con ambientación narrativa en el campo, las *Academias morales de las musas*, que salió en Burdeos ocho años después de la academia que se describe en los *Diálogos en Naarden* (Enríquez Gómez 2015). También en estas *Academias* de 1642 aparece un llamado "peregrino", quien se presenta en una academia

poética celebrada en Cuenca y su serranía, donde recibe acogida y consuelo en las tribulaciones que ciertos “malsines” acaban de imponerle. La oposición entre el “peregrino” y los “malsines” es tal vez el rasgo más obvio del lenguaje franco-marrano en la poesía de Enríquez Gómez. Las lecturas en clave que Révah, García Valdecasas (1970) y más recientemente Ruth Fine (2015b) y otros estudiosos (Wilke 2015, 220-221; Rubin 2019) han intentado proponerlas se apoyan precisamente en esta observación.

Los fragmentos de sátiras que se conservan de la obra clandestina de Enríquez Gómez expresan su visión política de la diáspora judeoconversa mucho más directamente. I.S. Révah descubrió un romance burlesco contra dos “malsines” de la *Nation portugaise* de Bordeaux, Jorge Rodrigues y el padre Manuel dos Santos, que se parece mucho al retrato colectivo de los “malsines” ruanenses en los *Diálogos en Naarden*. Mientras Pinto Delgado utiliza el “dilín dilón” de una procesión eclesiástica, Enríquez Gómez imita el “tarán tun tun” de una marcha militar en su pieza con el incipit *Gentecilla del engaño*. Esta poesía satírica se recitaba oralmente, al parecer, porque el primo hermano del poeta pudo recitar de memoria este romance ante los inquisidores peruanos un cuarto de siglo después (Madrid, AHN, Inq., lib. 1139, 324v-325r; Révah 2003, p. 264, 667). En una décima, Enríquez Gómez hace el encomio burlesco de Henrique Nunes Saraiva, uno de los grandes mercaderes criptojudíos de Burdeos, muy espiado por la Inquisición: el poeta dice que aquel señor vivía tan opulentamente que incluso mantenía a un cazador a su costa (Brown 1996, 49, 57; Révah 2003, 667). De Enríquez Gómez conocemos también una sátira en prosa, *La Inquisición de Lucifer*, donde ataca a Juan Adán de la Parra y a otros miembros del tribunal inquisitorial de Madrid (Enríquez Gómez 2020, 56; Galbarro García 2021). Uno de los inquisidores demonizados en la sátira “toma a los de Villadiablo por otros de Villadiego” (Enríquez Gómez 2020, 124), lo que evidentemente alude al secretario Juan Bautista Villadiego e indica a qué punto la memoria de la crisis de Ruán quedó viva entre los criptojudíos de Francia.

Concluimos, en primer lugar, recordando la originalidad de la experiencia y expresión literaria de la colonia franco-marrana al lado del modelo dominante judeo-holandés. Los vestigios de sátira política judeo-portuguesa que nos quedan de este contexto, aunque raros y dispersos, quizá permiten concluir que este género encontró un ambiente más propicio en Francia que en la comunidad de Ámsterdam, donde la censura del *Mahamad* (el poderoso consejo directorio de la comunidad judeoportuguesa) restringía la circulación de sátiras, pasquines y demás frivolidades literarias. La producción satírica de poetas amstelodameses como Miguel de Barrios y Manuel de Pina es abundante, pero es en general una sátira conformista que ataca a blancos habituales de la burla o execración (Huerta Calvo 1994; Sedeño Rodríguez 1995; García Gavilán 2007; Sedeño Rodríguez y Moreau Cueto 2011).

Una segunda conclusión del presente trabajo desea destacar el lugar de este imaginario literario en la construcción de identidades políticas. La obra clandestina de João Pinto Delgado despliega una riqueza de motivos y géneros: el diálogo y la academia literaria, el paisaje simbólico con su alabanza del refugio campestre, finalmente la alegoría satírica. Aunque de la creación satírica entre los criptojudíos de Francia queden solo algunos fragmentos, casi todos en ejemplares sueltos, , estos son preciosos porque permiten concluir que la *Nation portugaise* cultivaba su propia identidad política con formas y prácticas literarias que le inspiraban las culturas europeas de su época. Pinto Delgado recuerda la precariedad de esta vida literaria, cuyos autores estaban, incluso en Ámsterdam, “siempre temblando, siempre con el temor de la espada contraria que le amenaza” (1v; Révah 1961, 92). Los correligionarios de Ruan vivían con menos seguridad todavía, pero tenemos documentación suficiente para poder afirmar que Pinto Delgado y otros ingenios de la *Nation portugaise*, incluso durante los sombríos meses de

1633, no dejaban de manejar la pluma y de acoger, con palabras de Quevedo, la visita de los chistes.

Obras citadas.

- Albert, Anne O. *Jewish Politics in Spinoza's Amsterdam*. London: Littmann Library of Jewish Civilization, 2023.
- Alpert, Michael. *Criptojudaismo e inquisición en los siglos XVII y XVIII*. Barcelona: Ariel, 2001.
- Bacci, André Luiz. *O marranismo e a poesia de João Pinto Delgado, autor de 'À saída de Lisboa'*. Memoria de maestría en Estudios judaicos, Universidade de São Paulo, 2017.
- Bodian, Miriam. "Portuguese Jews and the Language of Liberty." *Journal of Levantine Studies* 6 (2016): 313–332.
- Brown, Kenneth. "Nuevas calas hacia la vida y obra de A. Enríquez Gómez." *Revista Cuenca, Monográfico* 44 (1996): 47-65.
- Brunelle, Gayle. "Jewish Jews and Catholic Jews: Confessionalization and Portuguese New Christians in Early Modern Rouen." En Antoine Roulet, Olivier Spina y Nathalie Szczech eds. *Trouver sa place: individus et communautés dans l'Europe moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011. 101-116.
- Carrier, Hubert. *Les Muses guerrières: les mazarinades et la vie littéraire au milieu du XVII^e siècle*. París: Klincksieck, 1996.
- Castro Ibaseta, Javier. *Monarquía satírica: poética de la caída del conde Duque de Olivares*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2008.
- Cohen, Shai. *El poder de la palabra: la sátira política contra el conde-duque de Olivares*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2019.
- Enríquez Gómez, Antonio. *Academias morales de las Musas*, eds. Milagros Rodríguez Cáceres y Felipe B. Pedraza Jiménez. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2015. 2 vols.
- . *Cuatro obras políticas*, ed. Felipe B. Pedraza Jiménez y Milagros Rodríguez Cáceres. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2020.
- Fine, Ruth. "Em torno da literatura dos 'judeus novos' hispano-portugueses: o caso de João Pinto Delgado." *WebMosaica* 4, 2 (2012): 49-60.
- . "'A la salida de Lisboa' de João Pinto Delgado: un poema y un autor fronterizos." *Hispania Judaica Bulletin* 11 (2015): 139-150.
- . "Una lectura de *Sansón Nazareno* en el contexto de la literatura de conversos." En Ignacio Díez y Carsten Wilke eds. *Antonio Enríquez Gómez: un poeta entre santos y judaizantes*. Kassel: Reichenberger Editorial, 2015. 96-114.
- Galbarro García, Jaime. "Manuel Fernández Villareal y la propaganda de la 'nação' portuguesa." *Versants* 60 (2013): 131–142.
- . "Antonio Enríquez Gómez y el inquisidor Juan Adam de la Parra." En Felipe B. Pedraza Jiménez y Milagros Rodríguez Cáceres eds. *Enríquez Gómez en Sevilla*. Berriozar: Cénlit Ediciones, 2021. 173-198.
- García Gavilán, Inmaculada. "Notas sobre lo satírico y lo burlesco en el 'Coro de las Musas' de M. Barrios." *Criticón* 100 (2007): 27-40.
- García Valdecasas Andrada, Juan Guillermo. *Las "Academias Morales" de Antonio Enríquez Gómez: Críticas sociales y jurídicas en los versos herméticos de un "judío" español en el exilio*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1970.
- Huerta Calvo, Javier. "Manuel de Pina y la literatura burlesca de los sefardíes." En Fernando Díaz Esteban ed. *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, Madrid: Letrúmero, 1994. 215-228.
- Jouhaud, Christian. *Mazarinades: la Fronde des mots*. París: Aubier, 1985.
- Kaplan, Gregory B. *Arguments against the Christian Religion in Amsterdam by Saul Levi Morteira, Spinoza's Rabbi*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

- Lacomme, Virginie. *Le concept d'unité dans les 'Dialogos contra a cristandade' de Moseh Pinto Delgado, nouveau juif portugais de l'Amsterdam du XVII^e siècle*. Memoria de maestría en Estudios religiosos, Université d'Artois-Arras, 2018.
- López Cruz, Roser. "João Pinto Delgado y *La Reyna Esther*: la trayectoria vital y poética de cara a las circunstancias sociopolíticas (1590-1627)." *Theory Now* 2, 1 (2019): 88-107.
- Martínez Hernández, Santiago. *Rodrigo Calderón, la sombra del valido: privanza, favor y corrupción en la corte de Felipe III*. Madrid: Marcial Pons, 2009.
- Matas, Juan, José María Micó Juan y Jesús Ponce, eds., *El duque de Lerma: poder y literatura en el Siglo de Oro*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2011.
- Méchoulan, Henry. "Manuel Fernandes Vila Real, un marrane en politique." *Nova Renascença* 67 (1998): 305–316.
- Muchnik, Natalia. "Amsterdam et les groupements judéo-ibériques de France au XVII^e siècle." En Yves Krumenacker ed. *Entre calvinistes et catholiques: les relations religieuses entre la France et les Pays-Bas du Nord (XVI^e - XVIII^e siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010. 299-313.
- Nahon, Gérard. "Le modèle français du marranisme: perspectives nouvelles." En Anita Novinsky y M. L. Tucci Carneiro eds. *Inquisição: ensaios sobre mentalidad, heresias e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992. 227–265.
- Oelman, Timothy, ed. y tr., *Marrano Poets of the Seventeenth Century: an Anthology of the Poetry of João Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gómez, and Miguel de Barrios*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 1982.
- Pérez de Montalbán, Juan. *Para todos: exemplos morales, humanos y divinos*. Madrid: Imprenta del Reino a costa de Alonso Pérez, 1632.
- Révah, I. S. "Autobiographie d'un Marrane: édition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado." *Revue des études juives* 119 (1961): 41-130.
- . *Antonio Enríquez Gómez, un écrivain marrane*, ed. Carsten L. Wilke. París: Chandeigne, 2003.
- Roth, Cecil. "Les marranes à Rouen: un chapitre ignoré de l'histoire des juifs de France." *Revue des études juives* 88 (1929): 113-155.
- Rouached, Philippe. *Poésie et combat politique dans l'œuvre du comte de Villamediana*. Tesis, Paris IV, 2009.
- . "Les satires politiques de Villamediana: les voix de la contestation en quête de légitimité." En Alexandra Merle y Araceli Guillaume-Alonso, eds. *Les voies du silence dans l'Espagne des Habsbourg*. París: PUPS, 2013. 329-354.
- . "Aristocrates contre letrados: la guerre de plume entre le comte de Villamediana et quelques créatures du duc de Lerma." *Atlante* 2 (2015): 239-263.
- Rubin, Gili. "Una lectura en 'clave' de *Sansón Nazareno*." Ponencia en el XX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 2019, DOI:https://doi.org/10.31819/9783968693002_116.
- Sedeño Rodríguez, Francisco Javier. "La poesía satírica de Miguel de Barrios (Notas de caracterización formal)." *Revista de Literatura* 57, no. 113-114 (1995): 5-30.
- , y Juan Javier Moreau Cueto. "Ataques contra la Inquisición española: la sátira de Miguel de Barrios 'Trompeta del Juicio'." *eHumanista* 17 (enero de 2011): 393-420.
- Stuczynski, Claude. "Richelieu in Marrano Garb: 'Conversos' as Agents of the French Confessional Model, c. 1640." En Yosef Kaplan ed. *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities*. Leiden: Brill, 2019. 71–112.

- Suárez de Figueroa, Cristóbal. *El pasajero: advertencias utilísimas a la vida humana* [1st ed. Madrid 1617].
https://parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista22/Textos/4_El_Pasajero.pdf
- Wilke, Carsten L. “Un moraliste rabbinique parmi les marranes de Bordeaux: Abraham de Oliveira et son *Celo del temor de Dios* (1661).” En Danièle Iancu-Agou y Carol Iancu, eds. *L'Écriture de l'Histoire juive: mélanges en l'honneur de Gérard Nahon*. París y Lovaina: Peeters, 2012. 355-371.
- . “Políticos franceses, criptojudíos portugueses y un poeta español desterrado.” En Ignacio Díez y Carsten Wilke eds. *Antonio Enríquez Gómez: un poeta entre santos y judaizantes*. Kassel: Reichenberger Editorial, 2015. 204-227.
- . “Semi-Clandestine Judaism in Early Modern France: European Horizons and Local Varieties of a Domestic Devotion.” En Yosef Kaplan ed. *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities*. Leiden: Brill, 2019. 113–136.