

## Sinagoga de España: Calderón y los cronicones toledanos

JUAN CARLOS GARROT ZAMBRANA  
*Universidad de Tours (CESR-CIREMIA)*

Una de las conclusiones de mi tesis doctoral, defendida en 1992, fue el cambio producido en los autos calderonianos posteriores a la caída de Olivares (enero de 1643), en el tratamiento del Judaísmo, al ponerse de realce su papel de antagonista cruel y sanguinario. Lo vinculé con la protección que el conde-duque había dispensado hasta entonces a algunos asentistas portugueses imprescindibles para la hacienda española<sup>1</sup>. Por ese motivo me sorprendió encontrar en tres autos escritos entre 1644 y 1657: *El socorro general* (SG), *La semilla y la cizaña* (SC) y *El valle de la Zarzuela* (VZ) la repetición de una misma idea: la Sinagoga de España no tuvo responsabilidad en la crucifixión. En los tres casos se parte de una hipótesis histórica que sitúa el establecimiento de las primeras comunidades hebreas en la Península Ibérica antes de la muerte de Jesús, añadiéndose la inocencia de las sinagogas peninsulares. Así es que nos encontramos en realidad ante dos asuntos, uno de tipo historiográfico en lo tocante al nacimiento de dicha leyenda (por otra parte existente en otros países) y a su pervivencia. Otro de tipo literario: su utilización por el dramaturgo madrileño, de lo que poco o nada se ha dicho. Yo mismo me contenté con una nota y Dominique Reyre (1998: 116-17), acepta mi sugerencia de que habría que relacionarlo con Toledo, sin ir más allá. En cuanto a Arellano, editor de SG, remite a una tradición de esa misma ciudad recogida entre otros por el padre Quintanadueñas<sup>2</sup>.

Al ser el deicidio la acusación más grave que pesaba contra los judíos, se comprenderá fácilmente el interés de probar que determinada comunidad se había afincado en alguna zona de Europa en época precristiana. Exonerarse de ese crimen podía evitar medidas discriminatorias: la expulsión de un reino, o librarse de algún impuesto específico como el

---

1. Garrot Zambrana (1992), cuya edición en español y muy remozada preparo.

2. *El socorro general*, 2001, p. 92 n. a los vv. 471 ss.

que tenían que pagar los judíos de Tréveris y Zamora, «30 dineros por razón de la remembranza de la muerte de nuestro señor Jesu Christo»<sup>3</sup>. Existían otras razones menos crematísticas, concretamente la búsqueda de raíces del pueblo de la diáspora, en nuestro caso fundar «su seguridad e identidad en la identificación de Hispania con la Sefarad bíblica»<sup>4</sup>, lo que equivale a dotarse de una prosapia antigua, de la que determinadas familias blasonan. Ese orgullo causado por tener un linaje que los entronca en algunos casos con el rey David<sup>5</sup>, parejo al de familias de la nobleza y realeza europea que pretendían descender de Hércules, lo mantendrán algunos conversos medievales como Pablo de Santamaría<sup>6</sup>.

Por otro lado, la temprana llegada de comunidades hebreas se vincula con la fundación de determinadas ciudades, Granada o Toledo, en particular, y según veremos más tarde con el momento en que sus habitantes se convirtieron al cristianismo, ya que esa materia legendaria pasará a la historiografía cristiana desde la Edad Media con nuevas funciones: proteger a los conversos, herederos del odio que concitaban sus antepasados o afirmar la primacía de tal o cual ciudad. Ambos fines no tienen por qué ir de la mano, pudiéndose insistir en uno u otro, o en ambos.

El autor de la *Refundición de la crónica de 1344*, escrita según Menéndez Pidal a mediados del XV<sup>7</sup>, esto es, coincidiendo con la revuelta de Pero Sarmiento y el intento de imponer los estatutos de limpieza de sangre, transcribe una supuesta carta en donde la Sinagoga toledana se declara contraria a la muerte del Mesías. Esas correspondencias existen en otros lugares, pero en España gozaron de singular fortuna, según demuestra la lista de escritores del XVI que la refuerzan<sup>8</sup>. Eso sí, la credulidad o anuencia de algunos no quita el escepticismo de otros, como lo prueba en mi opinión el que no se apoye en ella en ningún momento Alonso de Cartagena en su *Defensorum Unitatis Christianae*. No faltó tampoco la hostilidad, porque en el manuscrito salmantino de la *Refundición* desaparecen los folios 24 a 41, correspondientes a la famosa carta<sup>9</sup>. A pesar de ello, la antigüedad de la ciudad de Toledo, fundada por los judíos, así como la oposición de éstos al deicidio no sólo contará con valedores desinteresados, por ejemplo Arias Montano, que aducen la supuesta etimología hebrea del topónimo (Toledot), sino que recibirá un enorme impulso con los Cronicones del padre Román de la Higuera. Al jesuita no le debió colmar la carta en defensa de la divinidad de Jesús del archisinagogo toledano Eleazaro, residente en Jerusalén, ya que agrega que este insigne y fabuloso rabino se convirtió junto con sus no menos fabulosos hijos al cristianismo. Dicha carta será reproducida o citada, para aceptarla o rebatirla, y tiene implicaciones que no podían pasar desapercibidas. Sin ir más lejos el padre Quintanadueñas además de admitirla, se apoya en ella para

3. Según un documento que data de 1302. En Tréveris la fecha es ligeramente más tardía, 1349 (Kriegel, 1995: 135-36). Shatzmiller (1985: 58-59) hace referencia a un documento semejante de los judíos de Augsburgo, fechado a finales del XIV.

4. Ayaso (2000: 238). Véanse también Caro Baroja (1961) y, fuera de España, Shatzmiller (1985).

5. Caso de los Abravanel, según Ayaso (2000: 241).

6. La prosapia de Pablo de Santa María no se queda atrás, ya que se remonta a la Virgen. Véase Cantera Burgos (2007: 277). Señalemos que don Pedro Osorio de Velasco y todos los demás descendientes de Santa María obtuvieron de Felipe III privilegio de limpieza de sangre, *Ibidem*: pp. 280-285.

7. En *Floresta de leyendas heroicas de España*. Rodrigo, *el último godo*, Madrid, 1942. Sobre las dudas a la hora de fechar con cierta precisión, véase Vaquero (2004: 250).

8. Puede leerse una lista no exhaustiva que abarca el XVI y el XVII en de Castro (1847: 11-12).

9. Véase Ward (2000: 72).

argumentar, como lo hicieron otros, que los descendientes de aquellos judíos toledanos deben ser admitidos en las órdenes militares<sup>10</sup>.

Resumiendo, la defensa de una Toledo hebrea apuntaba a diversos objetivos independientemente de la ascendencia de sus valedores. Unos podían reclamar ser tratados como los cristianos viejos y todos veían fortalecido el orgullo local, por vivir en una población que hundía sus raíces en la remota antigüedad y que, por añadidura, había recibido el bautismo antes que ninguna otra de Hispania, si se creía a de la Higuera. En efecto, según el jesuita no sólo abrazaron la fe Eleazaro y los mensajeros que llevaban y traían las cartas, sino que al llegar Santiago a la ciudad del Tajo, judíos y paganos fueron convencidos por el apóstol<sup>11</sup>. De donde se deduce, en palabras de Quintanadueñas (1651: 3), «la grandeza y superioridad secular y eclesiástica de Toledo», cualidad suficiente para discutir la supuesta preeminencia de la nobleza norteña, oponiendo a la pureza de sangre un valor más elevado (Ayaso, 2000: 252-53)<sup>12</sup>.

Por apasionantes que sean las patrañas de Román de la Higuera, la tradición de las distintas cartas enviadas de Jerusalén a la Península<sup>13</sup>, se trata de asuntos que quedan fuera de este trabajo centrado en Calderón y ya es hora de volver a él.

Sus autos crísticos anteriores a 1643, *Los misterios de la misa, Psiquis y Cupido y El divino cazador*, eluden el deicidio (Garrot: 1992, cap. VIII). Todo cambiará con la caída de Olivares, concretamente con una obra estrenada escasos meses después en el Corpus de Toledo, *Llamados y escogidos*, que acaba con este desafío lanzado por la Sinagoga:

SINAG. Aunque por ti no consiga  
mis intentos, haré guerra  
por mí al Príncipe y al Cielo;  
y a sus misterios opuesta,  
yo aguardaré en la campaña.  
PRINC. Yo saldré mañana a ella,  
donde triunfaré muriendo<sup>14</sup>.

Los últimos versos nos dan a entender que el combate entre el Mesías y su verdugo se desarrollará durante el auto representado a continuación de éste<sup>15</sup>:

10. De Castro, (1847: 16), cita un texto póstumo de 1652, *Singularia moralis*. Caro Baroja (1961, I: 313-314) llama la atención sobre un memorial de 1622 de don Francisco Torreblanca, publicado posteriormente en 1635, que admite la presencia de judíos en España en tiempos de Cristo y pide que cesen las probanzas.

11. Se encontrará un resumen sistemático en Gil (2003). La refutación completa de los Cronicones se debe a Nicolás Antonio. Un siglo después Godoy Alcántara publicó su famosa monografía. Sobre las motivaciones del imaginativo jesuita, véase Caro Baroja (1992), quien sospecha ascendencia conversa y Gil, que abunda en lo mismo sin citar en ningún momento, sorprendentemente, ni a Caro ni a Adolfo de Castro ni a Amador de los Ríos.

12. Esa relación temprana con la fe obsesiona en verdad. Ayaso (2000: 257) cita un curioso fragmento de dos franciscanos del XVIII que se extasían ante la posibilidad de que nuestros antepasados concurrieran a la construcción del templo de Salomón: «Y si nuestros españoles daban los frutos más preciosos de su país para la casa que se preparaba al verdadero Dios, acaso no dejaría de comunicarles algún conocimiento de su divinidad; tal vez la adorarían y le erigirían templos en su corazón».

13. Las cartas transcritas por de Castro no se corresponden con las de la *Refundición*. Añádase que los judíos zamoranos también alegaron ese tipo de correspondencia. Véase Nicolás Antonio (1999: 85).

14. Cito por la ed. de Valbuena (1987: 468a).

15. Valbuena pensaba que se trataba de *La segunda esposa*, hipótesis errónea, al datar esta obra de 1648, por lo cual debemos pensar en un auto perdido.

SINAG. Cesa, cesa,  
 que a la voz de ese «yo soy»  
 han fallecido mis fuerzas;  
 pero no tanto, no tanto,  
 que aliento y valor no tenga  
 para darte muerte. ¡Cielos,  
 astros, sol, luna y estrellas,  
 yo os convidó desde aquí  
 a ver la lid más sangrienta!  
 (p. 468b) *Cae en el suelo*

Al año siguiente Calderón introduce más novedades en las dos obras que se le encargaron para las fiestas eucarísticas de esa misma localidad. En una, *La humildad coronada de las plantas* (HC), se desarrolla por primera vez en escena la crucifixión, representada simbólicamente por un violento abrazo del Espino (Judaísmo) al Cedro<sup>16</sup>. Tras la muerte, llega la apoteosis del resucitado, la instauración de la nueva alianza, el anuncio del castigo (destrucción del templo de Jerusalén), y, para precaverse de las acechanzas de la Apostasía y del Judaísmo, la creación del Santo Oficio, escudo contra los enemigos de la Iglesia:

ALAMENDRO Por eso habrá en Toletot  
 ciudad que en hebreo es  
 junta y fundación de muchos  
 un tribunal de la fe  
 que contra la depravada  
 Apostasía y infiel  
 Judaísmo arroje rayos  
 de fuego  
 (vv. 1501-1506)

Nada se dice de nuestra leyenda, la cual encuentra singular acomodo en el otro auto: SC. Se trata de una obra de circunstancias o historial en donde la resistencia hebrea a reconocer la vetustez de la Ley Escrita y a aceptar por lo tanto la superioridad de la Ley Nueva se aprovecha para dramatizar la guerra de Cataluña, estableciéndose un ingenioso paralelismo entre la Ley Vieja y los fueros catalanes<sup>17</sup>.

La Sinagoga cerca la fortaleza de la Fe y la Iglesia es defendida por abundantes escuadrones entre los cuales destaca el de Toledo. Don Pedro repite el juego con el sentido de la palabra hebrea Toletot<sup>18</sup>, para relacionarlo con el nombre de la ciudad e incidir en la inocencia de la Sinagoga toledana:

BAUTISMO Y otra razón hay en que  
 la envidia admirada vea  
 que lo que es Toletot sea  
 plaza de armas de la fe,  
 pues una ciudad fundada  
 por Nabucodonosor,

16. Cito por la edición de Arellano (2002). Acotación tras el v. 1164.

17. Véase Garrot Zambrana (2002) y la introducción de la edición de Arellano (2001), por la que cito.

18. Sobre la etimología véase Ayaso (2000: 251). Para su uso en Calderón, Reyre (1998).

por su grandeza y valor  
 fue de este nombre llamada,  
 cuya Sinagoga altiva  
 la sentencia no firmó  
 de Cristo, ni el voto dio  
 en su alteración esquivá  
 (vv. 463-74)

¿Por qué no exculpar a los judíos toledanos en *HC* en donde se representaba el deicidio, algo que, dicho sea de paso, no sucede en *SC*, entre otras razones porque se identifica al Salvador con Felipe IV?<sup>19</sup> Aquí, me parece que prima el sentido político. El castillo de la Fe es asaltado por la Sinagoga (Cataluña) de la cual se desgaja Toledo, fiel al monarca; sólo indirectamente aflora lo religioso, o lo socio-religioso, cuando se asocian estos versos con los anteriormente citados de *HC*: los conversos toledanos descienden de judíos ajenos a la muerte de Cristo, lo cual, indirectamente, podría llevar a concluir que la Inquisición no combate contra ellos sino contra judaizantes llegados del exterior. Salvo que se trata de deducciones que puede o no puede sacar el espectador, pues el poeta procede de manera harto alusiva.

Todo podría quedar reducido a un mero asunto de historiografía local, a un deseo por parte de Calderón de halagar a su público, si no fuera porque en las otras dos obras en donde se menciona la leyenda, ya no se trata específicamente de la Sinagoga de Toledo, sino de la Sinagoga española. Así, en *SC*, cuando el Judaísmo comprueba lo magro de la cosecha que se ha recogido en Asia decide «consultar mi error / a las otras sinagogas»<sup>20</sup>, pero sus intentos de encontrar aliados fracasan:

EUROPA [...] vea el mundo que en tu extraña  
 ruina consejo no toma  
 la Gentilidad de Roma  
 ni Sinagoga de España  
 (p. 879)

Y en efecto, poco después, cuando aparezca el Sembrador, el Judaísmo se enfrentará a América, África y Europa (y a las creencias que cada una de ellas alberga: Paganismo, Idolatría y Gentilidad), para matar él solo al Mesías (pp. 881-90). Victoria breve, porque rápidamente asistimos a la apoteosis eucarística y a la derrota de las fuerzas del mal, en particular del Judaísmo, rechazado por todas las partes del mundo y en consecuencia condenado a errar sin patria (p. 892).

Detengámonos en las sinagogas consultadas. Se podría conjeturar que «Sinagoga de España» se refiere a Toledo, cabeza de las sinagogas peninsulares, pero estos versos de *VZ*, pronunciados en una situación semejante, aunque no idéntica, toda vez que estamos ahora justo en la escena de la crucifixión simbolizada, despejan cualquier duda y debemos comprender que se refieren a la totalidad de los judíos españoles:

19. Las implicaciones de esa identificación las estudio con detenimiento en Garrot Zambrana (2000, 2002 y 2005).

20. Utilizo la edición de Rull, Calderón, *Autos sacramentales* (2001: 877). La obra se representó en Madrid en 1651 junto con *El cubo de la Almudena*, al cual se hace alusión en la p. 893.

ASIA ¡Oh, no sea el ver que todos  
me dejan y desamparan,  
significación de que  
las sinagogas de España  
[...], no fueron  
cómplices en mi venganza!<sup>21</sup>

Tenemos ya todos los ejemplos, pero queda por resolver el problema de la significación que podrían adquirir para los espectadores, así como la razón por la cual la leyenda surge y desaparece con igual brusquedad. Si encontrar la *intentio auctoris* parece fuera de lugar, al menos intentaré mostrar la complejidad del problema.

La exculpación de los judíos, gracias a la existencia de cartas cruzadas con sus hermanos de Jerusalén, tiene en el caso español un arraigo profundamente toledano y confluye con la afirmación de la fundación mítica de la ciudad. Ahora bien, fue allí en donde se afincó don Pedro a su regreso de la guerra, hasta 1646, cuando entró al servicio del duque de Alba. Son años azarosos: los corrales madrileños están cerrados, las fiestas palaciegas se suspenden y el dramaturgo se ve privado de los ingresos que le proporcionaba el teatro, sin encontrar protección ni en Felipe IV ni en su esposa Isabel. Pierde su condición de poeta cortesano, que no recuperará hasta bastante más tarde<sup>22</sup>. Encuentra refugio a orillas del Tajo, en donde está viva la tradición de la especificidad de su Sinagoga; el fragmento de SC puede interpretarse como agradecimiento. Quizá hasta 1644 no estuviera familiarizado nuestro poeta con tales fábulas, a pesar de que Rodrigo Caro, en Sevilla, y Lorenzo Ramírez de Prado, en París, las habían dado a la estampa en los años 1620<sup>23</sup>. Eso explicaría su ausencia en *Llamados y escogidos* y en *Psiquis y Cupido*. Se trata de una hipótesis de lo más incierta, lo reconozco, sobre todo si pensamos que Ramírez de Prado se basó en un manuscrito propiedad de Olivares para su edición, y que en 1640 publica en Amberes otro cronicón, el de *Luitprando*, dedicándose al válido, de quien aparece un hermoso grabado en las páginas liminares<sup>24</sup>. Por otra parte, alabar a la ciudad mencionando su antigua fundación no exigía postular un origen hebreo. Pienso en Céspedes y Meneses (1623: 96v), el cual alude a las distintas opiniones que circulaban en la época sobre sus fundadores. Cita a Tolemón, a Bruto, a Hércules libio y a un astrólogo griego llamado Ferrecio, que la fundó y dedicó a Hércules en 1270 a.C., para acabar concluyendo:

Diferente opinión sigue Garivay, alegando a Beuter, Figueras y Arismontano [sic], en que los ejércitos de Nabucadnecer [sic]<sup>25</sup>, formados de caldeos, persas y hebreos, viniendo a España la edificaron, llamándola Toledo, que es lo mismo que generaciones; mas según la mayor parte de autores graves y doctos, es lo menos dudoso que el valeroso Hércules fue su verdadero fundador y haberla estos ampliado y engrandecido.

21. Utilizo la edición de Valbuena Prat, *Autos sacramentales* (1987: 718b). El auto debió estrenarse entre 1651 y 1657. Véase Garrot Zambrana (1992, II: cap. VI).

22. Recordemos que Felipe IV trasladó su corte al frente aragonés durante varios años. Para todo esto remito a mis trabajos citados en n. 19.

23. Para las ediciones de las obras de Román de la Higuera, véase Nicolás Antonio (1999: 10-13).

24. Véase Entrambasaguas (1943: 108-109). Godoy (1999: 219) abunda en lo mismo, añadiendo que dicho manuscrito era copia de otro, propiedad del conde de Roca, sacado del original.

25. Debe ser el general asirio Nabuzardan, enviado por Nabucodonosor a destruir Jerusalén. De la Higuera habla de Nabucordón. Véase Gil (2003: 23-25).

Céspedes no desmiente la temprana presencia hebrea, se limita a quitarle relevancia, omitiendo de paso cualquier referencia al asunto del deicidio. Otros fueron más tajantes, como Francisco de Pisa, el cual en 1605 dice con respecto a la posible fundación hebrea: «[...] No lo tengo por cosa que ennoblece ni engrandece a esta nobilísima ciudad»<sup>26</sup>. Claro, siempre se puede argüir que en *SG* Calderón encomia principalmente la fe de la ciudad, hasta tal punto excelente que hasta su Sinagoga constituye caso aparte. Aun así, quién creará que no se había de percatar de las consecuencias de dar pábulo a la inocencia de los judíos toledanos en una obra contemplada por un Capítulo al que en teoría no podían pertenecer los conversos<sup>27</sup>. También hubo de prever la asociación entre la profecía de *HC*, en donde se anuncia la creación de un tribunal de la fe, y el presente. En tal sentido, el ignorar la conversión de Eleazaro, puede tomarse como un deseo de no distinguir entre unos conversos remotos, descendientes de los judíos de entonces, y unos más recientes, los cristianos nuevos bautizados durante la Edad Media; por no hablar de los portugueses que desfilaron por las calles toledanas condenados por dicho tribunal<sup>28</sup>. En fin, para continuar con la resonancia que la divulgación de la leyenda podía tener entre los contemporáneos, qué decir del paso siguiente, cuando todas las juderías hispanas quedan lavadas de culpa en la muerte de Jesús: se están dando argumentos a los partidarios de abrogar o limitar los estatutos<sup>29</sup>. Aquí conviene fijarse en la cronología: *SC* debió estrenarse en Madrid en 1651, junto con *El cubo de la Almudena* al que se alude<sup>30</sup>. Es el mismo año de la publicación del libro de Quintanadueñas, fervoroso seguidor del padre Román de la Higuera. *VZ* es de datación incierta, pero seguramente posterior a *SC* y anterior a 1658<sup>31</sup>. Recordemos que uno de los últimos valedores del jesuita fue el conde de Mora cuya primera parte de la *Historia de la ciudad de Toledo* se imprime en 1654. Pero precisamente, Quintanadueñas y Mora son cronistas locales, ¿por qué extender la inocencia al conjunto de España?<sup>32</sup>. Para continuar con las preguntas y confieso que a ésta me gustaría poder responder ¿por qué no menciona la leyenda, tan favorable a ciertos proyectos de Olivares, en las obras anteriores a 1643? Dar cumplida respuesta a todas estas cuestiones queda fuera de mis posibilidades; a modo de conclusión, provisional e incompleta y sin esperanza de que esto cambie, intentaré añadir algunos elementos que ayuden a vislumbrar soluciones.

En los años 1650 Calderón comienza a recuperar el favor real<sup>33</sup>: desde las bodas con Mariana de Austria se le piden comedias para palacio; aunque no obtiene ningún cargo en la corte el rey le hace conseguir una capellanía en los Reyes Nuevos de la catedral de Toledo, en 1653, que en realidad es una renta para que pueda ocuparse de fiestas

26. *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo* (1605), apud Montemayor (1996: 417).

27. Sobre los estatutos impuestos por Silíceo y su aplicación léase lo escrito por Sicroff (1985) y Martz (1994). Por otra parte, a principios del XVII, dicho Capítulo cede al Ayuntamiento la organización de las fiestas según Martínez Gil (2004: 95).

28. Por ejemplo, en 1637 ya se condenó allí a los hermanos Saravia y en 1644 comienza otro proceso importante, el de Manuel Enríquez, condenado en 1646. Véase Caro Baroja (1960, II: 71-72).

29. Recuérdese la *n.* 10.

30. Parker (1983: 245).

31. Parker (*Ibidem*: 251), lo sitúa con otros ocho autos en 1647, 1648 y 1652-57, pero según indiqué en 1992, al ser una versión de *El divino cazador*, de 1642, es poco probable que Calderón lo retome antes de la década siguiente.

32. Cabría añadir otra incógnita con respecto a la inclusión o exclusión de Portugal, y en consecuencia de los judíos y conversos portugueses, dentro de esa Sinagoga de España, en un período tan tenso en el que Portugal se ha separado de hecho del imperio de Felipe IV.

33. Llevo años insistiendo en ese alejamiento de la corte que he vinculado con la caída de Olivares.

palaciegas, según se deduce de sus repetidas ausencias<sup>34</sup>. En este momento la leyenda de los judíos toledanos, que recoge en 1644, se extiende al conjunto de España. ¿Tuvo algo que ver en todo ello Ramírez de Prado, gran defensor de los escritos de Román de la Higuera? Este consejero de gran peso, estuvo encargado de las fiestas de recepción de Mariana, que sellan el regreso de don Pedro al serrallo, e incluso firmó la relación que la cuenta; por lo tanto, como mínimo desde 1649 tuvieron que relacionarse. Al mismo tiempo, Calderón debió tener en cuenta el problema de los asentistas portugueses que, a pesar de los pesares, siguen siendo necesarios para la Monarquía durante los años 1650. Pero la situación en su conjunto resulta confusa: los procesos se suceden y, entre otros, el de Manuel Cortizos cuyo criptojudasismo parece descubrirse en 1651, un año después de su muerte, lo cual no quita para que su hermano Sebastián, también acusado por la Inquisición, no sólo se libre de castigo sino que sea nombrado embajador en Génova en 1657 con no poco escándalo<sup>35</sup>. No obstante esas protecciones cubren a muy pocos y la década de los cincuenta reúne condenas incesantes y quiebras «y a ellas van unidas, por no fortuita coincidencia, movimientos de aire popular contra los hombres de nación y rumores relativos a sus maldades en el terreno religioso»<sup>36</sup>. Don Pedro se desvincula de Toledo en esas fechas, se afianza definitivamente en Madrid en 1658 (año que coincide, por cierto, con la muerte de Ramírez de Prado) y ante tan complicado contexto, se comprende el abandono de la leyenda exculpatoria cuya mención, independientemente de lo que nuestro autor pudiera pensar de ella, no podía dejar de resultar polémica. Leyenda viva, como lo atestiguan unas líneas de un libro publicado en 1667 por un compañero suyo, el doctor Lozano, capellán como él de los Reyes Nuevos:

Estos hebreos, conducidos a España por Nabuco, y pobladores o reedificadores desta célebre ciudad, hay quien dice que, como fueron tan antiguos, y que sus descendientes no fueron, ni consintieron por sí, ni por sus legados en la muerte de nuestro Redentor; antes bien enviaron sus cartas, contradiciéndolo, vinieron a ser exentos y libres de cierto tributo, que los demás de su nación pagaban en otras provincias a su príncipes. Honra no pequeña de esta ciudad, que ya que fueron judíos sus pobladores, no haber salido dellos aquella mala raza, de los que no queriendo crear la verdad, crucificaron a Cristo. De suerte que aun los judíos de Toledo han sido de buena sangre<sup>37</sup>.

Así pues, a partir de entonces el Judaísmo permanecerá confinado en el marco más estrictamente teológico y saldrá únicamente de él en dos ocasiones de signo tan opuesto que exigen cita. En *El Santo Rey don Fernando*, I, de 1671, cuando el rey castellano convierta a un judío sincero, a quien no mueve ningún interés<sup>38</sup>; la segunda, diez años después, recoge el auto de fe celebrado en 1680 en Madrid. En *El cordero de Isaías*, por primera y última vez Calderón se une al coro general de voces para pedir el fuego contra los irreductibles<sup>39</sup>, reuniendo así la doble faz de los conversos peninsulares: asimilación

34. De hecho desde 1657 no volvió a Toledo. Véase Juliá (1941). En 1663 será nombrado capellán real, pero el dinero lo obtiene de la catedral toledana.

35. Caro Baroja (1960, II: 107-15). Sobre los entresijos de tales acusaciones, léase Sanz Allán (1994).

36. *Ibidem*: 81.

37. Lozano (1667: 4).

38. Véase Garrot Zambrana (1995).

39. *Ibidem*.

completa de una gran mayoría, fidelidad a la ley mosaica de muchos de sus correligionarios de ascendencia portuguesa. A su manera, desde su posición de poeta áulico, el dramaturgo madrileño nos fue dejando entre silencios, medias verdades y propaganda un panorama oscuro y apasionante, que tendremos que seguir dilucidando.

## Bibliografía

- AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1848): *Estudios sobre los judíos de España*, Madrid, Manuel Díaz y Camp.
- (1984): *Historia de los judíos de España y Portugal*, I, Madrid, Turner [Facsímil de la edición de 1875].
- ANTONIO, N. (1999): *Censura de historias fabulosas*, Madrid, Visor [facsímil de la ed. de Mayans, Valencia, 1742].
- AYASO MARTÍNEZ, J. R. (2000): «Antigüedad y excelencia de la diáspora judía en la Península ibérica», *MEAH*, sección hebreo, 49, pp. 233-259.
- CALDERÓN DE LA BARCA, P. (2001): *El socorro general*, ed. I. Arellano, Kassel, Reichenberger.
- (1987): *El valle de Zarzuela*, en *Obras Completas*, III, *Autos sacramentales*, ed. Á. Valbuena Prat, Madrid, Aguilar.
- (2002): *La humildad coronada de las plantas*, ed. I. Arellano, Kassel, Reichenberger.
- (2001): *La semilla y la cizaña*, en *Autos sacramentales*, III, ed. E. Rull, Madrid, Biblioteca Castro.
- (1987): *Llamados y escogidos*, en *Obras Completas*, III, citado.
- CANTERA BURGOS, F. (2007): *Alvar García de Santamaría y su familia de conversos*, Miranda de Ebro, Fundación Profesor Cantera Burgos.
- CARO BAROJA, J. (1961): *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 3 t., Madrid, Arión.
- (1992<sup>6</sup>): *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelona.
- CARTAGENA, A. de, cf. Verdín-Díaz.
- CASTRO, A. de (1992): *Historia de los judíos en España*, Valencia, Librerías París-Valencia [facsímil de la original de 1847].
- CÉSPEDES Y MENESES, G. de (1623): *Historias peregrinas y ejemplares*, Zaragoza, Juan de Larumbe.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1955): *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Madrid, CSIC.
- ENTRAMBASAGUAS, J. de (1943): *Una familia de ingenios: los Ramírez de Prado*, Madrid, CSIC.
- GARROT ZAMBRANA, J. C. (1992): *Le thème juif et «converso» dans le théâtre religieux espagnol, notamment dans celui de Calderón (fin XVe siècle-XVIIe siècle)*, tesis defendida en la Universidad de París III-Sorbonne Nouvelle.
- (1995): «Teología y transfondo histórico cultural: judíos y conversos de Lope de Vega a Calderón», en *Judeoconversos et morisques et la littérature du Siècle d'Or*, (Actes du « Grand Séminaire » de Neuchâtel, Neuchâtel, 25-27 Mai 1994), *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 588, pp. 129-147.

- (2000): «La représentation du pouvoir dans *El Reyno en cortes, auto sacramental* d'Antonio Coello», en A. Redondo (dir.), *Le pouvoir au miroir de la Littérature en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*, París, Publications de la Sorbonne, pp. 163-178.
- (2002): «Cataluña en dos autos sacramentales de Calderón», en I. Arellano ed., *Calderón 2000 (Actas del Congreso Internacional, IV Centenario del nacimiento de Calderón)*, Kassel, Reichenberger, pp. 775-790.
- (2004): Edición de *El Reino en cortes y Rey en campaña* de Antonio Coello (con una *loa* y un *entremés*). Inédito presentado para la Habilitación a cátedras en la Universidad de París III-Sorbonne Nouvelle.
- GIL, J. (2003): «Judíos y conversos en los falsos cronicones», en Annie Molinié y Jean-Paul Duviols (dir.), *Inquisition d'Espagne*, París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 21-43.
- GODOY ALCÁNTARA, J. (1999): *Historia crítica de los falsos cronicones*, ed. O. Rey Castelao, Granada, Universidad de Granada [Fasimil de 1868].
- JULIÁ MARTÍNEZ, E. (1941): «Calderón de la Barca en Toledo», *RFE*, XXV, pp. 182-204.
- KRIEDEL, M. (1995): «El edicto de expulsión: motivos, fines, contexto», en Á. Alcalá ed., *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, pp. 134-149.
- LOZANO, C. de (1667): *Los Reyes Nuevos de Toledo*, Madrid, Francisco Serrano de Figueroa.
- MARTÍNEZ GIL, F., GARCÍA RUIPÉREZ, M. y CROSAS, F., (2004): «Calderón de la Barca y el corpus toledano de 1640», *Criticón*, 91, pp. 91-120.
- MARTZ, L. (1994): «Pure blood statues in sixteenth century Toledo», *Sefarad*, LIV, pp. 83-107.
- MONTEMAYOR, J. (1996): *Tolède entre fortune et déclin*, Limoges, PULIM.
- PARKER, A. A. (1983): *Los autos sacramentales de Calderón*, Barcelona, Ariel [1943].
- QUINTANADUEÑAS, A. de (1651): *Santos de la imperial ciudad de Toledo, y su arzobispado...*, Madrid, Pablo del Val.
- REYRE, D. (1998): *Lo hebreo en los autos sacramentales de Calderón*, Kassel, Reichenberger.
- SANZ ALLÁN, C. (1994): «Las finanzas de la Monarquía y los banqueros judeoconversos», en C. Barros ed., *Xudeos e conversos na historia*, II, Santiago de Compostela, La Editorial de la Historia, pp. 185-200.
- SHERGOLD, N. D. y VAREY, J.E. (1964): «A problem in the Staging of *Autos Sacramentales* in Madrid, 1647-1648», *HR*, xxxii, pp. 12-35.
- SHATZMILLER, J. (1985): «Politics and the Myth of origins: the Case of Medieval Jews», en *Les juifs au regard de l'Histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, París, Picard, pp. 49-61.
- SICROFF, A. (1985): *Los estatutos de limpieza de sangre*, Madrid, Taurus.
- VAQUERO, M. (2004): «Horizonte ideológico del *Arreglo toledano de la Crónica de 1344*», *La Corónica*, 32.3, pp. 249-277.
- VERDÍN-DÍAZ, G. (1992): *Alonso de Cartagena y el Defensorum Unitatis Christianae*, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- WARD, A. (2000): «El Arreglo toledano de la Crónica de 1344», en A. Ward ed., *Teoría y práctica de la historiografía hispánica medieval*, Birmingham, BUP, pp. 59-75.