

Raquel/Fermosa, la judía de Toledo: dos versiones de la leyenda

Raquel Ibáñez-Sperber

La relación por escrito –legendaria o no- de los amores entre el rey de Castilla Alfonso VIII (1155-1214) y una judía de Toledo que habría tenido al monarca distraído del gobierno del reino durante siete años (alguna fuente menciona siete meses) para terminar con el asesinato de aquella a manos de los nobles castellanos, data ya de unos años después de la muerte de dicho rey¹, pero se popularizó principalmente por su inserción en la tercera versión de la Crónica General, impresa en 1541, que los describe de la siguiente manera:

"Pues el rey don Alonso ovo passados todos estos trabajos en el comienço quando reinó, e fue casado según que auedes oído, fuese para Toledo con su muger doña Leonor: e estando y, pagóse mucho de una judía que auie nombre Fermosa, e olvidó la muger, e ençerróse con ella gran tiempo en guisa que non se podié partir d'lla por ninguna manera, nin se pagaua tanto de cosa ninguna: e estouo ençerrado con ella poco menos de siete años, que no se membraua d' sí nin d' su reino nin d' otra cosa ninguna. Entonçe ouieron su acuerdo los omes buenos d'l reino cómo pusiesen algún recado en aquel fecho tan malo e tan desaguisado: e acordaron que la matasen, e que así cobraríen a su señor, que tienén por perdido: e con este acuerdo fuéronse para allá: e entraron al rey diziendo que queríen fabrar con él: e mientras los unos fabraron con el rey, entraron los otros donde estaua aquella judía en muy nobres estrados, e d'golláronla"².

En este texto se mencionan los puntos principales de la leyenda: 1. Los siete años que el rey pasó con su amante judía; 2. la pasión obsesiva del monarca "que no se membraba de sí nin de su reyno nin de otra cosa ninguna"; 3. la conspiración de los "omes buenos del reyno" y 4. la muerte de la judía a sus manos.

¹ En los *Castigos e documentos del rey don Sancho*, atribuidos a Sancho IV de Castilla-León (reinó entre 1284 y 1295). Algunos manuscritos de la *Primera crónica general* (c. 1270) mencionan la historia, pero, al no ser sino una minoría de los que han quedado, cabe pensar que podría tratarse de adiciones posteriores de los copistas. Véase Castañeda 1962: 37-128 donde hace una útil revisión de distintas versiones del tratamiento de la leyenda.

² Ibid: 19-20.

La leyenda ha tenido desde entonces una larga y fructífera historia literaria tanto en la literatura española como en la de otros países. Aquí me centraré en dos obras de autores españoles: la primera es *La desgraciada Raquel* de Antonio Mira de Amescua (1574?-1644) de la que se ha conservado una autorización para representarla en 1635³, pero cuya redacción algunos investigadores fechan en 1625; la obra fue refundida (al parecer, plagiada⁴) por Juan Bautista Diamante (1625?-1687) y quedó erróneamente a su nombre hasta principios del siglo XX. La segunda versión en que centrare mi artículo es la dieciochesca *Raquel* de Vicente García de la Huerta (1734-1787), escrita, al parecer, hacia 1766⁵.

Para empezar, digamos que las dos obras tienen una característica común: su índole abierta y declaradamente política. A pesar de que el momento histórico en que se escribieron es muy distinto, se trata en ambos casos de tiempos de crisis y el que los autores eligieran tratar la leyenda de la judía de Toledo, presupone ya una intención de ese tipo. Así lo entendieron las autoridades competentes que en los dos casos, tomaron cartas en el asunto. Ambas obras fueron más que diezmadas por la censura: los censores eclesiásticos tardaron diez años en permitir la representación de la de Mira de Amescua que sólo se aprobó después de suprimir parte del texto; la de García de la Huerta fue retirada de cartel a los cinco días de su estreno, también debido a una de decisión de las autoridades y después de sufrir una amputación de más de 700 versos. El tema, en efecto, se presta a una utilización política: contamos con la presencia de un rey protagonista, de un levantamiento confusamente popular (que no se menciona en la crónica original) y declaradamente nobiliario, y de un valido prácticamente omnipotente, en este caso una concubina. A pesar de su muy distinto tratamiento, ambas comparten elementos argumentales que no existen en la crónica y que son importantes para nuestro tema: en las dos, como ya he dicho, el rey transmite su poder a Raquel que puede tomar, consiguientemente, decisiones de gobierno, y en ambas hay un decreto de expulsión de los judíos que provoca su intervención. En la obra de Mira de Amescua, este decreto es el que desencadena toda

³ Rennert 1900: 119.

⁴ Así lo afirman varios investigadores, entre otros James A. Castañeda que llegó a esa conclusión tras cotejar la versión de Diamante con el único manuscrito escrito por Mira de Amescua que queda de la obra. Véase Castañeda 1977: 42.

⁵ Aquí trato exclusivamente la cuestión argumental sin entrar en la de los elementos estilísticos formales en que ambas obras difieren fundamentalmente, pues mientras la de Mira de Amescua es lopesca, la de García de la Huerta excluye al gracioso y se adapta a las exigencias neoclásicas guardando escrupulosamente la regla de las tres unidades.

la acción, ya que esta se inicia cuando el padre de Raquel, por decisión de los dirigentes de la aljama, la envía al rey con el fin de que le convenza de revocarlo; en la de García de la Huerta, por su parte, la expulsión se produce justamente por la indignación del pueblo contra los judíos a causa de los beneficios excesivos que reciben del rey por influencia de Raquel y para acabar con la privanza de esta última.

Raquel, mujer y subversiva

Lo primero que cabe decir de Raquel es que, en ambas obras, se erige como protagonista absoluta de la tragedia por encima incluso del rey. Una buena prueba de ello puede ser que, en ambos casos, es ella el único personaje que se menciona en el título que terminó por imponerse, a pesar de que el único manuscrito conservado de la de Mira de Amescua escrito por el propio autor, la obra se llama *La desgraciada Raquel, i Rei Dⁿ Alphonso el 8^o* (la publicada a nombre de Diamante se titula *La judía de Toledo*). La de García de la Huerta se titula, simplemente, *Raquel*.

Tanto la Raquel de García de la Huerta como la de Mira de Amescua son mujeres ambiciosas, altaneras y potencialmente vengativas, pero no son ruines, sus reacciones son normales y su amor por el rey, sincero⁶.

Es la necesidad que tiene el propio autor de que ejerza una polarización de atracción-rechazo en el espectador, la que hace de Raquel un personaje matizado y complejo. En efecto, la protagonista tiene que ser lo suficientemente "malvada" como para que podamos entender la reacción de los nobles castellanos que, por cierto, no salen bien parados en ninguna de las dos obras; pero, a la vez, debe dar una imagen lo bastante "positiva" como para que su muerte sea sentida como trágica y podamos compenetrarnos con el dolor del rey. La muerte de Raquel resulta, pues, dolorosa pero comprensible para el espectador ya que, además, se trata de un personaje ambivalente y subversivo, que rompe los esquemas y se presenta como una amenaza para el orden social. En un país como España, donde la tradición de la relevancia política de los validos es mucho más conspicua que la de las favoritas o concubinas reales⁷, el que

⁶ Ivy L. McClelland, refiriéndose a la Raquel de García de la Huerta, la define como "una mujer emotiva, pero de mente sólida, nunca irrazonable ni coqueta, que sólo recurre a las armas de la mujer cuando comprende que la voluntad de un hombre empeorará las cosas, y aun entonces matiza". Véase McClelland 1983: 288.

⁷ Nirenberg 2007: 15-41. Este es quizás el motivo por el que, a pesar de que comparte ciertos elementos por el tema, *La desgraciada Raquel* de Mira de Amescua no responde a los principios ni utiliza las técnicas típicas de las "comedias de privanza" de su época aunque comparte con ellas el tema de la caída súbita de fortuna que tanto interesaba al autor como lo muestran sus obras (estas sí, "de

Raquel sea mujer y judía, va a hacer aún más crítica su condición de "cuerpo extraño" que llega al poder sin tener derecho alguno a ello: ni por su clase –no es noble- ni por su sexo⁸, ni por su etnia. Su muerte, al final, viene a devolver a la sociedad el orden antes subvertido por su mera presencia pero también por su actuación de hecho. Una buena demostración de esto último son sus decisiones en los casos que le son presentados para que emita sentencia en la obra de Mira de Amescua o el favor escandalosamente parcial que presta a los judíos en la de García de la Huerta⁹. Su conducta "desviada" se hace evidente en otras reacciones como en el hecho de que ambas se muestren dispuestas a luchar con las armas en la mano, una clara tergiversación del orden social mediante la subversión del papel adjudicado a la mujer en él. La de Mira de Amescua se muestra decidida a ir a la guerra para escándalo de Alvar Núñez que la increpa: "¿Sabrás sitiarse una plaza? ¿Sabrás plantar un cuartel? ¿Sabrás para dar un socorro / medios, y trazas poner?" A lo que Raquel responde: "De que lo digáis me corro. Sabré a campaña salir / sabré un moro acometer / un ejército vencer / y una ciudad combatir". La de García de la Huerta, a su vez, se declara dispuesta a empuñar la espada para rendir Toledo a los pies de Alfonso: "Desecha ese temor: arma tu diestra / y si acaso el horror te oprime tanto / [...] / si el hierro empuño, si el arnés embrazo / Semiramis segunda hoy en Toledo, / a tus pies postraré quantos osados, / quantos rebeldes, quantos alevosos / aliento dan al sedicioso vando"¹⁰.

En el plano literario, el siglo XVII español es, como es bien sabido, más abierto que el XVIII a la hora de admitir conductas que en la realidad resultarían "heterodoxas", pero en el caso concreto de Raquel estamos ante una mujer que no encaja en el prototipo literario de mujer guerrera o bandolera de la época ni en la que busca venganza. En su caso específico, su buena predisposición a tomar las armas no responde a un modelo típico (y tópico) sino a una subversión.

privanza") *La adversa fortuna de Don Álvaro de Luna* y *La adversa fortuna de Don Bernardo de Cabrera* sobre el consejero de Pedro III el Ceremonioso. Sobre sus "comedias de privanza", véase Peale 2004: 125-156 (que da una lista de seis de Mira de Amescua atribuyendo a Lope de Vega la de Bernardo de Cabrera, en p. 150).

⁸ El caso de la mujer que reina en lugar del rey, es un tema tratado en el teatro del Siglo de Oro. En *La mujer que manda en casa* (1611 ó 1612) de Tirso de Molina, por ejemplo, que trata de la ambición política de la bíblica Jezabel, hay una condena muy específica de esa usurpación del poder por parte de una mujer a pesar de que, en este caso, se trata de la propia esposa del rey y no de una concubina. El motín popular a causa de la enajenación del rey por una amante se da asimismo en otras obras que coinciden parcialmente con el tema aunque la protagonista no sea judía, como el literariamente muy tratado asunto de los amores de Pedro I de Portugal con Inés de Castro.

⁹ MDA: 107-110; GDH: 75-76.

¹⁰ MDA: 112; GDH: 36

Veamos ahora la relevancia política que tiene la condición judía de Raquel en ambas obras:

García de la Huerta: Raquel la extranjera

Como es sabido, Carlos III heredó la corona española tras la muerte de su hermanastro Fernando VI en 1759; para hacerse cargo de ella tuvo que dejar la de Nápoles, de donde llegó trayendo consigo a un grupo de consejeros italianos que intentaron, junto con algunos españoles, imponer ciertas reformas en el país. Esto, combinado con una grave crisis económica, culminó en un levantamiento popular. La obra de García de la Huerta, como ya he mencionado, fue escrita al parecer en 1766, el año mismo en que estalló la serie de revueltas populares –pero instigadas por la nobleza– que se conocen con el nombre genérico de "motín de Esquilache". Lo que se propone en la obra el autor, que ya había sido encausado por sus actividades políticas¹¹, es manifestar su oposición al absolutismo borbónico y a las veleidades de una Ilustración que, según él lo percibe, desatiende el papel tradicional de la nobleza y trata de promover el ascenso de una burguesía, en parte extranjera, a la que no corresponde ningún papel en las esferas de poder. La propia Raquel reconoce al verse en desgracia que "quien se eleva sobre su fortuna / por su desdicha y por su mal se eleva"; aunque, a pesar de todo, su soberbia la hace terminar exclamando, al final del mismo soliloquio, que "[l]a virtud solamente es la nobleza" y que "el frívolo accidente del origen / que tan injustamente diferencia / el noble del plebeyo ¿no es un vano pretexto [...]?"¹² Su desatrosos fin demuestra que su primer pensamiento era el acertado. Al morir víctima de su concepción errónea, el autor devuelve su lugar privilegiado a los nobles que, a pesar de que, com ya se ha dicho, no quedan todos bien parados en la obra, la acogieron con gran satisfacción y la representaron incluso en privado en los salones de la aristocracia madrileña¹³.

En la condición de judía de Raquel, lo que el autor subraya, consiguientemente y ante todo, es su calidad de "extranjera" a la que se alude varias veces y que la propia

¹¹ Sobre estas últimas y su importancia como trasfondo de Raquel, además de los artículos de McClelland, Aguilar Piñal y Andioc, véanse los de Deacon 1976 y Miguel Soler Gallo 2009a.

¹² GDH: 75.

¹³ Aguilar Piñal 1983: 274. El investigador menciona incluso un cuadro de la época en el Palacio de Liria que representa una escena de *Raquel* "cuyos principales intérpretes son el duque y la duquesa de Aliaga, el duque del Infantado, el conde de Cerbellón, la duquesa de Alba, el marqués de Salas y otros ilustres apellidos" (Ibid.).

Raquel asume al mostrar un desprecio de foráneo por Castilla y los castellanos (que representan, naturalmente, a los españoles) cuando habla de "lo inculto de los montes de Castilla" que siempre ha sido "[p]atria de fieras y de atrevimientos " y al calificar a los judíos de "pobres extranjeros"¹⁴. Estamos, pues, muy lejos de *Paces de los reyes y judía de Toledo* de Lope de Vega, otra versión de la leyenda donde Raquel compara orgullosamente su españolidad con la condición de extranjera de la esposa del rey, Leonor de Plantagenet. Esto es así, entre otras cosas, porque la España del siglo XVIII es un país monolítico desde el punto de vista religioso donde incluso la disidencia se adopta, excepto en casos muy contados, desde el catolicismo; en ese contexto, el judío (en su calidad de tal o de cristiano nuevo asimilado al judío) está mucho más ausente del imaginario colectivo como parte de la realidad política y social española que en el siglo XVII. Resumamos, pues, diciendo, que en García de la Huerta, a pesar de las referencias al judaísmo de Raquel de que luego hablaremos, la "extranjera" prima sobre la "judía", hasta el punto de que, contraponiéndose con ello a cierta tendencia literaria que empezaba penetrar en la época –él mismo compuso algunos poemas de tema morisco-, no se destacan los rasgos "exóticos" ni se la define en ningún momento tomando como baremo supuestas características judías u "orientales" como podrían ser su sensualidad o su misterio¹⁵.

Mira de Amescua o el dolor de la expulsión

También Mira de Amescua contempla en Raquel la figura del "otro", pero hay diferencias importantes con respecto a la versión de García de la Huerta que merece la pena destacar. La obra se inicia en esta ocasión, como ya he dicho, con el envío de Raquel al rey por parte de la comunidad judía, para que interceda ante él y consiga que anule el decreto de expulsión.

En su descripción conmovedora de la triste suerte de los expulsados, Raquel acude realmente a motivos intrínsecamente judíos: compara la expulsión a una

¹⁴ GDH: 20 y 76. La obra volvió a representarse, muy significativamente y con enorme éxito, en 1809, momento en que la usurpación del poder real por un extranjero era un tema candente. Véase Andioc 1975: 177ss.

¹⁵ En este contexto, resulta interesante la afirmación de Ivy L. McClelland, según la cual lo que a García de la Huerta le había impresionado en *Zaire* (que tradujo y llevó a escena) es "la racionalización, frente a unos principios aceptados, del amor entre cristianos e infieles, el europeo convencionalmente civilizado y la impenetrable oriental; el tratamiento imparcial de puntos de vista opuestos" (Véase McClelland 1983: 287).

segunda destrucción de las tablas de Moisés; llama a Toledo "Jerusalén segunda" y prosigue con unos versos donde el eco de *Lamentaciones* es evidente ("la ciudad populosa desolada / yace como viuda"¹⁶ etc.), en un empleo de elementos bíblicos que forman parte de los recursos del autor para dar al personaje una entidad judía. A pesar de eso, es posible que Mira de Amescua, al componer los versos con que Raquel, acompañada de un grupo de judíos, presenta al rey el sufrimiento del pueblo que ya ha iniciado el exilio, tuviera presente también, o incluso sobre todo, la expulsión de los moriscos que el autor había vivido personalmente siendo ya un adulto de casi 40 años¹⁷. A esto hay que añadir que Mira de Amescua, que nació y se crió en Guadix, provincia de Granada, era originario por parte de madre de Berja, en las Alpujarras almerienses, tierra densamente poblada de moriscos donde los cristianos viejos eran minoritarios. También avala esta hipótesis el hecho de que sabemos, por su expediente de limpieza de sangre, que es muy probable que su abuela materna fuera morisca o, al menos, parcialmente descendiente de moriscos¹⁸.

Volviendo ahora a la obra, antes de que Raquel llegue a palacio nos enteramos, por boca de los nobles, de que el pueblo ha recibido de muy mala gana la noticia de que los judíos tienen que irse: "Mucho el vulgo lo ha sentido; / mas, viendo tan justa ley, se quietará"; "Inquieto el vulgo parece / que está contra tus deseos / de desterrar los hebreos" le dice Fernando Illán al monarca, lo que Garci López explica porque los judíos aumentan la población y las rentas (dos motivos de crítica de la verdadera expulsión de 1492 y también de la de los moriscos); el rey, por su parte, se muestra inflexible aludiendo a motivos religiosos ("[¿]cuánto mejor es tener / limpia de ritos tiranos, / que llena de ciudadanos / a Toledo? [...] primero es la religión"¹⁹.

¹⁶ MDA: 51, 52.

¹⁷ La expulsión de los moriscos de toda España se decidió en 1609 aunque la puesta en práctica del decreto no fue simultánea, prolongándose hasta 1614 según la zona.

¹⁸ Clemente Castañeda, de Berja (es decir, del lugar relacionado con la rama materna de la familia del autor) confiesa no haber conocido a la abuela materna de Mira de Amescua "por ser difunta" y declara "que oyó decir que la dicha Isabel Hernández le tocaba algo de morisco natural de los originarios desta villa" (Castilla Pérez 1998: 106). Los demás testigos de Berja declaran no haberla conocido o incluso ni la mencionan, limitando su declaración a la limpieza de sangre del abuelo materno. El desconocimiento que afirman tener de Isabel Hernández y de su origen resulta sospechosamente extraño en un lugar pequeño donde esos datos no debían pasar inadvertidos al vecindario como se desprende de la declaración de uno de los interrogados que dice estar seguro de que ni los ascendientes del abuelo materno de Mira de Amescua ni él mismo fueron "presos por el Santo Oficio de la Inquisición, porque si lo fuera él lo supiera y no pudiera ser menos, por ser el lugar corto y semejantes cosas luego se dicen". Otro, por su parte, declara que "como era tierra de moriscos, los cristianos viejos que había eran muy conosidos" (Ibid: 110), a pesar de lo cual, y en contradicción con lo que acaba de decir, confiesa no saber cuál era el origen de la abuela de nuestro autor.

¹⁹ MDA: 45, 48

Paradójicamente, Raquel habla, en cambio, de la alegría del vulgo al oír la orden de expulsión: "y en venganza feliz de su ley santa / llora el hebreo y el cristiano canta. / Mofa común, escarnio de la plebe / llueve en sus voces y en sus ojos llueve"²⁰. Cabe preguntarse, si esa aparente incongruencia en que cae el autor no es buscada y destinada a reflejar la división de opiniones que la expulsión de los moriscos provocó en la población española.

En cualquier caso, aunque Raquel sí pertenece aquí a un colectivo –el judío– que se identifica como habitante del país y perteneciente a él, se trata de un grupo marginal y diferenciado de la sociedad mayoritaria, de un "otro" prescindible. Tampoco la Raquel de Mira de Amescua es, en resumen, plenamente "española".

Raquel, judía

En la obra de García de la Huerta, los nobles despechados aluden en ocasiones a Raquel como judía en términos despectivos. Por ejemplo: "[...] ya, Álvar Fáñez, / de Alfonso ves la ceguedad, ya vimos / de esa altiva judía la arrogancia. / [...] ¿Será razón que el castellano brío / obedezca las leyes de una hebrea?"²¹/ A pesar de eso, el autor sólo echa mano de algún tópico muy clásico en la relación cristiano-judía (o, por mejor decirlo, en la cristianovieja / cristianonueva) del pensamiento español como la contraposición de "godos" (i.e., de sangre inmaculadamente "limpia" y noble) y judíos en la Jornada Primera, cuando uno de los nobles, con ironía, exclama: "¡Y qué bien entre godos capacetes/ parecen, Garcerán, tocas judías!"²². Los judíos son "viles idumeos" y, lo que quizás sea también relevante, el motín del pueblo contra la situación del reino se inicia justamente en "el templo"²³, con lo que el autor podría estar intentando reforzar la dicotomía entre los "extranjeros" judíos y los castellanos cristianos (condición religiosa *sine qua non* de la españolidad en la época en que él

²⁰ Ibid: 51-52. Estos versos (658-659) y los que le siguen, fueron eliminados por la censura junto con otros del largo alegato de Raquel.

²¹ GDH: 63

²² Ibid: 18, 31 y 29.

²³ Sin embargo, René Andioc 1983: 292, da otro sentido a la alusión al templo: "los gritos sediciosos lanzados en la iglesia en presencia de Alfonso recuerdan el proyecto que tenían formado los conspiradores de matar al italiano [i.e., a Esquilache] el jueves santo delante del templo de San Cayetano o de pedir su alejamiento al rey durante el trayecto que éste había de efectuar el mismo día desde el palacio hasta el templo de Santa María".

escribe) y, por lo tanto, subrayando de nuevo lo que él –y su público- perciben, una vez más, como la fundamental extranjería de Raquel²⁴.

Mira de Amescua, por su parte, aprovecha también la calidad de judía de Raquel (y, sobre todo, de su entorno), dándole más matices que el autor dieciochesco. Se echa mano de tópicos y ripios antijudíos de vieja raigambre en la literatura y el pensamiento español pero todos se declaran por boca de Calvo, el gracioso, que identifica a los judíos con el diablo²⁵ y, entre retruécanos y juegos de palabras, nos informa de que los judíos están de antemano condenados al infierno por el hecho de serlo, tienen cola, son tercos y huelen mal, hace un chiste sobre su capacidad de "esperar" (en alusión, naturalmente, a que siguen esperando al Mesías) e incluso un juego de palabras sobre los judíos y los fuegos inquisitoriales que muestra hasta qué punto la ecuación cristiano nuevo proveniente del judaísmo = judío seguía plenamente vigente en el siglo XVII²⁶. Pero conviene destacar que todas estas alusiones tópicas no se refieren directamente a Raquel (excepto la de su comparación con el diablo) y que Calvo es bruto y ambicioso, no tiene medida y en la misma obra se le compara con un animal. De los demás personajes, solo la judía Zara, graciosa aunque menos embrutecida que Calvo, adjudica a Raquel un defecto concreto achacado a su condición judía cuando, al confesar esta última su miedo a presentarse ante el rey, le contesta: "Tú has hecho como judía / en haber tenido miedo"²⁷ No me parece, pues, que tenga razón Silvia Monti cuando afirma que "el texto de Mira de Amescua [...] transluce un fuerte antisemitismo, encarnado sobre todo en la ambición desmesurada e insana de Raquel"²⁸. En ningún lugar de la obra, se achaca, ni directa

²⁴ No está de más recordar que, en un escrito anónimo contra Esquilache, unos "leales vasallos" describían al secretario de Guerra y Hacienda italiano como "tirano advenedizo, opuesto al Rey, a la Nación y a la Iglesia Católica" (Ibid.). Es decir, total e irremisiblemente ajeno.

²⁵ MDA: 50. Véase especialmente su diálogo con Zara, Ibid.: 81-83.

²⁶ Hay que recordar en este contexto, que la unión de las coronas de España y Portugal en la persona de los tres Felipes de la dinastía de los Habsburgo (1580-1640), había recrudecido aún más la cuestión de los cristianos nuevos judaizantes con los que llegaban ahora de Portugal. El famoso caso del Cristo de la Paciencia en que varios cristianos nuevos fueron quemados por la Inquisición en un auto de fe celebrado en Madrid el 4 de julio de 1632, tuvo lugar sólo tres años antes de que se autorizara la representación de *La desgraciada Raquel*. Relacionado con este mismo caso, un año más tarde, en 1633, Quevedo publicaba su *Execración de los judíos* con el siguiente –y muy elocuente- subtítulo: *Execración por la fe católica contra la blasfema obstinación de los judíos que hablan portugués y en Madrid fijaron los carteles sacrílegos y heréticos, aconsejando el remedio que ataque lo que, sucedido, en este mundo con todos los tormentos aún no se puede empezar a castigar.*

²⁷ MDA; 40. En cualquier caso, en la obra de MDA Raquel y los judíos con ella, participa de características que se achacaban a los conversos del judaísmo, asimilados a los judíos: la subversión de valores que mencioné más arriba coincide con la idea del converso "amigo de novedades" (MDA: 107ss).

²⁸ Monti 1999: 179.

ni indirectamente, la ambición de Raquel al hecho de que es judía y tampoco me parece que se desprenda del texto.

Recursos de los autores para recalcar la condición judía de Raquel

Los dos autores, en cualquier caso, no se limitan a mencionar la condición judía de la protagonista, aludir a ella o utilizar frases con eco bíblico que la hagan patente como hemos visto que hace Mira de Amescua, sino que se valen también de otros recursos que la acentúan.

Raquel es judía, en primer lugar, por el nombre. Como vimos al principio, la Raquel de la crónica medieval se llamaba Ferosa. Es una de las pocas fuentes antiguas que lo señalan y algunos investigadores piensan que hay que tomar "ferosa" como adjetivo destinado a resaltar la belleza de la amante anónima de Alfonso VIII²⁹ y no como nombre de esta última, basándose en que "Ferosa" no aparece en los documentos como nombre de judía medieval. Este argumento no me parece suficiente si se tiene en cuenta que el número de nombres femeninos judíos que aparece en los documentos es relativamente bajo: en primer lugar, porque el número de mujeres que aparecen en los de índole económica y burocrática que se han conservado es pequeño y, además, porque, incluso cuando sí aparecen, en muchas ocasiones se trata de denominaciones con referencia a otra persona donde no se menciona el nombre ("la mujer de X" "X y su mujer" etc.). En cambio, se puede argumentar que "Ferosa" está documentado y se utiliza hasta el día de hoy, incluso como apellido, entre las sefardíes de lo que fue el Imperio Otomano³⁰. Si la bella judía toledana realmente no existió, o si existió sin que se conservara su nombre y se le

²⁹Por mencionar a dos investigadores de muy distinto enfoque, Diamond 1999-2000: 127 asegura que "Until Lope's innovative renaming, she [i.e. Ferosa/Raquel] was referred to only as "ferosa" (Beauty), an appellation-epithet turned proper name". Nirenberg 2007: 34, n. 4, por su parte, en su excelente artículo considera el nombre "Ferosa" "almost certainly a misreading of the adjective 'ferosa' in the *Cronica de Castilla*" entre otros textos y menciona la ausencia de documentación para el nombre "Ferosa" entre las judías medievales. Resulta muy sintomático, consiguientemente, que el único autor que hasta donde yo sé reivindica el nombre de "Ferosa" para la judía de Toledo, sea justamente el autor judío gibraltareño Abraham S. Marrache en *La historia de Ferosa: La amante de Alfonso VIII*, Madrid 2009.

³⁰En la propia Península el equivalente árabe de Ferosa, Jamila, está, en cambio, ampliamente documentado como nombre propio de judía. Antón de Montoro (s. XV) nos dice en sus versos que ese era el nombre de su madre; Jamila es asimismo el nombre de una de las judías que, en *La lozana andaluza*, la protagonista encuentra en el barrio judío de los exiliados de la Península en la Roma del siglo XVI. En ambos casos se corrobora la pervivencia de los nombres femeninos judíos de origen no hebreo a través de las generaciones, puesto que en el caso de Montoro (y probablemente en el de Lozana), hacía ya muchas generaciones que esas "Jamilas" no vivían en tierras arabófonas, pero seguían conservando el nombre árabe.

adjudicó uno inventado, es muy posible que sean precisamente las crónicas, que están escritas en una época en que había judías en Sefarad, las que le atribuyan un nombre típicamente judío mientras que el cambio a Raquel mostraría, justamente, un desconocimiento de la verdadera tradición onomástica en Sefarad donde los nombres bíblicos no son la regla para las mujeres aunque también se den.

Fue Lope de Vega el primero en llamar "Raquel" a la judía de Toledo en su obra *Las paces de los reyes y judía de Toledo*³¹, en lo que le imitaron casi todos los autores que han tratado posteriormente el tema de la leyenda. Los nombres predominantemente bíblicos de las judías que se mencionan en estas obras (de las dos que tomo aquí, en la de Mira de Amescua los personajes femeninos con nombre son Zara, Débora y Dalila y en la de García de la Huerta no aparecen más mujeres que Raquel), presentan la ventaja de que pueden ser localizados como "judíos" por un público que ya no tiene contacto con las comunidades judías mismas y cuya relación con la historia judía se basa principalmente en la lectura de las Sagradas Escrituras.

Pero, si esta ventaja que hace fácilmente identificable lo "hebreo" y lo "judío" en este contexto concreto es clara para casi todas las judías de nombre bíblico ¿por qué llamar a esta específicamente "Raquel"?

Quizás porque se trata de un nombre "colectivo" de "la judía"³². En la historia bíblica, Raquel es la protagonista femenina principal de la historia de Jacob que es, a su vez, el primer patriarca cuya descendencia es totalmente "judía" (es decir, israelita). También es la intercesora por antonomasia del pueblo judío, papel que cumple nuestra heroína en las obras que tratamos. Otros elementos vienen a corroborar ciertos paralelismos entre la Raquel de la leyenda y la matriarca bíblica: los siete años³³; es una de las pocas figuras bíblicas de las que se dice explícitamente

³¹ En el primer lugar en que aparece el personaje de Raquel (*Jerusalén conquistada*) recibe el nombre de Rachel pero en *Paces de los Reyes y judía de Toledo* es ya Raquel, quizás en un intento de españolizar su nombres puesto que la Raquel de Lope, como ya he dicho, reivindica justamente su españolidad. La actitud de los escritores del siglo XVII a la hora de elegir entre Raquel y Rachel, sin embargo, es ambivalente y no parece responder a un criterio diferenciador entre lo judío y lo hebreo.

³² Es sintomático, por ejemplo, que en la ya citada obra *La mujer que manda en casa* (1611 ó 1612), que se desarrolla en la época de Jezabel, Tirso de Molina dé el nombre de Raquel al único personaje femenino realmente "hebreo" y virtuoso (aparte de Jezabel, los otros personajes femeninos son su criada Criselía y la pastora Lisarina): se trata de la esposa de Nabot.

³³ Diamond 1999-2000: 131, aunque refiriéndose a la obra de Lope, ve en los siete años una referencia a los que Calypso retuvo con sus hechizos a Odiseo. Pero en la versión de Mira de Amescua, aunque se trata a Raquel de "encantadora", se menciona a la matriarca bíblica expresamente; en la del dieciochesco García de la Huerta, aunque se menciona su "encanto", se soslaya todo recurso a las acusaciones de magia y hechicería al hablar de ella. Probablemente haya que aplicar a la palabra la segunda acepción de "encantar" según el diccionario de la RAE de 1780 (p. 397, 3): "Por ampliación vale suspensión, embeleso, causado por alguna transposiciones y embargo de los sentidos". También en

que es bella y no solo es amada, sino que detenta en exclusiva el amor de su marido e incluso ejerce un ascendiente sobre él³⁴.

Con todo, está claro que el personaje bíblico con quien la Raquel de la leyenda tiene más concomitancias, es Ester³⁵. Este paralelismo es evidente tanto en la obra de García de la Huerta como en la de Mira de Amescua, donde la propia Raquel se llama a sí misma "segunda Ester".³⁶ En efecto, Raquel gana acceso al poder real por medio de su hermosura como la Ester bíblica y salva a su pueblo del peligro que le amenaza gracias a su intercesión y a su valor³⁷. Hay otros puntos más concretos en que las obras de ambos autores se acercan al libro bíblico. Por ejemplo:

- La presencia de sus doncellas junto a la Raquel de Mira de Amescua antes de presentarse al rey, tiene su paralelo en las siete doncellas que Hegue pone al servicio de Ester³⁸.
- Como Ester, en ambas obras Raquel recibe del rey la delegación del poder real para actuar en su nombre³⁹.
- Mira de Amescua menciona expresamente la necesidad de una preparación previa en lo que al tocado respecta, para que Raquel comparezca ante el rey⁴⁰.
- Al igual que Ester, Raquel se presenta en las dos obras ante el rey impelida por un personaje masculino que la convence de que interceda por el pueblo judío⁴¹.
- Uno de los argumentos de Raquel ante el rey en Mira de Amescua es apelar al perjuicio que el propio monarca sufrirá con la medida si expulsa a los judíos⁴².

este caso, pues, resulta en mi opinión más inmediata la referencia a la figura bíblica que la que Diamond propone.

³⁴ Génesis 29:17 y 30:14-16.

³⁵ En lo que respecta a la obra García de la Huerta, véase también Kaplan 1992: 109-117.

³⁶ MDA; 53.

³⁷ Ibid: 37 "[N]o así hagáis con fe perjura / concepto, que desvanezca / en lo que el valor merezca / lo que debo a mi hermosura" dice Raquel a su padre al recibir su embajada y prometerle que, si se hace con la voluntad del rey, salvará al pueblo judío del decreto de expulsión.

³⁸ Ester II: 9; MDA: 40.

³⁹ Ester VIII:8; MDA: 92; GDH: 74.

⁴⁰ Ester II: 3, 12; MDA: 38ss.

⁴¹ Ester IV: 8-14; MDA: 33ss; GDH: 39-41.

⁴² Ester 7:4. En el caso de Mira de Amescua, Raquel le menciona la fidelidad de los judíos hacia él ("rey soberano, príncipe supremo, / a nuestro afecto atiende; ¿quién te obedece más, en qué te ofende?" MDA: 53).

No es sólo el personaje de Raquel, sin embargo, el que presenta algún paralelismo con Ester: Alfonso VIII, como el rey Asuero, es voluble e influenciabile. David, padre de Raquel en Mira de Amescua, recuerda a Mardoqueo en su interés genuino por el bienestar de su hija y en que es él quien influye a Raquel para que se presente ante el rey aunque lo hace ciertamente de mala gana y sólo por decisión de una asamblea de nobles de la comunidad presidida por un "pontífice sumo" de nombre Rubén⁴³.

Este Rubén, a diferencia del padre de Raquel –personaje este último que García de la Huerta no menciona-, aparece de nuevo con ese nombre en la obra de este último donde funciona como una especie de reverso de Mardoqueo: es cierto que "ha criado" a Raquel⁴⁴ y es su consejero, pero la aconseja mal; además, también él se preocupa por el bienestar de los judíos pero a costa del pueblo castellano lo que, como era de esperar, en la obra cumple una función negativa. Cuando Alfonso ordena la expulsión de los judíos es Rubén quien dice a Raquel (como Mardoqueo a Ester) que se presente ante el rey: "Necesario es que a Alfonso te presentes / antes que se efectúe nuestra ausencia: / que de esto sólo depende la esperanza"⁴⁵. Pero, a diferencia de Mardoqueo, Rubén es cobarde, astuto y disimulado, es decir, él sí tiene características del judío tópico y, al final, será quien mate a Raquel para conservar su propia vida (aunque muere a manos de Alfonso), lo que permite al autor "salvar" en alguna medida el honor de los nobles castellanos aunque sin dejar de criticar su acción.

Hay un elemento que interviene, sin embargo, en la obra de Mira de Amescua y con el que el autor se separa del relato bíblico del *Libro de Ester*, que es el de la honra. Tanto Raquel como su padre David, actúan en ese punto conforme a los códigos de conducta propios del siglo XVII: consciente del peligro moral a que expone a su hija, David la insta a comportarse con valor como Judit ("Acuérdate de Judit / que por liberar su pueblo / quiso arriesgarse a morir"), para recordarle inmediatamente el caso de Abigail. También compara su misión con el sacrificio de Isaac aunque en este caso, nos dice, no habrá cordero que venga a sustituir a la víctima en el último momento. La propia Raquel menciona "el cristal de su pureza" y

⁴³ Para Soler Gallo 2009b: 11 n. 18, al aparecer Raquel simbólicamente en el poema de Luis de Ulloa (que, al parecer, se inspiró en el drama de Mira de Amescua aunque hay quienes sostienen lo contrario, que su composición es anterior a la obra de este último) como "hija" de Rubén, símbolo del dirigente máximo de la comunidad judía, "se convierte en hija de Israel, lo que le confiere un carácter público: más que nunca ella es aquí el personaje legendario de la tradición judía, es decir, la madre de los judíos en el exilio".

⁴⁴ GDH: 21.

⁴⁵ Ibid: 43.

teme por ella⁴⁶. Más tarde, cuando ya la relación de Raquel con el rey sea un hecho, el padre reaccionará culpándose por haber echado en brazos del rey a su hija y prohibirá a esta última que emplee con él el título de "hija" ya que le ha deshonrado, para acabar defendiéndola y pretendiendo entregar su vida por la de ella al verla en peligro de muerte.

En la obra de García de la Huerta, en cambio, no se menciona el tema del impacto de la pérdida de la honra aunque uno de los nobles moteja a Raquel de "vil ramera".

En resumen:

Si bien en cada una de las obras Raquel (como los demás personajes) es hija del tiempo en que la obra está escrita (siglo XVII en el caso de la Raquel de Mira de Amescua; siglo XVIII en la de García de la Huerta), ambas son personajes humanos y ricos en matices y en ambas, a pesar de los recursos de que tanto Mira de Amescua como García de la Huerta echan mano para subrayar su condición judía, la Raquel "mujer" se impone sobre la Raquel tópicamente "judía". La identidad judía de Raquel se destaca cuando conviene pero no así las supuestas "características" que, de acuerdo al tópico, podrían hacerse derivar de tal identidad. Esto es cierto incluso en la obra de Mira de Amescua, donde las frases de contenido antijudío son más numerosas y contundentes. Que la obra de este último no es básicamente antisemita parece corroborarlo el hecho de que en 1726, "La Judía de Toledo, Comedia famosa de D. Juan Bautista Diamante" ocupaba las primeras páginas de *Comedias nuevas de los más célebres Autores, y realzados Ingenios de España*, un compendio de obras, en su mayoría de tema bíblico, publicadas a costa de David García Henríquez en Amsterdam para aquellas comunidades hispano-portuguesas. El que poco después se volviera a editar en cuadernillo aparte (¿para facilitar su representación?) podría significar que tampoco los judíos españoles y portugueses de las comunidades del norte se tomaron muy en serio las tiradas antijudías de Calvo (aunque, si realmente la prepresentaron, no hay que descartar que las suprimieran adaptándolas según su criterio como hicieron con otras sobre todo por motivos religiosos). Por otra parte, como hemos visto, la obra apareció en Amsterdam a nombre de Diamante a quien, como dije al principio, se adscribía en aquellos años la autoría. ¿Tuvo algo que ver en

⁴⁶ MDA: 34, 35, 41.

su elección de *Raquel* el que el supuesto autor fuera hijo de madre portuguesa y de padre investigado como sospechoso de judaizante por la Inquisición o el que tuviera un hermanastro condenado por el Santo Tribunal?⁴⁷ Resulta significativo, en todo caso, que también el refundidor de la obra, como su autor, esté relacionado con una de las etnias proscritas como sucede con la protagonista misma.

⁴⁷ Monti 1999: 178-179, adjudica un origen justamente judío a Mira de Amescua que sería "descendiente de una familia conversa [del judaísmo] de origen portugués". No he tenido de momento acceso al estudio de Carlos Asenjo Sedano que la autora da como fuente para su información (n. 23 de la misma página) pero, a la vista del expediente publicado por Castilla Pérez, me pregunto si ella o su fuente no confunden a Mira de Amescua con Juan Bautista Diamante. Véase Pringle 2007: s. p.

Bibliografía

Aguilar Piñal 1983: Francisco Aguilar Piñal, 'Ramón de la Cruz y García de la Huerta en Sevilla' F. Rico, ed., *Historia y crítica de la literatura española*, Vol. 4 a cargo de José Miguel Caso González: 'Ilustración y neclasicismo', Barcelona, Editorial Crítica, pp. 271-281

Andioc 1975: René Andioc, 'La Raquel de Huerta y la censura', *Hispanic Review* 43, 2 (Spring, 1975), pp. 115-139

Andioc 1983: René, 'La Raquel de Huerta y el antiabsolutismo', reproducido con cortes en F. Rico, ed., *Historia y crítica de la literatura española*, Vol. 4 a cargo de José Miguel Caso González: 'Ilustración y neclasicismo', pp. 288-294

Castañeda 1962: James A. Castañeda, *A Critical Edition of Lope de Vega's Las paces de los reyes y judía de Toledo*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1962

Castañeda 1977: James A. Castañeda, *Mira de Amescua*, Twayne Publishers. A division of G.K. Hall & co, Boston, 1977

Castilla Pérez 1998: Roberto Castilla Pérez, 'Expediente de genealogía y limpieza de sangre del doctor don Antonio Mira de Amescua, aspirante en 1609 a una plaza en la Capilla Real de la Catedral de Granada', *Criticón* 73 (1998), pp. 83-120

Deacon 1976: Philip Deacon 'García de la Huerta, "Raquel" y el motín de Madrid de 1766', Separata del *Boletín de la Real Academia Española*, tomo 56, Cuaderno 208, (mayo-agosto 1976), pp. 369-387, Madrid, Imprenta Aguirre, 1976. Consultado en <http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13560731801029273000080/index.htm>

Diamond 1999-2000: Catherine Diamond, 'The Redemption of Raquel, the Restoration of Leonor: Sexual Politics and Religious Controversy in Lope de Vega's *Las paces de los reyes y judía de Toledo*', *JTD* 5-6 (1999-2000), pp. 127-147

GDH: Vicente García de la Huerta, *Raquel*, Espasa-Calpe Argentina (colección Austral), Buenos Aires-México, 1947

Kaplan 1992: Gregory B. Kaplan, 'The Other Major Source of Huerta's *Raquel: Esther*'. *A.L.E.U.A* 8 (1992), pp. 109-117

McClelland 1983: Ivy L. McClelland, 'Raquel, drama histórico racional' F. Rico, ed., *Historia y crítica de la literatura española*, Vol. 4 a cargo de José Miguel Caso González: 'Ilustración y neclasicismo', pp. 281-288

MDA: Mira de Amescua, *La desgraciada Raquel*, ed. preparada por Alva V. Ebersole, Valencia, Albatrós, 1991

Monti 1999: Silvia Monti, 'Raquel, la judía de Toledo: construcción de un mito literario', Tamar Alexander [et al.], ed., *El Prezente: Gender and Identity*, Beer Sheva 1999, pp. 169-183

Nirenberg 2007: David Nirenberg, 'Deviant Politics and Jewish Love: Alfonso VIII and the Jewess of Toledo', *Jewish History* 21 (2007), pp. 15-41

Peale 2004: C. George Peale, 'Comienzos, enfoques y constitución de la comedia de privanza en la "Tercera parte de las comedias de Lope de Vega y otros autores" ', *Hispanic Review* 72, 1 (Winter 2004), pp. 125-156

Pringle 2007: R.V Pringle, 'New Light on Juan Bautista Diamante' en [Http://rvpmp.talktalk.net/diamante/NewLight.html](http://rvpmp.talktalk.net/diamante/NewLight.html), December 2007. Consultado en mayo de 2012, sin paginación.

Rennert 1900: H.A. Rennert, 'Mira de Mescua et *La judía de Toledo*', *Revue Hispanique* 8 (1900), pp. 119-140

Soler Gallo 2009a: Miguel Soler Gallo, ' "Hágate temeroso el caso de Raquel": El motín contra Esquilache escenificado en la *Raquel* de García de la Huerta', *Tonos: Revista electrónica de estudios filológicos* 18 (diciembre 2009), sin paginación. www.um.es/tonosdigital/znum18/secciones/estudio-23-esquilache.htm

Soler Gallo 2009b: Miguel Soler Gallo, 'Luis de Ulloa y Pereira: *La Raquel*', Edición, transcripción y notas de Miguel Soler Gallo, *Lemir* 13 (2009), 27 pp.