

Reseñas de libros

Peter A. Mazur

The New Christians of Spanish Naples, 1528-1671. A Fragile Elite

Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013

ISBN: 978-1-137-29514-9, vii + 197 págs.

En su libro el investigador Peter A. Mazur ha propuesto ocuparse de la presencia conversa tanto española como portuguesa en Nápoles durante los siglos XVI y XVII. En la abundante historiografía que trata de los cristianos nuevos en tierras itálicas tras las expulsiones de fines del siglo XV de los distintos territorios españoles y de Portugal, son ya varios los estudiosos que se han ocupado de Roma (Anna Esposito, Kenneth Stow, Anna Foa y Serena di Nepi), Ferrara (Aron de Leone Leoni, Renata Segre), Venecia (Leoni, Pier Cesare Ioly Zorattini, Federica Ruspio) y Toscana (Renzo Toaff, Bernard D. Cooperman, Lucia Frattarelli Fischer), mientras que Nápoles había venido siendo en tiempos recientes un territorio al que apenas se le había dedicado atención. En general los que se ocupan de estudios judaicos han dejado de tener en cuenta el sur de Italia tras la expulsión de los judíos del virreinato de Nápoles en 1541. El reciente libro de Mazur tiene el mérito de llamar la atención sobre la presencia de

conversos poco estudiada, en el contexto del virreinato incorporado a partir de 1504 dentro del ámbito de los territorios de la Monarquía Hispánica.

En realidad, el autor estudia la presencia de dos «comunidades» en territorio partenopeo: un grupo de españoles, en su mayoría catalanes y aragoneses que llegaron a Nápoles tras la expulsión de 1492 y de portugueses que llegaron en la última década del siglo XVI. La perspectiva de Mazur es de historia social: se interesa por los individuos y sus trayectorias, su inserción en la sociedad napolitana y sus encuentros y desencuentros con la justicia inquisitorial. Siendo territorio hispánico aunque en tierras italianas, la sospecha y la desconfianza siguieron siempre a estos cristianos nuevos ibéricos, incluso en sus momentos de mayor éxito social y económico. El autor llama la atención acerca de cómo estos conversos no eran inmunes a la actividad de la justicia eclesiástica y civil, pero por su prestigio tenían herramientas importantes con las cuales se podían defender contra las acusaciones que se lanzaban contra ellos. El estudioso consigue encuadrar esta presencia en el sur de Italia al tiempo que describe los muchos cambios sufridos por el funcionamiento en la península italiana del tribunal de la Inquisición romana, creado en 1542.

El libro aparece dividido en cinco capítulos, y concluye con un importante

apéndice documental. El interés del autor, como lo señala desde un comienzo, no reside en las posibles prácticas cripto-judaicas o encubiertas de los individuos que estudia, sino en la formación de una comunidad, de un grupo de personas que se encuentra entre la difícil encrucijada de mantener una cohesión interna y la necesidad de integrarse en la sociedad en que se encuentra. No se preocupa por investigar a fondo las acusaciones de adhesión a una suerte de judaísmo sincrético o marranismo, sino de ver hasta qué punto los orígenes que les unían podrían constituir un elemento aglutinador e identitario.

El primer capítulo («From Jews to New Christians: Religious Minorities in the Making of Spanish Naples») se ocupa de la llegada de cristianos nuevos, sobre todo procedentes del reino de Aragón, al reino de Nápoles, un territorio que se caracterizaba por una tolerancia relativa hasta la expulsión de los judíos en 1541, medida anhelada por las autoridades de la Monarquía, pero no por la población y la nobleza local. Aunque Mazur alude al judaísmo napolitano antes de la expulsión no se ocupa del tema de la inserción de los judíos ibéricos tras las expulsiones de 1492 y 1497. Hubiera sido menester, sin embargo, tratar del tema para mejor entender el papel de estos en la Italia meridional a comienzos del siglo XVI. Tampoco alude a las trayectorias de los judeoconversos catalanes, aragoneses y valencianos que llegan al reino, luego virreinato, de Nápoles a finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI. ¿Reciben estos el bautismo en España? ¿Al llegar a Italia? ¿Qué relaciones tuvieron con la comunidad judía hasta la expulsión de 1541? Son preguntas pertinentes que hubieran ayudado a comprender mejor a los individuos que componen el grupo

de cristianos nuevos. Mazur presenta una serie de judeoconversos como el mercader Alfonso Sánchez y el teólogo y escritor Juan de Valdés que son relevantes, bien por su poderío económico o bien por la irradiación de sus ideas.

El segundo capítulo («Conversos in Counter-Reformation Italy») nos brinda un cuadro general de la situación de los judeoconversos en Italia a lo largo del siglo XVI. El capítulo es importante para comprender mejor la situación de los individuos que describe en un panorama que sufre variaciones continuas a través de la centuria. Si bien hay una serie de Estados que conceden a los judeoconversos, tanto españoles como portugueses, el derecho de residir en sus territorios la política pontificia se va haciendo cada vez más hostil, sobre todo a partir de la creación del tribunal de la Inquisición romana en 1542, que luego tendrá una irradiación a lo largo del territorio italiano con tribunales locales, de alguna manera vinculados al romano. Aunque no son el foco de atención del tribunal a lo largo del siglo, mucho más preocupado por la amenaza protestante, los judeoconversos caen continuamente en sus redes y el de Nápoles no es una excepción. Por mucho que las indagaciones acerca de la ortodoxia religiosa de los habitantes del virreinato sean competencia del tribunal diocesano a partir de la segunda mitad del siglo XVI, este órgano que tiene a los judeoconversos en su mira, mantiene un diálogo continuo con el tribunal de Roma. Mazur describe el particular celo de la justicia religiosa en el virreinato con el objetivo de eliminar cualquier manifestación de apostasía.

El funcionamiento de esta justicia está descrita al pormenor en el tercer capítulo («*El de los catalanes: The First Campaign against the New Christians, 1569-1582*»).

En este capítulo el autor describe la actuación de la justicia episcopal de Nápoles contra una serie de mujeres judeoconversas de origen catalán como Lavinia Petralbes; Porzia Bruno; Margarita Vitale; Angela Conca; Eleonora Cruilles y Maria Cartiglia, muchas de las cuales se auto-denuncian al tribunal y sufren privaciones y encarcelamiento. Familias enteras son denunciadas y desprestigiadas. Algunas abjuran en público mientras que otras son enviadas a Roma donde mueren ejecutadas. A pesar de estas persecuciones los judeoconversos catalanes descritos por Mazur consiguen mantenerse como una comunidad influyente en Nápoles, necesaria al poder civil por su importancia económica.

El segundo grupo descrito por el autor, los judeoconversos portugueses, llegan al virreinato en la última década del siglo XVI tras la incorporación de Portugal al dominio de la Casa de Austria con la Unión Ibérica y la conquista del trono lusitano por Felipe II en 1580. En los dos últimos capítulos («The Rise of the Portuguese Merchant-Bankers, 1580-1648» y «The Inquisition against the Vaaz») Mazur describe la llegada de este grupo de mercaderes lusitanos potentísimos que se aprovecharon de las oportunidades que la particular confluencia política les brindó para alcanzar papeles de gran importancia en la administración y el comercio del virreinato. Forman parte de los mercaderes-banqueros lusitanos judeoconversos cortejados por la Corona bajo la influencia del Conde-Duque de Olivares por su relevancia financiera y tras el deterioro de la situación de los banqueros genoveses. Fundamental entre ellos fue Miguel Vaaz, un mercader-banquero cristiano nuevo cercano al virrey Pedro Fernández de Castro, Conde de Lemos. Vaaz adqui-

rió feudos importantes en el sur de Italia y acumuló un patrimonio importantísimo que luego pasó a su familia tras su muerte en 1623. Si bien estaba bajo sospecha incluso desde su llegada en 1597 al virreinato, la justicia eclesiástica golpeó a sus herederos Miguel Vaaz d'Andrada y Duarte Vaaz. Mazur describe en detalle el desenlace de una serie de procesos contra la familia por «judaizantes», tanto por el tribunal diocesano de Nápoles como por la Inquisición romana, y de los cuales la familia tan solo se recuperará en la segunda mitad del siglo XVII.

Una omisión flagrante en la bibliografía es cualquier mención de los trabajos de Gaetano Sabatini, un investigador que se ha ocupado del asunto de los Vaaz y sus implicaciones para la vida social y económica en el virreinato de Nápoles desde hace años, y que le ha dedicado sendos artículos. Más sorprendente aún resulta la ausencia de cualquier alusión al artículo fundamental de Pilar Huerga Criado, «Cristianos nuevos de origen ibérico en el Reino de Nápoles en el siglo XVII», *Sefarad* 72 (2012), 351-387, aparecido un año antes de la publicación del libro. Hubiera sido obligado referir a aquella meticulosa reconstrucción del caso Vaaz y que recoge muchas de las fuentes del Archivo de Santo Oficio que Mazur maneja.

El libro concluye con un apéndice documental en el que el autor publica una serie de textos que tienen que ver con la «campaña» contra los judeoconversos catalanes de 1569-1581, y que sirven para arrojar luz sobre los procesados en Nápoles. El libro de Mazur pone el foco de atención en esta presencia judeoconversa española y lusitana poco estudiada, enmarcándola en el contexto del virreinato de Nápoles de los siglos XVI y XVII. Al ocuparse de estos indivi-

duos y de sus relaciones complejas con la sociedad que les acogió, el autor presenta un caso que es de interés a los estudiosos de historia religiosa y social tanto ibérica como italiana. Al contar las peripecias de los judeoconversos ibéricos en las tierras de la Italia meridional, de su cohesión social, su poderío económico y su capacidad de resistencia a las adversidades de la justicia eclesiástica, Mazur ha brindado a los lectores un retrato de una élite que, aunque frágil, consiguió imponerse con fuerza durante un tiempo.

James W. N. NOVOA

Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste y CLEPUL, Universidade de Lisboa

Julia Phillips Cohen

Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era

New York: Oxford University Press, 2014

ISBN: 978-0-19-934040-8, xxi + 219 págs.

It is a good thing that recent scholarship is finally rescuing nineteenth century Jewish history from the nation state. It's been now some thirty years since Todd Endelman challenged the once dominant, meta-narrative of Jewish modernity that saw the experience of Germany Jewry as emblematic or even normative.¹ The specter of nationalism and the nation state as an organizing principle of Jewish history in the so-called age of emancipation, however, has endured. This is all the more striking when one considers that, in the nineteenth century, the overwhelming majority of all Jews did

not live in nation states but rather in one of three multi-ethnic empires: the Russian, the Habsburg, and the Ottoman Empire. Questions of emancipation and assimilation, so central to narratives focused on the Jews of Western Europe and Germany, have altogether different meanings when explored in the imperial contexts of nineteenth century Eastern Europe or the Balkans, and may not indeed be as central as they appear in the story as it is still told in many textbooks on modern Jewish history.

Historians of Russian Jewry have provided an important corrective to long established assumptions about modern Jewish history in recent years, and a growing body of research on late Ottoman history is now doing the same from a new perspective. Julia Phillips Cohen's new book, *Becoming Ottomans*, represents an important intervention that allows not only a better understanding of the history of the Sephardic Jews in the Ottoman Empire, but of the multifaceted nature of the Jewish encounter with modernity more generally. At the same time, the author avoids another pitfall of writing Jewish historiography, a tunnel vision that fails to fully contextualize the Jewish experience,² in this case within Ottoman history more broadly. In fact, Cohen's book is as much a contribution to modern Jewish history as it is to the history of the Ottoman Empire.

In *Becoming Ottomans*, Julia Cohen explores how "Ottoman Jews [...] took it upon themselves to learn and teach each other how to become citizens of their empire" (xii). Cohen presents "the story of Jewish allegiance to the Ottoman state not as a history of a sentiment, but rather as the history of a process and a project" (4). She demonstrates how Ottoman Jewish elites created an image of the Jews as a

“model minority” and the “most loyal” among the ethno-religious communities known in late Ottoman parlance as *millet*s, in response to the changing political circumstances of the last half-century of the empire. Rather than presenting a continuous narrative, she focuses on a series of historical moments, from the Ottoman wars against Serbia and Montenegro in 1876 and against Russia in 1877, to the involvement of Ottoman Jews as representatives of the empire at the world fair in Chicago in 1893, to the festivities on occasion of the Ottoman Sultan’s visit to Salonika in 1911. The upshot is that the Jewish embrace of the imperial ideology of “Ottomanism,” part of the defensive modernization of the empire in the late mid- to late-nineteenth century, was not a natural and self-evident continuation of a “special relationship” between the Jews and the Ottomans, but the result of a political project of the Ottoman Jewish elites transforming the self-image of Ottoman Jewry.

Cohen’s portrayal of Jewish Ottomanism is rich in nuance. We learn about the official discourse of Ottoman patriotism but also about dissenting voices and resistance; we learn about the complex negotiation of imperial citizenship in competition with other ethno-religious groups, such as the Armenians or the Greeks; and we get a sense of the many forms that Jewish Ottomanism could take in an increasingly politicized Jewish *millet*, especially in the early years of the twentieth century and following the Young Turk revolution of 1908, when Francophone elites, Zionists, socialists and so on all sought to define what it meant to be an Ottoman Jew.

As Jürgen Osterhammel, the renowned world historian, has observed in his recent (and massive) book *The*

Transformation of the World, “integration” and “citizenship”—key concepts when considering Jewish history in the nineteenth century—mean very different things in nation states, on the one hand, and in empires, on the other hand. Osterhammel writes:

“Unlike a nation-state, which has a more or less matching national society, an empire is a political but not a social association. There is no overarching imperial ‘society.’ The characteristic mode of imperial integration may be described as political integration *without* social integration.”³

The challenges of citizenship faced by Jews in the nineteenth century Ottoman Empire, therefore, were quite different from those that Jews in France, Germany or Italy during that period were dealing with—and different too, for that matter, from the challenges that would arise in post-Ottoman nation states like Greece or Turkey. Jews in the empire sought to find a place for themselves in the Ottoman polity, but nobody—not the traditionalists, nor the Alliancists, nor the Salonikan socialists, and obviously not the Zionists—ever seemed to question the fact that the Jews were, and would continue to be, a distinct ethno-religious group within an imperial order dominated by others.

The resulting ambiguity of Jewish Ottomanism is particularly evident in the celebration, in 1892, of the fourth centenary of the arrival of the Sephardic Jews in the Ottoman Empire. As Cohen points out, there had been no such celebrations in previous centuries; in fact, the anniversary honoring the “special relationship” between the Sephardic Jews and the Ottomans was the initiative of Aron de Yosef Hazan, editor of the Ladino periodical *La Buena Esperanza*

published in Izmir, who was the first to suggest such a celebration in the summer of 1891. Making 1492 into their founding myth offered the Ottoman Jews, in Cohen's words, "a particularist discourse about their Ottoman allegiance" (140). Emphasizing an alleged special relationship, or affinity, between Jews and the Ottoman state (or between Jews and Muslims), they set themselves apart from other non-Muslim groups in the empire, who had experienced their inclusion in the Ottoman order as the result of military conquest.

While separating Jews from other minority groups and thus undermining the very notion of Ottoman "brotherhood," the myth of 1492 also, however, expressed a deep-seated anxiety about the place of Jews in Ottoman society. If they celebrated the Ottoman state because of its tolerance and for having taken in the Spanish Jews expelled from their Iberian homeland in 1492, then the Jewish elites also—perhaps unintentionally or subconsciously—projected an image of Jews as strangers, as guests, as a tolerated minority vouching its eternal gratitude to a majority that didn't owe them anything. All proud proclamations of Ottoman patriotism notwithstanding, an expression of equality this was not.

Julia Cohen uses a plethora of different sources in her study, but the role of the Ladino press stands out as particularly important. It was in the pages of the newspapers that Ottoman elites of whatever ideological bent advertised their vision of what it meant to be Jewish and Ottoman. Needless to say there are limitations to what we can learn from these texts, as the authors and editors of the Ladino press were usually committed to a particular ideological program and their publications were not so much re-

flecting a social reality as they were trying to shape it. But on a discursive level, and reading between the lines or against the grain, which Cohen does very skillfully, there is a lot that these newspapers tell us.

If the Jewish newspapers in the Ottoman Empire remained sectarian—because of their use of the Jewish vernacular language if for no other reason⁴—they were emblematic of the creation of a distinctly Ottoman-Jewish, Judeo-Spanish public sphere in the nineteenth century. Jeffrey Veidlinger has described a similar situation in the Russian Empire after the revolution of 1905. He notes the limitations of the Habermasian concept of the "public sphere" as it developed in the West, and thus in the nascent nation state, and he describes the imperial public sphere as "an arena of conflict and negotiation where numerous public spheres compete for space."⁵ This also seems to be true for the Ottoman case. Unlike in the nation state, imperial Ottomanism was not predicated on a homogenizing impulse, and multiple public spheres persisted within the empire. If we apply Osterhammel's distinction between nation state and empire in the nineteenth century, then there was no "imperial society," but rather a multiplicity of public spheres that existed side by side, sometimes in conflict with one another, but sometimes probably also quite oblivious to one another.

One of the most obvious comparisons to the situation of the Jews in the Ottoman Empire is a look across the border into the Habsburg lands. Marsha Rozenblit has described what she calls the "tripartite" identity of Habsburg Jewry on the eve of the Great War: "Austrian by political loyalty, German (or Czech or Polish) by cultural affli-

ation, and Jewish in an ethnic sense.”⁶ Was there something akin to this tripartite identity in the Ottoman case? Loyalty to the Ottomans and their state on the one hand and belonging to a clearly delineated ethnic group—the Jewish *millet*— on the other hand were not altogether different from what Ottoman Jewish society had looked like in earlier centuries. But could Ottoman Jews forge the kind of “cultural affiliation” with their non-Jewish neighbors that their coreligionists in the Habsburg Empire demonstrated so clearly? It appears that towards the end of the nineteenth century, perhaps because of the semi-colonial conditions in the late Ottoman Empire, the cultural affiliation of the Ottoman urban elites, especially among the religious minorities, was increasingly French—and Jews who had gone through the schools of the Alliance Israélite Universelle shared this Francophone urban identity. What made Jews in Vienna or Prague part of German or Czech society never quite happened in the Ottoman case. The fact that the Jewish elites in the Ottoman Empire shaped for themselves this tripartite identity of Ottoman, Francophone, and Jewish, reinforces the impression that Jewish Ottomanism reained a political, rather than a cultural, project.

Matthias B. LEHMANN

University of California, Irvine

¹ Todd ENDELMAN, “The Englishness of Jewish Modernity in England,” in Jacob KATZ, ed., *Toward Modernity: The European Jewish Model* (New Brunswick, NJ, 1987), 225-246.

² See, for example, the discussion by Gershon David HUNDERT, “Reflections on the ‘Whig’ Interpretation of Jewish History: *Ma’assei banim siman le’avot*,” in Howard JOSEPH et al., eds., *Truth and Compassion: Essays on Judaism and Religion in Memory of Rabbi Solomon Frank* (Waterloo, Ont., 1983), 111-119.

³ Jürgen OSTERHAMMEL, *The Transformation of the World: a Global History of the Nineteenth Century* (Princeton, 2014), 425.

⁴ Most Jewish newspapers in the Ottoman Empire were published in Ladino. Even French newspapers like *Le Journal de Salonique* and *Le Progrès de Salonique*, initially launched to appeal to a multi-ethnic public, ended up becoming newspapers catering specifically to Jewish readers.

⁵ Jeffrey VEIDLINGER, *Jewish Public Culture in the Late Russian Empire* (Bloomington, 2009), 8-9.

⁶ Marsha ROZENBLIT, *Reconstructing a National Identity: The Jews of Habsburg Austria During World War I* (Oxford, 2001), 4.