

El Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes es un centro de investigación y docencia perteneciente a la Universidad de Alcalá, en la que participa también como miembro fundador la Asamblea Universal Sefardita. El Instituto tiene, como finalidad principal, poner de relieve el singular trazado histórico que, de formas y maneras todavía no bien definidas, han ido cristalizándose en España. Un trazado complejo, producto de la pluralidad de las tres culturas clásicas. Por ello nuestro Instituto anuncia la creación de una línea editorial que sepa interrogarse desde la curiosidad de la investigación más desarrollada y satisfaciendo los intereses de una demanda social en continuo crecimiento sobre los grandes problemas que se debaten hoy en el campo amplio del sefardismo. Igualmente es compromiso nuestro dar cabida aquí a las diversas manifestaciones de la cultura que, en España, creó el mundo árabe-islámico. No se trata, por lo tanto, de reivindicar los estereotipos históricos de la llamada «España de las tres culturas», sino de considerar el problema al revés, es decir, cómo esas tres culturas emiten un concepto específico de España y cómo y de qué manera tal concepto es compartido o repudiado. Pero además, el Instituto no mira sólo hacia el pasado, sino que, catapultado por las exigencias del ayer, pretende también comprender la complejidad de los problemas del presente como parte inexcusable de su compromiso por el saber.



La literatura sefardí de Amsterdam

HARM DEN BOER

INSTITUTO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SEFARDÍES Y ANDALUSÍES
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

SERVICIO DE PUBLICACIONES

© Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes
Universidad de Alcalá
Harm den Boer

Motivo de cubierta: Hiob A. Berckheyde. La bolsa de acciones de Amsterdam. Inv. n.º 1043.
Canzas: 85x105 cm. Museum Boymans-van Beuningen.
Rotterdam.

Agradecimientos: Museo Boymans-van Beuningen, de Rotterdam.

Director de la colección: Jaime Contreras

LA LITERATURA SEFARDÍ DE AMSTERDAM

Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes,
Universidad de Alcalá, 1995

CEP. Servicio de Bibliotecas

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida,
ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación
de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico,
electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso
previo por escrito del Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes,
Universidad de Alcalá.

ISBN: 84-920973-0-2

Depósito Legal: M-4246-1996

Diseño y producción: Contrastes, diseño gráfico, S.L.

Impreso en España. Printed in Spain.

ÍNDICE

PREFACIO	7
INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I EL DESTINATARIO	35
CAPÍTULO II LA RECEPCIÓN	79
CAPÍTULO III SU VIDA CULTURAL	135
CAPÍTULO IV LA PROSA	163
CAPÍTULO V LOS SERMONES	213
CAPÍTULO VI LA POESÍA	271
CAPÍTULO VII EL TEATRO	307
BIBLIOGRAFÍA DE LA LITERATURA SEFARDÍ DE AMSTERDAM	347
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	381
ÍNDICE ALFABÉTICO	401
ÍNDICE DE LÁMINAS	421

A Laura

Desde el año 1992 en que presenté mi tesis doctoral sobre la literatura de los sefardíes de Amsterdam, numerosos actos, exposiciones, congresos y publicaciones han dado fe del interés que han venido mereciendo la historia y cultura de los judíos de la península ibérica. Durante este tiempo han aparecido estudios sobre algunos autores y obras y se ha celebrado un congreso dedicado a la literatura del Siglo de Oro de los judíos fuera de España. En la presente obra he incorporado en lo posible sus resultados, modificando en algún caso mi valoración inicial sobre algunos autores o textos. Ha permanecido, sin embargo, la necesidad de presentar una obra de carácter general que introdujera la literatura de un centro tan importante de la diáspora sefardí de los siglos XVII y XVIII como lo fue Amsterdam. Este libro no pretende dar cuenta cabal de cuanto escribieron y publicaron aquellos judíos ibéricos trasterrados. Aparte de que para ser una historia literaria concebida de manera tradicional faltarían datos que sólo una cuidadosa pesquisa de manuscritos dispersos por el mundo podría suplir, he querido ante todo interpretar las coordenadas históricas, sociales y culturales en que pudo producirse aquella literatura apasionante por su simbiosis de tradiciones y su originalidad. Creo que es ahí donde reside su interés y no en los méritos estéticos o de pensamiento que deriven de su mera afiliación a la cultura ibérica o judía. Cerrada unas veces, dialógica otras, la literatura sefardí reproduce las tensiones y posibilidades que vive una minoría en una sociedad de tipo abierto como la que se dio en la ciudad de Amsterdam en los siglos XVII y XVIII. Esos cruces de lenguas, culturas e ideologías ofrecen abundante campo para futuras investigaciones; este libro habrá cumplido su propósito si logra indicar alguna de esas posibilidades.

Una investigación de la envergadura y el carácter multidisciplinar como la que presento a continuación sólo ha sido posible por la guía, los consejos, los conocimientos y el entusiasmo de muchas personas.

Mi aventura sefardí empezó en Madrid gracias a una sugerencia del profesor José Simón Díaz que acepté con reservas, pero que me

ha resultado decisiva: continuar la labor bibliográfica iniciada por M. Kayserling y J. Peeters-Fontainas para dar a la luz, algún día, una bibliografía de las obras en lengua española impresas en los Países Bajos septentrionales. Pronto descubrí que las ediciones españolas de Amsterdam eran muy distintas a las bellas obras literarias que se imprimían en los Países Bajos meridionales y que su estudio requería unos conocimientos muy diferentes.

Gracias a las primeras indagaciones bibliográficas en la Biblioteca Nacional de Madrid llegué a conocer el encanto de una literatura en español y portugués que, si no ofrecía el brillo de los grandes textos ibéricos de los Siglos de Oro, sí reflejaba muy interesantes respuestas a las inquietudes religiosas, psicológicas y sociales de sus productores.

Agradezco a mis profesores de Leiden, Jan Lechner y Ben Teensma, los continuos estímulos y la valiosa ayuda que me prestaron durante mi carrera y posteriormente. Esta tesis no hubiera existido sin numerosas sugerencias y contribuciones de «coautores», a los que he procurado mencionar siempre. Merecen destacarse, sin embargo, los minuciosos y agudos comentarios de Ben Teensma, los calurosos estímulos de Rena Fuks, las breves y sabias observaciones de David Goudsmit y la apasionada lucidez de Herman Salomon. Javier Huerta asumió con entusiasmo la dirección de la tesis y, durante el tiempo que convivimos en el Departamento de Español de Amsterdam, me brindó su alentadora crítica, su confianza y amistad. Quiero expresar mi gratitud a Maxim Kerkhof, codirector de la tesis, quien desde el principio prestó su incondicional apoyo al proyecto de investigación.

El proyecto y su realización han sido posibles gracias a la Organización Neerlandesa para el Fomento Científico (NWO) cuya ayuda no sólo ha consistido en el indispensable apoyo material, sino también en muchas útiles sugerencias y contactos. Gracias a una beca del gobierno español he podido llevar a cabo una investigación en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Mis continuas consultas de las ediciones sefardíes me han brindado el privilegio de trabajar en dos bibliotecas magníficas de Amsterdam; quiero mencionar aquí la valiosísima asistencia, el interés y la amistad de sus bibliotecarios Adri Offenbergh, Frits Hoogewoud y Miel Schrijver de la Bibliotheca Rosenthaliana y David Goudsmit y Jaffa

Baruch de Ets Haim/Livraria Montezinos. Expreso mi deuda con los regentes del seminario de Ets Haim por darme amplias facilidades para consultar los preciosos fondos de esa biblioteca. He contado con ayuda profesional y desinteresada en muchas de las bibliotecas que consulté, pero quiero recordar en particular a los señores Rabinowitz y Schwarzbard (Jewish Theological Seminary, Nueva York) y Gilner (Hebrew Union College, Cincinnati).

Finalmente, quiero agradecer de manera especial a Jaime Contreras el entusiasmo con que ha acogido la publicación de este libro dentro de las actividades editoriales del Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes de la Universidad de Alcalá. Que el texto de una investigación hoy pueda llamarse libro se debe a la lectura y la intervención de Germán Gullón, cuyas orientaciones espero aprovechar en futuras empresas.

HARM DEN BOER
Amsterdam, noviembre de 1994

*Interior de la
«sinagoga
portuguesa», por
Emanuel de Witte,
1680. La sinagoga fue
estrenada en 1675.
Cf. pp. 15, 216, 259.*



La ciudad de Amsterdam conoció durante los siglos áureos un apasionante período de actividad y convivencia que podría pensarse como una macroventa cervantina. En la joven y rebelde república de las siete provincias (los Países Bajos del norte) un puerto de limitada importancia supo convertirse, con dinamismo inigualable, en un emporio mercantil que llegó a creerse el centro del mundo. Esta media luna de canales, la «Venecia del Norte», debió no poco de su prosperidad y grandeza a la acogida que otorgó a las numerosas y variopintas minorías, a las que ofrecía libertad a cambio de nuevas redes comerciales con las que reforzar su expansión.

Miguel de Barrios, el portavoz poético de la comunidad sefardí allí afincada, escribió en una epístola, *Espejo de la opulenta y arqueada Amsterdam* (1684), dirigida a las autoridades municipales:

*La más imperiosa y bella parte del mundo es la política y fuerte Europa, la más ingeniosa y rica parte de Europa es la famosa Holanda y su mayor maravilla con los celestes resplandores de Vuestras Excelencias es la insigne ciudad de Amsterdam, tan Babel de científicas justas como Atenas de diferentes lenguas. Y su mayor lauro es que teniendo tan diversas gentes de opuestas religiones, se mantiene pacífica con pocos ministros pero con mucha justicia.*¹

El escritor era un consumado maestro del arte barroco de la lisonja, pero en este caso creo que acertó de pleno. ¿Quién, si no uno de los de su nación, Baruch Spinoza, para confirmarlo? La libertad que encontraron los judeoconversos en Amsterdam adquiere pleno relieve si la contrastamos con el clima envenenado que existía en España con respecto a los inmigrantes «portugueses» y cuya expresión ejemplar encontramos en Quevedo.²

A este medio, pues, arribaron los españoles y portugueses que abandonaron la península en busca de una vida mejor. En Amsterdam se declararon seguidores de la Ley de Moisés, creando una comunidad que se conocería como la «Jerusalén del Norte». No pretendo bosquejar una visión idealizada de su historia. La de los sefardíes de

Amsterdam, como cualquier otra, conoció a la par de sus glorias también momentos de crisis que conviene recordar.

De entrada, necesito abordar una cuestión que, pese al estado feliz de la historiografía al respecto, sigue causando confusión: el de la identidad judía de nuestros protagonistas. Si por «sefardí» entendemos su adhesión al judaísmo y su ascendencia peninsular, cabe advertir que no se deben confundir los sefardíes amsterdameses con los que vivían en el Norte de África, Asia Menor o los países balcánicos: los últimos son de una manera u otra los herederos de la España judía anterior a la expulsión de 1492; los que confesaban su judaísmo en Amsterdam, Hamburgo o Londres, tenían un pasado cristiano.

EL ASENTAMIENTO DE LOS SEFARDÍES

A fines del XVI ya vivían algunas familias de comerciantes portugueses y españoles en Amsterdam, pero sólo a principios del XVII empezó a manifestarse entre ellos la voluntad de profesar la religión judaica. La mayoría de estos primeros judíos eran portugueses; sus motivos para establecerse en la capital holandesa eran en parte económicos, por las posibilidades que tras la caída de Amberes ofreció Amsterdam como primer puerto del comercio internacional, y en parte religiosos, pues en esa ciudad encontraron refugio a la persecución inquisitorial.³

En 1616 las autoridades municipales de Amsterdam formularon un reglamento que concedía a los judíos la libre práctica de su religión y una ciudadanía limitada. En años anteriores ya habían tolerado la existencia de varias congregaciones sefardíes; la primera, *Bet Jacob*, se fundó en los primeros años del siglo, seguida en 1612 por *Neve Salom* y en 1619 por *Bet Israel*. En 1639 se unieron las tres en la comunidad sefardí de *Talmud Torá*. Durante todo el siglo XVII y parte considerable del XVIII siguieron sumándose nuevos miembros a esta comunidad procedentes de los reinos de España y Portugal, así como de otras comunidades conversas y judaicas.⁴

Una cuestión que repercute de manera inevitable sobre la interpretación de la cultura de los sefardíes de origen converso es su pasa-

do religioso. En particular, se discute su identidad «conversa» como religión o ideología disidente dentro de la sociedad ibérica. Aunque hoy por hoy la historiografía es reacia a admitir una visión general sobre un conjunto tan difícil de englobar social y temporalmente como el que nos ocupa, ha de enfrentarse siempre con la perenne acusación que pesaba sobre los conversos, esto es, la de ser cristianos no sinceros que «judaizaban» en secreto.⁵

El problema de lo que se considera una «religión secreta» (el «criptojudaísmo» o «marranismo») ⁶ empieza con la enorme dificultad de comprobar su mera existencia; el problema de una persecución religiosa-ideológica-étnica como la llevada a cabo por la Inquisición estriba no sólo en el secreto que rodeaba su operación, sino también en la distorsionada imagen que este tribunal se formó del enemigo que combatía. Aun admitiendo el peculiar carácter de la práctica religiosa conversa, no es fácil distinguir «desviaciones» de la fe católica de una deliberada heterodoxia o apostasía. En este libro no emplearé las denominaciones «criptojudíos» y «marranos», prefiero no interpretar la identidad religiosa de los conversos previa a su adhesión al judaísmo en Amsterdam. Para los efectos de su vida como judíos no tiene excesiva importancia; lo verdaderamente importante era que los cristianos nuevos o conversos (usamos estas palabras como sinónimos) que llegaban de España o Portugal desconocían la práctica del judaísmo ortodoxo y necesitaban instrucción.

Su adoctrinamiento fue proporcionado en los primeros años por rabinos traídos de otras comunidades. Los asquenazís Uri Leví y Saul Leví Mortera, y los sefardíes Isaac Uziel (de Marruecos) y José Pardo (nacido en Salónica) sentaron las bases del judaísmo ortodoxo entre los sefardíes. La voluntad y el fervor con que se aceptó la religión judaica hizo de Amsterdam la principal comunidad judía de Occidente. En poco tiempo, los sefardíes levantaron lugares de culto (cuya expresión culminante fue la construcción de la sinagoga grande, inaugurada en 1675), escuelas religiosas y un gran número de instituciones caritativas.

Sin embargo, el origen converso de los sefardíes fue repetidas veces la causa de problemas que en algunos momentos comprometieron la existencia de la misma comunidad. Conflictos sobre las dife-

rentes maneras de vivir el judaísmo ortodoxo o ciertas oposiciones de clanes habían llevado a la existencia de tres congregaciones diferentes en las primeras décadas del siglo XVII. A sus disensiones se añadió el escándalo que provocaron las ideas heréticas de Uriel da Costa, un cristiano nuevo de Oporto que, tras haber sido expulsado de la comunidad sefardí de Hamburgo, amenazaba en Amsterdam la ortodoxia judía con su cuestionamiento de la autoridad rabínica y su negación de la inmortalidad del alma. Con ayuda de las autoridades municipales de Amsterdam, Da Costa fue detenido y los ejemplares del libro en que exponía sus objeciones a las «tradiciones fariseas» y a la inmortalidad del alma interceptados y quemados.⁷ Da Costa llevaría una atormentada vida entre la rebeldía y la sumisión, hasta su suicidio en 1640; poco antes había puesto fin a *Exemplar humanae vitae*, la autobiografía con la que irónicamente se haría inmortal.⁸

A mediados del siglo XVII, un círculo de escépticos y librepensadores encabezados por el doctor Juan de Prado fue causa de otros serios disturbios, en medio de los cuales se hallaba un joven cuya heterodoxia iba a alcanzar proporciones trascendentes;⁹ nos referimos a Baruch Spinoza, alumno brillante del rabino Saul Leví Mortera, quien fue solemnemente excomunicado en el año 1656. Si bien es cierto que Spinoza se distanció para siempre del judaísmo y sólo empezó a formular sus ideas filosóficas fuera de la comunidad sefardí, sus tesis sólo adquieren pleno sentido si se las considera (en parte) en relación con ese trasfondo judío ibérico donde creció.¹⁰

Sin embargo, el evento que desencadenó mayores desequilibrios en la historia sefardí de Amsterdam fueron las revelaciones del falso mesías Sabbatay Sebí y su «profeta» Natan por el año 1666. La experiencia conversas, la persecución inquisitorial, varios desastres europeos que afectaron a los judíos, el milenarismo cristiano y la insólita posición nueva de los judíos en la Europa moderna cristalizaron de tal modo que provocaron un fervor mesiánico que por poco acabó con la misma comunidad.¹¹ Tras los fatídicos acontecimientos, los judíos trataron de recobrar el aliento y la dignidad. Su asombrosa recuperación se plasmó en la construcción de su magnífica sinagoga pocos años después. Durante el siglo XVIII siguió habiendo conflictos, pero éstos ya no repercutieron sobre su existencia con la misma intensidad.

ORGANIZACIÓN

La comunidad *Talmud Torá* (Estudio de la Ley) no era administrada por rabinos, como era lo acostumbrado en las comunidades judías de entonces, sino por una junta laica formada por siete personas (*parnás*, pl. *parnassim*), siguiendo el ejemplo de la comunidad sefardí de Venecia.¹² Los administradores eran reclutados entre los miembros ricos e influyentes de la comunidad. Una ventaja de este modelo de gobierno era que las decisiones se tomaban por razones económicas y políticas más que por razones religiosas. El poder de esta junta, llamada *mahamad*, era, al menos en teoría, ilimitado; en la práctica su intervención se limitaba al gobierno político. Decidía sobre divorcios, circuncisiones, ejercía censura, ofrecía su arbitrio en disputas internas y regulaba las relaciones ante las autoridades civiles de Amsterdam.¹³ De los asuntos religiosos se ocupaban los rabinos (*habam*, pl. *habamim*) asalariados de la comunidad. Reunidos en el *bet din* («casa de precepto», corte rabínica) se pronunciaban sobre cuestiones de la ley religiosa.¹⁴

La comunidad conocía una multitud de instituciones religiosas, educativas y caritativas, entre las que destacan *Bet Haim* (el cementerio judaico), *Ets Haim* (enseñanza rabínica), *Abi Yetomim* (escuela rabínica de jóvenes huérfanos) y *Dotar* (dotes a huérfanas).

MÁS ALLÁ DE HISPANIDAD Y JUDAÍSMO.

HACIA UNA CARACTERIZACIÓN DE LA LITERATURA HISPANO-PORTUGUESA DE LOS SEFARDÍES DE AMSTERDAM (SIGLOS XVII Y XVIII)¹⁵

Pese a su posición marginada dentro de las letras ibéricas y judías, no puede decirse que la literatura en lengua española y portuguesa de los sefardíes sea desconocida. De hecho, Amsterdam es renombrada como el centro de una floreciente vida literaria, comparada a veces —y no sin exageración— con la que reinaba en Madrid y Lisboa, gracias sobre todo a los trabajos de Mayer Kayserling —*Sephardim* (1859) y *Biblioteca española-portuguesa-judaica* (1890)— y a la influyente *Historia de los marranos* (1931) de Cecil Roth. Debemos mencionar también las tempranas noticias de Nicolás Antonio, Antonio Ribeiro dos Santos o los primeros

análisis de Amador de los Ríos, Menéndez Pelayo, Mendes dos Remédios, Révah y Van Praag,¹⁶ y finalmente, los estudios más o menos detenidos sobre escritores como Miguel (Daniel Levi) de Barrios,¹⁷ Fernão Alvares (David Abenatar) Melo¹⁸ y Menasseh ben Israel.¹⁹

Sin embargo, todos estos estudios que acabamos de mencionar se ocupan sólo de una parte de la producción literaria de los sefardíes de Amsterdam. Sus enfoques resultan, además, parciales, ya que demuestran un interés centrado en el pasado. Por una parte, consideran la cultura de los sefardíes, notablemente su lengua, como una admirable *pervivencia* o extensión de la cultura ibérica. Por otra, tienen una fascinación por la trayectoria religiosa de los «judíos nuevos» de Amsterdam, cuyo destino marcado por el catolicismo, las prácticas criptojudías y la implacable persecución les convirtió en héroes «románticos»: *los marranos*.²⁰

En realidad, puede hablarse de un interés predominante por el carácter conflictivo, trágico o exótico del judaísmo sefardí. Los casos del heterodoxo Uriel da Costa (1585-1640), el ambiguo Miguel (Daniel Levi) de Barrios (1635-1701) y el extraordinario rabino Menasseh ben Israel (1604-1657) hablan por sí solos.

La reciente historiografía social, económica e intelectual obliga a tener una visión más amplia, matizada y objetiva de los sefardíes de Amsterdam.²¹ Al lado de los conflictos y cismas que tuvieron que superar consideraré también todo aquello que lograron edificar los «judíos nuevos», convirtiéndose así en un ejemplo de adaptación al judaísmo y a la sociedad holandesa. Sin tener en cuenta el contexto social e histórico en que vivieron y en el que conquistaron un lugar, no llegaremos a una verdadera comprensión del significado de su literatura. En la tesis que hace poco presenté en Amsterdam me he ocupado de esta literatura hispano-portuguesa de los sefardíes de Amsterdam en su totalidad; su *corpus* son unas cuatrocientas ediciones en lengua española y portuguesa escritas o impresas por judíos sefardíes de Amsterdam.²² Mi definición de literatura ha sido amplia e incluye no sólo la poesía, el teatro y la prosa narrativa, sino también las diferentes modalidades de la prosa didáctica o doctrinal. Asimismo, he considerado tanto obras originales como traducciones de obras ajenas.

El planteamiento de estudiar la literatura en su contexto social me ha llevado a un análisis previo del destinatario y de la recepción de la

literatura sefardí. En un examen de la presentación de las ediciones sefardíes encontramos una división entre obras «judías» y otras de carácter aconfesional. Esta doble dimensión trasciende la división entre textos religiosos y profanos y revela el interés de escritores sefardíes por difundir sus obras fuera del círculo de sus correligionarios. Aquí no me refiero a un Miguel de Barrios, de quien no nos ha de sorprender que siguiera dirigiéndose a sus antiguas amistades cristianas; aludimos a judíos nacidos o educados en la comunidad sefardí, cuyas obras son testimonio de un sorprendente acercamiento entre judíos y cristianos, y que halla su explicación en la posición revalorizada de los judíos en el siglo XVII.²³

El examen de la recepción me ha llevado a una visión más matizada de las ideas culturales y religiosas de los sefardíes, en las que lo ibérico y lo judío no eran mundos incompatibles. Casos conocidos de la censura ejercida por los dirigentes y rabinos de *Talmud Torá* habían forjado la imagen de una «inquisición judía» más intolerante que la española,²⁴ pero el análisis de las decisiones de la junta administrativa (*mahamad*), unido a la comparación de los textos censurados con la literatura que se podía publicar, enseña que, por lo general, el control ideológico se limitaba a salvaguardar la ortodoxia y a proteger a la comunidad judía de ataques exteriores.

El carácter profano y las alusiones mitológicas tan denostados en algunas obras —es decir, todo aquello que ha sido considerado como una herencia ibérica conflictiva para su adaptación al judaísmo— aparece con frecuencia en otras obras, publicadas a veces con una aprobación oficial. Estoy convencido ahora de que las ediciones falsificadas, que en su momento había interpretado como una evasión de la censura sefardí,²⁵ en realidad deben interpretarse como estrategias hacia el lector no judío. Por fin, un examen de sus bibliotecas y lecturas indica que los sefardíes estaban muy abiertos a la literatura no judía, tanto los escritores como los comerciantes (la mayoría de los sefardíes) y los rabinos.

El estudio de las mismas obras en su contexto social e histórico ofrece un panorama variado y complejo que nos ha hecho cuestionar algunas nociones generales sobre el significado y la mutua relación de los elementos que se consideran más característicos de la identidad de los sefardíes de origen converso: su «hispanidad» y «judaísmo». A

continuación resumiré las conclusiones más relevantes de mi investigación, con énfasis especial, pues, en el alcance de ambas esferas.

LITERATURA JUDÍA

Si atendemos al predominio de la prosa didáctica y en particular a la de tema judaico, la literatura sefardí puede, con razón, llamarse «judía». No ha de sorprendernos: estaba en primer lugar destinada a la reeducación de los conversos, quienes en su vuelta al judaísmo ignoraban el hebreo y necesitaban instruirse en los principios básicos de su fe. Las numerosas obras que se imprimieron a este fin desde el siglo XVI al XVIII constituyen un monumental patrimonio judaico en lengua vernácula.²⁶

Desde que empezaron a tener una vida judaica organizada, los sefardíes de Amsterdam no dejaron de imprimir biblias y libros de oraciones —reediciones de las traducciones de Ferrara— y toda una serie de compendios de los preceptos judaicos y de traducciones de la principal literatura ético-religiosa judía, entre las que destacan tratados importantes de Maimónides, Bahya ibn Paquda, Jonás ben Girondí y Elía ben Moisés Vidas.

Sin embargo, los tratados o compendios «originales» —escritos o redactados por los mismos sefardíes de Amsterdam— no siempre tuvieron como primera finalidad el adoctrinamiento de los «hermanos venidos de España y Portugal». La traducción que hizo Jacob Abendana del famoso tratado apologético de Judá Haleví, *Cuzari* (1663), es también, a pesar de su interés para los propios lectores sefardíes —más por su noble defensa del judaísmo que por su valor instructivo—, una réplica a un cristiano (Antonius Hulsius), quien quiso convertir a su amigo judío.

Este dato nos remite a la sociedad protestante de entonces, en la que teólogos y eruditos con frecuencia consultaban a rabinos sefardíes. Sabemos que rabinos como Isaac Aboab da Fonseca (1605-1693), David Cohen de Lara (1602-1674) y Jacob Judá León (1602-1675) trabajaron en algún momento de su carrera como maestros particulares de hebreo, y que Menasseh ben Israel aspiraba a ser profesor en el Ateneo de Amsterdam.

Como han mostrado los estudios de Richard H. Popkin, el ambiente de expectativas milenarias entre los cristianos fue un factor decisivo en el acercamiento cristiano-judío del siglo XVII.²⁷ El viejo sueño de la conversión de los judíos como condición previa para la segunda venida del Mesías alcanzó una renovada actualidad con la presencia, en medio de la sociedad holandesa, de estos sefardíes de origen converso familiarizados con la religión cristiana y tan dispuestos a entrar en diálogo.

Los libros de Menasseh ben Israel, traducidos al latín y a otras lenguas, no pueden contemplarse fuera de ese contexto. *El Conciliador* (1632-1651) puede ser considerado como un compendio del judaísmo, aunque quizá demasiado erudito para los ex conversos, es mucho más lógico ver los voluminosos tomos de *El Conciliador* como un esfuerzo por impresionar al lector cristiano. Obras como *Esperanza de Israel* (1650) o *Piedra gloriosa, sobre la estatua de Nebuchadnesar* (1655), o las descripciones de Jacob Judá León del Templo de Salomón, los querubines y el Arca de Moisés, evidentemente son obras judías y fueron leídas por sefardíes de Amsterdam, pero no entenderemos su verdadero significado si nos limitáramos a considerarlas como muestras de un mesianismo exclusivo de los *marranos*.²⁸

Aunque menos llamativa en cantidad y contenido, la literatura sefardí también conocía una vertiente aconfesional en la que es difícil descubrir cualquier noción judía. Así nadie percibe en las obras teatrales de capa y espada²⁹ de Miguel de Barrios un contenido específicamente judío. Un intento por explicar estas obras desde la identidad «marrana» del autor resulta poco convincente.³⁰

Por otra parte, nos parece que en ocasiones se quieren considerar algunas obras como «judaizantes» cuando cabría tener, quizá, más prudencia. Así, no puede descubrirse ningún rasgo específicamente judío en la comedia burlesca de Manuel (Jacob) de Pina (c. 1620-?) *La mayor bazaña de Carlos VI* (1656). La ridiculización de los valores religiosos y sociales de la monarquía española —fundados en la superioridad de los cristianos viejos—, sí deben relacionarse con el hecho de que Pina era un converso portugués.

Un escritor sobre el que no sabemos todavía suficiente es Francisco de Cáceres (1574-?) quien vivía en Amsterdam a principios del siglo XVII. Este español publicó en 1612 una traducción del famoso

poema *La Sepmaine* de Guillaume de Salluste du Bartas con el título *Los siete días de la semana*. La traducción, que conoce dos ediciones, una aparentemente dirigida a un público cristiano y otra a los sefardíes, suscita más de una pregunta.³¹ El investigador francés H. Méchoulan ha revelado la eliminación en esta versión de nociones y dogmas cristianos, operación que revela un buen conocimiento de sensibilidades judaicas por parte del traductor.³² No podemos concluir, sin embargo, que Francisco de Cáceres fuera un judaizante: parece que no se incorporó a ninguna de las congregaciones sefardíes que había por entonces en Amsterdam.³³ En *Diálogos satíricos*, traducción parcial de los *Dialoghi piacevoli* de Niccolò Franco,³⁴ dedicada en sus dos ediciones a protectores cristianos, no encontramos ningún interés judío. El hecho de que tuviera una tirada de 800 ejemplares apoya nuestra hipótesis de que estaba destinada a un público general. Su última obra, *Visión deleitable y sumario de todas las ciencias* (1623, 1663), es la más conocida gracias al hecho de ser una retraducción (del italiano) de la *Visión...* de Alfonso de la Torre. No obstante el origen converso del primer autor, la indudable influencia de Maimónides en la *Visión...* y la eliminación de un capítulo donde se exalta la fe católica en la versión de Cáceres, no concibo esta obra dirigida sólo a conversos y judíos: su contenido podía ser compartido, igual, por el lector cristiano. ¿Por qué estaba dedicada, entonces, al «serenísimo señor don Emanuel, príncipe de Portugal»? Pienso que tenía un público tanto cristiano como judío.

LA LITERATURA SEFARDÍ COMO LITERATURA IBÉRICA

Hasta en sus representaciones más judías, resulta manifiesta la impronta ibérica de la literatura escrita por los sefardíes de Amsterdam, a nuestro juicio, se trata de un aspecto tan exhaustivamente estudiado que no queremos insistir más en él. El significado de esta literatura me parece, sin embargo, más complejo de lo que se suele asumir. Quiero discutir dos nociones que en mi opinión merecen alguna revisión: la equiparación de «hispanidad» con la fe católica o, más en general, con un pasado cultural que sería incompatible con la nueva existencia «judía» en Amsterdam.

HISPANIDAD Y CATOLICISMO

Es sabido que para muchos conversos españoles y portugueses fue difícil deshacerse de su educación cristiana en su reintegración al judaísmo. En la literatura que nos ocupa, hallamos el reflejo más elocuente de esa transición en dos libros de Abraham Pereira, unos tratados que enseñan una moral religiosa basada en una «vuelta a lo judaico» de conceptos y pasajes enteros de la literatura ascética y política de la España católica.³⁵

Quien lea los sermones de predicadores sefardíes publicados a finales del siglo XVII o principios del siglo XVIII podría pensar que se trata de un caso análogo: serían un traslado de la oratoria sagrada de la península. De hecho, en bibliotecas sefardíes es llamativa la presencia de sermones de Vieira, Paravicino y otros famosos predicadores ibéricos, los cuales son incluso elogiados en los mismos sermones sefardíes. Se ha dicho, además, que el sermón, tal como lo conocemos entre los sefardíes, no se correspondería con la *derasá*, el discurso sagrado tradicional entre los judíos. ¿No tenemos aquí, entonces, otro ejemplo típico de esa nostálgica y paradójica herencia ibérica?

El análisis de este género sugiere más bien una simbiosis, en la que es difícil separar la tradición judía de la clásica y de la cristiana. La arquitectura del sermón sefardí se corresponde con una evolución de la *dispositio* ciceroniana, y en esto recuerda a los sermones españoles y portugueses de la época. Por otra parte, algunos de sus elementos estructurales ya estaban presentes en los sermones tradicionales de los judíos españoles. Finalmente, es muy posible que esta organización proviniese del sermón de los judíos italianos del siglo XVI. Aunque la modalidad explícitamente didáctica y edificante, centrada en un solo tema, no parece corresponderse con la *derasá*, esta característica del sermón sefardí también se hallaba en sermones judíos de la Italia renacentista. Lo mismo puede decirse de la argumentación lógica que seguían los predicadores para «mostrar» con «pruebas» su «tesis».

Lo importante es constatar que los judíos sefardíes siguieron el discurso retórico popular de su tiempo. A este respecto no encontramos diferencias notables entre los sermones de predicadores con un directo pasado católico y los de los nacidos en el seno de *Talmud Torá*. En lo que sí notamos un inequívoco sabor ibérico es en el lengua-

je. Encontramos en los sermones escritos por sefardíes nacidos o criados en Holanda el estilo sentencioso, aristocrático y conceptista de Gracián o los períodos largos, llenos de simetrías y paradojas del padre Vieira. Emblemas, jeroglíficos, enigmas, teatralidad y asombros que conducen al desengaño y un uso de interpretación alegórica que roza el efectismo: lo único que distingue estos sermones de los españoles y portugueses parece ser la afiliación religiosa de sus autores.

Hay que ser cauto, sin embargo, a la hora de comparar. Muchas de las agudezas y del conceptismo en los sermones sefardíes pertenecen a una antigua tradición hermenéutica propia del judaísmo. Resulta claro que los predicadores estaban versados en la retórica y lógica clásicas o que seguían con entusiasmo las corrientes literarias ibéricas, pero se mostraban, en primer lugar, diestros en el saber de su propia religión. No quiero considerar los sermones como una supervivencia del pasado; creo que muchas de sus características se explican si tomamos en cuenta el contexto en que surgieron.

No nos parece casualidad que sólo empezaran a imprimirse con regularidad a partir de la inauguración de la gran sinagoga de *Talmud Torá*, en 1675. Los sermones que se imprimieron en esa ocasión reflejan el orgullo sefardí por la consolidación política y religiosa de su comunidad. Se publicaron en un libro elegante con bellísimos grabados del edificio hechos por el conocido artista Romein de Hooghe.³⁶ David de Castro Tartás, su impresor, se dirigía en el prólogo a unos imaginarios visitantes a quienes presentaba las maravillas de la construcción y los discursos elocuentes de siete eminentes oradores de *Talmud Torá*.

Un gran número de los sermones posteriores son el testimonio impreso del estreno de un joven predicador que acababa de coronar sus estudios en Ets Haim, el seminario rabínico de la congregación. La importancia que se atribuía al primer sermón es manifiesta. Los sermones se editaban con un esmero especial: en las dedicatorias se expresaba la gratitud por el patrocinio que hiciera posible los estudios y por la tutoría de los maestros; en un exordio, el predicador expresaba cuán honrado se sentía al poder pronunciar un sermón en tal elevado lugar y ante tan eminente auditorio; con frecuencia, unos amigos eternizaban la fama del joven orador mediante sus elogios poéticos. Creo que estos sermones son el paralelo judío de la disertación

con la que los estudiantes coronaban sus estudios académicos en la sociedad holandesa. Con ellos, los sefardíes justificaban y exaltaban el título de «academia» o «universidad» que atribuían a *Ets Haim*.

Si consideramos estos sermones como «disertaciones de una academia judía» se explican el carácter retórico-artístico y la limitada trascendencia moral del discurso. Son una excelente muestra de las aspiraciones sociales de los sefardíes.

HISPANIDAD: ¿AMOR Y ODIOS?

Con su experiencia colectiva e individual, marcada por la marginación social, la persecución y el exilio forzoso, es fácil imaginarse la relación ambigua que debieron de tener los sefardíes de origen converso con sus antiguas patrias. De hecho, en su literatura encontramos suficientes ejemplos de nostalgia e indignación, amor a la tierra y la gente y odio a las instituciones represivas. Pero en la literatura sefardí no prevalecen estos testimonios dramáticos; muchos textos son de un carácter sorprendentemente superficial y despreocupado.

Me refiero a una literatura escrita a la zaga de los contactos diplomáticos que desarrollaba una pseudoaristocracia sefardí de Amsterdam con varias cortes europeas. Sefardíes como Manuel de Belmonte («Conde palatino del Sacro Imperio Romano y Residente de su Majestad Católica Carlos II, rey de España»), Jerónimo Nunes da Costa («Caballero hijodalgo de la casa de su Majestad el Rey don Juan IV de Portugal, y su agente en los Estados de Holanda»), Francisco Lopez Suaso (banquero de Guillermo III de Orange y barón de Averno) fueron prominentes financistas y diplomáticos de la alianza anti-francesa; los mismos figuraban como patrocinadores de una literatura sefardí de carácter aconfesional y panegírico.

Los poemas de Miguel de Barrios dirigidos a Carlos II pueden explicarse por lealtad patriótica, pero cobran pleno sentido en el contexto de la aproximación hispano-holandesa de finales del siglo XVII. Hay toda una literatura panegírica que refleja ambiciones sociales de los sefardíes y que desde una perspectiva tanto «ibérica» como «judía» resulta incomprensible. Tómense como ejemplo los panegíricos que dirigieron varios sefardíes al rey de Polonia Juan III felicitándolo

por su victoria sobre los otomanos en Viena en 1683. Esta victoria no representó ningún beneficio para los judíos residentes en esa ciudad, pero escritores como Barrios y Penso de la Vega se apresuraron a celebrarla, incluso como victoria para la cristiandad. ¿Ejemplos de «insinceridad típicamente marrana»? No, son lisonjerías presentadas a Manuel Teixeira de Matos, el agente sefardí de Cristina de Suecia. Sabemos que la reina había expresado su entusiasmo por la victoria —así consta también en los panegíricos sefardíes— y mediante estas felicitaciones literarias Teixeira de Matos afirmaba elegantemente su lealtad a la corona sueca.

• • •

Resumiré esta caracterización con la obra de un escritor en la cual se ve reflejada toda la compleja y rica relación entre hispanidad y judaísmo y la insuficiencia de ambos términos para definir la literatura sefardí de Amsterdam. Me refiero a José Penso de la Vega (1650-1694). Este autor es, a primera vista, inconfundiblemente «ibérico». Conocemos a Penso por su prosa oratoria —sagrada y profana—, sus novelas barrocas, *Rumbos peligrosos* (1683), y, ante todo, por sus eruditos diálogos sobre el mecanismo de la bolsa de acciones, *Confusión de confusiones* (1688). El estilo artificioso e ingenioso que cultivó Penso de la Vega recuerda a Gracián y Vieira; la enorme erudición que lucía, tanto clásica como moderna, sagrada y profana, parece continuación directa del barroco español.

Habría que considerar, sin embargo, que Penso recibió toda su formación fuera de la península y en un ambiente judío: en las comunidades sefardíes de Amsterdam y Liorna. Es notable que su estreno literario fuera un drama alegórico en hebreo, *Asire hatiqva* (*Prisioneros de la Esperanza*, 1667). Penso de la Vega decidió continuar escribiendo en español por voluntad, porque para él era la lengua que le garantizaba un mayor éxito. Si este autor decidió no escribir en hebreo fue porque no quiso recluirse en una minoría religiosa y social. Al mismo tiempo, en sus discursos aprovechaba su conocimiento de la lengua sagrada y de la hermenéutica judía. La actitud de Penso nos parece característica de los sefardíes de Amsterdam, que profesaban pública y sinceramente la fe de Moisés pero que fueron a la

vez capaces de desarrollar una vida fuera del ámbito estrecho de la sinagoga.

La literatura hispanoportuguesa de los sefardíes de Amsterdam es, desde luego, demasiado extensa y variada como para llegar a una conclusión unívoca sobre su significado. No ha sido éste tampoco mi objetivo. Creo, sin embargo, que al lado de los testimonios de fervor o rechazo religiosos, y al lado de los dramáticos documentos de sentimiento y nostalgia ibéricos, debe tenerse en cuenta la realidad social de la que da testimonio. Su significado más profundo es la voluntad de integración. La sinceridad con que los judíos nuevos abrazaron la fe de Moisés no significaba aceptar una alteridad social. Esta realidad me parece, en fin, la pervivencia más significativa y duradera de su identidad ibérica.

GLOSARIO DE HEBRAÍSMOS FRECUENTES EN LA LITERATURA SEFARDÍ

Ab = padre.

Ab Bet Din = cabeza de la corte rabínica.

Aggadab (*bagadá*) = lit. «narración», los pasajes del *Talmud* que no tratan la estricta interpretación de las leyes, sino que contienen disquisiciones morales, parábolas y leyendas.

Ascamá véase *Escamá*.

Berabá = bendición, tb. eufemismo por *Herem*.

Bet Din = «casa del precepto», corte rabínica.

Darás (pl. *darasiot*) = sermón.

Din (pl. *dinim*) = precepto.

Escamá (pl. *escamot*) = decisión, decreto, reglamento.

Ets Haim = Árbol de vida, nombre de la academia de estudios judaicos de *Talmud Torá*.

Goy (pl. *goyim*) = «el pueblo», suele aplicarse al no judío, gentil (cristiano).

Guemará = segunda parte del *Talmud*, comentario a las leyes contenidas en la primera parte.

Habam (pl. *bahamim*) = «sabio»: dirigente espiritual y predicador.

Hazán = oficiante en la sinagoga.

Herem = excomunión, anatema.
Kabal (pl. *kebilot*) = congregación.
Kahal Kadós = congregación santa.
Maamar = pasaje textual; en los sermones se refiere a un comentario rabínico, también llamado «aforismo».
Mahamad (pl. *mahamadot*) = junta directiva de la comunidad sefardí.
Midrás = «examen», parte principal de la *bagadá*, con interpretaciones homiléticas; clase o curso en una escuela.
Moré, morenu, mori = maestro, nuestro maestro, mi maestro.
Parnás (pl. *parnasim*) = miembro de la junta directiva de la comunidad.
Purim = fiesta en que se recuerda la liberación de los judíos en el reino persa de manos de Haman, quien los quería destruir. (Historia recogida en el libro de Ester.)
Rab = doctor de la Ley, rabino.
Rabenu, rabi = nuestro rabino; mi rabino.
Ros = «cabeza» (referido a personas: director); *der.* principio (p.ej. *Ros Hasaná*, primer día del año).
Sab[b]at[b] = día séptimo, día santo.
Sabuot = fiesta de las semanas, fiesta que recuerda la entrega de la Ley en el Monte Sinaí. Recuerda también el principio de la cosecha del verano en Israel.
Sedacá = lit. «justicia», ayuda para los pobres.
Simhá Torá = «alegría de la Ley», fiesta que se celebra con ocasión del final del ciclo anual de la lectura de la *Torá*.
Talmid = discípulo.
Talmud Torá = «Estudio de la Ley», nombre de la comunidad sefardí unida de Amsterdam (a partir de 1638).
Tesubá = arrepentimiento, contrición.
Yabid (pl. *Yebidim*) = miembros pagantes de la comunidad sefardí.
Yesibá = sociedad de estudios rabínicos.

ADVERTENCIAS

He modernizado la ortografía de los títulos y textos reproducidos en la presente obra, tanto por facilitar su lectura como por la gran diversidad de usos ortográficos entre los diferentes autores y las lenguas

española y portuguesa. Una razón adicional para modernizar la ortografía es la frecuencia de errores tipográficos en la mayoría de las obras que analizamos, ya que se imprimieron fuera de la península ibérica por impresores que desconocían sus lenguas.

Los escritores sefardíes suelen presentarse ante sus correligionarios con nombre «judío», un nombre bíblico cuya ortografía se aproxima a la palabra original hebrea. Las diferencias fonéticas/fonológicas entre el hebreo, el español y el portugués producen grafías vacilantes como Moseh / Mosseh / Moisés o Ishaq / Ishac / Isaac, etc. Hemos optado por la ortografía de estos nombres bíblicos tal y como suele aparecer en las traducciones al español de la Biblia — usamos la *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones, y con los textos hebreo y griego* (Buenos Aires, 1950).

Por lo que se refiere a las palabras hebreas que se encuentran en los textos reproducidos, cabe distinguir entre a) el uso directo del hebreo y b) la presencia de hebraísmos, palabras hebreas transcritas en el alfabeto romano, que forman parte de ciertos tipos de discurso sefardí. En el primer caso, transliteramos, poniendo las palabras o las citas en letra cursiva; en la mayoría de los casos, sigue una traducción al español entre comillas. En el segundo caso, el de los hebraísmos, también usamos letra cursiva, mientras que respetamos su ortografía. El glosario explica su significado en el contexto de la presente obra.

NOTAS A LA INTRODUCCIÓN

1. *Espejo de la opulenta y arqueada Amsterdam* (1684), pp. 121 y 122.

2. Véase la edición de *Execración contra los judíos*, por Fernando Cabo Aseguinolaza y Santiago Fernández Mosquera.

3. Para la historia de los sefardíes en Amsterdam R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim in Amsterdam tot 1795* (en holandés, con resumen en inglés).

4. Distinguimos entre comunidades donde se practicaba el judaísmo normativo como las de Hamburgo, Londres, Curaçao, Venecia, Liorna, Salónica, etc. y comunidades conversas cuyos individuos podían ser católicos, adherentes de una forma de judaísmo no oficial o indiferentes.

5. Véanse para esta problemática dos libros recientes: J. CONTRE-

RAS, *Sotos contra Riquelmes* y P. HUERGA CRIADO, *En la raya de Portugal*.

6. Cf. C. ROTH, *Historia de los marranos*, I.S. RÉVAH, *Les Marranes*, Y.H. YERUSHALMI, *De la corte española al gueto italiano*, Y. KAPLAN, *From Christianity to Judaism*.

7. Véase la introducción de H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon a URIEL DA COSTA, *Examination of Pharisaeic Traditions*, pp. 1-50.

8. Hay edición bilingüe española-latina, *Espejo de una vida humana*, al cuidado de G. ALBIAC.

9. Cf. I.S. RÉVAH, *Spinoza et Juan de Prado*.

10. Véase como ejemplo G. ALBIAC, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo* y Y. YOVEL, «The Marrano of Reason», en *Spinoza and other Heretics*, vol. 1.

11. G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi*, R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim in Amsterdam*, pp. 111-116.

12. R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, p. 59.

13. D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, pp. 368-391.

14. D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, p. 375.

15. El texto que se ofrece a continuación se publicó en F. DÍAZ ESTEBAN (ed.), *Los judaizantes en Europa...*, pp. 65-75.

16. Véase la bibliografía al final del libro.

17. K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa de Miguel de Barrios*, J.R. LIEBERMAN, *El teatro alegórico religioso de Miguel (Daniel Levi) de Barrios...*

18. H.P. SALOMON, *Portrait of a New Christian*.

19. Cf. H. MÉCHOULAN y G. NAHON, tr., ed. e intr. de ESPÉRAN-CE D'ISRAEL e Y. KAPLAN et. al. (eds.), *Menasseh ben Israel and his World*.

20. Como admitía el mismo Roth. Cf. la introducción de H.P. SALOMON a *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, p. 2.

21. Cf. J.I. ISRAEL, *European Jewry in the Age of Mercantilism*, D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...* y R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim in Amsterdam*.

22. En el presente libro he incluido una bibliografía de las ediciones literarias sefardíes, con descripciones breves. Para una descripción analítica, con mención de ejemplares y referencias remito a mi tesis doctoral *La literatura hispano-portuguesa...*, pp. 375-544, y al repertorio que pienso publicar en breve: *Bibliography of Spanish and Portuguese Editions from the Northern Netherlands (1580-1820)*.

23. Cf. D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*, J.I. ISRAEL, *Gregorio Leti...*; mi artículo «El teatro entre los sefardíes de Amsterdam a fines del siglo XVII».

24. I.S. RÉVAH, «Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios».

25. Cf. mi artículo «Ediciones falsificadas...».

26. Y.H. YERUSHALMI, *De la corte española al gueto italiano*.

27. R.H. POPKIN, «Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges».

28. Cf. A.J. SARAIVA, «Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire» y R.H. POPKIN, *ob.cit.*, pp. 3-32.

29. *El canto junto al encanto, El español de Orán y Pedir favor al contrario*, publicadas por primera vez en *Flor de Apolo* (1665).

30. H. LITOVSKY.

31. Para su descripción bibliográfica, cf. mi artículo citado «Spanish and Portuguese Editions...», p. 69, donde también se establece la

identificación entre «Francisco» y «Iosepho» de Cáceres.

32. H. MÉCHOULAN, «Francisco de Cáceres traducteur juif espagnol».

33. H. DEN BOER, «Francisco de Cáceres...».

34. R.H. WILLIAMS.

35. Cf. H. MÉCHOULAN, *Hispanidad y judaísmo*.

36. *Sermões que pregão os doctos ingenios do kahal kadós de Talmud Torá* (1675).

*Retrato de Francisco
(Abraham) López
Suaso, uno de los
hombres más ricos
entre los sefardíes y
patrocinador de las
artes. Cf. p. 60.*



Las ediciones españolas y portuguesas de los sefardíes de Amsterdam tienen una curiosa división entre obras que se nos presentan como judías y otras que tienen un deliberado carácter general o «aconfesional». Hasta el momento no se ha prestado la suficiente atención a este fenómeno. En estudios sobre algunos autores (Miguel de Barrios es el caso más notable) se señalaban obras «judías» impresas en Amsterdam y otras «cristianas» impresas en Amberes o Bruselas, que serían un reflejo de la psicología particular del *marrano* que vivía entre dos mundos, y, en el peor de los casos, se codeaba con ambos.¹

Por estudios recientes conocemos la importancia de las aspiraciones sociales de los sefardíes. El dualismo que caracteriza a gran parte de su literatura me parece reflejo de la división no necesariamente conflictiva que había entre una vida «religiosa» (de la sinagoga) y otra vida «política» (del mundo).² En el análisis que ofrezco a continuación trato de reconstruir el destinatario de las ediciones españolas y portuguesas de los sefardíes de Amsterdam. Considerándolas como un producto «comercial» interpretamos su presentación para poder descubrir a qué consumidor iban destinadas. Examinaremos los «paratextos»,³ deteniéndonos en portadas, dedicatorias y prólogos; veremos cómo la forma de mencionar el autor, el título, el patrocinador, el lugar de edición, la presencia/ausencia de licencias, etc., obedece a unos criterios muy conscientes.

LENGUA Y DESTINATARIO

Como la mayor parte de los inmigrantes sefardíes de Amsterdam procedía de España y Portugal, la lengua que hablaban y escribían era el español o el portugués de su tierra de origen.⁴ Tras su instalación en esta ciudad, las continuas relaciones comerciales con la península, los contactos con sus parientes de allí y la constante llegada de otros «judíos nuevos»⁵ a la comunidad sefardí de Amsterdam contribuyeron a que en ningún momento se desarrollara un dialecto especial entre ellos.

Los judíos sefardíes de Amsterdam se llamaban «portugueses» porque fueron éstos quienes al principio del siglo XVII constituyeron la mayoría de los que se asentaron en esta ciudad,⁶ el hecho de que siguieran siendo considerados como tales también se debe a la mayor aceptación que tuvieron los portugueses entre los holandeses, que estaban todavía en estado de guerra con el imperio español. Aunque ciertamente no fueron sólo portugueses a constituir la comunidad sefardí de Amsterdam, y aunque debe suponerse que los nuevos miembros usaban su lengua de origen, es decir, el español o el portugués, éste se impuso como lengua «oficial» de la comunidad, tal y como lo atestiguan los primeros documentos oficiales de las varias comunidades «pioneras» a principios del siglo XVII hasta los reglamentos redactados en una lengua ya fosilizada en el siglo XIX.

Es sabido que los conversos vueltos al judaísmo ignoraban el hebreo y necesitaban libros en romance para su instrucción religiosa. Tanto para los judíos portugueses como para los españoles la lengua de la reeducación fue el español.⁷ La lengua vernácula, sin embargo, sólo sirvió de transición. Los rabinos de los «judíos nuevos» nunca dejaron de sentir el hebreo como la verdadera lengua sagrada. Desde los primeros años dedicaron, por lo tanto, su esfuerzo a la enseñanza de esta lengua entre los miembros de la comunidad, sobre todo entre los jóvenes de las escuelas rabínicas. La seriedad con que emprendieron este esfuerzo se ve reflejada en la formidable educación judaica erigida por los sefardíes en pocos años. Ya en 1616 fue fundada *Talmud Torá* («Estudio de la Ley»),⁸ una institución para la organización de la enseñanza; en 1637 se le añadió *Ets Haim* («Árbol de la Vida»), institución que se ocupaba de reunir fondos para becar a estudiantes y pagar los salarios de los rabinos.⁹ En la formación básica (hasta los trece años) se enseñaban el hebreo, las oraciones, el Pentateuco con su traducción española y comentarios, el mismo español y aritmética; en la secundaria se profundizaban los conocimientos judaicos y se estudiaba el Talmud.¹⁰ Esta educación impresionó a todos los que tuvieron ocasión de conocerla y tuvo una función ejemplar en el mundo judaico, como relata Sabbatay Hurwitz, famoso rabino asquenazí:

Vi a numerosos hombres importantes y sabios. Visité, igualmente, las escuelas de la ciudad, abrigadas en locales especiales. Vi que los niños aprenden

en ellas a fondo el Pentateuco, a continuación estudian los otros veinticuatro libros de la Biblia y, finalmente, toda la Mishná. Sólo cuando llegan a adultos comienzan a estudiar el Talmud, con el comentario de Rasbi, al igual que los Tosafot (Apéndices). Es así como florecen y extienden, a su vez, su propio conocimiento. Me vinieron las lágrimas a los ojos, y díjeme: ¿por qué no habría de ser posible hacer lo mismo entre nosotros? Si tan sólo pudiéramos introducir el método en todas las comunidades judías... ¿Qué razón se opone a que un alumno estudie a fondo la Biblia y la Mishná hasta los trece años, para sólo a continuación abordar el estudio del Talmud? El resultado, será, con seguridad, muy superior, y comprendería mucho mejor el Talmud, mientras que, con nuestros métodos, no llegaremos a tal resultado ni aunque le consagremos años enteros.¹¹

Rabinos como Menasseh ben Israel e Isaac Aboab da Fonseca son buenos ejemplos de esta formación. Menasseh, el rabino de mayor y universal fama de entre los sefardíes de Amsterdam, llegó a Holanda cuando tenía diez años y en un período de apenas trece años adquirió unos sólidos conocimientos tanto humanísticos como judaicos, por lo que se granjeó fama entre los suyos y entre muchos sabios cristianos de su tiempo.¹² Isaac Aboab llegó con sus padres a Holanda en 1612; tenía entonces siete años.¹³ Recibió su educación judaica del *habam* Isaac Uziel y ya a los catorce años fue nombrado *bazán* (oficiante) de la comunidad de *Neve Salom*. Aboab sería luego el *habam* más popular de la comunidad de *Talmud Torá*.¹⁴ Los sólidos conocimientos judaicos del rabino se ponen de manifiesto en sus obras en hebreo, español y portugués.¹⁵

Desde que se establecieron en Holanda, los sefardíes fueron apropiándose también de la lengua holandesa, aunque ésta tardó en reemplazar a su lengua «oficial», que hasta bien entrado el siglo XVIII seguía siendo el portugués.¹⁶

Siendo una comunidad lingüística mixta desde el primer momento, la vuelta al judaísmo y sobre todo la asimilación a la cultura del país anfitrión hizo que en el transcurso del tiempo se produjera cierta hibridización.¹⁷ Un ejemplo de ello es la crónica portuguesa (c. 1772) de David Franco Mendes, cuyas peculiaridades lingüísticas fueron estudiadas por B.N. Teensma.¹⁸ Es sorprendente, sin embargo, que entre los ya numerosos estudios dedicados a la historia y cultura de

los sefardíes de Holanda no se haya hecho un estudio más exhaustivo de su lengua.¹⁹

Los sefardíes tuvieron, pues, la posibilidad de publicar en cuatro lenguas, y aun dos más: el latín y el francés. El español era, entre todas, la lengua que acaparaba a mayor número de lectores: incluía a los propios sefardíes (piénsese también en las comunidades sefardíes de Hamburgo, Londres y Venecia, hasta las de Liorna o Salónica); los españoles y portugueses y, por su importancia mundial, a cierto número de lectores cultos de Europa. El portugués limitaba la difusión a la propia comunidad (o a alguna otra donde se hablara portugués) y a Portugal (o Brasil). El hebreo y latín eran lenguas más universales, pero con un número restringido y muy específico de lectores: religiosos (o filólogos) en el primero, académicos en el segundo.

Aunque los sefardíes vieron algunos de sus textos traducidos al holandés, su posición apartada dentro de aquella sociedad hizo que tardaran en escribir en esta lengua. En el siglo XVIII, cuando la comunidad sefardí ya estaba muy arraigada en Holanda, escribieron más textos en francés que en holandés. Sólo tras su emancipación política (1789) los sefardíes empezaron a sentirse lo suficientemente integrados para dirigirse a los holandeses en la lengua de este país, que ya se había convertido en su patria.

Una de sus características más notables fue, sin embargo, su gran apego a las lenguas maternas.²⁰ Repasaré los diferentes géneros literarios que cultivaron los sefardíes para explicar su afán por usar su lengua vernácula, y también para determinar por qué usaban el español para unos y preferían el portugués para otros. Tomaré en cuenta el prestigio de una y otra lengua, la existencia de textos vernáculos anteriores, el origen de los escritores y un factor apenas tenido en cuenta hasta ahora: el destinatario.

LENGUA DE ADOCTRINAMIENTO

El creciente conocimiento del hebreo entre los sefardíes no eliminaba la necesidad de recurrir a la lengua materna para la educación y el culto religiosos. El hebreo seguía siendo un obstáculo para muchos sefardíes no instruidos,²¹ lo era también para los nuevos miembros que

continuaban llegando de los reinos de España y Portugal. Para los de mayor edad el aprendizaje de esta lengua resultaba muy difícil, por grande que fuera su fervor de neófitos, como testifica Abraham Pereira:

Y habiendo yo hallado tan tarde este buen camino, en mí tan impropio, de comprender los divinos misterios, saltándome aún el merecimiento de conocer las letras de la lengua santa, fue grande el atrevimiento cuando por pecados somos tan pobres de autores los que nos recogimos tarde.²²

La lengua de instrucción para la vuelta al judaísmo fue desde el principio el español. En esta lengua ya existían las traducciones de la Biblia, los libros de oraciones y una considerable cantidad de tratados ético-religiosos usados para instruir a los sefardíes en los principios de la fe judaica. No es difícil hallar la razón del uso del español para la traducción de la Biblia y de las oraciones judaicas: los sefardíes de Amsterdam usaron, desde su establecimiento hasta bien entrado el siglo XVIII, las traducciones bíblicas y litúrgicas de Ferrara.²³ La lengua de esta traducción de los textos sagrados (el llamado «ladino»²⁴) tiene unas características muy peculiares. Éstas se deben en parte a sus arcaísmos, frutos de traducciones medievales anteriores, y por otra parte al extremo literalismo de la traducción que resulta en modificaciones léxicas y una sintaxis forzada.²⁵ Las traducciones de Ferrara tuvieron numerosas reediciones en Holanda, y aunque hubo intentos por modernizarlas no fueron realmente sustituidas.

Aunque la influencia de la lengua de la *Biblia de Ferrara* y de los libros de oraciones que se imprimieron allí fue constante en los sefardíes —las citas bíblicas de sus escritores suelen reproducir esta traducción— apenas tuvo repercusión sobre la lengua que usaron.²⁶ Los textos en español escritos o traducidos por ellos mismos no se revisitan de las peculiares características del «ladino».²⁷

La veneración por los arcaísmos de esta traducción se debía al respeto por su antigüedad: así como los conversos volvieron a usar los apellidos de ilustres linajes medievales, así también el lenguaje de las traducciones sagradas significaba un digno reencuentro con la antigua tradición. El rabino veneciano Isaac Atfás comentaba en su *Tesoro de preceptos* (1649):

Por no me salir de la Biblia y todas las rezas y por seguirlas aun más, usamos de sus ladinos²⁸ en muchas partes, no sólo por ser más propios al hebreo mas también por más comunes a la nación y en efecto allá muestran la gravedad de las cosas antiguas.²⁹

El rabino Imanuel Aboab se expresaba de manera parecida, no quería «alterar la gravedad del estilo antiguo».³⁰ Aun así, esta veneración por la tradición no fue tan grande como hacen pensar las continuas ediciones bíblicas y litúrgicas a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Jacob Judá León, traductor de los Salmos (a los que añadió su paráfrasis), afirmaba que la traducción de «aquel gentil» (es la Biblia de Casiodoro de Reina, corregida por Cipriano de Valera, Amsterdam, 1602) era «más acepta entre algunos de los nuestros».³¹ A propósito de la traducción literal de Ferrara admitía:

Y en cuanto a la versión de los nuestros de la traducción aprobada antiguamente en Ferrara por los hombres más eminentes de aquel siglo, la cual es más usada entre nosotros por ajustarse más con la verdad del texto hebraico: tampoco hallo en ella bastante satisfacción a la puntualidad que deseo observar, por ser tan precisa al sentido aparente de las letras serviles, y de algunos adverbios ordinarios, sin reparar al estilo del lenguaje, ni tampoco a los varios sentidos que puede cada una destas letras comprender, o una misma palabra igualmente, que muchas veces le parece al lector que corrompe el sentido verdadero del intento de la sagrada Escritura.³²

Un instructor religioso como José Franco Serrano se quejaba de que las traducciones

en lengua antigua española, han sido hasta este año de 5443 [1683] tan toscas y defectuosas, que en lugar de mover a la devoción de meditarlas, provocaban a no leerlas, por no poder investigarlas ni entenderlas los judíos recién venidos de España.³³

Franco Serrano estimó necesario retocar la traducción de la Biblia de Ferrara en su paráfrasis de los Cinco Libros de 1695.³⁴

Aunque las traducciones bíblicas y litúrgicas ocupan parte considerable de las ediciones sefardíes de Holanda, ellas solas no bastan

para explicar la indudable preferencia por el español que parece reflejar la literatura sefardí.

De las traducciones de los principales tratados filosófico-éticos judaicos realizadas o editadas por los sefardíes de Holanda, once están en español; sólo una está traducido al portugués. Aun reconociendo el predominio del español entre los mismos escritores portugueses de los Siglos de Oro,³⁵ debemos considerar que existían otras razones para esta preferencia.

En primer lugar, hubo traducciones españolas que partieron de versiones anteriores en esa lengua. Éste es con toda seguridad el caso de los tratados de Moisés Almosnino y de Bahya ibn Paquda, que en realidad no deben considerarse como traducciones, sino como traslitteraciones (a veces con adaptaciones) de las traducciones anteriores en caracteres hebreos.

Otra explicación podría ser el respeto al origen hispano de los autores, venerados sabios sefardíes como Maimónides, Jonás Girondí, Isaac Aboab (*el Viejo*), Salomón ibn Verga o Elías ben Moisés Vidas. A este argumento hay que contraponer, sin embargo, que también se hicieron traducciones al español de autores judíos no sefardíes como Jersaya Hurwitz.

El origen de los traductores tampoco nos aclara todo: sólo Jacob Abendana parece haber nacido en España,³⁶ y David Pardo y José Salom eran judíos sefardíes de Salónica —donde se hablaba el español—, pero los otros traductores como Menasseh ben Israel, David Cohen de Lara, Salomón de Oliveira eran de origen portugués.³⁷

Creo que la preferencia por el español se explica mejor por razones de difusión. Las traducciones de los tratados hebreos estaban destinadas a un público ignorante del hebreo; así consta en muchos prólogos de estas ediciones. Hechas en primer lugar para los recién llegados a la comunidad judaica de Amsterdam,³⁸ es posible que los traductores e impresores pensaran en una mayor difusión entre otras comunidades sefardíes de Europa. Es indudable que en éstas el español tenía mayor alcance que el portugués.³⁹

También en los tratados originales de los sefardíes de Amsterdam el uso del español fue dominante. En la mayoría de los casos creo que la elección de esta lengua obedece a razones de difusión, como en el caso de las obras de Menasseh ben Israel y Jacob Judá León: estos ra-

binos escogieron el español porque aspiraban al mayor alcance posible de sus obras, es decir, a una difusión entre lectores tanto judíos como cristianos. Menasseh menciona en su *Resurrección de los muertos* (1636) el hecho de que su patrocinador, el holandés Henrique Hoefiser, estaba aprendiendo la lengua española.⁴⁰ El español era la lengua internacional y ofrecía la mejor base para posteriores traducciones al latín.⁴¹ El caso de Abraham Pereira es de todo diferente: él era de origen español; además, gran parte de sus tratados son reproducciones textuales (con alguna adaptación) de literatura ascética y política españolas.⁴²

Las compilaciones de preceptos judaicos fueron impresas en las dos lenguas; el portugués se escogía, sin duda, para facilitar la comprensión a los miembros menos instruidos de la propia comunidad. Una clara ilustración de ello es *Tesouro dos dinim* (1645-1647) de Menasseh ben Israel, que incluye una dedicatoria a las señoras de «la nación portuguesa».⁴³

Los sermones son la única modalidad de la prosa sefardí en la que había una clara preferencia por el portugués, lo que confirma su posición como lengua «oficial» hablada en Amsterdam. La identidad «portuguesa» de la comunidad se subrayaba en los discursos y oraciones oficiales en esa lengua.⁴⁴ Sin embargo, los autores cuya lengua materna era el español no renunciaron a ésta, como demuestran los casos de Abraham Gómez de Silveira, Salomón Ailión, Abraham Gabay Isidro y Salomón Salem. De Isaac de Sola y Mardoqueo Tama no sabemos por qué motivo usaron el español. Puesto que ninguno de los dos nos consta que naciera en Amsterdam, es posible que su lengua materna fuese el español. Una excepción son los sermones de Isaac Aboab da Fonseca: unos se publicaron en portugués y otros en español. Desconozco las razones que le movieron a publicar en una u otra lengua.

La lengua de las obras dramáticas de asunto religioso y con una función en la vida religiosa de la comunidad sefardí de Amsterdam dependía de sus autores: Rehuel Jessurun, que escribió el *Diálogo dos montes*,⁴⁵ era portugués. Miguel de Barrios, autor de la comedia alegórica *Contra la verdad no hay fuerza* (1665) y de algunos «autos mosaicos», era español y nunca llegó a escribir en portugués. Desconozco si fue por un deseo de satisfacer tanto a portugueses como a españoles que dos

comedias anónimas impresas en 1699 para la fiesta de *Purim* se publicaron en ambas lenguas.⁴⁶

La poesía sefardí de asunto judío proviene casi toda de Miguel de Barrios. Entre las composiciones de otros autores figuran las poesías publicadas a la muerte de Abraham Núñez Bernal (1656) y un breve poema de José Henriques de Almeida (1706). También en este género, la elección de la lengua dependía de la patria de origen del autor, con la particularidad de que algunos autores portugueses como Manuel de Pina y Jonás Abravanel escribieron tanto en portugués como en español.

La gran mayoría de los textos que se sitúan fuera del ambiente explícito de la comunidad judaica se escribieron en español. Todas las obras de Miguel de Barrios y la mayor parte de la producción de José Penso de la Vega se publicaron en este idioma. El primero no sabía escribir en portugués, el segundo era de padres españoles, pero se había educado en la comunidad sefardí de Amsterdam, por lo que hay que suponer que estaba instruido en el portugués. Prueba de ello es un breve panegírico en prosa que dirigió a Pedro II con ocasión de la boda del rey portugués con María Sofía de Neoburgo.⁴⁷ Sus otras obras demuestran que prefirió servirse del español.⁴⁸ Abraham (Diego) Gómez Silveira, nacido en España pero educado en el seno de la comunidad «portuguesa» de Amsterdam, escribió toda su obra (impresa y manuscrita, dirigida al público judío) en español. Señalaré, para concluir, un panegírico en prosa y poesía dedicado a Antonio López Suaso en portugués con algunos poemas en español. El autor de la obra era Manuel de Leão, de origen portugués, quien llevaba pocos años en Amsterdam cuando escribió el poema.

En la poesía volvemos a ver lo que ya pudimos observar en la prosa: los autores de origen español siguieron escribiendo en su propia lengua, nunca en portugués; los autores de origen portugués escribieron composiciones en su lengua materna, pero no les importaba escribir en español; ni siquiera si se dirigían a protectores o lectores de Portugal. Si comparamos el número de composiciones poéticas en cada una de estas lenguas, la poesía en portugués resulta casi insignificante.⁴⁹ No hay que olvidar, sin embargo, que la mayor parte de los poemas proviene de la pluma fácil de Miguel de Barrios.⁵⁰ Separando su producción de la de los demás poetas sefardíes se observa un ma-

yor equilibrio.⁵¹ Aunque no podemos negar el prestigio poético del español entre portugueses (sefardíes o no), la propia lengua no fue totalmente despreciada. Aparte de usarla en sus poemas de ocasión (elogios al autor y su obra, etc.), la usaban en sus adulaciones dirigidas a la monarquía portuguesa.⁵²

Manuel de Pina y Miguel de Barrios son los únicos autores de teatro profano (aconfesional) entre los sefardíes. Barrios, español, escribió sólo en su lengua materna. Pina era portugués, pero publicó su comedia burlesca *La mayor hazaña de Carlos VI* en español, sin duda por el predominio de esta lengua en el teatro del Siglo de Oro.

LOS NOMBRES

Los conversos que optaron por profesar el judaísmo en las comunidades judías fuera de España y Portugal reforzaban siempre esta decisión —conversión, si se quiere— adoptando un nombre judío. Con ello manifestaban la voluntad de enterrar su pasado cristiano y de empezar una nueva vida como judíos según la ley de Moisés. Los «judíos nuevos» de Amsterdam tenían una clara preferencia por los nombres de los patriarcas bíblicos. En ellos recreaban un linaje judío: el padre se llamaba Abraham, el hijo mayor Isaac, el hijo de éste, Jacob, etc.⁵³ Otros nombres frecuentemente adoptados eran, por orden (aproximado) de frecuencia, David, Moisés, José, Samuel, Aarón, Benjamín, Salomón, Daniel e Imanuel.⁵⁴ Cabe reseñar la voluntad entre los sefardíes por acercarse a la pronunciación original hebrea de estos nombres, que se transparenta en ortografías como «Abraham», «Jahacob», «Mosseh», etc. El nombre restauraba el pacto con el Dios y el pueblo de Israel de manera parecida (aunque menos comprometida) a como lo hacía la circuncisión.

En muchos casos también hubo cambios de apellidos. Numerosos neófitos adoptaron un primer apellido como Israel, Jessurun o Jehudah; algunos sustituyeron un apellido por otro. A veces, los recién venidos incluso ostentaban —más bien adoptaban— apellidos de abolengo judaico, creando una especie de aristocratismo genealógico judaico (*v.gr.* los apellidos Aboab, Abendana, Abensur, Abravanel, Gacón).⁵⁵ La adopción de nombres o apellidos judíos no implicaba nece-

sariamente una renuncia a los nombres cristianos: durante todo el siglo XVII y parte del siglo XVIII muchos judíos sefardíes de Amsterdam reservaban su nombre cristiano para el trato público y para sus contactos fuera de la comunidad judía, particularmente en sus negocios. Hasta los sefardíes nacidos en Holanda seguían usando, muchas veces, dos nombres. No debe interpretarse ni el nombre judío ni el español como un *alias*, ya que no había nada secreto o misterioso en ninguno de ellos: estos nombres raramente trataban de esconder la identidad de la persona en cuestión. Hubo períodos en los que por motivos de comercio clandestino o de contrabando los comerciantes sefardíes encubrían su identidad mediante el uso de nombres fingidos (muchos de ellos no hispánicos),⁵⁶ pero lo normal era tener un nombre para la sinagoga y otro «inofensivo» entre aquellos que se consideraban como potenciales opresores. Usar uno u otro no implicaba llevar una doble vida.⁵⁷

En la mayor parte de las ediciones que he examinado, el autor aparece mencionado con su nombre judío, bien sea en la portada de la obra, bien en otras partes del libro (a falta de portada). En las restantes aparece el autor con su nombre cristiano. Éste es el caso de un pequeño, pero productivo grupo de escritores y traductores: Miguel de Barrios, Francisco de Cáceres, Isabel Correa, Francisco Gómez Barbosa, Joseph Henriques de Almeida, Manuel de Pina, Antonio Pizarro de Oliveros y Joseph de la Vega.

Se pueden diferenciar las siguientes prácticas en el uso de nombres:

a) entre los autores que publicaron con nombre cristiano, hay algunos que lo hicieron también con su nombre judío: Miguel (Daniel Leví) de Barrios, Manuel (Jacob) de Pina, Diego (Abraham Gómez) Silveira o José Penso (de la Vega);

b) algunos usaban entre los correligionarios apellidos diferentes a los que utilizaban entre cristianos: así un escritor usaba un apellido materno para presentarse al público general (José de la Vega) y el paterno cuando se dirigía al público judío (José Penso). Obsérvese que ni el nombre ni apellido son (exclusivamente) judíos; al escritor, «De la Vega» debe haberle parecido más «noble» para el trato público;

c) curioso es el caso de un autor (Cáceres) que firmó distintas ediciones de sus obras alternando Francisco (nombre cristiano) con Jo-

sefo. El doble valor judío-cristiano de este nombre bien puede reflejar una ambigüedad real del mismo escritor.⁵⁸

d) hay algunos autores (B. García, M. Gavilán, A. Morales) cuyo nombre figura abreviado, por lo que hay que adivinar su identidad religiosa, u otros que tienen un nombre de doble uso como Joseph (Henriques de Almeida).

Significativo en la autopresentación y, por tanto, en la determinación del destinatario, es el uso de títulos, dignidades, etc.

Si empezamos por las obras aconfesionales, el caso más elocuente (y conocido) es el de Barrios. Cuando este escritor se presentaba con su nombre, Miguel, lo acompañaba siempre del rango de capitán y el título de don. No he podido averiguar cómo había obtenido él o su familia esta hidalguía, pero sí se sabe que Barrios consiguió la patente de capitán militando en Flandes antes de establecerse en Amsterdam para vivir como judío confeso. Sin embargo, las obras en las que se presentaba como Don Miguel de Barrios o el Capitán Don Miguel de Barrios se publicaron todas cuando ya había dejado de prestar servicio de armas, es decir, hasta después de veinte años de vivir como judío.⁵⁹ El escritor José Penso de la Vega también usaba el *don* en las obras que firmaba como Joseph de la Vega. Ignoro si provenía de una hidalguía adquirida por su padre (procedente de España) o de la importante posición que éste llegó a ocupar en la comunidad sefardí de Amsterdam.

Entre los autores que se presentaban con sus nombres judíos también encontramos títulos y rangos; ahora, sin embargo, dentro de la sinagoga: así aparecen el *babam moreno a-rab* R. Ishac Aboab⁶⁰ o el *talmid h[abam]* doctor y filósofo Ishac Vellochino.⁶¹ En estos casos son el grado de conocimientos judaicos y la función en la sinagoga los que determinaban el prestigio. Quizá representen también un creciente orgullo sobre la posición en el mundo del saber y la religión judaicos, del que por tanto tiempo habían estado escindidos estos «nuevos judíos». Otros títulos indicaban sus estudios profanos, como se ha visto en el caso de Isaac Vellochino y Menasseh. Todo esto demuestra una vez más cómo quisieron afirmar su posición fuera de los límites de la sinagoga.

Incluso la manera de referirse a su identidad religiosa resulta informativa. Menasseh ben Israel se presentó en algunas de sus obras

—*Conciliador* (1632), II (1642), III (1650) y IV (1651), *Esperanza de Israel* (1650)— como «teólogo y filósofo hebreo»: ⁶² es para nosotros una muestra de que estaba considerando a un destinatario general, ya que no hacía falta llamarse hebreo ante los propios judíos. De igual manera puede interpretarse el epíteto «hebreo» que usaba el famoso «reconstructor» del templo de Salomón: Jacob Jeuda León *Hebreo*, epíteto que constituía una forma de llamar la atención del lector cristiano.⁶³ Muy distinto era llamarse *judeu do desterro de Portugal*, como hizo Abraham Farrar en su *Declaração das 613 encomendaças de nossa Santa Lei* (1627); quizá fuese una manera de llamar la atención del lector sefardí para que reconociera en el autor una persona que compartía sus experiencias. Si los sefardíes se llamaban «judíos» lo hacían sólo entre ellos; ante cristianos no usarían una palabra que habían sufrido como un insulto.⁶⁴

Cuando autores sefardíes se presentaban en sus obras con nombre cristiano, las demás personas también figuraban así. Hay solo algunas excepciones:

a) En una edición aparentemente cristiana de *Los siete días de la semana* firmada por Francisco de Cáceres aparece, ya en la portada, una dedicatoria a «Jacob Tirado, Parnás [regente] de la nación portuguesa en la noble villa de Amsterdam». ⁶⁵ Es curiosísima esta referencia a un ambiente judaico en una edición que menciona Amberes como lugar de publicación y que incluye licencia y privilegio de «Alberto y Isabel Clara Eugenia, duques de Brabante».

b) La portada de una obra firmada por don Miguel de Barrios, *Luna opulenta de Holanda*, lleva como impresor a David Tartás; este nombre judío podría suscitar sospechas sobre la ortodoxia del contenido entre un público católico. Creo que puede explicarse el fenómeno teniendo en cuenta que la obra está dirigida a lectores protestantes y muy probablemente no a lectores de la península ibérica.⁶⁶

c) Una edición amsterdamesa de *La torre de Babilonia* de Antonio Enríquez Gómez tiene como impresor a «Isaac H[isquiah]u de Córdoba». El público de esta edición —crítica de la Inquisición— habría que buscarlo entre judíos.⁶⁷

d) En algunas obras firmadas por Barrios con su nombre cristiano aparecen en citas autoridades rabínicas como Menasseh ben Israel, Isaac Abravanel, Rabi Nesim, etc. Aunque la mención de tales autori-

dades judías podía levantar sospechas entre un público lector cristiano (ibérico),⁶⁸ hay que decir que el autor también citaba a los padres de la Iglesia como Agustín o Tomás de Aquino,⁶⁹ o se refería a escritores católicos y nada filojudíos como Quevedo y Gracián.⁷⁰

La identidad de las personas mencionadas con su nombre cristiano no siempre es fácil de averiguar. En *Chanzas del ingenio* (1656) de Manuel (Jacob) de Pina aparecen, por ejemplo, José Carreras o «o P. M. Carvalho»; del primero sabemos que vivió (un tiempo) como judío en Amsterdam con el nombre de Daniel de Ribera, del segundo supongo que era un sacerdote católico. En *Coro de las musas* (1672) de Daniel Leví (Miguel) de Barrios figura una gran cantidad de personas, entre las que reconocemos a algunos sefardíes de Amsterdam; hay otras cuyo nombre parece indicar que eran cristianos nuevos,⁷¹ aunque no queda claro si vivían como judíos o no. En todo caso, en las obras aconfesionales destaca la presencia de españoles o portugueses católicos, lo que a primera vista resulta curioso, dada la intolerancia de la época.⁷²

Si es posible suponer que los autores o impresores que se presentaban con su nombre cristiano se dirigían a lectores no exclusivamente judíos, ¿puede afirmarse también que cuando usaban sus nombres judíos excluían a lectores cristianos? Por la presencia cristiana en algunas ediciones parece que la respuesta debe ser negativa. No me refiero a ediciones en las que aparecen impresores holandeses (Ravestein, Jan Janson y Gerard Johan Janson), pues era normal que se hiciera uso de sus servicios, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando ya no había sefardíes especializados en ediciones españolas o portuguesas.⁷³

La presencia cristiana que destaca es la Casa de Orange. No ha de extrañarnos, ya que es bien conocida la buena relación entre la familia real y la comunidad sefardí de Amsterdam. Así, en 1642 Menasseh ben Israel dio, en nombre de la comunidad, la bienvenida al príncipe de Orange, Frederique Enrique, y a la reina, Enrica María de Gran Bretaña, expresando la gratitud que sentían los sefardíes hacia sus protectores.⁷⁴ El afecto de los sefardíes hacia la familia de Orange se ve reflejado en diferentes discursos, oraciones y sermones que se publicaron a lo largo de los siglos XVII y XVIII;⁷⁵ son un elocuente reflejo del clima tolerante en que estos judíos podían vivir y desarrollar su cultura.⁷⁶

Hay otra presencia cristiana que no resulta tan evidente. Así, puede uno preguntarse por qué dedicaba Menasseh ben Israel obras en lengua española y de asunto teológico a holandeses protestantes. Aludo a *La resurrección de los muertos* (1636) dedicada a Henrique Hoefiser; la *Segunda parte del Conciliador* (1641), dedicada a los dirigentes de la Compañía de las Indias Occidentales, y *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar* (1655), ofrecida a Isaac Vossius.

Y este rabino, conocido por sus contactos con los cristianos, no era el único. Jacob Judá León dedicó su *Retrato del templo de Selomo* (1642) a «Los Estados Generales del Condado de Zelanda»; Jacob Abendana su traducción de *Cuzarí* (1663), de Judá Haleví, al inglés William Davidson. Trataré de explicar estos casos al analizar las dedicatorias de las ediciones sefardíes.

Finalmente, señalaré que algunos judíos presentes en estas ediciones son mencionados a veces con su nombre cristiano: aparentemente, su posición pública se consideraba de tanto prestigio que preferían su nombre cristiano al judío, aun en el ámbito judaico. Así, a Isaac Núñez Belmonte se le llamaba en la mayoría de los casos don Manuel de Belmonte, conde palatino y residente de su majestad católica en los Países Bajos, a lo que se añadía el título adquirido de barón; don Antonio y don Francisco López Suaso podían ser mencionados con su nombre cristiano o judío, pero casi siempre con el título de barón de Avernas. A Jerónimo Nunes da Costa, agente del rey de Portugal, lo he encontrado, sin embargo, en la mayoría de las veces como Moseh Curiel.

EL TÍTULO

Un breve examen de los títulos —como aparecen en la portada o, a falta de ésta, encabezando el texto— mostrará si la distinción judío/aconfesional, tal como nos es sugerida por el uso de nombres diferentes, se corresponde con una diferencia en la enunciación del contenido.

En la gran mayoría de las ediciones «judías» el título se sitúa explícitamente dentro del ámbito de la sinagoga. Podemos distinguir:

a) Títulos de obras panegíricas que se dirigen a personas judías y/o que celebran alguna ocasión en la comunidad judaica:

• *Gratulação de Menasseh ben Israel, em nome de sua Nação, ao celsíssimo Príncipe de Orange Frederique Henrique na sua vinda a nossa Sinagoga de Talmud Torá em companhia da sereníssima Rainha Henrica Maria* (1642)

• *Al muy ilustre señor doctor Isbac de Rocamora. Aplauso armónico* (1683)

• *Féstivo tálamo de los muy ilustres señores desposados Abraham Blandón y doña Simxa Capadoze* (1684)

• *Túmulo honorífico de la gloriosa señora doña Sara de Pinto, que falleció viuda del glorioso señor Abraham de Pinto* (1685).

b) Títulos de sermones. En algunos casos sólo el nombre del rabino indica el contexto judaico en el que se sitúa (*v.gr. Sermones hechos por Abraham Gómez Silveira...*), pero en la mayoría de los casos remiten al ámbito concreto de la comunidad judía:

• *Sermão funeral às deploráveis memórias do muy reverendo e doutíssimo senhor baham rabi Isbac Aboab, [...] Pregado en Beth-a-Haim en 28 de adar ano 5453* (1693)

• *Sermão heroico pregado no kabal kadós de Talmud Torá em Amsterdam, pelo doctíssimo e reverendíssimo baham basalem rab Daniel Cohen d'Azevedo, Ab-Bet-Din e Ros Yesibá da mesma Sinagoga, em Sabbath Ekeb, à hora da oração da tarde de 23 de menachem 5569* (1809)

• *Sermão que pregou em Páscoa de Pesab [...] Semuel da Silva de Miranda, Médico, y Teólogo* (1691).

c) Títulos que se refieren a la religión judaica o al pueblo de Israel:

• *La Rosa. Panegírico sacro en encomio de la Divina Ley de Moseh* (1683)

• *Consolação às tribulações de Israel* (1611?)

• *Providencia particular de Dios sobre el pueblo de Israel* (1685)

• *Aumento de Israel en luces de la Ley Divina* (1683).

d) Títulos generales, cuyos subtítulos los relacionan con el judaísmo o los sefardíes:

• *Diálogo dos montes. Auto que se representou com a maior aspectação e solemnidade na sinagoga amstelodama de Beth Jabacob, na festa célebre de Sebuoth, ano 5384* (ed. 1767)

• *Mediar estremos. Década I en Roshasaná* (1677).

e) Títulos con elementos bíblicos que sin embargo no necesariamente suponen un destinatario judaico:

• *Peña de Moseh* (1686)

• *Estrella de Jacob. Sobre flores de Lis* (1686)

• *Comédia famosa dos successos de Jabacob e Essau* (1699).⁷⁷

Hay también títulos que no parecen guardar ninguna relación con el judaísmo. Son semejantes a los que se encuentran por entonces en la literatura de España o Portugal, como:

• *Romances varios de diferentes autores* (1688)

• *Desembozos de la verdad contra las máscaras del mundo* (1675)

• *Metros nobles* (1675)

• *Academia de los floridos. Memoria plausible de sus jueces y académicos* (1685)

• *Discurso académico moral y sagrado* (1683)

Las ediciones que llamo aconfesionales tienen títulos en los que no hay referencias a la religión de sus productores. Estas obras no tenían, pues, elementos explícitos que pudiesen levantar sospechas en un lector cristiano.

Sólo hay una obra cuyo título trata de un asunto judío: la *Historia universal judaica* (1684) escrita por don Miguel de Barrios. Hay que considerar, sin embargo, que la censura peninsular no prohibía las obras que trataban de la historia del pueblo hebreo (ni las obras sobre la lengua hebrea), sino sólo aquellas en las que pudiera aprenderse la religión judaica. Un título como *Historia universal judaica* puede compararse, entonces, con la *Historia de las guerras judaicas*, de Josefo Flavio, o con la *Monarquía hebrea*, publicada por el Marqués de Bacallar y Sana en 1707.⁷⁸

En los títulos de las ediciones aconfesionales distinguimos los siguientes:

a) Panegíricos, aunque puedan celebrar un evento entre sefardíes de Amsterdam (como *Certamen das musas nos desposórios do senhor Dom Francisco Lopes Suasso, Barão de Auvergne com a senhora Dona Leonora da Costa*), la mayor parte de ellos se sitúa fuera del ambiente sefardí:

• *Alabanza lírica al muy ilustre señor Don Bernardino Sarmiento y Soto Mayor* (1673)

• *Aplauso métrico por las dos célebres victorias que tuvo a 7 y 14 de junio deste año de 1673 la Armada de los altos y poderosos señores Estados Generales de las Provincias Unidas* (1673)

• *Claro espejo de los títulos y blasones del excelentísimo señor Don Luis Mauricio Fernández de Córdoba y Figueroa* (1686)

• *Triunfo lusitano. Aplausos festivos, suntuosidades régias nos augustos desposórios do ínclito dom Pedro Segundo com a sereníssima Maria Sofia Isabel de Baviera, Monarcas de Portugal* (1688).

b) Historiográficos:

- *Historia de los sucesos de Ungría* (1687)
- *Historia y descripción de Florencia* (1673)
- *Discurso político sobre los adversos sucesos en los Países Bajos* (1673).

c) Ético-religiosos:

- *Días penitenciales* (1685)
- *Dios con nosotros* (1688)
- *Imperio de Dios en la armonía del mundo* (1674, 1690)
- *Exame de obrigações* (1712)
- *Libre albedrío y armonía del cuerpo por disposición del alma* (1680).

d) Mitológicos, metaliterarios:

- *Vejamen que dio Diego Gómez Silveira siendo Presidente de la Academia de Amberes* (1682)
 - *Coro de las musas* (1672)
 - *Diálogos satíricos* (1616/1617)
 - *Discurso académico hecho en la insigne Academia de los Sitibundos* (1683)
 - *Doce comedias. Las más famosas que hasta ahora han salido a luz* (1697)
 - *El español de Orán* (1665).

Como se ve, el hecho de que una parte de sus lectores sea cristiana no impide que traten temas religiosos.

Del examen de los dos tipos de ediciones resulta, asimismo, que aconfesional no implica profano, y judío no significa necesariamente religioso. Muchas obras panegíricas «judías» están llenas de alusiones mitológicas y profanas galanterías. La oratoria artística (los discursos «académicos») se encuentra tanto en un grupo como en otro.

Sólo la literatura religiosa didáctica, como la de los sermones o los tratados —*Tesubá, que es contrición* (1613), *Esperanza de Israel* (1650), *Providencia particular de Dios sobre el pueblo de Israel* (1685)— es exclusivamente judaica.

Nótese, sin embargo, cómo incluso un tratado ético-religioso *Sobre los sueños* de Moisés Almosnino recibió un título mitológico (*Transformaciones de Morfeo*, 1734) en su adaptación por nada menos que dos rabinos...

EL PIE DE IMPRENTA

La ausencia de lugar en el pie de imprenta de un libro por lo general es deliberada; la falsificación de los datos siempre lo es. Entre la lite-

ratura sefardí de Amsterdam figuran varias ediciones con lugar falsificado. Este fenómeno sólo se explica, como se verá, por una estrategia de difusión de tales ediciones, es decir, por consideraciones especiales hacia su destinatario.

El primer caso de una edición falsificada es *Los siete días de la semana* (1612) de Francisco de Cáceres: en su pie de imprenta consta Amberes. El mismo libro se publicó entre 1612 y 1613 con una portada que menciona a Josefo de Cáceres como autor y Amsterdam en el pie de imprenta. La edición de Amberes ostenta un privilegio a los impresores Roger Vulpius y Huberto Antonius, concedido por los príncipes Alberto e Isabel Clara Eugenia, los duques de Brabante; el privilegio asegura los derechos exclusivos de imprenta y venta del libro. La portada menciona asimismo una licencia, aunque en el libro no se encuentra ninguna aprobación o licencia firmadas por autoridades eclesiásticas o civiles.

Nos consta que esta obra fue impresa en Amsterdam por Albert Boumeester, ¿cuál es el propósito, entonces, de una edición en Flandes? La respuesta debe hallarse en la difusión de la obra: Cáceres se proponía vender el libro entre un público hispánico y sabía que venderlo con «Amsterdam» en la portada y un nombre judío (aunque Josefo no parece tan exclusivamente judío) atraería demasiadas sospechas sobre su contenido. El autor supo encontrar otro canal de difusión para su obra, asegurado por el contacto con unos libreros belgas;⁷⁹ de esta manera se aseguraba una mayor venta entre el público general (hispánico).

En 1616 y 1623 aparecieron otras obras de Francisco de Cáceres, esta vez supuestamente impresas en Francaforte. De nuevo no hay duda de que estas obras se realizaron en Amsterdam (la edición de 1616 se publicó también con portada de Amsterdam). Como explicación de la mención de Frankfurt —importante ya en aquel período por su feria de libros— se ha aducido la intención por parte de su autor o impresor de despistar a las autoridades españolas y a la Inquisición.⁸⁰ Procediendo de un país en guerra con España y de una ciudad, Amsterdam, donde los conversos ibéricos podían confesar públicamente su «apostasía» —aparte de la reputación que tenía esta ciudad por las heterodoxias protestantes—, hubo que inventar una manera de venta del libro que evitase los embargos comerciales y las sospechas sobre la ortodoxia de su contenido.⁸¹ Con Francisco de Cáceres tene-

mos, pues, un caso claro de alguien que aspiraba a difundir ciertas obras fuera de Amsterdam, posiblemente por motivos comerciales.⁸²

En las ediciones falsificadas que salieron casi medio siglo más tarde, este fenómeno parece más complejo debido a la existencia de una censura por parte de la comunidad sefardí de Amsterdam, lo que, en opinión de varios estudiosos, explica las ediciones real o supuestamente impresas fuera de Amsterdam.⁸³ Así, sabemos que en 1663 una obra de Miguel de Barrios, *Flor de Apolo*, fue examinada y rechazada por los censores de *Talmud Torá*, consecuentemente, la junta directiva negó el permiso. En 1665, la misma obra apareció impresa en Bruselas por el flamenco Baltasar Vivien. Unos años más tarde, tras un examen por tres rabinos, la obra *Coro de las musas*, del mismo escritor, fue prohibida. Sin embargo, ya estaba impresa. Los ejemplares que hoy conocemos provienen todos de una misma edición que ostenta portadas con la mención de Amsterdam y Juan de Pas como impresor, y otra que menciona «Bruselas, por Baltasar Vivien, impresor y mercader de libros». ¿El escritor cambiaría la portada para evitar la confiscación por parte de la administración de *Talmud Torá*? Posteriormente, volvió a pedir permiso para imprimir otras obras, en varios casos no se le concedió. Varias obras de De Barrios se publicaron después con lugares falsificados, como Bruselas o Amberes.⁸⁴

Otro escritor, José Penso de la Vega, también parece haber conocido los efectos de la censura al prohibírsele su *Vida de Adán*.⁸⁵ Y de él también conocemos obras impresas en Amberes que en realidad provienen de prensas sefardíes de Amsterdam.⁸⁶

EDICIONES FALSIFICADAS

1. Francisco de Cáceres(tr.), *Los siete días de la semana* (Amberes [Amsterdam], 1612)
—otra edición con Amsterdam en la portada
2. Samuel da Silva(tr.), *Tesubá, que es contrición* (Francaforte [Amsterdam], 1613)
—ejemplar con portada manuscrita que menciona Amsterdam
3. Francisco de Cáceres(tr.), *Diálogos satíricos* (Francaforte [Amsterdam], 1616)

—edición con Amsterdam en la portada, año de 1617

4. Francisco de Cáceres(tr.), *Visión deleitable y sumario de todas las ciencias* (Francaforte [Amsterdam], 1623)
 5. Menasseh ben Israel, *El Conciliador* (Francaforte [Amsterdam], 1632)
 6. Miguel de Barrios, *Coro de las musas* (Bruselas [Amsterdam], 1672)
—edición con Amsterdam en la portada
 7. Miguel de Barrios, *Sol de la vida* (Amberes [Amsterdam], [Jacob van Velsen], 1673)
 8. Miguel de Barrios, *Sol de la vida* (Amberes [Amsterdam], Jacob van Velsen, 1679)
 9. Diego [Gómez] Silveira, *Vejamen que dio [?] siendo Presidente de la Academia de Amberes a 3 de abril 1682* (s.l. sugiere: Amberes [Amsterdam], 1682)
 10. Miguel de Barrios, *Libre albedrío y armonía del cuerpo por disposición del alma* (Bruselas [Amsterdam], [David de Castro Tartás], 1680)
 11. José de la Vega, *Rumbos peligrosos* (Amberes [Amsterdam], [Jahacob de Córdoba], 1683)
 12. José de la Vega, *Discurso académico hecho en la insigne Academia de los Sitibundós* (Amberes [Amsterdam], [Jahacob de Córdoba], 1683)
 13. José de la Vega, *Discursos académicos morales, retóricos y sagrados* (Amberes [Amsterdam], [David de Castro Tartás], 1685)
 14. Miguel de Barrios, *Bello monte de Helicon* (Bruselas [Amsterdam], [David de Castro Tartás], 1686)
 15. Manuel de Leão, *Triunfo lusitano...* (Bruselas [Amsterdam], [David de Castro Tartás], 1688)
 16. José de la Vega, *Ideas posibles* (Amberes [Amsterdam], [David de Castro Tartás], 1692)
 17. Isabel Correa(tr.), *El pastor Fido* (Amberes [Amsterdam], 1694)
—emisión con Amsterdam en la portada
 18. *Doce comedias* (Colonia [Amsterdam], Manuel Texera Tartás, 1697)
 19. *Comedias escogidas de diferentes libros* (Bruselas [Amsterdam], Manuel Texera [Tartás], 1704)
- Al detenernos en ciertos aspectos de estas ediciones, resultará claro que la falsificación del pie de imprenta obedece a razones de difusión y que no puede explicarse por censura judaica. En el caso de las

ediciones de Francisco de Cáceres no hace falta tener en cuenta la censura establecida por la comunidad judaica de Amsterdam, porque todavía no existía. Un caso que nos parece más difícil de explicar es el *Tesubá, que es contrición* (1613) de Samuel da Silva, porque aquí no podría pensarse en un destinatario en España o Portugal, el título y el nombre del autor ya eran demasiado judíos para inventar un lugar católico que garantizase una circulación más libre. Quizás el impresor holandés de este libro no quería asumir la responsabilidad de publicar una obra judía cuando la posición de los sefardíes en Amsterdam todavía era cuestionada y por ello fingió Frankfurt como lugar de imprenta. *El Conciliador* (1632) de Menasseh, con su falso pie de imprenta de «Francfurt» indica, en nuestra opinión, el deseo del rabino de difundir este libro entre cristianos. Esta hipótesis es apoyada por la declaración ante la Inquisición española de un portugués que había estado en Amsterdam, según la cual Menasseh había mandado una caja de ejemplares de *El Conciliador* a España y otra a Brasil.⁸⁷ Al examinar las ediciones a partir de 1672, las dedicatorias que llevan indican que se estaba considerando al público ibérico: o bien figuran patrocinadores españoles o portugueses (Francisco de Melo, doña Catalina de Portugal, Manuel Diego de Zúñiga Soto Mayor...) o bien patrocinadores sefardíes con su nombre cristiano y en su función de «agentes» de la Corona de España o Portugal. Señalemos las ediciones con una emisión de Amsterdam y otra falsificada (los n.ºs 1, 3, 6 y 16). La existencia de censura por parte de los rabinos no podría explicar esas dobles emisiones; una difusión al público sefardí y otra al ibérico, sí.

En cuanto a su contenido —que veremos más adelante— no es en ningún caso abiertamente judío. Podían ser leídas, pues, por un público cristiano. Por otra parte, estas obras tienen casi todas un contenido tan poco ofensivo para la sensibilidad judía que nos parece improbable que fuesen censuradas. La censura incidió casi únicamente sobre textos de tema religioso (judaico), bien fuese por contener una doctrina considerada heterodoxa, bien por resultar controvertidos.⁸⁸

Finalmente, quiero llamar la atención sobre algunos libros escritos por cristianos que también fueron publicados en Amsterdam con un falso pie de imprenta: permiten ver, una vez más, cuánta prudencia se observaba respecto a la mención de Amsterdam para no comprometer la venta en España y Portugal.⁸⁹

PATROCINIO

En el Siglo de Oro, el prestigio de un libro o la supervivencia de su autor dependían muchas veces de un patrocinador o mecenas. Si en el patrocinador se buscaba generalmente el amparo de la obra contra los «Zoilos» que la detractaban, el mecenas aportaba la ayuda económica necesaria para costear la edición y, en ocasiones, para mantener al autor. Consecuencia de esta dependencia eran las dedicatorias en las que el autor o impresor pagaba su tributo a su imaginario o real protector.

¿Quiénes fueron los patrocinadores y mecenas de la literatura sefardí de Holanda?, ¿cuáles son las virtudes que se les atribuían en las composiciones dedicatorias? y ¿en virtud de qué se les buscaba?

Entre las 265 ediciones «judías» hay 111 obras que llevan dedicatorias. No debe extrañarnos que ediciones judías fuesen dedicadas a personas destacadas dentro de la misma comunidad judía de Amsterdam. Éstas, por lo general, no eran rabinos, sino los dirigentes «políticos» de la comunidad. Algunas obras (7) estaban dedicadas a personas de otras comunidades sefardíes. Y en ocasiones (5) la obra se dedicó al Dios de Israel.

El contenido de las dedicatorias a los judíos destacados de la comunidad sefardí no difería, en esencia, de las destinadas a patrocinadores cristianos. En todas ellas se elogiaba al patrocinador, se enumeraban sus virtudes o se expresaba la gratitud por su amistad, ayuda o protección. Jóvenes predicadores agradecían muchas veces la formación religiosa que habían podido disfrutar y de la que publicaban los primeros frutos. Por tópica que sea esta gratitud, habrá que tener en cuenta que muchos predicadores habían sido becados por las academias judaicas de *Talmud Torá*.⁹⁰ Con el sermón pagaban su gratitud y «publicaban la fama» de su academia y comunidad.

Es interesante ver de qué forma se caracteriza al patrocinador judío mediante el elogio. En primer lugar, si tenía una función importante fuera de la comunidad nunca dejaba de mencionarse. Así, Isaac Senior Teixeira era mencionado en primer lugar «Residente y consejero de la Reina de Suecia». Isaac Orobio de Castro, conocido hoy como un famoso apologista del judaísmo, era mencionado en la dedicatoria de un sermón como «Colegal no insigne Colégio teólogo de Alcalá de Henares, Catedrático de Medicina na Universidade de Se-

villa, Médico de Câmara do Duque de Medinaceli, Público Profesor y Conselheiro del Rei de França na insigne Universidade de Tolosa». ⁹¹

Una característica más llamativa y, si se quiere, más paradójica, es la nobleza que se le atribuye al patrocinador. Los autores trataban con frecuencia el tópico de los dos modos de nobleza, la heredada y la conseguida por méritos propios, y al hablar de la primera no dejaban de insistir en la nobleza ibérica, fuera ésta real o no:

Pois nem a mesma inveja ousará negar que os senhores seus ascendentes não obstante a opressão que padecem os israelitas em todo o mundo e particularmente em Portugal, tiverão tanta estimação, que excedendo os limites do ordinário, foi seu porte e exercícios os que somente usa a nobreza em aquele reino. ⁹²

No debe uno ser estimado tanto por su ilustre prosapia como por sus conocidos merecimientos, pero en Vuestra Merced se ballan juntas estas partes, por lo cual es su noble sangre más esclarecida. ⁹³

Al mismo tiempo, esta sangre aristocrática —ibérica— se fundía con una noción de nobleza judaica.

Esta Nobreza herdou Vossa Mercê que depois conservou, ajustando tanto suas ações ao mais honroso, e político que nunca pudessem desdizer de sua natural qualidade, até que últimamente lhe deu o verdadeiro lustre e o maior realce, deixando a ambiciosa vaidade das gentes por seguir com perfeição na congregação israelítica a verdadeira honra e nobreza da Divina Lei, que sempre havia professado. ⁹⁴

Es frecuente la equiparación de los protectores a los héroes bíblicos:

¿A quién podía consagrar con más propio rendimiento mi pluma un panegírico que formó la candidez sobre los realces de la Sacra Ley de Moseh, que a un ínclito Moseh?, que sabiendo defender tan acérrimo como celoso los realces que divisa la sinceridad en la Divina Ley. ⁹⁵

Abraham representa el oído en el teatro de la obediencia, como lo publica la obedecida omnipotencia que le dice Oíste mi voz. Y Abraham de Jabacob Bueno de Mesquita siempre la oye para obedecerla, guardando a la Divina Ley. ⁹⁶

Estas comparaciones no sólo exaltan las virtudes religiosas de los protectores, también les confieren un árbol genealógico, una antigüedad: en suma, son otra manifestación de la voluntad aristocrática muy típica de los sefardíes. ⁹⁷

Como indiqué antes, ⁹⁸ en las ediciones «judías» también aparecen algunas dedicatorias a cristianos. Menasseh ben Israel dedicó *Resurrección de los muertos* (1636) a «Henrique Hoefiser». ⁹⁹ Recordándole los siete preceptos «universales» de Noah, Menasseh ben Israel supera las barreras religiosas entre los dos. Así puede invitar a su amigo cristiano a la materia del libro: la inmortalidad del alma. El rabino confiesa que para dedicarle el libro a Hoefiser

no me movió poco la mucha curiosidad y deseo que tiene de saber las ajenas facultades, y así Vuestra Merced no solamente se ha contentado con la materna lengua y latina, mas aún desea saber las más de que ha dado principio con la española.

¿Fue el interés por las lenguas del amigo un motivo suficiente para que Menasseh le dedicara un libro? La consideración hacia la religión diferente sugiere que el rabino estaba incluyendo a lectores cristianos en su tratado.

Una profunda gratitud le movió a dedicar *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar* (1655) a Isaac Vossius. En la dedicatoria de su *Segunda parte del Conciliador* (1641), dirigida a los «señores del Consejo de las Indias Occidentales», Menasseh se refiere muy de pasada al contenido del libro, centrándose en el elogio de la compañía. Menasseh comparte la enemistad hacia España de sus patrocinadores y se alegra de la restauración portuguesa: «cesando el antiguo odio, seguirá la deseada paz, la cual siendo yo lusitano con ánimo batavo me será gratísima». La dedicatoria estaba motivada por su viaje a Brasil, ¹⁰⁰ donde esperaba encontrar la misma protección que tanto agradecía como judío en Holanda:

Y de la misma manera que hasta ahora debajo del amplísimo y jamás bastantemente loado imperio de los muy altos y poderosos señores Estados Generales, habemos sido amparados de la tiranía de España, por cuyo beneficio ni yo ni los de mi nación podemos dar suficientes gracias, así espero viviendo debajo

de la protección de Vuestra Señoría tengamos ocasión con su benevolencia de agradecer y mostrar cuál ánimo sea el nuestro.¹⁰¹

De manera parecida se expresó Jacob Judá León, autor del famoso tratado *Retrato del templo de Selomo* (1642), en la dedicatoria a los «Estados Generales del Condado de Zelanda».

Dentro de las obras aconfesionales aparecen los siguientes protectores o mecenas:

1. Protectores sefardíes:
 - a) de Amsterdam (mencionados con su nombre cristiano) (16)
 - b) de fuera de Amsterdam (2)
2. Protectores cristianos:
 - a) de Holanda (5)
 - b) de España (25)
 - c) de Portugal (14)
 - d) de otros países (12)

Los protectores judíos de obras sefardíes aconfesionales de Amsterdam eran sin excepción las personas más influyentes tanto dentro como fuera de la comunidad religiosa. En *Talmud Torá* solían formar parte de la junta directiva, reclutada entre las veinte personas más ricas de la comunidad sefardí.¹⁰² Su papel social también era destacado: eran comerciantes o banqueros que habían adquirido fortunas considerables y que con frecuencia se dedicaban a la diplomacia. Los más famosos entre ellos fueron Manuel de Belmonte, Jerónimo Nunes da Costa y Antonio y Francisco López Suaso.¹⁰³ En las dedicatorias a estos prominentes sefardíes no se hacían referencias a su religión, aunque a veces se comentaba su devoción en un sentido general. En cambio, sí aparecen referencias a su posición mundana: sus relaciones con reyes, príncipes y nobles, frecuentemente españoles o portugueses. En una obra de Manuel de Leão que celebra la boda de Pedro II de Portugal con María Sofía de Neoburgo (1687), dedicada al agente de Portugal Jerónimo Nunes da Costa, se lee:

De mais que avendo eu de publicar nestes paízes este Triunfo Lusitano, a quem havia de buscar a minha atenção por protector senão a Vossa Mercê? porque se os Mecenas se elegem para crédito dos autores e para defesa das obras, uma e outra prerrogativa reconhece a minha experiência na pessoa de Vossa

*Mercê. O crédito, na veneração com que todos respeitão a sincera benevolência da sua afabilidade, e a defesa no afectuoso zelo com que Vossa Mercê tão extremosamente ama tudo o que toca a Portugal que mais parece nacional vassallo que estrangeiro ministro de seus invictos Reis.*¹⁰⁴

Y José Henriques Almeida hubo de dedicar un panegírico al conde de Tarouca a otro Nunes da Costa:

*Avendo de dar à empresa este panegrico que compuse ao excelentíssimo senhor Conde de Tarouca me pareceu só a Vossa Mercê o devia dedicar porque ademais de ser archivo dos negócios de todos os lusitanos os ama Vossa Mercê com o fervor e zelo que se experimenta.*¹⁰⁵

Con frecuencia se habla de la lealtad en los servicios a Portugal o España de estos mecenas diplomáticos. De Manuel de Belmonte, «Conde Palatino y Residente de su Majestad Católica en los Países Bajos», dice Miguel de Barrios:

*Olvido no entra en su aplaudida rama
mostrándole gran Conde y Residente,
nace mi Musa en su español oriente,
toma en sus sienas la apolínea rama.
Exalta a mi Talía en el poniente,
donde entrando la luz de su alabanza
en la cabeza hispana el lauro alcanza.*¹⁰⁶

Estas descripciones del protector también se distinguen de las que encontramos en las ediciones «judías» por la poca importancia otorgada a virtudes que se pueden considerar religiosas; si se elogian, es sólo en términos generales, o de manera sutil:

*Los que al Criador bendicen de la tierra,
ven que en la bendición a ti se encierra,
por bienquisto, agradable y limosnero,
con el Divino fuero
que hallas dos triunfos de gloriosa palma,
para el cuerpo uno, y otro para el alma.*¹⁰⁷

Otra llamativa diferencia respecto a las dedicatorias «judías» es la práctica ausencia de referencias al linaje o la nobleza del protector. Los autores se limitaban a nombrarlo con todos sus títulos, pero no se extendían en elogios genealógicos. Esta omisión de un tópico importante en las dedicatorias de la época quizás indique que el autor o protector sabía que el público cristiano se podía ofender por digresiones sobre la nobleza de los que no debían aspirar a ella.¹⁰⁸ Por lo demás, las dedicatorias reproducían los lugares comunes de este tipo de preliminares. El autor invocaba al protector por gratitud o amistad y para que lo defendiera de sus detractores. La protección de la crítica no deja de ser un tópico en la mayoría de los casos.

La presencia de mecenas sefardíes como Nunes da Costa o Belmonte puede considerarse como una estrategia para la difusión de las obras en las que autores sefardíes lisonjaban a príncipes y nobles cristianos (por su condición de diplomáticos eran las personas idóneas para hacer llegar esta literatura a su destino). Es posible que los mismos patrocinadores comisionaran los panegíricos para ofrecer aquel refinado entretenimiento que se esperaba de una persona con su posición aristocrática. Por ejemplo, el relato poético de las fiestas que acompañaron la segunda boda de Pedro II en Lisboa, escrito por Manuel de Leão, debe de haber sido comisionado por Jerónimo Nunes da Costa, quien organizó festividades en su honor en La Haya.¹⁰⁹ Miguel de Barrios publicó en 1686 *Bello monte de Heliconia*, dedicado a Manuel de Belmonte: un conjunto de poesías sueltas dirigidas a varios nobles cristianos (no todos eran españoles), mejor conocidos por el diplomático sefardí que por el antiguo capitán del ejército español en Flandes.

No es de extrañar que obras —en su mayor parte panegíricas— fueran dedicadas también a protectores holandeses, no sólo por el afecto que sentían los sefardíes hacia la Casa de Orange¹¹⁰ y el país que les había acogido, sino también porque, a pesar de la barrera del idioma, los tenían «a mano». En el siglo XVII los sefardíes escribieron sus panegíricos todavía en español o portugués, ya que no dominaban suficientemente la lengua holandesa. Menasseh redactó en portugués su discurso de bienvenida al príncipe Frederique Enrique y a la reina inglesa cuando visitaron la sinagoga en 1642, pero fue traducido al holandés y latín para ser leído y recordado, respectivamente. Miguel de Barrios, Manuel de Leão, José Penso de la Vega y Duarte (Moisés)

Lopes Rosa participaron en felicitar a Guillermo III por su «Revolución Gloriosa» en Inglaterra. Ignoro si estos escritores pensaban que sus composiciones eran leídas por holandeses; algunas de sus obras indican que el destinatario de estos panegíricos incluía a los aliados que tenía Holanda entonces en la lucha común contra el expansionismo de Luis XIV. Panegíricos como los de Manuel de Leão y Miguel de Barrios son una especie de reflejo de los esfuerzos diplomáticos sefardíes de entonces.¹¹¹

Quien suponga un antagonismo entre los sefardíes y los españoles y portugueses católicos se sorprenderá tal vez por la cantidad de composiciones dedicadas a éstos. Digamos de entrada que las dedicatorias no se distinguen de las otras; se elogian las virtudes del protector español o portugués haciendo hincapié en sus títulos y abo-lengo, erudición o acciones memorables. Los autores se ponen a sus pies y se declaran humildes servidores igual que en las dedicatorias a sus patrocinadores sefardíes:

*Sólo me falta suplicar muy humildemente a Vuestra Excelencia que así como yo le presento esta obra con toda la humildad y devoción que mi ánimo puede, que así Vuestra Excelencia se sirva de recibirla con su acostumbrada benignidad y grandeza de ánimo, pues nunca falta para todos los que se amparan debajo del abrigo y protección de Vuestra Excelencia para que con justo título pueda llamarme toda mi vida, serenísimo señor, de Vuestra Excelencia muy humilde criado.*¹¹²

A propósito de la lealtad, incluso hay una dedicatoria al «ilustrísimo señor don José Cossío Barreda, del Consejo de su Magestad, y su regente en el Supremo de Navarra, obispo de Salamanca, etc.», que contiene el siguiente elogio:

*Mas me satisfizo con tanta bizarría la misma razón que, seguro de que en medio de ser Vuestra Ilustrísima el oráculo de las ciencias, el dueño de todas las facultades y el depósito de la nobleza, se precia de tan humilde que aún no conoce a la presunción por el nombre.*¹¹³

Ahora tal vez resulte difícil comprender que las víctimas de una persecución racial/religiosa volvieresen a dirigirse a sus «opresores».

Hay, sin embargo, buenos argumentos para explicar la relación que mantenían los sefardíes con sus antiguas patrias: muchos de ellos tenían parientes o amigos en España y Portugal, su rencor se dirigía más a la Inquisición que a los españoles y portugueses en general, en su proceso de enterrar las huellas de una religión y aceptar todas las consecuencias de la otra, la identidad ibérica era lo único firme, no se encontraban a gusto en el clima frío y calvinista de Holanda... Es cierto que entre los escritores, sobre todo entre los de la primera generación, la patria era difícil de olvidar. Un poema de Francisco Gómez Barbosa dirigido a su rey Juan IV de Portugal es expresión de la nostalgia y el patriotismo del que se ha visto forzado a abandonar su querido país,¹¹⁴ y de De Barrios también conocemos unas expresiones del amor por su patria chica.¹¹⁵ Pero estos casos no explican los elogios a obispos, ni las dedicatorias de sefardíes nacidos ya en Holanda. Cabe preguntarse entonces cómo habían llegado al conocimiento o relación con los españoles y portugueses a los que se dirigían y por qué motivo se dirigían a ellos.

En el caso de Miguel de Barrios, los militares y nobles a los que dirigía sus obras son los que él debió conocer siendo todavía capitán en Flandes, podían haber sido sus amigos o podía reconocer en ellos unos posibles mecenas. Pero habiendo Barrios vivido en Amsterdam durante más de veinte años, es dudoso que él conociera personalmente a todos aquellos españoles y portugueses a quienes se dirigía. Debemos tener en cuenta los contactos que llegaron a tener los sefardíes en Amsterdam. La dedicatoria de Antonio Pizarro de Oliveros al obispo de Salamanca se debe a «don Josef de Aldaz y Aguirre, natural de esa imperial ciudad de Pamplona, único español que reside en estas Provincias», quien, habiendo leído un bosquejo del relato «mandó lo consagrarse a los pies de Vuestra Ilustrísima».¹¹⁶ Por esta dedicatoria también entendemos por qué Miguel de Barrios —que contribuyó con poemas al libro— dedicó unas composiciones al mismo Aldaz y Aguirre y al obispo.¹¹⁷ Barrios se había hecho amigo de otro español residente en Amsterdam, el médico y jesuita Alonso de Bonne-Maison, a éste debe el pretexto para dirigirse al caballero Antonio Freire, que vivía en Galicia.¹¹⁸

Por último, la gran mayoría de los protectores cristianos que aparecen en la literatura aconfesional de alguna u otra manera tienen que

ver con los contactos diplomáticos de sefardíes como Belmonte, Nunes da Costa y otros: quien vea una lista de diplomáticos portugueses y españoles residentes en Holanda durante la segunda mitad del siglo XVII y los primeros años del siglo XVIII, comprobará que los escritores sefardíes dedicaban composiciones a casi todos. Estos contactos debieron de haber circulado a través de los diplomáticos sefardíes.¹¹⁹ No nos cabe duda de que estos españoles y portugueses conocían la religión de sus ex compatriotas, pero en muchos casos no parece que se molestasen demasiado.

Es quizás en las dedicatorias a protectores que no eran holandeses ni españoles donde vemos con más claridad qué motivo tuvieron los escritores sefardíes para brindar obras panegíricas a personas con las que, a primera vista, no tenían ninguna relación. Es también en estas dedicatorias donde se observa claramente el papel social de los sefardíes, desprovisto —al menos en un principio— de intereses judíos.

En 1683 Miguel de Barrios y José Penso de la Vega dedicaron obras al rey de Polonia Juan III, quien acababa de librar a Viena de los turcos. Esta victoria no implicó ninguna mejora en la situación de los judíos de aquella ciudad. ¿Por qué entonces felicitar al monarca polaco? Una pista nos la proporciona el panegírico en prosa de José Penso de la Vega, quien relata cómo la reina de Suecia, conocida por sus contactos con los sefardíes, felicitaba a Juan III por su triunfo sobre el imperio otomano. El poema panegírico que escribió Miguel de Barrios en la misma ocasión se dirigió a Isaac Teixeira de Matos, el agente sefardí de la reina de Suecia. Penso de la Vega había dedicado otra composición al mismo Teixeira. Sin duda, los dos escritores aprovecharon su relación con este diplomático sefardí para hacer llegar sus obras a manos del rey polaco, también es posible que el mismo Teixeira les sugiriera la composición de las mismas para afirmar elegantemente su lealtad a la corona.

En *Bello monte de Helicon* (1686), de Barrios, encontramos unos poemas dirigidos a Juan de Lima del sacro imperio romano. Como se sabe, Belmonte era conde palatino y prestaba servicios al imperio. En 1686 triunfó el emperador sobre los turcos en la batalla de Buda. En la lucha participaban varios militares españoles, entre ellos el duque de Béjar, al que Barrios y Vega ya habían dedicado varias obras. La conquista de Buda fue celebrada por Barrios, Penso de la Vega y Pi-

zarro, que dedicaron estas obras al emperador, a Belmonte y a protectores españoles. De nuevo, el acontecimiento no tuvo ningún significado especial para los judíos de Hungría, que habían vivido con tranquilidad bajo la dominación turca. Un ejemplo más del que se desprende la importancia de la elite sefardí en cuanto a la confección de las obras panegíricas sefardíes son las dedicatorias a la marquesa de Soissons y Saboya. La familia de Soissons y Saboya tenía contactos económicos con sefardíes de Amsterdam. A la vez, formaba parte de la alianza antifrancesa encabezada por Guillermo III y apoyada fuertemente por los sefardíes. En las dedicatorias se reflejan los contactos que los sefardíes de entonces tenían con sus protectores. No será necesario afirmar que las alusiones a la religión de los sefardíes brillaban por su ausencia en tales dedicatorias de refinada galantería mundana. Y ¿esto por qué?: ellos, como muchos escritores cristianos de aquella época, trataban de ganar el favor de los poderosos con una literatura circunstancial adulatoria, aprovechando los contactos de su propia elite sefardí.

• • •

El examen de la presentación de las ediciones literarias hispanoportuguesas de los sefardíes de Amsterdam demuestra que existían dos tipos de ediciones destinadas a públicos diferentes.

El mayor grupo está constituido por ediciones que se sitúan en el contexto judío. La mayoría de ellas tiene un destinatario judío, pero entre la prosa didáctica figuran obras dirigidas a lectores cristianos.

Las dedicatorias de las obras «judías» revelan la importancia que atribuían los sefardíes a su posición social: no pocas veces prefieren ser mencionados por su posición pública —figurando con nombre cristiano y los títulos adquiridos— antes que como miembros de la sinagoga. Se descubre también una verdadera preocupación por el linaje en la forma de dirigirse los autores/editores a sus protectores judíos: casi no hay dedicatoria que deje de mencionar la nobleza (heredada o adquirida) del protector y ésta, curiosamente, puede ser tanto ibérica como judía.

El que estas obras se situaran en un contexto judaico no quiere decir que fueran necesariamente religiosas o edificantes. Detectamos

entre varios autores y en diferentes géneros un gusto por alusiones profanas, un estilo elaborado y hasta afirmaciones de conciencia artística que sugieren que no se percibía una fuerte oposición entre lo «judío» y la cultura seglar.

Otro tipo de ediciones son aquellas cuya presentación toma en consideración al lector cristiano. De su título y de sus preliminares se desprende claramente que estas obras se sitúan fuera de un contexto confesional. Esto no implica que traten siempre de asuntos profanos, ya que también se tocan temas sagrados en un sentido general.

Para encontrar una mejor difusión entre el público cristiano, —teniendo en cuenta las lenguas española y portuguesa hay que pensar en lectores ibéricos— estas ediciones se publicaron a veces con un falso pie de imprenta, mencionando un lugar de edición como Colonia, Amberes o Bruselas, ciudades todas libres de connotaciones judaicas o heterodoxas desde el punto de vista católico.

Estas ediciones podían ir dedicadas a sefardíes; sin embargo, no se hacían alusiones a la religión del protector. Por el contrario, sí se solía mencionar la dedicación y la lealtad de estos protectores a los príncipes y países a los que servían. La mayor parte de las ediciones aconfesionales se dedicaba a protectores cristianos. Éstos podían ser holandeses o personas con las que se podría suponer que un judío sintiera una afinidad especial, pero también representantes de Inglaterra, los electorados alemanes o el Sacro Imperio Romano. La mayoría de los protectores cristianos eran, sin embargo, españoles o portugueses. En las dedicatorias a príncipes y nobles españoles y portugueses encontramos una sorprendente reverencia y adulación por parte de los escritores sefardíes; incluso en no pocas ocasiones ellos mismos expresaban lealtad a sus antiguas patrias y se declaraban españoles o portugueses. La elección de los protectores no judíos viene determinada no tanto por los contactos que los sefardíes habían heredado de su pasado cristiano en la península, se explica mejor por las relaciones que mantenía una elite sefardí de Amsterdam con varias cortes europeas, notablemente con la alianza antifrancesa (Holanda, el Sacro Imperio Romano, España, los electorados alemanes y Dinamarca).

Teniendo en cuenta los aspectos estudiados —es decir, todavía sin entrar en el contenido de las obras— es imposible hablar de dos diferentes tipos de literatura. En efecto, un género como los sermo-

nes no se encuentra entre la literatura aconfesional. Pero así como ésta incluía temas religiosos, la literatura judía contenía numerosos elementos de gusto profano. ¿Y qué decir del gran número de textos panegíricos? En éstos parece ser que sólo hace falta cambiar los nombres y los atributos para que se puedan intercambiar las ediciones judías y las aconfesionales.

Resumiré lo que se ha podido establecer sobre la lengua elegida para la comunicación literaria. La idea según la cual el español era la lengua literaria, la que tenía más prestigio o incluso un status cuasi-sagrado, mientras que el portugués era la lengua cotidiana de los sefardíes de Amsterdam merece alguna matización. Debemos tomar en consideración la existencia de textos anteriores a las obras que se conocen como «traducciones» y es necesario considerar al destinatario de la literatura sefardí. Así llegaremos a una explicación más satisfactoria de por qué se publicaba una obra en una u otra lengua.

NOTAS

1. En general, C. GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa*, p. XIX y J.A. VAN PRAAG, «Almas en litigio», pp. 14-27. Para Barrios cf. M. KAYSERLING, *Sephardim*, p. 267; J. ZWARTS, «De Joodsche dichter-troubadour...», pp. 61-66; J. RUBIO, pp. 200, 204, 217, 225; K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...*, pp. 10, 13-14, 21; W.CHR. PIETERSE, *Daniel Levi de Barrios...*, p. 30. Todavía en H. MÉCHOULAN, *Hispanidad y judaísmo...*, pp. 43-44.

2. D.M. SWETSCHINSKI (*The Portuguese Jewish Merchants...*) comenta sobre la historiografía «tradicional»: «Nos parece que sus exposiciones no logran exponer la dinámica plena de la vida judía portuguesa en el Amsterdam del siglo XVII. Ellas ven la persistencia de modos significantes

de comportamiento ibérico —i.e. por lo general, cristiano— como rudimentos del pasado de los emigrantes ibéricos. Además, cuando se ha considerado tal pervivencia de manera más positiva, insistieron en que produjo conflictos como, por ejemplo, el [conflicto] religioso ibérico importado por Uriel da Costa en el judaísmo de Amsterdam, o la muy repetida noción de la "esquizofrenia" de los ex marranos de Amsterdam. Si este estudio enseñó algo, es que estos modos ibéricos no fueron ni mucho menos rudimentarios, y que su conservación fue mucho más intencionada que inconsciente. Y, en el análisis final, la persistencia de modos ibéricos de comportamiento, para no decir nada sobre sus modos de

pensar, fueron antes cimiento para la comunidad que causantes de discordia» (pp. 555-556; la traducción es mía, *hdb*).

3. Cf. G. GENETTE, *Paratextes*.

4. No me refiero sólo a los cristianos nuevos procedentes de la península ibérica, sino también a los otros que, practicando el judaísmo o no, venían de otras partes como Italia, Francia, los Países Bajos españoles y América. Sin embargo, entre los primeros miembros también hubo algunos judíos de Fez o Salónica —como David y José Pardo, Isaac Uziel o José Salom— invitados por lo general para la instrucción de los judíos nuevos de Amsterdam. También en posteriores fechas se juntaron sefardíes «orientales» a la comunidad sefardí «occidental» de Amsterdam. El número de éstos, sin embargo, no es comparable con los de origen converso.

5. Usaré este término varias veces porque refleja mejor la situación de los cristianos nuevos cuando volvieron al judaísmo «auténtico». Que yo sepa, fue acuñado por C. ROTH en *A life of Menasseh ben Israel*.

6. Datos demográficos sobre los primeros sefardíes de Amsterdam se encuentran en J.I. ISRAEL, «Sephardic immigration...», pp. 45-53.

7. Cf. *infra*, p. 39.

8. No se confunda con el homónimo nombre de la congregación unida de los sefardíes de Amsterdam que data de 1638.

9. R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, p. 105.

10. R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, p. 105.

11. Seftel (Sabbatay) b. Isaías Hurwitz, *Vave hacamudim* (Amsterdam, 1649), f. 9v. Citado y traducido por G. ALBIAC, pp. 83-84, 396. Una descripción más detallada de la enseñanza proviene de otro viajero judío: Sabbatay b. Yosef Bass de Praga, en la introducción a *Sifte yesenim* (Amsterdam, 1680). El texto se encuentra traducido en G. ALBIAC, p. 84. Cf. L. FUKS y R.G. FUKS-MANSFELD, *Hebrew Typography...*, II, nn. 405 y 469.

12. La bibliografía sobre Menasseh ben Israel ha llegado a ser abundante, cf. J.H. COPPENHAGEN, *Menasseh ben Israel. A Bibliography*.

13. Según el poeta e historiador MIGUEL DE BARRIOS, *Honores fúnebres...* (1693), p. 304.

14. Los datos biográficos sobre Aboab se pueden encontrar en H.P. SALOMON (ed.), SAUL LEVÍ MORTEIRA, *Tratado da verdade da lei de Moisés*, pp. LXII-LXIV.

15. M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, pp. 4-5.

16. Todavía no sabemos bien cómo transcurría el proceso de adaptación lingüística entre los sefardíes, hay indicios de que durante el siglo XVII ya estaban asimilando la lengua del país anfitrión, pero la constante inmigración de nuevos miembros venidos de tierras de Inquisición (España, Portugal, los Países Bajos españoles, las colonias de América, Francia..) retrasaba este proceso y hace complejo el estudio del fenómeno.

meno. Véanse los estudios de B.N. TEENSMA mencionados en la bibliografía y R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim in Amsterdam...*, pp. 107-110, 137-138.

17. Cf. B.N. TEENSMA, «A l'Inglés dos sefardim...», pp. 70-72. Resumamos los factores que jugaban un papel en la hibridización: 1) La composición geográfica y cronológica «mixta» de los sefardíes; 2) La influencia de la lengua y la cultura holandesas, sobre todo para los sefardíes nacidos o crecidos en Holanda; 3) La influencia de la identidad judía; 4) La influencia de la cultura francesa en el siglo XVIII; 5) El conservadurismo lingüístico como consecuencia de la peculiar identidad de la comunidad sefardí.

18. «The idiom of David Franco Mendes», en D. FRANCO MENDES, *Memórias...*, pp. 185-216.

19. El único que ha dedicado seria atención al idioma de los sefardíes de Amsterdam ha sido B.N. TEENSMA. Sus varios estudios se ocupan de la hibridización de la lengua portuguesa, debida a la asimilación de los sefardíes en el siglo XVIII. Habría que estudiar también las manifestaciones lingüísticas del siglo XVII. Un primer paso es la contribución reciente de B.N. TEENSMA: «The suffocation of Spanish and Portuguese...», presentada en el VI Simposio sobre *The History of the Jews in the Netherlands*, Jerusalén, 1991. Las actas de dicho simposio serán publicadas. Observaciones anteriores sobre la lengua usada por los sefardíes de Am-

sterdam son de L. HIRSCHL, «Cultuur en volksleven», en H. BRUGMANS y A. FRANK, pp. 455-457.

20. En el siglo XVII dominaban el español y portugués en su literatura, en la centuria siguiente el hebreo fue ocupando un lugar importante (cf. R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim in Amsterdam...*, pp. 139-144). Durante todo este tiempo, el holandés fue cultivado sólo esporádicamente como vehículo de expresión literaria. En la *Comedia famosa de Amán y Mordochay* (Leiden, 1699) se reproducen algunas adivinanzas en holandés. La primera composición en holandés parece ser un anónimo epitalámico a la boda de Samuel Souza y Judit Machado, de 25 de diciembre de 1697. Cf. J.A. VAN PRAAG, «Almas en litigio», n. 88.

21. Entre los que hay que incluir a las mujeres, que no recibían educación religiosa y entre las que, al parecer, el analfabetismo era elevado. Cf. D.M. SWETSCHINSKI, «The Portuguese Jewish Merchants...», p. 515, R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, p. 107.

22. ABRAHAM PEREIRA, *La certeza del camino, prólogo al lector*, ed. H. MÉCHOULAN, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, p. 103.

23. C. ROTH, «The Marrano Press at Ferrara».

24. Vocablo problemático, cf. H.P. SALOMON, «Haim Vidal Sephiha. Le Ladino...», pp. 244-245.

25. Cf. H.V. SEPHIHA, *Le Ladino...*, y la reseña de H.P. SALOMON, «Haim Vidal Sephiha, Le Ladino...»,

pp. 241-245, donde puede encontrarse una exposición concisa de las peculiaridades de la Biblia de Ferrara y de los problemas filológicos que representa. En noviembre de 1991 se celebró bajo los auspicios de Sefarad 92 y la organización del C.S.I.C. (Instituto Arias Montano) y la Universidad de Sevilla un congreso internacional sobre la «Biblia de Ferrara», en Sevilla, en el que fueron abordados múltiples aspectos (históricos, ideológicos, filológicos, literarios...) de esta Biblia, la primera traducción al español que salió impresa. Un excelente estado de la cuestión sobre «La Biblia de Ferrara» ofrece M. MORREALE (*La Bibbia di Ferrara...*).

26. Un ejemplo llamativo es el respeto a la forma sefardí tradicional «el Dio» en la reproducción de citas bíblicas, mientras que los autores usan «Dios» o «Deus» en sus textos originales.

27. Remito a mi contribución al mencionado Congreso «La Biblia de Ferrara», «La Biblia de Ferrara y otras traducciones bíblicas españolas entre los sefardíes de Europa occidental» (en prensa).

28. Obsérvese esta palabra, «ladinos», usada por Atías: tiene el significado de «construcciones lingüísticas», cf. H.P. SALOMON, «Haim Vidal Sephiha. Le Ladino...», p. 244.

29. ISAAC ATÍAS, *Tesoro de preceptos* (1649), f. §4r.

30. IMANUEL ABOAB, *Nomología o discursos legales* [1629] (1727), f. 2*2r.

31. JACOB JUDÁ LEÓN, *Alabanzas de santidad...* (1671), f. 2*7v.

32. JACOB JUDÁ LEÓN, *Alabanzas de santidad...* (1671), f. 2*8r.

33. *Paráfrasis caldaica en los Cantares de Selomoh* (1683), f. L4v, «Benigno y devoto lector».

34. *Los cinco libros de la Sacra Ley* (1695).

35. Cf. P. VÁZQUEZ.

36. M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, p. 23.

37. No tomo en consideración al portugués Samuel da Silva, ya que no pertenecía a la comunidad sefardí de Amsterdam —vivía en Hamburgo— y, además, porque su traducción *Tesubá que es contrición* me parece adaptación de una traducción existente. Cf. *infra*, p. 164.

38. O de Hamburgo, con la que los judíos sefardíes de Amsterdam tenían estrechas relaciones.

39. Pienso en las comunidades judaicas de Londres, Liorna o Venecia o en las comunidades semiclandestinas de Amberes, Ruan, Burdeos y Bayona.

40. «Y así Vuestra Merced no solamente se ha contentado con la materna lengua y latina mas aun desea saber las más de que ha dado principio con la española.» (*Resurrección...*, 1636, f. a4v).

41. Para las traducciones de la obra de Menasseh ben Israel, véanse la bibliografía de sus obras, *Menasseh ben Israel. 1604-1657...* y la bibliografía de J.H. COPPENHAGEN; para las obras de Jacob Judá León (Templo), A.K. Offenbergh, «Jacob Jehudah...».

42. Cf. *infra*, cap. IV, pp. 182.

43. *Tesouro dos dinim*, última parte (1647), ff.πA6r-πA7r.

44. Cf. *Gratulação...* (1642) de Menasseh ben Israel en su bienvenida al príncipe de Orange Federique Henrique, los sermones dedicados a la Casa Real (SAMUEL MENDES DE SOLA, *Oração sùnebre [...] Guilbermo IV*, 1771, DAVID COHEN DE AZEVEDO, *Triunfos da virtude*, 1788), y los sermones pronunciados en la inauguración de la sinagoga nueva en 1675 (*Sermões...*, 1675).

45. REHUEL JESSURUN, *Diálogo dos montes* (1767).

46. *Comedia de Amán y Mordochay* (Leiden, 1699), *Comédia dos sucessos de Jacob e Essau* (Delft, 1699).

47. «Triunfos de Himeneo gravados no trono de Minerva», publicado en *Epitalamio regio a la feliz unión [...] Pedro Segundo...* (1687).

48. Cf. el siguiente pasaje en el prólogo de *Rumbos peligrosos* (1683): «Empecé a componer algunos discursos en esta forma que espero sean plausibles, por lo nuevo en nuestra lengua castellana» (f. *1v).

49. De los 1.821 poemas que hemos registrado en las obras españolas y portuguesas impresas de los sefardíes, sólo 78 poemas están escritos en portugués.

50. 1.281 de los 1.821 poemas, es decir, el 70%.

51. Quitando también los poemas que los sefardíes no escribieron (romances, coplas, etc.), queda un total de 376 poemas. Las composiciones en portugués (78) ocupan el 20% de esa producción.

52. Como los poemas de Francisco Gómez Barbosa, Duarte (Moisés) Lopes Rosa o Manuel de Leão. Véase la bibliografía de obras sefardíes.

53. Cf. D.M. SWETSCHINSKI, «The Portuguese Jewish Merchants...», pp. 511-513.

54. D.M. SWETSCHINSKI, «The Portuguese Jewish Merchants...», p. 512, a partir de los nombres que figuran en una lista de pagantes de impuestos. Por supuesto, esta lista no ofrece más que una indicación.

55. R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim in Amsterdam...*, pp. 43-44. Sobre la descendencia pretendida y real de antiguas estirpes judaicas de la península, cf. H.P. SALOMON, *Portrait of a New Christian...*, p. 179; *Os primeiros portugueses...*, p. 46. Veremos que al lado de esta nobleza «judaica» frecuentemente también se reclamaba nobleza española o portuguesa.

56. D.M. SWETSCHINSKI, «The Portuguese Jewish Merchants...», pp. 184-186.

57. La libertad religiosa de los judíos de Amsterdam estaba limitada. Sus adversarios más pronunciados se hallaban entre los pastores calvinistas. El gobierno de Amsterdam tenía que guardar la paz entre las diferentes religiones de la ciudad. Por esto, no se les permitía a los judíos ninguna forma de proselitismo. Es de suponer que muchos sefardíes que tenían trato con cristianos (fuesen católicos o protestantes) preferían presentarse de una forma «neutral». Cf. D.M. SWETSCHINSKI, «The

Portuguese Jewish Merchants...», pp. 184-186; B.N. TEENSMA, «Resentment in Recife...», pp. 67-69.

58. Cf. cap. IV, pp. 165, 200, 201.

59. Cf. su comedia alegórica *Nubes no ofenden al sol*, publicada en 1689.

60. En ABRAHAM PEREIRA, *Espejo de la vanidad...* (1671), f. *4v.

61. *Sermões...* (1675), f. N3r.

62. La cursiva es mfa (*bdb*).

63. Por supuesto, también puede interpretarse este «Hebreo» como un segundo apellido para adquirir un cierto prestigio judío sugiriendo una relación familiar con el famoso Leone Hebreo (Judá Abravanel); nótese, sin embargo, que «Hebreo» o se escribe en cursiva o viene separado del apellido por una coma.

64. Los sefardíes preferían, aun entre los suyos, llamarse «israelitas» o «hebreos».

65. La obra tiene una edición en la que se menciona al autor como Josepho de Cáceres, Amsterdam como lugar, Albert Boumeester como impresor y el año del calendario judaico 5373 como fecha. La emisión que mencionamos aquí tiene portada falsificada de Amberes, herederos de Bellero, 1612. Véase el comentario *infra*, p. 200.

66. Se me ocurre otra explicación: los holandeses tenían frecuentemente nombres bíblicos. Un nombre como David Tartás no es nada ibérico y es quizá por este motivo que el impresor David de Castro Tartás usara únicamente el segundo apellido en algunas ediciones, las destinadas a un público cristiano.

67. Es la única edición de este escritor hecha en Amsterdam, y apareció muchos años después de su muerte.

68. Sobre todo por incluir a los rabinos contemporáneos como Saul Leví Mortera, Menasseh ben Israel y otros. La mención de antiguas autoridades judaicas se encontraba también en libros de autores católicos de probada ortodoxia.

69. Algunas veces les «quita» la santidad, otras no. Así, en el poema «Dime con quién andas, te diré quién eres», de *Sol de la vida* (1674), aparecen «D. August.», «D. Thom.» o «D. Ambros.» (pp. 2-3). En «Historia y descripción de Florencia» (*Corte real...*, 1674), menciona a «San Zenobio» (p. 18) o «S. Antonio, Arzobispo de Florencia» (p. 22).

70. Con todo, suponen un paso en la manera en que Barrios se encara con sus lectores católicos. Cf. cap. II, p. 115.

71. Cf. J. Caro Baroja, II, p. 412.

72. Cf. J. Caro Baroja, II, pp. 411-414.

73. Como en la segunda mitad del s. XVIII ya no se imprimían demasiados libros en español y portugués en Amsterdam, era más frecuente que recurrieran a impresores holandeses.

74. MENASSEH BEN ISRAEL, *Gratulação...* (1642).

75. MENASSEH BEN ISRAEL, *Gratulação...* (1642); MIGUEL DE BARRIOS, *Atlas angélico de la Gran Bretaña* (1689), dedicado a Guillermo III; JOSÉ PENSO (de la Vega), *Retrato de la prudente*

cia... (1690), dedicado a Guillermo III; MANUEL DE LEÃO, *Duelo de los aplausos*, en honor a la «revolución gloriosa», en Inglaterra; DUARTE (Moisés) LOPES ROSA, *Panegírico en la coronación de Guillermo III* (1690); SAMUEL MENDES DA SOLA, *Triunfo da união* (1751), dedicado a Guillermo IV, *Oração fúnebre* (1751) a la muerte de Guillermo IV; JACOB DE SALOMÓN EZEQUIAS SARUCO, *Sermão gratulatorio...* (1757); DAVID COHEN DE AZEVEDO, *Triunfos da virtude*, en el cumpleaños de Guillermo V.

76. Comentaremos este aspecto al analizar las dedicatorias.

77. Obsérvese, no obstante, que la ortografía se acerca a la pronunciación hebrea, lo que llamaría la atención de un destinatario no judío.

78. Si consideramos la obra desde el punto de vista del emisor, tampoco debe extrañarnos que el autor la firmara con su nombre cristiano. Con la *Historia universal judaica*, Miguel (Daniel Leví) de Barrios se proponía una historia gloriosa y apologética destinada a un público cristiano: «Muestro en todos [los libros proyectados] que son los judíos compasivos con los próximos, leales a los príncipes y reyes que los acogen.»

79. No importa para la cuestión si Cáceres estableció el contacto con los libreros belgas o si fue a través del impresor holandés Albert Boumeester.

80. S. SEELIGMANN, p. 50.

81. Aunque el contenido no tenga nada de judaico, cf. *infra*, cap. IV, pp. 165, 200, 201.

82. Cf. cap. IV, pp. 165, 200, 201.

83. Cf. J.A. VAN PRAAG, sobre José Penso de la Vega: «Es autor de una colección de novelas mundanas titulada *Rumbos peligrosos*, en español, publicada en Amberes por un editor cristiano (1684). Era lo acostumbrado. Los rabinos se negaban a permitir la impresión de obras mundanas y de poesías gongorinas en que se ensalzaban las divinidades griegas. Así es que Miguel de Barrios hubo de publicar en Bruselas su *Flor de Apolo* (1663) y su *Coro de las musas* (1672)» («Los sefarditas...», p. 24). Sobre la censura, véase *infra*, cap. II.

84. Es muy poco probable que Barrios volviera a viajar, desde Amsterdam, a Bruselas o Amberes (como han afirmado Kayserling, Zwartz, Rubio, Scholberg y otros). Le estaba prohibido.

85. La única fuente de esta noticia es Miguel de Barrios, que hace alusión al caso en la dedicatoria de un poema a su amigo José de la Vega (*Aumento de Israel...*, 1683, p. 17).

86. Hecho ya señalado por M.F.J. Smith en su edición de la *Confusión de confusiones* de Penso de la Vega, p. 17; pero olvidado por muchos especialistas después, probablemente porque Smith no da ninguna explicación a la falsificación de las ediciones.

87. J.H. COPPENHAGEN, nr. 359. Declaración de Duarte Gutierrez Estoque. La fuente mencionada por Copenhagen es Maximiano Lemos, p. 361 (documento n.º 8, 14 de noviembre de 1639).

88. Sobre la censura judaica, véase *infra*, cap. II.

89. ALEXANDRE O. EXQUEMELIN, *Piratas de la América* (Colonia Agrippina [Amsterdam], 1681, 1682, 1684); FAMIANO STRADA, *Décadas de las guerras de Flandes* (Colonia Agrippina [Amsterdam], 1682). Dos libros de materia delicada en relación al pasado holandés-español. Probablemente por este motivo se mencionaba Colonia como lugar de las ediciones.

90. M.C. Paraira y J.S. da Silva Rosa.

91. *Sermões...*, p. 131.

92. *Sermões...* (1675), p. 57.

93. ABRAHAM GÓMEZ SILVEIRA, *Sermones* (1677), f. E4r.

94. *Sermões...*, pp. 57-58.

95. JOSÉ PENSO DE LA VEGA, *La rosa* (1683), f. A2r.

96. MIGUEL (Daniel Leví) DE BARRIOS, *Temime darex* (1683), f. **2r.

97. Sobre la paradójica preocupación por el linaje por parte de un grupo que había sufrido la exclusión racial, cf., entre otros, Y. KAPLAN, «Political Concepts in the World of the Portuguese Jews...», pp. 51-62; Kaplan recuerda oportunamente la definición de R. Girard: la *mimesis de l'antagonisme*.

98. *Supra*, pp. 48-49.

99. Hijo de un oficial de aduanas para los Estados Generales de las Provincias Unidas. J.H. COPPENHAGEN, p. 110.

100. Una parte de Brasil (Recife) estaba entonces ocupada por los holandeses y ejercía una gran atracción sobre los judíos sefardíes, que establecieron allí una comunidad. Cuan-

do Portugal volvió a tomar Recife a los holandeses, los sefardíes se vieron obligados a volver a Holanda. Cf. B.N. TEENSMA, «Ressentment in Recife...» y J.A. GONSALVES DE MELLO.

101. *Segunda parte del Conciliador* (1641), ff. *4v-2*1r.

102. Cf. D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, pp. 368-391; R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, pp. 59-60.

103. J.I. ISRAEL, «The Diplomatic Career of Jeronimo Nunes da Costa...». Sobre Manuel de Belmonte, véase D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, pp. 243-272; sobre los Lopes Suaso, D.M. SWETSCHINSKI y L. SCHÖNDUVE, *De familie Lopes Suasso...* (en holandés e inglés).

104. *Triunfo lusitano...* (1688), f. πA2r.

105. JOSÉ HENRIQUES DE ALMEIDA, *Panegírico encomiástico* (Utrecht, 1712), f. A1v.

106. *Bello Monte de Helicon* (1686), f. *2r.

107. *Bello Monte de Helicon* (1686), f. π1r.

108. Los títulos aristocráticos conferidos a Belmonte, Nunes da Costa o Lopes Suasso eran objeto de crítica entre cristianos recelosos de los judíos. J.I. ISRAEL, *European Jewry...*, p. 142.

109. Cf. J.I. ISRAEL, «The Diplomatic Career of Jeronimo Nunes da Costa...», p. 189.

110. Cf. R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, pp. 109, 124.

111. Cf. H. DEN BOER y J.I. ISRAEL, «William III and the Glorious Revolution...».

112. FRANCISCO DE CÁCERES (tr.), *Visión deleitable y sumario de todas las ciencias* (Francaforte [Amsterdam], 1623), dedicatoria a Emanuel, «príncipe» de Portugal, ff. a1r-a2v. Emanuel era hijo bastardo del infeliz pretendiente al trono de Portugal, Antonio, Prior do Crato. Cáceres dedicó la obra cuando Emanuel estaba en Holanda, donde residió cierto tiempo. Cf. J.C.W. VAN CAMPEN, pp. 87-112. No sabemos si el portugués llegó a tener trato con los sefardíes de Amsterdam.

113. ANTONIO PIZARRO DE OLIVEROS, *Cesáreo carro triunfal* (1687), ff. π2r-π4r.

114. FRANCISCO GÓMEZ BARBOSA, *Panegírico em a coroação de sua Magestade o sereníssimo señor Don João IV...* (1641). Véase *infra*, cap. IV, p. 277.

115. «Adiós padres y hermanos que me ausenta / de vuestros ojos influencia estraña. / Adiós patria,

Montilla, adiós España, / que me lleva el León en gran tormenta», primer cuarteto del soneto titulado «Mirtilo corriendo tormenta en el Golfo de León. Triunfo XXII», en *Coro de las musas* (1672), p. 245; se identifica el poeta con su provincia natal en la «Descripción de la fértil Andalucía» (*Coro*, pp. 139-143) por el acróstico «Don Miguel de Barrios» en sus octavas. Barrios situaba los Campos Elíseos en el reino de Sevilla (*Palma angélica de los campos elíseos* (1688), pp. [3-10]). Cf. Y. KAPLAN, «The Travels of Portuguese Jews...», p. 198.

116. ANTONIO PIZARRO DE OLIVEROS, *Cesáreo carro triunfal* (1687), pp. [4-5], ff. π2v-3r.

117. MIGUEL DE BARRIOS, *Sol de la vida* (Amberes[Amsterdam], 1679).

118. MIGUEL DE BARRIOS, *Árbol florido de noche* (Amsterdam, 1680).

119. Cf. O. SCHUTTE.

Portada del libro heterodoxo de Uriel da Costa, prohibido por la censura judaica. La tirada se mandó quemar y la obra se creía perdida hasta que se encontró un ejemplar en la Biblioteca Real de Copenhague. Cf. p. 83 y ss.

EXAME

Das tradicoões Phari-

seas conferidas com á lei escrita

Por

URIEL JURISTA HEBREO,

Com reposta a hum

SEMVEL DA SILVA

que faz offiçio de medico, seu falso calumniador.



AMSTERDAM,

Em casa de Paulo à Ravesteyn anno da
criação do Mundo 5384.

E

s sabido que la presencia de las más lisonjeras dedicatorias en los libros del Siglo de Oro no garantizaba en absoluto una remuneración por parte del invocado protector; del mismo modo debemos cuestionar también si el público de las ediciones sefardíes y sus reacciones coincidían con lo que se proponían los escritores o impresores sefardíes. Estudiaré en primer lugar la reacción «oficial» de la comunidad sefardí a la literatura que se publicaba en su medio. Después presentaré datos sobre las lecturas sefardíes, tanto las de los escritores como las de rabinos y comerciantes. Dedicaré especial atención a la importancia de la literatura española y portuguesa; también trataré de ver si la recepción literaria refleja una oposición entre cultura judía y cultura no judía.

LA CENSURA JUDAICA

La censura de libros impresos y manuscritos entre los judíos sefardíes de Amsterdam recuerda una de las armas más poderosas de control ideológico de los opresores de estos mismos sefardíes: la Inquisición española y portuguesa. El fenómeno ha sido señalado varias veces y mereció un estudio de I.S. Révah, en el que concluyó que la censura sefardí de Amsterdam fue en algunos aspectos más intolerante que la inquisitorial.¹ No puedo dejar de pensar al respecto en una célebre frase de uno de los miembros heterodoxos de la comunidad: *Os judeus querem acá fazer uma inquisiçãozinha!*² Sin embargo, la censura no fue invención de los sefardíes de Amsterdam, existía con anterioridad en otras comunidades de la diáspora sefardí. En lo que sigue indicaré los motivos que llevaron a su institución, así como su efectividad.

En 1639, con la unión de las anteriores comunidades en la de *Talmud Torá*, quedó establecido en sus reglamentos el siguiente artículo:

Que nenhun judeu possa imprimir nesta cidade nem fora dela livros ladinhos nem hebraicos, sem expressa licença do mahamad, para serem revistos e

*enmendados e os que passarem esta ordem perderão todos os libros que lhe forem achadas para a sedaca.*³

La comunidad estableció, pues, una censura previa cuya ejecución estaba en manos de sus dirigentes (el *mahamad*). La sanción a los que no se sometieran a este control era la confiscación de sus libros a beneficio del sustento de los pobres (*sedaca*).⁴ El reglamento se aplicaba tanto a los libros en hebreo como a los escritos en cualquier otra lengua (ladino).⁵ El campo de acción de la censura se aplicaba sólo a los productores, es decir, a los judíos que imprimían o escribían libros. No se limitaba la censura geográficamente: se pronunciaba no sólo sobre libros impresos en Amsterdam, sino también sobre los de fuera. El reglamento no incluye las razones por las que se instituyó la censura. Sin embargo, se encuentra una indicación sobre los motivos censorios de la comunidad de *Talmud Torá* en una posterior adición. Una decisión de 1664 se pronuncia sobre la traducción de libros hebreos a otros idiomas y añade:

*Em 6 de yiar [1 de mayo] vendo os senhores do mahamad que em todo não se observão as ascamot asima as quais são de grande prejuízo ao que se deve ao temor del Dio e à sua Santa Lei as tórnao a confirmar para que háião de seguir na forma que contém e ademais acrescentão com a mesma pena que de boje por diante não se possa imprimir nesta cidade nem fora dela por ordem de nenhum yahid deste kahal kados nenhum papel que toque a nossa Santa Ley sem licença dos senhores do mahamad e na mesma pena encorrerá o empressor que o fizer. E por quanto não convem que por nenhum modo se fáção traduções de hebraico em outro qualquer linguagem ordénão os ditos senhores do mahamad com parecer dos senhores hahamim antevendo a importância disto, não se posa traduzir y escrever nenhum livro hebraico em língua espanhola ou outra qualquer que seja sem licença de ditos senhores com pena de beraka e florims cincuenta para sedaca.*⁶

Parece ser, pues, que la preocupación del *mahamad* versaba sobre la ortodoxia de textos judaicos («que toque a nossa Santa Ley»): algo esperable en una comunidad religiosa y más en una que aún buscaba afirmar su posición en el mundo judío. De otra decisión se sabe que había un problema más que preocupaba al *mahamad*: la literatura polémica o la «contravérsia em pró o contra das creências que têm as

nações entre os quais moramos e vivemos».⁷ Estas adiciones indican que la censura se gobernaba por los criterios que regían el gobierno de *Talmud Torá*: el mantenimiento de la unidad (religiosa) y la defensa frente a ataques exteriores.

El reglamento no dice nada sobre la ejecución de la censura. Sólo a través de los posteriores recordatorios del reglamento, que se pronunciaron hasta finales del s. XVIII, y también a la práctica, se sabe que el *mahamad* encargaba al *babam* el examen y la calificación de los textos ofrecidos a la censura. El mismo *mahamad* también censuraba sin intervención de otros.⁸

Como no disponemos de una normativa que exponga los límites sefardíes de la tolerancia hacia la literatura impresa y manuscrita, veamos las aprobaciones que figuran en buen número de ediciones españolas y portuguesas de los sefardíes de Amsterdam para tratar de averiguar la sensibilidad crítica de la comunidad. La estructura de la aprobación varía poco en los casos examinados: es un texto por lo general de media página. El texto va encabezado por la mención del censor (o de los censores) con todos sus títulos y funciones. Tras ello se menciona que el examen del texto ha sido comisionado por el *mahamad*, y a éste sigue la calificación (la aprobación). Suele terminarse con fecha y firma del censor. En algunos casos se sella la aprobación con la firma de uno de los miembros del *mahamad*. La aprobación suele figurar entre la portada y la dedicatoria o prólogo o a veces al final del libro. Sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII la mención de aprobación figura sólo en la portada. Texto de una aprobación:

Aprovação dos muy ilustres e eminentíssimos senhores hahamim deste kahal kados de Talmud Tora de Amsterdam

Por ordem dos senhores do mahamad, revimos o Sermaõ pregado em sabat emor; feito pelo [...] Rab Samuel Mendes de Sola, e não achamos nele nada que reprovar, antes o achamos colmado de muita moralidade e boa doutrina, e como tal digno de se imprimir para proveito do geral. E por ser este nosso parecer, firmamos ésta de nossa mão. Em Amsterdam a 23 de yiar ano 5504 [5-V-1744].

David Israel Atias
Isaac Haim Abendana de Brito⁹

La aprobación tiene, por lo general, los siguientes elementos:

1. Una comprobación de la ortodoxia del texto («nada que reprovar»), a veces especificada por una frase como «no hallando en él cosa que sea contra nuestra Santa Ley ni la doctrina de nuestros Sabios». ¹⁰ Puede ir acompañada de:

2. El elogio de las calidades del texto, como:

a) la mención de la «boa» o «excelente doctrina» que contiene, como contrapartida a la posible «mala doctrina» que hay que reprobar — que evidentemente nunca vemos; ¹¹

b) una referencia a los estudios o la erudición de su autor; ¹²

c) un reconocimiento del «excelente estilo» o buena «retórica». ¹³

A la vez que constituyen los trámites necesarios para la aceptación oficial del texto, las aprobaciones, por llevar la autoridad y el prestigio de la dirección espiritual (o administrativa) de la comunidad, son recomendaciones al futuro consumidor. En un libro de tema religioso o moral, un elogio del *habam* sirve mejor en cuanto «propaganda» que el prestigio del protector en la dedicatoria o la explicación del contenido en el prólogo al autor. Aunque el censor generalmente rehúye el elogio abierto del texto, existen algunos casos en los que la aprobación se ha convertido en un prolijo texto en alabanza del autor o de la obra. ¹⁴

TEXTOS CENSURADOS EN AMSTERDAM (1600-1810)

Para conocer el carácter y la incidencia de la censura en la producción literaria sefardí, empezaré por estudiar los casos conocidos de censura. Muchos de ellos se pueden encontrar en las decisiones tomadas por el *mahamad*, contenidas en los *Livros dos acordos da nação* u otros libros de decisiones. ¹⁵ He procurado rastrear todos los casos de censura para tener de ella una visión lo más completa posible. Incluso, pues, no sólo los textos impresos sino también los manuscritos; y además de los textos en español y portugués también he tomado en consideración los textos en otras lenguas.

Adviértase que la censura referida en los *Livros dos acordos* puede no reflejar la totalidad del control ideológico ejercido por la comunidad de *Talmud Torá*. Puede haber una total omisión de referencias por

el deseo de evitar el escándalo, como veremos en el primero y tal vez más famoso caso de la censura sefardí de Amsterdam.

1624

URIEL DA COSTA, *Exame das tradições fariseas*

Sólo a través de noticias indirectas sabemos de la prohibición del texto del infeliz heterodoxo Uriel da Costa (c. 1584-1640). ¹⁶ El doctor Samuel da Silva (1571-1631) descubrió en la imprenta una cuartilla de lo que iba a ser un libro sobre las tradiciones fariseas de Da Costa. Da Silva se apresuró a reproducir el texto herético para denunciarlo y rebatirlo en su libro *Tratado da immortalidade da alma* (1623). El propio Uriel escribe que tras ello:

Me apresté, de inmediato, a la defensa, y escribí otro opúsculo contra él, impugnando la inmortalidad con todas mis fuerzas, para lo cual recurrí a otros de aquellos pasajes en que los fariseos disienten de Moisés. Apenas vio este libro la luz, cuando se reunieron senadores y magistrados judíos y presentaron acusación contra mí ante el magistrado público, diciendo que, al escribir semejante libro, en el que se negaba la inmortalidad del alma, no sólo los ofendía a ellos, sino que también conculcaba la religión cristiana. A raíz de esta delación suya, fui a dar en la cárcel y, tras pasar allí ocho o diez días, fui liberado bajo fianza: el juez me exigió una multa y fui condenado finalmente a pagar trescientos florines y a la desposesión de los libros. ¹⁷

Se dice que todos los ejemplares del libro en cuestión —*Exame das tradições fariseas* (1624)— fueron confiscados y quemados. Si ello es cierto, algún ejemplar debe haber escapado de tal suerte, porque es descrito con detalles en el *Novus Index librorum prohibitorum et expurgandorum* (Madrid, 1632), aparte de que en 1728 se vendió un ejemplar en una subasta de los libros del rabino David Nunes Torres. ¹⁸ Hace muy poco se encontró finalmente un ejemplar en la Biblioteca Real de Copenhague. ¹⁹

Obsérvese que la administración de la comunidad judía recurrió al magistrado de Amsterdam. Como las tesis sobre la mortalidad del alma afectaban también a los cristianos, los sefardíes pudieron conseguir, a través del magistrado, la detención del hete-

rodoxo y la confiscación del libro. Sin el apoyo de aquél, no podrían haber impedido la circulación del libro. Su único poder era prohibir el texto amenazando con la excomunión judía (*herem*).

1629

JOSÉ SALOMÓN DELMÉDIGO, *sefer 'elim y sefer ma'yan gannim*

Antes de formularse explícitamente el reglamento sobre la censura (1632), en 1629 el consejo de las tres comunidades sefardíes de Amsterdam había intervenido en la impresión, por parte de Menasseh ben Israel, de dos libros de José Salomón Delmédigo, *sefer 'elim* y *sefer ma'yan gannim*. Rabinos de la comunidad examinaron algunas partes impresas y manuscritas para verificar que no tuvieran nada «contraria al honor de Dios y su Sacra Ley y las buenas costumbres». Menasseh obtuvo aprobaciones de rabinos venecianos para la primera parte de la edición, *sefer 'elim*. Dado que la segunda parte, *sefer ma'yan gannim* quedó incompleta, puede suponerse que el *mahamad* negara el permiso.²⁰

1656

MANUEL DE PINA, *Chanzas del ingenio*

Ya impreso el libro, el *mahamad* se enteró del gran escándalo que suscitó su publicación. Decidió prohibirlo por las enormes «deshonestidades» que contenía. La decisión se reforzó con la pena de *herem* (excomunicación) para quienes tuvieran un ejemplar y no lo entregaran dentro del plazo de 48 horas.²¹ Todos los ejemplares que llegaron a manos del *mahamad* se mandaron quemar.²²

Las «deshonestidades» se refieren a las alusiones eróticas que salpican los poemas y la comedia burlesca de Manuel de Pina (1620-?).²³

El caso fue comentado ya por I.S. Révah. Es la primera vez que un texto se prohíbe no por su heterodoxia, sino por el escándalo que causan unos versos de carácter amoroso. Aunque en ninguna aprobación sefardí se encuentra la fórmula de las aprobaciones ibéricas —«contra la fe y las buenas costumbres»— parece evidente que la censura judaica también verificaba este último aspecto.

En cuanto a la efectividad de la prohibición, el mismo autor denunció a su amigo Daniel de Ribera, que había manifestado el deseo de leerlo y luego había conseguido un ejemplar.²⁴

1663

MIGUEL DE BARRIOS, *Flor de Apolo*

Es el primer caso en que un autor pide el permiso previo al *mahamad* para imprimir un libro cuyo contenido supongo que no era judaico.²⁵ El manuscrito de *Flor de Apolo*, de Miguel (Daniel Leví) de Barrios (1635-1701)²⁶ fue enviado al doctor Isaac Naar. Éste opinó que ya el mismo asunto del libro («versos amorosos y lascivos») no era materia sobre la que un judío debía escribir. Pero lo más grave, era, en su opinión, lo siguiente:

a) el autor invocaba a dioses gentiles (aunque fuera por motivos poéticos). Ni en broma debían decirse las cosas que en serio eran tan criminales;

b) excedía los límites de la modestia y la honestidad;

c) se dirigía a personas particulares y conocidas.

Estos puntos necesitaban ser corregidos. Efectuadas las correcciones, podía publicarse el libro. El *mahamad* comunicó esto al autor, que corrigió el manuscrito y lo envió nuevamente a los censores Isaac Aboab da Fonseca e Isaac Naar. Éstos opinaron que no debía publicarse el libro en su totalidad. El *mahamad* siguió el consejo de los rabinos y negó su permiso para imprimir el libro en Amsterdam. Barrios lo hizo imprimir en Bruselas.

No puede decirse que la censura actuara de manera muy consecuente: mientras en el caso De Pina se declaró prohibido un texto que contenía «deshonestidades», en éste se mencionó que el asunto general eran «versos amorosos y lascivos», asunto sobre el que ningún judío debía escribir, pero no se prohibió por eso! No obstante el puritanismo de la crítica —mayor que el de la censura peninsular, como observaba Révah—²⁷ el censor pensaba que con la corrección de los excesos bastaba. Lo más llamativo en el informe del doctor Naar es, a mi juicio, la condena de la mitología clásica en *Flor de Apolo*. Révah comenta al respecto:

*Coherentes con su monoteísmo intransigente, no podían tampoco admitir que, aunque fuera por licencia poética, los poetas judíos, en imitación a sus cofrades cristianos, utilizaran literariamente la mitología antigua y dirigieran invocaciones a los falsos dioses del paganismo.*²⁸

Si bien las objeciones judaicas al uso de la mitología (sobre todo con respecto a los cuerpos celestiales) no son nuevas, quizás se relacionan con el espectro de la idolatría que todavía perseguía a los nuevos judíos del siglo XVII.²⁹ En cuanto a la mención de personas conocidas, no sé bien a qué se referían los rabinos. Es posible que no quisieran ver el nombre de personas conocidas (de cierto prestigio en la comunidad) unido a un texto que no consideraban decente.

A pesar de todas estas objeciones, no fue del todo prohibida la impresión del libro. Sólo quedó prohibida su circulación *entre los judíos de Amsterdam*: descubierto y recogido allí, sería quemado. Después de haberse publicado en Bruselas, la censura ya no volvió a pronunciarse sobre él, aunque podemos estar seguros de que circulaba entre los sefardíes de Amsterdam. Desgraciadamente no sabemos si el autor había cambiado partes del manuscrito antes de publicar el libro. Tal como se imprimió, contiene todavía los mismos puntos que fueron atacados: versos amorosos que en algunos pasajes son muy eróticos, invocaciones a los dioses mitológicos y, de forma insinuada, la mención de sefardíes, con su nombre cristiano.

Se ve que entre el juicio del censor y las medidas adoptadas por el *mabamad* hay cierta divergencia. Quizá se explica porque el autor publicó por las mismas fechas una obra teatral de tema judaico patrocinada por un prestigioso miembro de la comunidad y, con toda probabilidad, representada en Amsterdam.³⁰ La indulgencia del *mabamad* indica que el poeta gozaba de cierto prestigio.

1665

MANUEL DE PINA, *Chanzas del ingenio y dislates de la musa*

El libro prohibido de Manuel de Pina fue de nuevo permitido. No se aducen razones, pero la decisión debe relacionarse con la entrada en el *mabamad* de Jerónimo Nunes da Costa, a quien el libro había sido dedicado y que era pariente del autor.³¹

1667

MOISÉS GEDEÓN ABUDIENTE, *Fin de los días*

El caso está relacionado con el fervor causado por el falso mesías Sabbatay Sebí y por la enorme desilusión sufrida poco después de saberse su apostasía en 1667. El libro censurado de Abu-

diente era una colección de sermones sobre la verdad de las revelaciones de Sabbatay. Ya habían sido confiscados en Hamburgo, en 1666, por lo cual el autor publicó el texto en Glückstadt.³² Descubierto en Amsterdam, fue prohibido por su contenido «contrario a la Ley Santa».³³ En la misma decisión se prohibió también un manuscrito en que la «*bagada* de los sabios se transformó en contra de la Ley Divina y la buena costumbre de Israel». No tengo más información acerca de este manuscrito ni de su autor.

1669

MANUEL DE PINA, *Chanzas*

Nueva prohibición de las *Chanzas* de Pina. El *mabamad* tuvo noticia de que ejemplares del libro se estaban vendiendo y, pese al permiso de 1665, recordó en un anuncio dado en la sinagoga la prohibición anterior, que volvió a hacerse efectiva. Los miembros que habían comprado un ejemplar de las *Chanzas* tenían 48 horas para entregarlo so pena de *herem*.³⁴

1671

ABRAHAM CARDOSO, *Carta sabatiana*

Isaac Aboab da Fonseca denunció y prohibió una carta escrita por Abraham Cardoso de Trípoli acerca de «nuestra Ley Divina». La carta contenía «disonantes y escandalosas doctrinas».³⁵ Abraham Cardoso, hermano del apologista Isaac Cardoso, era un fervoroso seguidor del falso mesías Sabbatay Sebí.³⁶

1672

MIGUEL DE BARRIOS, *Coro de las musas*

En este caso, Miguel de Barrios no había presentado su libro al *mabamad* antes de imprimirlo. El texto impreso fue examinado por los rabinos Isaac Aboab da Fonseca, Moisés Rafael de Aguilar y Abraham Cohen Pimentel. Su informe era muy detallado: contenía tres puntos generales y diecisiete puntos detallados de crítica. Los primeros tres trataban de cosas no del todo prohibidas, pero «algo escandalosas»:

1. *Dá nome de deuses às planetas e outras criaturas, ao modo da gentildade antiga,*

2. *Dá título de santos e santas aos idólatras e imundos cristãos,*
3. *Diz em diversas partes que as almas dos difuntos dos cristãos e idólatras estão no céu gozando da glória, como consta à páginas 342, 352, 382 e outros lugares.*

Como el libro ya estaba impreso, estas «faltas» fueron toleradas. Había, sin embargo, cosas «*mais escandalosas*» por las que el libro debía prohibirse. Los diecisiete puntos mencionados a continuación se relacionan en su mayor parte con la glorificación de la fe cristiana y la equiparación de los Reyes Católicos (responsables de la Inquisición) a héroes bíblicos.

No es nada sorprendente que los rabinos no pudieran aceptar que Barrios se refiriera a la «Santa Inquisición» como «vigilante campeón de la fe» o que mencionara al «idólatra y apóstata» Juliano que «negó la Evangélica fe». ³⁷

Por último, los rabinos se remitieron a las páginas donde aparecían «*coisas lascivas que por decência não vão aqui especificadas*».

Tras un examen tan pormenorizado no debe extrañarnos que el poeta se quejara después de crítica tan dura. ³⁸

El *mahamad* decidió que el libro ya impreso en Bruselas no debía venderse en Amsterdam y que las copias ya distribuidas en la ciudad debían devolverse. ³⁹ Lo que preocupaba al *mahamad* era, pues, la circulación del libro de un miembro de su comunidad entre los demás miembros. Sin embargo, no se oponía a la difusión del libro fuera de Amsterdam, es decir, se trata de lo mismo que había sucedido con *Flor de Apolo*. Esta actitud no tiene su explicación sólo en la limitada jurisdicción que tenía el *mahamad*, tiene que ver también con cierta tolerancia con los asuntos de los miembros que no atañían a la vida de la comunidad. Al igual que en los negocios con los cristianos (entre ellos españoles y portugueses), parece que los dirigentes de la comunidad no se querían meter en el negocio literario de Miguel de Barrios con esos mismos cristianos.

1673

MIGUEL DE BARRIOS, *Imperio de Dios en la armonía del mundo*

El autor mismo se refiere a la crítica que sufrió este libro en una carta incluida en *Sol de la vida*, con fecha de 28 de marzo de

1673: «Ninguna de las obras que di a la estampa fue tan censurada como ésta [*Coro de las musas*] y la que estoy imprimiendo intitulada *Armonía del mundo*.» ⁴⁰

Hay otra referencia a la censura que sufrió la *Armonía del mundo* y que debemos al rabino Sasportas, amigo del autor. Refiere que parte del *mahamad* y la mayoría de los rabinos se opusieron a la publicación aduciendo que el libro contenía frases que no estaban de acuerdo con la Torá y que el autor había transformado la Torá en literatura «gentil y secular» al poner su contenido en verso. ⁴¹

En las actas de la comunidad se lee que los censores del libro fueron Isaac Aboab da Fonseca, Benjamín Musafia y Josías Pardo. Habían examinado y corregido partes del manuscrito que podían imprimirse, pero insistieron en ver las primeras hojas impresas para poderlas comparar con el manuscrito. El *mahamad* así lo ordenó. ⁴² Una versión del texto se imprimió bajo el título *Imperio de Dios en la armonía del mundo* (c. 1674).

1675

MIGUEL DE BARRIOS, *Desembozos de la verdad en las máscaras del mundo*

De nuevo Barrios había hecho imprimir el texto antes de presentarlo al *mahamad*. Éste se enteró, lo hizo examinar y lo prohibió. Quienes tuvieran un ejemplar tenían un plazo de 10 días para entregarlo. ⁴³

Los dirigentes no especificaban por qué prohibieron el libro, pero no es difícil averiguar la razón: la obrita ataca una tesis de uno de los más destacados apologistas de la religión judaica entre los sefardíes de Amsterdam, Isaac Orobio de Castro. ⁴⁴

1677

MIGUEL DE BARRIOS

Curiosa decisión del *mahamad*: Barrios recibe 25 florines en compensación por el daño económico sufrido a raíz de la prohibición de otro de sus libros. No sé de qué libro se trata, no parece probable que fuera *Desembozos de la verdad*, que se había impreso dos años antes.

1678

BARRIOS, carta al *mahamad*

El aquejado poeta se dirigió al mahamad para solicitar ayuda económica. Se refería a dos libros que el anterior *mahamad*, por orden del *haham*, le había prohibido. Barrios aseguraba vivir como buen judío, «no atendiendo a las vanidades que aplauden mis libros[!]».

El *mahamad* decidió darle una modesta ayuda de seis florines.⁴⁵

1690

MIGUEL DE BARRIOS, *Árbol de vidas*

Desde el púlpito de la sinagoga se comunicó lo siguiente:

Como Daniel Leví de Barrios tomou a ousadia de compor umas conclusões por índice de um livro que intitula Árbol de vidas,⁴⁶ as quais deu à estampa sem conhecimento nem licença dos senhores do mahamad e havéndose achado nelas muitas coisas contra nossa Santa Lei e contra a doutrina de nossos sábios, e outras malsoantes e escandalosas, resolvérão os senhores do mahamad, com parecer do senhor haham, prohibir dito livro, para que não possa ter, vender, dar, nem mandar fora a parte nembuma as ditas conclusões, e na mesma pena incurrirá todo o yahid que as tiver e as não entregar a ditos senhores do mahamad en termo de tres dias sem reservar cópia delas, pois assim convem ao honor del Dio Bendito e à conservação deste kahal kados, e paz sobre Israel.⁴⁷

Se aprecia la diferencia con la crítica anterior, que no se refería a la ortodoxia religiosa: en las cosas «*contra nossa Santa Lei*» el *mahamad* no mostró tanta comprensión con el autor. Se prohibió cualquier forma de circulación del texto. Todavía llama la atención que el autor mismo no fuese sancionado.

1691

MIGUEL DE BARRIOS, sermón para *Abi Yetomim*.

El *mahamad* amonestó al autor por no haber pedido permiso previo antes de la impresión del sermón. Pero éste no se prohibió. Se recordó al autor que de ahora en adelante sería aplicado el artículo 37 del reglamento de la comunidad al pie de la letra.⁴⁸

1693

MIGUEL DE BARRIOS, prohibición de un prólogo a *Árbol de vidas*.⁴⁹

1697

MIGUEL DE BARRIOS, censura de una carta a la comunidad sefardí de Hamburgo.

El *mahamad* tuvo noticia de una carta escrita por Barrios y dirigida a los dirigentes de la comunidad sefardí de Hamburgo cuyo contenido podía causar «*escândalo e prejuízo da quietação e conservação de nossa nação habitante em dita cidade*». El *mahamad* llamó a capítulo al autor y le advirtió sobre el peligro que podía resultar de una carta como ésa «*fazéndonos odiosos com as nações em que habitamos*». Tras el aviso, el autor se arrepintió y prometió que no escribiría más cartas a magistrados y príncipes sin primero enseñárselas al *mahamad*. En una próxima transgresión, el autor sería expulsado de la comunidad.⁵⁰

1705

ANÓNIMO, *Judío reformado, Dios y el sabio contra el necio*

El *mahamad* descubre la existencia y circulación de un manuscrito «de perjudicial doctrina e heréticos discursos». Había expirado el plazo para entregar ejemplares y denunciar a su autor o a personas que tuvieran una copia.

Abraham Gómez Silveira fue acusado de ser el autor de los textos. Este sefardí, que había sido un respetado miembro de la comunidad, vivía por entonces en Amberes. Desde allí escribió dos cartas protestando contra las acusaciones y quejándose del daño que ésas le causaban a él y a su familia. Gómez Silveira se distanciaba del texto y deseaba que tanto el manuscrito como su autor fuesen quemados.⁵¹

El *mahamad* decidió pronunciar el *herem* grande sobre el anónimo autor y poseedores del texto y añadió: «*e como heréticos e blasfemos se deve procurar aniquilálos*».⁵²

1708

MOISÉS HAGIZ, *sefat 'emet*

El *mahamad* llama la atención sobre *sefer sefat 'emet* («Libro de la lengua de la verdad», Amsterdam, 1707), de Moisés Hagiz (1671-1751), un libro impreso y distribuido en Amsterdam sin su

permiso previo. Un examen por parte de los rabinos reveló que tenía reflexiones «*mordazes, outras picantes e não verdadeiras, e algumas com termos indecentes e escandalosos*», por lo que el *mabamad* decidió prohibir el libro y mandar a los miembros de la comunidad que entregaran los ejemplares que tuvieran bajo pena de expulsión.⁵³

1709

ANÓNIMO, pasquín

El *mabamad* había descubierto un «*pasquín ou libelo infamatório e escandaloso, impresso em língua flamenca em prejuízo e menoscabo das donzellas de Israel cujo honor devemos zelar*». De nuevo, se dio tiempo a los congregantes para que entregaran ejemplares del texto y denunciaran al autor, al impresor o cualquiera que tuviera una copia, so pena de *herem*. Cuando el plazo expiró se invocó a Dios para que castigara al autor del crimen. La corte rabínica (el *bet din*) pronunció el *herem* sobre el autor y todas aquellas personas que supiesen algo del asunto y no lo hubieran comunicado al *mabamad*.⁵⁴

1713

CARDOSO?, *boqer 'abraham*

El *mabamad* se enteró de la circulación, al tiempo que fue avisado de ello por la comunidad sefardí de Esmirna, de un manuscrito que, dice, se titula «*Manhã*» o «*Manhana de Abraham*». Fue prohibido al mismo tiempo que se ordenó que se entregaran las copias que de él circulaban, bajo las máximas penas.⁵⁵ Supongo que el *mabamad* se refería a copias manuscritas de *boqer 'abraham* («*La mañana de Abraham*»), compuesta por Abraham Cardoso en 1672. La obra contiene la doctrina herética según la cual se diferencia la «*primera causa*» y el Dios de Israel.⁵⁶

1713

Panfletos contra (*sefer 'oz lelohim ubet qodes haqodasim*, «*Libro Fortaleza a Dios [Sal 68:35] y el Lugar Santísimo [II Crónicas 3:10]*»).

Se trata del libro con el título *'oz lelohim* (Berlín, 1713) de Nehemías Hiya Hayon (1650?-1730?)⁵⁷, que en realidad consiste de tres partes o libros: un texto hermético de autor anónimo con el título *mehemnuta dekola* (aremeo: «*La fe de todos*») y dos co-

mentarios de la mano de Hayon: *'oz lelohim* y *bet qodes haqodasim*. El contenido supuestamente herético del libro despertó fuertes controversias.⁵⁸ Aunque oficialmente protegido por los rabinos del *bet din*, vino a ser atacado en panfletos tanto en hebreo como en portugués. Se prohibieron dichos panfletos, que habían de ser entregados en un plazo de cuatro días, al igual que el resto de la controversia acerca del libro. Se entiende que la cuestión se convertía en una amenaza contra la unidad religiosa.⁵⁹

1714

Panfletos sobre *mehemnuta dekola*

Secuela del caso anterior. Mientras el *bet din* estaba todavía examinando el libro *'oz lelohim* de Nehemías Hayon, que incluía *mehemnuta dekola*, el famoso rabino Sebí Hirsch Asquenazi, *babam* de la comunidad asquenazí de Amsterdam, ya lo había prohibido y estaba tratando de llamar la atención sobre el contenido herético del texto mediante panfletos en hebreo y español.⁶⁰ El *mabamad* prohibió dichos panfletos e instó a los miembros a rehuir el contacto con Sebí y su amigo Moisés Hagiz. Observando que los congregantes no habían respetado su orden, amenazó con el *herem*. Se amonestó asimismo al rabino Sebí.⁶¹

1714

DAVID NUNES TORRES, panfleto sobre *mehemnuta dekola*

Se descubrió que el rabino David Nunes Torres (1660-1728)⁶² era autor de un panfleto contra el polémico libro *mehemnuta dekola*. Nunes Torres desestimó la opinión del *bet din* y siguió denunciando el libro. El hecho creó «*sedição e discórdia neste Santo kahal*». Nunes Torres tuvo la oportunidad de discutir con los rabinos, pero la rechazó. El *mabamad* entonces decidió que ya no podía asistir a la sinagoga y que no podía ser enterrado en *Bet Haim*. Se le dio, sin embargo, la oportunidad de revisar su opinión.⁶³

1716

MOISÉS HAGIZ, dos libros

La controversia acerca de Hayón no había terminado. Dos libros que Moisés Hagiz había publicado: *seber pose'im* («*El quebranto de los*

pecadores» [Is. 1:28], Amsterdam [Londres], 1714) y otro cuyo título no se menciona (supongo que se trata de *sefer sefat 'emet*, véase *supra*), fueron considerados por el *mabamad* como «libros perniciosos e escandalosos». Se declaró el *berem* sobre el autor y se prohibieron los libros. Los miembros tenían dos días para entregar ejemplares.⁶⁴

1720

Se recordaba el artículo n.º 43 de los reglamentos generales de *Talmud Torá* sobre la prohibición de pasquines y *papéis difamatorios*, el *mabamad* se había enterado de la colocación de varios papeles «escandalosos» y pronunció el *berem* sobre los autores «*por perturbador da nação pois comete crimen semelbante contra a ley santíssima e contra seu próximo*». La junta levantó la pena pero insistió en el castigo que esperaba a los que no respetaran el reglamento.⁶⁵

1722

Sobre pasquines en el cementerio de *Bet Haim*

El *mabamad* tuvo noticia de los pasquines y rogó a los miembros que denunciaran a su autor. El asunto debió de tener cierta importancia porque se volvió a insistir sobre él.⁶⁶

1724

Difamaciones al *mabamad* por Abraham Pimentel

Se expulsó a Abraham Pimentel por difamar al *mabamad* en una carta.⁶⁷

1732

Carta difamatoria

Alguien difamó a otro en una carta. El *mabamad* lo señaló, recordó el artículo n.º 43 y amenazó con *berem*.⁶⁸

1744

Libelos y canciones difamatorios

Se recuerda otra vez la prohibición sobre las difamaciones en cualquier idioma, impresas o manuscritas sin la debida licencia de los señores del *mabamad*. La más leve sospecha de incurrir en este error tendría como consecuencia la expulsión.⁶⁹

1757

Libelos y canciones difamatorios

Como arriba.⁷⁰

Como se ve, la mayor parte de las decisiones censoras del *mabamad* se explica por motivos ideológico-religiosos. En casi la mitad de los casos (14 de los 31) se puede hablar de libros o escritos que van en contra de la ley escrita y oral (la «Santa Ley y doctrina de los Sabios»). Del mismo modo hay que considerar también *Armonía del mundo* de Miguel de Barrios, que contenía, según algunos rabinos, frases que no estaban de acuerdo con el Pentateuco y que transformaban un libro sagrado en literatura gentil. En otros dos casos se ataca lo que se considera veneración de otras religiones (la invocación de dioses paganos en el uso de la mitología y la adulación de la fe cristiana). Creo que es de gran importancia constatar que esta crítica a libros o manuscritos heterodoxos surgía en la medida en que eran considerados como una amenaza a la misma comunidad. En los textos de las decisiones se puede leer repetidas veces que la censura se aplica para conservar la unidad y el orden en la comunidad.⁷¹ En el caso de *babam* Sebí, Moisés Hagiz y David Nunes Torres surgió un gran conflicto, justamente porque la corte de los rabinos de la comunidad sefardí quería permitir un texto que algunos miembros e importantes rabinos asquenazís consideraban herético. El *mabamad* no toleraba en ese caso las protestas contra su decisión, no sólo porque creía tener razón, sino también porque no toleraba que la unidad (y sobre todo la independencia) de la comunidad sefardí se viera afectada.

Algunas decisiones tomadas contra Miguel de Barrios quizá fueron adoptadas por la falta de respeto que el poeta mostraba hacia miembros de la comunidad o al poder del *mabamad*. La prohibición de su librito contra Isaac Orobio de Castro, *Desembozos...*, no se justificaba con argumentos doctrinales, por lo que supongo que se quería castigar la irreverencia del poeta. Con los precedentes que ya tenía Barrios, los dirigentes no permitieron que volviera a publicar un texto sin permiso, aunque del contenido no dijeron nada.

Por último, se reprimía cualquier expresión que fuese contra la autoridad del mismo *mabamad*, como en el caso de Abraham Pimen-

tel. Así, los avisos sobre libelos difamatorios se explican también por motivos del orden y unidad de una comunidad siempre vulnerable.

Aunque no hay ninguna decisión que se pronuncie sobre un texto por considerarlo polémico, puede sospecharse que en el caso del texto de Uriel da Costa la diligencia del *mahamad* y su recurso al magistrado de Amsterdam se debe al temor de que un miembro suyo comprometiera con sus tesis la situación de los judíos en la ciudad. Moshe Weinberger-Carmilly afirma que el libro sabatiano de Moisés Gedeón Abudiente fue censurado en Hamburgo porque su mesianismo provocaba a los cristianos. Quizá se deben relacionar las decisiones de los dirigentes sefardíes de Amsterdam contra este libro y contra la carta de Abraham Cardoso por el mismo motivo. Tenemos un claro caso en que el *mahamad* señalaba el peligro que podía resultar de un texto de sus miembros que comprometía la situación de los judíos entre los cristianos: una carta de Barrios que causaba «escándalo e prejuízo da quietação e conservação de nossa Nação habitante em dita cidade [...] fazéndonos odiosos com as Nações em que habitamos». ⁷²

Las objeciones morales a algunos libros de Manuel de Pina y Miguel de Barrios, a primera vista parecen pertenecer a otra categoría. I.S. Révah señaló la rigidez moral de los rabinos, comparándolos negativamente con los censores inquisitoriales. ⁷³ Por otra parte, en las decisiones sobre estos casos podemos encontrar ciertos datos que nos explican mejor la crítica. Para empezar, habrá que tener en cuenta que el juicio de un censor religioso tiende a ser más duro que la decisión tomada por una entidad no puramente religiosa —piénsese en la polémica acerca de las representaciones teatrales—. Lo que señalaron los rabinos, seguramente avisados por miembros escandalizados, fue tomado en consideración por los dirigentes políticos de la comunidad en la medida que éstos lo consideraban conveniente. Si el *mahamad* temía el escándalo en su comunidad, recurría a prohibiciones y penas. Esto explica las razones que llevaron a prohibir el libro de Manuel de Pina (en un momento de gran polémica) para más tarde permitirlo y, finalmente, volver a prohibirlo. Las decisiones tomadas contra los libros *Flor de Apolo* y *Coro de las musas* de Miguel de Barrios también reflejan cierto pragmatismo político de los gobernadores: se prohibía oficialmente la circulación en la comunidad —concesión a los miembros escandalizados— mientras que se permitía que siguie-

ran distribuyéndose entre otro público. El acceso al libro no era imposible, pues. El hecho de que el poeta fuera censurado y ayudado al mismo tiempo permite ver que Barrios causaba molestias en la comunidad que había que reprimir, pero que contaba al mismo tiempo con ciertas simpatías.

El poder represor del *mahamad* parece reducido, ya que siempre amenazaba con la confiscación de libros pero nunca llegó a ponerla en práctica. Podía expulsar a miembros rebeldes, pero tenía medios limitados para impedir la circulación de textos prohibidos, ya que no podía apoyarse en ningún poder judicial. No le quedaba otro remedio que exigir que los miembros entregaran los textos prohibidos. Por otra parte, no hay que desestimar la fuerza psicológica de ambas medidas: la expulsión de un miembro llevaba a su total aislamiento del medio sefardí y sólo un hombre como Spinoza, que tenía amistades holandesas, podía hacerle frente. Una persona como Abraham Gómez Silveira, que incluso vivía fuera de la comunidad (se supone que entre españoles y portugueses en Amberes) se quejaba de las nefastas consecuencias que le acarrea el solo rumor que le atribuía la autoría de un texto condenado por los dirigentes de *Talmud Torá*. En cuanto a la orden de entregar los textos prohibidos, no parece haber intimidado a todos de igual manera; sin embargo, fue suficiente para que el autor de un libro prohibido denunciara a un amigo que tenía un ejemplar del mismo... ⁷⁴

LOS LIBROS NO CENSURADOS

El alcance de la censura judaica de Amsterdam no se mide sólo por los «procesos» que conocemos. Tendremos que examinar también aquellos textos que sí fueron aprobados, o los que circularon sin ser criticados, y comparar su contenido con el de los libros censurados.

Veamos primero cuántos libros de los que se imprimieron en Amsterdam por o para los sefardíes disponen de la aprobación requerida por el *mahamad*. De las 279 ediciones «judías» (*i.e.* destinadas sólo a un público judío), sólo 78 llevan aprobación. Puede parecer un número muy limitado, pero hay que tener en cuenta que de las 201 ediciones que no llevan aprobación hay 102 poemas de bodas, entierros

y otros poemas menores escritos sobre todo por Miguel de Barrios. El mismo Barrios tenía muchas obras religiosas que no llevaban aprobación.⁷⁵ Por otra parte, hay un número significativo de ediciones aparecidas cuando la censura no se había instituido aún (18 hasta 1638); podría explicarse en otras ediciones por el mismo compromiso de *habamim* y *mabamad* en su publicación: así los sermones impresos en 1675 celebran la inauguración de la sinagoga grande en 1675 y contienen sermones de los rabinos más influyentes; un sermón de Ishac de Sola se imprimió por orden del *mabamad*.

Todas las ediciones que llevan aprobación se pueden considerar judaicas, es decir, que se relacionan de una u otra manera con la religión judaica. Son sermones, discursos, tratados y poemas que desarrollan conceptos religiosos. También hay tres obras de teatro con aprobación. En dos de los casos pienso que se necesitaba la aprobación, no tanto por el contenido, sino por la tradicional reserva judaica ante las representaciones, lo que pudo haber dado origen a la dedicatoria siguiente:

*A arte cômica foi tão célebre, que a gentildade foi ilustre em seus versos e nossa nação hebreia insigne em seus ritmos e ainda que estes versos que oferecemos a Vossa Senhoria perde a qualidade pela língua, avança em seu mérito pelo assunto, sendo ele sagrado e a língua materna. [...] Não é parte de nosso ingénio senão trazer à luz de um autor célebre os discursos e sucessos de Jabacob e Essau, cuja moralidade sendo tão pia a achamos digna do ofrecimento de Vossa Senhoria como tão zeloso dos bons costumes, e tão affecto às coisas que tocão ao Divino...*⁷⁶

No es mi competencia la evaluación de la ortodoxia de los textos judaicos, cuestión que es de indudable interés para la historia religiosa de los sefardíes de Amsterdam. En cuanto a la «*controvérsia em pró ó contra, das creências que têm as nações entre as quais moramos e vivemos*» de que nos hablan las decisiones relativas a la censura, no he encontrado ningún libro que nos parezca polémico. Hay un caso en el que podría pensarse en polémica religiosa, la traducción de Josefo Flavio: *Respuesta de Josefo contra Apión alejandrino* (1687); sin embargo, esta apología del judaísmo no contiene ningún ataque a la religión cristiana.

Descontados los casos arriba mencionados en los que podía explicarse una ausencia de aprobación, todavía queda un número de

obras judaicas que se publicaron aparentemente sin ella. Entre ellas figuran diferentes tratados judaicos y un buen número de sermones.⁷⁷ Quedan algunas ediciones sin aprobación cuyo contenido incluye, en mi opinión, controversia religiosa: en los *Elogios...* (1655) dedicados a Abraham Núñez Bernal e Isaac Almeida Bernal, se encuentran algunos feroces ataques a la Inquisición y a la fe católica, al igual que en la obrita satírica *Trompeta del juicio. Contra el Papa y la Inquisición* (1675?) de Miguel de Barrios. Hay que suponer que tales ataques no molestaban a «*las nações entre as quais moramos e vivemos*»: los protestantes de Holanda, si es que los holandeses llegaban a leer este tipo de literatura, aunque puede haber sido una prudente estrategia por parte de la comunidad el no unir su nombre a este tipo de publicaciones.

La casi totalidad de la literatura no judaica de los sefardíes —destinada a un público tanto judío como cristiano— se imprimió sin aprobación por parte del *mabamad*. Puede considerarse una ausencia lógica. Dada la distribución entre lectores cristianos, tal aprobación hubiera marcado un sello judaico a estas ediciones, algo que justamente querían evitar sus productores. Más significativa, sin embargo, es la ausencia de referencias a esas ediciones en las decisiones del *mabamad*. ¿Significa esto que sólo los libros censurados de Miguel de Barrios contenían materia conflictiva desde la rígida perspectiva rabínica?

Revisemos algunos de esos textos aconfesionales que se imprimieron sin aprobación y comparemos su contenido con el de los libros criticados.

Hay libros en los que parece detectarse una conciencia, por parte del escritor, de que su texto podría ser censurado. Tomemos el caso de José Penso de la Vega (1650-1692).⁷⁸ Si bien el temor a los detractores («Zoilos») es un tópico constante en los prólogos y dedicatorias, en el caso de algunos libros de este escritor creo que no se trata de una mera *captatio benevolentiae*. Así, en uno de los prólogos a *Rumbos peligrosos* (1683) advirtió:

*Los nombres de fortuna, hado, deidad, prodigio, soles y dioses son hermosura de la retórica y no error de la vanidad. Usan de estos hipérboles los poetas, sin asombrar a lo religioso, lo florido. Son bizarrías de la erudición, no abusos de la fe.*⁷⁹

¿No estaría pensando en la crítica que sufrieron los poemas mitológicos de su amigo Miguel de Barrios? Al mismo tiempo, sin embargo, se ve que Penso de la Vega no rehuyó el uso de la mitología. Incluso en un libro de tema judaico se observa abundante uso de materia mitológica. A los rabinos Samuel Mendes de Sola y Abraham Méndez Chumacero no les importaba revestir un tratado ético-religioso de Moisés Almosnino de un lenguaje sumamente artificial y lleno de imágenes mitológicas, empezando por el título: *Transformaciones de Morfeo* (1734; el título de la obra original es *Tratado de los sueños*). Es cierto que no invocaron a ninguna diosa inspiradora ni «atribuyeron deidad» a los cuerpos celestiales, pero el hecho de que su alteración gratuita de un texto judaico de cierto prestigio no fuera criticada, sino elogiada, no se corresponde con la imagen del severo religioso que condena cualquier forma de vanidad. Por otra parte, en un libro anterior de Samuel Mendes de Sola se encuentra un poema laudatorio de Jacob Cómez da Silva donde se invoca a la musa Clío...⁸⁰

Penso de la Vega se mostraba simplemente cauto ante cierta parte del público —sefardí—, como se observa también en los *Discursos académicos*, donde defendía el tratamiento artístico de la materia sagrada:

*Si reparares en haber compuesto este epítome de imperfecciones a lo divino y te pareiere que para problemas académicos son muy sagrados, advierte que no debes juzgar por desdoro lo que es realce. David llamó a la Sacra Ley, farol: Lucerna pedi meo verbum tuum est y su hijo Salomón le llamó árbol, Arbor vitae est prehendentibus eam; con que procuré arrimar a la sombra deste sagrado árbol mis hojas para que con tan divino farol puedan caminar siempre seguras mis flores.*⁸¹

Tanto en los *Discursos académicos* como en *Ideas posibles* (1692),⁸² el autor empezaba a tocar un terreno que podría ser apropiado para los dirigentes espirituales de su comunidad. Probablemente conocía la actitud de los rabinos con respecto a recreaciones artísticas de la Biblia —piénsese en el caso de *Armonía del mundo* de Miguel de Barrios—, pero creería que con una adecuada justificación ante el lector su obra sería aceptada.

Resulta, pues, que Penso de la Vega aplicó un tipo de autocensura al justificar su obra ante el lector, pero siguió publicando aquellas cosas que podían ser controvertidas entre sefardíes. No creo que la mención de «Amberes» en la portada de los libros comentados se deba explicar como una evasión de la censura judaica: estos libros circulaban por Amsterdam y si los dirigentes de la comunidad sefardí querían prohibir su lectura igual daba que proviniesen de la ciudad o de fuera.⁸³ El hecho de que se presentara con su nombre cristiano, la mención de los protectores no judíos de esos libros, las citas de la Biblia latina de Arias Montano posiblemente indican que Penso de la Vega también quería difundir esas obras entre un público no judío.

Hay algún ejemplo más de «autocensura» en las ediciones aconfesionales: en la dedicatoria al protector de una colección de comedias, impresa por Manuel (Samuel) Teixeira Tartás, se encuentra una defensa de la honestidad y virtud de las comedias como anticipo a la crítica a este tipo de diversión.⁸⁴ Ignoro si esta apología era mera prudencia o si reaccionaba a una oposición al teatro existente entre los sefardíes. Recordemos que sólo se publicaron tres colecciones de comedias destinadas en parte al público sefardí —como se infiere de pequeñas adaptaciones en sus textos—.⁸⁵ También estas ediciones salieron sin aprobación y nunca fueron condenadas por el *mahamad*. En tal caso la prohibición y confiscación de ejemplares no hubiera sido difícil, puesto que los impresores eran miembros de la comunidad y se hallaban bajo su jurisdicción.⁸⁶

Como se ve, la implícita referencia a la censura judaica no impidió que los productores publicaran sin aprobación estos textos, cuyo contenido hubiera sido censurado si el *mahamad* hubiera mantenido la actitud que tenía con respecto a los libros mencionados de Miguel de Barrios. Que de la censura aplicada al *Coro de las musas* (1672) no debe desprenderse una rigidez e intolerancia generales entre los rabinos y dirigentes de la comunidad puede comprobarse con el ejemplo de las referencias a cristianos en la literatura sefardí. En el *Coro de las musas* fueron condenadas la atribución de santidad a cristianos, las equiparaciones de cristianos a héroes bíblicos y el elogio de la fe cristiana. Sin embargo, generalmente la referencia a personas, obras o ideas cristianas, no era ningún tabú entre los sefardíes de Amsterdam. En su literatura hay referencias continuas al cristianismo: muchos sefardíes

como Abraham Pereira y varios predicadores usaban y citaban con regularidad fuentes cristianas.⁸⁷ Si a Barrios se le había reprochado la atribución de santidad a los «idólatras e inmundos cristianos» en su *Coro de las musas*,⁸⁸ en otros libros suyos aparecieron, aparentemente sin castigar, santos de la Iglesia. Hasta en sus obras judaicas Barrios citaba de obras como *La ciudad de Dios* de Agustín.⁸⁹ También en otras obras se encuentran santos de la Iglesia católica.⁹⁰ La literatura religiosa de los nuevos judíos se construía no sólo sobre una base judaica, sino también sobre el trasfondo cristiano de sus autores. Muchos de los autores sefardíes no hacían nada para esconder ese trasfondo en realidad más cultural que religioso.⁹¹

Considerando la crítica sobre los elogios bíblicos a Carlos V y doña María de Portugal en *Coro de las musas*, podría pensarse que se censuraba la poesía panegírica a príncipes y nobles cristianos, en particular a los españoles y portugueses. Y sin embargo, esos panegíricos abundaban, y no parecen haber sufrido ningún tipo de censura. ¿Representaba un Miguel de Barrios la *vox populi* de los sefardíes al citar un decreto del rey de Portugal, Pedro II, contra los judaizantes, en las páginas de su *Realce de la profecía y caída el ateísmo*?⁹² El mismo escritor, junto con otros cuatro escritores sefardíes, escribió poemas y prosa en ocasión de la boda del mismo rey con Sofía de Neoburgo en 1687.⁹³ No es sorprendente esa avalancha de panegíricos, puesto que un sefardí prominente —Jerónimo Nunes da Costa— acompañó a la futura reina en la etapa holandesa de su viaje a Portugal.

Triunfos del águila y eclipses de la luna (1683) de José Penso de la Vega celebra la victoria de Juan III de Polonia sobre los turcos en Viena, situación que no implicó mejora alguna para los judíos de aquella ciudad. Penso de la Vega jugó con los mismos símbolos reprobados en el *Coro de las musas* (1672) de Barrios —el Águila y la Luna—, equiparó al soberano polaco a Sansón, Josué y Gedeón y elogió la victoria para la «cristiandad».⁹⁴ Ni el autor ni el impresor hicieron nada para ocultar el libro de la censura sefardí. La portada del libro menciona que fue impreso en Amsterdam, con toda seguridad procede de la imprenta de Jacob de Córdoba, que imprimió otras obras del mismo autor en ese año. En muchos panegíricos escritos por diferentes autores sefardíes a príncipes y nobles cristianos se encontrará materia criticada en *Coro de las musas*, y lo más probable es que jamás fueran censurados.

Debemos considerar los casos de censura sobre un contenido no judío como acontecimientos inusuales que se produjeron en algunas ocasiones —las de mayor tensión en la comunidad— y tal vez con un solo escritor —Miguel de Barrios—, cuya actitud adulatoria hacia cualquier posible protector debe de haber causado malestar entre parte de la comunidad sefardí que lo rodeaba.⁹⁵ Para los «nuevos judíos» que tuvieron que pasar por una fase de adaptación, renunciando a su vida anterior, la actitud del poeta no era precisamente un ejemplo. Pero, y ahí está la ambigüedad sefardí del momento, en la voz judaica de un poeta como Barrios encontraban también una artística y orgullosa afirmación de su nueva vida.

Por otra parte conviene distinguir claramente entre los censores, (los *babamim*) y los dirigentes políticos de la comunidad (los *parnassim*). A muchos rabinos, ocupados entre otras cosas con la educación judía de los nuevos allegados a la comunidad, debe haberles molestado sobremedida la mundaneidad y la coquetería con los enemigos de su fe que ostentaban muchos sefardíes de Amsterdam. Los *parnassim*, al contrario, participaban ellos mismos en ese cortejo con la elite cristiana porque muchos de ellos jugaban un papel en la diplomacia o en los negocios de varias cortes europeas del momento. Por eso tal vez se explica su actitud comprensiva con Miguel de Barrios. Un poeta como el montillano daba brillo al tipo de vida que llevaban.⁹⁶

LOS SEFARDÍES ANTE SU LITERATURA

Hemos visto que en las aprobaciones oficiales de algunas ediciones sefardíes un censor podía pasar de la mera aprobación al elogio de la obra en cuestión. Tales aprobaciones nos dicen algo sobre la acogida que tuvo cierto tipo de literatura entre sefardíes. Libros como *La certeza del camino* (1666) y *Espejo de la vanidad del mundo* (1671), publicados a costa de su propio autor, eran objeto de calurosos elogios por los dirigentes espirituales de la comunidad sefardí. Su autor puede ser considerado como un personaje ejemplar para la comunidad. Tomás Rodríguez Pereira había vivido como importante comerciante converso en España, pero cuando sintió la persecución inquisitorial se trasladó a Amsterdam junto con su inmenso capital y se hizo miembro de la

comunidad de *Talmud Torá*. Sin que su actividad comercial dejara de prosperar, Pereira tuvo una crisis religiosa que lo condujo a arrepentirse de su vida anterior. Miembro devoto de *Talmud Torá*, fundó una escuela rabínica en Tierra Santa y, siendo ya mayor, comenzó a estudiar la ley mosaica con sus explicaciones, acudiendo para ello a la enseñanza religiosa de la comunidad. Como fruto de sus estudios, al tiempo que como testimonio de sus lecturas imbuidas de cristianismo, Pereira dio a la imprenta dos tratados morales. No se puede dudar que los elogios dedicados a sus dos libros reflejan el impacto de sus obras entre los religiosos.⁹⁷

También en muchos de los sermones aparecen muestras de aceptación del público sefardí. Una primera señal es que algunas ediciones salieron a costa de la misma comunidad o sus instituciones. En buena parte de las dedicatorias y prólogos de este género, su autor alude al aplauso que obtuvo su discurso entre el púlpito. Finalmente, prosa y poemas laudatorios evidencian la favorable recepción del público. Como ya se ha visto en las aprobaciones, los lectores no admiraban sólo la buena doctrina, en muchos casos elogiaban los «conceptos» y el estilo elegante. Ni en la misma literatura religiosa eran tan sólo criterios religiosos los que determinaban la aceptación de una obra.

Siendo así, no nos ha de sorprender que los mismos sefardíes que elogiaban obras religiosas hicieran lo propio con las obras aconfesionales de sus correligionarios. Ya hemos visto que en *Chanzas de ingenio* (1656) se encuentran poemas laudatorios de sefardíes que habían contribuido a los *Elogios...* (1655) en honra de los mártires Abraham Núñez Bernal e Isaac Almeida Bernal. También en *Coro de las musas* (1672) figuran elogios de algunos sefardíes de Amsterdam.⁹⁸ Más elocuente todavía son los elogios de destacados sefardíes en *Rumbos peligrosos* (1683) de José Penso de la Vega. Allí el mismo campeón del judaísmo y detractor de la religión cristiana Baltasar (Isaac) Orobio de Castro elogia efusivamente las novelas barrocas de su amigo andaluz.⁹⁹ El grave Abraham Pereira aparece como un buen amigo en un poema de Miguel de Barrios, en su *Espejo de la vanidad del mundo* (1671) incorporó varios poemas del autor.¹⁰⁰ Hasta los severos rabinos que condenaban libros de Miguel de Barrios no hicieron nada para desligarse de las obras que el poeta les dedicaba, como sus *Triunfo del go-*

bierno popular (1683/1684), *Honores fúnebres* al entierro de Isaac Aboab da Fonseca (1693) y su sermón funeral a Salomón Sasportas, *Monte hermoso de la Ley* (1699).

Los mismos escritores dejaron en algún caso constancia de la recepción de sus textos entre el propio público sefardí. Ya he indicado que los escritores de sermones se referían con frecuencia al aplauso que habían recibido sus discursos entre el público de la sinagoga. El escritor José Penso de la Vega también comentaba la acogida de sus discursos retóricos y la instigación de sus amigos para publicarlos.¹⁰¹ Por otra parte, su amigo Miguel de Barrios comentaba en *Coro de las musas* que una obra de Penso de la Vega, *La vida de Adán*, fue censurada. El mismo escritor había incluido la obra entre sus futuras publicaciones en el prólogo a *Rumbos peligrosos* (1683). ¿Debemos inferir que el tratamiento de materia bíblica le fue reprochado y que el autor no pudo ya publicar la obra?

Los rabinos Samuel Mendes de Sola y Abraham Méndez Chumacero recurrieron a un crítico fingido para defenderse de los ataques que podía provocar el estilo extravagante con el que habían revestido la traducción de un tratado de Moisés Almosnino: en un *Certamen apologético o lesión pugnante contra la mordicante aunque abortiva crisis de un presuntuoso Zoilo que en la palestra literaria retan los transcriptorres de esta obra, para que a los golpes de sus plumas rinde erubesciente su orgullo y postre compungido su arrojo* dedican veinticuatro páginas a su defensa.¹⁰²

El escritor que más se expresó sobre la acogida que tuvieron sus obras fue Miguel de Barrios. Ya en *Sol de la vida* (1674) se había quejado ante su tío de la crítica que sufrieron sus versos e incluso su misma persona, puesto que relata que en una noche unos enemigos lo quisieron matar. Según Barrios, su obra era más estimada por príncipes y nobles que por su «propio» público sefardí.¹⁰³ En un poema escrito a un caballero español que estaba de paso por Amsterdam, el autor volvió a quejarse de los suyos:

*Soy en los trabajos Job,
tal vez en la obra Perilo,
pues me sirve de tormento
entre mordaces Dionisios.*

Tal vez me juzgo fantasma
de necesidad vestido
porque se asombran de verme,
hasta mis propios amigos.

En las sendas del Parnaso
me roban como a Virgilio
los que con alas del hurto
vuelan a los patrocinios.

[...]

Hay malévolos, que suelen
quitarme de los benignos,
por no haber cordero entre ellos,
que me haga su valido.

Dicen que me doy al diablo
si hablar de Dios determino,
y huyo parecer devoto,
por no ser escarnecido.

Algunos ricos censuran
las obras que les dedico
o por no recompensarlas
o mostrarse discursivos.

También yo quiero jactarme
de cómo por mis escritos,
me escriben los más remotos,
se me unen los más divisos

[...]

Sacros Libros defendió
Matatías con sus hijos:
y aquí no hallo Matatías
sino que muerda los míos.¹⁰⁴

Barrios repitió esa crítica en varias ocasiones,¹⁰⁵ pero sus amargas quejas también eran estrategias para granjearse el apoyo del campo de los «contrarios». Aun así, algo de verdad debe de haber en su confesión. La alusión a *Matatías* es suficiente para entender que el poeta se encontraba con oposiciones reales.¹⁰⁶

Al poeta todavía le quedaban admiradores. Sabemos de sus imploraciones de ayuda al *mabamad* y a algunos protectores, a quienes siempre podía pedir ayuda pese a que éstos a menudo criticasen y censurasen su obra.¹⁰⁷ Él mismo mencionaba la satisfacción de su dedicatoria de *Contra la verdad no hay fuerza* (1665?) de José Félix, y el poema «A Tomé Pereira, recibiendo dos pavos» denota que existía una amistad entre Abraham Pereira y Miguel de Barrios. Asimismo, relató la admiración que «don Benito Gómez de Sosa» había expresado por su *Teatro universal*.¹⁰⁸ Y, finalmente, los protectores de muchos de sus poemas, Manuel de Belmonte y Jerónimo Nunes da Costa, debieron valorar sus panegíricos, con los que podían entretener a sus invitados (cristianos y judíos). Por otra parte, si observamos el aspecto más bien fragmentario y la pobre composición que muestra lo que tendría que haber sido su *epos* de la comunidad sefardí de Amsterdam —me refiero a *Triunfo del gobierno popular* (1683/1684)— se puede deducir que los dirigentes de *Talmud Torá* se dejaban adular, pero sin ofrecer a cambio una remuneración correspondiente por tales escritos.

BIBLIOTECAS SEFARDÍES

La acogida que tuvo la literatura sefardí también puede verse reflejada en los libros que poseían los miembros de la comunidad. En el repaso de algunas bibliotecas que presentaré a continuación, trataré de determinar las lecturas de los sefardíes, y no sólo de la literatura que ellos mismos producían, sino también de la literatura no judía.

Podremos determinar, a partir del testimonio de sus libros si, aparte de los judíos nuevos, recién llegados de la península —de quienes se podía esperar que estuviesen arraigados en la literatura de sus compatriotas—, también los sefardíes nacidos y criados en el seno de la comunidad judaica de Amsterdam tenían un interés especial por la literatura ibérica.

La primera biblioteca que presento aquí es la de Isaac Aboab de Fonseca (1605-1693), *babam* de *Talmud Torá* desde 1660 hasta su muerte.¹⁰⁹

En el catálogo de los libros de su biblioteca que se ofrecieron a la venta (1693) se citan 373 libros en hebreo y 179 en otras lenguas.¹¹⁰ Es bastante lógica la preponderancia de literatura hebrea en la biblioteca de un rabino; es llamativa, en cambio, la cantidad proporcionalmente alta de literatura en las lenguas de los «gentiles».

Entre estos 179 libros se cuentan 107 en latín, 61 en español y portugués, siete en francés y tres en italiano. Sorprende un poco la cantidad de obras en latín para un rabino cuyo severo juicio sobre los no judíos (paganos y católicos) hemos tenido oportunidad de conocer.¹¹¹ Además, entre los libros en latín hay pocas obras teológicas; destacan las de filología, filosofía, literatura (comediógrafos y poetas romanos y griegos), historia y geografía. El número de los títulos en español y portugués no es muy alto. Doce libros, una quinta parte, está constituida por la literatura sefardí; casi todas son obras doctrinales. Esta distribución parece confirmar la actitud poco comprensiva que Isaac Aboab había manifestado hacia la creación artística en su censura de *Flor de Apolo* (1665) y *Coro de las musas* (1672) de Miguel de Barrios. Sin embargo, el rabino poseía tres obras de asunto judío del mismo escritor y tenía un ejemplar de *Ideas posibles* (1692) de José Penso de la Vega, una obra que contiene una recreación de algunos episodios bíblicos. Resulta curioso que Aboab hubiese sido uno de los censores que condenaron la «secularización de la Torá» en los versos de *Imperio de Dios en la armonía del mundo* (1674) y que al mismo tiempo poseyese otra obra en prosa que hacía exactamente lo mismo. En cuanto a los libros españoles y portugueses de autores cristianos, tenía algunas obras historiográficas sobre España y Portugal¹¹² y algunas del pensamiento político español de la época,¹¹³ y, además, una selección de obras religiosas: *Introducción del símbolo de la fe* de Luis de Granada, una *Vida de Francisco Javier*, la *Declaración de los siete Salmos Penitenciales*, *Flos Sanctorum*, *Amor de Deus* de Cristóbal de Fonseca y sermones del mismo, así como otros de Galvão, Peres, Andrade, Zamora y Feo. Al tiempo que criticaba las alusiones mitológicas de la poesía de Barrios, Aboab poseía ediciones españolas de la *Eneida* y la *Ulisea*. Finalmente, quiero destacar otros dos títulos: el *Teatro del mundo* de Calderón y unos *Cantos* de Lope de Vega.

El siguiente ejemplo de «lecturas rabínicas» es la biblioteca de David Nunes Torres, un rabino sefardí de Amsterdam que debido a un conflicto en su comunidad llegó a ser *babam* de la comunidad sefardí de La Haya.¹¹⁴ Nunes Torres poseía una biblioteca importante. El catálogo de la parte no hebrea de esta biblioteca menciona más de 1.500 libros.¹¹⁵ El número y la variedad de libros en latín, griego, holandés, francés, inglés, italiano, español y portugués son abrumadores. Aunque con un claro predominio de teología,¹¹⁶ el interés por varios campos del saber humano y la literatura demuestran que el rabino era un gran coleccionista y un hombre de vastos intereses. Sin tener razones para dudar de la ortodoxia de Nunes Torres, su biblioteca reúne las corrientes de pensamiento más diversas.

En primer lugar, los pocos libros hebreos que se citan en este catálogo —que no incluye su biblioteca hebrea— están escritos tanto por autores judíos como por autores cristianos. En la sección de teología se encuentran representaciones de las principales religiones del mundo: al lado de un gran número de biblias (judaicas y cristianas) poseía Nunes Torres una traducción francesa del *Corán* y una descripción del budismo. Asimismo tenía obras de exégesis escrituraria de autores judíos, católicos y protestantes. En la amplia representación de filosofía figuran los autores más destacados: Pico della Mirandola, Engelhart, Descartes, Erasmo, Alberto Magno, Grocio, Maquiavelo y los dos heterodoxos más famosos de entre los sefardíes de Amsterdam: Uriel da Costa y Baruch Spinoza.¹¹⁷ También los géneros artísticos tienen una fuerte presencia en la biblioteca. Aunque puede hablarse de representativas selecciones de literatura francesa, inglesa y —en menor grado— holandesa, destaca la cantidad de libros españoles y portugueses de un sinnúmero de escritores del Siglo de Oro. Nunes Torres poseía una biblioteca muy completa de los clásicos. Sus escritos figuran tanto en latín como en numerosas traducciones al francés y español. Hay que destacar por fin, la colección de historia y geografía, incluyendo sus libros de viajes.

Tan enorme colección debe de haber sido excepcional para un rabino, pero la amplia gama de intereses viene a confirmar el horizonte cultural de los sefardíes. Es muy interesante ver la parte que ocupa cada lengua en la biblioteca: 522 libros en francés, 305 libros en latín, 278 en español, 270 en holandés y 47 en portugués.

El predominio del francés y la fuerte presencia del holandés indican que la curiosidad del rabino no se limitaba a lo que se escribía en España y Portugal. Nunes Torres debió de tener un conocimiento suficiente del holandés para poder ampliar sus lecturas, adquiriendo no sólo libros teológicos o libros de uso práctico (geografía nacional, historia, diccionarios, etc.), sino también una pequeña selección de autores como Cats, Hooft y Vondel. La presencia del francés no es muy difícil de explicar para un «latino» como Nunes Torres. A finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII el francés era la lengua cultural dominante en Europa, y los libros franceses eran probablemente de más fácil acceso.

La parte ibérica podría parecer modesta, en comparación con los libros en holandés y francés. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los libros españoles y portugueses eran mucho más difíciles de conseguir y, seguramente, también más caros. Visto así, llama la atención su presencia.

Entre los libros sefardíes que figuraban en ella, encontramos obras de todos los géneros: tratados de Imanuel Aboab (*Nomología*, 1629) y Judá Haleví (*Cuzarí*, 1663, traducido por Jacob Abendana), la exégesis bíblica *El Conciliador* (1632-1651) y la obra mesiánica *Esperanza de Israel* (1650) de Menasseh ben Israel, varios sermones pronunciados en la sinagoga y el famoso libro de Samuel Usque: *Consolação às tribulações de Israel* (Ferrara, 1553). La única copia que se conocía del libro prohibido del heterodoxo Uriel da Costa, *Exame das tradições fariseas* (1624) pertenecía a la colección de Nunes Torres, junto con la respuesta de la ortodoxia a este mismo libro, el *Tratado da immortalidade da alma* (1623) del doctor Samuel da Silva. El rabino tenía una buena colección de obras profanas como las (prohibidas) *Chanzas del ingenio* (1656) de Manuel de Pina, *Flor de Apolo* (1665) de Miguel de Barrios, varias obras de José Penso de la Vega y una colección de comedias. La mayoría de los demás libros españoles y portugueses son anteriores a la segunda mitad del siglo XVII y forman una magnífica selección de la literatura áurea de la península que abarca todos los géneros. En relación a los sermones escritos por Nunes Torres,¹¹⁸ es pertinente referirse a la gran colección de oratoria sagrada que poseía; incluye a predicadores como los portugueses António das Chagas, Manuel Carneiro, Miranda, Aguiar, Sequeira, João de Deus, Luz, y los españoles Aguilar, Manuel de Nájera y Zúñiga.

La última muestra de una biblioteca «rabínica» sefardí es la que nos proporciona la *Notícia dos livros que se áchão en minha biblioteca...* de Salomón Saruco, rabino de la comunidad sefardí de La Haya de 1751-1788. La colección de Saruco fue mucho más modesta que la de su antecesor en La Haya, Nunes Torres, pero aun así permite hacer algunas observaciones. El interés de Saruco parece centrarse sobre todo en los libros sefardíes: las ediciones bíblicas y litúrgicas, los tratados ético-morales y los libros de preceptos religiosos ocupaban la mayor parte (42 títulos) de su biblioteca no hebrea de 73 libros y diez manuscritos. Dos títulos son de obras aconfesionales: *Discursos académicos* (1685) de José Penso de la Vega y *Diálogos satíricos* (1616/1617) de Francisco de Cáceres. Dejando aparte estos libros, resta una pequeña colección de gramáticas y diccionarios, algún libro de geografía e historia, sermones del padre Vieira y unos pocos libros de creación artística como el *Quijote*, una colección de *Comedias españolas*, el *Oráculo manual* de Gracián, todos en español, y *Fable des abeilles*,¹¹⁹ *Nouveau Télémaque* de Fénelon,¹²⁰ *Le Paisan parvenu* de Marivaux y *L'éloge de l'ivresse* en lengua francesa. De esta parte no judía, los libros en francés (29) constituyen la mayoría: el rabino poseía seis obras no sefardíes en español¹²¹ y dos en portugués.¹²² Saruco tenía pocos libros en holandés (3) y ninguno en latín.

Carecemos de datos para conocer el gusto del lector sefardí medio. El estudio de los numerosos testamentos e inventarios de bienes que existen en el Archivo Municipal de Amsterdam completará, sin duda, las conclusiones que presento a continuación. En su tesis doctoral sobre los comerciantes sefardíes de Amsterdam del siglo XVII, D.M. Swetschinski comenta tres bibliotecas: la de Abraham Fonseca, Jean Cardoso y José Jenes. Jenes tenía unos libros litúrgicos sefardíes, una «Historia de Palafox»¹²³ y dos libros de tema histórico en holandés,¹²⁴ un diccionario español-holandés y varios «libritos de poco valor»;¹²⁵ por lo visto, la creación artística no le interesaba. Jean Cardoso era corredor; se convirtió al cristianismo, por lo que la parte judaica de su biblioteca no es representativa. Los libros que se mencionan en el inventario de bienes (29) son en su mayoría franceses (23) y versan casi todos sobre historia (antigua y contemporánea).¹²⁶ De interés hispánico son sólo *Los siete libros de Diana* de Jorge de Montemayor y las obras de Petrarca traducidas al español.¹²⁷

Un sefardí que por su trayectoria individual no es del todo representativo de su comunidad es Baruch Spinoza. Su conocida biblioteca contenía obras en diferentes lenguas con una buena representación del pensamiento contemporáneo, la antigüedad clásica y los clásicos de la literatura española y portuguesa: Camões, Góngora, Gracián, Pérez de Montalván, Montemayor, Alvaro Pérez, João Pinto Delgado, Quevedo y Vieira. No deja de ser significativo que Spinoza, que tenía más contacto con los holandeses que con los suyos, poseyera sólo unos pocos libros de literatura holandesa.¹²⁸

De sefardíes del siglo XVIII pueden ser ejemplos las bibliotecas de Abraham Gómez de Sosa y Jacob Abenyacar. En la última casi sólo figuran biblias y libros litúrgicos en hebreo y español.¹²⁹ Son más interesantes los manuscritos, entre los que se mencionan «Vários tratados do haham Aguilar como tambem repostas a vários argumentos que fizérão»: puede que se trate del *Tratado da immortalidade* junto con los tratados de retórica y lógica clásicas que compuso el rabino.¹³⁰ Un «Compendio de diferentes matérias por Isaac de Matatías Aboab» representa una recopilación popular de conocimientos tanto judaicos como generales, así como también unas «Diversas curiosidades por dito». El interés genealógico que tenían tantos sefardíes parece reflejarse en *El Tizón de España*.¹³¹

El último ejemplo de una biblioteca sefardí que he podido encontrar lo constituye el inventario de bienes de Abraham Gómez de Sosa, redactado en 1732. Resulta un modelo prototípico de las lecturas de un comerciante: la preponderancia de libros de contabilidad y aritmética en una lista de aproximadamente cien obras en diferentes idiomas no deja mucho lugar a la duda sobre la ocupación de su dueño.¹³²

Gomes de Sosa tuvo algún conocimiento de la lengua hebrea (o interés por ella), como demuestra la presencia de algunos libros en este idioma en el inventario;¹³³ suplía esta selección devota con algunos sermones y tratados en español y portugués impresos en Amsterdam.¹³⁴ (Curiosamente, ¡también poseía unos «Ejercicios espirituales por Valderrama»!) Completaban su interés sefardí algunas obras de Miguel de Barrios¹³⁵ y de Flavio Josefo —autor que raras veces faltaba en las bibliotecas sefardíes—, como algunas otras de tema judaico escritas por cristianos.¹³⁶ Entre los libros hispánicos se cuentan sólo unas «Comedias españolas»,¹³⁷ la *Política angélica* de Enríquez Gómez,

Os Lusíadas de Camões, un tratado de anatomía y una obra histórica (*Campanha de Portugal*).

Por último, me parece interesante comentar los libros que recomendaba el anciano Isaac de Matatías Aboab, tesoro vivo de los intereses culturales sefardíes. Cuando sus negocios se lo permitieron, se dedicó a llenar su ocio de manera provechosa. Tuvo algún conocimiento del hebreo, pero seguramente no el suficiente para dedicarse exclusivamente a los escritos en la lengua sagrada. Su amplia curiosidad por saber le hizo componer varias recopilaciones de diferentes materias, principalmente de interés judaico, pero también de saberes más generales. Aboab tenía, en 1685, la siguiente recomendación para el tiempo libre de su hijo —es decir, fuera de las ocupaciones de negocio y el estudio sagrado:

De quando em quando leeréis algumas horas livros espanhois de divertimento, e documentos e precizamente leeréis pelo menos dois:

Vizão deleitable (Alfonso de la Torre, *Visión deleitable*)

Nomologia de Imanuel Aboab (*Nomología o discursos legales*, ed. de 1629 ó 1727)

Carrascon (an., *Carrascón* [Amsterdam, 1633], libro filojudío del español anglicano Manuel de Tejeda)

Excelencia de los hebreos p. Cardozo (Isaac Cardoso, *Las excelencias de los hebreos*, Amsterdam, 1679)

Lugares comunes dichos y sentencias

Príncipe perfecto

Palaphox (libros históricos de Juan de Palafox y Mendoza)

Livro Oliveira de mão de todas ciencias (*Ramelhete de flores curiosas*, compendio de ciencias compuesto por el rabino Salomón de Oliveira, ms.)

Livro contos de mão (¿un libro de cuentos? en manuscrito)

Livros Templo (supongo que los libros de Jacob Judá Léon, *Retrato del templo de Selomoh* (1642), y otros mencionados en la bibliografía)

Conciliador (Menasseh ben Israel: *El Conciliador*, Amsterdam 1632-1651)

Almenara de luz (Isaac Aboab, *Almenara de la luz* (Venecia, 1619))

Obrigaçõ dos corações (Bahya ibn Paquda, *hobot alebabot*, ed. portuguesa en 1670)

Cuzary (Judá Haleví, *Cuzarf*, Amsterdam, 1663)

Anagat ahaim (Moisés Almosnino, *sefer hanbagat bahayim*. *Regimiento de la vida*, Amsterdam, 1729)

Darases de Josué da Silva (*Discursos predicáveis*, 1688)

Questões e darazes de Abraham Cohen Pimentel (*Questões e discursos académicos*, Hamburgo, 1688)

Providência divina de Isaac Jessurun (*Livro da providência divina* [Hamburgo], 1663)

Imagem da vida cristã de F. E. Pinto (*Frei Hector Pinto*).

[Los últimos títulos —sangrados— fueron añadidos por otra mano.]¹³⁸

Era una selección ejemplar: incluía los principales tratados ético-religiosos sefardíes, algún libro útil de contabilidad, una representación de conocimientos generales y hasta la *Imagem da vida cristã*.

LA ERUDICIÓN SECULAR DE LOS ESCRITORES SEFARDÍES

En su propia producción los escritores sefardíes de Amsterdam demuestran unas amplias lecturas. El hecho de que éstas no sólo revelan un interés por la propia cultura y religión, sino también por las culturas antigua y cristiana suele interpretarse como característica «exclusiva» de los sefardíes; los «otros» judíos, los asquenazís, en su aislamiento cultural, no se interesaron por el saber no judaico. La erudición general de los judíos españoles y portugueses de Amsterdam también ha sido explicada por su pasado: su profunda inmersión en la cultura cristiana tras varios siglos de vida conversa en la península ibérica tuvo que dejar profundas secuelas.

Así, veremos cómo el *Diálogo dos montes* ([1624], ed. de 1767) de Rehuel Jessurun y *Contra la verdad no hay fuerza* (1665?) de Miguel de Barrios parecen una transposición «a lo judío» del teatro religioso peninsular. Pero hay un ejemplo mucho más elocuente de la profunda influencia ibérico-cristiana sobre un autor sefardí: los tratados de Abraham Pereira (?-1699),¹³⁹ aunque de tema judaico, están imbuidos de

la literatura católica española de su tiempo como demuestran los estudios de Van Praag y Méchoulán. En *La certeza del camino* y *Espejo de la vanidad del mundo* aparecen huellas claras y hasta pasajes enteros de Fray Luis de Granada, Diego de Estella, Juan Márquez y Diego Saavedra Fajardo. Pereira no mencionaba sus fuentes e incluso «judaizó» en algún caso el contenido. Al lado de la literatura cristiana que servía a su propósito moral, Pereira utilizó los textos judaicos que estaban a su alcance, es decir, aquellos en lengua española o portuguesa.¹⁴⁰

Otro autor conocido por su pasado ibérico es Miguel de Barrios.¹⁴¹ En el prólogo «Recelo y aliento del autor...» que acompaña *Coro de las musas* (1672) expresa su deuda con escritores como Gracián, Lope o Quevedo («Obligado destas voces, quisiera premiarlas con seguir-las»),¹⁴² citando además al Inca Garcilaso («el Poeta Andino»), «El pico de oro portugués el Padre Antonio Vieira», Luis de Camões, Luis Alfonso de Carvalho, Francisco de Figueroa, Sebastián de Covarrubias, Juan de Pineda, Luis de Góngora...¹⁴³ a la vez que mezcla autoridades clásicas, bíblicas y cristianas. No dejan de llamar la atención en un autor judío como Barrios sus frecuentes referencias a Agustín o a teólogos coetáneos como Luis de Granada (*Introducción a los símbolos de la fe*) o Cristóbal de Fonseca (*Tratado del amor de Dios*), a quienes cita con frecuencia y no precisamente para atacarlos.¹⁴⁴ Siendo innegable que la cultura de Barrios estaba determinada por haberse formado en España, el escritor sefardí no copiaba sus fuentes como hacía Pereira. La referencia a muchas y variadas autoridades son una muestra típica del gusto por hacer alarde de erudición entre escritores barrocos. Barrios lucía este buen conocimiento de sus lecturas lo mismo cuando se dirigía a lectores cristianos que en las obras que brindaba al público judaico.¹⁴⁵ Sobre todo en sus obras filosófico-religiosas, geográficas e historiográficas, desfilan un sinfín de autores clásicos, padres de la Iglesia, historiadores antiguos y coetáneos, teólogos, poetas y escritores. Aunque los hispánicos predominan,¹⁴⁶ Barrios se jactaba también de conocer a autores como Erasmo, Juan Blaeu, Calvino o Buxtorf. Al mismo tiempo, no dejaba nunca de apoyarse en la Biblia y en las autoridades rabínicas para la escritura de sus obras judaicas. Incluso en las dirigidas al público no judío aparecen referencias a Menasseh ben Israel, Isaac Abravanel, la Biblia de Ferrara o a Judá Haleví, escritor de *Cuzarf*.¹⁴⁷

Barrios debe de haber leído a muchas de las autoridades que cita. Un estudio reciente demuestra que el autor poseía un muy buen dominio de la mitología clásica.¹⁴⁸ Por otra parte, no debe excluirse que gran parte de su erudición clásica e historiográfica proviniera de misceláneas. En cuanto a sus conocimientos judaicos, parece que éstos se limitaban a un dominio básico del hebreo —no suficiente para leer la literatura posbíblica— y a una buena lectura de la literatura sefardí en lenguas española y portuguesa. Los autores más citados son Menasseh ben Israel, Isaac Atías (*Tesoro de preceptos*, 1649) y Judá Haleví (*Cuzarí*, 1663). Las autoridades rabínicas que Barrios alega en obras como *Respuesta panegírica* (1677), *Mediar extremos* (1677) o *Libre albedrío* (1679) las podría haber encontrado sin dificultad en los libros de Menasseh.¹⁴⁹

En la obra de Manuel de Pina, nacido en Lisboa, se observa, al igual que en Barrios, la influencia literaria lusitana e hispánica, aunque sea de manera implícita: Pina, a diferencia de escritores como Barrios, Penso de la Vega u Orobio, no hacía alarde de su erudición literaria en las obras que de él conocemos. Su libro *Chanzas del ingenio y dislates de la musa...* (1656) se sitúa en la vena satírico-burlesca de Quevedo —cf. el título *Juguetes de la niñez y travesuras del ingenio* (1629)—, su comedia burlesca *La mayor hazaña de Carlos VI* (1656) parte obviamente de la comedia española. La *Canção fúnebre* que compuso Manuel de Pina a la muerte del rabino Saul Leví Mortera imita en la forma la canción de Camões («Fermosa e gentil dama, quando vejo...»).¹⁵⁰

Isaac Orobio de Castro demuestra estar muy familiarizado con el neoestoicismo y la neoescolástica españoles.¹⁵¹ Orobio, sin embargo, se apoyaba en esas lecturas en sus polémicas con los cristianos: no suplía su falta de conocimiento judaico con la literatura cristiana de ideología afín, como había hecho Pereira. Sin perder de vista la influencia de su formación «ibérica», el buen conocimiento, entre autores sefardíes, de la literatura cristiana (católica o protestante) también se explica por su valor instrumental en la reeducación religiosa de los «nuevos judíos» de la comunidad y en las polémicas religiosas con los cristianos (o, más bien, los protestantes).

En cuanto a los sefardíes nacidos o educados en la comunidad judaica de Amsterdam, comprobaremos en seguida que la cultura pagana o cristiana que ostentaban un Barrios o un Orobio de Castro no era patrimonio exclusivo de judíos con un directo pasado peninsular.

Menasseh ben Israel (Manuel Dias Soeiro, 1604-1657),¹⁵² quien se educó en el seno de *Talmud Torá*, tenía un particular interés en mostrar que sus conocimientos no se limitaban a la Biblia y la literatura posrabínica. Si Menasseh fue uno de los judíos que aceptaron ansiosamente el diálogo con eruditos cristianos,¹⁵³ ese diálogo había de ser aprovechado para demostrar que la erudición de los judíos no era en nada inferior a la de la cultura dominante. Así en una obra como *Esperanza de Israel* (1650) escrita originalmente a instigación de teólogos cristianos, el rabino no sólo incluye una tabla de «Autores y libros hebreos que se alegan en la presente obra» —de por sí impresionante—, sino también otra de «Autores de diversas naciones, que se citan en la presente obra». La lista consta de casi setenta autores entre antiguos (Estrabón, Lucano, Platón, Plinio, Plutarco, Tácito, etc.), padres de la Iglesia (Agustín) y coetáneos de los que la mayor parte son de origen español o portugués (Alonso de Ercilla, Arias Montano, Francisco de Ribera, el Inca Garcilaso de la Vega, Manuel Sa, João de Barros, Juan Huarte, Pedro Texeira, Juan de Pineda...). Aunque Menasseh a veces citaba a filósofos antiguos o teólogos cristianos para expresar su desacuerdo con ellos, por lo general se apoyaba en su autoridad.

Otro autor crecido en el seno de *Talmud Torá* con una enorme afición por exhibir su erudición secular fue José Penso de la Vega. Después de su precoz estreno literario con una comedia alegórica en hebreo —un auto alegórico a lo judío en el idioma de los judíos— el autor optó por dirigirse preferentemente a un público no exclusivamente judío. Ya tendremos oportunidad de comentar el barroquísimo estilo de su prosa, que aspiraba a emular la de Gracián,¹⁵⁴ por ahora baste con señalar la erudición que ostentaba nuestro escritor. Entre los muchos recursos retóricos de que abusaba Penso, uno de sus preferidos es la antonomasia, cuanto más elaborada, mejor.¹⁵⁵ El uso de esta figura es, para usar palabras del gusto del autor, una «bizarría de la erudición», pues supone tan gran familiaridad con personas bíblicas o clásicas que mencionarlas simplemente por su nombre resulta banal. Su obra más ingeniosa, *Confusión de confusiones* (1688), está repleta de alusiones a la Biblia, a los antiguos y a la literatura española.¹⁵⁶

Una erudición no judía —dirigida, quizás más que nada, a lectores cristianos— como la de Menasseh, encontraba sus defensores también entre aquellos judíos que destinaban su producción al propio pú-

blico judío.¹⁵⁷ Ejemplo más que elocuente son los tratados de retórica y lógica compuestos por los rabinos Moisés Rafael de Aguilar y Salomón de Oliveira. Sus autores nos revelan que estos tratados se usaban en la enseñanza y que iban dirigidos a aquellos estudiantes que desconocían el latín o el griego.¹⁵⁸ Comentando los varios tropos, Aguilar citaba ejemplos de los tratadistas latinos, pero no podía dejar de mencionar a Cóngora.¹⁵⁹

Los sermones escritos por predicadores sefardíes, casi todos formados en la enseñanza judaica de *Ets Haim*, demuestran un buen dominio de los silogismos aristotélicos y la retórica clásica.¹⁶⁰ En algunos de ellos se hacía alarde explícito de erudición profana.¹⁶¹ Un autor muy culterano fue Samuel Mendes de Sola. Toda su prosa respira un barroquismo que llega a superar al de Penso de la Vega con todos sus excesos. Junto con Abraham Méndez Chumacero publicó una edición del *Tratado de los sueños* de Moisés Almosnino sobre la base de una edición aljamiada: *Transformaciones de Morfeo* (1734). La obra presenta un lenguaje lleno de cultismos que llega a rozar el absurdo. Los editores defienden su obra en un prólogo literario bautizado «Certamen apolo-gético o lesión pugnante», que podría parecer una humorística autoparodia si no fuera por la absoluta seriedad con que los autores pretendían lucirse. Un fragmento bastará para que el lector se forme una idea de las grotescas aspiraciones de dos rabinos de la sinagoga de Amsterdam:

Los más que vulgan al Orbe sus desvelos buscan pedamento en algún héroe, que a su sombra no empañen los Aristarcos intrusos sus bosquejos, ni descubran inverecundos los Momos sus abortos. Lucrosa adulación, procreada de una execrable epitimia, suscita a estos Filárgiros sin duda lo enorme de tan ávidos efectos, no faltando mordicante a Mincio un Cornificio, aunque sus Geórgicas tuvieron un Mecenas y su Eneida un Augusto.

A Vista destes Dorofáfogos fingidos, recelábamos suspensos, que al destructivo concepto de algún petulante Zoilo no fuéramos lavantes en flagicio tan nocente, lo que desta opción en parte, propulsaba cobarde nuestro cálamo, sin que lo inoxio de nuestro ánimo, pudiera contrastar un tiempo el sóntico evento del arrojito. [...]

*Lo que siendo así, no es fácil (vocea el Cordobés insigne) se publique agradecido, quien ingrato olvida el beneficio: Nec referre potest gratiam, nisi qui meminit.*¹⁶²

Este rabino podía quizá representar un caso extremo, pero no era el único sefardí aficionado a la cultura profana. En un sermón de Josué Ezequías de Córdoba, de 1744, aparecen notas marginales que remiten al *Diário dos sábios*, a Pierre de Bayle (*Pensées diverses*), a Cicerón, Bernier e incluso a Feijóo. En un sermón publicado unos años más tarde un anónimo amigo ponderaba así al predicador Jacob Saruco:

*De Túlio, a eloquência,
de Vieira, o conceituoso,
de Virgílio, a coherência,
de Ovídio, o fabuloso
e de Cato, o sublimado,
soudes vós, más requintado.*¹⁶³

En otro poema al autor aparece Calíope, cándidamente introducida al público en una nota: «*Calíope, uma das nove Musas, filhas de Apolo (Metam. Ovid.)*». ¹⁶⁴ El ejemplo demuestra que el interés por la cultura profana no había desaparecido ni aun entre los crecidos y formados en una comunidad judaica con siglo y medio de existencia en Holanda.

Con esto no quiero sugerir que todos los sefardíes, laicos y religiosos, estuvieran inmersos en la cultura profana o se sintieran seducidos por ella: en todo caso, no todos lo demostraban de la misma manera. Alguien como Isaac Aboab da Fonseca tenía su biblioteca bien surtida, pero en sus escritos únicamente remitía a la Escritura y a los sabios de su propia religión. En muchos sermones publicados durante los siglos XVII y XVIII no aparecen las exhibiciones de erudición tal y como las hemos visto en la obra de un Gómez Silveira, Mendes de Sola, Córdoba o Saruco.¹⁶⁵ Ya nos detendremos en otros aspectos de su afiliación cultural.¹⁶⁶

NOTAS

1. I.S. RÉVAH, «Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios...».

2. La frase es de Juan de Prado y se conoce por la denuncia contra él de Jacob Marchena. Señala-

da por primera vez por I.S. RÉVAH en «Aux origines de la rupture spinozienne...»; citada sin hacer referencia al artículo de RÉVAH en G. ALBIAC, p. 503.

3. W.CH. PIETERSE, *Daniel Levi de Barrios...*, p. 19. AGA PA 19, p. 25.

4. La palabra *sedaqa* significa literalmente «justicia», pero se aplica en particular a la justicia social por medio de la caridad.

5. La palabra «ladino» tenía el significado de traducción a la lengua vernácula. Cf. los posteriores ajustes del reglamento: 1655: «*que por nehum modo se sação traduções de hebraico em outro qualquer linguagem*» (AGA PA 334, 20 p. 532); 1665: «*Termo de não se poder vender, dar, emprestar livros o papeis manuscritos em qualquer lingoagem que sejão a goim [=los no-judfos]*» (AGA PA 334, 20, p. 543, el destacado es mío). Véase sobre la palabra «ladino» *supra*, cap. I, p. 39.

6. AGA PA 334, 20, p. 532.

7. AGA PA 334, 20, p. 543 (1665).

8. En 1655 se recordó el reglamento, que, al parecer, no era respetado (AGA PA 334, 19, p. 376). Una decisión de 1664 que se pronunció sobre las traducciones mencionó de nuevo que no se observaba el reglamento (AGA PA 334, 20, p. 532). En los pregones hechos en la sinagoga se volvió a insistir en la observación del reglamento, que según el *mahamad* era ignorado por los miembros de la comunidad —AGA PA 334, 112, p. 125-126 (1744), p. 310 (1767).

Sobre la ejecución del reglamento, véase el *Livro dos acordos* (AGA PA 334, 20, p. 532, 6 iyyar 5424 (1-V-1664)): «*ordênão os ditos senhores do mahamad com parecer dos senhores hahamim antevendo a importância*

disto, não se posa traduzir e escrever nenhum livro hebraico em língua española ou outra qualquer que seja sem licença de ditos senhores», *Livro de pregões* (AGA PA 334, 112, p. 310, 26 de tammuz de 5527 (23-VII-1767)): «*Experimentando os senhores do mahamad que não obstante o arto 37 das ascamot geraes e respectivas amplificações publicado neste santo lugar algumas pessoas ignorando o referido fazem imprimir escritos sem prealablementemente haver sido examinado pelo senhor nosso haham, e os senhores do mahamad.*»

9. SAMUEL MENDES DE SOLA, *Sermão fúnebre e moral...* (1744), f. A3v.

10. ISAAC DE SOLA, *Sermón que muestra el segundo punto...* (1719), f. π1v.

11. Cf. el texto de la aprobación citada *supra*.

12. Cf.: «*Não acho nele coisa correável, mas sim muita erudição, conforme à verdade*» (el destacado es nuestro), aprobación de Isaac Aboab da Fonseca a Samuel da Silva da Miranda, *Sermão que pregou em Páscoa de Pesab* (1691).

13. Cf. «*Não achamos nele coisa que encontre [sic] à verdadeira doutrina de nossos sábios de gloriosa memória, mas sim contem mui boa doutrina e reais documentos, com termos próprios de bom orador*», aprobación de David Israel Atías e Isaac Haim Abendana de Brito a David Machado de Sequeira, *Sermão fúnebre...* (1734), f. A2r; «*Não acbei nele que reprovar antes está colmado de muita moralidade, no qual mostrou seu sutil engenho, no modo com que expressa sua boa doutrina, com elegante estilo, agudos pensamentos, reais exemplos e conceitos sólidos, e como tal digno de se im-*

primir» (destacado mío), aprobación de Isaac Abendana de Brito a Jacob de Salomón Ezequías Saruco, *Sermão gratulatório e moral* (1759); «*Hallo que se muestra su sutil ingenio en la expresión de su buena doctrina, con elegante estilo, agudos pensamientos, ejemplos reales y conceptos sólidos*», Salomón Salem a Jacob Lopes da Fonseca, *Sermão moral...* (1763), f. A1v; «*Composto com todo acerto, colmado com muita erudição, retórica, eloquência e boa doutrina, fruto produzido da nossa famosa Academia de Ets Haim*», David Cohen d'Azevedo a Samuel Mendes de Sola (nieto del homónimo), *Sermão penitencial* (1785), f. π1v.

14. Notablemente en los dos libros de ABRAHAM PEREIRA: *La certeza del camino* (1666) y *Espejo de la vanidad del mundo* (1671).

15. Las resoluciones de *Talmud Torá* se contienen en los *Livros dos Acordos da Nação o Escamoth*, AGA PA 334, nn. 19 (1638-1680), 20 (1680-1712), 21 (1712-1728), 22 (1728-1814); también pueden encontrarse datos en los *Memorial de advertências*, nn. 24 (1659-1665) y 24A (1664-1688) en el *Livro de memórias*, n. 25 (1688-1751), y en los anuncios hechos en la sinagoga (los *Livros de pregões*), n. 112 (1705-1768).

16. La bibliografía sobre Da Costa es abundante. Véase la introducción que acompaña la traducción al inglés de su *Exame...*, *Examination of Phariseac Traditions*, en la edición de H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon.

17. *Espejo de una vida humana*, p. 33. La autobiografía de Uriel da

Costa fue encontrada tras su muerte y editada por el holandés Philippus van Limborch (*De veritate religionis christianae. Amica collatio cum erudito Judaeano*, Gouda, 1687).

18. *Novus index librorum...*, p. 354; *Catalogus librorum [...]* David Nunes Torres, p. 33, n.º 76. Hay un ejemplar de este rarísimo catálogo en la British Library. Véase mi artículo «*Was Uriel da Costa's Examen Seized...*», pp. 3-7.

19. Esta localización se debe a la búsqueda del infatigable investigador Herman Prins Salomon. Véase su «*A copy of Uriel da Costa's Exame...*», pp. 153-168. Véase su edición y traducción del *Exame, Examination of Pharisaic Traditions*, que contiene, además, el texto original en facsímil.

20. L. FUKS y R.G. FUKS-MANSFELD, *Hebrew Typography...*, I, nn. 150, 151 y p. 104; D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, pp. 412-420.

21. *Livro dos Acordos da Naçam*, 5398-5440, p. 407. El texto de la decisión fue publicado por I.S. Révah: «*Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios...*», p. LXXV.

22. Lo mismo decidió el *mahamad* de Hamburgo, cf. H.P. SALOMON, ed. Saul Leví Mortera, *Tratado da verdade da Lei de Moisés...*, p. CII.

23. Datos biográficos sobre Manuel de Pina en H.P. SALOMON, ed. de Saul Leví Mortera, *Tratado*, p. CII.

24. I.S. RÉVAH, «*Les écrivains...*», p. LXXVI.

25. Su mismo título ya lo indica. Como no se conserva el manuscrito original de *Flor de Apolo*,

no sabemos si el libro contenía poemas «judaicos»; pero el examen por parte de los censores indica que el texto original corresponde con la impresión posterior de *Flor de Apolo*.

26. Para datos biográficos cf. K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...*, pp. 3-42; W.CHR. PIETERSE, *Daniel Levi de Barrios...*, pp. 15-30.

27. I.S. RÉVAH, «Les écrivains...», p. XC.

28. I.S. RÉVAH, p. XCI.

29. La crítica viene de la época helenista. Sobre la oposición judía a la cultura y mitología griegas, véase M. CARMILLY-WEINBERGER, pp. 9-13.

30. Me refiero a *Contra la verdad no hay fuerza* (1665?), dedicada a Isaac Penso.

31. AGA PA 334, n. 20, *Livro dos acordos*, p. 551. Cf. I.S. RÉVAH, «Les écrivains...», p. LXXVI; D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, p. 421.

32. MOISÉS GEDEÓN ABUDIEN-TE: *Fin de los días* (Glückstadt, 1666). Cf. G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi*, pp. 584-588.

33. En palabras de la decisión: «contrario a la verdad de nuestra Sagrada Ley». Se ve claramente que la censura no se ocupaba sólo de los libros impresos en Amsterdam o de la producción de sus propios miembros. M. Carmilly-Weinberger (p. 189) opina que los dirigentes de la comunidad sefardí de Hamburgo prohibieron el libro porque su contenido provocaba a los cristianos.

34. AGA PA 334, 19, p. 606, 18 *tamuz* 5429 (17-VII-1669).

35. AGA PA 334, 24A, f. 15v. D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, pp. 433-434, n. 122.

36. G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi*, en particular las pp. 645-647.

37. I.S. RÉVAH, «Les écrivains...», pp. LXXXIV-LXXXV.

38. I.S. RÉVAH, «Les écrivains...», p. LXXXVII. MIGUEL DE BARRIOS: *Sol de la vida* (1674), «Epístola a don Diego López Núñez, tío del autor», p. 52.

39. Así reza el texto, contenido en el *Memorial de advertências* (AGA PA 334, 24A, f. 27v, 9 *sivan* 5432 (4-VI-1672): «En 9 de *sivan* se ordenó a Daniel de Barrios que el libro *Coro de las musas* que tenía impreso en Bruselas que no lo venda en esta ciudad de Amsterdam y los que había distribuido los volviese a recoger por no convenir que corriese en nuestra nación y así se le notificó al dicho en presencia de dichos señores del *mahamad*.» Como se sabe, el libro apareció con portadas de Amsterdam y Bruselas; con toda probabilidad se imprimió en Amsterdam. No creo que la edición falsificada sea clandestina para evadir la censura. Como consta de la reacción del *mahamad*, daba igual que un libro estuviera impreso en Amsterdam o fuera de ella. La falsificación se relaciona con el destinatario no judío (ibérico) de *Coro de las musas*.

40. *Sol de la vida* (1674), «Epístola a don Diego López Núñez, tío del autor», p. 52. El tono de la carta ya queda reflejado por la cita del Salmo 117 con la que abre: «Dios

es por mí en mi ayuda, por tanto yo veré venganza en los que me aborrecen» (p. 50).

41. K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...*, p. 148.

42. 7 *ylar* 5433 (23-IV-1673), AGA PA 334, 24 A, f. 30r.

43. AGA PA 334, 24A, f. 33v: «*Em 23 de menahem 5435* [15 de agosto de 1675]. *Por quanto o senhor Daniel Levi de Barrios imprimiu um livro que intitula Desembozos de la verdad contra las máscaras del mundo, o qual mandaram rever os senhores do mahamad e ordênão ditos senhores que todos os que tiverão os tragão à câmara do mahamad dentro de tres dias sem ficárense con nenbu-ma cópia. Abraham Zagache, Gabay.*»

44. Para detalles sobre el contenido del libro y sobre Isaac Orobio de Castro, véase Y. KAPLAN, *From Christianity to Judaism*, pp. 229-232.

45. «El temor divino me tiene en Judesmo sin atender a las vanidades del mundo que aplauden mis escritos. Y así con este temor pido a Vuestras Mercedes me socorrer segunda vez, y sea de modo que no quede yo avergonzado como la vez primera. Sólo la benigna caridad de Vuestras Mercedes como tesorero de la divina mano puede sacarme en mi grande aprieto en tanto que por otra vía me da su socorro.» Carta, con fecha de 10 *tebet* 5439 (25-XII-1678) publicada por J.S. DA SILVA ROSA: «*Een eigenhandige brief van Daniel Levi de Barrios*», p. 106 y ss. Reproducido por K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa*, pp. 27-28. En cuanto al daño económico: es interesante observar que

el polígrafo aparentemente no publicó nada en 1678.

46. No se confunda con *Árbol de las vidas*, publicado por el autor en 1683, e incorporado en *Triunfo del gobierno popular* (1683/1684). M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, p. 25, describe con pormenores un volumen misceláneo con ese título, publicado por Jacob de Córdoba en 1689.

47. AGA PA 334, 25, p. 4, 29 *elul* 5448 (24-IX-1688).

48. AGA PA 334, 25, p. 9, 8 *elul* (2-IX-1691).

49. AGA PA 334, p. 173. D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...* p. 429, n. 115.

50. AGA PA 334, 25, pp. 43-44, 29 *tisri* 5458 (14-X-1697).

51. «Espero de la equidad de Vuestras Mercedes me harán justicia de quemar el libro y el autor», carta del 5 de enero de 1705, dirigida al *mahamad*.

52. AGA PA 334, 20, pp. 396-397. La decisión del *mahamad* reproduce las dos cartas (de 15-I-1705 y 5-II-1705) que Gómez Silveira le había escrito desde Amberes.

53. AGA PA 334, 21, p. 472. Sobre Moisés Hagiz y la controversia, véase: E. CARLEBACH, pp. 37-41 y pp. 45-64; I.S. EMMANUEL, «The Nehemia Hiya Hayon Controversy...», y H. DEN BOER Y H.P. SALOMON, pp. 19-22.

54. AGA PA 334, 20, p. 500.

55. AGA PA 334, 112, p. 32-33, 18 *sivan* 5473 (12-VI-1713).

56. Cf. G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi...*, p. 881n. Abraham Cardoso fue

uno de los seguidores más fervorosos del falso mesías Sabbatay Sebí.

57. Nehemías Hiya ben Moisés Hayón (1650?-1730?). Su familia procedía de Sarajevo (Bosnia), donde él probablemente nació. Fue un «rabi-no itinerante», cuyas ideas místicas, innovadoras, fueron interpretadas en su tiempo como heréticas. Sin demasiada razón se le acusó de ser seguidor del falso mesías Sabbatay Sebí. Cf. ed. de David Franco Mendes, *Memórias...*, p. 165, n. 204; J. d'ANCONA, pp. 295-298; E. CARLEBACH, pp. 75-159, y en síntesis, H. DEN BOER y H.P. SALOMON, pp. 32-43.

58. I.S. EMMANUEL («The Nehemia Hiya Hayon Controversy in Amsterdam», *Sefunot* 9, 1965, p. 211-246. E. CARLEBACH, pp. 75-159.

59. AGA PA 334, 112, pp. 33-34. Cf. la crónica de DAVID FRANCO MENDES (*Memórias...*), p. 106.

60. Cf. H. DEN BOER y H.P. SALOMON, pp. 34-38, y la literatura que allí se cita.

61. AGA PA 334, 21, pp. 47-48; también PA 334, 112, pp. 34-35. Se ve que la cuestión continuaba todavía en 1717, porque el mahamad volvió a insistir sobre la prohibición de hablar con Sebí y Hagiz bajo pena de herem, PA 334, 112, pp. 39-40. Cf. EJ, s.v. «Hayyon, Nehemiah Hyya ben Moses».

62. David Nunes Torres nació en Amsterdam, se educó en la sociedad para huérfanos *Abi Yetomim*, en la que se le nombró predicador. En 1690 apareció un libro suyo con tres sermones en lengua portuguesa (vé-

ase la bibliografía). No consiguiendo una posición rabínica en la comunidad de *Talmud Torá*, se hizo librero y editor de obras de erudición judaica (como la magnífica edición de Maimónides *yad babazaqa* y sus comentarios). Tuvo varios conflictos con los rabinos de *Talmud Torá*, en particular con Salomón Ailión, que culminaron en la enorme polémica alrededor de la persona y obra de Nehemías Hiya Hayón. Expulsado para siempre de la comunidad sefardí de Amsterdam, en 1708 Nunes Torres fue nombrado *babam* de Bet Jacob de La Haya. En 1717, tras otros conflictos con ésta, entró al servicio de la segunda comunidad sefardí allí, la de *Honen Dal*, donde murió en 1728. Vida y obra del rabino se hallan recogidas en H. DEN BOER y H.P. SALOMON, «Haham David Nunes Torres (1660-1728)...», pp. 10-98 (holandés, con resumen en inglés y un apéndice de documentos relevantes en lengua portuguesa).

63. AGA PA 334, 21, p. 61. Cf. H. DEN BOER y H.P. SALOMON, pp. 38-43.

64. AGA PA 334, 21, p. 85.

65. AGA PA 334, 112, p. 44.

66. AGA PA 334, 112, pp. 49-50.

67. AGA PA 334, 112, p. 59.

68. AGA PA 334, 112, p. 70.

69. AGA PA 334, 112, p. 130:

«Renovando assymesmo a prohibiçao de que pesoa algu[m]ja fassa estampa, livro ou papel algum contra seu próximo, seya em qualquer linguagem, dezeye fazer pública antes de haver alcansado a divida lisensa dos s[en]ho]res do mahamad, e para que não se pos-

sa pretender ignorância se les publicar deste santo lugar, e D[eu]s bendiga a seu povo com paz. Amen.»

70. AGA PA 334, 112, p. 318-319: «Havendo chegado à notícia dos senhores do mahamad que não obstante as reiteradas publicações feitas neste santo lugar, se distribuirão públicamente escritos ou cantigas em forma de libelo infamatório cujo autor ou autores encorrem na grave pena de herem conforme dicitão as ascamot deste kahal kadós e suas amplificações, por cuja causa fazem novamente publicar os senhores do mahamad que farão as diligências possíveis para descobrir os autores de semelhantes maldades.»

71. En un anuncio hecho en la sinagoga en 1767 sobre la necesidad de seguir aplicando la censura previa —los miembros ignoraban el reglamento— se dice que la pena grave de expulsión es necesaria «*pois assim convem para conservação e boa ordem neste kaha kadós*». AGA PA 334, 112, p. 310, 26 tammuz 5527 (3-VII-1767). En el final de la prohibición de *Fin de los días* se lee: «*e assim convem à honra de Deus e à nossa conservação*», AGA PA 334, 24A, f. 15v.

72. *Supra*, p. 89.

73. I.S. RÉVAH, «Les écrivains...», p. XCI.

74. Cf. *supra*, p. 83.

75. Un ejemplo son las obritas incluidas en *Triunfo del gobierno popular* (1683) de las que puede suponerse que se publicaron aparte. ¿Bastaba el solo apoyo de los dirigentes de *Talmud Torá*, a quienes la obra está dedicada, y la adulación de las instituciones y personajes sefardíes?

76. *Comédia dos sucessos de Jabacob e Essau* (Delft, 1699), f. *2r-v.

77. *Sendero de vidas* (1640), *Vara de Judá* (1640), *Cuzari* (1663), *Enseña a pecadores* (1666); varios tratados de MENASSEH BEN ISRAEL —*De la resurrección de los muertos* (1636), *Esperanza de Israel* (1650) y *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar* (1655)—, todos los de JACOB JUDÁ LEÓN (1642, 1653, 1654); *Excelencias de los judíos* (1679) de ISAAC CARDOSO.

78. Datos biográficos sobre José Penso de la Vega en la edición de *Confusión de las confusiones* por M.F.J. SMITH, pp. 7-20; Y. KAPLAN, *From Christianity...*, pp. 288-290, 293-295, 297-302 y 426-427. Véase también H. DEN BOER y J.I. ISRAEL, p. 451.

79. *Rumbos peligrosos* (1683), p. [21].

80. «Influe Clío aquesta débil pluma», en SAMUEL MENDES DE SOLA, *Sermão moral em acção de graças* (1718), f. π3r.

81. *Discursos académicos* (1685), prólogo, p. 11.

82. Es una obra de doce discursos «en que fingiendo la idea lo que podía ser, lo retrata la agudeza con tan eficaz elocuencia que no parece posible que dejase de haber sido» (p. 15). En las «ideas» propias (las cinco primeras son traducciones de escritores italianos) Penso de la Vega se imaginaba discursos posibles de personajes bíblicos como el de Abraham a su hijo cuando lo llevaba a sacrificar, el de David a Saúl cuando le pedía permiso para luchar contra Goliat, o el de José a la mujera de Putifar.

83. La misma presencia de un elogio de Isaac (aquí con su nombre cristiano Baltasar) Orobio de Castro, autor de tratados apologéticos del judaísmo y detractor del cristianismo, prueba que Penso de la Vega no escondía estas novelas a la atención sefardí.

84. Dedicatoria de *Doce comedias* (1697) a Gil López Pinto —sefardí de Amsterdam— firmada por MA-NOEL TEXERA: «Señor, las acciones no se juzgan solamente por las apariencias, mídense también por los fines; pues muchas veces aunque las apariencias las supone dudosas, sus fines las califican de honestas. Quien vio a Vuestra Merced tan vigilante al amparo destes representantes, juzgaría haver sido para dar horas al pasatiempo, Y quien supiere como Vuestra Merced con tanto celo procuró asistirles con su protección, concluirá fue para seguir el curso de su benignidad, la cual alienta este pasatiempo honesto, no por la apariencia de entretener sino por el fin de dar. Y como este sea el único fin de estas comedias, me pareció debido a tan virtuoso procedimiento, dedicarle a Vuestra Merced este libro para que quien llegare a deleitarse en su lectura sepa fue una invención nacida de una virtud, y no voluntad procedida de un recreo» (f. 2*r-v).

85. H. DEN BOER, «El teatro entre los sefardíes...», pp. 679-690, en especial la nota 14.

86. Manuel (Samuel) Teixeira Tartás (1697 y 1704) y el editor David García Henríquez (1726).

87. Cf. el uso de autoridades cristianas por parte de Menasseh, *infra*, p. 116. Para Abraham Pereira, que usó gran número de fuentes cristianas —a veces copiando literalmente los textos— véase la edición de su *Certeza del camino* por H. MÉCHOULAN, e *infra*, cap. IV, p. 182.

88. Cf. *supra*, la censura de *Coro de las musas*, p. 86.

89. *Triunfo del gobierno popular* (1683), p. 41.

90. En una colección de romances impresa por el sefardí Isaac Cohen de Faro aparecen diferentes santos, iglesias y frailes. Aunque el libro iba destinado a un público sefardí, esos detalles eran de tan poca importancia que la publicación no fue criticada. El mismo rabino Salomón de Oliveira probablemente vio un ejemplar de la colección, porque hizo una traducción al hebreo —a lo divino— de unos romances. Cf. J. BROMBACHER, *Chofne Zetim*, p. 384, 682-683.

91. Véase *infra*, p. 113.

92. *Realce de la profecía y caída del ateísmo* (c. 1686). Barrios explica el decreto del 5 de agosto de 1683 de Pedro II contra los cristianos nuevos —endurecimiento de la persecución religiosa— como un castigo divino (p. 98). El decreto es citado por completo, he aquí un fragmento: «*E hei por bem e me praze que todas as pessoas daqui por diante convictas e em suas sentenças declaradas por incursas no crime do judaísmo heresia ou apostasia de nossa Santa Fé [...] sejam exterminadas, e saião destes meus reinos, e suas conquistas, dentro de dous meses [...] os que não sabirem dentro no dito*

tempo, ou depois de sabidos tornarem [...] incórrão em pena de morte natural» (p. 99).

93. Poemas y prosa de MIGUEL DE BARRIOS, MANUEL DE LEÃO, DUARTE LOPES ROSA y JOSÉ PENSO DE LA VEGA publicados entre 1687 y 1688.

94. JOSÉ PENSO DE LA VEGA: *Los triunfos del águila y eclipses de la luna* (1683). Unos fragmentos: «Eres finalmente nuevo Sansón en abrazarte con las dos columnas de la Mahometana Secta (en que escribe el *Non plus ultra* de la perfidia, la fe) para derribar tan suntuosa máquina con su caída» (p. 9). «Eres nuevo Josué, en asegurar hasta con el nombre la libertad a tus aliados pues que significando en la divina Lengua Salvador no hay lengua que deje de aplicarte como la de la gran Cristina el glorioso timbre de defensor de la opresión, y el bello título de *Libertador de la Cristiandad*» (p. 15). Miguel de Barrios se mostró consciente de la agravada situación de los judíos de Viena, puesto que menciona su destierro (*Realce de la profecía y caída del ateísmo*, 1686, p. 98); aquello no le impidió enviar dos poemas de felicitación por la victoria a Juan III (*Epístola y panegírico al ínclito y victorioso monarca de Polonia...*, *Panegírico al laureado Juan III y Panegírico al laureado Juan Tercero*).

95. El mismo Barrios se refería a la crítica que sufría su obra entre los suyos. Véase *infra*, p. 104.

96. Cf. cap. III, p. 146.

97. Sobre el autor y sus obras véase la introducción de H. MÉCHOULAN a ABRAHAM PEREIRA, *La Certeza del camino* (1987), pp. 9-89.

98. Nicolás de Oliver y Fullana, Isabel Correa, Juan de Farfá, Antonio del Castillo y José Milano.

99. Cito un pasaje del «Digno elogio del muy ilustre don Baltasar Orobio, médico, profesor y consejero del Rey de Francia»: «Tales son las leyes de esta naturaleza que no admiten excepción sin alguna especie de prodigio que no se observa en muchos siglos, y nosotros con suma felicidad lo experimentamos en el nuestro: en el señor don José de la Vega cuyo raro entendimiento, excediendo las leyes de la naturaleza, tocando apenas los primeros años de la adolescencia, no sólo dio admirables esperanzas sino también sazónados frutos de su ingenio. Entendió con tanta perfección en la niñez, que fue admiración y envidia a los adultos más advertidos. No podía contar tres lustros cuando en actos públicos y académicos congresos ostentó en propios discursos lo más exacto de la oratoria, la retórica más apurada, los mayores quilates de la elocuencia, y lo fecundo de la hermosa erudición» (f. 2**1r).

100. *Coro de las musas* (1672), p. 283. «A Tomé Pereira, recibiendo dos pavos.»

101. *Discursos académico* (1685): «Estimulado de algunos curiosos, que ha pocos días que los oyeron, fue preciso darles a pesar de mi promesa este gusto, sacrificando a su adulación este bosquejo» (p. 9).

102. MOISÉS ALMOSONINO, *Transformaciones de Morfeo* (1734), ff. 2*3r-3*6v.

103. *Sol de la vida* (1673), ff. D1v-D5r.

104. *Gineta de laurel* (1686), pp. 106-117.

105. Cito la carta del 17 de enero de 1698, a Manuel Leví Duarte (AGA PA 334, n. 681): «Hállome entre los que adoran a Belcebub como Abel entre los de Caín que le llamó hermano para matarlo, como Kenan entre silvestres, como Noé entre homicidas de su padre Lemech, como Selah entre sus tiranos hijos, como Abram entre inquisidores caldeos, como Lot entre ceguedades carnales, como Jacob entre cuñados, como Josef entre hermanos, como David entre Filisteos, como Elisa entre muchachos, como Salfah entre señores, como Jeremías entre incrédulos, como Daniel entre leones, como Hércules entre Pigmeos, como Orfeo entre Bacanales, como Homero entre curnanos y Zoilos, como Virgilio entre robadores de conceptos, como Ovidio entre Scitas, como Rabenu Moseh entre ignorantes, como Garcilaso entre salteadores, como Arión entre marineros, como Camões entre Portugueses, como las Musas entre picaços hamburgueses, como alcahueta entre galanes y damas, como pobre entre ricos, como Nocomo entre Comos, como Pirotoo y Teseo entre diablos (contra los cuales anduvo su amigo Alcides a mojonos hasta librarlos de las corrientes infernales y de ser hambrientos Tántalos entre apetecibles manjares), como Proserpina entre ladrones cancheros que se quedan con sus la-

dridos en el infierno y ella van luciendo por el cielo y como el mosaico entre los pueblos, asistido de la divina providencia.» Barrios ostenta con frecuencia una desmesura que recuerda a Antonio de Guevara.

106. Tal vez Isaac de Matatías Aboab, moralista y compilador de «curiosidades» sefardíes. Cf. *infra*, p. 111-112.

107. El *mabamad* compensó varias veces a Barrios por el daño que sufría al prohibirse obras suyas, aunque con poco dinero. Cf. I.S. RÉVAH, «Les écrivains...», p. LXXXIX.

108. *Sol de la vida* (1674), p. 49. Creo que con el *Teatro universal* Barrios refería a *Imperio de Dios en la armonía del mundo*, publicado ese mismo año.

109. La biblioteca de Aboab ya ha sido objeto de un breve estudio por A. Marx, pp. 209-211. El comentario que ofrezco a continuación es fruto de mi investigación. Para información biográfica, véase cap. I, p. 37.

110. *Catalogus variorum...* (Amsterdam, 1693).

111. Cf. su censura sobre *Flor de Apolo* y *Coro de las musas* de MIGUEL DE BARRIOS, *supra*, p. 86-87.

112. Se citan: «Os cinco livros de Corónica de Aragão», «Historia de Carlos V. 2 voll.», «Caracteres antigos de España», «Direitos del Rey D. Pedro de Portugal», «Décadas de Alejandro Farnese», «Corónica del Rey dom João de Portugal» y la «Historia general del Perú»; todos en folio (*Catalogus...*, p. 19).

113. «Monarquía eclesiástica», «Filosofía moral de Príncipes» y «Paralelos de Príncipes» (*Catalogus...*, p. 19).

114. Véase *supra*, n. 62.

115. *Catalogus librorum...* David Nunes Torres (La Haya, 1728).

116. Siguiendo la clasificación del catálogo, contamos 403 libros «teológicos», 222 «históricos» y 900 «misceláneos». Éstos se pueden subdividir en muchos géneros (diccionarios, gramáticas, obras filosóficas, biografías, obras de medicina, diferentes géneros literarios, etc.).

117. El único ejemplar conocido actualmente del *Exame das tradições farseas* de Costa tal vez proviene de la biblioteca de Nunes Torres. Cf. H.P. SALOMON, «A Copy of Uriel da Costa's *Exame...*» y H. DEN BOER y H.P. SALOMON, p. 10-11.

118. Véase *infra*, p. 224.

119. *The fable of the bees* de Maudeville.

120. *Aventures de Télémaque* de Fénelon.

121. «Espejo de bienhechores por Gaspar Montano», «Consejos de la sabiduría sobre las máximas del Rey Selomoh», «Doce comedias españolas en 1 volume», «Oráculo manual y arte de providencia [sic]» [de Gracián] (todos en f. 26v), «Silva de varia lección» [de P. Mexía] y «Don Quixote 2ª parte» (f. 27r).

122. «Primeira parte dos sermoens do Padre Vieira» (f. 25v) y «Epítome genealógico do Duque de Richelieu» (ms., f. 26r).

123. JUAN DE PALAFOX y MENDOZA, *Historia de la conquista de China*

por el Tártaro o *Historia real sagrada* (SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, p. 526).

124. «Una historia de Emanuel van Meteren» (*Commentarien ofte Memorien van den Nederlandschen Staet, Handel, Oorlogh ende Geschiedenissen van ousen tijden*) y una «Historia del Príncipe Frederick Henry» (D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, p. 526).

125. D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, p. 527. El inventario, redactado en 1703, se encuentra en el Archivo Municipal de Amsterdam (AGA NA 4249, p. 925).

126. D.M. SWETSCHINSKI, p. 527. El inventario se hizo en 1661 (AGA NA 2261B, pp. 952-1007).

127. Ferrara, 1553, obra de la imprenta de Abraham Usque.

128. J. ALER. También se menciona la biblioteca en la *Correspondencia*, tr. J.D. SÁNCHEZ ESTOP, pp. 249-260.

129. AGA PIG 334, n.º 610, sin foliar. El inventario se hizo en 1772.

130. Cf. la descripción del ms. 48 A 11 de la biblioteca Ets Haim, n.º 176 de L. FUKS y R.G. FUKS-MANSFELD, *Hebrew and judaic manuscripts...*, II.

131. Cf. *supra*, cap. I, p. 58.

132. AGA NA 7654, n.º 37. Libros de contabilidad y aritmética: «Een instructio van het Italiaens boekhouden [contabilidad italiana]», «Kok, Ligt [ende] Fakel van boekhouden», «Arithmetica van Huyters [2 ejemplares]», «Il negoziante de Par Genovese», «Drie hollandse Mer-

kurius [un periódico]», «Arithmetica theorica por Tacquier».

133. El encargado de hacer el inventario no sabía hebreo por lo que aparecen menciones como «(een oud) Hebreuwsch boek», en total unos ocho ejemplares, incluyendo unas gramáticas («Grondighe onderwijsing van de Hebreuwsche taal door Alting» y «Hebreuwsche taalkunst»).

134. «Een Ascamoth da comp[an]h[i]a de dotar donselaes [sic]», «Sermoens de Lousada», «Elogios de Abraham Bernal», «Cuzarí de Levita», «La certeza del camino par Ab[raham] Peyreya [sic]», «Thesouro e gonomia» [probablemente la última parte de *Thesouro dos dinim*, que trata de la «economía», por MENASSEH BEN ISRAEL (Amsterdam, 1647).

135. *Mediar extremos* (1677), *Contra la verdad no hay fuerza* (1665) y «Werken» (Obras).

136. Se mencionan las obras de Flavio Josefo, un «Illustrium Israelarium flores» y «Praeadamita exercitatio».

137. «Spansche commedien».

138. «Documentos para todo estado e idade em particular para habitar os moços desde sua mocidade à virtude. Copiados por mi Matatia do s[enhor] Isaac Aboab em Amsterdam no ano de 5445 (1685)» (Ets Haim, ms. 48 D 9).

139. H. Méchoulan ofrece un esbozo bio-bibliográfico de Pereira en *Hispanidad y judaísmo*, pp. 49-54, que recoge varias fuentes anteriores, a las que añade pocos datos nuevos.

140. J.A. VAN PRAAG, «Almas en litigio», p. 19; H. MÉCHOULAN, *Hispanidad y judaísmo...*, pp. 62-83.

141. Cf. cap. VI, pp. 282 y ss.

142. *Coro de las musas*, f. 2*4r.

143. Cf. su soneto «Canto al son de mi lira dulcemente», donde canta «En los romances Góngora elocuente; / en jácaras Quevedo prodigioso; / Jacinto Polo raro en lo jocoso; / y en lo equívoco Cáncer eminente» (citado por E. Glaser, reseña de *La poesía religiosa* de MIGUEL DE BARRIOS de K.R. SCHOLBERG, p. 339). Sobre el gongorismo de Barrios véase E.J. GATES.

144. Algunos ejemplos: Agustín aparece citado en *Sol de la vida* (1674), pp. 2, 3, 11, 30, entre otros, en *Imperio de Dios...* (1674), p. 5, en *Respuesta panegírica* (1677), p. 3; Cristóbal de Fonseca en *Respuesta panegírica* (1677), p. 2, *Mediar extremos* (1677), p. 50, 58; Tomás de Aquino en *Sol de la vida* (1673), p. 29, *Mediar extremos* (1677), p. 28, *Desembozos de la verdad* (1675), p. 18, *Libre albedrío* (1680), p. 2; Fray Luis de Granada en *Sol de la vida*, p. 29, *Desembozos de la verdad*, p. 18.

145. Es interesante observar cómo entre algunas ediciones existen ligeras pero significativas diferencias, la diferencia consiste en la santidad atribuida a los padres de la Iglesia católica. Estas modificaciones obedecían obviamente al público cristiano o judío que el autor tenía en mente. Cf. *Sol de la vida* (1673, ejemplar HSA), el poema «Dime con quien andas...», donde aparece «D. Agust. lib. 12. Civit.», «D. Thom. in cap. 3. Ge-

nes.» y «D. Ambros. de lib. de Parai. cap. 12» (pp. 2-4); *Sol de la vida* (1679), «Esfuerzo armónico del libre albedrío»: «S. Agust. lib. 14. de Civ. c. 19» (p. 11), «S. Gregor. l. 6. Moral. cap. 18» (p. 14). Cabe señalar que la atribución de santidad no es un residuo del pasado, pues es algo que Barrios añadió en posteriores obras, movido por puras razones estratégicas.

146. Los más citados son Bernardo José de Aldrete, Juan de Pineda, Juan de Mariana, Fray Luis de Granada, Góngora, Lope, Quevedo, Camões.

147. Buenos ejemplos son *Sol de la vida* (1673 y 1679), *Libre albedrío* (1680) e *Imperio de Dios en la armonía del mundo* (1673 y 1700), entre otras.

148. Cf. J.L. SÁNCHEZ FERNÁNDEZ.

149. K.R. SCHOLBERG, «La poesía religiosa...», pp. 90-91.

150. H.P. SALOMON en SAUL LEVÍ MORTERA, *Tratado da verdade...*, p. CIX.

151. Y. KAPLAN, *From Christianity to Judaism...*, pp. 310-325. Aunque no he incluido en este estudio la obra de Orobio (son todos manuscritos), la referencia nos parece pertinente.

152. Para datos bio-bibliográficos véase J.H. COPPENHAGEN.

153. Véase pp. 56, 171, 173, 174.

154. Véase cap. IV, pp. 194-199.

155. «Qué sentimiento será pues el mío, de ver que quiera formar obsequios para un Achiles, quien sólo en lo ciego desta ambición parece

Homero? Mas si el Cínico pidió a este valeroso Marte que no le quitase la luz que le concedía el refulgente Príncipe de los Astros, siendo Vuestra Excelencia Radiante Sol [...]» (*Rumbos peligrosos*, 1683, f. 02v) o «el Tertuliano de Saboya», «el canoro cisne del Eridano», el «Oráculo del Púlpito Lusitano» (António Vieira) (*Discursos académicos*, 1685, pp. 104, 105, 139, respectivamente), etc. La antonomasia era recurso muy popular entre los autores sefardíes de Amsterdam, como puede verse en los escritos de Barrios, Gómez Silveira, Mendes de Sola y muchos otros predicadores; se aplicaba indistintamente al conocimiento profano como al judío. Así, por ejemplo, la Biblia se llamaba «Sagrada Cronología» o Moisés el «Historiógrafo divino».

156. Véase la edición de M.F.J. SMITH (1939), que incluye una traducción anotada al holandés por el hispanista G.J. Geers. Las notas eruditas de Geers dejan ver un sinnúmero de alusiones clásicas (mitología, filosofía e historia) y un excelente conocimiento de la literatura española.

157. Aunque se sabe que la voluntad de Menasseh por entrar en contacto con los cristianos se encontró con críticas de sus correligionarios, hay que subrayar también la aceptación judaica de los libros de Menasseh. Así «Abraham Cohen de Herrera, filósofo, teólogo y cabalista insigne», afirmaba que *El Conciliador* no contenía cosas disonantes con la «Santa Ley, a los sabientes que nos la enseñan y declaran, ni a las pías y

buenas costumbres; antes hallo muchas muy útiles, curiosas, doctas y altas, sacadas así de los sabios de la Gue-mará, y Divina Teología hebraica, como de los más famosos intérpretes que nos expusieron la sagrada Escritura, con varias sentencias de los más illustres filósofos del mundo, conformes a la verdad que profesamos» (aprobación al *Conciliator*, 1632, f. *.*1r; la cursiva es mía).

158. Así, menciona AGUILAR al principio de su *Compendio de la lógica* (ms. Ets Haim/Livraria Montezinos, sign. 48 A 11, f. 323r): «A pedimiento de algunos estudiantes de nuestra nación que ignoran la lengua latina me dispuse a escribir el siguiente tratado de la lógica con intento de proseguir con la filosofía y metafísica clásica para lo-
r de Dios Bendito y aumento del estudio de su Santísima Ley. Amen.»

159. MOISÉS RAFAEL DE AGUILAR: *Tratado de la Retórica dividido en ocho Libros que coligó de los mejores autores griegos y latinos y compuso en lengua castellana para aprovechamiento de nuestros estudiantes*, ms. de la biblioteca Ets Haim/Livraria Montezinos, sign. 48 A 11: «La perífrasis que los latinos llaman circonlocución es cuando explicamos con muchas palabras lo que con una o pocas se podía hacer. Tiene grandísimo valor este tropo entre los poetas v.g. "Era del año la estación florida en que el mentido robador de Europa" etc. por decir era la primavera» (sin foliación). Una nota marginal pone: «Góngora».

160. Cf. *infra*, cap. V, p. 219.

161. Cf. también cap. V, p. 257.

162. MOISÉS ALMOSNINO, *Transformaciones de Morfeo o Tratado de sueños* (1734), pp. III-IV.

163. JACOB DE SALOMÓN EZEQUIAS SARUCO, *Sermão gratulatório* (1757), f. D3r.

164. SARUCO, *Sermão gratulatório* (1757), f. D3r.

165. Con todo no se mostró de todo insensible a la erudición clásica en la dedicatoria de su *opus magnum* la *Paráfrasis comentada sobre el Pentateuco* (1681): «Es costumbre antiquísima de los que quieren sacar a luz sus obras, ofrecerlas, y dedicarlas a los más validos Príncipes del Mundo. La razón dice Flavio Vegecio en una carta que escribe al Emperador Valentiniano que traducido en nuestro Idioma dice así: *No se empieza ni se prosigue con prosperidad cosa alguna si (después de Dios) no la ampara algún príncipe o emperador.* Habló en esto Vegecio como quien tenía bien el conocimiento de lo mucho que se arriesga, y obliga el que emprende una cosa tan ardua, como es sacar a luz su trabajo y expuesto a la calumnia de muchos, y al aplauso de pocos. Diga Vegecio lo que entiende, que yo entiendo (y es lo cierto) que la dedicatoria se debe dirigir y encaminar a uno de tres fines, adulación, interés y agradecimiento (f. *.*1r).

166. Véase nuestro estudio de los sermones, *infra*, cap. V.

Discursos
pronunciados por José
Penso de la Vega
(1650-1692) en la
Academia de los
Floridos. Aunque la
portada menciona
Amberes, la obra fue
impresa por el sefardí
David de Castro
Tartás en Amsterdam.
Cf. pp. 55, 100,
142, 144.

Discursos
ACADEMICOS,
Morales, Rethoricos, y Sagrados,
Que recitó en la florida Academia
de
Los Floridos
Don Ioffeph de la Vega.

Y con obsequioso rendimiento
dedica, ofrece, y consagra,
al merito, agrado, y curiosidad
Del muy Ilustre Señor
Ioffeph Nuñez Marchena.



EN AMBERES.
Año MDCLXXXV

CAPITULO III SU VIDA CULTURAL

La existencia de tertulias a imitación de las famosas academias literarias de Madrid o Lisboa en el lejano norte de Europa y en una comunidad judía y las representaciones habidas allí de populares comedias españolas parecen las pruebas más convincentes de la inconfundible identidad «ibérica» de los sefardíes de Amsterdam. Sobre los dos fenómenos culturales y su significado tenemos ya unos estudios bien documentados, entre los que destacan los de J.S. da Silva Rosa, J.A. van Praag, D.M. Swetschinski y Y. Kaplan. Presentaremos, una vez más, los muchos y valiosos datos aportados por estos críticos, a los que hemos podido añadir interesante información adicional.

Nuestro interés principal ahora es examinar si ambas manifestaciones fueron una mera transposición de un legado cultural ibérico o si, por el contrario, hubo otras necesidades que expliquen su importancia. También pretendemos saber cómo eran juzgadas estas actividades profanas por las autoridades religiosas y políticas de la comunidad sefardí, a fin de averiguar si suponían, como se ha afirmado, manifestaciones marginales o conflictivas.

LAS ACADEMIAS LITERARIAS

Cuando en la segunda mitad del siglo XVII surgieron «academias» literarias entre los sefardíes, había —todavía— una floreciente vida académica tanto en España y Portugal¹ como en Holanda. Las academias literarias sefardíes del siglo XVII se inspiraron, sin embargo, en las españolas, no sólo porque sus participantes se expresaban en esta lengua, sino también por su carácter aristocrático, que las situaba en un ambiente marcadamente ibérico.

Las academias españolas tuvieron su apogeo a finales del siglo XVI y principios del XVII, aunque se conocen manifestaciones de este tipo ya entrado el siglo XVIII.² En Portugal tuvieron fama las academias de los *Generosos* y de los *Saudosos*.³ No es ninguna casualidad que un escritor sefardí de Amsterdam —quién si no Miguel de Barrios— con-

tribuyera decisivamente en los *Aplauzos académicos e relação do felice successo da célebre victória do Ameixial* (1673), celebración en prosa y poesía por la *Academia dos Generosos* de dicha victoria sobre los españoles. La contribución académica de Barrios al parecer fue muy celebrada por los ingenios de Lisboa. Barrios comentaba con orgullo que el conde de Villaflor, en una carta, le había felicitado con sus poemas:

*Todas as poesias que Vossa Mercê me remeteo me parecerão muito superiores aos melbores sujeitos das nossas Academias.*⁴

El prólogo poético del libro, también escrito por Barrios, es una clara muestra del entusiasmo académico del escritor sefardí de Amsterdam:

*Es la Academia coro de eruditos,
y alma la erudición de la Academia,
merced del tiempo y árbol de las ciencias,
que en Grecia echó raíces muy profundas,
maravillosos ramos en Italia,
en el hispano Elísio hojas solemnes,
y la flor de sus flores en Lisboa,
con cuanto ingenio el fruto da en su loa.*

[...]

*Consiste en una universal noticia
de dichos, y de hechos celebrados,
para ilustrar con ellos la materia
de cuanto se discurre, y la doctrina
que se declara, competencias toda,
autoridades, y agudezas cuando
quebrando lanzas de sentencias varias,
las hacen del que aplauden luminarias.*

A pesar del tono profano de la poesía y prosa de los *Aplausos académicos*, el poeta sintió la necesidad de ennoblecer la actividad académica con una antigüedad bíblica, convirtiendo a los héroes hebreos en académicos *avant la lettre*:

*Según trae la Paráfrasis caldaica,
Adán compuso el Salmo que comienza
Bueno para loar el Señor santo:
y Moisés fue el primero que en sonora
consonancia exaltó al emþreo Padre
en verso hizo Sansón su raro enigma,
y con otros varones armoniosos,
que el docto hijo de Sirac decanta,
David del sumo Rey las glorias canta.*⁵

El poeta recurriría unos años después a otros «antecedentes» hebreos en su celebración de la *Academia de los Sitibundos*, organizada por sefardíes de Liorna. En esa ocasión, como veremos, trataba de justificar la diversión académica entre sus correligionarios de Amsterdam.⁶

Desconocemos cuándo empezaron a celebrarse reuniones literarias entre los sefardíes de Amsterdam, pero podríamos mencionar manifestaciones literarias que prefiguraban (o eran) academias —en su dimensión efímera—. Como acto literario de carácter colectivo podemos mencionar la representación del *Diálogo dos montes*, «auto mosaico», celebrado nada menos que en la sinagoga, en 1624, en la que intervinieron siete sefardíes como actores.⁷ Tuviera el carácter de «académico» o no, la disputa de los siete montes se percibía como tal en el siglo XVIII, pues en la edición de 1767 los discursos de cada monte de Israel son llamados «*sete discursos acadêmicos e predicáveis*».⁸ Algunos libros sefardíes de la primera mitad del siglo XVII incorporan a veces poemas laudatorios de un grupo de «amigos del autor», entre los que se reconocen unos regulares aficionados a las letras. No sabemos si estos amantes de las letras celebraban reuniones literarias.⁹

La primera manifestación impresa de un conjunto de escritores data de 1655. Me refiero a los *Elogios que celosos dedicaron a la feliz memoria de Abraham Núñez Bernal*. La muerte en la hoguera de Núñez Bernal y su sobrino Isaac Almeida Bernal fue conmemorada en composiciones poéticas por no menos de veintidós escritores sefardíes. La misma ocasión, la diversidad de formas métricas y sobre todo las variaciones de diferentes poetas sobre un apodo que se les daba indican que la edición fue reflejo impreso de una o varias reuniones de los participantes.¹⁰ Aunque sólo algunos de ellos demuestran un manejo más

o menos suelto de la poesía, varios nombres vuelven a aparecer en *Chanzas del ingenio* (1656).

Fuera del ambiente sefardí, un promotor de la vida literaria tan importante como Miguel de Barrios debe haber participado, durante su estancia en la corte española de Bruselas —anterior, pues, a su llegada a Amsterdam—, en las actividades académicas que organizaban los españoles en aquella ciudad: en *Flor de Apolo* (1665) aparece un «Romance a un poeta mordaz que censuró el romance de arriba en un vejamen». ¹¹ En 1673, como ya mencionamos, participó «a distancia» en la *Academia dos Generosos de Lisboa*. ¹² Probablemente, el poema en *Coro de las musas* (1672) donde el poeta «responde a la proposición que porqué siendo el hombre el más perfecto de los animales, nace el más imperfecto», alude a otra actividad académica; no sabemos si ésta tuvo lugar todavía entre los españoles de Flandes ¹³ o entre los literatos sefardíes de Amsterdam. ¹⁴

El inicio formal de las academias sefardíes en esta ciudad data de 1676:

En el año de 1676 Isaac Núñez, alias don Manuel de Belmonte, Conde Palatino y Residente del Rey de España en los Países Bajos, formó una academia poética, de que fue juez con dos insignes sujetos, uno el doctor Isaac de Rocamora alias fray Vicente de Rocamora, dominico natural de Valencia y predicador de la Emperatriz doña María de Austria, otro Isaac Gómez de Sosa, famoso poeta latino y sobrino del doctor Samuel Serra, que imitó a Virgilio en la poesía latina. El mantenedor de la justa poética fui yo, y aventureros Abraham Henriques, Moseh Rosa, Moseh Días y Abraham Gómez Silveira.

Ilustróla con sus raros enigmas Jacob Castillo, muy perito en las artes liberales, y con sus explicaciones Abraham Gómez Araujo y otros nobles ingenios. ¹⁵

Sabemos poco de las actividades de esta academia. Debemos precisar que su nombre no fue, como se ha venido afirmando, la «Academia de los Sitibundos». ¹⁶ Barrios describe la Academia de 1676 como la del *Temor Divino*, cuya empresa era la zarza de Moisés, «con este verso de Proverb. cap. 20.27. *Es el alma candela del señor*»:

Como porque hasta ahora he sido el desecho de mi nación y aún de mi sangre. Mas hoy puedo llamarme cabeza de esquina, agradeciendo a los muy ilus-

tres y píos ingenios deste santo pueblo amstelodamo el haberme hecho mantenedor de una muy opulenta Academia, siendo sus jueces los ilustrísimos señores el doctor Isaac de Rocamora, Isaac Núñez Belmonte, Conde Palatino e Isaac Gómez de Sosa y las cuatro esquinas del edificio académico intitulado del temor divino con que yo, viéndome cabeza en una de las cuatro esquinas, puedo compararme a la piedra que siempre fue pisada hasta ser cabeza de esquina como canta David: «La piedra que desecharon los fraguadores fue cabeza de esquina.» En el idioma santo Pina también significa esquina, y escombrará, y aprópiome lo que me escombra el angelico pueblo en el cielo académico, donde hice estos dos versos en hebraico, y en español:

mose sar-s'a 'eres rosah rafa'el
Mosseh, zarza eres, rosa Rafael,
yosef hamor parnaso mika'el
Josef Amor, Parnaso Michael.

Más adelante se lee:

En una oración panegírica di esta debida memoria al consistorio académico que intitulé del Temor Divino, teniendo por empresa la Zarza de Moseh que arde sin consumirse con esta letra de Selomoh.

Candela del señor el alma del hombre (Prov. 20:27).

Repetí la propuesta memoria en el tercer día de la Academia con este soneto que suena en tres lenguas: latina, portuguesa, y castellana. Habla en el primer cuarteto con la infinita Causa, en el segundo con la Academia, y en los tercetos con la Musa. ¹⁷

La única producción académica que conocemos es un soneto en varios idiomas, siempre de Barrios, presentado en el tercer día de su existencia. ¹⁸

En las hojas que constituyen *Aumento de Israel en luces de la Ley divina* (1683) Barrios incluyó un «sonoro aplauso al muy noble y discreto Manuel Leví, en ocasión de presidir en una Academia». ¹⁹ Si aludía aquí a la ya mencionada Academia del Temor Divino, ésta habría tenido una existencia —aun desconociendo la regularidad de sus sesiones— de unos seis años. Dada la ausencia de otros testimonios, entendemos esta «academia» como una sesión de carácter ocasional. ²⁰ Indicios significativos de esta actividad literaria provienen de otra descripción de Barrios:

Doña Isabel Henríquez, célebre en las Academias de Madrid por su raro ingenio, vino al Judaísmo amstelodamo, donde dejó entre sus obras poéticas esta décima hecha al haham Ishac Aboab en ocasión de haber nacido en su casa un buevo grandísimo con una corona por cabeza, mal interpretada de algunos:

*Este asombro, este portento,
que engañosa fantasía
Basilisco o Áspid cría,
Yerro es del entendimiento:
pues si bien se mira atento,
la divina Providencia
premiando esta tu elocuencia,
en este monstruo que ves,
lo grande tu virtud es,
y la corona tu ciencia.²¹*

La anécdota de Barrios se refiere a la celebración de un «enigma», una de las diversiones favoritas en las academias, en casa de esta señora, famosa por la vida literaria que animaba en Madrid.²² La noticia tiene un interés adicional. En primer lugar, si se describe de verdad un acontecimiento que tuvo lugar en una reunión académica, ésta admitía, por lo visto, a las mujeres.²³ En segundo lugar, también sugiere la participación de un rabino como Isaac Aboab, director espiritual de la comunidad de *Talmud Torá*. Este último hecho, de ser cierto, implicaría que tales diversiones profanas no se encontraban con tanta oposición de los religiosos como se ha sugerido.²⁴ Por otra parte, entre los miembros de la Academia del Temor Divino no encontramos rabinos. En cambio, en Liorna, los sefardíes instituyeron una academia parecida (la Academia de los Sitibundos, 1676),²⁵ donde los rabinos hicieron «favor de nombrarse académicos para darnos aliento con tal protección». El promotor de esa actividad fue José Penso de la Vega, quien, tras haber cultivado su ingenio literario en Amsterdam, siguió dedicándose a las musas durante su estancia en la ciudad italiana.²⁶ El joven escritor necesitaba el patrocinio de un prestigioso miembro de la comunidad sefardí de Amsterdam para que diera su aprobación a la iniciativa:

Lo que ahora suplico yo a Vuestra Merced, en nombre de todos los que nos honoran [...] que Vuestra Merced tan agradable como sabio supla con su

prudencia nuestra incapacidad y apruebe con su celo nuestro deseo: conocemos ser en Vuestra Merced mayor su ciencia que nuestra idea. Conque esperamos que sea también en Vuestra Merced mayor su benignidad que nuestro atrevimiento.²⁷

Orobio de Castro iba a ser miembro activo en la Academia de los Floridos, fundada en Amsterdam en 1685. La presencia de este prestigioso apologista del judaísmo,²⁸ así como la de otros miembros destacados de *Talmud Torá*, indica que estas reuniones de carácter profano no se desarrollaron al margen de la vida oficial de la comunidad.²⁹

Es obvio, en cambio, que una actividad como la académica podría ser acusada de mundanería y vanidad. Por esto los miembros de la Academia del Temor Divino cuidaban de no dar un carácter demasiado profano a sus sesiones; al menos el nombre de la academia demostraba su adherencia a la religión. Barrios (cuyas experiencias con la censura habrían incrementado su cautela) relacionaba las academias literarias con otras «academias» dedicadas a la educación judaica:³⁰

*En Dam, Liorne y Venecia,
las escuelas de Heber hoy,
son plumas para las ciencias,
y libros para su Autor.*

*Por todas vuela el aplauso
de la honesta ocupación.³¹*

En su elogio de la recién instituida Academia de los Sitibundos de Liorna, no dejaba de insistir en el carácter honesto y provechoso de las academias.³² Justificaba incluso el origen gentil de la institución:

Aunque la Academia deriva el nombre de Academo, falso Dios entre otros de los Atenenses, no es contra la Sacra Ley intitularse académicos los que discurren en la esfera de la divina enseñanza, antes es feliz anuncio del triunfo Israelítico, por ser propio del Vencedor adquirir el nombre del vencido.³³

El testimonio de Barrios parece indicar que la academia amsterdamesa del Temor Divino tuvo en efecto ese carácter «honesto y pro-

vechoso». Todo lo que sabemos de ella se sitúa, al menos, en un ámbito de piedad religiosa: el nombre de la academia y su empresa (la zarza de Moisés), su descripción por el poeta sefardí de Amsterdam e incluso el único fruto académico que conocemos: un soneto en tres lenguas que da buena idea de hibridismo académico (religioso-profano) «Habla en el primer cuarteto con la infinita Causa, en el segundo con la Academia, y en los tercetos con la Musa». ³⁴

La Academia de los Floridos, que se instituyó en 1685, tiene la apariencia de haber sido bastante más profana. Su nombre alude a aspiraciones de escalar el Parnaso. Como se sabe, el léxico de la naturaleza era muy popular en el barroco español. ³⁵ Creo que la elección del nombre y la empresa —un almendro en flor— vienen del romance «Temprano naces almendro», sobre el que Barrios escribió, hacia 1673, el poema «Espejo de la osadía». ³⁶ El poeta se debe haber reconocido en el carácter «osado» de este árbol, que nace para morir prematuramente. ³⁷ La empresa del almendro llevaba el texto bíblico: *fructum suum edet in tempore* (Salmo 1:3) ³⁸ y puede considerarse emblemático no sólo para la academia, sino también para esta actividad literaria de los sefardíes. Con el uso del texto bíblico en latín se aleja del ámbito específico judaico. Por otra parte, ese mismo texto se sitúa en una área religiosa; y, para complicar más las cosas, se podría presumir un distanciamiento respecto del cristianismo en cuanto al uso del verbo *edet* en lugar de *dabit*, que era el usado en las traducciones bíblicas cristianas, como ha observado Y. Kaplan. ³⁹ Hay otros detalles «académicos» que llaman la atención. En un poema de Barrios, destinado a presentar la academia al público judío (casi todos sus treinta y nueve miembros mencionados aparecen con nombres judíos) aparece desde el principio esa mezcla profana/judía que ya creímos descubrir en la Academia del Temor Divino: «Los Floridos en plantas de Helicon / producen frutos que la Ley sazona.» Entre mundana y religiosa es la descripción de don Baltasar Orobio (Isaac Orobio de Castro): «de Hipócrates honor, de Edom oprobio, / de Epicuros horror, de la Ley gloria / [...] / médico profesor con elegancia, y consejero fiel del Rey de Francia.» Si la mayoría de los miembros son elogiados por sus virtudes judías («con píos rayos de Israel lucero», «luz de la Religión, pilar del Celo», etc.), otros lucen en el profano campo de las musas («Lirio fragante / de Hipócrene, con hojas de elegante», «es monte de las

Musas») o en el político entre los cristianos («del Lusitano Rey, agente digno», «político y urbano», «Proveedor [...] del ejército austriaco y Estado de Holanda», etc.). ⁴⁰

Los frutos floridos de Miguel de Barrios (enigmas, poemas epitalámicos, respuestas en poesía a proposiciones académicas) son todos de carácter profano en vez de devoto, los elementos «judaicos» se reducen en ellos a juegos con palabras hebreas o agudezas que sirven de adorno. Así, el poeta explica un enigma de la forma siguiente:

Píntase un cabelludo Sol cortándose la punta del cabello.

Explicación

No hay sabiduría como exclamation a la Divina Misericordia que acude en las calamidades, como a Israel que la imploró con lágrimas entre las violencias egipcianas y Daniel entre los leones de Babilonia. [...] Todos pueden ser justos, pero ninguno lo parece, menos que en el crisol de las pruebas no purifique el oro de su virtud como Abraham en el fuego de los Caldos, los tres mancebos en el ardiente horno de los ciegos idólatras. Y los que alcanzaron el renombre de Curiel [el enigma celebra el matrimonio de Natan y Sara Curiel] que significa Mi crisol Dios, por haberlos Dios acrisolado tanto en el son de los primeros en lo renoro [?] y lo caritativo. Y así aplico que predice Dios por Zacarías Que los acrisolará como se acrisola la plata. Denótalo el enigma que significa «Crisol» por el señor novio Natán Curiel, a quien lo dedico con la pintura de un cabelludo o Crinito Sol, cortándose la punta del Cabello o Crin, porque la punta de la Crin es la letra N, y sin N la Crin, dice Cri con el Sol Crisol. ⁴¹

Enigmas como éste deben de haber figurado entre las actividades prominentes de la academia; aun fuera de ella encontramos muestras de la popularidad de este tipo de diversión en ingeniosas alegorías, tan características del Barroco.

En los poemas «académicos» de Miguel de Barrios no se refleja sólo el carácter despreocupado de la diversión académica, sino también el festivo: muchas composiciones fueron estrenadas en bodas y otras fiestas que se celebraban en la comunidad. Las celebraciones académicas, cargadas de elementos paganos, representaban la cara mundana de tales ocasiones.

Las cuestiones debatidas en la academia, por cuanto sabemos de los testimonios de las mismas, comparten la hibridez profana/secular

ya señalada.⁴² Los *Discursos académicos morales, retóricos y sagrados* (1685) de José Penso de la Vega así lo indican.⁴³ A partir de la clasificación de su autor podemos dividir las cuestiones en:

1. Profanas:

a) Morales («pesa más el amor que la fuerza del agravio», «cuál es la mayor virtud, la del paciente en lo adverso o la del próspero en lo humilde», «cuál es en el vicio peor, el hipócrita traidor o el disoluto arrojado», «quién es en el vicio peor, el pródigo o el avaro», «qué es peor, la pobreza con hijos o la riqueza sin ellos», «si todos los sentidos pecan, ¿por qué únicamente pagan los ojos?»)

b) Estéticas («el mejor de los sentidos en el Enigma humano», «si cuatro sentidos tienen instrumentos duplicados, porqué no el sentido del gusto, que tiene una sola lengua», «dar el punto sobre no dar punto»)

2. Sagradas:

a) Exegéticas («si los hombres nacen de una mujer, porqué nació la primera mujer de hombre?», «porqué llamó Dios el hombre árbol de campo?»)

La clasificación todavía no dice mucho sobre el contenido de los discursos. En realidad, todos los discursos son «retóricos», ya que están en función de un debate, y, por tanto, deben convencer al público (dejando aparte los abundantes recursos retóricos en la *elocutio*), el tema debatido no importaba demasiado: no dejaba de ser un pretexto para lucir la elocuencia. No creo que los asuntos sagrados sirvieran únicamente para que el entretenimiento académico tuviese una mayor aceptación dentro de la comunidad judaica. Me parece más bien que los sefardíes, dentro de su formación e interés, consideraban los temas sagrados como una excelente materia para demostrar su erudición e ingenio.

Todos los testimonios de las sesiones académicas representan los «debates» o interpretaciones de los enigmas y cuestiones planteados. En un caso sabemos del resultado de una sesión: el escritor José Penso de la Vega fue el que entre los participantes se acercó más a la explicación de un enigma. Se pudo llevar como premio «un sombrero de castor». ⁴⁴ Es una lástima que no sepamos nada de las actuaciones del *fiscal*, conocido en tantas academias ibéricas por sus mordaces *vejámenes*: sería interesante conocer este elemento satírico o burlesco en una academia sefardí. ⁴⁵

El carácter y las actividades de las academias literarias sefardíes de finales del siglo XVII no pueden considerarse fuera de su marco social: el ambiente «aristocrático» descrito por D.M. Swetschinski y Y. Kaplan.⁴⁶ El protector de las dos academias mencionadas era Manuel de Belmonte, el conocido «Conde Palatino y Residente de su Majestad Católica en los Países Bajos». Para Belmonte esas academias elevaban su prestigio social entre los sefardíes: conocido por una parte por sus virtudes religiosas —tenía fama su caridad—,⁴⁷ se hacía conocer también por su capacidad para ofrecer refinadas diversiones, las mismas que personas cristianas de su posición ofrecían a sus invitados. No conocemos los miembros de la Academia del Temor Divino, pero sí los de la de los Floridos. Las 39 personas que asistían a sus reuniones pertenecían a la elite social sefardí. Observemos con detalle la composición social de la Academia, para ver, una vez más, como siguieron el modelo de las academias ibéricas.

Encabezaban su organización unos *jueces*, cuatro miembros actuaban de *mantenedores*, asistidos por un *secretario* y bajo la oposición de un *fiscal*. Desconocemos si jueces, mantenedores, secretario y fiscal fueron siempre los mismos. Por su prestigio social hay que presumir, sin embargo, que Isaac Núñez Belmonte (Manuel de Belmonte) e Isaac (Baltasar) Orobio de Castro, mencionados como jueces en una ocasión⁴⁸ desempeñaban esa función con regularidad. Otros miembros de la cúspide social fueron el agente del rey de Portugal, Jerónimo Nunes da Costa (mencionado con su nombre judío Moisés Curiel), los financieros José Núñez Marchena (Moisés Mocata), Francisco de Lis (Abraham López Berahel), José Israel Álvarez, David Hamís Vaz y Arón Henríquez, el proveedor de ejércitos Moisés Machado, el famoso impresor José Atías y un número importante de otros sefardíes prominentes.⁴⁹ No todos los miembros gozaban de una privilegiada situación económica; al lado de los diplomáticos y banqueros, figuraban médicos e intelectuales, tan imprescindibles como los primeros para el prestigio de este tipo de sociedades. Finalmente, hay que subrayar la importancia de los lazos familiares en la lista de miembros de la Academia de los Floridos.⁵⁰ Un indicio de que la academia no se oponía a la vida religiosa es que estos miembros prominentes se destacaban también en las instituciones administrativas y religiosas de la comunidad judaica.⁵¹

Hay un aspecto intrigante de las academias que no ha sido considerado hasta el momento, que yo sepa. Me refiero a que el carácter religioso/profano de las academias se refleja en el destinatario judío y cristiano de algunas publicaciones «académicas». Ya nos hemos referido al destinatario judío del poema en que Barrios presentó la Academia de los Floridos.⁵² En otra obra, dedicada a Manuel de Belmonte y dirigida a caballeros españoles, Barrios se refería a una cuestión tratada en la Academia de los Floridos, con ello hacía público entre éstos últimos el prestigioso papel de su protector como patrón de los literatos.⁵³ Los *Discursos académicos* de José Penso de la Vega también se presentaron «al mundo». El autor publicó sus discursos con su nombre cristiano, no con el judío. Además —ya lo indicamos—, en el prólogo menciona que usó la traducción bíblica de Arias Montano. Si el autor se hubiera dirigido al público sefardí, habría usado la biblia hebrea o su traducción «oficial» al español: la Biblia de Ferrara.

Podemos suponer, pues, que al menos en una parte de las sesiones académicas los sefardíes agradecían la presencia de asistentes cristianos entre el público.⁵⁴ Éstos habrían visto que los judíos de Amsterdam no se mostraban nada inferiores a la aristocracia española y portuguesa. Los contactos cada vez menores de la elite sefardí con España y Portugal explican la decadencia de la literatura profana en español y portugués en el siglo XVIII y con ello el fin de las academias literarias de modelo ibérico.⁵⁵ Aunque observamos cierta pervivencia de la literatura ibérica entre los sefardíes, sobre todo entre un grupo de aficionados al teatro español, en las reuniones de «salón» los sefardíes cultivarán otras lenguas, en primer lugar el hebreo. Así, en 1767 existía una sociedad literaria llamada *Amadores das Musas*.⁵⁶ No obstante su nombre portugués, los miembros de esta tertulia literaria se divertían escribiendo composiciones ligeras en hebreo, traduciendo, eso sí, algunos poemas o coplas del español o portugués, pero también otros del francés, italiano y holandés. Sus horizontes sociales y culturales ya eran otros.

EL TEATRO ENTRE LOS SEFARDÍES

Es sabida la gran popularidad del teatro entre los sefardíes de Amsterdam. Por los estudios de Silva Rosa y Van Praag⁵⁷ conocemos la

popularidad del teatro español en Holanda durante los siglos XVII y XVIII y el papel activo de algunos sefardíes en la traducción al holandés de muchas comedias.⁵⁸ Aunque parece que los sefardíes en el siglo XVII todavía no entendían el suficiente holandés,⁵⁹ su asistencia al teatro municipal durante estos dos siglos merece ser estudiada.

También hubo teatro en lengua hebrea. Fue Moisés Zacuto quien presentó ya en 1642 la obra *yesod 'olam*, «La fundación eterna». En 1668 José Penso de la Vega escribió *'asire batiqva*, «Prisioneros de la esperanza»,⁶⁰ impreso en Amsterdam en 1673.⁶¹ El escritor tenía sólo dieciocho años cuando presentó esta obra primeriza, una comedia alegórica de indudable inspiración ibérica.⁶² La pieza fue celebrada por varios miembros prominentes de *Talmud Torá* entre los que figuran los rabinos Isaac Aboab da Fonseca, Salomón de Oliveira y Moisés de Aguilar.⁶³

Las obras en esta lengua no iniciaron ninguna tradición; sólo a mediados del siglo XVIII fue cobrando importancia el teatro en hebreo.⁶⁴ David Franco Mendes se destacó en este género, con *'ababat 'olam*, («Amor eterno», escrito en 1789), una obra corta acompañada de poemas, escrita con ocasión de una boda; también destacan dos traducciones suyas: *gemul 'atalya*, «El castigo de Atalia», 1770, adaptación de *Athalie* y una adaptación de un libreto de *Betulia liberata* (ambas obras de Metastasio) que tituló *tesu'at yisra'el bide yehudit*, «La redención de Israel por Judit», publicado en 1804).⁶⁵ Resulta, pues, que el cultivo literario en esa lengua fue mucho menor que el dedicado al español y portugués; la producción impresa lo demuestra claramente.⁶⁶

La primera representación de que tenemos constancia es el *Diálogo dos montes*, de Rehuel Jessurun (?-1635).⁶⁷ Esta obra religiosa se estrenó en 1624, nada menos que en la sinagoga de *Bet Jacob*, con ocasión de la fiesta de *sabu'ot*, que recuerda la entrega de la Ley a Moisés en el monte Sinaí.⁶⁸ *Diálogo dos montes* incorpora siete discursos del rabino Saul Leví Mortera, uno de los más destacados dirigentes espirituales de la vida judaica sefardí de Amsterdam.⁶⁹ Alumnos del rabino interpretaron los ocho personajes alegóricos de la pieza.⁷⁰ Los datos biográficos son pertinentes, porque nos ayudan a situar la obra en el contexto sefardí del momento. Que un rabino de firme tradición judaica como Saul Leví Mortera quisiera unir su nombre y prestigio a esta obra teatral demuestra que apreciaba el fin didáctico de la pieza.

Los preciosos datos sobre su representación, el hecho de que sus actores fueran destacados miembros de la comunidad y el escenario la misma sinagoga confirman que la obra fue reconocida como un acto de afirmación religiosa y que su autor utilizaba conscientemente unos medios cuya efectividad estaba garantizada.⁷¹

Insisto en el valor positivo de la pieza —que circuló en varios manuscritos y conoció una reedición un siglo después de su estreno— en cuanto que resta importancia a la posterior prohibición de la celebración de fiestas y representaciones teatrales en el recinto sagrado de la sinagoga.⁷² El hecho de que se protestara contra este tipo de manifestaciones no estrictamente religiosas en la sinagoga no implica por sí mismo una actitud negativa hacia el teatro. Entre las resoluciones de la comunidad sefardí de Amsterdam no hay ninguna que se refiera a las representaciones en general.

Debido o no a la decisión de los dirigentes de la comunidad acerca de representaciones en la sinagoga, una siguiente mención de actividad teatral entre los sefardíes la encontramos sólo en el año 1667. Un acta notarial de aquel año revela que un grupo de actores, entre los que figuraba Miguel de Barrios, representó una comedia en un almacén alquilado a ese fin ante un público de unas treinta personas.⁷³ Otro actor en el elenco era Abraham Israel, un nombre muy común entre los recién llegados a la fe judaica. Sabemos que se trata de Lorenzo Escudero: célebre actor español de origen morisco que, convenciéndose de la verdad mosaica, quiso unirse a la comunidad sefardí de Amsterdam.⁷⁴

Escudero fue tan estimado por los españoles que aun sabiendo de su apostasía lo invitaron a actuar en la fiesta celebrada con ocasión de la boda del emperador Leopoldo con Margarita María de Austria, en la corte de Bruselas. Nos consta también el nombre de otro actor, Jacob León, que aparece en 1638 y de 1641-1651. Desgraciadamente, carecemos de más datos sobre sus actuaciones.⁷⁵

Es posible que en la representación a que nos referimos se escenificara alguna de las obras que Miguel de Barrios escribió por esas fechas. Dos años antes, había publicado tres comedias de capa y espada, junto con sus poemas en *Flor de Apolo* (1665). Por las mismas fechas también publicó una obra de tema judaico, *Contra la verdad no hay fuerza* (1665?), que celebra el martirio de tres cristianos nuevos que acababan de morir en un auto de fe en Córdoba.⁷⁶

Otras obras de Barrios que con probabilidad se representaron entre los sefardíes de Amsterdam fueron piezas menores, publicadas en *Triunfo del gobierno popular* (1683/1684) y su volumen de poemas de bodas *Alegrías de Himeneo* (1688). Algunas de ellas son parecidas a las que escribió para el público cristiano: son obras que combinan el teatro y la música y que se representaban con ocasión de bodas u otras fiestas. Barrios escribió también un teatro alegórico parecido al de Calderón, que llamaba «autos mosaicos». Su carácter ocasional, unido al aparente permiso que tuvo el poeta para publicarlas, hacen probable que estas obras fueran representadas. Indican, de todos modos, una aceptación del teatro, también el religioso, entre los sefardíes de *Talmud Torá*.

Esta aceptación —aunque no sabemos hasta qué punto fue general— se refleja también en la publicación de dos comedias escritas para celebrar el carnaval judaico: la fiesta de Purim. En 1699 aparecieron una *Comedia famosa de Amán y Mordochay* y, en lengua portuguesa, una *Comédia dos sucessos de Jahacob e Essau*. Las dos comedias impresas tienen una aprobación oficial de los dirigentes de la comunidad judaica. Otra obra escrita para esta fiesta es la *Comedia de la vida y sucesos de Josef* llamada también *El dichoso perseguido*, que figura entre la literatura recopilada en manuscritos por Isaac de Matatías Aboab.⁷⁷ Este sefardí, posible autor de la comedia, es conocido como coleccionista de curiosidades literarias y de literatura edificante. Si hubiera habido una oposición «oficial» al teatro entre los judíos, Aboab no se hubiera dedicado a cultivar el género.

Dos actas notariales de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII reflejan la popularidad del teatro español entre los sefardíes. El 2 de enero de 1696 Francisco Rodrigues Henriques había alquilado un almacén de Abraham Serrano para «celebrar la comedia». Y en 1708, aficionados a «la comedia española» pidieron permiso al ayuntamiento para organizar representaciones en español los miércoles, día en que el teatro municipal no tenía funciones. Confesaban que ya lo habían hecho durante más de nueve años. Las autoridades negaron su permiso. Temían que resultara perjudicado el monopolio del teatro municipal, cuyos ingresos iban destinados al sostenimiento de huérfanos y ancianos holandeses. De ello se sigue, pues, que los sefardíes también asistían a las funciones en holandés del teatro mu-

nicipal.⁷⁸ La negativa de las autoridades municipales con toda probabilidad no significó disminución alguna de las actividades teatrales de los sefardíes.⁷⁹

La publicación por parte de los sefardíes de unas colecciones de comedias vienen a subrayar la popularidad del teatro español por aquel entonces. Me refiero a los tomos de comedias que se publicaron en 1697 y 1704, y que se parecen mucho a las colecciones que solían editarse en España o Portugal. De hecho, por ser ediciones falsificadas —la primera dice haberse impreso en Colonia, la segunda en Bruselas—, no había sido posible identificar su procedencia sefardí.⁸⁰ Sin embargo el nombre del impresor, Manuel Texera (Tartás), así como el de los patrocinadores, Gil López Pinto y Manuel de Belmonte, no dejan lugar a la duda. La falsificación de la portada de estas colecciones servía para vender las ediciones entre un público cristiano. Pero el destinatario principal en el que debió pensar el impresor sería, sin duda, sus propios sefardíes. No sabemos exactamente quién fue Gil López Pinto. Con toda seguridad pertenecía a la familia de los Pinto, una de las principales de entre los sefardíes de Amsterdam. Que los Pinto eran aficionados al teatro se deduce de la representación de *La vida es sueño* en su propia casa.⁸¹ Familias como ésta con frecuencia invitaban a artistas a su casa; se sabe que varios sefardíes ricos traían a compañías de teatro y ópera.⁸²

En el texto de las comedias observamos cómo el impresor tenía en cuenta al lector sefardí. Aunque la elección de las mismas comedias no apuntaba a un público especial —son las mismas comedias que se representaban y leían por entonces en la península—⁸³ tienen pequeños pero significativos cambios textuales que revelan una conciencia de la sensibilidad del espectador/lector sefardí. Así, por ejemplo, han desaparecido las exclamaciones a la Virgen o a Jesús, tan frecuentes en las comedias; se sustituyen por «Dios» o «Dios Bendito». También se ha eliminado cualquier referencia a la trinidad. Los lectores cristianos no se habrían apercebido de estos sutiles cambios, que dejaban prácticamente inalterado el texto, hasta tal punto que no se suprimieron los chistes antijudíos en algunas de las comedias.⁸⁴

La edición de las *Comedias escogidas...* en 1704 presenta las mismas características. Como la anterior, fue realizada por Manuel Texera Tartás en Amsterdam, pero en la portada consta que fue impresa en Bru-

selas, por los motivos de difusión ya comentados. Va dedicada de nuevo a un protector de entre los sefardíes más ricos, esta vez a Manuel de Belmonte: el mecenazgo literario del *conde palatino* es sobradamente conocido.⁸⁵ Tanto la selección de comedias como su texto se pueden comparar con la edición anterior.

No sabemos si estas colecciones fueron usadas por una compañía de teatro en Amsterdam. Las ediciones no se realizaron con este propósito, ya que los textos no llevan más que unas acotaciones muy someras.⁸⁶ Sí nos consta que ambas ediciones circularon entre los sefardíes, porque figuraban ejemplares en las bibliotecas de rabinos como David Nunes Torres, Salomón Saruco y Salomón Jessurun.⁸⁷

Las ediciones arriba comentadas tuvieron su continuación en una colección de comedias editada por el sefardí David García Henriques en 1726. Se las dedicó a don Manuel Jiménez, barón de Belmonte, hijo de Manuel de Belmonte, de quien heredó el título nobiliario. Aunque la selección de autores se corresponde con las anteriores (Calderón, Lope, Matos Frago, Orozco, etc.) la de las piezas fue diferente: en esta nueva edición todas las comedias son de materia bíblica. No es de extrañar esta selección, si bien cabe preguntarse si fue motivada para corresponder al gusto del público sefardí o por defenderse el editor de posibles objeciones moralistas. En este último caso, la colección no debe considerarse más que un gesto de buena voluntad, puesto que, aparte de incluir a autores de tan recia ortodoxia católica como Lope o Calderón, todavía contiene frases como «recémosle un Paternóster».⁸⁸ No sabemos si las comedias fueron llevadas a escena. Van Praag sugiere que el editor podía ser pariente de Benjamín García (1716-?),⁸⁹ activo promotor del teatro español en la segunda mitad del siglo XVIII, como veremos a continuación.

En 1750 fue instituida una sociedad de amigos del teatro español. Aparte de las comedias también se dedicaban a representar óperas en traducción francesa. Fue una sociedad elitista y cerrada: sólo podían asistir aquellos que compartieran los gastos de las funciones. Los socios fundadores disponían de entradas especiales que regalaban a sus amigos. El repertorio de la sociedad eran comedias de Calderón y Moreto y comedias y tragedias francesas, traducidas al español. La sociedad debió de existir durante no más de quince años.⁹⁰ Miembro activo de la sociedad fue el ya mencionado Benjamín García, autor de

una curiosísima traducción al español del *Bruto* de Voltaire.⁹¹ En el prólogo de su traducción García comentaba la fama que había alcanzado la obra y la razón para traducirla:

*Yo, movido de la curiosidad de ver el efecto que esta Tragedia haría aquí en nuestro teatro español, determiné hacer su traducción, tomando por mi original la segunda composición de Monsieur de Voltaire, que es la que corre en sus tomos.*⁹²

Este sefardí nacido en Lisboa⁹³ estimaba necesario advertir a

*aquellos que no tienen inteligencia de las comedias, ni tragedias francesas, y que sólo la tienen de las españolas no dejarán de extrañar el género de fin que doy a esta tragedia, pues siendo fuera de la regla que usan los españoles, en que acostumbran prevenir al auditorio haberse ya acabado la comedia, pidiéndoles al mismo tiempo perdón de las faltas, es cierto que careciendo aquí de esta circunstancia y viendo que se da fin con solo dar Bruto gracias a los dioses de que Roma se halle libre, dirán que es un fin insípido, y de poca satisfacción. Pero digo a los que discurrieren desta manera, que además de que deben hacerse cargo de que esto es una traducción, yo por mi (prescindiendo del grande mérito que en mi estimación alcanzan las comedias españolas) no hallo que sea necesario advertir al auditorio que allí dio fin la comedia, pues eso los lances lo dicen, el mismo fin lo demuestra y los representantes dejando desamparado el teatro lo dan a entender.*⁹⁴

Este simpático Benjamín García debió de ser el Bernardo Núñez García que conocemos como copista o dueño de varios manuscritos teatrales, sin duda destinados a la representación.⁹⁵

Con los datos de esta curiosa sociedad de aficionados al teatro, se cierra por ahora nuestro conocimiento de la pervivencia de la comedia española entre los sefardíes. El acto de traducir una obra de Voltaire al español demostraba que ese teatro poseía mayor vitalidad que el propio teatro en castellano. Los espectadores muy pronto se habrían acostumbrado a los fines «insípidos» del teatro francés.

Con todo, los pocos testimonios que hemos citado deben ser sólo un pálido reflejo de lo que fue la vida teatral durante casi dos siglos entre estos judíos españoles y portugueses. El carácter semiclandesti-

no o privado de las representaciones —debido a las restricciones que imponía el municipio de Amsterdam— no nos permite conocer muchos otros detalles fascinantes. Creo, sin embargo, que lo que hoy sabemos dice suficiente sobre esa actividad. Baste como último ejemplo elocuente una estrofa de un poema festivo de David Torres, compuesto a finales del siglo XVII:

*Há mais um sugeito que deu em perguntar
a todos os que topava, Vossa Mercê, sabe representar?
e chegou a tanto a sua curiosidade,
que até niso empregou hum frade,
e em conclusão se ouver Comédia que ver,
irá seis leguas a pé, por não a perder.*⁹⁶

Por último, en los escritores sefardíes puede observarse su familiaridad con el teatro español en sus juegos de «títulos de comedias», que formaban parte del repertorio erudito de escritores de aquel entonces.⁹⁷ No era sólo el caso de un escritor nacido y crecido en España como Barrios, quien gustaba de lucir su conocimiento teatral; también José Penso de la Vega, educado en el seno de la comunidad judaica de *Talmud Torá*, hacía alarde de su conocimiento de las comedias españolas en *Rumbos peligrosos* (1683)⁹⁸ y en su tratado sobre la bolsa *Confusión de las confusiones* (1688). El autor no podía imaginarse acercamiento más directo y certero al misterioso mundo de las acciones que en su original aplicación del lugar común del teatro del mundo:

*Mas destas comedias que representan en el mundo los humanos, haciendo diversos papeles en el teatro magnífico del mundo, no hay comedia como ver las que ensayan los accionistas, donde campean con inimitables realces las trazas, las entradas y salidas, los escondidos, las tapadas, las contiendas, los desafíos, las burlas, los dislates, los empeños, el apagarse las luces, el refinarse los engaños, las traiciones, los embustes, las tragedias.*⁹⁹

Por su atracción tan directa sobre el público, el teatro español había de ser la herencia cultural más persistente entre los sefardíes de Amsterdam.

1. Estudios generales sobre las academias literarias españolas son los de W.F. KING, «The Academies...», J. SÁNCHEZ y E. RODRÍGUEZ *Cuadros et.al.*

2. Cf. *supra*, nota 2.

3. E.H. VOUK MATHIAS.

4. «Carta al excelentísimo señor don Sancho Manuel, conde de Villafior, etc.», p. 95.

5. Las citas provienen de «Triunfo académico...», prólogo en poesía a los *Aplauzos académicos...* (1673), estrofas 3, 4 y 6.

6. *Respuesta académica...* (1677), p. 5.

7. Mencionados por MIGUEL DE BARRIOS en *Triunfo del gobierno popular* (1683), p. 686. Cf. PH. POLACK, p. XIV.

8. REHUEL JESSURUN, *Diálogo dos montes* (1767), portada.

9. Me refiero al doctor José Bueno, Imanuel Nehemías, José Francés, Abraham Pinto, Daniel Abudiente, David Senior Henríquez, Moisés Pinto, el doctor Rafael Leví, Efraim Bueno y Jonás Abravanel, cuyos poemas aparecen en libros de DAVID COHEN DE LARA (*Tratado del temor divino*, 1633) y MENASSEH BEN ISRAEL (*El Conciliador*, 1632; *De la resurrección de los muertos*, 1636).

10. Cf. *Elogios...* (1655), en las pp. 152 y 153 hay dos poemas —de Manuel (Jacob) de Pina y de Jonás Abravanel— que glosan el mismo mote. Me imagino que estos poetas concibieron o recibieron el mote en alguna reunión y en una siguiente citaron sus glosas.

11. *Flor de Apolo* (1665), p. 87.

12. Barrios sin duda escribió sus contribuciones en Amsterdam. Los *Aplauzos académicos...* se imprimieron en esa ciudad, no sabemos si por intervención del poeta.

13. Al ser así, Barrios compuso el poema antes de 1665, porque es poco probable que volviera a los Países Bajos españoles después de esa fecha. Cf. I.S. RÉVAH, «Les écrivains...», pp. LXX-LXXI.

14. *Coro de las musas* (1672), p. 373.

15. *Relación de los poetas y escritores españoles* (1682?), f.D4v.

16. Sería raro que escritores en busca de una oportunidad en que lucir su ingenio adoptaran el nombre de una academia ya existente, la sefardí de Liorna. No hay mención a las actividades literarias que no incluya dos academias literarias de Amsterdam: la de los Sitibundos y la de los Floridos.

17. *Respuesta panegfírica* (1677), pp. 42-43.

18. «Soneto peregrino, que tanto suena en latín como en andaluz, y portugués. Hícelo en la Academia que tenía por empresa la zarza de Moisés con este verso de Proverb. cap 20.27. *Es el alma candela del Señor.*» El poeta menciona que los jueces de la «justa académica» fueron (Isaac de) «Rocamora», «Manuel» (de Belmonte?) e (Isaac Gómez de) «Sosa». El poema fue publicado en *Libre albedrío* (1680), p. 50.

19. Ignoramos a quién se refería Barrios, quizá sea Manuel Leví Valle, mencionado por el poeta como miembro de la sociedad caritativa «Abi Yetomim» —*Abi Yetomim, Oración panegfírica* (1683), p. 31.

20. De haber existido la *Academia del Temor Divino* durante seis años, seguramente hubiéramos tenido más testimonios de sus actividades.

21. *Relación de los poetas y escritores* (1682?), p. 57.

22. Y.H. YERUSHALMI, *De la corte española al gueto italiano...*, pp. 88-89.

23. En la Academia de los Floridos no se admitía la presencia femenina, al parecer. Cf. José Penso de la Vega, *Discursos académicos* (1685): «Si se hallaran en este noble congreso las mujeres, defenderían intrépidas esta doctrina, por eximirse de la obligación de haber tenido de los hombres su origen y verificar el timbre de no ser en nada menos que los hombres. Pero además de no permitirle el decoro y la modestia, es dicha no hallarse en el famoso concurso damas, porque procurando estos elegantes Tulios el acostumbrado silencio con que suele favorecerlos el benévolo Auditorio mal podrían lograr, habiendo mujeres, el silencio» (p. 89).

24. D.M. SWETSCHINSKI, «The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam...», p. 73; Y. KAPLAN, *From Christianity to Judaism...*, p. 294, no es tan tajante: «Los rabinos y estudiosos judíos cuasi-profesionales no figuraban entre los miembros de la *academia*, aunque algunos

de ellos tenían dotes literarias. No hay ninguna evidencia de su oposición a la fundación, pero la circunstancia de su no-participación puede indicar que tenían reservas sobre las actividades literarias de *Los Floridos* que —desde su punto de vista— implicaba un paso demasiado grande en la dirección de la legitimidad de cultura occidental de inspiración griega.» (tr. mía, Kaplan sigue observando que en Liorna los rabinos sí figuraron, protegiendo la Academia de los Sitibundos.)

25. Parece posterior a la del Temor Divino de Amsterdam, quizá se inspiraba en ella.

26. MIGUEL DE BARRIOS, *Respuesta panegfírica...* (1677), f. *4r.

27. Carta de José Penso de la Vega en MIGUEL DE BARRIOS, *Respuesta panegfírica...* (1677), f. *4r-v.

28. Cf. Y. KAPLAN, *From Christianity to Judaism...*, pp. 286-302.

29. D.M. SWETSCHINSKI (*The Portuguese Jewish Merchants...*, pp.539-542) llama la atención sobre los conflictos que varios miembros de la Academia de los Floridos tuvieron en la comunidad y sugiere la posibilidad de cierto ánimo «antisinagoga» entre los académicos. Las academias literarias serían, además, las únicas sociedades que se desarrollaban realmente fuera del ámbito de la sinagoga. Creo que habría que aportar datos más concretos y más sólidos para sostener esta tesis.

30. Una descripción de estas escuelas se encuentra en *Triunfo del go-*

bierno popular (1683/1684) de MIGUEL DE BARRIOS.

31. *Respuesta panegírica...* (1677), f. *2r. Es de notar que Barrios también llamaba academias a las instituciones educativas de *Talmud Torá*. Cf. Y. KAPLAN, *From Christianity to Judaism*, p. 286.

32. Cf. *Respuesta panegírica...*, pp. 5-7, notablemente: «En el fuego de la necedad tienen humos de discretos los que reprueban, o juzgan disparatada la aprobación de la honestidad académica. Es error ciego dejar de ver que el gobierno no puede correr por las líneas del acierto menos que no las haga el sabio impulso de la pluma. ¿Qué espada peleando vence como la pluma escribiendo? ¿Y qué luz no alcanza el que con las alas del divino temor, vuela a la esfera del sagrado estudio?» (pp. 6-7).

33. *Respuesta académica...*, p. 28. Señalado ya por Y. KAPLAN, *From Christianity...*, p. 295.

34. El soneto «Alterna choros, fábricas vistosas», en *Libre albedrío y armonía del cuerpo por disposición del alma* (1680), p. 50.

35. Cf. J. Simón Díaz, *El libro español antiguo*, pp. 63-72. Y. Kaplan recuerda la italiana Academia Florimontana (s. XVI) cuya empresa era el naranjo (*From Christianity...*, p. 291).

36. «Espejo de la osadía. Estándome retratando Aaron van Sleutels y Josef de Soto cantando un romance que empezaba "Temprano naces Almendro / a ser lisonja del Prado: / que es malograr la osadía / nacer a

morir temprano".» (*Sol de la vida*, 1673, p. 47.) Barrios describe el almendro como «frondoso» y se refiere a la «vara [...] florida». Es posible, como sugiere Y. Kaplan (*From Christianity...*, p. 291) que Barrios u otro ingenio sefardí estuviera pensando en unos versos atribuidos a Calderón («Bien como el florido almendro / que por madrugar sus flores...»).

37. Cf. su poema «No hay vida como el blasón», *Sol de la vida* (1679), f. B5v.

38. Es significativo que el verso citado figurara en latín, y no en hebreo o español (de la trad. de Ferrara); por otra parte, el texto no corresponde con el de la Vulgata ni con el de la traducción de Arias Montano, que es la que seguía JOSÉ PENSO DE LA VEGA en sus *Discursos académicos* (1685).

39. Y. KAPLAN, *From Christianity...*, p. 291.

40. MIGUEL DE BARRIOS, *Academia de los Floridos* (1685), ff. O1r-O2v.

41. «Enigma», pp. 41-42.

42. Los únicos testimonios de la Academia de los Floridos son los ya mencionados textos impresos de Miguel de Barrios y los *Discursos académicos* de JOSÉ PENSO DE LA VEGA. M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, p. 117, menciona un manuscrito de DUARTE (Moisés) LOPES ROSA: *Luces de la idea y Académicos discursos que se propusieron en la ilustre Academia de Amsterdam en el año de 1683* [1685], intitol. *los Floridos de la Almendra, con otros flores de ingenio a diferentes y varios asuntos*. No sabemos dónde se encuentra hoy día dicho manuscrito.

43. Además de su producción académica de cuando vivía en Lior-na. Muy retóricas son sus lamentaciones a la muerte de su madre y su padre. Penso publicó, además, dos *Discursos* académicos, de los que uno se publicaba con su nombre judío, de tema judaico, dirigido al público judío, por tanto, otro, con su nombre cristiano, de tema no judaico, dirigido a un público no especificado (cf. nuestra bibliografía). La afición académica de Penso también queda manifiesta en su novela cortesana «Luchas de ingenio y desafíos del amor», publicada en *Rumbos peligrosos* (1683). Cf. W.F. KING, *Prosa novelística...*, pp. 187-189.

44. MIGUEL DE BARRIOS, *Enigma del principio* (1685), f. L4v.

45. De Abraham Gómez Silveira, participante de la Academia del Temor Divino y famoso polemista anticristiano, conocemos un *Vejamen* impreso. Este texto data de 1682, y se desarrolla en una academia literaria celebrada entre sefardíes de Amberes, donde residía el autor entonces. (Diego Silvera, *Vejamen que dio [-] siendo Presidente de la Academia de Amberes a 3 de Abril 1682.*)

46. D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, pp. 536-542.; Y. KAPLAN, *From Christianity to Judaism...*, pp. 296-302.

47. J.I. ISRAEL, «Gregorio Leti...», p. 279.

48. MIGUEL DE BARRIOS, *Enigma del principio* (1685), f. L1r.

49. Estudiado con más detalle por Y. KAPLAN, *From Christianity...*,

pp. 291-297 y D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, pp. 539-541.

50. Cf. *supra*, nota anterior.

51. Y. KAPLAN, *From Christianity...*, pp. 295-296.

52. *Academia de los Floridos...* (1685). Cf. *supra*, p. 142.

53. MIGUEL DE BARRIOS, *Bello monte de Helicon* (1686). El ejemplar existente en la Biblioteca Nacional de Madrid (R. 10.386) lleva una pa-peleta impresa en la hoja *2v «Al Marqués de Aravaca, Regidor perpetuo de la ciudad de Logroño, Ma-estrante de la Real de Ronda, Socio de número de la Real Sociedad Tudelana, y su dirección», sin duda puesta por el mismo Barrios.

54. Como una parte de la literatura sefardí que se dirigía a lectores cristianos y que servía para dar más lustre a la elite sefardí. Cf. J.I. ISRAEL, «Gregorio Leti...», p. 276.

55. Como testimonio de actividad literaria «en grupo», podemos mencionar, con reservas, un *Cantar* compuesto por David Torres en 1697. En este poema ocasional se nos habla de un «ilustre congreso» compuesto por 19 jóvenes, descrito cada uno de ellos en unas estrofas jocosas (*Cantar deste ilustre congreso...* [Amsterdam, 1697]). Cf. J.I. ISRAEL («The Changing Role of the Dutch Sephardim...») que señala que los sefardíes a partir de c. 1702 desplazaron su interés comercial de España a los Caribes, debido entre otros factores a la Guerra de Sucesión (1702-1713) en la que Holanda estaba de nuevo en el cam-

po opuesto a España. El papel sefardí en la diplomacia holandesa-española se sintió de este cambio político.

56. J. MELKMAN, pp. 38-56.

57. J.A. VAN PRAAG, *La comedia spagnole...* y «Une traduction espagnole inconnue...», pp. 173-180; J.S. DA SILVA ROSA, «De Jooden in de Schouwburg...», pp. 313-316 y 328-329. Un resumen (con frecuentes inexactitudes) se encuentra en H.V. Besso, *Dramatic Literature...*, esp. las pp. 32-34.

58. J.A. VAN PRAAG, *La comedia spagnole...*, menciona como traductores a Jacob Barocas (p. 40) y Atías (p. 64).

59. Como explicaban unos sefardíes cuando pidieron permiso a las autoridades municipales para seguir representando comedias españolas en sus teatros particulares, cf. *infra*, p. 149-150.

60. Se conoce también por su segundo título *pardes sosanim*, «El campo de las rosas».

61. Según J. Melkman, se imprimió en 1668 y no en 1673 (pp. 129-130).

62. La obra fue mencionada por varios eruditos, pero, que yo sepa, no se le ha dedicado todavía un estudio serio. Cf. J.S. DA SILVA ROSA, *Geschiedenis*, p. 67; el capítulo de I. MAARSEN en H. BRUGMANS y A. FRANK, *Geschiedenis der joden in Nederland*, I, p. 504; J. MELKMAN, p. 28.

63. Los poemas laudatorios en hebreo a la obra han sido estudiados por J. BROMBACHER, «Vier lofdichten...», pp. 93-103.

64. J. MELKMAN, pp. 9-13. R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, pp. 141-143.

65. J. MELKMAN, pp. 157-160.

66. Compárese con las obras en español y portugués, comentadas en el cap. VI.

67. Datos biográficos sobre Rehuel Jessurun en la edición del *Diálogo...* de PH. POLACK, p. XIII; y H.P. SALOMON, «Une lettre jusqu'ici inédite du Docteur Felipe Rodrigues Montalto...», p. 159.

68. REHUEL JESSURUN, *Diálogo dos montes*, ed. PH. POLACK.

69. Para Saul Leví Mortera, cf. la edición de uno de sus textos, *Tratado da verdade da Lei de Moisés*, ed. H.P. SALOMON.

70. *Diálogo dos montes* (1975), p. XIV. La fuente de esta información es Miguel de Barrios.

71. Para un comentario más detenido de la obra, véase cap. VII, pp. 307-313.

72. «Visto os grandes danos que ela [la nación portuguesa] recebe nas festas que se fazem e armações nas esnogas que não são de outra coisa que disturbo dela, ordénão que se não faça nenhum tempo, salvo com as peças que houver próprias em ditas congregações», texto de la resolución del 10 de octubre de 1632 en la que se prohibieron las «festas que se fazem nas esnogas», reproducida por W.CH. PIETERSE, *Daniel Leví de Barrios...*, p. 155. La prohibición también se aplicó a los enigmas. La resolución se incorporó en los reglamentos de 1639 de *Talmud Torá* (art. 16: «Na Esnoga

por *Simba Torá* nem outro tempo não haverá festa nem enigmas», J. MENDES DOS REMÉDIOS, p. 193).

73. AGA NA, not. Snel, n.º 5.580, 1 de febrero de 1667. Transcrito por J. ZWARTS, *De Joosche dichter-troubadour...*, p. 70. Citado por K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...*, p. 12 y W.CH. PIETERSE, *Daniel Levi de Barrios...* p. 18.

74. I.S. RÉVAH, *Spinoza et le docteur Juan de Prado*, pp. 116 y ss.

75. J.S. DA SILVA ROSA, «De Joden in de Schouwburg...», p. 314. El dato procede de de E.F. KOSSMANN, *Nieuwe bijdragen tot de geschiedenis...*, p. 95.

76. *Contra la verdad no hay fuerza. Panegírico a los tres bienaventurados mártires Abraham Atías, Jabacob Rodríguez Cásares y Raquel Núñez Fernández, que fueron quemados vivos en Córdoba, por santificar la Unidad Divina* (1665?).

77. L. FUKS y R.G. FUKS-MANSFELD, *Hebrew and judaic manuscripts*, II, nn. 302, 303.

78. Estos datos, mencionados ya en muchos estudios, proceden de J.S. DA SILVA ROSA, «De Joden in de Schouwburg...», pp. 313-316 y J.A. VAN PRAAG, «Une traduction espagnole inconnue...», pp. 174-175. Los datos de ambos proceden, en parte, de E.F. KOSSMANN, *Nieuwe bijdragen tot de geschiedenis...*, pp. 136-138.

79. Como lo demuestran por una parte los títulos de los manuscritos de Benjamín García, que bien podrían ser las obras representadas por su compañía.

80. Debo precisar: J.A. VAN PRAAG («Los sefarditas de Amsterdam...», p. 31) señala la colección de 1704 y

la relaciona con las actividades dramáticas sefardíes, pero suponía que se imprimió en Bruselas. Las comedias impresas en 1697 no habían sido señaladas en relación al teatro sefardí.

81. H.P. SALOMON, «The "De Pinto" Manuscript...», p. 60; «*Dito meu desposório se celebrou com muita festa e muita gente de amigos que veo de Amsterdam, e muita da cidade a qual toda se alborotou com as festas que houve. Ao segundo dia houve comédia, La Vida es Suenho, bem representada. E tudo se passou com muita quietação e festa.*» H.P. SALOMON señala oportunamente la fecha de redacción de *La Vida es Sueño* (1635) para indicar la «actualidad» de su representación, sólo trece años más tarde, en la boda de Ishac de Pinto.

82. R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, pp. 144-147; J.S. DA SILVA ROSA, «De Jooden in de Schouwburg...», pp. 328-329.

83. Para las comedias véase nuestra bibliografía.

84. «Señores, vamos camino, / qué es esto? acaso está aquí / enterrado algún judío?» (Agustín Moreto, «Antiocho y Seleuco», en *Doze comedias*, Amsterdam, 1697, p. 24); otro ejemplo, referido por Edward Glaser, se halla en *Verse y tenerse por muertos* de Mira de Amescua (atribuido a Manuel Freile de Andrade en la edición amsterdamesa de 1697, p. 9); cf. EDWARD GLASER, «Referencias antisemitas», pp. 39-62.

85. Cf. cap. I, p. 62.

86. De entre los raros ejemplares hoy existentes, no hay ninguno que lleve anotaciones manuscritas.

87. Sobre las lecturas sefardíes, véase *supra*, cap. II, pp. 106 y ss.

88. *Comedias nuevas* (1726), «Manasés, rey de Judea», p. 123.

89. J.A. VAN PRAAG, «Une traduction espagnole inconnue...», p. 174. Datos bio-bibliográficos en el mismo estudio, p. 175 y en M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, pp. 48-49. Cf. D. VERDOONER y H.J.W. SNEL, acta 728-414.

90. J.A. VAN PRAAG, «Une traduction espagnole inconnue...», pp. 175 y 180. J.S. DA SILVA ROSA, «De Jooden...», p. 314.

91. J.A. VAN PRAAG comentó esta traducción («Une traduction espagnole inconnue...», pp. 173-180).

92. *Bruto* (1758), f. 3v.

93. J.A. VAN PRAAG, «Une traduction espagnole inconnue...», p. 175.

94. *Bruto* (1758), f. 3v.

95. M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, pp. 48-49. J.A. VAN PRAAG («Une traduction espagnole inconnue...», p. 175) encontró datos biográficos sobre Benjamín de Jacob García en el archivo municipal de Amsterdam

y lo identificó con el editor del sermón de Jacob López da Fonseca, *Sermão moral...* (1780), pero no lo relacionó con este Bernardo Núñez García mencionado por Kayserling.

96. DAVID TORRES, *Cantar* (1697), pliego suelto.

97. Cf. K.R. SCHOLBERG, «Dos obras de "títulos de comedias"», pp. 55-56.

98. En la novela cortesana «Luchas de ingenio y desafíos de amor»: «Conque representaban en este maravilloso Teatro de confusiones tan vivo su papel cada amante, que ofendiendo Álvaro con lo fino, hacía el de *Ofender con las finezas*, Laurencio, el de *Oponerse a las estrellas*, Aurora, el de *Sufrir más por querer más* y pareciendo una Flor con la Banda, representaba el de *La Banda y la Flor*, y finalmente no creyendo Carlos que pudiese ser verdad lo que veía, antojándosele a Filipo que era sueño lo que miraba, aquel hacía el de *No puede ser*, y éste el de *La vida es sueño*» (*Rumbos peligrosos*, 1683, p. 214).

99. *Confusión de confusiones*, ed. M.F.J. SMITH (1939), p. 73.

Tratado del temor divino, de Elias b. Moisés de Vidas, traducido por el rabino David de Isaac Coen de Lara e impresa por Menasseh ben Israel en Amsterdam, 1633. Arriba del típico pórtico figura el pelicano, símbolo adoptado por una de las tres congregaciones sefardíes existentes en Amsterdam en aquel momento. Cf. p. 170.



E

l que la mayor parte de la literatura sefardí esté en prosa se explica con facilidad: es una literatura eminentemente didáctica. Los esfuerzos de los judíos hispanoportugueses de origen converso se dedicaron a la reeducación de los ex conversos mediante la religión y a la recuperación de una identidad judía. Los sefardíes pusieron al alcance de sus fieles una enorme cantidad de literatura judaica, traducciones y paráfrasis bíblicas, libros de oraciones y compendios de preceptos, al igual que algunas de las principales obras filosófico-morales. Todo ello conforma un patrimonio judaico que cabe denominar, con razón, monumental.¹

Junto a esta literatura «recibida», surgió también otra en la que sefardíes de Amsterdam expusieron sus puntos de vista sobre cuestiones doctrinales que atañían a su religión, y aunque esta literatura no supuso una gran aportación al pensamiento judío, posee un enorme interés por el calor del diálogo religioso en que surgió. Merecería estudiarse también la originalidad en su organización y presentación, la forma sistemática en que Menasseh ben Israel presentaba sus conocimientos judaicos puede no haber tenido mucha repercusión, pero fue con seguridad la manera más eficaz de lograr una comunicación con su audiencia natural. Sólo en los últimos años ha venido reconociéndose este importante aspecto de la literatura didáctica original de los sefardíes.

En la prosa sefardí también encontramos una vertiente aconfesional. Ésta incluye algunas obras de finalidad didáctica, pero en su mayor parte se trataba de panegíricos y de ejercicios artísticos que recreaban a sus cultivadores y que proponían una diversión para el público en general. Era ésta, por lo regular, de un carácter poco trascendental. En cuanto a la prosa de ficción, sólo en un caso la imaginación artística respondió a inquietudes personales.

Como es mi intención caracterizar y «explicar» la literatura sefardí en su contexto cultural, incluyo en ella, aparte de las obras «originales» —concepto difícil en este género, como se verá—, las traducciones y las ediciones de obras ajenas.

La primera obra didáctica impresa para los sefardíes de Amsterdam es *Obligación de los corazones* (1610), una traducción española del famoso tratado ascético-moral *hobot halebabot* de Bahya Ibn Paquda. Es una nueva edición, ligeramente modernizada, del texto en caracteres hebreos tal como se imprimió en el siglo XVI en Salónica o Constantinopla,² responsable de la adaptación fue David Pardo, hijo del *habam* José Pardo. Padre e hijo, procedentes de Salónica, fueron junto con el rabino asquenazí Uri Leví y el sefardí Isaac Uziel los instructores de las primeras comunidades sefardíes de Amsterdam.

El rabino esperaba servir con la obra a aquellos de su «nación» y «patria»,³ y para que les llegara el mensaje del libro se esforzó por ofrecer un estilo claro. Este esfuerzo, así como el horizonte de la vida eterna que deseaba para sus lectores, parecen consideraciones especiales a la sensibilidad particular de los «judíos nuevos», educados con la preocupación cristiana de salvar las almas.

En cuanto al contenido, el énfasis que daba el autor a los «deberes del corazón», i.e. una actitud espiritual (ascética) que acompañara la práctica de los «deberes exteriores» (los preceptos) quizás apelara al espíritu ascético y de devoción en la que habían crecido los conversos en España y Portugal. Ciertamente es que el tratado gozó de cierta popularidad; en 1670 se imprimió una nueva traducción, esta vez al portugués.

Samuel da Silva (1571-1631) publicó en 1613 un tratado de Maimónides sobre penitencia y contrición bajo el título *Tesubá que es contrición* (1613).⁴ Aunque una portada manuscrita del tratado menciona que fue «traducido palabra por palabra de lengua hebraica en español, por el doctor Semuel da Silva», hay razones para dudar que el mismo Da Silva hubiese traducido un texto hebreo. Este médico, miembro prominente de la comunidad sefardí de Hamburgo, había nacido en Oporto y no nos parece probable que hubiese adquirido suficiente conocimiento del hebreo como para hacer una traducción directa de esta lengua.⁵ No excluyo la posibilidad de que Da Silva partiera de una traducción latina.⁶ Las numerosas citas bíblicas provienen de la Biblia de Ferrara (1553). En cuanto a su contenido, el tema habla por sí mismo. El doctor de Hamburgo mos-

traba la misma preocupación por la salvación del alma de los «judíos nuevos» que David Pardo y otros traductores o editores de tratados ético-religiosos.

En 1623, Francisco (Josefo) de Cáceres (1574-?)⁷ presentó una curiosa versión al español de *Sommario di tutte le scienze*,⁸ que a su vez era traducción de la *Visión deleitable* de Alfonso de la Torre, impresa por primera vez en 1484. Con toda probabilidad el traductor conoció el *Sommario...* durante su estancia en Italia. Ahora bien, un estudio reciente de la versión de Cáceres demuestra, creo que de forma convincente, la enigmática doble presencia de la traducción italiana y la del texto original.⁹ Notable, aunque no tan extraño en la traducción hecha por Cáceres es la eliminación del capítulo XV, que trata de la «Santa Fe católica».¹⁰ Se nos presenta un fenómeno análogo al que ocurre con otra traducción de Cáceres, *Los siete días de la semana* (1612/1613): el texto revela que se ha tenido en cuenta al lector judío. Dicho esto, no veo por qué hemos de excluir a un destinatario cristiano. La hipótesis de un público «doble» se ve apoyada en la dedicatoria al «príncipe Emanuel», hijo bastardo del Prior do Crato, el malogrado pretendiente del trono portugués.

Esto nos lleva a preguntarnos cuál puede haber sido el motivo de Francisco de Cáceres para publicar esta obra. *Visión deleitable y sumario de todas las ciencias* es un tratado en forma alegórica en el que el Entendimiento, guiado por la Verdad, la Razón, la Sabiduría y la Naturaleza, conoce las siete artes liberales para terminar aceptando la superioridad de la filosofía moral cuyo fin es el conocimiento de Dios y la observancia de sus mandamientos. Es un compendio enciclopédico impregnado de conciencia religiosa. Se ha afirmado su carácter «judío», por una influencia de Maimónides (*more nebukim*, «Guía de perplejos»),¹¹ porque su autor (Alfonso de la Torre) sería de origen converso y hasta porque un autor judío (Salomón ibn Verga) citó de ella.¹² La presencia de otras lecturas (se ha mencionado a Algacel, Avempacce, Boecio y Marciano Capella),¹³ y su popularidad general en España durante los siglos XV y XVI hace dudar sobre su contenido «judío».¹⁴ Creo que la obra rezuma una religiosidad apreciada tanto por lectores judíos como por los cristianos. Como afirma C. Barbolani con respecto a otra traducción hecha por Francisco de Cáceres, en la de *La Sepmaine* por Du Bartas:

*Se evidencia la misma actitud que impulsó a otros traductores e imitadores no judíos, [...] la de enfrentarse al enemigo común, representado por el escepticismo moderno.*¹⁵

La popularidad del tratado, tal como fue traducido por Cáceres, se comprueba por una reimpresión en 1663 en casa del impresor sefardí David de Castro Tartás, con la misma dedicatoria al príncipe Emanuel.

En 1623 el ya mencionado médico hamburgués Samuel da Silva escribió *Tratado da immortalidade da alma* (1623), una inmediata reacción contra las tesis heterodoxas de Uriel da Costa.¹⁶ Este cristiano nuevo procedente de la misma ciudad —Oporto— que Da Silva había causado escándalo en Hamburgo por su cuestionamiento del judaísmo tradicional. Expulsado de la comunidad sefardí de la ciudad hanseática, llegó a Amsterdam donde trató de imprimir un tratado sobre la mortalidad del alma y la validez de las interpretaciones y autoridad rabínicas. Da Silva supo prevenir la publicación apropiándose de unos cuadernos del manuscrito polémico en la misma imprenta.

Tratado da immortalidade da alma resulta una virulenta y sistemática refutación del tratado de Da Costa, del que se citan tres capítulos enteros.¹⁷ Los argumentos, apoyados en abundantes pasajes escriturarios, no presentan mayor originalidad. La agresividad atribuida a esta obra deriva de los ataques a la persona del heterodoxo, a quien el médico comparaba con un apestado. Uriel da Costa, herido en su orgullo, no tardó mucho en preparar su respuesta. Publicó *Exame das tradições fari-seas* (1624), con lo que el escándalo acerca de su rebeldía llegó al colmo. Como es sabido, a petición de los sefardíes locales, las autoridades civiles detuvieron al autor y confiscaron todos los ejemplares del libro; la tirada entera fue quemada. Algún ejemplar escapó del rigor de la censura y hoy conservamos uno que existe en la Biblioteca Real de Copenhague.¹⁸ En cuanto a su contenido, reproduzco la síntesis que de ella da H.P. Salomon:

*Da Costa, en su contraataque a la creencia que tenía Da Silva en la inmortalidad del alma humana, usa una mezcla de convincentes argumentos filosóficos, versos bíblicos bien escogidos y una invectiva sardónica ad hominem, dirigida a un solo hombre (el Dr. Da Silva) que para él encarna cuanto aborrece en la combinación de interpretaciones rabínicas y la escolástica aristotélica.*¹⁹

No puedo comentar aquí en toda su profundidad el trasfondo ideológico en que se desarrolló la polémica religiosa en torno a Uriel da Costa, ni tampoco todas las consecuencias para la evolución posterior de la vida espiritual sefardí. Se han dedicado ya muchos estudios a estos aspectos,²⁰ y de la próxima edición del texto de ambos tratados por Salomon surgirán, sin duda, muchos datos nuevos que completen la fascinante trayectoria intelectual de los sefardíes de origen converso.

Quiero llamar la atención, con Salomon, hacia la dimensión nueva que presenta Da Costa en un conflicto cuya existencia vimos reflejada en diferentes prólogos de las primeras obras sefardíes: el de la aceptación de la autoridad rabínica. En Da Costa la negación de la «Ley oral» no es una simple reacción a esta, para los cristianos nuevos desconocida, dimensión del judaísmo —siempre asociado únicamente con la Ley escrita, el Antiguo Testamento—; el peligro es mucho mayor: Uriel propone con el fervor de un profeta un judaísmo «auténtico», relacionando los castigos sufridos por los judíos (es decir, los cristianos nuevos) a su tenaz observancia del depravado judaísmo «farisaico».²¹ Contra las tradiciones «fariseas» (o sea, rabínicas) propone el judaísmo de los «saduceos», una secta que únicamente atribuía autoridad a la escritura revelada en la *Torá*.

Para entender hasta qué punto la concepción del judaísmo de Uriel —basado en la negación del Nuevo Testamento más que en una familiaridad con el judaísmo auténtico— estaba impregnada de lenguaje y nociones cristianas, baste observar que sus comparaciones derivan con frecuencia de los Evangelios, como en los dos sonetos que cierran el libro.

«Aonde vás cego coitado?» —«Não o sei.»
—«Móstrame quem te guia». —«Não me guio,
mas de hum antigo cego me confio
antigo neste caminbo, que encontrei.»

—«Triste de ti, não ves que manda a lei
as águas ir buscar ao claro rio
e não ouvir do falso o conto frio
como já por ela em parte te mostrei?»

—«*Anda, que tu não sabes o segredo,
que ensina este meu cego que me leva,
que ese escondido está no centro fundo.*»

—«*Pois cego que assim ama seu enredo
e na mentira vã tanto se enleva:
do lodo nunca suba do profundo.*»²²

Un nuevo servicio a la «nación», e indirectamente también una respuesta al *Exame das tradições fariseas*, fue la obra de Imanuel Aboab, *Nomología o discursos legales*, publicada por sus herederos en Amsterdam en 1629. Imanuel Aboab pertenecía a la comunidad sefardí de Venecia, pero no se dirigía únicamente a los sefardíes de allí. La finalidad del libro fue probar la necesidad de la tradición oral o leyes rabínicas, tema, como se ha visto, de pleno interés para los «judíos nuevos». La primera parte del libro prueba, pues, la necesidad de la «Ley Mental»; la segunda pasa revista a «la forma y orden en que el pueblo de Israel recibió la doctrina dicha; y qué maestros y en qué tiempos nos la enseñaron»²³ y es interesante por la visión que el autor tenía sobre las calamidades acaecidas a los judíos de España: los defendía de varias acusaciones, aunque sin nombrarlas. Así, señalar la presencia de judíos en España desde tiempos remotos fue una implícita respuesta a la acusación de haber matado a Cristo:

Según lo que escriben diversos autores, así hebreos como de otras naciones: en el tiempo que Nebuchadnesar rey de Babilonia venció a los judíos, y por tres veces, en varios tiempos de su imperio los llevó cautivos, como ampliamente se lee en el último libro de los Reyes, último del Paralipomenon: y por el profeta Irmejabu, fueron algunos hebreos de aquellos a habitar la Región de España, o porque Nebuchadnesar los mandase allá por colonia, como señor y monarca universal que era del mundo o que los diese a Hispan rey de España, que le fue a ayudar en la empresa de Judea como algunos escriben. Desde aquel tiempo vino nuestra gente y habitaron en las Españas y edificaron la ciudad de Toledo, cuyo nombre y los de muchos lugares de su jurisdicción y contorno muestran ser edificación y habitación de hebreos.

Contra toda aquella literatura antijudía que acusaba a los judíos de ser rastreros y traidores, Aboab alegaba que los judíos fueron ex-

pulsados de España por su religión, y en ningún caso por considerarlos inferiores. La preocupación por su estimación social muestra hasta qué punto habían asimilado los judíos sefardíes los valores de la sociedad ibérica de entonces.²⁴

Y así casi todo lo bueno y más noble de nuestra gente fue a habitar en las partes de España y Francia.

Sobre la España medieval de moros y cristianos escribe:

*En todas partes adonde estaban los hebreos en aquellas provincias, tenían sus casas heredades y negocios con privilegios y prerrogativas honradas que les concedían aquellos Reyes.*²⁵

Fernando e Isabel expulsaron a los judíos porque:

Los judíos de sus estados inducían a judaizar a muchos cristianos, en particular a los nobles de su reino de Andalucía ²⁶ [...] *porque* no se atraen los ánimos nobles, ni los mueven, sino ejemplos de vida virtuosa y discursos de doctrina verdadera.²⁷

Finalmente, la conversión forzada por Manuel de Portugal eximía de toda culpa a los conversos que volvieron a su fe antigua:

*En estos tiempos escribieron sobre esto muchos doctores [...] mostrando por razón y de iure que atento a que habían sido forzados, y no por su voluntad convertidos, no habían caído ni caían en censuras algunas.*²⁸

Esfuerzo por recuperar la dignidad y olvidar la «mancha» del pasado cristiano, el libro de Aboab refleja como pocos su mentalidad típicamente ibérica.

De la ley oral también se ocupaba, ahora en un sentido práctico, *Declaração das 613 encomendaças de nossa Santa Lei*, escrita por Abraham Farrar (Francisco Lopes d'Azevedo). Curiosa es la confesión del autor que, como sus hermanos conversos («por pecados»), desconocía el hebreo. ¿Cómo pudo, entonces, escribir este compendio? Farrar informa que fue por su estudio, una hora cada día, con el rabino Saul Leví Mor-

tera. Entre los dos resolvieron comunicar en lengua vernácula los 613 preceptos del judaísmo, con una somera explicación. Es posible que firmado por el portugués Farrar el libro tuvo una mayor fuerza persuasiva sobre los lectores, que aceptarían mejor las instrucciones de alguien que compartía su destino,²⁹ que de un rabino italiano.

En 1633 salió de la prensa de Menasseh ben Israel el *Tratado del temor divino*, traducción del primer tratado de *re'sit hokma*, «Principio de ciencia», de Elías ben Moisés Vidas (s. XVI). La traducción se debe a David Cohen de Lara, rabino sefardí residente en Hamburgo, aunque formado en Amsterdam con el rabino Isaac Uziel.³⁰ Su libro ampliaba la oferta de libros edificantes destinados a la educación religiosa y moral.

En la misma vena, Cohen de Lara publicaría traducciones de Maimónides: el *Tratado de los artículos de la Ley Divina* (1654), obrita que explica los principios de la religión judaica, hecha a petición del sefardí Elías Uziel,³¹ y una nueva traducción del tratado sobre la penitencia.³²

Sendero de vidas es el título que el *bazán* José Salom (?-1642) dio a la traducción parcial de unos tratados éticos y ascéticos de Jonás Girondí.³³ Salom, un sefardí procedente de Salónica, pudo haberse basado en la edición hebrea de los tratados mencionados que había salido de la imprenta de Menasseh ben Israel.³⁴ Habría que averiguar, sin embargo, si la literalidad de la traducción y sus arcaísmos se deben a la procedencia del traductor, al frecuente uso de citas de la Biblia de Ferrara o a la posibilidad de que la labor de Salom consistiera en la transliteración de un texto anterior en caracteres hebreos. De todas maneras, este lenguaje, que no correspondía con él que hablaban y escribían los sefardíes de Amsterdam, tampoco impidió un cierto éxito de la obra: tuvo una primera edición en 1638, volvió a imprimirse en 1640 y en 1727. Tal éxito subraya el importante papel de la literatura ascética entre los sefardíes.

En 1649 salió de la prensa de Menasseh ben Israel *Tesoro de preceptos*, compuesto por Isaac Atías.³⁵ Esta obra ya había sido publicada en Venecia en 1629, donde vivía entonces el autor; pero Atías había recibido su educación en Amsterdam. El contenido del tratado puede compararse con la *Declaração das 613 encomendações* (1627) de Abraham Farrar.

Una nueva fase de la literatura sefardí de Amsterdam se abrió con Menasseh ben Israel (1604-1657),³⁶ una de las figuras señeras de *Talmud Torá*. Con él tenemos el primer autor sefardí que escribía sobre materia judaica, quien se dirigía a los suyos, mientras buscaba el diálogo con lectores cristianos.

El Conciliador (1632, volúmenes adicionales de 1641, 1650 y 1651) fue el libro más ambicioso de Menasseh. Tenía por objeto conciliar los «lugares de la S. Escritura que repugnantes entre sí parecen». Según su autor era «obra nueva, y jamás por otro de nuestra nación cultivada»,³⁷ al investigar las contradicciones bíblicas, descubriría:

*que la contradicción podía nacer de algunas causas, a saber, o por se entenderen los dos textos al literal y ser necesario entenderse el uno metafóricamente, o de saltar [...] en uno dellos alguna condición, o de la ambigüedad de los vocablos, o por seren los sujetos varios.*³⁸

Ya que la Ley es sagrada —por tanto, infalible:

*No puede haber en ella algún texto a otro repugnante, por esta causa llamé a esta obra Conciliador [...] y esto, porque a todos estos textos he hallado maravillosa y admirable salida y todo con la distinción se allana.*³⁹

Aunque la idea de la infalibilidad de la Escritura Sagrada (Pentateuco) resulte muy ingenua para el gusto moderno, hay que tener en cuenta que en la época de Menasseh ésta era aún la corriente, dentro y fuera del judaísmo. El rabino también insistía en que sus conciliaciones eran «muy conformes a la razón natural, y llegadas a la letra», y dejaba constancia de su preferencia por atender al sentido literal. Para cumplir su magna empresa el rabino consultó «obras y dichos de los antiguos sabios y modernos». Este apoyo en las autoridades y el hecho de que se presentara como compilador en vez de autor original asimismo corresponde al espíritu de la época. En la primera parte de *El Conciliador* menciona no menos de 221 autoridades judías y 54 «gentiles». Menasseh apoyaba sus argumentos con interpretaciones rabínicas y con la autoridad de filósofos griegos y romanos, padres de la Iglesia y autores cristianos contemporáneos.

Por vistosa que pueda parecer la erudición clásica y cristiana en un autor judío, no hay que suponer, sin más, que ésta fue consecuencia de un pasado cristiano. El interés general de un hijo de conversos, Menasseh por ejemplo, se observa también entre los judíos de la Italia del siglo XVI, por dar un único ejemplo.⁴⁰

No obstante su apoyo en la autoridad, Menasseh afirmó que también aportaba sus soluciones propias; que yo sepa, la originalidad de *El Conciliador* (1632) nunca ha sido seriamente examinada. ¿Cuáles son los «lugares repugnantes» que se tratan en *El Conciliador*? El rabino recorre los cinco libros de Moisés y cuando encuentra un pasaje que se opone a otro nos presenta una pregunta. Así, ya en el primer verso de Génesis se plantea una:

Génesis. Cuestión I.

Génesis cap. 1. vers. 1. En principio crió el Dio a los cielos y a la tierra.

Ibid. 2.4. En día de hacer Adonay Dio tierra y cielos.

Si el primero, acerca los filósofos es aquel que antecede a otros en tiempo, o fue antes que ellos fuesen, la contradicción es manifiesta: pues en el primero del Génesis se dice haber criado el Señor los cielos y la tierra nombrando primero los cielos, de lo cual parece se colige tuvieron primero principio y antes que la tierra. Mas pero en el segundo, al contrario, hace mención primero de la tierra, cosa que al parecer indica contrariedad.⁴¹

Veamos otra:

Cuestión CXXV.

Éxodo cap. I. vers. 27. Escribe a ti a las palabras las estas.

Ibid. Que por boca de las palabras las estas.

Si el Señor encomendó a Moseh pusiese por escrito aquellas palabras referidas, ¿cómo vuelve a decir que las había de tener en la boca mentalmente?⁴²

Después viene la «conciliación», conforme a los comentarios de insignes exégetas judíos que se ocuparon del texto y la interpretación del propio Menasseh. Por tradicionales que parezcan las exégesis judaicas presentadas en *El Conciliador*, la ordenada manera de presentar las cuestiones, el método escolástico de tesis-antítesis-conclusión, refleja la cultura occidental del rabino. Aunque la estructura del libro lo es-

conde, *El Conciliador* puede verse también como un manual del judaísmo. Con frecuencia, las cuestiones que suscita la Escritura dan pie a explicaciones que no se limitan a la «conciliación» de un solo pasaje. Por lo tanto, a la cuestión 125, referida arriba, sigue un excursus sobre la ley escrita y la ley oral en el que Menasseh explica lo que es la Cábala:

En la Guemará de Guitin y en la de Temurá se mueve esta dificultad⁴³ y suelta, diciendo que el Señor entregó a Moseh la Ley escrita que llaman [...] Tora se-bichtab y el comento della que llaman vulgarmente [...] Torá se-bahal pe, «Ley que sobre boca», y esto porque debía tener la exposición mentalmente, y se debía explicar por tradición de uno a otro vocalmente. Y por esto se llamó asimismo [...] Kábala, idest recibimiento. De manera que según esto, en este lugar, se trata destas dos referidas leyes, llamadas así, por ser una la exposición de la otra. Y con esto se satisface nuestra cuestión. Empero es esta materia tan necesaria e importante comúnmente a todos que no será razón pasar por ella tan de paso, mas conviene dar a entender, qué cosa sea esta Kábala, y en que partes se divide, y cómo se podrá probar que la hay, visto ser de algunos negada.⁴⁴

Dando por supuesto que *El Conciliador* se dirigió en parte a lectores cristianos,⁴⁵ habrá que considerar el interés de este tipo de libros para ellos. No es este libro un tratado como *Declaração das 613 enco-mendanças* (1627) o *Tesoro de preceptos* (1649) que enseñaba la práctica de la fe judaica. Tampoco es obra de instrucción moral como el *Tesubá*, que es contrición (1613). *El Conciliador* se ocupa de problemas exegéticos, y a través de ellos informa sobre el carácter de la religión judaica. He aquí su indudable interés para exégetas bíblicos cristianos, y para cuantos tenían una curiosidad intelectual por la antigua religión.

El mismo Menasseh se daba cuenta de que los lectores de *El Conciliador* eran fieles atípicos:

Se me opuso en contra ser cierto el daño y débil el provecho, siendo libro [...] para personas más doctas que vulgares, y escrito en lengua española para tan raros curiosos.⁴⁶

Aunque *El Conciliador* no tuviera el fin directo y concreto que algunos esperaban de obras judaicas en lengua vernácula, los que lo po-

señan tenían en él un compendio casi inagotable del judaísmo. Su influencia entre escritores sefardíes fue considerable. Concluyo que el libro estaba escrito y pensado para judíos y cristianos aunque su preciso valor ideológico merecería un estudio detenido: ¿tratan las cuatro partes de *El Conciliador* de asuntos de particular interés para los sefardíes o conceden una atención especial a cuestiones interesantes para los cristianos? ¿Es cierto, como afirmaba el rabino, que se rehúye de toda polémica religiosa?

Lo dicho de *El Conciliador* cabe aplicarlo en grandes líneas a las obras en lengua española de Menasseh. El tratado *De la resurrección de los muertos* (1636) va dedicado a un amigo cristiano —Henrique Hoefiser—, pero, aparentemente, el motivo para redactar el libro era un problema interno: la existencia de una heterodoxia entre los sefardíes, «la maldad de los Saduceos»:

*Como hoy en este miserable siglo se van algunos persuadiendo a la mortalidad de las almas, para más a rienda suelta se dejaren llevar de sus lascivos apetitos, me determiné a escribir este libro.*⁴⁷

Pienso directamente en Uriel da Costa y su negación de la inmortalidad. En cambio, si el libro de Menasseh fuera una simple contestación a las tesis heterodoxas de Da Costa, ¿por qué lo publicó doce años después de la publicación del *Exame das tradições fariseas* (1624)? En su libro Menasseh afirmaba que incluso los virtuosos entre los no judíos podían participar en la feliz era mesiánica. El rabino pensaba particularmente en aquellos que se mostraban benévolos con los judíos en el período de su cautividad.⁴⁸ La idea no era nueva, la consideración de Menasseh a los no judíos en general significó un importante paso en el acercamiento entre judíos y cristianos.⁴⁹

En 1642 Menasseh publicó *De la fragilidad humana*. El breve tratado rabino expone el punto de vista judío respecto al libre albedrío y la providencia divina, oponiéndose a la teoría calvinista de la predestinación. Según Menasseh, la inclinación del hombre viene determinada por el azar de las influencias climatológicas, temperamentales y astrológicas, que constituyen su fragilidad, pero haciendo uso de su libre albedrío el hombre puede superar tales inclinaciones.⁵⁰

Entre 1645 y 1647 se imprimió la única obra de Menasseh, destinada exclusivamente al público sefardí: *Tesouro dos dinim* (2 vols.). Por esta razón la escribió en portugués, y dedicó una parte a las «senhoras de sua nação». La utilidad de este compendio de preceptos religiosos se comprueba por la reedición que se hizo en 1710 y una edición moderna por el capitán A.C. Barros Basto (*Memorial de preceitos israelitas*), en su «campana» de evangelización de los «marranos» portugueses.⁵¹

La *Apologfa por la noble nación de los judíos e hijos de Israel* (1649) se presentaba como la traducción de la apología de un misterioso inglés, Edward Nicholas, pero muy bien pudo ser obra original del rabino Menasseh ben Israel.⁵² La *Apologfa...* sirvió la causa de la readmisión de los judíos en Inglaterra, misión que Menasseh había asumido con gran entusiasmo, pero cuyo éxito final no le tocó vivir. Si es que Menasseh escribió el panfleto, puede entenderse que se haya amparado bajo el nombre de un inglés ficticio: en él las desgracias que asolaron a la Gran Bretaña se explicaban por el mal trato dado al pueblo de Israel.⁵³ Supongo, con Roth, que la traducción española servía para dar a divulgar la apología en el mundo judío (sefardí).

Esperanza de Israel (1650) resulta la obra mejor conocida y estudiada del rabino. Para el lector actual es, sobre todo, un libro «curioso» por diversas razones: por la extraña narración de un sefardí de Amsterdam que afirmaba haber encontrado a un grupo de judíos en una recóndita región andina; por la seriedad con que judíos y cristianos aceptaron la veracidad de esta historia; la subsiguiente teoría de Menasseh sobre el origen de los americanos; la esperanza mesiánica que expresaba y la extraña mezcla de argumentos «científicos» y místicos en que se funda, y, en fin, la repercusión habida por la obra entre judíos y cristianos...

Por muy judía que sea la esperanza mesiánica, hay que creer la afirmación del autor de que en este caso no fue él quien se adelantó en esta materia. Sólo a instigaciones de judíos y cristianos Menasseh quiso formular su punto de vista sobre el relato de Montezinos y la expectativa que suscitó, como han señalado H. Méchoulan y G. Nahon.⁵⁴ El rabino escribió su obra para disputar el origen judío que milenaristas ingleses atribuían a los indios americanos. Preocupados como estaban los milenaristas por la conversión de los judíos como condición previa para el advenimiento del Milenio de Cristo,

pensaron que la evangelización de los indios podía ser la realización de tal conversión.

Menasseh se empeñó en demostrar que la tribu de Israel hallada en América contaba con aliados entre los indios, pero que con éstos no poseían nada en común.⁵⁵ Pero, igual que los cristianos, Menasseh interpretaba los acontecimientos históricos de su tiempo como signos claros de la proximidad de la venida del Mesías. Veía a su alrededor las persecuciones de los judíos (menciona las de Inglaterra, Francia y España, y comenta en particular «aquel monstruo horrendo de la Inquisición de España»),⁵⁶ veía cómo al mismo tiempo los judíos conocieron inauditos honores entre los príncipes,⁵⁷ y reconocía en la decadencia de las monarquías española y portuguesa la mano divina que vengaba la persecución de los judíos; en la colonización sefardí de América hallaba el cumplimiento de la dispersión total de los judíos anunciada en Daniel para el tiempo mesiánico (Dan. 14).⁵⁸

Gracias a los estudios de Saraiva, Méchoulán, Nahon, Popkin e Israel conocemos ahora el clima político y espiritual en que pudo surgir la obra; un clima que, por cierto, no sólo reinaba entre los judíos.⁵⁹ El mesianismo de la literatura sefardí de mediados del siglo XVII no debe aislarse del milenarismo cristiano de entonces. António José Saraiva indicó ya en un importante artículo cómo Menasseh ben Israel y el padre António Vieira trataron de encontrar una visión común de la venida del Mesías en una asombrosa fusión de expectativas cristianas y judías.⁶⁰ Pero Vieira era sólo uno de los cristianos con expectativas milenarias que buscaban el contacto con los judíos.⁶¹

Si *Esperanza de Israel* respondía al milenarismo cristiano, en *Piedra gloriosa sobre la estatua de Nebuchadnesar* (1655) Menasseh sigue interpretando la inminente redención como un acontecimiento judío, insistiendo en su dimensión universal. El libro, famoso por las ilustraciones de Rembrandt, ofrece la explicación de Menasseh de la profecía bíblica sobre la que se fundaban las esperanzas milenaristas. Se trata del sueño de Nabucodonosor de la estatua hecha de cuatro metales, derribada por una piedra que se convirtió en un gran monte «que hinchó toda la tierra» (Dan. 2:31-35) y de las visiones proféticas de Daniel (en especial Dan. 7). Según la interpretación tanto de los cristianos⁶² como de los judíos, los cuatro metales de la estatua representan las cuatro monarquías de Babilonia, Persia, Grecia y

Roma. El fin de esta monarquía sería inminente, para dar lugar a la Quinta y última. Para Menasseh el pueblo de Israel era aquella piedra que derrumbaría la estatua.⁶³ Su opinión se fundaba en la victoria de David sobre Goliat.

*Sin alguna extravagancia, mas muy al literal hallaremos que David peleando con el gigante Golías, representó personalmente el Messiab ben David, derribando y postrando por tierra con una sola piedra aquella espantosa y corpulenta estatua de Nebuchadnesar. Conviene y ajusta la aplicación en todas sus circunstancias.*⁶⁴

La argumentación seguía siendo la utilizada en *El Conciliador* (1632): el rabino interpretaba el libro de Daniel y «conciliaba» las profecías que allí se hallan con otros vaticinios bíblicos. La explicación es, donde puede serla, literal, pero el lenguaje figurado de los libros proféticos obliga a interpretar la escritura de manera alegórica. En las «conciliaciones» Menasseh hace frecuente uso de la hermenéutica cabalística. Así, la siguiente interpretación se apoyaba en la consideración especial que merece la posición de una letra en una palabra, posición que en la Escritura revelada obedece a una razón:

Pero no obstante que Daniel no le señala nombre, los Antiguos [...] dicen que es el puerco montés o javalí [...] y que Moseh la nombró entre las cuatro bestias que da por inmundas, como habemos dicho. Y Asaf en el Salmo 80 donde dice: «Pisalo el puerco silvestre»⁶⁵ cuya dición miya`ar «silvestre» se halla con la ^o[ayin] suspendida en esta forma miya`ar contra el uso, para representar más el misterio. Y queda señalando en esta figura con las tres letras iguales, r[es] ^o[ayin] m[em] «Roma». Es este animal ferocísimo y de grandes fuerzas, rompe con cuanto topa y así vio Daniel que comía y desmenuzaba y el resto con sus pies, pisaba. Los árabes le llaman Jabalí de Gebel que vale, «monte» o sierra y los hebreos y ^ory que es lo mismo.⁶⁶

Aunque la interpretación judía de Menasseh se oponía al reino eterno de Cristo imaginado por los milenaristas, el rabino concedía en *Piedra gloriosa* una posibilidad para todos los justos de ser incluidos en la salvación, por atender a una ley natural común y por la guía de Israel.⁶⁷

La influencia de los cristianos se patentiza en las obras de otro judío sefardí. Fue el milenarista Boreel quien le convenció a Jacob Judá León (1602-1675)⁶⁸ a que hiciera un modelo del Templo de Salomón. Boreel pagó los materiales para construir el modelo, que reflejaría el microcosmos del Universo, ya que el templo original había sido obra divina como plan del universo.⁶⁹ La reconstrucción del Templo en Jerusalén era considerada una de las condiciones necesarias para la venida del Mesías.⁷⁰ Un modelo a escala que el propio rabino construyó gozó de un éxito enorme; en Amsterdam se convirtió en una especie de atracción turística.⁷¹ *Retrato del templo de Selomó* (1642) contiene la descripción del modelo; en numerosos ejemplares se encuentran grabados que indican la forma del modelo. Movido por el éxito de su descripción del templo, León escribió un tratado sobre el Tabernáculo de Moisés, sobre el Arca y sobre los querubines.

El contenido de estos libros es casi enteramente descriptivo. Sobre la base de la Escritura y de las interpretaciones rabínicas, León trataba minuciosamente cada detalle de los objetos que describía. La tabla del contenido del *Retrato del Templo de Selomo* (1642) da buena idea de cómo trataba Jacob Judá León el asunto:

Tratado primero. De la descripción del templo en general
Del fabricante del templo
Del gran número de gente que en la fábrica del templo se ocupó
Del espacio de tiempo en que el templo fue fabricado
De la blancura y gentileza de la fábrica del Templo
De la altura de la fábrica del Templo
De la cantidad de materiales que estaban preparados para la fábrica del Templo
Del grande número de vasos de oro y de plata con que se administraba en el Templo
De la grandeza del Templo...

En realidad, una descripción como la del Templo podía leerse como una instrucción para la confección de un modelo como el del rabino.⁷² Desconozco si el autor consideraba su labor con la misma trascendencia mesiánica que el cristiano que se lo había encargado; en el texto no veo ningún signo de esa expectativa. El rabino, sin embargo,

aludía con orgullo a la grandeza del pueblo judío y era consciente de su propia labor:

*Aunque este mi libro parece en cantidad ser pequeño, con todo es de muy altos quilates, por se ajuntar en él la suavidad y gusto que a vuestras ilustres Señorías dará en la noticia que por medio de él tendrán de una fábrica tan eminente como la del Templo de Selomó ha sido, cuyo parejo jamás el mundo ha tenido, tanto en gentileza y beldad que en riqueza y tesoros. Como también por el provecho y doctrina que de él podrán sacar en la inteligencia de muchos pasos de las Escrituras Sagradas, los cuales son tan difíciles que ni aun con trabajo se dejan bien entender.*⁷³

Es natural que las «preminencias» del pueblo de Israel también atrajeran el interés de «sus» lectores sefardíes. León no fue el primero en dedicarse al Templo de Salomón. Antes de él, dos jesuitas españoles, Villalpando y Prado, habían escrito sendos tratados. Lo que distingue la interpretación de Jahacob Jehudá de la de sus predecesores españoles es la moderación en la reconstrucción del edificio, que obedecía a un propósito más modesto y práctico que el ambicioso de Villalpando y Prado.⁷⁴

Es sólo en su última obra de este género, *Tratado de los Cherubim* (1653-1654) —en el que León explica qué figura tenían estos seres descritos en el libro de Ezequiel, otra vez apoyado en pasajes rabínicos y su interpretación de pasajes bíblicos— donde se encuentra una nota abiertamente mesiánica:

Por remate de esta altísima visión vido el Santo Profeta la semejanza de un hijo de hombre, el cual se venía a presentar delante de Dios. Y a él era concedido el dominio y el reino general sobre todos los pueblos y naciones de todo el universo. El cual reino sería solo el permanente para siempre, significando que la misma diferencia que hay entre el hombre y los animales irracionales [...] del mismo modo sería la diferencia entre la última monarquía comparada al hijo de hombre, a las cuatro que a ella precediesen, las cuales por carecer del conocimiento divino y verdadera religión son comparadas a bestias, o animales silvestres, como dice, cuatro animales grandes subían de la mar, etc. (Dan. 7:3). Si bien ellas con razones aparentes han procurado establecer sus vanidades, conforme lo significa el aspecto humano, que contienen todos estos cuatro

animales. Y así como carecen de la divina inspiración y eternidad, dice el Profeta haber visto que perecían y acababan para siempre. Mas empero la última monarquía, por la cual dice que los Santos supremos la heredaban, que son los observantes de la Ley de Sinai, verdadero culto y religión, y que pregonan la unidad de Dios a altas voces, como hombres dotados de entendimiento y razón: éstos cierto de quienes habla el Profeta, son sin ninguna duda, los hijos de Israel pueblo de Dios, y no otra alguna gente o nación. Por ellos haber sido entre todas las naciones solamente, intitulados de boca del mismo Dios, con estas prerrogativas tan eminentes, como lo verifica el Sacro Texto, en lo que dice que pueblo santo tu a Adonay tu Dios; y en otra parte, y para te dar altísimo, sobre todas las gentes que hizo; para loor y para fama y por gloria, y en otra parte dice el Profeta y vos mis testigos dicho de Adonay y yo Dios. De manera, que esta santa y felice monarquía de los israelitas no solamente se engrandecerá más que todas las precedentes a ella en calidad, y será sobre todas las demás naciones sublimada, mas también en cuanto a la duración y permanencia, durará por todas las eternidades, glorificando al Sumo Creador y Gobernador de todo el universo, así como entre las soberanas hierarquías de los Ángeles. Sea su Santo nombre loado y glorificado para siempre, sobre todo loor y bendición, Amen.⁷⁵

Ignoro si el autor veía, al igual que los cristianos que lo rodeaban o su amigo Menasseh ben Israel, la venida de la quinta monarquía como un suceso inminente. Al ser así, el fragmento citado no ilusionaba a los cristianos de que León se convirtiera a su fe.

La traducción de *Cuzarí*, la famosa apología de Judá Haleví (c. 1075-1140) cierra el capítulo de las relaciones cristiano-judías del siglo XVII, al menos, en cuanto se refiere a las ediciones españolas y portuguesas de entonces. En esta obra, escrita en forma de diálogo, el rey de los Kazares busca la verdadera religión y consulta a un filósofo, a un cristiano, a un musulmán y a un judío. El rey acaba por convencerse del judaísmo, pero el libro se eleva por encima de otras apologías por la hermosura de los discursos en favor del Islam y el cristianismo, que refleja la edad de oro de las tres religiones en España.

El traductor, Jacob Abendana, era otro de los rabinos que tenían amistad con eruditos cristianos. Uno de los últimos, Antonius Hulsius, intentó convertirlo. Tal vez como resultado del intento, Aben-

dana hizo su traducción, acompañada de notas, dedicada al mercader-diplomático sir William Davidson.⁷⁶ Por prudencia —no sabemos si hacia los lectores cristianos o los sefardíes— el rabino eliminó de su traducción la defensa del cristianismo. Ignoro la difusión del *Cuzarí* entre los lectores cristianos y, por consiguiente, desconozco su reacción ante el texto. El público sefardí disponía con la traducción de otra gran obra judaica en lengua española.

El colectivo fervor despertado por las noticias acerca del supuesto mesías Sabbatay Sebí y su profeta Natan Leví de Gaza a partir de 1665⁷⁷ demuestra la susceptibilidad de los sefardíes de Amsterdam a las especulaciones escatológicas. Hasta los espíritus más preclaros de *Talmud Torá* se abandonaron a la euforia, y aunque pronto se aperci-bieron de su ceguera e intentaron borrar este infeliz capítulo de su historia, dañó de forma irreparable su relación con los cristianos, ante quienes perdieron una cantidad de su prestigio. Sin especular respecto al origen de la profunda impresión que ejerció el movimiento sabbatáista en los sefardíes de Amsterdam, cabe afirmar que la experiencia colectiva de los conversos fue, sin duda alguna, un factor importante. Recuérdesse que no fueron únicamente los judíos de origen converso los que aguardaban el Apocalipsis, también en las comunidades judaicas tradicionales hubo reacciones impensables.

El libro intitulado *Enseña a pecadores que contiene diferentes obras mediante las cuales pide el hombre piedad a su Criador* (1666) habrá sido uno de esos libritos que los encendidos del fervor mesiánico llevaban consigo para hacer una penitencia continua en expiación de sus pecados, entre los que primaba, cómo no, el imborrable delito del pasado cristiano. El texto titular de la obra es una exhortación al pecador, extraída de *senei lubot haberit* escrita por Isaías Hurwitz.⁷⁸ Tras este tratado breve sigue una *Confesión muy copiosa* del famoso cabalista Isaac Asquenaci de Loria, traducida al español por Menasseh ben Israel.⁷⁹ En la vida del famoso rabino esa traducción, hecha en 1623, nunca se había publicado, y lo que es aún más curioso: nunca fue mencionada por él mismo. El libro se cierra con una *Viduy penitencial*, una oración compuesta de versos bíblicos, realizada por Salomón de Oliveira (c. 1633-1708).⁸⁰ Es uno de los escasos textos sabbataianos que han quedado.⁸¹ Los sefardíes, tras el desengaño, trataron de borrar todas las huellas de su enajenada entrega a esta quimera.

Dos tratados publicados en esos años agitados se comentan con frecuencia como muestras por excelencia de la atormentada psicología del judío de origen converso: *La certeza del camino* (1666) y *La vanidad del mundo* (1671), de Abraham Pereira (?-1699).⁸² En realidad, la historia del autor y de sus libros presentan de forma condensada las contradicciones motivadas por el paso de una existencia ibérica-católica al judaísmo sefardí de Amsterdam.

Tomás Rodríguez Pereira, uno de aquellos asentistas «portugueses» de Madrid que debido a la intensificada persecución inquisitorial a mediados del siglo XVII decidió salir del país llevándose su enorme fortuna. Al poco se encontraba en Amsterdam, donde había adoptado el nombre de Abraham Pereira, y se le conocía como fundador de dos escuelas judaicas.⁸³ Pereira adquirió la fama de ser unos de los miembros más ricos y al mismo tiempo más piadosos de *Talmud Torá*. A causa de una profunda crisis personal se dedicó al estudio sagrado y, cuando se difundieron las noticias del falso mesías Sabbatay Sebí, se entregó por completo a la fiebre mesiánica, mandó grandes cantidades de dinero a Tierra Santa y se encaminó para encontrar a su redentor.⁸⁴

La certeza del camino (1666) y *Espejo de la vanidad del mundo* (1671) documentan la transformación de Pereira, de su ilusión, y de la profunda decepción sufrida tras saber que el Mesías era una quimera. A la vez son florestas de la literatura ascética-moral y política española al servicio del judaísmo, como han mostrado J.A. van Praag y H. Méchoulan: en ellos Pereira citaba, por supuesto sin mencionarlo, pasajes enteros de autores como Diego Estella, Fray Luis de Granada, Francisco de Quevedo, Juan Márquez y Diego Saavedra Fajardo, con ligeras modificaciones para adaptar el texto a la nueva religión.⁸⁵ Los dos libros tuvieron profusas aprobaciones de los rabinos dirigentes de *Talmud Torá*, un elogio del apologista por excelencia Isaac Orobio de Castro⁸⁶ y poemas del poeta de la comunidad Miguel de Barrios: da la impresión de que ambos libros pasaron a ser unos tratados *ejemplares* para la comunidad.

Sin negar la importancia de los tratados donde se insiste en la completa sumisión del individuo a Dios y en una política gobernada por sus preceptos, creo que considerarlos como paradigmas de la mentalidad sefardí lleva a una comprensión incompleta de su realidad. Entre los sefardíes de Amsterdam hubo sincera devoción y preocupación

por la salvación del alma, aunque su comportamiento tanto dentro como fuera de su comunidad no se regía siempre por criterios religiosos. Vida seglar (económica, política) y vida religiosa fueron para ellos dos realidades distintas. Si nos centramos sólo en la última, nunca entenderemos la dimensión profana de su literatura.

La edición de *Las excelencias de los hebreos* (1679), la apología del doctor Isaac Cardoso de Verona, se debe a la libertad de prensa que gozaba Amsterdam.⁸⁷ Esta refutación de las clásicas acusaciones antijudías y apasionado elogio de sus excelencias ha recibido un magnífico estudio del profesor Yerushalmi.⁸⁸ Como su autor no pertenecía a los sefardíes de Amsterdam, me abstengo de comentarla. Baste decir que el libro de Cardoso resume las reivindicaciones que encontramos entre tantos otros sefardíes con un pasado converso: la identidad y la dignidad de estos judíos consisten justamente en una reinterpretación positiva de los defectos imputados por los enemigos (*v.gr.* el «ser infieles a los Príncipes» se convierte en el ejemplo de fidelidad, «falsas adoraciones» es la única adoración y el rechazo por excelencia de la idolatría, etc.), y en una reivindicación de los valores que los excluían (la verdadera «limpieza de sangre» es la de los judíos, son el pueblo elegido, etc.).⁸⁹

En 1689 David de Castro Tartás imprimió un *Compendio de dinim* de David Pardo, *bazán* de la comunidad sefardí de Londres, si bien educado en Amsterdam. Esta obra de preceptos religiosos ofrecía con su pequeño tamaño (duodécimo) una alternativa económica al *Tesouro dos dinim* de Menasseh ben Israel (1645-1647).

Merecen comentarse, como últimas muestras en el siglo XVII de la prosa didáctica sefardí, tres grandes obras de paráfrasis bíblica. La más ambiciosa de entre ellas es la *Paráfrasis comentada sobre el Pentateuco* de Isaac Aboab da Fonseca,⁹⁰ editada en 1681 en tamaño folio. La paráfrasis de Aboab no quiere ser más que un servicio a los hermanos de la fe, ofreciéndoles lo más importante de la exégesis rabínica de los libros de Moisés y por tanto no pretende la originalidad, pero creo que tiene interés para el lector actual por otros aspectos. A. Alba Cecilia destaca su lengua «clara y muy viva especialmente cuando el autor hace un comentario personal y se sirve de refranes o dichos populares»⁹¹ y llama la atención sobre las frecuentes digresiones moralizantes de Aboab.⁹² Lo mismo podría aplicarse a *Los cinco libros de la Sacra Ley* (1695) por José Franco Serrano y a las *Meditaciones sobre la historia sagrada del Gé-*

nesis (1697, 2.^a ed. 1705) por Moisés de Isaac Díaz. Esta última ha sido estudiada por M. Gómez Aranda, quien concluye que es una obra

*de valor excepcional, no sólo desde el punto de vista exegético por el contenido que presenta, con interesantes temas de filosofía, astronomía, geografía, etc. sino también desde el punto de vista literario por su estilo tan bello y elegante, que puede despertar en el lector, en palabras del propio Moseh Días, el deleite propio del alma que constituye «la alegría interior del ánimo».*⁹³

La misma función de estas obras monumentales, tender un puente al judío nuevo que ignoraba la lengua santa, hizo que con el tiempo y la progresiva recuperación del estudio de la Ley —y el hebreo— cayeran en el olvido. No es sólo la admiración que siento por el esfuerzo de estos españoles trasterrados que me induce a reclamar el interés del lector moderno; creo que, aparte de aspectos lingüísticos o estilísticos, sus obras ofrecen un considerable interés para la reconstrucción de la mentalidad religiosa y moral en la comunidad sefardí de *Talmud Torá*.

En el siglo XVIII todavía debe de haber existido una considerable demanda de libros edificantes y de instrucción religiosa en lengua vernácula, a juzgar por los tratados impresos al servicio de los «hermanos» que seguían emigrando de España y Portugal.

Es *Almenara de la luz* (1708), un tratado moral de Isaac Aboab (*el Viejo*), traducido por Jacob Hagiz y publicado por primera vez en Venecia en 1629. Resulta interesante también *Fundamento sólido, base y tipo de la Sacrosanta y Divina Ley* (1729) de Judá León ben José Pérez, un autor procedente de la comunidad sefardí de Venecia.⁹⁴ Se explica en el prólogo que «creer sin saber lo que se cree, no parece bien a los hijos de Dios», por lo que sintió necesario componer una obra para que los niños aprendiesen de memoria los «dogmas» de su fe. El autor admite que con este método imitaba a las «demás naciones, las cuales aprenden sus doctrinas en las niñeces, aunque no se apliquen a las letras».⁹⁵ El resultado del esfuerzo puede llamarse un «catecismo judío», en la acostumbrada forma de preguntas de los alumnos con la siempre certera respuesta del maestro. *Fundamento sólido...* se destinaba, aparte de a los niños, también a los hermanos «que vienen de los tenebrosos reinos de España y Portugal».⁹⁶ *Medicina de la lengua* (1734) fue una obra redactada por Isaac de Moisés de Paz (c. 1690-?), de Liorna.⁹⁷ La obrita, dividida en cinco partes «en ve-

neración del sagrado Pentateuco» —cada parte corresponde a uno de los cinco sentidos—⁹⁸ supone un tratado moral para «el pecador».⁹⁹

Especiales resultan las adaptaciones de dos obras de Moisés Almosnino, ya que los rabinos responsables de ellas transcribieron las ediciones en letra hebrea en caracteres latinos y modificaron el texto notablemente. Persona central en estas operaciones fue Samuel Mendes de Sola (1699-?), predicador de sermones retóricos y culteranos.¹⁰⁰ En la dedicatoria de *Regimiento de la vida*, Mendes de Sola y sus cotraductores José Siprut¹⁰¹ y Judá Piza (1703-?)¹⁰² presentan la obra por el provecho moral que de ella se deriva. Efectivamente, como promete el título *Regimiento de la vida* y especifica su subtítulo «Libro de mucha erudición y doctrina en el qual [...] podrá el hombre corregir sus yerros y emendar sus vicios, encaminándose en la virtud, haciéndose en esta vida momentánea merecedor de alcanzar la Gloria Eterna», es un libro de exhortaciones morales. El estilo de esta edición se distingue bastante del texto original, ya que nuestros rabinos hermozeaban donde podían.

Mayores ambiciones se notan en *Transformaciones de Morfeo* (1734), el primer título que dieron Samuel Mendes de Sola y Abraham Méndez Chumacero (1643-?)¹⁰³ al *Tratado de sueños* del mismo Moisés Almosnino. Un título mitológico, un texto lleno de latinismos y cultismos varios y un estilo dominado por *amplificatio* y *variatio* acabaron por desfigurar la lucidez del tratado original. En un barroquísimo

certamen apologético o lesión pugnante contra la mordicante aunque abortiva crisis de un presumtuoso zoilo que en la palestra literaria retan los transcriptores desta obra, para que a los golpes de sus plumas, rinda erubesciente su orgullo, y postre compungido su arrojo

los rabinos parecían burlarse de sí mismos; pero, aunque este prólogo ciertamente tiene mucho de jocoso, hay que tomar muy en serio su afición por la cultura profana.

Reflexões políticas (1748), de Isaac de Pinto (1717-1787),¹⁰⁴ única obra en lengua portuguesa —sus demás obras están en lengua francesa— del renombrado economista sefardí,¹⁰⁵ es también la única destinada exclusivamente a la comunidad sefardí. Pinto asumió el papel de arbitrista para avisar sobre la precaria situación económica de *Talmud Torá* en ese año, a la que propone algunos remedios.

Parece lógico que durante los primeros decenios de su existencia como judíos en Amsterdam, dedicados a la definición y consolidación de una estructura política y religiosa, los sefardíes descuidaran la historiografía. Dejando aparte la reedición de *Consolação às tribulações de Israel* (1611?), cuyos diálogos incluyen una breve crónica de las persecuciones a los judíos, y la segunda parte de *Nomología o discursos legales* (1629), en la que también encontramos noticias históricas, consta sólo *La vara de Judá* (1640). Es una traducción al español de *sebet yebuda*, la famosa crónica de las persecuciones a los judíos por Salomón ibn Verga. El traductor se presentaba con las iniciales M. Del., si suponemos que pertenecía a la comunidad de *Talmud Torá* en Amsterdam, estas iniciales corresponderían con dos de sus miembros de entonces: Moisés Delgado (João Pinto Delgado) o Moisés de León.¹⁰⁶ Es fácil imaginarse el interés que los sefardíes podían tener por *La vara de Judá*. En su angustiada crónica Salomón ibn Verga (s. XV-XVI) trataba de explicarse el porqué de las tribulaciones de su pueblo, desde su propia vivencia de la tragedia española; en sus diálogos imaginarios y reflexiones discute el odio a los judíos, a los que no se exime de su parte en la culpa.¹⁰⁷

La vara de Judá conoció una segunda edición en 1744, significativa para el momento en que se publicó nos parece la digresión en la dedicatoria sobre la palabra *sebet*, que puede interpretarse tanto «vara» (castigo) como «ceptro» (mando):

Pasando al segundo sentido del vaticinio citado, significado en sebet «ceptro», asegura la profecía que jamás se quitaría el mando de Judá. Así lo expresamos, pues siempre esta tribu gozó y goza de esta preferencia.

*Dignísimo Señor mío, rezolviendo con la debida licencia mandar reimprimir este pequeño tratado, intitulado Vara de Judá se me ofrece hacer al libro una dedicatoria y no se puede hallar persona más adecuada para este fin que la muy dignísima de Vuestra Merced, pues está representando otro Judá hijo de Jacob, que desde el destierro de España tuvieron sus nobles ascendientes el gobierno en la nación, y presentemente en la persona de Vuestra Merced lo vemos brillante, pues está empuñando como Parnás presidente el Sebet ceptro y mando, que con tanto acierto está gobernando en compañía de los más dignísimos señores del mahamad a esta ilustre república procurando siempre el bien y aumento de ella.*¹⁰⁸

Se ve que para los sefardíes del siglo XVIII los sufrimientos y castigos descritos en el texto de Verga pertenecían al pasado.

La reflexión centrada en la propia historia fue inaugurada por Miguel de Barrios. La historiografía fue uno de los intereses predominantes del escritor, y a finales del siglo XVII, definitivamente consolidada la comunidad *Talmud Torá*, sus miembros también empezaban a desear que se inmortalizaran las circunstancias que les habían hecho triunfar. Al panegirista Barrios bien se le podía confiar la tarea de escribir una historia en alabanza de los hombres e instituciones que constituían la grandeza del judaísmo sefardí amstelodamo. En la colección de diferentes obritas historiográficas aparecidas bajo el título *Triunfo del gobierno popular* (1683/1684) se percibe, desde el principio, una intención épica. La obra, en prosa y poesía, es una miscelánea de lo que podríamos llamar pliegos sueltos; cada uno se ocupa de un aspecto de la vida sefardí en la «Jerusalén del Norte»: su forma de gobierno, su primera historia, sus personajes más destacados, sus escritores, sus instituciones, los mártires de la fe judaica... El propósito del escritor no fue el de ser fiel historiadore, del proemio al *Triunfo del gobierno popular* se desprende su intención de ser el Homero o Camões de la gesta sefardí de Amsterdam:

*Del popular gobierno el triunfo canto,
al dulce son del harpa de la Historia,
en coro hebreo con la voz del llanto,
que es eco de israelítica memoria:
Las aguas del bermejo Radamanto,
no anegarán al campo de su gloria,
si cual Orfeo, su furor enfreno,
y cual David, su espíritu encadenó*

(Triunfo del gobierno popular, f.π2r)

Su público evidentemente era judío. En el prólogo en poesía de *Abi Yetomim* (1683), que describe una de las instituciones caritativas de la comunidad de *Talmud Torá*, Barrios se dirigía expresamente a los suyos:

*Inclitos jueces, sabios religiosos,
pueblo sagrado, ved lo que me inspira*

el que con ciencia todo abarca y mira,
el Padre de los Huérfanos dichosos

(Abi Yetomim, p. 17)

Aparte de cantar las glorias de Dios y su pueblo elegido, Barrios también sentía una misión:

Navego mares de nuevos conceptos en la esperanza de llegar al puerto de la salvación, donde alcanzo con la carta de la Mosaica Ley por Norte a su Infinito Dador y con su observancia me aparto de los peligrosos escollos de las falsas sectas.

No tengo que sacrificar el Eterno Rey, sino es mi corazón y mi religiosa pluma, con el deseo de que uniéndose en su sacro amor y redención, los tribus israelíticos decanten alegres el triunfo de su indivisa y purísima unidad, por la observancia de la Ley Mosaica contra los que ciega y soberbiamente procuran anularla.

Se consideraba poco menos que un profeta:

Tienen por título Flores y luces de la Ley Divina en los caminos de la Salvación. Las Flores en sus escritas hojas publican El Triunfo del Popular Gobierno donde pintadas con unas abejas, tienen esta letra:

*De la Ley los Hebreos son las Flores,
Abejas los Maestros que en las hojas
se sustentan por sus mantenedores.*

Las Luces descubren El Triunfal Carro de la Mayor Perfección con la Eternidad de la Ley Mosaica en los caminos de la Salvación, dentre los Gentílicos campos que producen cuatro horribles fieras aparecidas a Daniel en el cap. 7. compitiendo con las sagradas y celestes nubes, que traen al hijo del Hombre delante del Admirable Anciano, que asentado en luminoso trono tiene el vestido como nieve blanca y el cabello de su cabeza como lana limpia...

(Triunfal carro de la perfección... —1684—,
«Explicación proemial», f. «I2»3r-v)

La narración del poeta oficial de Talmud Torá pronto alcanzó el valor de una historia oficial y resultó una fuente obligada de consulta.¹⁰⁹ En su tesis doctoral publicada en 1967, la investigadora W.Chr. Pie-

terse rastreó los datos de Barrios, llegando a la conclusión de que tres cuartas partes de su información parecen correctas.¹¹⁰ Sería necesario, sin embargo, que se hiciera una investigación acerca de los «errores» y de la ideología subyacente que rige *Triunfo del gobierno popular* (1683/1684).

Deseo mencionar el interés de las obras panegírico-místico-históricas del mismo escritor dedicadas a diferentes nobles y príncipes europeos, en particular a los españoles y portugueses. Son cartas y breves tratados en que Barrios explicaba la historia y el origen de lugares y nombres ligados a sus pretendidos patrocinadores. Por este aspecto se insertan pues en lo acostumbrado de las dedicatorias panegíricas donde solían elogiarse la genealogía del protector y las excelencias del solio que poseía. Pero las obras del sefardí tienen una intención adicional: indican con ayuda de etimologías y explicaciones esotéricas la escondida relación entre varios acontecimientos políticos en que su destinatario intervenía, no sólo para que fuera mayor el elogio, sino también para que el mismo Barrios apareciera como un erudito y visionario, que indicaba el rumbo de los eventos futuros. De esta manera, conseguía ofrecer su visión sobre la situación política de Europa —que se define por su voluntad conciliadora—, a la vez que presentaba tímidamente el conocimiento judío al servicio del mundo.

Varias de estas obras resultan confusas; su desenfadado concepción y una fuerte carga erudita hacen pesada o incomprensible su lectura; además, uno no sabe si Barrios procuraba sólo agradecer a su destinatario, o si tenía otras intenciones. Creo que esta prosa merece un examen detenido, porque esconde una ambición semejante a la que tenía Menasseh ben Israel. Comentaré fragmentos de esta prosa para ilustrar lo que acabo de afirmar. Un primer paso es «Albogue pánico» (1680), donde el escritor presenta una visión sobre la armonía del mundo, en que reconcilia ingeniosamente ideas bíblicas y antiguas concernientes al concierto del universo:

Todo el mundo es una tácita armonía, y considerándolo Jubal, descendiente de Cain, llamó a un hijo suyo «Col» que en la lengua sancta significa kol todo. De aquí equivocó la gentilidad el nombre de Jubal con el de Iove, y Aristipo y Epimenades llaman hijo de Júpiter a Pan, que en griego vale «todo». Algunos le hacen inventor del albogue o zampoña de siete flautas, que representan los siete planetas, correspondiendo con las calidades contrarias de los

elementos que con ser opuestas todas se templan con uniformidad y consonancia, los cuales acordados entre sí hacen un admirable concierto, porque así como el órgano tiene varias y diferentes voces, y todas hacen una música concertada, así las cosas superiores e inferiores y los elementos concuerdan entre sí admirablemente. Por eso el Salmo 91 a las tres correspondencias del mundo angélico, del celeste y del elemental da epíteto de tres sonoros instrumentos llamando al Señor artífice de ellos, donde prosigue «que me alegraste Señor con tu obra, en la hechura de tu mano cantaré». Y el Génesis, cap. 4[:21] dize que Jubal fue padre de Col tocador de Harpa y Albugue, otros interpretan [ve]cugab órgano, sin advertir que aquí Col se puede entender por nombre que significa «todo», por tener en griego la misma significación Pan. Aplícase acrósticamente al excelentísimo señor Marqués de Frontera, don Juan Mascareñas. Anagrama. Cañas den su armonía.¹¹¹

En una carta al rey francés Luis XIV Barrios pone sus interpretaciones cabalísticas al servicio de los Austrias, demostrando de manera ingeniosa y confusa que el ducado de Borgoña le pertenecía de derecho al rey Carlos II:

A la Magestad cristianísima Luis Decimoquarto C.R.M.

No permite el eterno Emperador al sol que pase de los Trópicos de Capricornio y Cáncer, ni a su electo Pueblo deja que tome las regiones que concedió a los hijos de Esau y de Leot, en el Deut. cap. 2. Y querer Vuestra Real Magestad tomar lo que toca a la monarquía española es querer pasar de los Trópicos de Francia y Navarra, y huir de parecer sol en la obediencia.

Soy español, y tócame (ya que no puedo manifestar con la pluma), que a mi Rey por divino decreto debe Vuestra Real Magestad restituir el Ducado de Borgoña, que compete a su Tusón.

Escribí al Rey mi Señor, que Esafas cap. 16 llama Piedra del Desierto a la Corte Española, y a la parte de la Céltica, que se adorna con la Corona de España. Y así que las dicciones sela midbar a Cela Midbara que se interpretan Piedra del Desierto, quieren decir Pedernal de Madrid, o Céltica de España, porque la Céltica incluye a Francia, a las Germanias, a España, a las Islas Británicas, y al Ilírico, como instruye Filipe Cluverio en la descripción de su Antigua Germania. Y Midbar o Madrid, está fundada en pedernales como celebran sus historiadores y poetas. Enviad Tusón al Dominador de la Tierra, desde el pedernal de España al monte de la hija de Sion.

El monte es Borgoña, derivado de Bergh que en Germano significa Monte, y llámale la profecía Monte de la Gente de Sión porque los de Sión la ocuparon cuando certifica el profeta Abdías Que el ejército de los captivos israelitas llegó hasta Francia. Llamaron Sion al río Arar que divide a Borgoña: y hoy se dice Sona nombre corrupta de Sion: y la profecía dice a los Belgas descendientes de Loth en Germania y en Bretaña. Enviad Tusón al Dominador de la Tierra, desde la piedra de Madrid a la Borgoña, de la gente de Sión. Porque el Tusón, tiene regio redil entre españoles, y quiere el Emptreo Rey que también lo tenga en Borgoña, respeto de que Borgoña toca al austríaco tusón, y no a Vuestra Real Magestad.¹¹²

Al tiempo que Barrios se declaraba fiel vasallo de su rey Carlos II, defendía con fervor las acciones de Guillermo III de Orange. Para el poeta no había contradicción: los dos reyes estaban unidos en su coalición antifrancesa. Además, la convicción de ser un consejero con dotes proféticas le llevaba a superar su miedo de ser desestimado por la religión que profesaba.¹¹³ Con sus etimologías del hebreo, interpretaciones cabalísticas y citas de obras judaicas Barrios había abandonado las fáciles y falsas lisonjerías precedentes.

Curioso resulta el relato de los judíos de Cochín (Amsterdam). Su autor, Moisés Pereira de Paiva, enviado oficial de Talmud Torá, fue comisionado para establecer contactos con las comunidades judías de la India, porque sobre ellas existían desde hacía tiempo diferentes rumores e historias.¹¹⁴ Pereira encontró dos comunidades con miembros descendientes de los judíos mallorquines que abandonaron su patria tras las persecuciones de 1391. En *Noticias dos judeus de Cochim* se encuentra la (breve) descripción de la vida y costumbres religiosas de estos judíos. En el mismo año se publicó una traducción al español,¹¹⁵ y un año después apareció una edición en yiddisch.¹¹⁶ La obrita y las reacciones que suscitó merecen un estudio.¹¹⁷

En el siglo XVIII se hicieron dos ediciones de una historia escrita a finales del siglo anterior, la *Memória para os siglos futuros* (1711), publicada en 1768 bajo el título *Narração da vinda dos judeos espanhoes a Amsterdam, conforme a tradição verdadeira que recebeo de seus genitores, o senhor Uri de Abaron a Leví*. La obra ofrece la historia de cómo el rabino asquenazí Uri Leví y su hijo Aarón iniciaron el judaísmo sefardí en Amsterdam. La narración con su aura de leyenda tuvo el propósito de con-

vencer a los sefardíes de la importancia entre ellos del nieto Uri de Aarón Leví.¹¹⁸

La mejor obra en prosa de este siglo sólo ha tenido una edición reciente. Aludo a la crónica inconclusa *Memórias do estabelecimento e progresso dos judeos portugueses e espanhoes nesta famosa cidade de Amsterdam* de David Franco Mendes. La historia de los sefardíes de esta ciudad abarca desde el mítico inicio de la vida judaica en Amsterdam —tal como fue descrito por Miguel de Barrios y Uri Leví— hasta el año de 1772. Franco Mendes, educado en la academia judaica *Ets Haim*, era un polígrafo que escribía en hebreo, español, portugués, holandés y francés. Junto con Isaac Cohen Belinfante animaba las tertulias literarias de entonces.¹¹⁹ En su crónica el autor, perteneciente a una de las familias antiguas y prominentes de *Talmud Torá*, describe las glorias y vicisitudes de su comunidad, en la tradición iniciada por Miguel de Barrios. Franco Mendes usó las obras de Barrios extensamente pero con un ojo crítico;¹²⁰ la parte que dedica Franco Mendes al siglo que le tocaba vivir presenta también una vista parcial de la historia de su comunidad, centrándose en sus anécdotas internas, con una preferencia por los momentos de gloria. Los problemas económicos que aquejaban a los sefardíes de su tiempo y la situación política general en los Países Bajos no cabían en la imagen nostálgica y conservadora del autor. Por esta razón y por el lenguaje «híbrido» de la crónica —lleno de palabras hebreas y con visible influencia de las lenguas holandesa y francesa—¹²¹ es un testimonio típico de la literatura y la mentalidad sefardíes de entonces.

ORATORIA PROFANA

Al lado de la oratoria sagrada a la que dedico un capítulo aparte también hubo otra desligada de la práctica del judaísmo, y por lo tanto más despreocupada y profana. Su máximo cultivador fue José Penso de la Vega (1650-1692), un autor cuya obra está empezando a tener la atención crítica que merece.¹²² Las obras de este escritor pueden interpretarse como una forma de oratoria, desde sus sermones fúnebres a la muerte de sus padres hasta las novelas cortesanías reunidas en *Rumbos peligrosos* (1683). Es posible que Penso de la Vega adquiriera la afi-

ción por la oratoria en el seno de la comunidad sefardí de Amsterdam, siendo uno de sus ingenios precoces. Cuando tenía apenas 17 años escribió un drama alegórico en hebreo *'asirei batiqva* («Prisioneros de la esperanza»), 1667, impreso en 1673. Poco después de su aplaudido estreno en las letras hebreas el joven Penso se trasladó a Italia y en la comunidad sefardí de Liorna sería uno de los animadores de una academia literaria.¹²³ Cuando el autor regresó en 1683 a Amsterdam, se trajo un considerable testimonio de su actividad literaria en Italia, pues en el prólogo de *Rumbos peligrosos* (1683) ofrece la siguiente descripción de sus desvelos y ambiciones:

Robo algunas horas al sueño y usurpo algunos ratos al comercio por dar a la Emprinta ocho libros que tengo empezados: uno en bosquejo, dos de color muerta, y cinco que no le faltan más que tejer la conexión y formar el ramillete. Si vivo y mis ocupaciones y cuidados me permitieren este desahogo, iré representando en este magnífico teatro varios papeles. Y aunque no sea este el lugar de apuntar más de lo que toca a la presente obra, servirá de índice y no de jactancia, el describir los títulos y compendios de los propuestos ocho volúmenes o para que la promesa me obligue a estamparlos, o para que el examen me obligue a corregirlos.¹²⁴

Estas obras eran unos *Psalmos penitenciales*, traducidos del italiano de Giovanni Francesco Loredano; doscientas cartas «que escribí a diferentes príncipes y amigos en diferentes tiempos, en diferentes reinos y sobre diferentes materias»; una *Filosofía moral*, traducida del italiano de Emanuel Tesauro en el que el curioso hallará «un tesoro de las agudezas, un archivo de las galanterías, un erario de las noticias, un compendio de las sentencias y un epítome de las novedades»; la *Vida de Faustina*, traducido de Antonio Lupis; *Veinticuatro discursos académicos* recitados en la Academia de los Sitibundos; una *Vida de Adán*, «lo menos malo que he hecho»; otra de *José*, posiblemente de carácter autobiográfico, y unas *Ideas posibles* o discursos hipotéticos, un subgénero cultivado por los ingenios italianos Loredano, Manzini, Pasqualigo, Palavicino y Lupis que Penso quiso introducir en lengua castellana.

De estas obras se imprimieron sólo tres discursos académicos e *Ideas posibles* (1692). En Amsterdam escribió e hizo imprimir otros dis-

cursos académicos, varios panegíricos y una obra sobre la Bolsa en forma de diálogo. La lectura de esta producción confirma la opinión del mismo autor que consideraba la literatura como un pasatiempo y un recreo del ingenio. En sus libros se refiere constantemente a «sutilezas», «agudezas» o «caprichos». Hasta en los textos de asunto más grave, la oración fúnebre a su madre (1679), leída en la Academia de los Sitibundos en Liorna, y la oración fúnebre a su padre, que recitó en una academia judaica de Amsterdam, el estilo es artificioso, hinchado y lleno de conceptismo. El resto de los discursos académicos no son menos ingeniosos, aunque en ellos los temas ligeros causan un menor desajuste. Las obras panegíricas dicen bastante sobre el papel social y político de la élite sefardí a finales del siglo XVII. *Triunfos del águila y eclipses de la luna* celebra la victoria de Juan III de Polonia contra los turcos, librando el sitio de Viena en 1683. Uno podría preguntarse qué tenía que celebrar un sefardí como Penso de la Vega en esta victoria que introdujo escasas mejoras para los judíos de Viena, o por qué usaba el símbolo del águila (la Cristiandad) en su victoria sobre la luna (el Islam), o por qué comparaba al monarca con héroes bíblicos:

*Eres nuevo Josué en asegurar hasta con el nombre la libertad a tus aliados, pues que significando en la Divina Lengua salvador, no hay lengua que deje de aplicarte como la de la Gran Cristina, el glorioso timbre de defensor de la opresión, y el bello título de Libertador de la Cristiandad. Conque si para limitar Lisandro los confines, no quiso adorar otro Dios término, que su espada, ¿qué Término podía adorar la ciega gentilidad, después de haber reconocido los empleos de tu espada, sin habiendo término que pueda prescribir los límites a sus empresas, no hay término conque se puedan exagerar los realces de sus glorias?*¹²⁵

¿No tenemos aquí el mismo tipo de elogios tan condenado por los rabinos de *Talmud Torá* en la obra de Miguel de Barrios? Creo que el panegírico y la cita demuestran cuanta prudencia hay que tener en juzgar los elogios al catolicismo del último como una confusión de lealtad, debida al pasado cristiano o la «vida doble» del poeta montillano. Si un autor como Penso de la Vega hacía los mismos elogios, habiendo sido educado en el seno del judaísmo, estas adulaciones de-

ben tener otra explicación. El fragmento citado da la clave. La reina Cristina de Suecia había elogiado la victoria. El sefardí Isaac Teixeira de Matos (o Manuel Teixeira) era entonces el agente de Cristina en Hamburgo. Sea acercándose directamente a este diplomático sefardí, sea por medio de la elite diplomática sefardí en Amsterdam que tenía contactos con Teixeira, un escritor como Penso podía hacer llegar su panegírico a Cristina para que así lo conociera también el rey de Polonia. Era gracias a la alta estimación que tenían ciertos sefardíes entonces en las cortes europeas que sefardíes como Barrios o Penso, siendo judíos, se atrevían a buscar también su trato con los grandes del mundo.

La selección del noble destinatario corresponde con los contactos que tenía la elite sefardí y que comprendieron los reyes de España, Portugal, el emperador del Sacro Imperio Romano, diferentes príncipes alemanes y, naturalmente el Stadhouder y futuro rey de Inglaterra, Guillermo III de Orange. El contenido de los panegíricos refleja, en un sentido muy general, las ambiciones políticas de tanto los sefardíes diplomáticos como de estos soberanos aliados por intereses comunes contra el creciente poder de Luis XIV. Así, los panegíricos que escribió Penso de la Vega —como otros escritores sefardíes— a la boda de Pedro II de Portugal y María Sofía de Neoburgo fueron ofrecidos a Jerónimo Nunes da Costa, quien entretenía al «nupcial embajador» Manuel Teles da Silva cuando éste en compañía de la reina estaba de paso por Holanda. *Alientos de la verdad y clarines de la fama* es el relato panegírico del viaje de Teles da Silva desde su llegada a Alemania hasta embarcarse en Holanda con destino a Lisboa, por supuesto deteniéndose en todas las festividades que lo acompañaron. Por supuesto, las diligencias y «finezas» que tuvo Nunes da Costa durante la breve estadía en Holanda se narran con detalle.¹²⁶

El panegírico a Guillermo III se sitúa en el mismo contexto. Aunque la «Revolución Gloriosa» contó con un activo apoyo de los sefardíes, que vieron la importancia tanto religiosa como política de la acción del Príncipe de Orange —quien para la situación de los judíos en Inglaterra ofrecía mejores garantías que el rey británico Carlos II—, en *Retrato de la prudencia y simulacro del valor* (1690) Penso de la Vega no hace más que sutiles alusiones a la dimensión ideológica de la victoria. Tanto esta prudencia como el hecho de que presen-

tara esta obra en lengua española y con el nombre «don Joseph de la Vega» indican que el autor pensaba en un destinatario allende del holandés o el sefardí. Seguramente estaba pensando en los aliados de Holanda.¹²⁷

La mejor obra de Penso de la Vega es su *Confusión de confusiones* (1688), unos diálogos entre un comerciante, un accionista y un filósofo sobre el mecanismo y los peligros de la Bolsa, tal como ésta estaba entonces funcionando en Amsterdam. Aun en esta obra, admirada por su perspicaz y exacta descripción del mercado de valores,¹²⁸ existe una profusión de alusiones eruditas y agudezas del ingenio, todo en ese estilo barroquizante de sus primeros frutos literarios. Y, sin embargo, aquí el conceptismo y las constantes metáforas ayudan a explicar la enorme confusión que causaba la Bolsa en la vida real de los sefardíes, como acaba de demostrar convincentemente el profesor J.I. Israel.¹²⁹

En *Ideas posibles* (1692) reconocemos la afición de Penso de la Vega a la oratoria, y, a la vez, su admiración por la literatura italiana del Seicento que había conocido durante su estancia en Liorna. El autor define las «ideas posibles» como una novedad en lengua española, en imitación de escritores italianos como Manzini, Palavicino, Pasqualigo, Lupis y Loredano de quienes presenta traducciones, Penso ofrece unos discursos imaginarios de famosos personajes clásicos (los traducidos) y bíblicos (los originales). Así, se imagina en «Obediencia enternecida» lo dicho por Abraham a su hijo Isaac cuando lo llevaba a sacrificar; o en «Triunfo de la virtud y trofeo de la castidad» la elocuente y persistente negativa de Josué ante los avances de Putifar. Por «imaginarias» que resulten las «ideas» de Penso, falta en ellas el elemento novelístico.

El escritor lucía en las obras comentadas una amplia erudición profana, con un conocimiento especial de la cultura ibérica. En la edición con traducción a cargo del hispanista holandés G.J. Geers, eminente conocedor del Renacimiento y Barroco españoles, están localizadas muchas de las alusiones y referencias culturales que conforman las páginas de *Confusión de confusiones*. Sin apartarse de su confesión judaica, nuestro escritor se mostraba preocupadísimo por no desprenderse, tampoco, de la rica tradición cultural en que creció. Una tradición, repetámoslo, que no es «herencia ibérica», sino una parte sustancial

de la educación que un joven disfrutaba en la comunidad sefardí de Amsterdam. El análisis de su contenido revela poco que induzca a desechar la hipótesis de un doble público cristiano-judío de estas obras.¹³⁰ Como en otros casos, el autor se mostraba muy versado en el Antiguo Testamento y —evidentemente— no aludía al Nuevo. ¿Significaba esto que lectores cristianos consideraran su prosa «sospechosa»? Ninguna de las obras de Penso de la Vega figuró en los *Índices* inquisitoriales, mientras que de algunas se sabe que circularon en España y Portugal. Lo mismo puede decirse con respecto al público sefardí: no hay indicios de censura oficial y la presencia de ellas consta en varias bibliotecas.¹³¹

El estilo se asemeja en todas sus obras; las cargaba de una erudición bíblica, clásica y mitológica por lo que muchos de los textos se parecen a «silvas de varia lección» o polianteadas.

A una corona puso por mote el Picineli honos et onus, por que al paso que sirve de honor para lo majestuoso, sirve de carga para lo molesto.

Los Jonios hacían las coronas en forma de navíos porque aunque adornan con el esplendor inquietan con la zozobra, conque no es mucho que si las coronas se hacían en formas de navíos, lograrse nuestro héroe por medio de los navíos las coronas.

Los primeros condes de Saboya davan a los primogénitos en lugar de una corona una sortija para que no anhelasen a coronar los pensamientos para la veneración, sino las manos para el trabajo.

El intrépido Esteban Batori, Rey de Polonia, tenía por blasón una corona enlazada de papáveros, con esta epígrafe: para dormir, porque conocía no servir de descanso, sino de desvelo de la corona.

[...]

Diligentísimo fue pues nuestro augusto héroe antes de llegar a ser monarca, no debiendo admirarnos ver que lo sea quien supo valerse de la velocidad para empuñar el ceptro, sirviéndose como David de quien tenía la diligencia en el nombre para imitar en el trabajo al príncipe de Isaías que tenía epilogada en el mismo nombre la diligencia.¹³²

Tampoco tuvo nuestro autor moderación en metáforas tópicas o en el uso de todo tipo de repeticiones, paralelismos y simetrías, cuyo nefasto efecto repercutía en particular sobre el ritmo narrativo de sus

novelas, como demuestra el siguiente párrafo de «Retratos de la confusión»:

Triunfaba con visos de eternidades el desdén, mas sin embargo, levantando la prudencia los embargos a la confianza para que más íntegra luciese, cuando más tímida desmayase, dejando a la industria el desempeño de la sinceridad, se retiró a buscar trazas para su disculpa, a formar máquinas para su reputación, y a prevenir reparos para su recato. Y Celia con una voz de Cielo, para mitigar su dolor con lo dulce, y solicitar su alivio con lo conceptuoso, cantó este epigrama, tan enternecida como suave.

Interesante es un aspecto de su conceptismo que se puede observar también en otros escritores sefardíes: se funde el conceptismo barroco con ciertas operaciones hermenéuticas conocidas en la homilética judaica o en la Cábala. Discurso compartido en ambas tradiciones es la etimología, de la que da el autor un ejemplo conocido:

Formó Dios a Adán de tierra colorada, por cuya razón puede ser que signifique (Adamá) (que es la tierra de que formó Dios a Adán) Tierra colorada, hombre, rubi y tierra: para representar misteriosamente el Historiógrafo Divino que fue de color de rubi, la tierra colorada de que formó Dios a Adán: y quién sabe si de (Adam) hombre; se deduce (dam) sangre para advertirnos con el nombre de Adam, que fue de color de sangre, la tierra de que fue compuesto el primer hombre.¹³³

Un bonito juego conceptista con ambas tradiciones y lenguas es el siguiente:

Pero notemos de pasaje que llamando el Lacrimante al hombre con esta voz de (eres) que es tierra, y no con la de (adamá) que además de ser tierra, es la tierra de que fue formado Adán, nos obliga a preguntar con una galantería castellana al hombre: ¿qué cosa es? ¿qué cosa fue? ¿qué cosa ha de ser? ¿Qué fuiste, o hombre? Eres. ¿Qué es lo que has de ser? Eres. ¿Y qué es finalmente lo que eres? Eres.¹³⁴

Y finalmente la numerología, popular en particular entre los cabalistas (*guematria*), en un ejemplo en el que Penso alude —¿por prudencia, o por galantería secular?— a la Cábala entre cristianos:

Que los Anagramas numerales sean tan loables por lo difícil como difíciles por lo trabajoso, prueba con tanta erudición como galantería el asombro del Piamonte, el oráculo de Turín y el prodigio de Italia: mostrando que además de tener esta suerte de anagramas mucho de fatalidad cabalística tienen algo de inspiración divina. Y después de establecer que en estas agudezas se cuentan las letras de la A hasta la I a unidades, de la K hasta la S a dieces y de la T hasta la Z a cientos, asegura haber sido tan curioso como plausible el pensamiento de un discreto que consagrando su cariño a una prudente hermosura llamada María Amodea, halló que tanto montaban 121 las letras del nombre María, como las del apellido, Amo-deam, con que vino a formar un hieroglífico de la sutileza y una divisa del anagrama diziendo Amo-Deam para significar que amaba a Amodea, y que era una Deidad la que amaba. Siguió mi rendimiento otro estilo en este elogio que sino mereciere el aplauso por la perfección espero que no desmerezca el agrado por la curiosidad. El método no es nuevo, mas apacible, porque siempre fueron sus inventores admirados y los que los imitaron aplaudidos.¹³⁵

Quizá lo típico de la identidad de un autor judío como José Penso de la Vega sea justamente la dimensión profana de sus obras, testimonio de la soltura con que se movían los sefardíes por el mundo a finales del siglo XVII.

PROSA DE FICCIÓN

Consolação às tribulações de Israel (c. 1610), de Samuel Usque, es con toda probabilidad la primera obra sefardí en prosa que vio la luz en Amsterdam. Su primera edición salió de las prensas de Abraham Usque en Ferrara en 1553. No es difícil imaginarse que en los diálogos nostálgicos de la *Consolação*... reconocieran los cristianos nuevos recién emigrados su situación personal. La edición es una reimpresión tan fiel de la primera que su portada reproduce los datos de ésta,¹³⁶ por lo que desconocemos cuándo se imprimió, quién fue su impresor y quién pagó los gastos.

En 1612 Francisco (Josefo) de Cáceres¹³⁷ publicó una traducción en prosa de *La Sepmaine* (1578) de Guillaume de Salluste (Du Bartas). La existencia de dos ediciones de *Los siete días de la semana* y sus parti-

cularidades con respecto al original hacen preguntarnos por qué tradujo Cáceres este poema popular.

En un primer estudio comparativo de original y traducción, H. Méchoulan señala la eliminación de nociones y dogmas cristianos en ésta, operación que revela un buen conocimiento de sensibilidades judías.¹³⁸ Resulta obvio, por lo tanto, que Cáceres tomó en cuenta al lector judío. ¿Cuál sería el mensaje específico de *Los siete días de la semana* para los lectores sefardíes de Amsterdam? Méchoulan supone que Cáceres había sido un criptojudío, que en Amsterdam se puso al servicio del judaísmo sefardí. Su obra habría sido motivada por la necesidad de defender el fin divino de la Creación, contra el escepticismo que brotaba entre esas «almas en litigio» que formaban las primeras comunidades judaicas de allí. Concluye el crítico:

*Dar garantías a las autoridades de Amsterdam por buenas lecturas ortodoxas y edificantes, hacer frente a una posible heterodoxia, instruir a los cristianos nuevos, atraer a los cripto-judíos de la Península y obtener beneficios, éstas serían pues las múltiples motivaciones de Cáceres.*¹³⁹

Entre las motivaciones posibles del traductor resulta difícil creer en el fin didáctico que la traducción hubiera tenido para los judeoconvertidos de España y Portugal. No dudo de las intenciones devotas por parte de Francisco de Cáceres; también acepto que su traducción podía tener un valor edificante para los «judíos nuevos» de Amsterdam; podía haberlo tenido para otros lectores también.¹⁴⁰ No hay ningún detalle anticristiano en *Los siete días de la semana*, las ideas que se defienden o atacan podían ser compartidas por lectores católicos y/o protestantes. Varios argumentos apoyan la hipótesis de un doble público judío/cristiano.

En primer lugar, *La semaine* alcanzó popularidad en toda Europa: aunque su autor era un protestante, su obra fue apreciada por católicos. El nada heterodoxo Nicolás Antonio conocía el texto de *Los siete días de la semana* de Cáceres, y lo elogió.¹⁴¹ Antonio no vio nada que ofendiera «la fe y las buenas costumbres» en la traducción. En segundo lugar, nuestro traductor podía sentir simpatía por los españoles y portugueses que profesaban el judaísmo en Amsterdam sin necesidad de adherirse él mismo. Faltan indicios de que fuera miembro de las comunidades sefardíes que había por entonces en Amsterdam.

Cuatro años después, Cáceres publicó una nueva traducción, esta vez de una obra italiana, los *Dialoghi piacevoli* de Niccolò Franco. Cáceres, que publicó *Diálogos satíricos* entre 1616 y 1617, tuvo la prudencia de no mencionar al autor original,¹⁴² dedicó su traducción en ediciones distintas a protectores cristianos en Italia y Francia a los que había servido antes de establecerse en Amsterdam. Se sabe que la tirada de la obra alcanzaba por lo menos 800 ejemplares, por lo que resulta claro que Cáceres pensaba vender su obra fuera de Amsterdam.¹⁴³

A. Vian Herrero dedica un breve estudio a la versión de Francisco de Cáceres. Observa, entre otras, que de los diez diálogos originales el traductor escogió los cuatro más lucianescos para su traducción. Esta obra satírica se ocupa más de asuntos literarios que religiosos, aunque no falta la crítica moral. Vian concluye:

*Francisco de Cáceres ha mantenido la calidad lingüística del modelo y lo ha mejorado al despojarlo de algunas tiradas eruditas interminables. Ha seleccionado también los mejores diálogos del italiano y los que a la altura de 1616 podían conservar vigencia. Al eliminar una porción considerable de alusiones al ambiente cultural quinientista ha sido fiel a la versión expurgada del modelo, a la que también sigue en lo ideológico, y quizás ha pretendido ganar universalidad y valor intemporal para su texto. Desde el punto de vista religioso y racial, no se observan huellas ni del erasmismo encendido de Franco ni de espíritu hebreo.*¹⁴⁴

Añadiré que me parece difícil relacionar la publicación de esta obra con fines religiosos o didácticos de parte del traductor.

La prosa más puramente literaria procede sin embargo, de la pluma del ya mencionado José Penso de la Vega. Es el único creador de prosa de ficción entre los sefardíes. En *Rumbos peligrosos* (Amberes [Amsterdam], 1683) el escritor «prodigio» de *Talmud Torá* tocó el ligero y refinado subgénero de la novela cortesana. El autor explicó que los «rumbos peligrosos» eran la novedad de presentar unas novelas (cortas) cada una con un estilo diferente.¹⁴⁵ La muerte de su padre le hizo interrumpir su proyecto de publicar seis novelas cortesanas, así que la edición llegó a tener sólo tres, con los siguientes títulos barrocos: «Fineza de la amistad y triunfo de la inocencia», «Retratos de la confusión y confusión de los retratos» y «Luchas de ingenio y

desafíos de amor». Como sugiere su enunciado, son de un contenido profano. Concluyo de la lectura que Penso de la Vega poseía «finezas» e «ingenio» para dedicarse a este tipo de ficción. Las situaciones «imposibles» que se crean por equívocos, confusiones y un sinnúmero de ingeniosas estrategias amorosas —máscaras, encuentros nocturnos, desafíos, cartas y medallones, etc.— se resuelven hábilmente en cada una de las tres novelas. El escenario en el que los jóvenes galanes y damas deambulan en las dos primeras novelas está ubicado en el reino español (Nápoles y Andalucía). Espejo (Andalucía) era el suelo patrio del autor y en la segunda novela sitúa la acción entre esta ciudad y Aguilar, al sur de Córdoba. Un estudioso de su obra comenta al propósito:

Es entonces cuando sale de la pluma de José de la Vega la galana frase: «Vistosa y Pyramidal villa de Espejo.» Titúlase la novela, como no podía ser menos, Retratos de la confusión o Confusión de los retratos. Los personajes van y vuelven de Aguilar a Espejo, de Espejo hacia Aguilar («ameno jardín de Andalucía»), corazón de este centro judaico andaluz.¹⁴⁶ Málaga, Sevilla, Cádiz, bullen en este escenario de fantasía e imaginación, lejos de todas las truculencias eruditas de la fábula, la mitología y la Biblia. Ya sabemos, como dice el mismo José de la Vega, que la Historia relata lo que fue y la novela finge lo que puede ser: pero la imaginación novelesca se afinca en una realidad nostálgica y casi enternecedora. Calificativos, epítetos, ditirambos, con auténtico calor entrañables: opulencia, fertilidad, amenidad, delicia, gallardía, ostentación, hermosura, sol radiante, modestia, asombro, belleza, prodigio... Esta, no puede ser otra, es la cuna de José de la Vega: Espejo.¹⁴⁷

«Luchas de ingenio y desafíos de amor» es un novelado concuro académico en el que los participantes deben defender cada uno su color preferido.¹⁴⁸ Como es de esperar, importan más las finezas de los amantes, y sobre todo sus habilidades ingeniosas, que la acción en sí. Reproduzco una frase, escogida —casi— al azar:

Sacó del pecho un retrato de Felisberto, que le había presentado en el feliz tiempo que la amaba y recuperando en un papel el breve epílogo de su enojo, ató papel y retrato al blanco cuello de una paloma (de las muchas que por la casa se anidaban) y encaminóla con tan acertado vuelo hacia donde Felisberto estaba,

que hallándolo con el brazo arrimado al bufete, la mano izquierda como acariciando la mejilla, la derecha corrigiendo la carta y la cabeza como amenazando entre admirada y sintida los rigores de su amada Lisarda, vino a parar la cándida Ave sobre el primer hipérbole donde la llamava dulce veneno de sus ojos.¹⁴⁹

Períodos como éste se encuentran muchos; si bien demuestran el ingenio y la agudeza del autor, cortan un poco el ritmo narrativo. Con todo, las novelas de Penso merecerían ser editadas y estudiadas, con una especial atención hacia la «ejemplaridad» peculiar que podrían tener en el medio sefardí.

La última muestra —impresa— de prosa de ficción es *La torre de Babilonia* de Antonio Enríquez Gómez, que en 1726 volvió a imprimirse a costa del impresor Isaac de Córdova. Esta obra del famoso escritor converso fue publicada por primera vez en Ruán en 1649 y vuelta a imprimir en 1670 en Madrid.¹⁵⁰ La edición es rarísima: solo conozco un ejemplar, que se conserva en la colección de *Ets Haim*.

NOTAS

1. Y.H. YERUSHALMI, *De la corte española...*, pp. 40-41.

2. A.K. OFFENBERG, «Exame das tradições...», pp. 57-58.

3. *Obligación de los corazones*, f. π4r.

4. Se trata de la sección sobre arrepentimiento, *hilkot tesuba en misne tora*, «Segunda Ley»).

5. La portada impresa —llena de erratas— reza: «E aora novanene tradidico con fedilidade de hebraico en hespañol», y sólo tras una viñeta «Por o doctor Samuel da Sylva».

6. Había diferentes ediciones latinas de *misne tora*, entre las que hay varias (1523-1524, 1550, 1550-1551, 1574-1576) impresas en Venecia.

7. Datos bio-bibliográficos sobre Francisco de Cáceres en mi ar-

tículo «Francisco de Cáceres...» (en holandés).

8. Impresa por primera vez en Venecia, 1566. Tuvo varias ediciones a lo largo del siglo.

9. I. MUÑOZ JIMÉNEZ, pp. 304-309.

10. Ya señalada por J. RODRÍGUEZ DE CASTRO, I, p. 630.

11. Cf. J.P. WICKERSHAM CRAWFORD.

12. Y.H. YERUSHALMI, «A Jewish classic...», p. 94.

13. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Orígenes de la novela*, I, p. CXXIV; A. VALBUENA PRAT, pp. 414-415.

14. Sobre el contenido, véase mi artículo, «Francisco de Cáceres...», pp. 68-70.

15. C. BARBOLANI, p. 42.
16. Cf. *supra*, cap. II, p. 81.
17. Cf. H.P. SALOMON, «A Copy of Uriel da Costa's *Exame...*», p. 160.
18. H.P. SALOMON, «A Copy of Uriel da Costa's *Exame...*».
19. H.P. SALOMON, «A Copy of Uriel da Costa's *Exame...*», p. 161. La traducción es mía, *hdb*.
20. Los principales son: C. GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa*, y J.P. OSIER, *D'Uriel da Costa à Spiroza*.
21. H.P. SALOMON, «A Copy of Uriel da Costa's *Exame...*», p. 164.
22. *Exame das tradições...*, p. 213. Cf. H.P. SALOMON, «A Copy...», p. 165, n. 16 que remite a Mateo 15:14 («Dejadlos: son ciegos guías de ciegos; y si el ciego guiare al ciego, ambos caerán en el hoyo») y 23:16,23; Lucas 6:39 y Juan 9:40 («Y ciertos de los Fariseos que estaban con él oyeron esto, y dijéronle: ¿Somos nosotros también ciegos?»). Compárese también su autobiografía, *Espejo de una vida humana*, p. 49: «Cuida de lo que dices, fariseo; estás ciego y, a pesar de tu abundante malicia, como un ciego golpeas.»
23. IMANUEL ABOAB, *Nomologfa o discursos legales* (1629), p. 121.
24. Cf. A. CASTRO.
25. *Nomologfa...*, p. 310.
26. *Nomologfa...*, p. 311.
27. *Nomologfa...*, p. 311. Cf. el siguiente pasaje en la misma página: «Por gracia del Señor, no hallaron en nuestra gente causa de vicios enormes, o infidelidad, que los moviese a desterrarnos, porque siempre ha-
- bemos sido fidelísimos y leales a los príncipes debajo cuyo dominio habitamos.»
28. *Nomologfa...*, p. 316.
29. Recuérdese que Abraham Farrar aparecía en la portada como «*judeu do desterro de Portugal*», cf. cap. I, p. 47.
30. Para datos biográficos cf. J.W. WESSELIUS, «Een ongewoon al-bumblad...», p. 134.
31. Como Cohen de Lara realizó la traducción en Hamburgo en 1652, supongo que Elías Uziel, cuyo nombre figura entre los miembros de *Talmud Torá* en 1639 (cf. W.Ch. PIETERSE, *Daniel Levi de Barrios...*, p. 165), residía por entonces en esa ciudad.
32. La anterior es la de SAMUEL DA SILVA, *Tesubá, que es contrición* (1613), véase *supra* p. 164.
33. Esbozo bio-bibliográfico en H.P. SALOMON, «lets meer over de hazan Joseph Salom Gallego», pp. 257-258.
34. H.P. SALOMON, «lets meer over de hazan Joseph Salom Gallego», pp. 257-258.
35. Los datos que conozco son de M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, pp. 14-15. Fue discípulo de Isaac Uziel en Amsterdam, *habam* de la primera sinagoga sefardí en Hamburgo, erigida por Elías Aboab. En 1622 siguió como *habam* en Venecia, donde murió.
36. La información sobre vida y obras del rabino está recopilada en J.H. COPPENHAGEN.
37. Prólogo, f. (a)2r.

38. Prólogo, ff. (a)2r-v.
39. Prólogo, f. (a)2v.
40. Ejemplos destacados de rabinos versados en la cultura general fueron Leone de Módena y Saul Leví Mortera.
41. *El Conciliador* (1632), p. 1.
42. *El Conciliador* (1632), p. 249.
43. En el margen: «Guitin. cap. 5. Temurá cap. 2.»
44. *El Conciliador* (1632), p. 249.
45. Cf. cap. I, p. 56.
46. *Segunda parte del Conciliador* (1641), f. 2*2r.
47. *De la resurrección de los muertos* (1636), f. (a)4v.
48. *De la resurrección de los muertos* (1636), p. 101.
49. Cf. la introducción de H. MÉCHOULAN y G. NAHON a *Espérance d'Israel de Menasseh*, pp. 44-46.
50. Cf. H. MÉCHOULAN y G. NAHON, intr. a MENASSEH BEN ISRAEL, *Espérance d'Israel*, p. 45.
51. Para las ediciones, véase la bibliografía. Sobre el curioso personaje Barros Basto, cf. P. COHEN, pp. 15-30.
52. C. ROTH, *A Life of Menasseh ben Israel*, p. 197.
53. C. ROTH, *A Life of Menasseh...*, pp. 197-198.
54. Intr. a MENASSEH BEN ISRAEL, *Espérance d'Israel*, pp. 87-90.
55. Cf. Y. KAPLAN, «Political Concepts...», pp. 50-53, quien señala cómo insiste Menasseh en la «nobleza» y «pureza» de la sangre de los judíos en su apología ante Oliver Cromwell.
56. *Esperanza de Israel* (1650), p. 97.

57. *Esperanza de Israel*, pp. 101-108.
58. *Esperanza de Israel*, pp. 110-111.
59. A.J. SARAIVA, «Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire»; R.H. POPKIN, «Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges...»; H. MÉCHOULAN y G. NAHON, intr. de MENASSEH BEN ISRAEL, *Espérance d'Israel*, pp. 71-73; J.I. ISRAEL, «Menasseh ben Israel...».
60. A.J. SARAIVA, «Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire».
61. Hubo, en realidad, un intercambio teológico fascinante entre judíos y cristianos en el siglo XVII. Este contacto inaudito fue posible en el clima tolerante de la Holanda de entonces y con los judíos y cristianos que se encontraron allí. Entre los sefardíes de Amsterdam, mundanos y abiertos, estos cristianos encontraron, por fin, judíos con los que se podía establecer amistad y colaboración. Los milenaristas pensaban que, si se acercaban a estos judíos de la manera correcta, podían convencerlos de la verdad cristiana. Sin embargo, para que tal persuasión pudiera ser efectiva, sintieron la necesidad de entender el judaísmo tal como se practicaba en la realidad; un judaísmo muy diferente del que se conocía del Antiguo Testamento. Ese conocimiento debía ser adquirido mediante el estudio de las grandes obras rabínicas. Hubo, pues, ambiciosos planes para hacer una edición vocalizada y hasta una traducción de una de las principales obras rabíni-

cas, la *misna*, con la ayuda de sefardíes como Menasseh ben Israel, Jacob Judá León y los hermanos Abendana. La descripción que doy del contacto entre cristianos y judíos en Holanda resume de manera breve el artículo de R.H. POPKIN, «Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges...», que ofrece una magnífica síntesis de este intercambio. Consúltense, además, los otros artículos en el volumen *Jewish-Christian Relations* (J. van den Berg y E.G.E. van der Wall, eds.). Lo que importa aquí es que los rabinos Menasseh ben Israel y Jacob Judá León entraron en contacto con estos milenaristas y que tal encuentro tuvo una repercusión innegable sobre su producción.

62. Menasseh se refiere a Sixto Sinense, Francisco Vales y S. Jerónimo (*Piedra gloriosa...*, p. 2).

63. Compárese la interpretación de Menasseh con la de António Vieira. Cf. su *História do futuro*, ed. J. van den Besselaar.

64. *Piedra gloriosa...*, p. 160.

65. Salmo 80:13: «Estropeóla el puerco montés, y pacióla la bestia del campo.»

66. *Piedra gloriosa...*, pp. 210-212. Explicitemos las equivalencias en que se apoya la interpretación. En el Pentateuco se nombran cuatro animales inmundos (Lev. 11). Esos cuatro animales corresponden con las cuatro bestias descritas por Daniel. El puerco es el jabalí, y representa la cuarta monarquía, porque en el Salmo 80 se encuentra «puerco silvestre» y en la palabra hebrea por «silvestre» se

encuentra una de las cuatro letras en posición alta. Esta posición, en tradición cabalística, tiene un significado: Menasseh ve en ella una alusión a lo que significan las tres restantes letras hebreas de la palabra, que él lee como «Roma», la cuarta monarquía.

67. H. MÉCHOULAN, «Menasseh and the World of the Non-Jew», pp. 89-92. Expuesto antes en su introducción con G. NAHON a *Esperance d'Israel*, pp. 53-54: «Se observa en nuestro rabino, con la fe mesiánica que se afirma en él después de *Esperanza de Israel*, una acentuación de la moral a costa de los dogmas, aunque las proposiciones que examinaremos definan una fe que puede ser común a todos los hombres y contra la que ninguna disensión podría surgir» (p. 53, traducción mía, hdb). Méchoulán explica esta inclusión de los cristianos en la salvación por motivos políticos (Menasseh estaba preparando su misión a Inglaterra para conseguir la admisión de los judíos allí).

68. Sobre la biografía de Jacob Judá León, cf. A.K. OFFENBERG, «Jacob Jehudah Leon (1602-1675) and his Model of the Temple», pp. 96-99.

69. R.H. POPKIN, «Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges...», p. 8.

70. MENASSEH BEN ISRAEL, *Esperance d'Israel*, introducción de H. MÉCHOULAN y G. NAHON, pp. 87-88.

71. Sobre las exposiciones que hacía el rabino de su modelo y sobre los viajes que hacía con él, cf. A.K.

OFFENBERG, «Jacob Jehudah Leon...», pp. 105-108. Esas exposiciones no sólo daban gran fama a Jacob Judá León, sino también le proporcionaban una fuente de ingresos.

72. A.K. OFFENBERG, «Jacob Jehudah Leon...», p. 100.

73. «Dedicación, dirigida a los nobles y poderosos señores estados del condado de Zelanda, como también a los magníficos, letrados, y muy prudentes señores Alcalde, Cónsules, Esclavines y Consejeros de la famosa ciudad de Middelburgo», f. A3v.

74. A.K. OFFENBERG, «Jacob Jehudah Leon...», p. 100.

75. *Tratado de los cherubim* (1654), pp. 43-44.

76. *EJ*, s.v. Abendana, p. 68.

77. Remito al clásico libro de G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi*.

78. Por primera vez impreso en Amsterdam en 1682. No nos consta el nombre del traductor sefardí. Para ediciones de la obra original cf. L. FUKS y R.G. FUKS-MANSFELD, *Hebrew Typography...*, II, nn. 405, 415, 427.

79. G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi*, p. 527n.

80. Información bio-bibliográfica en J. BROMBACHER, *Chofne Zetim*, pp. 26-51.

81. G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi*, p. 525.

82. Cf. *supra*, cap. I, p. 38.

83. Parece que se le menciona por primera vez en la dedicatoria de Menasseh ben Israel a la última parte de *Tesouro dos dinim* (1647). Cf. J.I.

ISRAEL, «Menasseh ben Israel and The Dutch Sephardic Colonization Movement...», p. 145.

84. Cf. *Hispanidad y judaísmo*, la edición de *La certeza del camino* preparada por H. MÉCHOULAN, pp. 52-53.

85. Cf. H. MÉCHOULAN, *Hispanidad y judaísmo...*

86. Y. KAPLAN, *From Christianity to Judaism*.

87. Cf. Y.H. YERUSHALMI, *De la corte española...*, pp. 188-189.

88. Y.H. YERUSHALMI, *De la corte española al gueto italiano*.

89. Cf. el análisis de Y.H. YERUSHALMI, *De la corte española...*, pp. 188-254.

90. Sobre la persona y obra de Aboab véase *supra*, cap. I, p. 37.

91. A. ALBA CECILIA, p. 23.

92. A. ALBA CECILIA, pp. 23-27.

93. M. GÓMEZ ARANDA, p. 184.

94. E.J., s.v. «Leon b. Joseph Perez».

95. JUDÁ LEÓN DE JOSÉ PÉREZ, *Fundamento sólido...* (1729), f. 2*3r-v.

96. *Fundamento sólido...*, f. 2*4r.

97. Reproduzco los datos que constan de su libro *Medicina de lingua* (Aprovação, f. *4r: «composto pelo mui docto Rab Isaac de Moseh de Paz, *yahid do kahal kadós* de Liorne, sobrinho do muy eminente *habam hasalem rab* Samuel de Paz de gloriosa memória». Isaac de Moisés de Paz afirmaba haber nacido en 1690 cuando se casó en 1712 con Dina de Paz, procedente de Sale (D. Verdooner y H.J.W. Snel, acta 708-328).

98. Compárese con Isaac de So-la, *Sermón que publica la excelencia de la*

Tesubá (1718), que también explota la idea de que cada libro del Pentateuco alude a uno de los cinco sentidos; comentario, *infra*, cap. V, p. 238.

99. El autor resume el contenido en el prólogo: «En el primer capítulo expreso los medios con que se aligeran los trabajos, el modo de vencer las tentaciones en el segundo; con estas dos virtudes llegamos al estudio sagrado que es solo el que puede enfrenar la lengua, para que no murmure y el que nos facilita para la contrición, con la que podemos conseguir partir de este mundo, para vivir eternamente en el otro» (f. *6r).

100. Cf. *supra*, p. 118; sobre sus sermones, *infra*, cap. V, pp. 238-239, 242, 245.

101. Carezco de datos biográficos sobre este sefardí.

102. Consta como «Judá de Haim Piza» en las actas del registro civil de Amsterdam, cuando se casa, en 1723, con Luna Ahuby. Declara haber nacido en 1703 (D. VERDOONER y H.J.W. SNEL, 713-424).

103. Cf. D. VERDOONER y H.J.W. SNEL, acta 698-201. Nacido por 1643, casa en 1693 con Benvenida Jessurun. Declara ser natural de Cádiz.

104. Famoso economista. Cf. los datos que menciona R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, p. 150.

105. Cf. R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, p. 150 y la bibliografía que allí da.

106. Cf. mi artículo «Spanish and Portuguese editions...» (1989), p. 160.

107. Cf. L. POLIAKOV, pp. 184-185. *Encyclopaedia judaica*, s.v. Ibn Verga, Solomon, pp. 1.203-1.205.

108. *La vara de Judá* (1744), dedicatoria a Judá de Jacob de Prado (entonces presidente del *mabamad*), por MOISÉS PRETO HENRIQUES, ff. 2*v-3*r. La cursiva es mía, *hdb*.

109. K.R. SCHOLBERG, «Miguel de Barrios and the Amsterdam Sephardic Community», W.CH. PIETERSE, *Daniel Levi de Barrios als geschiedschrijver...*, H.P. SALOMON, «Myth or anti-myth?...», J. MEYER, *Beeldvorming om Baruch...*

110. W.CHR. PIETERSE, p. 195.

111. «Albogue pánico», en *Árbol florido de noche* (1680), pp. 37-38.

112. «Epístola quarta del Tusón de Oro», en *Tusón de oro* (1684), ff. K2r-K3r.

113. Véase también H. DEN BOER y J.I. ISRAEL, «William III and the Glorious Revolution...», donde se comenta Atlas angélico de la Gran Bretaña (1688/1689), pp. 439-451.

114. R.G. FUKS-MANSFELD, «The Hebrew Book Trade...», pp. 167-168.

115. *Relación de las noticias de los judíos de Cochim* (1687).

116. R.G. FUKS-MANSFELD, «The Hebrew Book Trade...», pp. 167-168.

117. Las comunidades ofrecieron un mercado nuevo para la imprenta de Uri Foebus Haleví y supongo que también en un sentido general aumentaron las redes comerciales de los sefardíes. Cf. R.G. FUKS-MANSFELD, «The Hebrew Book Trade...», pp. 167-168.

118. H.P. SALOMON, «Myth or anti-myth?...».

119. Cf. el estudio que le dedica J. Melkman y la descripción bibliográfica del autor en la introducción a las *Memórias...* por L. FUKS y R.G. FUKS-MANSFELD, pp. V-XII.

120. *Memórias...*, p. IX.

121. Ampliamente estudiado por B.N. TEENSMA en la misma edición («The idiom of David Franco Mendes», *Memórias...*, pp. 185-216).

122. Testimonio de ello son cuatro estudios dedicados al autor en el Congreso Internacional «La literatura castellana del Siglo de Oro de los judíos fuera de España», U. Complutense, Madrid, 14-19 de diciembre de 1992, cuyas actas acaban de ser publicadas por F. Díaz Esteban. Destaca la contribución de MEIR T. BNAYA, «"La náusea del manjar ordinario"...», en la que anticipa algunos aspectos de su tesis doctoral sobre la obra de Penso de la Vega.

123. Cf. *supra*, cap. III, p. 140.

124. *Rumbos peligrosos...* (1683), prólogo, f. **3v.

125. *Triunfos del águila y eclipses de la luna* (1683), p. 15. La primera cursiva es mía, *hdb*.

126. *Alientos de la verdad* (1687), pp. 43-49.

127. Hipótesis reforzada por el panegírico en poesía, *El duelo de los aplausos* (1690) que compuso Manuel de Leão a la misma ocasión. El panegírico estaba dedicado a la princesa de Soissons y Saboya, persona con la que la elite sefardí tenía muy buenos contactos (cf. H. DEN BOER

y J.I. ISRAEL, «William III and the Glorious Revolution», p. 456).

128. Cf. la ed. de M.F.J. SMITH y los estudios de J.A. TORRENTE FORTUÑO y J.I. ISRAEL («Een merkwaardig literair werk...»).

129. J.I. ISRAEL, «Een merkwaardig literair werk...» (en holandés), pp. 159-165.

130. Cf. cap. II, p. 110.

131. Cap. II, p. 111.

132. *Retrato de la prudencia y simulacro del valor* (1690), pp. 42-44.

133. *Discursos académicos* (1685), p. 94.

134. *Discursos académicos* (1685), p. 104.

135. *Triunfos del águila y eclipses de la luna* (1683), pp. 103-104.

136. Sólo hay un cambio en la fecha mencionada en la portada. En la primera edición consta el 7 de septiembre de 5513, en la de Amsterdam el 27 de septiembre.

137. Cf. *supra*, p. 165.

138. H. MÉCHOULAN, «Francisco de Caceres traducteur juif espagnol...», pp. 133-149. A conclusiones análogas llega C. BARBOLANI, pp. 39-45.

139. H. MÉCHOULAN, «Francisco de Caceres...», p. 149. La traducción es mía, *hdb*.

140. Cf. *supra*, p. 165 sobre la versión de *Visión deleitable...* por el mismo Cáceres.

141. N. ANTONIO, I, p. 614.

142. R.H. WILLIAMS, pp. 194-199. Un reciente y penetrante estudio de los *Diálogos satíricos* por A. VIAN HERRERO me ha hecho revisar el jui-

cio que tenía sobre los motivos que pudo tener Cáceres para su traducción.

143. Cf. mi «Francisco de Cáceres...», p. 60.

144. A. VIAN HERRERO, p. 383.

145. *Rumbos peligrosos* (1683), f. *I*3r.

146. Dejo esta observación a cuenta de su autor. Conste que en la novela en cuestión no hay la más mí-

nima alusión a la religión que profesaba el autor.

147. J.A. TORRENTE FORTUÑO, pp. 38-39.

148. W.F. KING, «Prosa novelística y academias literarias...».

149. «Fineza de la amistad y triunfo de la inocencia», en *Rumbos peligrosos* (1683), pp. 25-26.

150. M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, p. 50.

Típica portada de un sermón pronunciado por uno de los estudiantes del seminario rabínico Ets Haim de la congregación sefardí Talmud Torá de Amsterdam en el siglo XVIII.

SERMAO DA BOA FAMA MORALMENTE SIMBOLIZADA.

Pregado neste K. K. de

T A L M U D T O R A,

Em quarta feira 27 Sivan, Anno 5527.

P O R

R. DAVID DE ISHAC LEON,

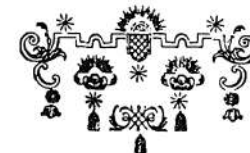
Hum dos menores Socios da famoza Univerfidade de

H E T S - H A I M,

E agora eleito Pregador da ditta Academia.

Impresso com a devida, & respeituoza Licença dos muy Nobres, & Magnificos
SENHORES DO MAHAMAD.

Impresso, por ordem & despeza do AUTHOR.



E M A M S T E R D A M,
Na Officina de GERHARD JOHAN JANSON, em Casa de
ISRAEL MONDOVY. Anno 5527.

CAPITULO V LOS SERMONES

Los numerosos sermones en lengua portuguesa y española que los sefardíes imprimieron a lo largo de los siglos XVII y XVIII constituyen un subgénero único por su coherencia y carácter. El hecho de que los sermones presenten entre sí una gran coherencia de forma y fondo no sólo se explica por reflejar un determinado tipo de discurso: el exegético-didáctico que se pronuncia en el servicio religioso. Aparte de cubrir la necesidad que su naturaleza impone (que resulta en una extensión limitada, elementos indispensables como un verso inicial, una disquisición central, una conclusión edificante) los sermones también comparten rasgos estructurales, estilísticos e ideológicos que no tienen por qué estar unidos a este género.

Trataré el sermón con más detenimiento que otros géneros, ya que lo considero tan representativo de la identidad sefardí como otros textos que reflejan sus conflictos o contradicciones. Hay otra razón que justifica la atención especial que dedicamos a los sermones: su calidad literaria.

Su originalidad o unicidad consiste en el hecho de que reúnen, por lo general de manera armoniosa, la doble dimensión de la vida sefardí en Amsterdam. Me refiero a la fusión entre la tradición ibérica, todo lo que los sefardíes habían heredado de la cultura y la sociedad ibéricas, es decir, de la cultura occidental, y la tradición judía, aquella tradición religiosa que supieron recuperar.

Un mero examen superficial demuestra que su valor artístico era considerado tan importante como su valor edificante. Esto se percibe ya en la misma manera de imprimirlos: muchas ediciones dejan ver un cuidado y una ornamentación, es decir, un atractivo estético, que solemos encontrar en obras artísticas, no en las didácticas. Muchos sermones tienen un tipo de preliminares comunes en obras con pretensiones literarias: nos referimos a las dedicatorias y varios tipos de elogios. En 15 de las 59 ediciones de sermones encontramos elogios: un pequeño discurso en prosa o unos poemas, en español, portugués, o en hebreo. En ellos se suele elogiar más que la doctrina del autor, su elocuencia o su elegancia. En algunos sermones encontramos el tópi-

co de la insistencia del público para que el autor diera su texto a la imprenta.¹ El elogio de «un amigo» que acompaña un *Sermão gratulatório...* (1759) de Jacob de Isaac Saruco es un buen ejemplo:

Digo, pois ser digno dos maiores encômios por a elegância, doutrinas sólidas e a moralidade que em ele se acha, verificando tudo com os conceitos mais aptos e eficazes que se encontrão no Sacro Volume, e digo mais: ser o sermão como um ramilhete de flores qual, para ser apreciável, deve ter tres circunstâncias, convem a saber: o ramilhete deve ser proporcionado à mão de quem o empunha, constando de várias flores para fermozura da vista, e fragrantas, para o agrado do olfato, o que assim é este Sermão, pois nem peca pelo breve, nem tão pouco é demasiadamente prolixo, sim proporcionado ao sujeito, ao tempo, e ao gosto do auditório, constando de diferentes asuntos como problemático, panegrírico, moral e gratulatório, e em tudo tão agradável ao entendimento que depois de o haver ouvido a mayor parte da nossa congrega, com repetidos rogos o estimularão o desse ao prêlo, o que fez por obedecer, e não por vãglória.

Los autores son comparados a los oradores clásicos (Cicerón en los más de los casos)² o a los grandes del púlpito español y portugués (Paravicino y Vieira) o a ilustres ejemplos hebreos.³

Estos comentarios ya son un indicio de la simbiosis entre la cultura ibérica (u occidental) y la judía. El análisis que presentamos a continuación mostrará que en esta fusión de tradiciones no siempre es fácil separar lo que pertenece a cada una.

POSICIÓN DEL SERMÓN ENTRE LOS SEFARDÍES DE AMSTERDAM

Para los «judíos nuevos» de Amsterdam el sermón debe de haber sido la única parte del culto que guardaba familiaridad con la práctica de la religión católica en la que habían sido educados. Como tal, debe de haber ocupado una posición estratégica en la instrucción doctrinal. Algunas decisiones de la comunidad de *Talmud Torá* son una indicación de la importancia que se le dio. Cuando se unieron las tres comunidades sefardíes en 1639 se estipuló que los rabinos asalariados de la comunidad —los de mayor autoridad— diesen sermones en cada *sabbat*. En aquel año se había convenido que *habam* Saul Leví Mor-

tera se encargara de tres sermones consecutivos en los sábados, y que Menasseh ben Israel daría el cuarto; esta distribución ya dice mucho sobre el rango que ocupaba cada rabino en la jerarquía eclesiástica de la comunidad.

Otros que querían predicar habían de pedir permiso al *mahamad*. A los jóvenes (con menos de veinticinco años) se les dejaba una oportunidad de predicar si estaban casados; si no cumplían este requisito, podían hacerlo con permiso de su maestro, en el servicio menos importante de la tarde.⁴

Es una lástima que de los sermones que con seguridad se pronunciaron en la primera mitad del siglo XVII queden pocos. De los rabinos que construyeron la vida religiosa de las jóvenes comunidades sefardíes (Uri Leví, Jacob Pardo e Isaac Uziel) no nos consta ningún texto escrito. *Habam* Menasseh ben Israel afirmaba en 1647 que en un período de 25 años había pronunciado 450 sermones en portugués (es decir, un promedio de poco menos de veinte sermones por año);⁵ ninguno de ellos se imprimió y no constan siquiera en forma manuscrita. Saul Leví Mortera habría pronunciado 1.400 sermones en el momento en que llevaba treinta años como *habam* y predicador en Amsterdam.⁶ Se supone que fueron pronunciados en portugués. Sólo uno de ellos se imprimió en esta lengua, pero el rabino hizo resúmenes en hebreo de 500; c. 400 resúmenes sobrevivieron en manuscrito;⁷ 50 fueron publicados en una colección publicada por sus alumnos *gib'at sa'ul*).⁸ Al otro gran rabino, *habam* Isaac Aboab da Fonseca, Miguel de Barrios atribuyó c. 1.000 sermones escritos.⁹ Los únicos que sobrevivieron son los cinco sermones en portugués y español impresos.¹⁰

A partir de la segunda mitad del siglo XVII empiezan a imprimirse sermones con cierta regularidad. Aunque no forman más que una pequeña parte de la totalidad de los sermones pronunciados en la sinagoga, dan una buena idea sobre cómo se acostumbraba a predicar en Amsterdam y a quiénes se confiaba este deber u honor, según los casos. Vemos que aparte de los dirigentes espirituales, también aparecieron predicadores nombrados por la comunidad, reclutados casi siempre de la academia rabínica de *Ets Haim*. No pocos sermones del siglo XVIII representan el estreno de esos predicadores y se imprimieron como testimonio de este evento, que era considerado como un honor para él y su academia.

Un cálculo aproximado enseña que, si desde 1639 —probablemente también antes— se podía oír un sermón en la sinagoga al menos cada sábado, se deben de haber oído más de ocho mil sermones hasta el año 1800. La parte impresa de los sermones (c. ochenta) es, pues, mínima.

No podemos decir mucho sobre el reflejo que forman los sermones impresos del discurso oral, pronunciados en la sinagoga.¹¹ En los impresos encontramos formas verbales (segunda persona del singular o plural), exclamaciones y elementos teatrales que parecen reflejar la oralidad. Pero, por poner un solo ejemplo, no tenemos forma de saber si se traducían o no las palabras y pasajes en hebreo que alegaban los predicadores. En muchos sermones del siglo XVII estas citas directas aparecen traducidas, en numerosos sermones del siglo posterior se prescinde de ello. ¿Son los sermones impresos testimonios fieles de lo que dijeron o no dijeron los predicadores o son resúmenes o elaboraciones del discurso hablado? Y ¿hasta qué punto el sermón escrito refleja el que se oía todos los sábados? Los sermones que nos quedan en forma manuscrita no nos ayudan en esta cuestión pues son, en su mayor parte, tan elaborados como los impresos. Nos constan 38 sermones manuscritos,¹² un número inferior a cuanto se imprimió. Los que examinamos no se distinguen en gran cosa de los impresos: tienen más o menos la misma elaboración, similar extensión y se dieron en ocasiones parecidas.

¿Por qué se publicaba un sermón? Del examen de los sermones impresos extraemos las siguientes razones:

a) La importancia de la ocasión en la que se pronunció. No hay duda de que fue éste el motivo para imprimir los *Sermões que pregãrão os doctos ingénios do kahal kadós de Talmud Torá desta cidade de Amsterdam no alegre estreamento [...] Esnoja* (1675). La bella edición, con grabados de la sinagoga, supone un digno recuerdo de la inauguración de este edificio imponente. Otras ocasiones importantes fueron la muerte en la hoguera de Abraham Núñez Bernal e Isaac Almeida Bernal en 1655, y la muerte de rabinos destacados de la comunidad como Isaac Aboab de Fonseca, Salomón de Oliveira, etc. Pero no debemos inferir por ello que un acontecimiento considerado importante, celebrado o conmemorado en un sermón, automáticamente se fijara en letras de molde. Los sermones dirigidos a Abraham Núñez Bernal e Isaac Almeida

Bernal son los únicos sermones impresos dedicados a víctimas de la Inquisición. Y, mientras que se imprimieron tres sermones a la muerte de Isaac Aboab de Fonseca,¹³ no nos consta ningún sermón a la muerte de Saul Leví Mortera o Salomón Ailión. El sermón de Miguel de Barrios a la muerte de Jacob Sasportas, único testimonio impreso de los honores fúnebres que se hicieron a este rabino, ciertamente no fue el sermón más importante predicado en esta ocasión.¹⁴

b) El valor que le daba el mismo predicador, o que otros le daban. Imprimir el primer sermón dado en la sinagoga se convirtió en el siglo XVIII en una costumbre de gratitud a los patrocinadores, la escuela y los maestros del nuevo predicador. Era la coronación de los estudios (sagrados y profanos) del predicador y contribuía a su fama y a la de la academia de la que provenía (*Ets Haim*). Hay predicadores que reunieron algunos de sus sermones y los publicaron; el motivo principal nos parece el deseo de fama, no la trascendencia moral de la materia.

c) El asunto tratado. Los sermones en los que se insiste en ella son los de Salomón Ailión (1723) y Salomón Salem (1765), publicados a cargo de los dirigentes de la comunidad por considerar pertinente su reprehensión moral, o el *Sermão heroico* (1809), que tuvo el propósito concreto de convencer a los sefardíes de alistarse en las filas del ejército.

En su antología del sermón judío, M. Saperstein afirma que los sermones, si bien gozaron siempre de un prestigio indudable, nunca tuvieron una posición definida dentro del culto religioso judaico. Contenido, forma, frecuencia, contexto y lugar dentro de la liturgia judaica fueron asunto de costumbre, definida más bien por el gusto popular y las particularidades del mismo subgénero. En muchas comunidades se acostumbraba a oír un sermón en cada *sabbat*, generalmente después de la lectura del perícopo de Pentateuco y Profetas. También se daban sermones entre semana.¹⁵

En Amsterdam el sermón del *sabbat* estaba institucionalizado.¹⁶ Como en muchos sermones impresos aparece la fecha en que fueron pronunciados, podemos comprobar que también se predicaba en días de fiesta y en otros días de la semana. Saperstein menciona entre las ocasiones en que se acostumbraba a pronunciar un sermón además las ceremonias del ciclo vital: circuncisiones, bodas y entierros.¹⁷ De los sermones para estos acontecimientos, sólo el fúnebre estaba profundamente

arraigado en el judaísmo. En Amsterdam se imprimió un buen número de sermones fúnebres, pero no nos consta ninguno de bodas, y el único dedicado a la circuncisión no se pronunció para una ocasión particular.¹⁸

TIPOLOGÍA

Los sermones en hebreo de Saul Leví Mortera que sus discípulos publicaron en *gib'at sa'ul* tienen títulos como «Viajando al Sur», «Lo mejor de nuestras tumbas», «Ángeles de la Paz», «El Sabbat del Señor», etc.¹⁹ Sin embargo, los discursos sagrados que se imprimieron en español y portugués, con alguna excepción,²⁰ no llevan títulos independientes. A lo máximo la palabra «sermón» o «*sermão*» es seguida por una descripción del contenido como «*apologético das preminências de nossa Ley*»,²¹ «moral del fundamento de nuestra Ley», etc.²²

El nombre que los sefardíes daban al discurso pronunciado en un servicio religioso era, pues, «sermón», «*sermão*» o, en algunas ocasiones: «discurso (predicable)» u «oración», a veces seguido por una especificación tipológica, y casi siempre con la mención de ocasión y fecha en que se predicaba.²³ Es significativo que *derasa*, la palabra para designar el tradicional sermón judaico, no aparece en los sermones publicados en Amsterdam, quizá por no introducir palabras hebreas en un discurso vernáculo, quizá porque el término «sermón» implicaba para estos sefardíes unas características formales más definidas que el *derasa* judaico.²⁴

Pueden distinguirse diferentes modalidades en el sermón. Teniendo en cuenta la ocasión, podemos distinguir

1. El sermón que corresponde a las fechas del año litúrgico.

a) pronunciado cada *sabbat*,

b) pronunciado en días especiales del calendario judaico, como el noveno día del mes de *ab*, en que se conmemora la destrucción del Segundo Templo;²⁵ *sabu'ot*, en que se recuerda la entrega de la Ley a Moisés en el monte Siná;²⁶ o *pesah*, la Pascua judía.²⁷

2. El sermón con motivo de acontecimientos del ciclo vital/religioso: sermones de *bar misva*, *batan tora* y sermones funerales.²⁸

3. Sermones para eventos que afectaban de una manera especial a la comunidad, como la muerte en autos de fe de cristianos nuevos

españoles y portugueses;²⁹ un día de oración general, proclamado por los Estados Generales de Holanda,³⁰ o la restauración de la monarquía de los Orange en 1788.³¹

Según la naturaleza de su asunto (el *genus* retórico) pueden dominar en el sermón las siguientes cuatro modalidades:³²

a) «problemática»: la que se ocupaba de explicar una cuestión central. El único fin didáctico podía ser la disquisición en sí: podía faltarle una reprensión de vicios o exhortación a la virtud; se le llamaba «sermón» o «*sermão*» a secas. Este sermón correspondería con el sermón doctrinal cristiano, con la diferencia de que raras veces se ocupaba de cuestiones teológicas;

b) «moral»: con un fin exhortativo. Estos sermones se ocupaban de exponer, con frecuencia recurriendo a ejemplos bíblicos, uno o varios vicios, seguidos de su condena y la exhortación a corregir los defectos. Muchas veces el título del sermón anunciaba este propósito, mediante la adjetivación de «moral», «exhortativo» o «penitencial»;

c) «gratulatoria» o «*em acção de graças*» en la que el predicador y/o la comunidad entera sentían motivos especiales para expresar su gratitud a Dios. Una ocasión acostumbrada era la fiesta de *sabu'ot*, la entrega de la Ley. Muy interesantes entre estos sermones son aquellos en que los predicadores expresaron su agradecimiento por haber podido salir —ellos mismos o su familia— de la península ibérica para profesar el judaísmo en «tierras libres»;³³

d) «panegírica», modalidad en la que se elogiaba a una persona o se exaltaban unos valores. Los sermones con el contenido panegírico más puro son los funerales, pero también hay sermones dedicados a una virtud moral o excelencia (divina, de la fe mosaica, o del pueblo de Israel). La definición «panegírica» aparece explícitamente en algunos sermones.³⁴

Aunque no conocemos un análisis tipológico de los sermones españoles y portugueses del período, nos parece que esta subdivisión es una evolución de la división aristotélica de géneros en los asuntos del discurso. Puede encontrarse una división parecida en los sermones ibéricos como los del padre Vieira o del trinitario español Manuel de Guerra y Ribera. Las modalidades «problemática» y «moral» corresponderían con el género deliberativo, las «gratulatoria» y «panegírica» (o fúnebre) con el epidéctico. En realidad, la cuestión es más com-

plicada: así, hay sermones problemáticos cuyas cuestiones están resueltas desde el principio, por lo que predomina el elogio de las virtudes de la tesis defendida; por otra parte, en los sermones panegíricos suele ponderarse una virtud que se argumenta y que debe influir en el comportamiento de los oyentes.

ORGANIZACIÓN

El sermón de los sefardíes de Amsterdam tenía una *dispositio* bien definida, que sigue los preceptos clásicos de la retórica; en esto se parecía, una vez más, al sermón cristiano, *v.gr.* el español o portugués.³⁵ No podemos concluir, sin embargo, que los sefardíes adoptaran el molde formal de éste, pues una misma organización del discurso puede encontrarse ya en los sermones de los judíos italianos del siglo XVI. Los sermones de Saul Leví Mortera, rabino proveniente de una comunidad asquenazí de Venecia, son joyas de composición retórica; siendo Mortera uno de los pilares de la enseñanza judía de la joven comunidad de *Talmud Torá* puede suponerse que sus sermones ejercieran una profunda influencia sobre sus discípulos.³⁶

La existencia de varios compendios (manuscritos) de retórica usados en la enseñanza demuestra el interés que los sefardíes de *Talmud Torá* tenían por esta materia.³⁷

EXORDIO

El sermón empezaba, invariablemente, con un verso bíblico, una característica del género que comparten el sermón judío y el cristiano. Fue costumbre de los sefardíes de Amsterdam restringirse a un verso del Pentateuco, y más en concreto con un verso de la *parasa*, la sección que se lee cada semana. Esta costumbre antigua³⁸ ya existía entre los sefardíes medievales. Isaac Aboab, el famoso rabino español de la segunda mitad del siglo XV, la explicaba así:

Es costumbre antigua de nuestra gente para los que predicán en público, empezar sus sermones con unas palabras de la Torá. Para ello hay dos razo-

*nes: la primera es para informar a la comunidad que si el sermón contiene condena y reprensión se funda en la Torá y no en las propias opiniones del predicador; la segunda razón es que demuestra la grandeza de la Torá, mostrando que ideas aparentemente nuevas ya se hallan en Ella por alusión.*³⁹

El verso bíblico inicial recibió el nombre hebreo de *nose*, lo que parece ser traducción de «tema», el término técnico usado por los predicadores cristianos. En los sermones portugueses y españoles de los sefardíes de Amsterdam siempre se usaba esta palabra y nunca su equivalente hebreo.

Al verso bíblico solía seguir una cita rabínica, que podía guardar una relación directa con el verso inicial, pero no necesariamente. Este comentario rabínico se llamaba *ma'amar*. En los sermones sefardíes recibía, la mayoría de las veces, el nombre de «aforismo». La costumbre medieval sefardí de abrir el sermón con *nose* y *ma'amar* aparentemente se generalizó entre los judíos del s. XVI, puesto que el rabino asquenazí Leone Modena, en su descripción de los ritos judaicos observa:

Nel predicar usano similment la lingua di quel paese per esser intesi da tutti, cioè citando i Testi della Scrittura, e detti de Rabini in Hebraico, e dichiarandoli in volgare.

Il modo del predicare ò sermoneggiare, è, che stando tutti cheti assisi nella Scuola, quel tale che vuol predicare [...] comincia il suo dire con un versetto della lettione corrente, detto Nosè, e poi un detto de Savij detto Maamar, e faceno il suo preambulo, proponendo qualche sogetto, che venga à proposito della detta lettione, vi discorre allegando passi di Scrittura, e autorità de Rabini, ciascuno con lo stile, che sà, il che è molto diverso tra le Nazioni.

*Questo si fà il Sabbato, nelle Feste principali, per lo più, se non fosse qualche oration funerale per la morte de qualche primato, che si fà in giorno non feriato, ò altra stravagante occasione.*⁴⁰

El uso de verso bíblico y comentario que encontramos en los sermones sefardíes enlaza, pues, con una tradición judaica contemporánea. Aunque tiene analogías con el sermón cristiano (que abría con unos versos del Evangelio seguidos por «un dicho de un santo o una proposición natural o moral cuerda, o una autoridad de la Escritura»)⁴¹

no tenemos por qué suponer una directa influencia cristiana a este respecto.

Esto se hace palpable cuando examinamos la función que ocupan *tema* y *aforismo* en el sermón sefardí. En los sermones contemporáneos cristianos los predicadores iban apostillando el Evangelio «diciendo una consideración sobre una cláusula y otra sobre la siguiente»;⁴² en los de la Holanda protestante los pastores comentaban los libros bíblicos capítulo tras capítulo;⁴³ en los sermones sefardíes, sin embargo, se seguía el modelo general del *derasa*: en ellos se planteaba un problema central que el predicador trataba de resolver. El asunto de este tipo de sermones conceptuales puede definirse muchas veces en una sola frase y su estructura resulta clara desde el principio.⁴⁴ La relación entre el problema central y el verso inicial puede ser mínima. Da la impresión de que no era el *tema* o la lección semanal los que proponían el asunto al predicador: éste se proponía un asunto y luego buscaba el verso que más convenía a su propósito.⁴⁵

Práctica comprensible en los sermones que celebraban eventos especiales, no relacionados con una fecha litúrgica; así, en uno de los sermones pronunciados con ocasión del estreno de la nueva sinagoga sefardí (1675), Isaac Aboab da Fonseca pensaba en un asunto acerca de la construcción del templo:

Me recolhi a uma breve recopilação do que pretendia apresentar por premícias deste santo estreamento. De duas propostas me valia para tirar à luz o presente pensamento: uma era provar como a profecia e milagres andão sempre unidos e juntos [...], a segunda mostrava que da mesma maneira que no Sagrado Templo assistia a glória Soberana à vista do mundo todo, agora também assiste, se bem oculta e encubertamente, nas Sagradas Congregas fabricadas com o nome do Omnipotente Senhor. [...] Estas propostas me servião para mostrar o que agora pretendo, como esta famosa e Santa Fábrica feita por glória do nome do Senhor é grata e aceita ao Senhor, cujo pronóstico fôrão as circunstâncias que nella concorrêrão, que direi com toda a brevidade possível.⁴⁶

Hay que suponer que Aboab primero se planteara el asunto, y sólo después buscara un verso que le convenía a su propósito.⁴⁷

En los sermones pronunciados con ocasión de una fecha litúrgica encontramos asuntos que no parecen derivar de la lectura semanal de la

Escritura. Tomemos, por ejemplo, el *Sermón que publica la excelencia de la Tesubá* (1718) de Isaac de Sola,⁴⁸ empieza con el verso «cuando salieres a la pelea contra tus enemigos».⁴⁹ El contexto bíblico versa sobre ciertas normas que tiene que observar el pueblo de Israel con sus enemigos, pero cuando Isaac de Sola cita el verso al final de su sermón afirma:

Como si más claro dijera: sábetes que cuando vienes a este mundo, luego entras en una batalla y así la mayor arma para poder triunfar es tesuba porque ésta llega hasta la silla de la honra.⁵⁰

Con su interpretación moral, Sola subordinaba la importancia literal del verso al asunto central de su sermón, el arrepentimiento (*tesuba*).

Otro ejemplo de esta práctica es la interpretación que hace Daniel Cohen Rodríguez (1685-?)⁵¹ del verso «Dios te ha escogido para que le seas un pueblo singular entre todos los pueblos que están sobre la haz de la tierra» (Deut. 14:2) en un sermón sobre la vanidad, el predicador insiste allí en la separación del pueblo de Israel de los demás pueblos, porque éstos están atados a la tierra, es decir a lo pasajero, la vanidad...⁵²

Lo más normal era, sin embargo, que la fecha del año litúrgico marcara las posibilidades temáticas del predicador. La fecha de *sab'quot* inspiraba un sermón sobre la excelencia de la Ley, las tres últimas semanas del mes de *tammuz* daban pie a consideraciones sobre las causas de las desgracias del pueblo de Israel, la fiesta de Pascua inspiraba un sermón panegírico sobre los beneficios que Dios hacía a los hebreos, etc. Los predicadores tenían, pues, una idea general sobre lo que iban a tratar, y en la sección del Pentateuco que se leía en tal o cual fecha siempre se podía encontrar un verso que se aplicara al asunto propuesto.

En los sermones de Abraham Haim de Meza vemos cómo elegía este predicador el asunto de sus sermones. El último *sabbat* del año (23 *elul* 5513), por ejemplo, le invitaba a varias posibilidades:

Se a memória do passado, se o temor do presente, se o alívio do porvir. Se do passado, tratar da criação do mundo, se do presente, tratar do temor da zonta, emfin do porvir, é propor o remédio qual é a penitência.⁵³

Con la misma conciencia que tenía para plantear el asunto del sermón, Meza explicaba el significado del verso bíblico y su comentario; por lo general, ya desde el inicio del sermón.

Pero el comentario del tema y *ma'amar* y su relación con el asunto del sermón varía mucho entre los predicadores. En la mayoría de los casos, se comentaban sólo al final, para confirmación de la tesis principal del sermón. Un ejemplo característico lo encontramos en el *Sermão...* de Isaac Lopes, que versa sobre la generosidad y la caridad y que concluye de una manera típica, volviendo al *aforismo* y al *tema*:

Toda esta nossa doutrina acharemos recopilada no mahamar principiado.

[...]

*O mesmo nos anuncia nosso tema.*⁵⁴

Los ejemplos de este tipo de aplicación de *tema* y *aforismo* son abundantes.

David Nunes Torres usa en su «Sermão apologético das preminências de nossa Ley» de una división del verso en tres períodos según los tres puntos en que se divide su asunto central. Esta división, que existía ya en el sermón sefardí medieval, también se puede encontrar en muchos sermones cristianos españoles o portugueses del período.⁵⁵ Salvo este ejemplo de Nunes Torres, no hemos encontrado más casos de un tratamiento por partes del verso bíblico.

La única variante que tuvo cierta popularidad es la repetición en varios lugares de *tema* y *aforismo* en algunos sermones con una estructura muy elaborada; allí cumplen la función de estribillo, para cerrar diferentes partes del sermón. Un buen ejemplo de esta práctica es un *Sermão moral* (1765) por Judá Piza. En este sermón aparece el mismo verso (Deut. 21:10) que ya encontramos en un sermón de Isaac de Sola: «Cuando salieres a la guerra contra tus enemigos y D[io]s los entregará en tu poder.» Al igual que en el sermón de Sola, Saruco daba al verso un significado puramente moral: aplicándolo al enemigo interior. Los varios argumentos del sermón terminan siempre con la vuelta al *tema*:

E assim não há melhor remédio, que sair à guerra com as armas da penitência, que nos acompanhará o auxílio divino para o vencimento, como não promete o verso de nosso tema [Cuando salieres...].

O remédio mais eficaz e seguro é o acudir com tempo o contrastar a má inclinação, pois é seguro o sair vencedor, como o promete o verso do tema [Quando salieres...].

*E por isso não há mais eficaz e seguro remédio que o sair com tempo a contrastar este inimigo interno, pois facilmente conseguiremos o vencimento, acompanhándonos o auxílio divino, como o promete o tema [Quando salieres...].*⁵⁶

Lo mismo puede decirse del aforismo: en los más de los casos, es explicado al final del sermón, como remate de lo que ha querido exponer el predicador, pero en algunos sermones del siglo XVIII aparece repetidas veces para insistir en la idea central del sermón.⁵⁷

En casi todos los sermones sefardíes estudiados encontramos el exordio propiamente dicho tras *tema* y *aforismo*, en él se espera que el predicador anuncie la materia que ha de tratar. La manera de abordar el asunto central del sermón entre los predicadores sefardíes muestra una gran variedad. Algunos de ellos no se detenían en la introducción y planteaban en seguida la cuestión que se había de tratar.⁵⁸ Otros —en particular los predicadores novatos— se acercaban al público mediante una salutación, un hábito que se convirtió en tópico.⁵⁹

Esta salutación, que había empezado como una lección bien aprendida de modestia, muy pronto se convirtió en una pesada exhibición de adornados lugares comunes. Revelaba las aspiraciones artísticas, desgraciadamente muy pocas veces acompañadas de talento, de sus cultivadores. Entre los sermones publicados en 1675 encontramos el primer ejemplo de una *captatio benevolentiae*, ya muy elaborada. Su autor, Isaac Saruco presenta la disputa de dos grandes oradores a quienes toca defender, ante el emperador Adriano, los méritos del silencio y del habla. Primero sale el orador que defiende el habla, después el que alabará el silencio; no acaba de empezar cuando es interrumpido por su contrincante que le reprocha ampararse del instrumento que condena (la palabra) en favor de su causa (el silencio). El sabio emperador interviene oportunamente respondiendo:

Que não havia bem entendido seu pensamento e tenção, e que havia tomado suas palavras mui estreitamente, pois sua vontade era querer dizer que o silêncio era muy conviniente e tal vez mais digno de prêmio e louvor do que a fala sendo fora de seu tempo.

Saruco remata la moraleja del ejemplo con un dicho rabínico:

Porque ela causava ao homem sua total ruina e perdição, e sentença dos antigos é [...] «Hé muy conviniente o silêncio aos sábios por consequência aos ignorantes.»⁶⁰

El ejemplo desemboca en la tópica presentación de la temeridad del predicador joven y de su insuficiencia:

Ó atrevido ignorante que quiser fixar sua vista no claro e resplandecido sol dizendo «Cómo há de ser possível que o que um animal irracional pode fazer, como é a águia, me seja a mim totalmente impossível», não há dúvida que este tal sujeito perderá da vista que tinha e será tido en conta de nécio e demasiado de atrevido? Aqui esmorece o coração, nesta ocasião titubeia a língua, quando imaginei eu, ó atrevido, pisar este florido campo semeado de Divinas flores, matisadas de tantas cores de famosos conceitos?»⁶¹

El titubear, acobardarse, perder el ánimo, etc., son expresiones tópicas en numerosos exordios: son muestras de las aspiraciones artísticas de los sefardíes. Muy rara vez justifican su actuación por la importancia moral del asunto que van a tocar; en vez de ello, se amparan en la fama de *Ets Haim*, la sabiduría de sus maestros o la benevolencia del público.

Este tipo de salutación fue incluyendo una creciente lista de obligaciones de cortesía: el agradecimiento al *mahamad* y a la congregación por la ocasión brindada de predicar en la famosa sinagoga, la gratitud hacia el *babam*, los rabinos maestros del predicador, un patrocinador que hiciera posible los estudios, etc.

Un extremo en el cultivo retórico del exordio es aquella introducción cuya calidad principal es dejar en suspenso al auditorio sobre qué va a tratarse. Cuanto más se apartaba esta introducción de la cuestión central del sermón, mejor. Por mucho que brindaba la oportunidad al predicador de cautivar a su auditorio, esta costumbre degeneró entre los predicadores del siglo XVIII en un cansado lucir de sus flores retóricas, con bien poca creatividad. En su *Sermão do nada moralmente simbolizado* (1761), Isaac de Elías Cohen Belinfante empieza el exordio con una descripción sensorial de las bellezas de tierra y cielo. Lo que

podríamos esperar de esta introducción es la conclusión tópica de la existencia divina probada por la grandeza de la «fábrica del mundo». Pero el prodigio de que habla Cohen Belinfante en su estreno en la sinagoga, es que él mismo «florece», mientras que se consideraba a sí mismo tierra estéril de otoño:

E que mais outono, que o meu desflorado e infructífero engenbo, e que mais inverno, que a esterelidade e segura de minha locução, e apparecer hoje as flores de minhas meditações e as rosas de meus estudos no Jardim do Mundo, sem ter a fragância dos rosados pregadores e sem ter o agradável dos floridos eloquentes, este é o maior prodígio, e este é o maior assombro.»⁶²

El canto a la naturaleza ha sido sólo un pretexto, pues, para traer el tópico de la insuficiencia del orador. Belinfante extiende la metáfora, con la imagen del «campo» del orador que necesita del «sol» (los seis soles) del *mahamad*, del «agricultor» Isaac Haim Rodríguez de Costa, —su patrocinador quien le pagó los estudios— y del «rocío» de los administradores de la academia judaica de *Ets Haim*.

Sol, orvalho e agricultor fórao causa que florescesse a humilde pranta de meu engenbo e crecesse de sorte como o mais robusto tronco levantado até às nuvens.»⁶³

Todavía no termina: ahora también tiene que rebajar el valor del aplauso para la eventualidad de que su exordio termine en silencio, da el ejemplo de David que tras la hazaña de vencer a Goliat no recibió elogios de pintores ni de escultores, sino de unas mujeres:⁶⁴

Umás alegronas mulheres, sem ordem no epilogar encómios e sem método de eloquentes palavras formárão tal elogio, que mais serviu de estímulo para o ódio que de aplausos aos méritos.»⁶⁵

Y todavía no sabemos de qué va a tratar el sermón...

Mas oh que embaraço! Oh que confuzão! Assim começo eu hoje este sermão, por quanto já ouço a mudas vozes, já ouço dos mais atentos a meu discurso, e já vejo ser notado dos mesmos pregadores que dizem comigo, e eu com elles: se o

*assumpto de um sermão se reconhece pelo exórdio, como no exórdio deste sermão não indica o pregador seu assunto? Oh que confusão! Oh que embaraço! Volvo a repetir uma e muitas vezes.*⁶⁶

Y es que su intención es dejar el asunto sin definir:

*Não sei senhores, não sei... Estou para fazer huma temeridade, propôr a este discretíssimo auditório deliberem qualquer assumpto, e tratar dele neste sermão? Mas não, não, já me arrependo de semelhante resolução, era mostrar grande presunção minha e grande suficiêcia por certo. O discorrer em uma matéria, sem aplicada premeditação: isso é bom para aqueles secundos pregadores e oradores facundos, não para um pregador que hé a primeira vez, que cumpre com a lei de sua obrigação. E já que nada penetro ser o assunto de hoje, há de ser o assunto de hoje sobre o Nada.*⁶⁷

Belinfante acumula en este exordio todos los recursos retóricos cultivados por los predicadores anteriores. Como en el caso de sus colegas inmediatos,⁶⁸ estos recursos ya resultan pesados; también la sinagoga de Amsterdam tenía en el siglo XVIII sus «rabí» Gerundios...⁶⁹

Quien sigue los principios de la *dispositio* hará seguir a la introducción una definición formal del problema central del discurso, llamada *partitio* o división. En los sermones sefardíes raras veces falta el planteamiento formal del asunto del sermón:

*Será hoje o discurso saber qual destes dois deu maior motivo à nossa ruína e qual foi causa principal de nossa infelizardade: se faltar os entendimentos ao discurso, se retirar as mãos ao acto.*⁷⁰

Frecuentemente dividido en dos o tres puntos:⁷¹

Tres Coroas timba este Deus humano⁷² para presentar por finezas de Seu Amor e com tres Coroas considero eu também, que realçou hoje o nosso Divino Deus de seu Amor as finezas. A primeira, no triunfo de nossos enemigos, descifrada nas primeiras palavras do nosso tema E vio Israel a Egipto morto sobre as prayas do mar, e vio a maravilha grande que fez Adonai em Egipto. A segunda, no temor que emprimitiu em nossos corações de seu poder maravilhoso, e temeo o povo a Adonai A terceira, na Fe, pois cre-

*erão no Senhor Deus. E creerão em Adonai. Estas fôrão as Coroas que tiverão aquelas finezas, e destas finezas com aquelas Coroas, serão hoje meos discursos.*⁷³

*Declarado temos a tesis que pretendo tratar hoje. [...] Tres serão as partes do assunto [...].*⁷⁴

*Será assunto de mi oración, discurrir sobre dos puntos, no digo probarlos, porque por sí, están bien probados: el primero, que la Sagrada Ley libra en la hora de la angustia, el segundo, que es peligroso no favorecernos de la Ley en tan angustiosa hora.*⁷⁵

La definición del problema central, con frecuencia en los términos de la lógica, es algo que podemos esperar en un discurso que sigue los preceptos de la retórica.⁷⁶ También era común en los sermones cristianos ibéricos, en los que solemos encontrar una terminología «científica» que recuerda la usada por los escolásticos. Considérense estos dos ejemplos en los sermones del padre Vieira:

*Porque o maior bem do pó que somos é o pó que havemos de ser, e o maior mal do pó que havemos de ser, é o pó que somos. Mais claro. O pó que somos, é a vida, o pó que havemos de ser, é a morte, e o maior bem da vida é a morte, o maior mal da morte é a vida. Isto é o que hei-de provar. Deus nos assista com sua graça para o persuadir.*⁷⁷

*Nestas três propriedades, pois, do lume do Sol, nos mostrará o rosto de Cristo três diferenças dos bens do Céu aos do mundo, que também serão os três pontos do nosso discurso. No primeriro veremos que os bens do Mundo são bens com mistura de males, e só os bens do Céu são puros, e sem mistura, no segundo, que dos bens do Mundo, quando muito, logra cada um os seus, e nos bens do Céu logra cada um os seus, e mais os de todos, e no terceiro, que os bens do Mundo, se chegam a se goçar todos, é sucessivamente, e por partes, porém, os bens do Céu sempre todos e juntamente. Prometi que tudo isto veríamos com os olhos, e posto que a matéria de alguns destes pontos seja superior a todos os sentidos, a luz da Transfiguração a fará tão clara como o mesmo Sol.*⁷⁸

Los rabinos sefardíes de Amsterdam también «prometían» «demostrar» con «pruebas» la «tesis» que presentaban:

Será o assunto de hoje, pois a occasião o pede, provar como se intitula o senhor Deus com o nome de miqodes «sanctuário», e como com sua assistência em nossas congregações alcançamos as dignidades sublimes.⁷⁹

Pues agora si lo primero que Dios crió antes de criar el mundo fue Tesubá,⁸⁰ en esta palabra he de formar mi discurso y en él mostrar el primer punto, que deve observar el predicador.⁸¹

Esta analogía con lo que podríamos llamar el «discurso escolástico» se observará durante todo el siglo XVIII. Un predicador como David de Abraham de Meza todavía define sus asuntos en términos de la lógica aristotélica al

mostrar a gravidade e pezo do pecado na sua essência e efeito.⁸²

Tras la división, el exordio terminaba indefectiblemente con la invocación del auxilio divino para el buen cumplimiento del propósito del sermón. Esta invocación del auxilio divino formaba parte fija tanto del sermón judío como del cristiano.⁸³ La costumbre particular que —según creemos— se estableció en Amsterdam, fue usar siempre un verso apropiado de los Salmos de David:

E sobre tudo o auxílio do Altíssimo imploro, com as palavras do Profeta Rei dizendo [...] «Guíame Senhor em tua justedade» [Ps. 5:9], por que não contrastem meus enemigos. «Endereça teu caminho diante de mim» [Ps. 5:9], porque não me desvíe da virtude.⁸⁴

El núcleo de los sermones presenta escasa variedad. El predicador cumple con lo que ha prometido, y si ha establecido una división del asunto (con preferencia, en dos o tres puntos) observará puntualmente esta división a lo largo del sermón. A lo largo del siglo XVIII las divisiones del sermón son reflejadas en el texto por una división en párrafos.

Hay que llamar la atención sobre el orden lógico que se observa en la mayoría de los sermones. Este orden es propio del sermón cristiano, no del tradicional sermón judío. Aunque la *derasa* se ocupaba de un problema central, igual que los sermones que estudiamos, su desarrollo es completamente diferente. La *derasa* tradicional acumula pa-

sajes bíblicos y rabínicos en apoyo de la tesis planteada, pero sin ningún orden lógico.⁸⁵

La parte conclusiva del sermón suele ser la más corta. La influencia de la preceptiva retórica (o la escolástica) se nota en la manera en que el predicador hace saber al público que ha «cumplido» con el propósito del sermón; es decir, que ha sabido probar con argumentos la tesis central.

Pocos sermones tienen un resumen de los principales argumentos. Un predicador recuerda este precepto de la retórica clásica,⁸⁶ pero prescinde de él:

Nobilíssimo quan discreto Auditorio, para cumplir con las leyes del sermón debiera en esta ocasión hacer un index de todo lo referido y la peroración de todo lo mencionado. [...] De todos los puntos referidos, debiera en un cuadro pequeño dibujar el original de todo el sermón, pero la razón que nos recogemos al sagrado del silencio, es por dos razones. La primera, que como el sermón es algo largo, no se haga mayor con la peroración. Y la segunda que vos tengo, muy nobilíssimo Auditorio, en tan feliz memoria que es excusado referir lo que es ya sabido, solamente antes de me partir de vuestra respetuosa presencia agradeceré la mucha atención que tuvieron de escuchar mis humildes palabras, ofreciendo al supremo Creador esta humilísima oración.⁸⁷

En cambio, muchos de los sermones tienen una aplicación moral que se expresa con más claridad en la conclusión. Ésta, sin embargo, raras veces toma la forma de una reprensión moral que vaya más allá de lo general.

El final de la conclusión por lo general incluye una oración en que se pide la misericordia de Dios, y su asistencia para seguir la virtud o rehuir del vicio sobre el que versaba el sermón; o se expresa la gratitud por los dones recibidos:

Oh Soberano Senhor! Postrados todos diante tua Divina presença imploramos aflictos, nos assistas com os benéficos raios de tua infinita misericórdia, cessem já, Senhor, os rigores de tua ira e se a tua divina justiça, irritada contra nossas culpas, nos castigou com hum castigo tão severo, permite, por tua divina graça, conservar a vida aos nossos ministros, para que (gozando muitos anos o seu cargo) com satisfação tua, e desta tua amada Congrega, sejam acei-

tas (quais outros sacrificios) as orações que fazem nesta tua estimada casa, e aproximamos o tempo que nos prometes pelo teu Profeta.⁸⁸

Es tradicional en discursos judaicos terminar con el deseo de la pronta llegada del Mesías y la restauración del Pueblo de Israel. Con frecuencia se establece una relación entre la oración final y la esperanza mesiánica con lo que se expresa la opinión que las acciones virtuosas del Pueblo de Israel acercan el momento feliz:

Então, com esta luz luziremos, com este valor valeremos e com este mérito mereceremos chegar aquele felice tempo. Tempo em cujo se ouvirão aquelas melifluas e suaves vozes, tão esperada como desejada, dizendo sou enviado para albiriciar aos humildes [Is. 61:1] [...] para sarar os oprimidos de espírito no cativoiro [Is. 61:1] [...] para pregoar liberdade aos cautivos [Is. 61:1] e para quebrar as duras portas do cárcere [Is. 61:1] para que séjão livres os prisioneiros hebreos das monarquias [Is. 61:1] [...] que rogamos se cumpre em nossos dias. Amen.⁸⁹

LENGUAJE

Si muchas características formales que hemos señalado hasta ahora no son exclusivas de una tradición —judaica o cristiana—, el léxico que encontramos en los sermones sefardíes pertenece inequívocamente al discurso barroco peninsular. Los predicadores sefardíes de Amsterdam se expresaban con ese mismo léxico cortesano, teatral, extremoso o misterioso que encontramos en ejemplos señeros del barroco ibérico como Gracián y Vieira.

En los sermones sefardíes se habla de «bizarrias», «finezas» y «realces»; «agravios», «ofensas» y «desdoras»; «pasmos», «asombros» y «extremos»; se revelan sentidos «arcanos», «misteriosos», «escondidos» o «encubiertos»; aparecen «príncipes» y «señores» frente a «súbditos» y «vasallos». Unos ejemplos escogidos al azar dejan ver que este léxico seguía siendo popular hasta finales del siglo XVIII:

Aquella misterioso coche que vio Iebesqueel tirávão dele quatro brutos, na natureza distintos e da natureza os mais biçarros e encendidos todos no amor

da gloriosa carga que levávão, procurava cada hum extremarse no serviço que lhe competia.⁹⁰

He o mayor pregador, e que mayor que o mesmo Deos? o qual excedéndosse assim, na grandeza, na bondade e no amor, mostrou aquí de seu amor, a môr fineza, de sua bondade, o môr extremo e de sua grandeza, o môr realce.⁹¹

Hermosura de qué sirves? de ingerir con bizarría, de provocar con escándalo, de ofrecer incentivos a la desonestidad, y luego correr apresurada dejando o con la enfermedad o con el tiempo delustrada la belleza, marchita aquella flor, arrugada la hermosa piel, y tú colgado del árbol de los dolores.⁹²

Aqui reflecta todo o intellecto. Aqui pondera todo o agudo. Em um dia tão célebre, de se entregar um presente tão custoso, tanto pasmo? Em um tempo tão alegre de se receber um donativo tão soberano, tanto assombro? E por fim, em uma ocasião da mayor glória e triunfo, aparecer um teatro dos mais formidáveis espectáculos? Vozes, nuvens, fogo e fumo? Sim, tudo é uma advertência significativa e moral como se hão de governar os professores na meditação da Divina Lei. [...] finalmente o fumo nos representa, que tudo quanto há no Mundo: glórias, faustos, riquezas e cargos, respeitivo à Ley é fumo, é Nada.⁹³

Señalada la deuda con el Barroco ibérico, observaré que los sermones sefardíes nunca llegan a grandes extremos de artificiosidad u oscuridad. Para la mayoría de los predicadores el léxico que manejaban era poco más que un ornato; es significativo que los rabinos de mayor autoridad como Saul Leví Mortera, Isaac Aboab, Salomón de Oliveira se expresaron también con auténtica sobriedad.

No puede negarse, con todo, que el léxico barroco de muchos sermones obedecía a cierto gusto, si no en el auditorio, al menos entre los predicadores. Es una muestra, no sólo de la «herencia ibérica», sino también de las pretensiones sociales de la comunidad sefardí.

Igual que en su léxico, el abundante uso de figuras y tropos en los sermones refleja la huella del Barroco en los predicadores sefardíes. Paralelismos, bimebraciones o trimembraciones, paradojas, antítesis y otras figuras de repetición constituyen una característica notable del estilo de los sermones de fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII. Es sobre todo en este período en que se descubre la influencia de un estilo tan denso en estos recursos como el de Vieira.⁹⁴

*Póngase el príncipe al tiempo de coronarse por rey un arroyo de aguas, en cuyo espejo puede ver la obligación que le toca de regar con las manantes aguas de su hazienda el campo de su república, y sus vasallos como agradecidos páguenle en flores de alabanzas los beneficios.*⁹⁵

*Foi ver o povo privado de sua mayor defensa, vendo rendido o mais firme castelo e postrada a mais segura fortaleza. Faltou Eliau, faltoulhes a defensa, faltoulhes o socorro. Ó que grande falta! Perderão um justo, perderão uma cabeça, perderão tudo: porque perderão quem os defendesse, perderão quem os amparasse.*⁹⁶

*Todos os extremos declinão em viço e terminão em extremidades. O verdadeiro meio para o acerto é seguir o meio em que consiste a virtude. A eminência é perigoza, a baxeza arriscada, evitar um e outro bé a maior seguridade. Com tal precaução se deve proceder, que nem a maior altura assombre, nem a mais ínfima baxeza atemorize.*⁹⁷

También la presencia de frases lapidarias, adagios, sentencias, emblemas e imágenes reflejan la cultura profana —barroca— de los predicadores. Samuel da Silva de Miranda ve cifradas las «finezas» de Dios para con su pueblo en un emblema de Alciato:

Com isto entenderemos melhor um Emblema que refere o Alciato ser naquele tempo o simulacro mais próprio do Amor, a quem naqueles tempos tributávão do Amor a mór deidade. Era pois a pintura um menino não cego com o outro, mas com dois Sóes por olbos, que tendo na mão esquerda tres coroas, com a direita as distribuia e pareceolhe tão bem a Alciato o Geroglífico que logo lhe dedicou estes versos.

*Dic ubi sunt incurvi arcus ubi tela Cupido?
molea quis invenum figere corda Soles.
fax ubi tristis? ubi pene? tres unde Coronas?
fert manus unde alias tempora cuncta gerunt.*

*Tres Coroas tinha este Deus humano, para apresentar por finezas de Seu Amor, e com tres Coroas considero eu tambem, que realçou hoje o nosso Divino Deus de seo Amor as finezas.*⁹⁸

Sin duda, muchos de los símiles manejados por predicadores como Cómez Silveira, Isaac de Sola o Abraham de Meza provienen de

la literatura emblemática, libros de «conceptos predicables» y las poliantes tan populares en la época. Las imágenes del hombre como árbol inverso, el hacha que corta el frágil árbol de la vida, el viento que quiebra el cristal soplado, etc. abundan en estos sermones. Algunas resultan, por su repetición, demasiado gastadas: la Biblia como un «ameno jardín», de cuyas «flores» los predicadores componen «fragantes ramilletes»; el pecador como un «enfermo» que necesita de un «médico» (la Ley, el predicador) que le dé una «triac» (preceptos morales); la «batalla» contra los «enemigos» interiores con las «armas» de la penitencia... Sólo la recurrente imagen del hombre como microcosmos, corriente en el Barroco, alcanza un desarrollo original, por la resonancia de esta noción en el judaísmo rabínico (*colam qatan*).⁹⁹

A esta imaginería moral del Barroco, hay que añadir, sin embargo, las ricas fuentes de la misma Biblia y la literatura rabínica.¹⁰⁰

CONCEPTISMO BARROCO Y CONCEPTISMO JUDAICO

De acuerdo con su manera de predicar, los sefardíes apoyaban sus sermones sobre «conceptos»: para comunicar el mensaje del sermón importaba más la explicación de una incongruencia, una contradicción o un misterio arcano que la exégesis literal del texto bíblico alegado.

*Pero óigase lo que sigue, que es el mayor misterio, y el que realmente necesita para mi intento.*¹⁰¹

*E para que saia com maiores resplandores o sol de nosso conceito romperei o nublado das dificuldades que nele se me oferece.*¹⁰²

*Cuidado pois (Senhores meus) que texto tão extraordinário promete hum extraordinário conceito.*¹⁰³

*Oh! que admirável conceito, nos produz esta diferença, com que Deus se portou com estas prantas! Não menos que a confirmação de meu assunto.*¹⁰⁴

Aunque la presencia del «concepto» en los sermones es una muestra más de la influencia del discurso ingenioso del Barroco,¹⁰⁵ debemos

señalar que ciertas agudezas que encontramos derivan de una tradición judaica.

En la homilética judaica se encuentran «agudezas» verbales, ora abordadas como meras muestras de ingenio para impresionar al auditorio, ora traídas como pruebas de los significados insondables de la Escritura Sagrada. Esta hermenéutica antigua, popular en la interpretación simbólico-mística de la Cábala, y la popularidad de ésta en el Barroco cristiano¹⁰⁶ forman otra puente entre el discurso homilético judaico y el discurso ingenioso del Barroco.

La manera habitual de introducir el concepto es la siguiente. El predicador hace una afirmación, y para probarla aduce un pasaje bíblico. Tras citar el pasaje se «asombra» de una incongruencia, una redundancia, una anomalía gramatical, etc.: algo en el texto hebreo que parece misterioso. Como en la Escritura Sagrada todo tiene un significado, interpretará el «misterio» de manera ingeniosa, estableciendo una relación inesperada entre varios elementos. Veamos unos ejemplos.

Abraham Gómez Silveira dedica un sermón a la caridad. Sus dos «tesis» son las siguientes: el que da ha de callar sus beneficios, el que recibe tiene que agradecerlos públicamente. El primer concepto está fundado sobre el verso «sembrad a vos por limosna». Hay en ese verso una relación a primera vista trivial entre la acción de sembrar y la liberalidad. La explicación ingeniosa es que lo que se siembra (el trigo) ha de estar encubierto (en la tierra). Después sale a luz:

*El trigo sembrado encima de la tierra no da fruto. Estando cubierto, entonces echa sus ramas a lo claro. Siembre el príncipe los favores en la tierra del silencio y rompa el vasallo el silencio para agradecer los favores, sepulte el beneficio como el trigo de todos los ojos, para que el fruto del agradecimiento florezca a ojos de todos.*¹⁰⁷

De esta manera la acción de sembrar encierra también la actitud del generoso y la del beneficiado. Un ejemplo más característico del conceptismo de Gómez Silveira es el siguiente. En el libro de Génesis, de los cuatro ríos del Paraíso, sólo del río Perat no se dice por dónde pasaba, lo que es extraño (Gen. 2: 10-14). Sabiendo que «Perat» quiere decir «fructífero» se explica el misterio. Gómez Silveira interpreta «fructífero» como «liberal» y revela el significado «misterioso»

del texto sagrado del Génesis. En Deuteronomio encuentra que se nombran todas las partes de la Tierra Santa y entonces sí se nombra al río con «todos sus títulos»:

*Por eso muestra su bizarría el Sagrado Texto en el nombre y calla con misterio sus calidades: si es río famoso y liberal, póngase por último, no diga por dónde corre, ni se nombren las partes que riega su corriente, porque ésa es la mayor gala de la obra: hacer callando los beneficios. Mas cuando se nombran las partes de la tierra Santa, que es quien recibe sus favores, entonces se nombra con todos los títulos de grandeza. Hasta el río el grande río de Perat. Por eso en el Génesis calla el río los beneficios que hace a la Santa Tierra y en el Deuteronomio agradece la tierra los favores que recibe del río, por eso aquí se pasan en misterioso silencio estas finezas, y allá se publican para agradecer tantas mercedes. Calle el príncipe toda su grandeza cuando se muestre bizarro, y publique el súbdito los beneficios para ser agradecido.*¹⁰⁸

Salomón Judá León Templo encuentra cifradas todas las calidades del hombre justo en el lamento de Eliseo al subir Elías al cielo: «Padre mío, padre mío, carro de Israel y su gente de a caballo» (2 Reyes 2:12). Eliseo no podía expresar toda la pérdida, pero resumió la falta en tres puntos:

*Chorou o faltarlhe a Israel em Eliau o castelo da maior defesa, o exemplo da mayor doutrina e o mestre da maior reprehensão, e para comprehender estas tres faltas, repitiu estas breves palavras: 'abi 'abi rekeb y[isra'el] u[pa-rasa] [2 Reyes 2:12].*¹⁰⁹

El primer concepto es sobre «castello da mayor defensa». Los hombres justos son escudos, porque protegen a los demás.¹¹⁰ El desarrollo conceptual de «castillo» lleva a la conclusión de que esta protección es doble: la palabra «castillo» (en hebreo *mibsar*: «castillo», «fortaleza») deriva de *besar* [Job 22:24], que significa «oro».¹¹¹ El oro verdadero es el de la virtud: el oro de la virtud es una fortaleza que defiende no sólo al que lo tiene, sino también a los otros.¹¹² Ahora bien, en la palabra «carro» del lamento de Eliseo se alude a la defensa personal (de los justos); y «su gente de a caballo» —la defensa para la infantería— a la defensa para los demás (de los justos).

Otra agudeza, tan simple como lograda, se encuentra en el uso conceptuoso de la exclamación «padre mío, padre mío» de Eliseo, que hace eco del nombre del rabino difunto Isaac Aboab. «Ab» en hebreo, es «padre»: *abi abi* O ABi O ABi *carroça de Israel e seus cavalleiros*.¹¹³

El sermón de Isaac de Sola sobre la excelencia de la contrición está fundado en una interpretación ingeniosa de la palabra hebrea *tesuba* («contrición»), cuyas letras significan que es «triaca» contra los pecados de cada sentido.¹¹⁴ Cada libro del Pentateuco se ocupa de un sentido. Así, la primera letra (*tav*) de *tesuba* lo es también de *ta'anit* («ayuno»). El ayuno es el antídoto contra los deseos del gusto. Ejemplos se encuentran en Números, «pues todo que en él se relata es deseos de gustos, ya de carne y de otras cosas, etc.»¹¹⁵ Por otra parte, el ejemplo por excelencia es la manzana que hizo pecar a Adán, y ése se encuentra en Génesis. El predicador tiene que establecer una relación ingeniosa entre los libros Números y Génesis:

Vamos agora al libro, que corresponde a este sentido. Anbela al pueblo por carne, buen gusto, pues advierte lo que sucedió: Aún ella entre sus dientes y furor de Adonay creció en el pueblo y hirió Adonay en ellos herida grande, meod.¹¹⁶

Las palabras «Adonay» y «meod» son inesperadas. El nombre divino «Adonay» significa «piedad» mientras Sola espera «Elohim», que se lee siempre cuando Dios está con ira.¹¹⁷ La palabra «meod» (como el adverbio «muy») ¹¹⁸ parece una indicación innecesaria tras «herida grande», por lo que hay que entenderla como una alusión a Adán, 'adam formada con las mismas letras ('alef dalet mem).¹¹⁹

*Pero digo que todo fue muy preciso. Mirad lo que hacéis con estos gustos aéreos, que aun el nombre inefable que significa piedad, es rigor para vos, quanto y más el de Eloim. «Meod», como diciendo: ¿no os acordáis de lo que significa esta palabra, pues con las letras de ella se forma «Adam», como si más claro dijera: este libro lo mismo que el sentido ¿no te acuerdas de lo que sucedió a Adam por el gusto y todavía vuelves a tropezar en él? ¡O gusto momentáneo del Mundo!*¹²⁰

El nombre de «Adam» se presta a continuas exploraciones conceptistas. En un sermón Daniel Mendes de Sola Noble lleva a probar la ex-

celencia de la circuncisión mediante el recurso de la etimología. Hará ver cuánto estima Dios la sangre que se vierte por la circuncisión y llega a la siguiente, sorprendente, explicación de la creación del hombre:

E eu tenho para mim que o nosso Poderoso Deos estima tanto este sangue pela circuncição vertido, que o pôs por tipo do mayor milagre, e por emblema y símbolo da melhor fábrica, a melhor e a mais excelente creatura que Deos pôs neste globo terrestre foy o homem.¹²¹

Y es que 'adam viene de 'adama («tierra»). Esta vez, el predicador no usa esta etimología para indicar la fragilidad física del hombre (hombre = tierra = nada) sino para resaltar la calidad particular de 'adama: tierra roja.

E assi não é contra a autoridade de nossa Lei santa que diga eu que parece que assim devia ser, pois sómente terra que tinha a cor de nosso sangue pella circuncição derramado podia ser instrumento da melhor fábrica para ficarmos na certeza que a mais heroica obra que a mão divina fez neste mundo fosse feito de matéria que tivesse esta cor, como representação do melhor sangue vertido, e que fosse símbolo desta grandeza o instrumento de tão honrosa fábrica. E sendo assim, por esta causa digo que a melhor obra que Deus pôs e fabricou neste mundo parece foy um Emblema de nosso sangue vertido pella circuncição.¹²²

Después sólo hace falta mostrar unos milagros divinos, «tipos» y «símbolos» del rojo de la sangre de la circuncisión: la huida por el mar rojo, la sangre del cordero pascual en las puertas de los israelitas que los protegía de la matanza, etc.

Los ejemplos aducidos guardan todos familiaridad con recursos usados en el discurso ingenioso barroco: etimologías, anagramas, paronomasias, metáforas, etc. Veamos ahora un procedimiento verbal más propio de la homilética judaica en un sermón de Samuel Mendes de Sola:

A palavra leb «coração» se compõe de duas letras, lamed e bet as quais tomando as no alfabeto e olhando para a parte direita do bet está um 'alef, e à direita do lamed está um kaf que juntas formam a palavra ak que é: mi'ut «diminuição», e olhando para a esquerda do bet acharemos um gimel e à es-

*querda do lamed um mem que juntas formam a palavra gam que hé ribui multiplicação, diz pois Selomoh: leb hakam leyamino coração do Sábio à sua direita, a saber ak diminuição. Por que o Sábio só busca o que necessita. Porém o coração do loco para a esquerda ribui multiplicação, porque o loco ainda com o que lhe sobra se não contenta.*¹²³

Mediante las letras del alfabeto que rodean las letras que forman corazón, Mendes de Sola llega a formar dos conceptos: al lado izquierdo («loco») del corazón (*leb*) encontramos *gam*, palabra que indica multiplicación. «Multiplicación» es el «loco deseo de aumento». Al lado derecho del corazón encontramos *ak*: disminución. La disminución alude a la vida *ascética* del *sabio*.

Un recurso utilizado con frecuencia en las interpretaciones místicas y esotéricas es la *gematria* o numerología. También en los sermones encontramos algunos ejemplos de ella. Conocido es el valor numérico del precepto de la circuncisión, en la palabra *berit* («firmamento»); sus letras (*bet res yod tav*) montan 612, que indica cómo este precepto equivale a los otros 612 preceptos afirmativos y negativos juntos.¹²⁴

Isaac de Sola cuyas reflexiones homiléticas sobre el nombre de *'adam* parece que no tienen límite, prueba que cuando el predicador ama al prójimo, ama al mismo Dios:

*Creó Dios al hombre, llámole 'adam. Oíd agora cómo publica sin voz la confirmación de lo que digo: monta 'adam 45 lo mismo que el nombre inefable de Dios Criador del Mundo, en su benchimiento, a saber yod he vav he que todo monta 45, con que bien digo amándoos a vos, amo al mismo Dios, pues sois una hechura suya.*¹²⁵

Isaac Abendana de Brito, concluye su sermón de reprensión con el comentario del aforismo inicial:

*Tenhamos na memória o aphorismo com que dey princípio, onde em breves palavras nos diz a maior doutrina. Nota o sábio Ribí Nebemya que a palavra lamas «tributo», monta em número tanto como a palavra de sinay «Sinay» apontando que a transgressão da Lei dada em Sinai foi causa que da senhora das províncias se precipitasse a ser a mais ínfima, a mais tributária e a mais abatida.*¹²⁶

ARGUMENTACIÓN

En el sermón sefardí el predicador propone un argumento, lo razona lógicamente y sólo entonces, para darle mayor autoridad, aporta las «pruebas». Éstas, al contrario de lo que se acostumbraba en la homilética judaica (el discurso *midrásico*)¹²⁷ no son versos aislados o pasajes rabínicos, sino frecuentemente pasajes de extensión mayor, en las que determinados versos encierran un misterio que será interpretado como prueba decisiva del argumento.

El tipo de las pruebas aducidas no varía, en esencia, de lo que se solía hacer en cualquier tipo de sermón. En apoyo de las tesis expuestas en los sermones sefardíes se aducen sobre todo pasajes escriturarios, algunas veces un comentario o una parábola rabínica y, en alguna ocasión, una autoridad gentil.¹²⁸ Lo que emparenta el sermón sefardí con el cristiano es la estructura lógica del discurso. Ya hemos comentado cómo éste se suele dividir en varios puntos. Éstos obedecen a una división lógica del mismo.

Una división usada con frecuencia es la siguiente: se define el asunto, *i.e.* la tesis del sermón («la caridad es una de las virtudes más importantes»); se definen los términos del asunto formulado —qué es (la esencia) de la caridad, cuáles son sus efectos—, como resultado de esta precisión del asunto, se divide en varias partes —1. esencia (positiva) de la calidad; 2. efectos (positivos) sobre el que da; 3. efectos (positivos) sobre el que recibe—. Es frecuente también la oposición de dos valores en que primero se pesan los argumentos en favor de uno, después del otro, para después establecer un juicio objetivo y equilibrado. Muy consciente es el uso de silogismos para convencer al auditorio. Muchas veces, ya el mismo planteamiento del asunto reviste la forma del silogismo, que podemos formular de la siguiente manera:

*La caridad es una virtud
El hombre debe seguir las virtudes
El hombre debe ser caritativo*

El discurso se reviste de la terminología de la lógica:

Formemos um silogismo nesta forma: a estabilidade de qualquer coisa é a conservação de seu ser; estabelece a educação o ser dos filhos; logo a educação há a conservação do ser dos mesmos filhos.¹²⁹

Así el estudioso debe ser epílogo de la humildad y pudicia, y más, los sacrificios no pueden ser sino sobre la ara. Es así que la Ley es sacrificio excelente. Ergo no se puede dar sino sobre ara, es así, que no se halla ni compete sino al estudioso que la medita. Luego el estudioso es ara. Con que tenemos que moralmente lo mismo es ara que estudioso.¹³⁰

Dois são os motivos que incitão aos homens exercer a charidade. A primeira e principal, o mandato divino naton titten «dando darás». A segunda, o bom discurso e filosofia fundada em um silogismo real: não há bem perfeito sem ser comunicado. A riqueza é hum dos bens desta vida, ergo não será perfeita não sendo comunicada.¹³¹

Véase como última muestra la fuerza persuasoria en el argumento de la «bondad» del enemigo en el sermón conciliador de Samuel Mendes de Sola (uno de los rabinos con más afición por las letras profanas):

Ainda a força de um especioso razoamento: o objeto do amor, dis mesmo o filósofo, há de ser bom, o inimigo não é bom, logo não pode ser o inimigo objeto de nosso amor. Responda a razão, responda a verdade ou eu responderei e replicarei por ambas: que o objeto do amor há de ser bom, concedo, porém que estes que nós chamamos inimigos, não serão bons, não somente o nego, porém provarei que o são. O inimigo no estado da maior inimidade há bom em relação a nós mesmos, pois acrisola nossas virtudes e purifica nossos vícios. A censura do inimigo descobre nossas faltas, manifesta nossos defeitos, publica nossos vícios. E o temor desta censura, o conhecimento destas faltas corrige mais vícios que o amor da virtude. Se no crisol apura seus quilates o ouro, também na perseguição do inimigo, nas injúrias, insultos, ofensas e injustiças que nos faz, acrisola a virtude os seus, de sorte que por nossos inimigos vimos a correger muitos vícios, e a exercitar muitas virtudes.¹³²

La misma manera de razonar se observa en los sermones cristianos, en especial en los españoles y portugueses, donde reflejan la formación escolástica de los predicadores. Obsérvese que la manera de tratar los argumentos nada dice sobre la calidad de los propios argu-

mentos. Las pruebas textuales alegadas se interpretan de muy diversas maneras, en los sermones que analizamos destaca la exégesis moral.

HERMENÉUTICA HOMILÉTICA

Es una característica de estos sermones la popularidad de la interpretación *alegórica* o *moral* de los textos bíblicos alegados. En esos textos los predicadores descubren un sentido escondido, algo «misterioso» que corresponderá de manera «maravillosa» con la idea expuesta por el predicador. Es lógico que los textos que más se prestan a una interpretación de este tipo sean las visiones proféticas, de ahí que encontremos varios ejemplos de interpretaciones alegóricas o morales del libro de Ezequiel o Isaías.

También el Pentateuco se presta a lecturas alejadas de lo literal. Ya que es un texto revelado, hay que detenerse en su versión *original*, el hebreo, ya que en él ningún signo es gratuito, lo que parece incomprendible o ilógico (una contradicción, redundancia, oscuridad, etc.) habrá de tener un sentido profundo, que es preciso descubrir. La conciliación preferida es la interpretación alegórica o moral del texto. A veces la interpretación figurada ya surge de la misma Escritura. Así, Job elogia la Ley Divina y la estima sobre el valor del oro y del vidrio (Job 28: 17).¹³³ David Nunes Torres comprende que la Ley se compara con lo más precioso de la tierra, pero se asombra de la comparación con lo más frágil:

*Por quê não a iguala o ouro, que sobrepuja a tudo? Concedo: mas que pretenda aplausos de eterna, por que dura pouco mais que o vidro? Não alcanço: pelo que, visto que nem pelo valor, nem pela duração lhe pode servir de encómio, é já empenho, buscar clareza nesse cristal, que nos dê vizes para a verdade e luzes para a doutrina.*¹³⁴

Hasta que revela la maravillosa calidad del vidrio de no interponerse, sino «reforzar una causa primera», el sol:

E quando esperamos nele pela interposição desse corpo algum desluzimento, nam só rompe pelo vidro, como todos seus raios, mas ainda como se aquele

*crystal fosse émulo de seus ardores, abraça o objeto do sol que detrás lhe fica e o que este por si só jamais avia de conseguir, mediante o vidro em hum instante pode efetuar?*¹³⁵

Ahora entenderemos la comparación de Job: Dios es el Sol, su Ley el vidrio:

*Por que para o homem receber os ardentes favores e fervorosos efeitos da-quele divino sol é preciso cubrirse com o claro vidro e finíssimo cristal da Sagrada Ley.*¹³⁶

Numerosas resultan las interpretaciones alegóricas o morales de los querubines que guardaban el Arca. En el sermón del joven Salomón Baruch Lousada —la pronunció a la ocasión de su *bar misva*, o sea a sus trece años—, que trata de la importancia del principio¹³⁷ el verso inicial «*e ouviu a voz que falava com elle de sobre o propiciatório que sobre a Arca do Testamento de entre os dous Querubim*» (Num. 7:89) es interpretado alegóricamente. La Ley era guardada entre dos querubines. Ellos tenían la particularidad de ser hechos a martillo y tener figura de ángeles y cara de hombres. Los sabios interpretaron la palabra *kerabayya* «como figura de mozos»,¹³⁸ porque:

*A virtude nos moços lhes dá a calidade de anjos por que sufrirão o martelo dos viços e vencirão o contraste das paixões.*¹³⁹

Abraham Gabay Isidro explica en su sermón, que muestra la Ley de Moisés como «único amparo, ayuda y refugio»,¹⁴⁰ por qué los peces quedaron eximidos como única especie viva del terrible castigo del diluvio universal:

*Descifremos el misterio: son las aguas símbolo de la Sagrada Ley como dice el texto Guai todo sediento andad a las aguas; son los peces viva representación de los que se ocupan en la meditación de la Ley, habitando en tan salutíferas aguas y surcando los piélagos de sus infinitos misterios. Pues ya está patente, sean los peces libres del general castigo del diluvio por morar en las aguas, símbolo de la Divina Ley, para mostrarnos que libra en la hora del riesgo y peligro.*¹⁴¹

Samuel Mendes de Sola lamenta la muerte de Aarón Cohen de Lara y compara la vida del hombre a la del árbol; el árbol cae cuando es más pesado. Tras ello, compara las muertes de Goliat y de Elí. Primero se sorprende que Goliat cayera para delante, esperándose que cayera para detrás por el impacto de la piedra en su cabeza. De Elí es raro que cayera para atrás, estando el sacerdote en una silla. Debemos interpretar estas caídas de una manera moral:

*Oh peccador! Oh má árvore racional! Tão inclinado como serpente à terra, e tão pouca inclinação para as coisas do ceo! Oh miserável! Para onde cuidas que has de cair, quando chegares a morrer? Está o inferno no centro da terra, e tu tão inclinado à terra, como se fora teu centro! Pois atende, que tanto amor e tanta inclinação às coisas de cá baixo, formo de ti hum mau prognóstico, por que o amor, é hum peso, que nos leva onde amamos, e tendo tanto amor ao caduco, não será necessário, quando se te acabe a vida, que a morte te deite nos abismos do inferno, que em chegando tu a cair, teu mesmo peso te há de levar a seus abismos. Inclina (oh peccador!) inclina para o Ceo o teu amor, se queres, que ao morrer, esse peso te leve ao centro do ceu.*¹⁴²

La riqueza simbólica de «piedra» es explotada por Isaac de Sola. Para mostrar que la reprensión debe ser suave, Sola trae el ejemplo de Moisés a quien Dios manda hablar a la peña. Moisés en vez de hablar, «hiere» la peña.

¿Qué es esto? ¿Qué? ¡Oíde! Significarnos, digo, que para herir los corazones de piedra, para despertarlos del letargo en que se ballan no se quiere vara que maltrate, sí elegancia, sí voces que persuadan. [...] Sabed señores que por esto le cuenta Dios a Moseh por pecado este descuido porque el infinito Creador no quiere que el predicador sea cuchillo que corte ni vara que maltrate, sí palabras, sí elegancia [...] que recree porque es necesario entender que los pecadores son duras piedras y para que arrojen las aguas del arrepentimiento es necesario predicarles con elegantes razones...

David de Abraham de Meza dedica todo un sermón «moral» a la analogía entre el pecado y la piedra.

Com a pedra, estay comigo y ouviréis a paridade que tem a pedra com o pecado, aplica a escritura peso à pedra e peso ao pecado. À pedra kebed «a-

von [Is. 1:4] ao pecado wekabad 'aleha pis'ah [Is. 24:20] serve a pedra de tropeso ulesur miksol [Is. 8:14] o pecado é tropeso ki kasalta ba'avoneka [Os. 14:2] a dureza da pedra fere e água ule'eben negep [Is. 8:14] o pecado água e fere ubeterem ytnaggepu raglekem [Jer. 13:16].¹⁴³

En Ezequiel (5: 1-4) manda Dios al profeta Ezequiel que tomara una navaja y cortara su barba y después pesara lo cortado y lo dividiera en tres porciones.

O literal deste passo hé que o povo por seus pecados avião de ser punidos como cabelos, cortados com a navalha, divididos em tres porções, um terço havia de perecer no contágio, um terço com a espeda, e o último terço espalhado pelo mundo.¹⁴⁴

¿Cuál es el sentido de este lenguaje figurado?

¡Aqui suspende a admiração! Para mostrar Deus os trabalhos do seu povo, era preciso tanta figura? Navalha, cabelos e balanças e finalmente divisão de tres partes?

La respuesta no se hace esperar:

Sim: tres são os géneros de pecados het 'avon pis'a; «bet» significa um pecado leve, um descuido, «havon» hé hum pecado cometido afintes, «pesah» hé hum pecado feito só para agravar a Deus. Dizlbe Deus ao profeta: «inda que os pecados séjão leves, são navalhas que córtão a alma, posto que séjão ligeiros como pelos, são muito pesados, porque assim os pesa Deus nas rectas balanças». ¹⁴⁵

Estas lecturas que a veces se alejan bastante del sentido literal no tenfan por qué corresponder con la visión más profunda de los autores sobre el texto que usaban. Su exégesis se supeditaba a sus fines didácticos o estéticos.

Pero esta consideración de que determinadas formas de interpretación textual eran lícitas, por servir al propósito —pío— del sermón, lleva implícito el peligro de una deformación del mensaje auténtico religioso. El uso predominante de la interpretación alegórica y moral

puede llegar a ser un defecto que no sólo encontramos en la oratoria barroca española y portuguesa, sino también en los sermones sefardíes. Es evidente que algunos predicadores sefardíes no supieron resistir los encantos del conceptismo ibérico y el ingenio verbal, al que añadieron las licencias interpretativas rabínicas.

TEMÁTICA

Como hemos visto al comentar el verso bíblico al principio de los sermones —tema o nose—, era por lo general la fecha litúrgica o la ocasión la que determinaba la elección del asunto.¹⁴⁶ Así, la fiesta de *sabur'ot* —en que se recuerda la entrega de la Ley a Moisés en el monte Sinaí— daba ocasión a un sermón sobre la excelencia de la Ley;¹⁴⁷ el sermón predicado en sábado que precede el día 9 de *ab* —la fecha en que se recuerda la destrucción del primer y segundo Templo— incitaba a la reprensión de vicios;¹⁴⁸ un sermón predicado en la fiesta de *pesah* (Pascua judaica) trataba de las grandezas de Dios para con su pueblo. El asunto era también determinado por la modalidad del discurso que adoptaba. Un sermón «gratulatorio» es una modalidad panegírica que exaltaba los favores divinos, o en el que se explicaban, por ejemplo, la misericordia y la justicia divinas. En sermones fúnebres se elogiaban las virtudes del difunto, se consolaba a los vivientes y se abordaba el tema de la muerte en un sentido moral, etc.

Cuestiones abordadas en los sermones (según la modalidad, en orden de frecuencia):

a) Sermones problemáticos/morales:

- cómo ha de ser la caridad
- la vanidad, el desengaño
- las virtudes que debe tener el predicador
- estudio *versus* práctica de la Ley
- la virtud de la vergüenza
- por qué debe ser día alegre *simbat tora*
- definición e importancia de Ley, fe y religión
- los beneficios de Dios, la ingratitud de los hombres
- causas de la ruina de Israel (la pérdida del Templo)

- conocer las maravillas de la creación lleva a la reverencia de Dios
 - la mayor libertad es la obediencia religiosa
 - el hombre adquiere «estabilidad» por estudio y práctica de la Ley
 - los males presentes son un castigo por los pecados
 - cada pecado es un peso para el hombre
 - cuándo puede y debe el judío recurrir a las armas
 - importancia de la obediencia a Dios
 - los hombres determinan la calidad de un lugar (la sinagoga)
 - cada uno debe conocer su lugar y conformarse con él
 - la imitación es la mejor y peor cosa del mundo
 - el pecado es opresión, el pecador es ciego
 - la penitencia debe ser inmediata
 - la excelencia de la contrición
 - las excelencias de la contemplación y humildad
 - esencia y efectos de la conciencia
 - definición y excelencia del temor heroico
 - la importancia de la fama
 - la importancia de la educación
 - la importancia de la memoria
 - el vicio del lujo, sus efectos físicos y morales
 - el vicio de la envidia
 - peligros de los extremos (pobreza, riqueza, virtud)
 - el vicio de la ambición
 - el vicio del ocio
- b) *sermones panegíricos («gratulatorios»):*
- las excelencias de la Ley
 - las excelencias de la sinagoga, excelencias divinas, excelencias de Israel
 - la misericordia y justicia divinas
 - excelencias de la circuncisión
 - la grandeza de Dios para con su pueblo
 - la superioridad de la voluntad sobre la acción
- c) *sermones fúnebres:*
- por qué se mueren los justos
 - los justos han de padecer
 - misericordia y justicia divinas

- las virtudes que debe tener un rabino (son las excelencias del difunto)
- las virtudes del justo (amparo, doctrina, reprensión), virtudes del difunto
- la muerte de los justos equivale a la pérdida del Templo
- el justo es sol y amparo
- cuándo se ha de morir y cómo
- la excelencia de la clemencia en los príncipes
- las excelencias del difunto
- vanidad de la vida, seguridad de la resurrección
- importa más la calidad de la vida que su cantidad

Como puede comprobarse, los asuntos planteados por los predicadores sefardíes son casi todos de orden general. Los sermones abordaban vicios y virtudes —de su «esencia», «causas» y «efectos»— o las excelencias de Dios, la Ley, el Pueblo de Israel. En los sermones funerales se enfocaba la atención en el asunto general de la muerte de los virtuosos en vez de en las calidades de la persona fallecida. Sólo en pocos sermones encontramos evocaciones de tipo personal.¹⁴⁹

Tampoco se discutía en los sermones un acontecimiento actual. En alguna ocasión se comentaron eventos contemporáneos,¹⁵⁰ pero daban pie a cuestiones de orden general. Así, la realidad histórica o social en que vivía la comunidad religiosa sólo se intuye. Cuando se trataba un pecado o un vicio (con frecuencia de orden general), se aducían ejemplos bíblicos; muy pocas veces se hacía referencia al comportamiento concreto de los congregantes.

En un sermón de Abraham de Meza con ocasión de un día general de ayuno y oración por orden de los Estados Generales de Holanda, el predicador empezaba con demostrar, mediante ejemplos bíblicos, que los pecados aumentan la fuerza de los enemigos. A continuación comentaba los pecados «capitales» de los israelitas: la idolatría, el incesto y el homicidio. Admitía que estos pecados no se encontraban entre los congregantes presentes, pero que no por ello debían sentirse tranquilos:

Se não há idolatria de facto, há uma espécie de idolatria que creio que quasi todos caímos nela, pois se não adoramos imagens vivas, se não adoramos astros, adoramos homens levantados aos astros.¹⁵¹

Finalmente señalaba otros vicios, como la falta de reprensión del prójimo (otra especie de «idolatría»), la poca honestidad, la usura, las murmuraciones, el lujo y la vanidad mundana y la poca devoción en las oraciones.¹⁵² Sólo con la enmienda de estos pecados podía esperarse la victoria sobre el enemigo.

Otras de estas raras enumeraciones de pecados concretos entre los miembros de *Talmud Torá* se hallan en los sermones «penitenciales», predicados en las fechas en que se conmemoraba la destrucción del Templo. Es curioso observar que los sermones que más crítica contienen son de rabinos provenientes de comunidades sefardíes orientales. Salomón Ailión planteó la irreverencia, la poca devoción, los juramentos, la violación del precepto de afeitarse¹⁵³ y, sobre todo, la falta de decoro entre las mujeres;¹⁵⁴ Salem llegó a criticar la mundanería de los sefardíes de Amsterdam:

*Quédame solamente decir, aunque brilla en este Kahal Kadós la virtud, la caridad y el estudio de la Divina Ley, con todo por pecados no falta entre nosotros algunos o casi todos hacemos más de lo que pueden nuestras fuerzas, tanto en las superfluidades de los manjares, como en la gravedad de los trajes, que podíamos pasar sin estos excesivos gastos, sin estes grandes estipendios, que hacemos por no ser menos unos de los otros, y todo por la vergüenza del Mundo.*¹⁵⁵

También condenaba la manera de vestir de las mujeres,¹⁵⁶ la falta de reprensión a los jóvenes,¹⁵⁷ el afeite de los señores y el juego.¹⁵⁸ Es interesante la comparación que hacía este predicador con los judíos de su tierra:

*En nuestras tierras de la parte de Asia [...] no hay pelucas ni cabelleras.*¹⁵⁹

Y la comparación de los sefardíes asimilados de Holanda con sus antepasados (mítico-)heroicos:

Mirad para los virtuosos de nuestros antiguos, que vinieron de España y Portugal: arriscaron su vida por la gloria de Dios y se abrigaron debajo de sus divinas alas. Dejaron allí sus dignidades, sus bienes, sus heredades y vinieron a ésta con temor divino, con mucha devoción, con grande honestidad y virtud.

*¡Cuánto trabajaron con esfuerzo, con fervoroso celo, con limpieza de corazón para levantar el estandarte de nuestra Sacra Ley [...] estableciendo colegios sagrados, (no de juegos), para hacer progresar, florecer y fructificar el Árbol de las Vidas!*¹⁶⁰

Abendana de Brito comentó la falta de devoción, el jurar en vano, la usura y el negocio fraudulento, la negligencia del precepto de cortarse la barba, el afeitarse en días festivos, el adulterio y la falta de decoro entre hombres y mujeres.¹⁶¹ Que su crítica tal vez pecaba por exagerada puede deducirse de un tópico reproche moralista sobre los conciertos de música:

*Estes concertos cáusão muitos desconcertos, por que as facilidades são os corredores da deshonestidade, séguese o perderse a castidade.*¹⁶²

Sin embargo, la insistencia en la conducta irreverente en la sinagoga, los negocios fraudulentos, los juramentos y los preceptos sobre el afeite en muchos sermones son interesantes datos para el sociólogo.¹⁶³

De los ejemplos anteriores no debe concluirse que la crítica moral fuese explícita. La insistencia en varios sermones en la reprensión «suave» o la «elegancia» del predicador no sólo revelan la preocupación estética de los sefardíes, sino también sugieren que la reprensión demasiado dura ofendía a los señores de *Talmud Torá*.¹⁶⁴ Y así, al menos en los sermones impresos, se desprende poco de la conducta de los fieles o de los verdaderos problemas de la comunidad. Por otra parte, la misma manera en que se planteaban estos asuntos generales revela, en ocasiones, mucho sobre la mentalidad entre los sefardíes de entonces.

Considérese la ideología conformista de un rabino del siglo XVIII como Abraham de Meza. Este médico y predicador planteaba en sus sermones cuestiones sociales como el ocio, la educación de los hijos, la conciencia, la importancia de que cada uno conociera «su lugar», la envidia, los perjudiciales extremos de pobreza y riqueza...¹⁶⁵ Sus nociones fundamentales son la *estabilidade* y la *conservação*: indicios de una comunidad en crisis.¹⁶⁶

En cuanto a la doctrina religiosa de los sermones, en algunos reconocemos temas propios del judaísmo, como la circuncisión o las ex-

celencias de la Ley mosaica. Otros asuntos, si no exclusivos, sí de particular importancia en la religión judaica, son la caridad, la oposición entre el estudio de la Ley y la práctica de sus preceptos o el concepto de los «justos». ¹⁶⁷

Merece señalarse un sermón de Nunes Torres sobre las «premiencias de nuestra Ley», ¹⁶⁸ en él Nunes Torres proponía mostrar que en el monte Sinaí, Dios dio a su pueblo israelítico la Ley, les instruyó en la religión y les capacitó para la fe. La noción de «fe», esencial en el cristianismo pero de muy otro valor para los judíos, resultaba un poco polémico y el predicador era consciente de ello:

Fé, dizes! (me advirte) não vês que sendo o creer por fé Um acto do entendimento, suprimido pella vontade, etc hé incompatível com a verdade de nossa Lei, e com a pureza de nossa Religião? Não vês que são ambas tão perfeitas que não se acha nada nesta que o entendimento não abraça e nada naquela que a rezão não comprove? Sim: bem no vejo, e bem no sei, porém também sei que será muito peor publicar que somos faltos de fé, e também vejo, que sendo os Judeus o povo mais fiel, não se podrá dizer que não têm fé, sem escandalizar os delicados ouvidos, que me vierão ouvir. ¹⁶⁹

No se piense que el rabino estaba seducido por la noción cristiana de una fe «ciega». Era un defecto de la «gentilidad» creer por costumbre y sin el filtro de la razón:

Introduzuse este principio como ponto mui importante, entre a bárbara gentildade e assim disse Tácito: Que no tocante aos Deoses era mais religioso o creer que o saber e como tal se devia de antepôr, por que como adoravam muitos ídolos e creiam em cada um deles mil absurdos, não poderia prosseguir seu falso culto, se com o pretexto especioso de fé não tapassem ao vulgo os olhos da rezão. ¹⁷⁰

El predicador desarrollaría esta idea, a primera vista extraña a su religión, dentro de la más estricta ortodoxia. ¹⁷¹

No es, sin embargo, la pureza teológica o dogmática objeto de nuestro estudio. Si nos hemos acercado a este aspecto, ha sido para dar una idea global y con la debida reserva. Pero en la forma de abordar los asuntos encontramos un campo de mucho interés.

Tómese un sermón sobre la caridad de Abraham Gómez Silveira, pronunciado en la «Yesibá general de los huérfanos». Gómez Silveira aborda el asunto del sermón en términos muy curiosos: «Se conoce al príncipe por su liberalidad, el súbdito tiene obligación de no ser ingrato.» Una nota marginal dice:

Este sermón es un discurso político en que muestra el autor las atenciones de un príncipe en ser liberal, y la obligación del súbdito en no ser ingrato, donde da a entender el cuidado de los señores administradores en dar y el desempeño de los huérfanos en agradecer. ¹⁷²

El autor ha sacado a relucir una de las virtudes morales del príncipe, tal como la hubiera podido encontrar en los numerosos tratados políticos españoles y portugueses. El estilo del sermón rezuma el lenguaje aristocrático y conceptuoso de un escritor como Gracián.

En otro tema corriente del judaísmo, la pareja estudio-acción de la Ley, podemos ver un nuevo testimonio de influencia ibérica. El *Sermão moral discussivo entre a teórica e prática da Sagrada Ley* (1694) de Salomón Judá León tiene mucho de una disputa académica en la que compiten «Acto» y «Discurso». En esta misma vena de certamen, el joven Isaac Baruch Lousada exaltaba la superioridad del juicio (el «discurso», la «contemplación») sobre la observancia (la «obediencia», la «acción»). Pero, después de presentarnos el «triumfo» del juicio daba este giro a su discurso:

Rezões são estas que alega o juízo em abono do entendimento para contemplar, mas como são tantos os defeitos do saber, elege Deus por milhor a sinceridade no servir [..Deu 18:13] dando por primeira regra do obedecer a singeleza no observar, por ser nosso juízo hum laberinto de confusões, donde saltando o fio da rezão se embaraça, se perde, e se condena entre dúvidas, objeccões e dificuldades. A tudo se atreve, em tudo se entremete e tudo emprende, e nada comprehende. A vontade o guia e a paixão o inclina, já para aprovar o vero, já para admitir o falso. Agora elege o honesto e logo abraça o infame: tão variável, que não só hé Adam com dous rostros, como dissérão nossos Sábios, mas hidra de diversas cabeças como fingirão os Antiguos. Vêjase pois, quê caso se podrá fazer do entendimento, que a tudo se sabe acomodar?

[...]

Donde pouco há me mostrou ser a contemplação o maior lustre do observar, me mostra agora que ao mais sincero no obedecer, dá Deus a maior glória do obrar.¹⁷³

Los sermones sefardíes de Amsterdam están llenos de estas «sorpresas»; en ellos, se refleja toda esta violenta tensión entre apariencia y realidad tan típica del Barroco ibérico. De «desengaño» barroco se reviste el desprecio por el mundo de un sermón de Isaac de Sola:

Hermosura ¿de qué sirves? De ingerir con bizarría, de provocar con escándalo, de ofrecer incentivos a la deshonestidad, y luego correr apresurada dejando o con la enfermedad o con el tiempo delustrada la belleza, marchita aquella flor, arrugada la hermosa piel, y tú colgado del árbol de los dolores.

Nobleza, ¿para qué aprovechas? Para despreciar a los otros, para influir vanidades, y luego desaparecer dejándoos en el sepulcro, y el alma pendiente del árbol de los tormentos.

Dignidades del Mundo, ¿qué utilidad es la vuestra, cuidados? Sí, ¿desvelos? Sí, ¿poder y no poder? Sí, ¿agraviar con la demasía? Sí, ¿y luego pasa la dignidad? Sí, ¿y qué queda? ¿Qué? La residencia de un Dios indignado, y vos pendientes del árbol de las congojas. ¡O mundo!, ¡o cenizas indignamente olvidadas!, ved ahora si hay en que se funde la soberbia, confundíos, vanos, y ricos, y desengañémonos todos, porque todo ha de ser ceniza. ¡O príncipes, reyes y poderosos del mundo, que ocupáis sillas y dignidades, atended a esta noticia del desengaño, que aquí os doy en el hilo desta línea: sabed que ha de llegar día en que no sólo caigáis de vuestros tronos, sino que todos se han de volver en ceniza! ¡O mundo grande y espantoso, cadáver de cuanto tiene ser en tus espantosos senos!, ¿para qué brillas con el oro, y con la plata, tirano engañador? Si todo es polvo, ¿para qué echas prisiones? ¿Para detener en tu espantoso ámbito a los ygnorantes peregrinos que caminan por tus sendas? Si tú mismo no te puedes conservar, saliste del caos de la nada y has de volver a ser nada, pues ¿qué remedio, qué? El recuerdo de esta ceniza.¹⁷⁴

Polvo, cenizas, gusanos y hasta la calavera de Alejandro Magno hacen su apariencia teatral en la sinagoga:

Tomávão na mão a sua caveira e olhando para o cóncavo onde havião rezidido os miolos, dezfão: Oh, que vazia está esta cabeça! Não só deles, senão

do que pensou em sua vida. Quê foi feito de tanta variedade de tão sublimes pensamentos, que aqui se fabricarão? Quê foy feito de tanta variedade de tão profundas ideas, que aqui se concebirão? Olhávão para os olhos vazios, feitos domicílio dos insectos mais asquerosos e se preguntavão hum a outro: onde está a luz destas estrelas? Já se hão apagado estas luzes! levantávão os olhos para o ceo, e banhados em lágrimas, dezfão: Oh cabeça e das maiores cabeças do mundo! que governando a tantos, agora estás posto debaixo dos pés de todos! O senhor da terra, escondido debaixo della! Oh príncipe do mundo tão louvado e agora tão humilhado e abatido! Com esta consideração volvíão para caza estes dous Philósophos, mais sábios do que havião ido.¹⁷⁵

Este análisis breve de los asuntos confirma lo que hemos observado en otras partes de nuestro análisis: sin abandonar la tradición u ortodoxia judaicas, los sermones también incorporan en forma y fondo elementos populares del Siglo de Oro español y portugués.

FUENTES

En el sermón judaico es evidente el lugar central del Pentateuco, en su lengua original, el hebreo. Son pocos los sermones en los que faltan citas o palabras de la Biblia hebrea; ya hemos indicado que la interpretación escrituaria siempre parte de la lengua sagrada.

Hay unos pocos sermones donde los pasajes escrituarios están sólo en español o portugués. En algún caso la ausencia de citas en hebreo se explica por un dominio insuficiente de la lengua sagrada en el mismo predicador. Estos casos son excepciones, ya que casi todos los predicadores se habían formado en las academias judaicas de Amsterdam. Pero los sermones «gratulatorios» de Samuel da Silva de Miranda y Abraham Gabay Isidro son testimonios de cristianos nuevos que acababan de declararse al judaísmo. Es posible que el mismo Silva de Miranda haya sido predicador católico;¹⁷⁶ su sermón, y la aceptación que tuvo entre los sefardíes, dejan ver cómo no era difícil para alguien que se había formado en el cristianismo adaptarse al discurso judaico.

En la gran mayoría de los sermones las citas bíblicas o rabínicas se daban en hebreo, seguidas o no por una traducción o paráfrasis.

Hay una evolución en el uso del hebreo: en algunos de los primeros sermones, los del siglo XVII, no encontramos citas hebreas; en el siglo XVIII es muy frecuente que las citas hebreas sólo se comentan, pero no se traducen, salvo las frases más importantes. No sabemos, sin embargo, hasta qué punto el texto escrito refleja el discurso oral, y por tanto, si hay que suponer que el auditorio tenía un conocimiento suficiente del hebreo para poder seguir el discurso.

En las traducciones de pasajes escriturarios comprobamos el uso de la Biblia de Ferrara. Tanto en los sermones en español como los en portugués encontramos frases cuyo lenguaje característico remite a la traducción ferraresca.¹⁷⁷ No obstante, las citas no siempre reproducen con fidelidad la Biblia de Ferrara, incluso teniendo en cuenta las variantes textuales en sus varias reediciones, todas impresas en Amsterdam.

Con frecuencia, el predicador daba su propia paráfrasis de un pasaje bíblico alegado. El respeto al original hebreo permitía una libertad en la traducción, que incluso podía convenir a los fines homiléticos del predicador.¹⁷⁸ Por la importancia del texto original hebreo, el papel de la Biblia de Ferrara era reducido. Esta traducción particular no era nunca la base de interpretaciones conceptistas y creemos que su influencia sobre la lengua de los sermones fue mínima. Sólo en un sermón de Salomón Salem, rabino proveniente de Adrianópolis, observamos un léxico diferente que incluye palabras de frecuente uso en la Biblia de Ferrara como «envoluntar» o «infernar».¹⁷⁹

En cuanto a la utilización de la Escritura, la máxima autoridad que un predicador podía alegar era el Pentateuco. La *Torá* marcaba el verso inicial que proporcionaba el asunto del sermón. Aparte del Pentateuco, en cada sermón encontramos numerosos pasajes bíblicos de los Libros Históricos y de los Profetas. La afición por la interpretación moral de la Escritura hacía que se citara con frecuencia a Isaías o Ezequiel. La popularidad de la explicación moral del Arca de Moisés, de la construcción del Templo de Salomón, la subida al cielo de Elías o el Carro de Ezequiel¹⁸⁰ podría ser una influencia de los sermones ibéricos, que a su vez se inspiraba en la literatura emblemática.¹⁸¹

Si en el uso de la Biblia los sermones sefardíes podían parecerse a los cristianos, se distinguían de estos por el uso extensivo que hacían de la literatura rabínica. En primer lugar no había sermón que no empezase con un pasaje rabínico (*ma'amar*), después del verso bíblico ini-

cial.¹⁸² Las fuentes del *ma'amar* son varias (*pirke abot*, *midras*, *Talmud de Babilonia*, *Talmud de Jerusalén*, etc.), igual que en el mismo texto del sermón. El uso de la literatura posbíblica variaba de predicador a predicador, pero la frecuencia de citas de muy diversa procedencia demuestra su sólida preparación religiosa.¹⁸³ Los argumentos son corroborados por pasajes rabínicos o por la autoridad de exégetas y legalistas prestigiosos como Maimónides,¹⁸⁴ Abraham ibn Ezra,¹⁸⁵ Rasi,¹⁸⁶ Yosef di-Trani,¹⁸⁷ Eliahu Mizrahi,¹⁸⁸ Levi ben Gerson (*Ralbag*),¹⁸⁹ Efraim Selomoh b. Aharon de Luntshits¹⁹⁰ hasta rabinos contemporáneos como Moseh Alfschegh (de Tsefat).¹⁹¹

Si la organización formal y lenguaje de los sermones demuestran cómo los sefardíes asimilaron y continuaron voluntariamente la cultura clásico-cristiana en la que habían crecido, la referencia a lecturas profanas ocupa un lugar sorprendentemente modesto en los sermones.

Nos parece normal que los predicadores no quisieran alegar autoridades cristianas para apoyar sus argumentos en un discurso cuya finalidad es una afirmación de la propia religión y sus valores. En un caso, la breve mención de valores cristianos tiene un indudable carácter polémico.

En cuanto a las lecturas profanas, sólo pocos autores mostraron explícitamente ese gusto por exhibir su erudición que encontramos en otros géneros de la literatura sefardí. Las referencias a las fuentes que con frecuencia se dan en el margen del texto, remiten a los pasajes bíblicos y rabínicos. Sólo Abraham Gómez Silveira, Samuel Mendes de Sola y Josué de Córdoba mencionaban también sus lecturas profanas.¹⁹²

No es que estuviera mal visto que un rabino citara fuentes profanas. Del prestigio que gozaba Samuel Mendes de Sola deducimos que el público no se disgustaba por el culteranismo del predicador. Creemos que a la mayoría de los predicadores les importaba mucho más exhibir que estaban versados en su propia literatura religiosa: el saber judaico era lo que les distinguía y confería prestigio dentro de su comunidad.

• • •

Los sermones impresos sefardíes forman un subgénero que se define por su simbiosis de las tradiciones judaica y clásico-cristiana. Su for-

ma corresponde con una evolución de la *dispositio* ciceroniana, y así recuerda los sermones cristianos (nos referimos a los españoles y portugueses) contemporáneos. No podemos, sin embargo, afirmar que la estructura del sermón sefardí proceda de éstos. En primer lugar, observamos que ciertos elementos constitutivos del sermón sefardí estaban presentes en los sermones tradicionales de los judíos españoles. En segundo lugar, es bastante probable que hubiera una influencia de los sermones de los judíos italianos del siglo XVI. Aunque la modalidad explícitamente didáctica y edificante, centrada en un tema, no parece corresponder con el sermón judío tradicional (*derasa*), esta característica del sermón sefardí también se hallaba en sermones judíos de la Italia renacentista. Lo mismo puede decirse de la argumentación lógica que seguían los predicadores para «mostrar» con «pruebas» su «tesis».

Lo importante es constatar que los judíos sefardíes siguieron en sus sermones el tipo de discurso retórico popular en su tiempo. A este respecto no encontramos diferencias notables entre los sermones de predicadores con un directo pasado católico (Samuel da Silva de Miranda, Abraham Gabay Isidro) de otros nacidos y educados en el seno de *Talmud Torá* o hasta de los rabinos procedentes de comunidades sefardíes tradicionales como Ezequías da Silva (Jerusalén) y Salomón Salem (Adrianópolis).

En lo que sí notamos un inequívoco sabor ibérico es en el lenguaje. Encontramos en los sermones escritos por sefardíes nacidos o criados en Holanda el estilo sentencioso, aristocrático y conceptista de Gracián o los períodos largos, llenos de simetrías y paradojas del padre Vieira. Emblemas, jeroglíficos, enigmas, teatralidad y los asombros que conducen al desengaño, y un uso de interpretación alegórica que roza el efectismo: lo único que distingue estos sermones de los españoles y portugueses parece ser la filiación religiosa de sus autores.

Hay que proceder con cautela a la hora de comparar. Muchas de las agudezas y del conceptismo presentes en los sermones sefardíes pertenecen a una antigua tradición hermenéutica propia del judaísmo. El gusto por elementos profanos en los sermones muy raras veces compromete la homilética judaica y la autoridad de pasajes bíblicos y rabínicos. Resulta claro que los predicadores sefardíes estaban versados en la retórica y lógica clásicas o que seguían con entusiasmo

las corrientes literarias ibéricas, pero se mostraban igualmente diestros en el saber propio de su religión. Es por esto que no queremos considerar los sermones como una supervivencia del pasado ibérico de los sefardíes.

Creemos que se explica el innegable carácter artístico del sermón impreso sefardí si tomamos en cuenta las circunstancias que lo produjeron.

No nos parece casualidad que el inicio de las ediciones de sermones coincidiera con la inauguración de la gran sinagoga «portuguesa» en 1675. Este hecho fue trascendente por varios motivos: significaba que los sefardíes habían superado las pruebas que marcaron su inserción en el judaísmo; significaba que habían llegado a la prosperidad necesaria para construir el edificio monumental, y evidenciaba, por fin, su posición respetada en la sociedad cristiana.

Los sermones que se imprimieron en la inauguración de la sinagoga reflejan el orgullo sefardí por la consolidación política y religiosa de su comunidad. Se publicaron en un libro elegante con los grabados del exterior e interior del edificio hechos por el conocido artista Romein de Hooghe. Su impresor se dirigía en el prólogo que los acompañaba a unos imaginarios visitantes a quienes presentaba las maravillas de la construcción y los discursos elocuentes de siete eminentes oradores de *Talmud Torá*.

Un gran número de los sermones posteriores testimonian el estremo de un joven predicador que acababa de coronar sus estudios en *Ets Haim*, el seminario rabínico de la congregación sefardí. La importancia atribuida al primer sermón es manifiesta: se editaban con un esmero especial; en dedicatorias se expresaba la gratitud por el patrocinio que hiciera posible los estudios y por la tutoría de los maestros; en un exordio, el predicador expresaba cuán honrado se sentía al poder pronunciar un sermón en tan elevado lugar y ante tan eminente auditorio. Creemos que estos sermones eran paralelo judaico de la disertación académica con la que se coronaban los estudios en el mundo laico; en esta calidad justificaban el *status* de «academia» o «universidad» que los sefardíes atribuían a *Ets Haim*.

Como «disertaciones de una academia judaica» se explican el carácter artístico, el rigor retórico o «académico» y la limitada trascendencia moral del discurso. Estos sermones pueden considerarse, pues,

como una excelente muestra del empeño típico de los sefardíes por demostrar que tanto en su religión como en su cultura no eran inferiores a nadie.

NOTAS

1. DANIEL COHEN RODRÍGUEZ, *Sermão moral...* (1720), p. 3: «Peço me dê licença [...] em dedicarlhe este sermão (que é o primeiro, que à pedimento de amigos dou à estampa)»; Isaac Cohen Belinfante, *Sermão moral sobre o temor heroico* (1775), «Suplícólhes ingenuamente, assim como mereci o aplauso do auditório no púlpito, mereça minha dita a aceitação de sua confraria democrática», f. *3r.
2. Los juicios y las sentencias en los sermones de David Nunes Torres recuerdan a Tácito y Séneca, según el elogio de Salomón Judá León (DAVID NUNES TORRES, *Sermões*, 1690, f. *3r); cf. DAVID DE ABRAHAM DE MEZA a su propio sermón, «Bem desejara ter hoje a eloquência de hum Túlio», *Sermão moral...* (1772), f. A2r.
3. Salomón Judá León Templo afirma sobre los sermones de David Nunes Torres: «Os hebraicos encontrão tam elegantes vossos pensamentos e tão sutis vossas alegorias que se o linguagem fosse em hebraico, assim como hé em português, se equivocaria a elegância com a do eloquente Badresi, e as alegorias com as do agudo Arama» (DAVID NUNES TORRES, *Sermões*, 1690, f. *3r).
4. D.M. SWETSCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants...*, pp. 383-384.
5. MENASSEH BEN ISRAEL, *Tesouro dos dinim, última parte* (1647), f. A4v.
6. Como se afirma en la introducción de *gibcat sa'ul*, ed. Moisés Belmonte y Jacob Dias Pato, Amsterdam, 1645.
7. Recientemente M. Saperstein descubrió unos 550 sermones de Mortera en el seminario rabínico de Budapest. M. SAPERSTEIN, «Saul Leví Morteira's Treatise...», p. 132, n. 7.
8. Véase nota 6.
9. *Honores fúnebres...*, p. 305.
10. Véase la bibliografía.
11. U otro lugar, una de las academias sefardíes de entonces como *Abi Yetomim* (cf. D. NUNES TORRES, *Sermões*, 1690).
12. Cf. L. FUKS y R.G. FUKS-MANSFELD, *Hebrew and Judaic manuscripts...*, II.
13. Los de Daniel Belillos (1693), Salomón Judá León (1694) y Salomón de Oliveira, sólo publicado en 1710.
14. Cf. DAVID FRANCO MENDES, *Memórias...*, p. 59.
15. M. SAPERSTEIN, *Jewish preaching...*, pp. 27-28.
16. Cf. *supra*, p. 214.
17. M. SAPERSTEIN, *Jewish preaching...*, p. 28.
18. DANIEL MENDES DE SOLA NOBRE, *Sermão [...] circuncisão* (1723).

19. H. LEVIN, p. 17.

20. SAMUEL MENDES DE SOLA, *Triunfo da união contra o pernicioso vício da discórdia, ou sermão que em quarta feira, 17 de menabem ano 5510 pregou [...] na ilha de Curaçao* (1750); DAVID COHEN D'AZEVEDO, *Triunfo da virtude* (1788).

21. DAVID NUNES TORRES, *Sermões* (1691).

22. EZEQUIAS DA SILVA, *Sermón del fundamento...* (1691).

23. Cf. el «Discurso...» de JACOB ABENDANA en *Elogios que celosos [...] Abraham Núñez Bernal* (1655), pp. 163-171; los *Discursos predicáveis de JEHOSUA DA SILVA* (1688); la *Oração fúnebre...* (1771) predicado por SAMUEL MENDES DE SOLA. Los discursos de JOSÉ PENSO DE LA VEGA como las oraciones fúnebres a la muerte de su padre y madre (ambas impresas en 1683), *La Rosa. Panegrico sacro* (1683) y un *Discurso académico moral y sagrado* (1683), que comparten muchas características con los sermones, quizá no se llaman así porque no fueron pronunciados durante un servicio religioso.

24. Cf., en cambio, los *Trinta de-rasiot* de SAMUEL IBN JACHIA, publicados en Hamburgo en 1629 (M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, p. 53) o el *Darás hecho en la solemnidade de la data de la Ley* (1698), publicado en Amsterdam pero pronunciado en Rotterdam por Moisés Zurreño, un sefardí que no se había formado en *Talmud Torá*.

25. Cf. ISAAC DE SILVA, *Sermão de penitência* (1718); SALOMÓN AILIÓN, *Sermón...* (1723); ISAAC HAIM ABEN-

DANA DE BRITTO, *Sermão exhortatório* (1753); SALOMÓN SALEM, *Sermón reprehensible* (1765).

26. Cf. DAVID NUNES TORRES, «Sermão apologético...», en *Sermões...* (1690).

27. Cf. SAMUEL SILVA DE MIRANDA, *Sermão...* (1690).

28. No nos constan sermones impresos de bodas.

29. Cf. los sermones incluidos en *Elogios...* (1655).

30. Cf. ABRAHAM HAIM DE MEZA, *Sermão moral [...] na ocasião de um dia solemne de oração...* (1747).

31. DAVID COHEN D'AZEVEDO, *Triunfos da virtude* (1788).

32. La conciencia de esta división no nos consta sólo por los títulos (*v.gr.* «sermão moral», «sermão gratulatório...») sino también por las palabras de «un amigo» al sermón de DAVID DE ISAAC LEÓN, *Sermão da boa fama...* (1767): «Assim é este sermão, pois nem peca pello breve, nem tão pouco é demasiadamente prolixo; sim proporcionado ao sujeito, ao tempo, e ao gosto do auditório, constando de diferentes asuntos como *problemático, panegrico, moral e gratulatório*» (f. C4v). La cursiva es nuestra.

33. Cf. SAMUEL MENDES DE SOLA, *Sermão em acção de graças* (1718); ABRAHAM GABAY ISIDRO, *Sermón...* (1724).

34. Cf. DAVID NUNES TORRES, «Sermão funeral e panegrico...», «Sermão panegrico e funeral...», en *Sermões* (1690); JACOB LÓPEZ DA FONSECA, *Sermão moral e panegrico* (1780).

35. Cf. la preceptiva de FRANCISCO TERRONES DEL CAÑO, *Ins-*

trucción de predicadores, pp. 99-123; M. HERRERO GARCÍA en *Sermonario clásico*, p. XIX. Los sermones de António Vieira tienen una arquitectura muy pensada y lograda, siempre con su exordio, parte central dividida en «puntos» y conclusión. Además, tienen una división en párrafos (*Sermões*, vols. 1-15). Vieira no era ninguna excepción. Véase la arquitectura de los sermones de Fray Manuel de Guerra y Ribera, analizada en A. Soria Ortega, p. 135-148.

36. Fueron alumnos de Saul Leví Mortera quienes publicaron una parte de sus sermones en un libro titulado *gibcat sa'ul*, por la gran admiración que sintieron hacia los discursos de su maestro. Los sermones que los estudiantes le habían pedido al rabino estaban en hebreo, ya que el mismo Mortera no tenía la intención de publicarlos (H. LEVIN, «The sermons of Saul Levi Mortera...», pp. 4-5).

37. Cf. cap. II, pp. 117-118.

38. I. BETTAN, pp. 9-10.

39. M. SAPERSTEIN, *Jewish preaching...*, p. 63. La traducción es mía, bdb.

40. LEONE DA MÓDENA, «Historia dei Ritti Hebraici», p. 40.

41. F. TERRONES DEL CAÑO, p. 100.

42. F. TERRONES DEL CAÑO, p. 49.

43. R.B. EVENHUIS, II, p. 25.

44. Cf. M. SAPERSTEIN, *Jewish Preaching...*, p. 75.

45. No es, pues, como en los sermones en los que la escritura propo-

nía el tema o los temas. Un predicador podía consultar libros de «conceptos predicables», pero tenía que ceñirse al pasaje escrituario.

46. *Sermões...* (1675), pp. 3-4.

47. «Y vos os apegados com Adonai vosso Deus vivos todos hoje» (Deut. 4:4); el sermón fue pronunciado en *sabbat nabamu*, la lección de la Tora correspondiente es Deut. 3:23-7:11 (*parasa va'ethanan*).

48. Desconocemos detalles biográficos de Isaac de Sola. Sólo nos consta que Isaac de Sola fue cabeza de una *yesiba* caritativa, *Maasim Tobim*, en 1707 (David Franco Mendes, *Memórias...*, p. 102).

49. Verso con que abre la *parasá de ki tese* (Deut. 21:10-Deut. 25:18).

50. ISAAC DE SOLA, *Sermón que publica la excelencia de la tesuba*, p. 19.

51. Casó en 1707 con Benvenida Rodríguez (D. VERDOONER y H.J.W. SNEL, acta 706-99); no se indica lugar de procedencia. Fue alumno de Salomón de Oliveira (J. BROMBACHER, *Chofne Zetim*, p. 36).

52. DAVID COHEN RODRÍGUEZ, *Sermão...* (1720), pp. 26-27: «E quem não sabe ou quem duvida que todas as criaturas corporaes habitão na terra? Mas nam falla assinalando o sítio, senão aponta mostrando a causa de as naçoems se engolfarem nos viços do mundo, porque só olham o aparente [...] *De ti fiz D[eu]s eleição*, apartándote e distinguíndote dos viços dos demais povos; os quais como ignorantes e isentos da luz da Lei que tu goças não olhão mais que [...] a exterior apariência e a falsa super-

ficie dos recreios, engolfos e delícias da terra.»

53. Cf. ABRAHAM HAIM DE MEZA, *Meditações sacras...* (1764), «Sermão penitencial [...] em Sabath Nitsabim e Vayelech, 23 elul ano 5513», pp. 1-2.

54. ISAAC LOPES, *Sermão...*, 1719, p. 16.

55. M. SAPERSTEIN, *Jewish preaching...*, p. 69.

56. JUDÁ PIZA, *Sermão moral* (1765), pp. 10, 12, 13 respectivamente.

57. Cf. los sermones de Abraham Gabay Isidro (1724), Judá Piza (1765) o Jacob de Salomón Saruco (1757).

58. Saul Leví Mortera, Isaac Aboab, Abraham de Meza.

59. Compárense los exordios de los sermones de Isaac Aboab (2 pp.) con los de Isaac Saruco (6 pp.).

60. *Sermões...* (1675), p. 40.

61. *Sermões...*, p. 41.

62. ISAAC COHEN BELINFANTE, *Sermão do nada...* (1761), p. 2.

63. *Sermão do nada...*, p. 2.

64. Sam. I, 18:7.

65. *Sermão do nada...*, p. 5.

66. *Sermão do nada...*, p. 6.

67. *Sermão do nada...*, p. 7.

68. David de Isaac de León, Jacob López da Fonseca, Isaac de Salomón Saruco y Mordechay Tama.

69. Aludo a Fray Gerundio de las Campazas, del Padre Isla.

70. SALOMÓN JUDÁ LEÓN TEMPLO, *Sermão moral discussivo entre a teórica e prática da Sagrada Ley* (1694), p. 8.

71. Por ejemplo, en los sermones de António Vieira. A. Soria Ortega (p. 136) comenta con respecto

a Fray Manuel de Guerra y Ribera que la división en tres puntos era la corriente en todos sus sermones.

72. Se refiere al dios Amor, tal como es representado emblemáticamente por Alciato.

73. SAMUEL DA SILVA DE MIRANDA, *Sermão que pregou em Pascua de Pesab* (1690), p. 5.

74. ABRAHAM HAIM DE MEZA, *Meditações sacras...* (1764), «Sermão moral [...] em Sabath Behukotay, 24 iyyar anho 5510», p. 4.

75. ABRAHAM GABAY ISIDRO, *Sermón...* (1724), pp. 16-17.

76. En los géneros judicial y de liberativo se pretende convencer al oyente de un objeto (*dubium* o *certum*) mediante pruebas (argumentos o *exempla*) (H. LAUSBERG, I, p. 106-110).

77. «Sermão de quarta-feira de Cinza», en *Sermões*, II, p. 226.

78. «Sermão da Segunda Domingo da Quaresma», en *Sermões*, III, p. 56.

79. ISAAC NETO, «Sermão quarto...», en *Sermões...* (1675), p. 61.

80. *Tesuba, arrependimiento, contrición*, cf. *supra* p. 223.

81. ISAAC DE SOLA, *Sermón que publica la excelencia de la tesuba* (1718), p. 6.

82. DAVID DE ABRAHAM DE MEZA, *Sermão moral sobre o pezo do pecado* (1787), p. 3. David seguía el ejemplo de su padre Abraham de Meza, cf. los sermones de éste en *Meditações sacras...* (1764).

83. F. TERRONES DEL CAÑO, p. 100; M. SAPERSTEIN, *Jewish Preaching...*, p. 77.

84. Ps 5:9. SALOMÓN BARUCH LOUSADA, «Sermão de graças», en *Sermões...* (1691), p. 15.

85. Un buen ejemplo de esta técnica son los discursos o «sermões» de SAUL LEVÍ MORTERA intercalados en *Diálogo dos montes* (1767). Los sermones pronunciados en la sinagoga de Mortera eran mucho más lógicos, cf. el *Sermão funeral* (1652) y los sermones *Sete derasiot* (1644) en manuscrito, L. FUKS y R.G. FUKS-MANSFELD, *Hebrew and Judaic manuscripts*, II, n. 32.

86. *Recapitulatio*, cf. H. LAUSBERG, I, pp. 363-364.

87. MORDECHAY TAMA, *Sermón moral y gratulatorio* (1771), pp. 16-17.

88. SAMUEL MENDES DE SOLA, *Sermão fúnebre e moral [...] às exéquias do muy docto babam basalem Rab Abaron Acoben de Lara* (1744), p. 24.

89. ELIEZER DE ABRAHAM ZACUTO, *Sermão moral sobre a humildade* (1767), p. 15.

90. ISAAC BARUCH LOUSADA, «Sermão de graças...», en *Sermões* (1691), p. 8.

91. DAVID NUNES TORRES, «Sermão apologético...», en *Sermões* (1690), p. 2.

92. ISAAC DE SOLA, *Sermón que muestra el tercero punto...* (1720), pp. 14-15.

93. ISAAC COHEN BELINFANTE, *Sermão do nada moralmente simbolizado* (1761), p. 9.

94. J.A. SARAIVA, *O discurso engenhoso*.

95. ABRAHAM GÓMEZ SILVEIRA, «Sermón cuarto...», en *Sermões* (1677), p. 69.

96. SALOMÓN JUDÁ LEÓN: «Sermão funeral [...] Isaac Aboab» (1694), p. 8.

97. ISAAC LOPES, *Sermão...* (1719).

98. SAMUEL DA SILVA DA MIRANDA, *Sermão...* (1690), pp. 3-5. Se refiere al emblema CIX de Alciato (cf. las *Emblemas*, tr. el Pinciano, p. 142; el texto latino figura en la p. 332).

99. Cf. F. RICO, *El pequeño mundo del hombre*. Ejemplos del tópico del pequeño mundo en los sermones de SALOMÓN DE OLIVEIRA («Sermão segundo...», en *Sermões...*, 1675), ABRAHAM GÓMEZ SILVEIRA («Sermón primero...», en *Sermões*, 1677, pp. 9-28); ABRAHAM GABAY ISIDRO (*Sermón...*, 1724, pp. 5-30); ISAAC ABENDANA DE BRITO (*Sermão exhortatório...*, 1753, pp. 3-29); MORDECHAY DE ISAAC TAMA (*Sermón moral...*, 1771, pp. 2-17). De particular interés es el sermón de OLIVEIRA, cf. el comentario de L. FUKS y R.G. FUKS («The inauguration of the Synagogue...» pp. 498-499): «El sermón del *babam* De Oliveira versa sobre el antiguo tema hispánico del "hombre como microcosmos" pero con una variación desarrollada con elegancia: la sinagoga (*miqdas me'at*, "pequeño santuario") tiene la misma relación al templo de Salomón que el hombre al universo» (tr. *hdb*).

100. Cf. *infra*, fuentes.

101. ISAAC DE SOLA, *Sermón que publica la excelencia de la tesuba* (1718), p. 12.

102. ISAAC LOPES, *Sermão...* (1719), p. 12.

103. DAVID NUNES TORRES: «Sermão apologético...», en *Sermões* (1690), p. 15.

104. JUDÁ PIZA, en *Sermão moral...* (1755), p. 19.

105. Sobre el «concepto» en el sermón, cf. entre otros J.A. SARAIVA, *O discurso engenhoso* (sobre Vieira), A. Soria Ortega (sobre Guerra y Ribera), pp. 115-122.

106. Cf. A.J. SARAIVA, *O discurso engenhoso*.

107. ABRAHAM GÓMEZ SILVEIRA, «Sermón cuarto...», en *Sermões* (1677), pp. 66-67.

108. «Sermón cuarto...», pp. 67-68.

109. SALOMÓN JUDÁ LEÓN TEMPLO, *Sermão funeral às deploráveis memórias [...] Isaac Aboab* (1694), p. 7.

110. *Talmud Moed Catán*, cap. 3. Idea expuesta por R. Aquiba sobre la muerte de los hijos de R. Ismael. Desarrollado, entre otros, por SAUL LEVÍ MORTERA en su *Sermão funeral a la muerte de Mosseh de Mercado*, 1652, ff. B2v-C1v.

111. Literalmente *besser* significa «tesoro». La identificación con «oro» viene por Job 22:24.

112. *Sermão funeral...* (1694), pp. 9-10.

113. *Sermão funeral...*, p. 13. La palabra *abi* puede leerse también como *abi*, ya que la letra *yod* se parece al signo de exclamación.

114. Tomar las letras de una palabra como abreviaturas de otras palabras es regla 30 de las 32 reglas hermenéuticas de la *Baraita*, cf. *infra* n. 119.

115. ISAAC DE SOLA, *Sermón...*, 1718.

116. *Sermón...*, p. 9.

117. *Sermón...*, p. 9.

118. *Meod* tiene el significado de «muy» o «mucho».

119. Esta regla o «licencia» hermenéutica, que llamaríamos anagrama, se conoce como (una forma de) *notarikon*, regla 30 de las 32 reglas hermenéuticas de la *Baraita*. Cf. EJ, s.v. «Notarikon», «Baraita of 32 rules», «Hermeneutics».

120. *Sermón...*, p. 9.

121. *Sermão que mostra as grandes excelências da circunção* (1723), p. 9.

122. *Sermão...*, p. 10.

123. *Sermão [...] em Sabbath Balak a 17 de tamus ano 5484* (Amsterdam, 1724). *mi'ut* y *ribuy* son términos técnicos rabínicos que significan respectivamente una calificación limitadora o exclusiva; y su opuesto, una amplificación o calificación inclusiva.

124. ISAAC ABOAB DA FONSECA, *Sermão...*, 1678, p. 7.

125. ISAAC DE SOLA, *Sermón que muestra el segundo punto* (1729), pp. 8-9.

126. ISAAC ABENDANA DE BRITO, *Sermão exhortatório...*, 1753, p. 28.

127. «Para aquellos no familiarizados con la técnica Midrásica, puede ser útil indicar un principio fundamental: en la interpretación de la Escritura es ignorada la cronología; la Biblia entera se considera un solo enunciado, y todo texto puede ser alegado, sujeto a ciertas reglas, en apoyo de cualquier otro.» PH. POLLACK en *Rebuel Jessurun, Diálogo dos montes*, 1975, p. 75; la traducción es

mía, *hdb*. Cf. *EJ*, s.v. «Homiletic literature», p. 949.

128. Cf. *infra*, p. 257.

129. ABRAHAM DE MEZA, «Sermão moral [...] 28 tamuz [...] 5510», p. 2, en *Meditações sacras...* (1764).

130. ABRAHAM GABAY ISIDRO, *Sermón...* (1724), p. 16.

131. ISAAC LOPES, *Sermão...* (1719), p. 13.

132. SAMUEL MENDES DE SOLA, *Triunfo da união*, 1751, pp. 3-4.

133. En la traducción de Ferrara: «No la igualará oro, ni vidrio.»

134. DAVID NUNES TORRES, «Sermão apologético...», en *Sermões*, 1690, pp. 6-7.

135. «Sermão...», p. 7.

136. «Sermão...», p. 8.

137. El principio es difícil, pero después es fácil el progreso.

138. Es decir, separando la palabra en *ke rubya* «como mozos».

139. SALOMÓN BARUCH LOUSADA, «Sermão de graças...», *Sermões*, 1691, p. 14; la cursiva es mía.

140. ABRAHAM GABAY ISIDRO, *Sermón...*, p. 16.

141. *Sermón*, p. 18.

142. SAMUEL MENDES DE SOLA, *Sermão fúnebre e moral* (1744), p. 20.

143. DAVID DE ABRAHAM DE MEZA, *Sermão moral...* (1786), p. 3.

144. *Sermão moral...*, p. 7.

145. *Sermão moral...*, p. 7.

146. Uso aquí la palabra «asunto» para indicar tanto la materia como la cuestión central del sermón. No empleo «tema» para evitar la confusión con la acepción de «verso inicial» que tenía esta palabra.

147. DAVID NUNES TORRES, «Sermão apologético sobre as excelências de nossa Ley», en *Sermões* (1690).

148. SALOMÓN AILIÓN, *Sermón* (1723); ISAAC ABENDANA DE BRITO, *Sermão exhortatório...* (1753); SALOMÓN SALEM, *Sermón reprehensível* (1765). Isaac Abendana de Brito afirma: «O sermão de hoje deve ser de repreensão, declarando guerra contra os vícios, que nos póstrão, nos perdem, e nos acábão, destituíndonos dos bens temporaes e espirituas, e espero que será esta luta, meio para abrir os olhos do entendimento, e restaurarnos à nosso prístino estado, cobrando saúde à triste e enferma alma» (p. 4).

149. SAUL LEVÍ MORTERA, *Sermão funeral [...]* *Mossebe de Mercado* (1652); SALOMÓN DE OLIVEIRA, *Sermão funeral [...]* *Ishac Aboab* (1710).

150. ABRAHAM DE MEZA, *Sermão moral [...]* *na ocazião de hum dia solemne de oração proclamado pelos s[enbo]res Estados Geraes das Províncias Unidas* (1747).

151. ABRAHAM DE MEZA, *Sermão moral...*, 1747, p. 16.

152. *Sermão moral...*, p. 16.

153. Cf. *EJ*, s.v. «Beard».

154. SALOMÓN AILIÓN, *Sermón...* (1723), en especial las pp. 21-27.

155. SALOMÓN SALEM, *Sermón reprehensível...* (1765), p. 42.

156. *Sermón...*, p. 42.

157. *Sermón...*, p. 42.

158. *Sermón...*, pp. 45-47.

159. *Sermón...*, pp. 45-46.

160. *Sermón...*, pp. 46-47.

161. *Sermão exhortatório* (1753), pp. 19-28.

162. *Sermão exhortatório...* (1753), p. 25.

163. Sobre la falta de decoro en la sinagoga (las conversaciones profanas), cf. L. FUKS y R.G. FUKS-MANSFELD, «The inauguration of the Portuguese synagogue», p. 498;

164. ABRAHAM GÓMEZ SILVEIRA, *Sermoes* (1677), «Sermón primero...»; ISAAC DE SOLA, *Sermón que muestra el segundo punto...* (1719).

165. ABRAHAM DE MEZA, *Meditações sacras...*, 1764.

166. Sobre la precaria situación económica de *Talmud Torá* en el siglo XVIII, véase R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, pp. 149-154.

167. En los sermones funerales siempre se exaltan los valores de los justos y se trata de explicar el porqué de su muerte. Este motivo propio del judaísmo ya se plantea en el *Talmud*.

168. «Sermão apologético das preminências de nossa Ley» en *Sermões...* (1690).

169. «Sermão das preminências...», p. 13.

170. «Sermão apologético...», pp. 14-15.

171. Cf. *EJ*, s.v. «Belief».

172. ABRAHAM GÓMEZ SILVEIRA, *Sermoes*, p. 64.

173. ISAAC BARUCH LOUSADA, «Sermão...», en *Sermões...*, 1691, pp. 8-9.

174. ISAAC DE SOLA, *Sermón que muestra el tercero punto* (1720), p. 15.

175. SAMUEL MENDES DE SOLA, *Oração fúnebre...* (1771), p. 11.

176. Cf. SAMUEL DA SILVA DE MIRANDA, *Sermão...* (1690), dedica-

toria, f. 1r: «De juro devo eu logo nas generosas mãos de vossa mercê (como em Ara) sacrificar este primeiro fruto, que produziu esta nova planta de meu discurso, nestas terras» (la cursiva es mía).

177. Cf. el verso inicial del sermón de Isaac Aboab da Fonseca con ocasión del estreno de la nueva sinagoga de los sefardíes de Amsterdam en 1675: *Y vos os apegados com Adonai vosso Deos vivos todos vos hoje* (Deut. 4:4), *y e tomem a mi apartadura de com todo o homem que seu coração involuntar tomaréis a minha apartadura* (Exod. 25:2) en *Sermões...* (1675), pp. 1, 4. Compárese con la Biblia de Ferrara (ed. 1661): «Y vos los apegados con Adonay vuestro Dio: vivos todos vos hoy» y «y tomen para mi apartadura: de con todo varón que lo involuntare su corazón tomaréis a mi apartadura».

178. SALOMÓN JUDÁ LEÓN Templo traduce así un verso de las Lamentaciones de Jeremías (2:1): «Como nublou com seu furor o Senhor Deos a companhia de Sion? Como deitou do ceo à terra a glória de Israel? Como não se lembrou do estrado de seus pés, no dia de sua ira?» (*Sermão funeral às deploráveis memórias de [...] Ishac Aboab*, Amsterdam, 1694, p. 1), y de Deuteronomio (30:14): «No coração e na boca, está o ponto fixo dos movimentos da Sagrada Ley» (*Sermão moral discursivo*, Amsterdam, 1694, p. 2). Compárese con el texto de Ferrara en la edición de 1630: «Como hizo escurecer en su furor Adonay compañía de Zion echar de cielos a

tierra hermosura de Israel, y no se membró de estrado de sus pies en día de su furor?» (Lam. 2:1) y «Que cercana a ti la cosa mucho, en tu boca y en tu corazón, para hacerla» (Deut. 30:14). El segundo pasaje de León Templo es un claro caso de «paráfrasis homilética».

179. SALOMÓN SALEM, *Sermón reprehensible...*, 1765. Hay que tomar en cuenta que Isaac Cohen Belinfante revisó y «corrigió» el texto, por lo que es muy posible que el discurso impreso no refleje la lengua de este rabino proveniente de Salónica.

180. ISAAC BARUCH LOUZADA, «Sermão de graças...», en *Sermões* (1692), pp. 7-8; SAMUEL MENDES DE SOLA, *Sermão...* (1724), pp. 5-6.

181. En su tesis sobre los sermones de Guerra y Ribera, Andrés Soria Ortega (p. 288) señala que este predicador cita innumerables veces el carro de Ezequiel, cuya pauta para la interpretación daba Escalante. Y en el Fray Gerundio, Isla se burla de la célebre carroza, atraillada por tantos predicadores.

182. Cf. *supra*, p. 221.

183. No soy el más calificado para rastrear las fuentes judaicas. Me refiero sólo a las obras y autores que se mencionan explícitamente y las

referencias que doy no tienen ninguna pretensión exhaustiva. Estimo que hay un promedio de entre cuatro y diez referencias de la literatura rabínica. Con esta aproximación y las fuentes que menciono creo que doy una idea bastante fiel de la «intertextualidad judaica».

184. Como en DAVID NUNES TORRES, *Sermão apologético, Sermões* (1690), varios lugares; ISAAC RAFAEL RODRIGUES, *Sermão funeral...* (1718), p. 5; ISAAC DE SOLA, *Sermón funeral* (1707), p. 9; ISAAC ABENDANA DE BRITO, *Sermão exhortatório* (1753), p. 15.

185. ABRAHAM GÓMEZ SILVEIRA, *Sermoes*, p. 17.

186. EZEQUÍAS DA SILVA, *Sermón moral...* (1691), p. 12; JACOB SARUCO, *Sermão gratulatório...* (1757), p. 17.

187. SALOMÓN SALEM, *Sermón reprehensible* (1765), p. 16.

188. EZEQUÍAS DA SILVA, *Sermón moral* (1691), p. 4.

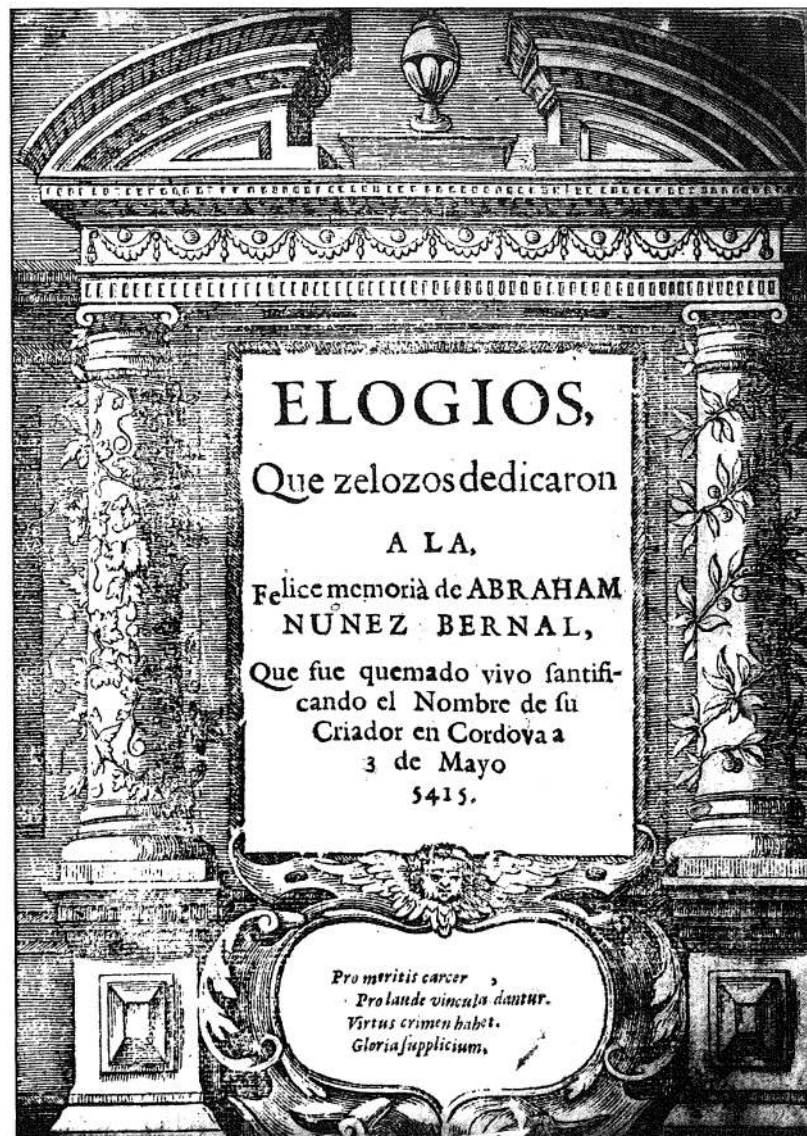
189. ISAAC ABENDANA DE BRITO, *Sermão...* (1753), p. 13.

190. *EJ*, s.v. «Luntshits». En JACOB SARUCO, *Sermão gratulatório* (1757), p. 17.

191. En ISAAC DE SOLA, *Sermón funeral* (1707), p. 7.

192. Cf. cap. II, p. 118.

Portada de una colección de poemas en memoria de Abraham Núñez Bernal e Isaac Almeida Bernal. A la obra, impresa en Amsterdam, contribuyeron medio centenar de poetas de la comunidad sefardí de Amsterdam. Cf. pp. 97, 104, 137.



CAPITULO VI LA POESIA

La comunidad sefardí de Amsterdam adquirió la fama de ser el centro literario de la diáspora judía por sus poetas. Miguel de Barrios celebraba a más de medio centenar de poetas que constituían la gloria de *Talmud Torá* en la *Relación de los poetas y escritores de la nación judaica española* (1682?) o la *Academia de los Floridos. Memoria plausible de sus jueces y mantenedores* (1685). Resulta, sin embargo, que entre los poetas mencionados por Barrios hubo algunos que nunca vivieron en Amsterdam y que muchos otros sólo dejaron un mediocre soneto, décima u octava. La calidad de la poesía sefardí también se ve comprometida por el carácter circunstancial de la mayor parte de ella. Numerosos poetas se dedicaban exclusivamente a escribir panegíricos, dirigidos a los miembros de su comunidad o a príncipes y nobles europeos.

Estas advertencias no quieren sugerir que la poesía fuera insignificante entre los sefardíes o que no tuviera genuinos creadores que merezcan ser recordados.

SIGLO XVII

La mayor parte de la poesía en español o portugués impresa en la primera mitad del siglo XVII no es muy significativa ni en cantidad ni en calidad. Son los elogios que encontramos en varias ediciones sefardíes de entonces: contienen las tópicas alabanzas de la elocuencia y erudición del autor y de la doctrina de la obra. Sus autores, exiliados/inmigrantes de primera generación, habían crecido en la península ibérica; sus composiciones reflejan el gusto literario imperante allí.

Su elemento distintivo es la revaloración de la identidad judía. La «sangre» y la religión que en la sociedad ibérica de aquel entonces marcaron la inferioridad de los cristianos nuevos fueron valorados por los «judíos nuevos» como «excelencias». ¹ Así, al lado de las acostumbradas equiparaciones mitológicas y clásicas en esos poemas («de Platón divina pluma / y de Tulio la elocuencia»), ² figuran las bíblicas que reestablecen el contacto con las raíces judías y restauran la fama de Israel en el mundo.

Algunos poemas del tratado *De la resurrección de los muertos* (1636) de Menasseh ben Israel tienen los consabidos elogios como se encuentran en cualquier libro español o portugués de la época como el soneto de Daniel Abudiente:

*Si al águila veloz desde su nido
reina en las aves, hizo la nobleza,
si al león el valor y fortaleza
de todo el animal, señor temido.
Si al sol de los planetas más subido
sus rayos, su virtud y su belleza,
a vos de varias ciencias la destreza
águila, sol, león obedecido.
Nadie puede igualar vuelo tan alto,
valor a que se rinde el más ufano,
luz que el alma adorna, el pecho inflama.
Por vos depende el que es de saber falto
que vuelve a revivir el cuerpo humano
y que es eterna el alma, y vuestra fama.³*

O éste de José Bueno,⁴ quien se imagina a Menasseh en el cielo como pastor renacentista:

*Aquí levanta su flauta y dulce avena,
aquí el laurel recibe y el trofeo
que por sus altos conceptos merecía.⁵*

En otro poema se elogia al autor, en tanto judío («Menasseh perdocto hebreo») equiparable a los grandes israelitas del pasado:

*Bien muestra de un José ser procedido
quien al justo José imita tanto,
él declarando el vaticinio santo
éste del Sacro Texto, alto sentido.⁶*

El soneto de José Francés⁷ en *Tratado del temor divino* (1633), traducido por David Cohen de Lara, refleja la misma idea:

*Este en que el mismo amor campea tanto,
en años mozo, en ciencias dilatado,
gloria os hace a Israel y al mundo espanto.
Rico de vuestro ingenio, este tratado,
como de erario de lenguaje santo,
si era sin precio, será máspreciado.⁸*

Muchos de estos versos no dejan de ser mediocres, en algunos casos hasta torpes. En fin, estos poetas no eran profesionales y la publicación de un libro nuevo no se presta a efusiones líricas.

Pero en Amsterdam también hubo poesía de lamento y nostalgia equiparable a la de los conversos exiliados Miguel de Silveira y João Pinto Delgado.⁹ Un notable poeta lírico fue David Abenatar Melo (1569-1632). Cristiano nuevo, nacido en Portugal con el nombre de Fernão Álvares Melo, fue víctima de la Inquisición; cuando tras muchos años de prisión obtuvo la libertad, se refugió en Amsterdam, donde se convirtió al judaísmo. Fue uno de los hombres más activos de la joven comunidad sefardí de *Bet Israel*.¹⁰

Su versificación de *Los CL Salmos de David* (Hamburgo, 1626) deriva su fuerza poética de la persecución que había sufrido, y que supo expresar de manera penetrante en una elaboración personal del texto bíblico. El mejor ejemplo es el Salmo 30 (corresponde al 31 de la Vulgata), que tiene diez veces la extensión de la versión original.¹¹ El poeta lo comentó así:

Este salmo acima acomodei a mim, que me livrou el Dio bemdito da Inquisição, ainda que feito pedaços, solto e livre, adonde vi morrer onze negativos queimados, cujo sangue seja vingado.

*Nel infierno metido,
de la Inquisición dura,
entre fieros leones de albedrío,
de allí me has redimido,
dando a mis males cura,
sólo porque me viste arrepentido.
Llamé, de ti fui oído,
enmienda prometiendo,
se de allí me sacases,*

mostráste tus faces,
a mis apretadores destruyendo.
Que ya casi rendido
estaba dellos. Tú los has vencido.
Cuando en duro tormento,
me tenían atado,
porque a mi hermano y prójimo matase,
helado, sin aliento,
en alto levantado,
mi lazo le pedí me desatase.
Que escribiese y notase,
que yo confesaría
mucho más que él quisiese,
que hablase, que pidiese,
que cuanto me pidiesen les daría.
Mas al suelo bajado,
con un corazón nuevo, te he llamado.
Acuden los verdugos,
pensando que tenían
con mi red a la casa ya pescada.
Desátanme los yugos,
palabras me decían,
que a todas mudas, yo no decía nada.
Yo dije, si me veo
en mi quietud y gloria,
jamás le ofenderé en dicho o hecho.
Haré en él nuevo empleo,
trayendo en la memoria,
lo que es más honra suya, y mi provecho.
Para siempre mi pecho,
en él tendrá firmeza,
viendo la voluntad,
con que el Dio de verdad,
hizo estar a mi monte sortaleza.
Cuando más abatido,
y preso en hierros, de allí me has subido.
Tus faces me encubriste,

nel largo cautiverio,
Adonai, o Dio mío, fui turbado...
En él me respondiste,
viendo mi vituperio,
que te llamé y fui de ti ayudado.¹²

La confesión a su Dios y la narración de la confusión y el sufrimiento padecidos durante los interrogatorios se funden aquí de manera dramática con la voz del salmista. Otro aspecto fascinante de *Los CL Salmos de David* es el sincretismo del autor. Melo había empezado la redacción de los mismos antes de ser detenido por la Inquisición, es decir, cuando era todavía cristiano y en el texto se observa que experimentaba conceptos de la fe judaica en términos de su antigua religión. Así, el poeta hablaba de los «ojos del alma abiertos»; la expresión «abrir os olhos da alma» era parte íntegra de las persuasiones pías del inquisidor para incitar al acusado a que hiciera una confesión de «actividades judaicas» y denunciara a sus cómplices.¹³ También su visión sobre la culpa de los judíos en sus infortunios y la invocación al final del libro, de la venida del Mesías, acompañado del santo Enoch y de Elías, son ajenas al espíritu y la interpretación judaicas.¹⁴ No obstante la belleza de algunos Salmos,¹⁵ el mérito total del esfuerzo resulta comprometido por la lealtad que Melo profesaba a la traducción bíblica de Ferrara.

Jonás Abravanel (1593-1667),¹⁶ también nacido en Portugal, publicó al final de una edición del *Salterio* (1650) unas décimas en las que expresa el desconsuelo de los hijos de Israel en el tiempo que tocaba. El Salmo 137 «Sobre ríos de Babel», ya de por sí popular en la poesía áurea, debió de tener un significado particular para este sefardí:

*Cantó David sacros himnos
dictados de un sacro genio,
y su profético ingenio,
sacó números divinos,
tus hijos que peregrinos,
viven en duras cadenas,
con tantos males y penas
de la patria desterrados,*

*¿cómo los cantos sagrados,
cantarán en los ajenas?*

*Sobre ríos de Babel,
las harpas dejan colgadas,
que las canciones sagradas,
pide el Bárbaro cruel,
entre Edom, y entre Ismael,
que se reputan por santos,
ya no nos piden tus cantos,
mas almas piden por pechas,
donde el canto, son endechas,
la armónica voz, son llantos.*

*Que a seren justas razones,
es a mi estado indecente,
de Sion viniendo ausente,
cantar alegres canciones,
y aunque libre de aflicciones
y de la prisión estrecha
tan sola para mi hecha
jamás te pondré en olvido
y cuando lo hiciere, pido
que se olvide mi derecha.*

Pero hallaba esperanza en la venida del Mesías:

*Fraga la ciudad materna,
tu santuario edifica,
tus maravillas publica,
que tu palabra es eterna,
tus corderillos gobierna
con pastor al patrio nido,
y allí tu pueblo escogido,
cumplidas sus esperanzas
cantarán tus alabanzas,
con los salmos de tu Ungido.¹⁷*

Otro poema donde encontramos versos nostálgicos es un panegírico a la restauración del rey de Portugal, Juan IV. Su autor, Francisco Gómez Barbosa (cuyo nombre judío ignoramos) dedicó el *Panegírico em a coroação de sua Magestade o sereníssimo senhor don Ioão IV...* (1641) al embajador de Portugal en Holanda, Tristão de Mendonça Furtado. El poema respira el patriotismo del que se consideraba todavía portugués, a pesar de la distancia y el tiempo:

*Amor da pátria, que em meu peito mora
em quem jamais entrou esquecimento
da natural criança.¹⁸*

El panegírico, en forma de silva, es épica narración de la opresión castellana y la gloriosa restauración portuguesa. Sus versos grandilocuentes y esperanzados —no muy conformes con la realidad portuguesa del momento— sólo tienen interés por los sentimientos del autor, expresados en la penúltima estrofa:

*O lusitano que se vê ausente
de vossa luz e Sol resplandecente
do Sul ao frio Norte,
celebrou com aplauso vossa sorte,
alegrou-se com o bem da pátria amada,
espera ver a glória dilatada
de seu antigo ser com vós seu Atlante.
E se em vossas bandeiras militante
não pode assistir, por sua ausência,
seu amor aceitai, por assistência:
que quando falta o meu para a obra,
a vontade e amor, crédito cobra.¹⁹*

Del ya mencionado Abrevanel volvemos a saber, junto con otros ingenios «celosos», en los *Elogios...* (1655) publicados en honor de los mártires Abraham Núñez Bernal e Isaac Almeida Bernal. Tras un sermón pronunciado por Isaac Aboab (en el que la lenta muerte en la hoguera es morbosamente interpretada como el místico proceso de purificación del alma del mártir) siguen unas odas sáficas, varios epigra-

mas, un cronograma, todos en latín, y hasta un laberinto. Muchos de los poemas en español y portugués en los *Elogios...* expresan las antítesis y paradojas acostumbradas en versos fúnebres (muerte-vida, pasajero-eterno) a las que se añadió una de particular dramaticidad (fuego sin ardor, ardor sin fuego, etc.). Así, por ejemplo, Manuel (Jacob) de Pina (1620-?)²⁰ y David Antunes²¹ glosaron cada uno el mismo mote «Desatado en polvo sube / Abraham para eterna fama, / si el cuerpo, de llama en llama, / el alma de nube en nube»; las estrofas son de una abstracción metafísica que debe de ocultar los verdaderos sentimientos de sus autores:

*Mereció tanta excelencia
el cuerpo que purifica,
que aunque a la razón implica
hizo al alma competencia,
por llegar a la presencia
divina, tanto se inflama,
que se duda, ¿quién más ama?
¿quién más encumbra su vuelo?
si el alma, de cielo en cielo
si el cuerpo, de llama en llama.*²²

El más desapasionado en tales versos artificiosos parece Daniel Ribera, cuya formación eclesiástica en España se transparenta por varias composiciones en latín. Es autor de un soneto en el que «hablan las cenizas»:

*Si polvo, y no sepulcro pareciere
por no sobre-escribirme el: «aquí yace»,
advierta el mundo, que en cenizas nace
el que conforme Isaac a vivir muere.
El que la llama que vistió vistiere
y no le imita en cuanto hizo y hace,
ni fatiga la fama, ni renace,
y el que le sigue su blasón espere.
Recíproco el amor (porque abrazado
de auxilio singular logró eficacia)*

*puso en la recompensa su desvelo,
y amando tanto a Dios cuanto fue amado
viendo que el cielo le vistió de gracia
fue a dar las gracias a su Dios al cielo.*²³

Las antítesis, los juegos conceptuales, las alusiones mitológicas... dan fe del gusto barroco (ibérico) de los casi cincuenta poetas y poetastros que contribuyeron al volumen. Conviene tener en cuenta también este aspecto más cerebral de la obra, que siempre es comentada sólo como una espontánea y conmovida reacción a los tristes eventos.²⁴

Los *Elogios...* también tienen versos sentidos, expresión de dolor, rencor y *saudade*. Un anónimo colaborador al volumen escribió un «Canto panegírico en elogio del glorioso mártir...»²⁵ que nos ha dejado una viva descripción sobre el arresto de Núñez Bernal, buscado cual animal cazado:

*Como ciñe los montes dividido,
escuadrón de monteros, y cogida
aun la senda menor, el perseguido
el fugitivo bruto, en la salida
o queda preso, o ya le deja herido,
los silvestres despojos con la vida,
la casa así que el mártir habitaba
ciñe la turba vil que le buscaba.
[...]
Cierran la casa, llevan los cautivos
en turbulento y afrentoso alarde,
los nobles se retiran compasivos
el vulgo habla insolente o ya cobarde
se pasma [...].*²⁶

Típico y significativo de la mentalidad de los conversos es esta inclusión de la dimensión social en la persecución, lo que le da una gran viveza y fuerza dramática: el preso que ocupa una elevada posición social siente la afrenta de ser rodeado por la «turba vil», ante la que sus iguales («los nobles») no pueden nada («se retiran»); pero por lo menos cuenta con su simpatía («compasivos»). En otros poemas se

denuncia el puro interés material de la Inquisición, a la que se tilda de «hipócrita» más de una vez.

Junto al mencionado autor anónimo, los autores de los mejores poemas son Jonás Abravanel y Manuel de Pina. Pina exclama al final de una «Canción»:

*Até cuándo senhor
se esquecerá de nós vossa direita?
Quando será o renovo
deste constante povo
que com tanto valor
por vossa Santa Lei a vida enjeita?
Quándo a malvada seita,
do bárbaro tirano
confessará corrido e afrontado
seu vergonhoso engano?*²⁷

Abravanel espera en vano que se repitan los milagros que Dios hizo en el pasado con su pueblo elegido, y hace concluir al mártir en unas estrofas llenas del pesimismo del predicador:

*Por el antiguo rumbo el mundo gira,
en nada se mejora, ni hay mudanza
[...]
antes naturaleza se enflaquece,
y todo humano ser, se desvanece.*

El dolor llega a ser cósmico:

*La madre tierra, en lugar de flores,
rebelde, espinos ásperos produce.*²⁸

Da escalofrío la vehemencia con la que describe la voracidad de los padres por quemar a su víctima:

*Abrasados en fraguas de su ira,
turbada la razón, quisieron luego*

*los satánicos padres de mentira
furiosos arrojarle al vivo fuego
uno al otro colérico se mira,
perdida la paciencia y sin sosiego.*²⁹

Como Manuel de Pina y otros, acusa a los católicos de idólatras, o sea de cristianos desviados («Bárbaros sois, con nombre de cristianos / vuestras supersticiones son la prueba.»)³⁰ y clama venganza en nombre del Dios único.

Si no por su calidad intrínseca, los versos de los *Elogios...* merecen ser recordados por el testimonio que dejan de la persecución inquisitorial. La «fama póstuma» ofrecida por los sefardíes no fue, desde luego, ningún acto casual: las víctimas tuvieron parientes directos entre los miembros de *Talmud Torá*. Pero hay otra razón que puede explicar que la celebración tuviese un carácter colectivo y casi oficial:³¹ el momento dramático en que se produjeron los hechos. La intensificada actividad de la Inquisición española fue para los sefardíes de entonces sólo uno entre muchos acontecimientos desconcertantes y contradictorios.³²

Ya vimos algunos aspectos de la obra que se publicó poco después de los *Elogios...*: *las Chanzas del ingenio* (1656) de Manuel de Pina. Fue prohibida por el mahamad de *Talmud Torá*, por las «enormes deshonestidades» que tenía.³³ Su contenido satírico-burlesco presenta un fuerte contraste con los sermones y poemas incluidos en los elogios dedicados a los dos mártires conversos quemados por la Inquisición. Los «amigos del autor» Daniel de Ribera y Juan de Prado que contribuyeron al libro de Pina se conocían en 1656 de muy otra forma que en los versos dedicados a los mártires de la fe: burlones y provocadores, constituían el corazón de un grupo de escépticos frecuentado por el joven Spinoza.

Chanzas del ingenio y *dislates de la musa* es presentado como «travesuras de la niñez del poeta», pero en realidad sigue los últimos acontecimientos contemporáneos que el autor vivió en su madurez física. El amigo poeta Francisco Gómez Barbosa justificaba la publicación aduciendo que

*No siempre el saber consiste
en lo grave y lo pomposo,
porque tal vez, lo jocoso
de más adorno se viste.*³⁴

Los poemas en lengua española y portuguesa demuestran que el autor tenía talento para la poesía burlesca. En cuanto a las «enormes deshonestidades» de las que hablaban sus censores, cabe señalar que en algunos poemas hay alusiones eróticas bastante desvergonzadas³⁵ y que las más fuertes se refieren a la sodomía y la pederastia.³⁶ La mayor parte alusiones, como los otros chistes situados en un ambiente marginal (el juego, los ladrones, etc.), se apoyan en el ingenio verbal del autor, donde se muestra muy versado, como resulta de su conocimiento del léxico del juego y su dominio de los refranes. Interesante es el contexto histórico-social que se asoma en algunos de los poemas. Así nos informa el músico-poeta Pina que fue llamado a la corte de Bruselas por la reina Cristina de Suecia para tocar la vihuela.³⁷ Ya que esa visita tuvo lugar en 1654 y que el poeta vivía por entonces como miembro de *Talmud Torá* en Amsterdam, se puede inferir que la incursión de Pina en «tierras de idolatría», prohibida por su comunidad, no fue castigada. Por otra parte, vemos que mantenía cierto contacto con españoles viviendo allí, como resulta de algunos poemas.

Si bien entre las *Chanzas del ingenio* no aparecen burlas o un tipo de crítica abiertamente «judías», sí hay unas notas satíricas que no encontraríamos en textos burlescos publicados en España. Hay un poema que ridiculiza una acción militar española en Portugal,³⁸ y el soneto burlesco «A un retrato del Rey Carlos de Inglaterra después de su degollación, hecho de su pluma al natural» demuestra la reacción carnavalesca a este insólito hecho histórico que se interpretaba también como un signo apocalíptico.

Concluiré con algunos ejemplos de la Musa burlesca y satírica de Pina que, al igual que todos los sefardíes nacidos y criados en España o Portugal, se expresaba como los escritores ibéricos. Véase este soneto en la vena quevedesca, bastante logrado:

Pedindo a dom Fernando de Ilbão, agente da Sereníssima Rainha de Suecia, e senhor de Bornival, me comprasse um leito.

*Deste grão pezadelo, deste laço,
desta cama de boubas, desta broma,
desta peste, esta sarna, esta corcoma,
desta fome cruel, deste barço,*

*desta guerra civil, deste mau paço,
desta perseguição, desta sodoma,
desta carnozidade, desta goma
desta febre maligna, deste binchaço,
me livras, ilustríssimo Fernando,
se compras este leito, por quem vivo
os males referidos, suportando.
Sujeição e obediência te apercibo,
teus louvores ao mundo irei cantando
pois me compras, se o compras, por cativo.³⁹*

Divertida es la «Canção iocoza às pazes de Inglaterra» una chistosa enumeración de animales, frutas y verduras que acuden a celebrar la mencionada paz. He aquí la riqueza marítima:

*Sobe do mar Neptuno, regelado
de focas e tritões acompanhado.
Presos dos mexilhões, dos limos sujos,
com búzios, caracóis e caramujos.
Sae com elle o salmão e inda presumo
que se achou neste conclave o de fumo.
As espalmadas folhas, o cangrejo,
as enguias do Tejo.
Bodiões, rodoválhos, bacalhaos,
mugens, truttas, sardinhas, carapaos,
todos deixão seu centro, e vêm à terra,
a celebrar a paz de Inglaterra.⁴⁰*

Parece como si nuestro autor nunca hubiera salido del puerto de Lisboa. La *saudade*, sin embargo, está ausente en este libro festivo, aunque tiene algunos poemas serios entre los que debemos mencionar la curiosa «Carta a hum amigo que se retirou ao campo pello contágio grande que havia na cidade». Bajo la forma de una epístola moral, centrada en el topos de la vida retirada, el poeta expresa un desencanto y una cínica nostalgia, que da la impresión de estar escrita en clave. ¿Se referiría el poeta, desde su vida judaica en Amsterdam, a amigos de origen converso en Lisboa?

En 1660 el mismo poeta publicó una *Canção fúnebre na lamentável falta do insigne e doctíssimo senhor habam Saúl Leví Mortera*. En ella volvió a ser un portavoz de su comunidad judaica, «com vivo affecto, íntimos e saudosos suspiros», que recuerdan a Camões.⁴¹ Las doce estrofas de que se compone representan las Doce Tribus de Israel, que al saber de la muerte del rabino, todos contribuirían con sus lamentaciones.⁴²

Tras Manuel de Pina es Miguel de Barrios⁴³ quien representa y prácticamente monopoliza la poesía hispanoportuguesa de los sefardíes hasta el año de su muerte, en 1701. Su obra, que también incluye la prosa y el teatro, resulta tan vasta y variada que apenas me detengo en ciertos aspectos que no han tenido la atención que merecen, o cuya interpretación nos parece incorrecta.⁴⁴

Un aspecto de la vida y obras de Miguel de Barrios que se repite casi siempre es la supuesta «vida doble» del autor: una existencia casi paralela en la corte española de Bruselas y la comunidad judaica de Amsterdam. En realidad, la visión de la obra de Barrios sigue determinada, con frecuencia, por la novelesca biografía del autor. En cuanto esta vida doble se refiere a la supuesta estancia, durante doce años, en esta y aquella ciudad, remito al importante artículo de I.S. Révah quien prueba que Barrios vivió desde 1662 como miembro de *Talmud Torá* en Amsterdam, y que después, salvo una corta estancia en 1664 y quizás alguna otra excursión breve, no estuvo más en Bruselas. La historia persistente según la que el poeta se hallaba con frecuencia en los Países Bajos españoles se debe a ciertas ediciones falsificadas de Barrios publicadas en Amsterdam entre 1672 y 1680. El hecho de que se sigan considerando estas obras como impresas en Bélgica, y la implícita suposición de que, por consiguiente, el poeta debía de vivir allí, repercute naturalmente sobre la idea que se tiene del escritor: se ve una oposición entre sus obras impresas en Bruselas, que se consideran de carácter profano, y las impresas en Amsterdam, de contenido religioso.

No descarto cierto dualismo en Barrios. Así, el escritor fue capaz de traicionar su propia fe en algunas lisonjerías al público cristiano. Los elogios a la Inquisición, llamándola «celante campeón de la fe» o de los Reyes Católicos por haber introducido la «verdadera fe» en América, tales como se encuentran en *Coro de las musas* (1672), con razón indignaron a los rabinos censores de *Talmud Torá*. Pero son éstas probablemente más bien consecuencias extremas de las hiperbólicas

adulaciones que se escribían por aquel entonces. Sin ignorar el profundo cambio que experimentó el capitán don Miguel de Barrios al declararse al judaísmo en *Talmud Torá*, me resisto a «explicar» unas partes de su obra directamente por la «culpa» que tenía que sentir un «judío nuevo» al recordar su vida anterior católica.

Un poema como «Acto de contrición en una grave dolencia del autor» que figura en *Coro de las musas*⁴⁵ no parece una confesión de la verdadera fe del autor. Tiene mayor alcance, la prueba es que por su expresión personal de sentimiento religioso, rara en la poesía ibérica del siglo, el poema era apreciado por lectores cristianos y judíos.

Si sacándome de mí
en lo que sin mí me das
serás siempre El que serás,
de hoy más seré el que no fui:
¡o quién por llegarse a Ti
de sí propio se apartara!
[...]
Tal vez que en tu templo oraba,
fingiendo que a ti venía,
tanto de mi voz huía
que de ti más me apartaba,
mostrando que te alababa,
con espíritu yocundo
te ofendía, siempre inmundo,
obteniendo sin templanza
en mi boca tu alabanza,
mi pensamiento en el Mundo.
[...]
De mis ansias oprimido,
con el temor del pecado,
por verme en otro mudado,
en llanto estoy convertido.⁴⁶

Se sabe que bajo una forma ligeramente modificada este poema formaba parte de un conjunto llamado *Días penitenciales* (1685), donde

representaba la contrición del pecador judío en la fecha litúrgica de *Yom Kipur*.⁴⁷

En la visión del poeta importaba la oposición entre, por una parte «riqueza»/«vanidad» —sinónimo para él de «idolatría»— y «pobreza»/«religión», por otra, por encima del antagonismo de dos religiones. Los «autos judíos» son un buen ejemplo de ello.⁴⁸ Otro testimonio es el poema «Epístola a un mal encaminado»:

*Crece al paso de la edad
la delicia en lo mundano:
teme al poder soberano,
vuelve al Dios de la verdad.*

[...]

*Mira que pobre naciste
y que Dios te dio riqueza:
que a su liberal grandeza
un tiempo la agradeciste,
entonces fiel le serviste
en tus verdes primaveras,
y hoy que a las iras severas
de Atropos te acercas cano,
niegas al Rey soberano
debajo de otras banderas.
Haz aquello que quisieras
haber hecho quando mueras.
Quien nos censura a los dos
nos hace correr parejas,
sólo a ti, porque a Dios dejas,
y a mí, porque busco a Dios.
Pobre, sufro al *Kahal Kadós*
que no me alivia, tú alteras
rico al Pueblo, y perseveras
en seguir tal pensamiento
que yo por mi bien lamento,
y tú por tu mal prosperas.*

[...]

Con un Pueblo estás mal quisto

*por lo que te apartas del,
otro no te juzga fiel
por lo que fingir te ha visto.
Pequé cual tú, y ya conquisto
nuevo ser con verdaderas
armas. Vence lides fieras,
saldrás del mundo con palma
si antes de la mortal calma
buscas las sacras riberas.*⁴⁹

Dudo que este poema se dirigiera «a los conversos que no habían vuelto al judaísmo».⁵⁰ Si Barrios se hubiera dirigido a un converso, ¿cómo entender «Dios te dio riqueza [...] entonces fiel le serviste en tus verdes primaveras»? Un converso no podía haber servido fielmente a Dios cuando vivía todavía como cristiano. Lo importante en el poema es el contraste moral entre el rico irreligioso y el pobre devoto.

Las muestras pretenden señalar que Barrios presenta una oposición análoga en las obras destinadas a lectores judíos como en las destinadas a un público general. Es la lucha entre el pecador y el arrepentido, entre el hombre político y el religioso, un conflicto que en el barroco tiene una vehemencia especial. Así, había un Barrios frívolo que tocaba la musa ligera en versos amorosos, halagüeños y jocosos. Éstos no sólo se encuentran en la poesía aconfesional, sino también en las obras destinadas al público judío. Los poemas escritos con ocasión de bodas sefardíes podían tener detalles judíos o devotos, pero eran tan despreocupados y profanos como otros que figuran en sus obras aconfesionales. Pero también había un poeta serio que se arrepentía de su vida mundana y quería ser «otro», devoto y fiel al Dios de Israel. Barrios no sólo detestaba la vanidad de la «corte» (esta corte ibérica por la que se sentía, por otra parte, tan atraído): condenaba una parecida vanidad, unida a una indiferencia religiosa, en el cosmopolitismo de los ricos de su comunidad sefardí.

La actitud religiosa de Miguel de Barrios en ocasiones ostenta un carácter que cabe definir como universalista. El mayor crítico de la obra de Barrios, K.R. Scholberg, no ha tenido en cuenta el destinatario (cristiano y/o judío) de su poesía religiosa, por lo que pienso que

ha desatendido un aspecto crucial de la obra. Es en la poesía religiosa con un destinatario general donde se ve un esfuerzo del poeta para conciliar el judaísmo en que vivía con la sociedad cristiana en la que había crecido y de la que no quería distanciarse totalmente.

Hay dos circunstancias en la vida de Barrios que ayudan a comprender esa actitud. Las dos son indirectas consecuencias del cambio del cristiano al judío, a la vez que muestran que el problema verdadero no era causado por el antagonismo de dos religiones. La primera circunstancia es la creciente pobreza que encontró el poeta desde que se estableció en Amsterdam. Esta condición material explica cierto rechazo que Barrios sentía hacia los de su comunidad, y, al mismo tiempo, la lealtad que siguió profesando a protectores cristianos.⁵¹ La segunda es el trastorno psíquico que sufrió el poeta en 1674. En ese año tuvo una visión que le duró cuatro días, y en la que le fue revelado que Sabbatay Sebí⁵² seguía siendo el Mesías. Aunque el rabino Sasportas le ayudó para que se recuperara del delirio, Barrios nunca volvería a ser el mismo. Las disparatadas derivaciones e interpretaciones cabalísticas de nombres, lugares y acontecimientos históricos que encontramos tanto en sus obras confesionales como en las aconfesionales, aberraciones de agudeza y erudición para impresionar a sus lectores, revelan una genuina preocupación místico-profética.

Si Barrios era por una parte devoto miembro de la sinagoga, no quería renunciar, por otra, a la estimación que había gozado en Flandes. Además, aspiraba a cumplir ese papel político al servicio de España y Portugal tal como lo observaba en algunos miembros de su sinagoga como Manuel de Belmonte y Jerónimo Nunes da Costa. Su respuesta a la doble lealtad que quería profesar fue ambiciosa. En un esfuerzo tan erudito como confuso quiso encontrar una armonía «táctica» en el mundo. Considerándose aventajado por sus «conocimientos» cabalísticos, pretendía dar luz sobre materias «escondidas» como la creación del mundo, el origen bíblico de lugares y pueblos, y los acontecimientos futuros en la historia europea de finales del siglo XVII, dominada por la política expansionista de Luis XIV.

Trataré de ilustrar el ambicioso «universalismo» de Miguel de Barrios en sus obras. En primer lugar, creo que no es por nada que el poeta considerara *Imperio de Dios en la armonía del mundo* (c. 1674, se-

gunda versión de c. 1689) como su obra principal. Este poema de 125 estrofas en la primera y 127 en la segunda redacción anuncia ya por su título «universal» que iba destinado al más amplio de los públicos. Barrios pretendía que en su versión definitiva tuviera diez partes, cada una dedicada a un príncipe, al duque de Liorna, a los gobernadores de Holanda, Portugal, Inglaterra, etc.⁵³ En una hoja que aparece en algunos ejemplares de *Imperio de Dios...* Barrios dio una lista de los «diez coros de la armonía del mundo». Sus títulos muestran la enorme ambición del poeta: 1. Teatro universal; 2. Reloj de la naturaleza; 3. Sarao de las plantas en el desposorio de sus productores; 4. Palacio de la sabiduría con las columnas de los planetas; 5. Templo de las sesenta imágenes celestes; 6. Aurora de las aves con la lira de su música; 7. Carroza de Neptuno en la corte de los peces; 8. Jardín de los animales con la lozanía de sus calidades; 9. Trompeta del hombre con la voz de su creación, imperio y caída; 10. Espejo de la justicia y misericordia de Dios. Por oposición de miembros del *mahamad*, y seguramente también por falta de medios para pagar la impresión, sólo se publicó *Imperio de Dios en la armonía del mundo*, una versión elaborada del primer coro, y alguna parte más.⁵⁴ En *Imperio...* el poeta sefardí se proponía publicar la grandeza de Dios y de su creación. El poema trata de manera teológico-filosófica la creación *ex nihilo*, la esencia y unidad de Dios, los nombres y atributos divinos y la existencia divina probada por la naturaleza. Estas ideas se trataban dentro de la ortodoxia judaica, pero al mismo tiempo se cuidaba el autor de no ir contra los dogmas cristianos. El capitán don Miguel de Barrios buscaba los valores comunes y por eso celebraban la «Armonía del Mundo» himnos en diez lenguas diferentes: el hebreo, caldeo, latín, griego, árabe, holandés, francés, italiano, portugués y español. En las estrofas 59 y 60 enumera los nombres que recibe Dios entre los diferentes pueblos:

Llámanle Godt los belgas y holandeses,
los alemanes Gott, los esclavones
Bogi, el etrusco Esar, God los ingleses,
Paná los mogos, Isten los peones,
los asirios Adad, Dieu los franceses,
Kenef en Tebas, Dio los ausones,

*Gud los de Dania, Zeul los velacos.
los tártaros Itga, Bogh los polacos.
Janguaycoa el cántabro, los chaldeos
Elaab, el turco Abdi, Sire el persiano,
el armenio Astevas, el luso Deos,
Dios el iberio, Yaya el peruano,
el etíope Amlao, el griego Theos,
Deus el latino, Teut el egipciano,
Tain el chinense, Boub el moscovita,
Hala el árabe, y Yab el israelita.⁵⁵*

Lo importante de estas estrofas no es el virtuosismo o la erudición del autor, sino la intención «conciliadora» subyacente.

En el poema *Clarín de la antigüedad belgica* (1684), dirigido a don Francisco de Agurto, marqués de Castañaga, gobernador y capitán general del ejército español en Flandes, Barrios empezaba por tratar de manera jocosa la gratitud que sintió por recibir «veinte doblones» que le aliviaban un poco la pobreza:

*Señor, tus veinte doblones
doblan mis obligaciones,
y esto (o noble Marqués) te es bien contado
por lo que sin morirme, me ha doblado.*

Pero después se volvió serio, y le recordaba al Marqués su conocimiento especial de la historia:

*Reveléte otros secretos
que al tiempo no están sujetos,
porque eternos se harán en las memorias,
de todos los que amigos son de historias.
Conté que a la Belga tierra
dividió el mar de Inglaterra
quando con el recelo de inundarse
invocó a Dios el que intentó salvarse.*

Y su misión universal:

*Espero que los Hispanos,
Anglos, Scitas y Germanos
me premien con los dones que merezco
por lustres que en tu aplauso les ofrezco.
Será mi premio mayor,
por sólo el Divino honor,
un general concilio en rectos modos
para que una Ley firme sigan todos.
Césares convoco y reyes,
y estados de varias leyes,
para que todos con temor divino
busquen lo celestial por un camino.
Contra el ateísmo inmundo,
desnude la espada el mundo,
hasta que sobre el suelo, Rey del hombre
uno sea el Señor, y uno su Nombre.
Diez caudillos campeones
de recíprocas naciones,
el ala tomarán de Tierra Santa,
para ponerla en la loable planta.⁵⁶*

En *Gineta de laurel* (1686) escribió:

*También yo quiero jactarme
de cómo por mis escritos
me escriben los más remotos,
se me unen los más divisos.⁵⁷*

Incluso en los poemas que dirigió a «sus» lectores sefardíes, Barrios adoptaba en ocasiones una voz conciliadora. Frente a la literatura polémica que publicaba la excelencia de la Ley de Moisés y la unicidad del Pueblo de Israel contra «las vanas idolatrías de las gentes»,⁵⁸ Barrios escribió una «Providencia particular del Criador» en que expresaba que era más poderoso Dios asistiendo a su pueblo que vengando sus enemigos.

Detrás del Barrios fácil y adulador había otro, convencido de que el mundo necesitaba la guía de los israelitas para su salvación. Tími-

damente, pero con una voz cada vez más clara, presentaba su visión judía sobre los eventos políticos pasados, presentes y futuros.

*Soy otro del que parezco
al que no soy parecido,
como Hana en su oración,
como David en lo aflito.
Como Nabuco en lo mudo,
como el vate en lo advertido,
y como el Ángel, poniendo
en Dios todo mi albedrío.⁵⁹*

Aunque totalmente eclipsados por la poesía y la figura de Miguel de Barrios, hubo a finales del siglo XVII otros cultivadores del verso. Duarte (Moisés) Lopes Rosa, participante de las academias literarias sefardíes, dejó algunos poemas impresos, una supuesta colección de discursos académicos y unas novelas, ambas reseñadas por M. Kayserling, no se han localizado aún.⁶⁰ Los poemas impresos son todos de tipo circunstancial y profano, dedicados a varios príncipes y nobles con los que tenía, por entonces, contacto la elite diplomático-financiera sefardí de Amsterdam. Como todos los otros poetas-escritores sefardíes, Lopes Rosa celebró la boda de María Sofía de Neoburgo y el rey de Portugal Pedro II. En 1691 volvería a dirigirse a los soberanos portugueses, esta vez por el nacimiento del infante Francisco Javier. Unas octavas al príncipe senescal de Ligne (1688), para felicitarle por su panegírico a la boda, muestran tanto las lisonjerías que por entonces se escribían como el círculo en que se movían los sefardíes diplomáticos, círculo que, como indiqué, incluía a españoles, portugueses y holandeses, y a todos los nobles y príncipes europeos de la alianza antifrancesa.

Dentro de ese ambiente político hay que juzgar también el *Panegírico sobre la restauración de Inglaterra* (1690); no he podido ver un ejemplar de este poema, pero por las obras panegíricas que dedicaron los otros escritores sefardíes al evento, así como por los otros poemas de Lopes Rosa, supongo que se trata de una celebración tópica en que Guillermo III es equiparado con héroes bíblicos y paganos; es decir, un poema aconfesional en el que no se tocan las implicaciones que tu-

vo para los judíos la «Revolución gloriosa». Todos los poemas de Lopes Rosa son meros panegíricos, llenos de alusiones clásicas y mitológicas y revelan escasa originalidad. Versos de este género y calidad se escribían por entonces también en España y Portugal; lo único que los distingue es la ausencia de referencias católicas. No por eso, sin embargo, dejaba de llegar esta poesía a su destinatario ibérico.

Un participante todavía poco conocido entre estos panegiristas hispanolusitanos de Amsterdam es Manuel de Leão.⁶¹ En su caso, hay que tener prudencia con la calificación de «sefardí», porque desconozco si este poeta portugués formaba parte de la comunidad de *Talmud Torá*. En 1688 publicó un extenso poema panegírico a la boda de Pedro II, carente de interés estético, pero curioso por otras razones. En primer lugar, dado el minucioso relato que da Leão de las festejos en Lisboa, hay que suponer que el mismo autor los presenciara. Ya que el panegírico se imprimió en Amsterdam en 1687⁶² y su autor mencionaba haber entrado en la suntuosa casa del sefardí Jerónimo Nunes da Costa, a quien está dedicada la obra, sabemos que Leão se hallaba por esas fechas en Amsterdam. Por otras obras suyas, la última se imprimió en 1712, es razonable suponer que vivía allí; pero nada en el contenido de las mismas apunta a la confesión religiosa del autor. En al menos una obra, esta ausencia es intrigante, como se verá.

Triunfo lusitano (1687) es la descripción poética de las festividades nupciales que acompañaron la boda de Pedro II y María Sofía de Neoburgo en que se agota todo el repertorio barroco de musas, virtudes, dioses antiguos, elementos, estaciones y colores. El poema, en forma de silva, describe con lujo de detalles los arcos de triunfo, desfiles, juegos y danzas, fuegos artificiales, corridas de toros que acompañaron el evento y todas las personalidades que en él intervinieron. Es, pues, una de esas extensas y adulatorias enumeraciones que infaliblemente acompañaban las festividades de las monarquías absolutas. Aunque no le falta cierta elegancia, la fiel narración de los eventos y la consabida forma clásico-mitológica de que se reviste excluyen cualquier expresión original. La única curiosidad que tiene el texto es la absoluta neutralidad o indiferencia con que se tratan la Iglesia y la religión en esta obra. En un texto portugués dedicado a esos eventos «nacionales» uno esperaría una exaltación de la fe de los monarcas y unas alusiones a su absoluta ortodoxia. En el poema no hay ninguna mención

de Jesús, la Virgen o de ningún santo. Sería interesante comparar esta celebración de Manuel de Leão con las de otros escritores portugueses de entonces, para ver hasta qué punto Leão se desviaba de la práctica común. Pero incluso en el caso de constituir una «no ortodoxia» no se concluya simplemente que ello significara que Leão profesara la fe judaica. No debe excluirse que el patrocinador Jerónimo Nunes da Costa también pusiera su sello al contenido del texto.

En *Duelo de los aplausos* (1690) el poeta lusitano celebró en español la triunfal entrada en La Haya del *stadhouder*-rey Guillermo III tras su triunfal campaña militar en Gran Bretaña. Leão describió el acontecimiento otra vez en silvas y en el acostumbrado estilo clásico-mitológico. La elegante y ligera celebración tiene un contenido político: la victoria de Guillermo III se describe dentro del contexto de la alianza antifrancesa. Así, el «consistorio» de los «soberanos Dioses de la tierra» con que empieza el poema representan Inglaterra (Marte), Holanda (Neptuno), El Sacro Imperio Romano (Júpiter), España (Febo), Dinamarca (Hércules) y los electorados alemanes («varios semidioses»).

*Estas Deidades, pues, de humano cielo
bajan contra el Gigante Galicano
para que, de una vez, menos ufano
ponga a sus furias pausa
siendo deste Sínodo, primer causa
el Anglo prepotente Dios Mavorte
a cuya magestad, en la gran Corte
de los Altos Estados Poderosos,
se celebran famosos
aplausos [...].⁶³*

Celebrado Guillermo III como héroe de una alianza de católicos y protestantes, Leão no podía exaltar el significado religioso de la victoria del monarca, pues se mantenía en los límites de la prudencia a la que tal junta de *Dioses de la tierra* le obligaba. Que este poema también iba dirigido a un público cristiano —y no sólo al de los sefardíes o el de Holanda— resulta ya de su dedicatoria a la princesa de Soissons y Saboya.

Certamen das musas (1693) es un panegírico a la boda de destacados y opulentos sefardíes, don Francisco Lopes Suaso, barón de Avernas, y Leonor da Costa en la que no hay la más mínima alusión a la religión o a la comunidad judaicas a las que ambos pertenecían. Esa ausencia se explica por la musa pagana del autor o por la falta de interés religioso por parte del celebrado Lopes Suaso, el hombre más rico de la comunidad sefardí de Amsterdam. Quizá la explicación más natural sea la presencia de invitados no judíos a las festividades, ante los que el barón quería hacer gala de patrón de artistas y en cuya presencia prefería no insistir en diferencias de tipo religioso.

La última obra conocida de Manoel de Leão es *Exame de obrigações* (1712), una compilación de consejos morales sacados del Antiguo Testamento. Aunque por su género (prosa didáctica) no corresponde a esta sección, quiero comentar el aspecto ideológico de esta obra. Presentándose como un texto ético-religioso es curioso que su autor omita alusiones directas a su fe. En la portada figura con su nombre «cristiano»; el pie de imprenta da el año del calendario cristiano (1712); y, finalmente la frase «con licencia de los superiores» tiene una ambigüedad «confesional» que ninguna obra con la aprobación oficial de *Talmud Torá* tiene. Con esta presentación aconfesional del *Exame de obrigações* el autor parece que se dirigía, pues, a un público general y no exclusivamente judío. Por otra parte, la técnica de crear un texto de versos bíblicos viene de la tradición literaria hebrea. ¿Qué pretendía Leão con su obra?

Si dejamos de lado a unos ingenios menores que conocemos por algún poema laudatorio o una composición «académica», el único poeta notable del siglo XVII es Diego Silveira (Abraham Gómez Silveira, 1656-1722).⁶⁴ Sefardí nacido en España, pero educado desde joven en una escuela rabínica de *Talmud Torá*, publicó en 1677 unos sermones en lengua española.⁶⁵ Desconozco cuándo, pero parece cierto que nuestro autor se mudó a Amberes a principios de los años ochenta. Allí participó en una academia literaria, como consta de un vejamen que hizo en 1682.⁶⁶ En todo caso, Gómez Silveira nunca se desligó de cuanto pasaba en Amsterdam, porque cuando en 1702 algunos sefardíes de *Talmud Torá* le acusaron de ser el autor anónimo de una obra polémica e irreverente, contestó con vehemencia porque temía por su reputación en Amberes. La acusación hecha a Silveira se explica

por algunas obras polémicas en prosa y poesía que había escrito este autor. Éstas nunca se imprimieron, pero debieron de haber tenido cierta circulación porque hoy nos quedan varios manuscritos. En este estudio no puedo comentar las interesantes polémicas jocoso-serias que Silveira brindaba a los cristianos, pero no quiero dejar de señalar su interés tanto artístico como ideológico.⁶⁷

Hasta ahora no he comentado a ninguna escritora sefardí. Dentro de su justificable pero exaltada reivindicación de la literatura de los sefardíes, autores como Kayserling y Roth resaltaron el papel de algunas ilustres mujeres que intervinieron en la vida literaria de la comunidad de Amsterdam. Sin afán de subestimar la fama que tuvieron escritoras como Isabel Enríquez o Isabel Correa, creo necesario advertir que mucho de lo que sabemos sólo viene de la elogiosa y partidaria pluma de Miguel de Barrios y que no corresponde mucho con los testimonios de las mismas escritoras.

Doña Isabel Enríquez debe su fama a una tertulia literaria que animaba en Madrid, pero su participación activa en la vida literaria de Amsterdam —adonde se trasladó por los años sesenta del siglo XVII— no resulta muy clara, no nos consta más que una décima, citada en la *Relación de los poetas y escritores...* (1682) de Barrios.⁶⁸

Isabel Correa era elogiada como poetisa y bella esposa del sargento mayor don Nicolás Oliver y Fullana, cuyo nombre en la sinagoga fue Daniel Judá. A doña Isabel debemos una traducción en verso de *El pastor Fido* (1694), el famoso poema de Guarini. La escritora buscó, como tantos otros poetas y escritores sefardíes de Amsterdam, el patrocinio de Manuel de Belmonte para su edición, que se imprimió con dos portadas diferentes: una menciona Amsterdam, otra Amberes. Es, pues, otra obra destinada a un público general. En el prólogo, estudiado por F. López Estrada, Isabel Correa defiende jocosamente y no sin ingenio su vocación como escritora, en un medio al parecer hostil a la participación femenina en el cultivo de la literatura.⁶⁹ La única ventaja de esta traducción prosaica y ríspida sobre la anterior de Cristóbal Suárez de Figueroa es su mayor fidelidad al texto original.⁷⁰

Hasta ahora sólo he considerado obras poéticas originales o traducidas de entre los sefardíes de Amsterdam. Merece la pena reseñar brevemente algunas ediciones de obras ajenas que salieron de las prensas sefardíes. La afición a la literatura española resulta de una colección de

romances que se imprimió en 1677 y que tuvo cierto éxito, pues volvió a imprimirse, con algunas adiciones, en 1688. Aunque la edición de 1688 tiene un romance de tipo popular,⁷¹ los demás romances pertenecen todos al romancero nuevo. La poesía popular de tradición oral no vivía entre los sefardíes de origen converso. Se citan unos romances de carácter tradicional en manuscritos recopilados por Isaac de Matatías Aboab,⁷² pero los especialistas Armistead y Silverman concluyen que son «una memorización mal recordada de algún texto impreso».⁷³

Un poema que sí se puede considerar tradicional es conocido por el título *Micamoca burlesco* (c. 1700).⁷⁴ Su autor se presentaba como «Josef Benjái de Constantina». Gracias al mecenazgo de Manuel de Belmonte se imprimió lo que hoy conocemos como la primera versión impresa de un poema de *Purim*, un género popular desarrollado por los sefardíes de comunidades tradicionales.⁷⁵

SIGLO XVIII

El siglo XVIII conoció todavía algunos cultivadores sefardíes de la poesía. José Henriques de Almeida (1696-?)⁷⁶ publicó en 1706 un *Anagrama acróstico do sagrado nome de Torá*, una composición ambiciosa según se desprende de la prosa que lo acompaña:

*Repararão alguns curiosos que eu tenho excedido o estilo de anagramar, porque só na realidade se chama anagrama aquela que se pronuncia outra diferente coisa com as mesmas letras sem demenuição ou alteração de outras, como por exemplo Roma, Ramo, Amor, e o nosso assunto Torá, Orta, ao que satisfarei dizendo que isto se entende nas anagramas ordinárias, mas não esta da Sagrada Ley, porque é tão prolongada e misteriosa que em cada acento se ex-cogita um equívoco e em cada letra uma emblema.*⁷⁷

Las cuatro octavas del poema, cada una dedicada a una letra del nombre «Torá» no nos revelan a ningún talento poético, como puede desprenderse de la estrofa que reproduzco aquí:

*Todo, Omnipotente, Adonai, Rei,
Todo, que a todo excedes, na igualdade,*

Todo achará em tua Santa Lei
Todo quanto pedir sua vontade.
Todo (e por mais que diga não direi
Todo) o que justo é em realidade,
Todo leva o bem que ensina a Arte
Todo Israel tem na glória parte.⁷⁸

El interés del *Panegírico encomiástico ao excellentíssimo senhor dom João Gomes da Silva* (Utrecht, 1712) del mismo Henriques Almeida reside en su valor documental. El poema se escribió con ocasión de la visita del Conde de Tarouca para firmar el Tratado de Utrecht (1713). Henriques Almeida lo dedicó a Jerónimo Nunes da Costa, quien era agente de la corona de Portugal, igual que su homónimo padre en el siglo anterior. Las octavas y décimas acrósticas no se distinguen en nada de los fáciles y tópicos elogios como ya los escribieron Barrios, Leão o Rosa —y tantos otros escritores de las postrimerías del siglo XVII o principios del siglo XVIII— y por lo tanto me abstendré de comentarlas.

El Tratado de Utrecht significó el fin del papel diplomático de los sefardíes y de su relación económica o política con España o Portugal.⁷⁹ Esto explica que después de 1712 no se imprimieran más panegíricos profanos en español o portugués. En el siglo XVIII los sefardíes cultos y mundanos se expresaban en francés o holandés.

Sólo merece destacarse la figura y obra de David del Valle Saldaña. La única obra impresa de este médico es *Certamen penitentiale. Batailla penitente* (1733).⁸⁰

El autor era uno de estos cristianos nuevos que todavía en el siglo XVIII abandonaron su patria. Del Valle provenía de Badajoz. En 1722 estaba inscrito como estudiante de medicina en la Universidad de Utrecht; en 1724 se estableció como médico en Amsterdam, donde se casó con una joven judía.⁸¹ Fue una figura activa en la vida literaria de entonces como resulta de los manuscritos que nos ha dejado: escribió unas loas, un «prosipanegírico» en ocasión de una boda sefardí, un poema a la muerte del Príncipe de Orange, Guillermo IV y dos colecciones de poesía (*El Afrodiseo* y *La Carnisida*) en la vena de los cancioneros eróticos del Barroco. Es *Certamen penitencial*, dedicada «al

gran Dios de Cebaot», la única composición sagrada que conocemos de él.

Aparte de las poesías de Valle Saldaña contamos sólo con algunos poemas laudatorios escritos por amantes de las letras. Entre ellos reconocemos en Isaac Judá León Templo, Abraham González, Moisés Gavilán y Benjamín García⁸² unos aficionados regulares.⁸³ Estos poemas figuran al lado de composiciones en hebreo, holandés o latín y no presentan más que un interés cultural; las frecuentes alusiones clásicas o mitológicas dejan ver que su interés por la cultura profana no había disminuido, a pesar del arraigo que ya tenían en la tradición judaica.

En 1757 volvemos a encontrar una muestra de afición a la cultura ibérica, el *Jardín de flores curiosas*, una obrita rarísima de la que sólo se conoce un ejemplar.⁸⁴ La primera parte, que le da título, es una antología de coplas y otras canciones españolas, todas de tipo culto. No es sólo la terrible ortografía la que demuestra cuán lejos estamos a esas alturas del siglo XVIII de la auténtica vitalidad de la lengua española entre los sefardíes; nuestra idea de que se trata aquí de una forma de pasatiempo nostálgico-elegante de la elite sefardí se confirma al leer que estos romances y coplas se cantaban «al tono de Aimable *mon coeur*» o «a un tono inglés *Of all the ladies of our town*» o «al tono de *Mamaatje lief*».⁸⁵ Más interesante es la segunda parte de la edición, unas canciones francesas de la francmasonería. Es posible que esta parte se publicara deliberadamente «escondida» para no comprometer a los poseedores del libro.

La última muestra impresa de poesía hispanoportuguesa entre los sefardíes se imprimió todavía en 1772: es una *Canción de Purim* publicada por Jesaya Clava. Este sefardí venía de una comunidad tradicional en el norte de África,⁸⁶ es de suponer que con el poema que hizo imprimir en Amsterdam satisfacía a cierta demanda por cosas antiguas y propias que en una ocasión como la de Purim recordaran a las familias sefardíes su origen judío e ibérico a la vez. El poema ha sido identificado como la versión más antigua de las coplas de *Purim*⁸⁷ (data del principio del siglo XVIII y parece venir de Constantina).⁸⁸

NOTAS

1. Cf. Y.H. YERUSHALMI, *De la corte española al gueto italiano...*, pp. 187-221.
2. Elogio de Jonás Abravanel en *De creatione problemata* (1635) de MENASSEH BEN ISRAEL, f. †8v.
3. *Resurrección de los muertos* (1636), f. πA10r.
4. Su nombre de bautizo fue Ruy Gómez Frontera. Estudió medicina en Burdeos y posteriormente se estableció en Amsterdam. Gozaba de tan buena reputación como médico que fue llamado a tratar al príncipe Mauricio (1625). Escribió poesía y fue amigo de Menasseh ben Israel. Cf. M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, pp. 31-32; H. Hes, p. 23.
5. *Resurrección...* (1636), f. πA9r.
6. Soneto de DAVID SENIOR, *Resurrección...* (1636), f. πA10v. «Josef» era el nombre judío del padre de Menasseh.
7. Siempre llamado José Francés «de Hamburgo». No tengo más datos biográficos sobre este poeta.
8. ELÍAS DE VIDAS, tr. David Cohen de Lara, *Tratado del temor divino* (1633), f. A2v.
9. Para João Pinto Delgado, cf. T. OELMAN, p. 249.
10. Véase el estudio sobre Fernão Álvares Melo de H.P. SALOMON, *Portrait of a New Christian...*
11. H.P. Salomon observa que esa extensión y sobre todo la introducción del yo poético fueron revolucionarios en la tradición judía de las traducciones bíblicas (*Portrait of a New Christian...*, p. 182).
12. *Los CL Salmos* (1626). El comentario del poeta, en portugués, se encuentra al pie del poema.
13. H.P. SALOMON, *Portrait of a New Christian...*, p. 164.
14. H.P. SALOMON, *Portrait of a New Christian...*, pp. 182-183.
15. Destacan los Salmos 68, por la esperanza mesiánica que introduce en sus versos, y 58 (59 de la Vulgata) por su vehemente ataque a la falsa justicia (nueva referencia al Tribunal de la Inquisición). Cf. J. AMADOR DE LOS RÍOS, pp. 521-531.
16. Procedente de Guimarães, Portugal. Según Kayserling, hijo de José Abravanel, médico en Amsterdam hacia 1620. Casó en 1623 con Ester Soeiro, por lo que se emparentó con la familia de Menasseh ben Israel. Poeta y editor en Amsterdam. Cf. M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, p. 7; D. VERDOONER y H.J.W. SNEL, doc. 669-189.
17. *Salterio de David* (1650), ff. Q7r-v.
18. *Panegírico...* (1641), f. A3r.
19. *Panegírico...* (1641), f. B2v.
20. Sobre Pina cf. cap. II, pp. 82-83.
21. No tengo información biográfica sobre David Antunes.
22. *Elogios...* (1655), p. 50.
23. *Elogios...* (1655), p. 146.
24. C. ROTH, *Los judíos secretos...*, p. 99: «Cuando les [i.e. "las comunidades judías del mundo libre", *hdb*] llegaba noticia de los autos de fe, solían celebrarse oficios religiosos especiales, se recitaba una elegía, com-

puesta especialmente para tales ocasiones por Ezekiel Rosa; algún rabino eminente pronunciaba un sermón, y los poetastros locales cantaban a los mártires en patéticas elegías. Cuando Manuel (Abraham) Núñez Bernal fue quemado en Córdoba, el 3 de mayo de 1655, todos los literatos de la comunidad de Amsterdam colaboraron en un volumen memorial que se publicó en su honor y en el de su sobrino, Ishac de Almeyda.»

25. Un poema de 46 octavas, continuado por Jonás Abravanel.

26. *Elogios...* (1655), pp. 66, 68.

27. *Elogios...* (1655), p. 26.

28. *Elogios...* (1655), p. 83.

29. *Elogios...* (1655), p. 86.

30. *Elogios...* (1655), p. 91.

31. Piénsese en el sermón inicial del primer rabino de *Talmud Torá* por estos años, el *habam* Isaac Aboab, y en el discurso de otro prestigioso *habam*, Jacob Abendana.

32. Acontecimientos políticos insólitos como la degollación del rey Carlos II de Inglaterra en 1649 y la abdicación de Cristina, reina de Suecia en 1654; acontecimientos dramáticos para los judíos como las masacres de los judíos polacos en 1648, y la intensificada persecución inquisitorial en España. En cuanto a *Talmud Torá*: aparte de una aumentada inmigración de refugiados de España, la comunidad tuvo que absorber a los sefardíes que volvieron de Recife, cuando esta parte de Brasil que había estado en manos de los holandeses fue recuperada por los portugueses. Todos estos inmigrantes

comprometieron la situación económica de la comunidad. A esta crisis se añadió otra espiritual causada por expectativas milenaristas, de una parte, y un brote de heterodoxia, por otra. Por esos años Juan de Prado y Daniel de Ribera se burlaban de la autoridad rabínica y Baruch Spinoza cuestionó el carácter divino de la Ley de Moisés (I.S. RÉVAH, *Spinoza et le dr. Juan de Prado*). Tomando en consideración otras alusiones parecidas y más explícitas (cf. H. MÉCHOULAN, *Hispanidad y judaísmo*, p. 65), es posible interpretar los versos citados de Jonás Abravanel «la madre tierra, en lugar de flores / rebelde, espinos ásperos produce» como una referencia a Spinoza, expulsado en 1656. Lo que llevó a pensar a los sefardíes que algo especial estaba pasando fue lo paradójico de la situación, como ha señalado muy bien el profesor Israel («Menasseh ben Israel and the Dutch Sephardic Colonization Movement...»): con la inmigración de los cristianos nuevos de España, la comunidad sefardí de Amsterdam recibió nuevo capital y nuevas e importantes conexiones comerciales, que no tardaron en producir sus efectos positivos. Por los mismos años, los judíos estaban conquistando importantes posiciones en varias cortes europeas; en *Talmud Torá*, estaba surgiendo una elite financiera y diplomática. La inaudita estimación de que gozaban estos judíos era considerada por algunos como signo de que los tiempos mesiánicos se estaban acercando.

33. Cf. cap. II, p. 82.

34. *Chanzas...*, décimas al autor, f. C4v.

35. Por ejemplo el prólogo, f. B2v, la «Fábula de Júpiter y Europa», f. D2v-E1v o «A uma dama que aticando uma vela a apagou», f. N3v. Cf. F.J. HUERTA CALVO, «Manuel de Pina...», pp. 219-221.

36. Los dos poemas «A un italiano que fingiéndose mercader desolló de cien cueros de Moscovia a un flamenco» (G2r-v) y «A un italiano que fue maestro de escuela en Italia,preciado de músico, de quien se sentía mal aunque no se decía bien» (H1r-2v). En este tipo de poesía es tópica la equiparación de «italiano» con homosexual.

37. Cf. su autopercepción en el poema «Enviándome a llamar de Bruselas la serenísima Reina de Suecia»:

Decir quisiera quien soy,
aunque no es lo que quisiera,
por no meterme a provanzas
cuando me habilito a pruebas.
Mas pues es fuerza dezirlo,
aunque me cueste vergüenza
un centauro soy, compuesto
de músico y de poeta (f H3r).

38. El odio de los sefardíes no se dirigía a España o Portugal en general, sino únicamente a la Inquisición o a la Iglesia católica.

39. *Chanzas del ingenio...* (1656), f. K3r.

40. *Chanzas de ingenio* (1656), f. L4r.

41. Imita en la forma, la canción «Fermosa e gentil dama, quando vejo...». H.P. SALOMON, ed. Saul Leví Mortera, *Tratado da verdade*, p. CIX.

42. Así lo expresa el poeta en su dedicatoria, *Canção...*, f. A1v. Hay ediciones modernas del poema, cf. nuestra bibliografía, n. 155.

43. Sobre la biografía de Barrios, véase cap. II, n. 26.

44. Para los otros aspectos de la obra de Barrios remito a los siguientes estudios. *La poesía religiosa de Miguel de Barrios* de K.R. SCHOLBERG sigue siendo, también como visión de conjunto, el mejor estudio. Con la tesis de W.CHR. PIETERSE (*Daniel Levi de Barrios als geschiedschrijver...*) disponemos, además, del exhaustivo análisis de los datos históricos que se encuentran en *Triunfo del gobierno popular* (1683-1684), la colección de obritas panegírico-historiográficas con las que Barrios compuso la «historia oficial» de *Talmud Torá* y sus instituciones. Un estudio de J.L. SÁNCHEZ (*La poesía mitológica de Miguel de Barrios*) muestra la amplia cultura que tenía Barrios. Ch.J. Moolick es autor de un estudio estilístico de la poesía de Barrios.

45. *Coro de las musas* (1672), pp. 382-386.

46. *Coro de las musas*, pp. 383-385.

47. «Día de Expiación», día de ayuno y penitencia en expiación de los pecados.

48. Cf. cap. VII, pp. 308, 318, 319.

49. *Epístola a un mal encaminado*, pp. 25-26.

50. Y. KAPLAN, «The Portuguese Jews in Amsterdam», pp. 39-41.

51. Cf. su poema «Gineta de laurel» (1686), del que cito unas estrofas en el cap. II, p. 104-105.

52. Cf. cap. IV, p. 181.

53. K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...*, p. 99.

54. Se imprimió la comedia alegórica *Palacio de la sabiduría en Aplauzos académicos...* (1673); las partes 9 y 10 pueden corresponder con «La creación del hombre» en *Sol de la vida* (1674), p. 98.

55. *Imperio de Dios...* (1674), p. 16.

56. *Clarín de la antigüedad belgica* (1686), f. π1v.

57. *Gineta de laurel*, p. 108.

58. El mismo Barrios contribuyó a ella, por ejemplo en *Trompeta del juicio* (1675?), un poema satírico contra la Inquisición y la fe católica.

59. *Gineta de laurel* (1685), p. 110.

60. «Luces de la Idea y Académicos discursos que se propusieron en la ilustre Academia de Amsterdam en el año de 1683, intit. los Floridos de la Almendra, con otros flores del ingenio a diferentes y varios asuntos» y «Novelas españolas». Mencionado por primera vez en la bibliografía de D.BARBOSA MACHADO, *Biblioteca lusitana...*, I, p. 733. Cf. M. KAYSERLING, *Biblioteca...*, p. 95.

61. Sobre Leão sabemos muy poco. Cf. H. DEN BOER y J.I. ISRAEL, p. 455.

62. Aunque en su portada consta Bruselas, por obvios motivos de difusión. Cf. *supra*, cap. I, p. 55.

63. *El duelo de los aplausos* (1691), p. 3.

64. Los datos biográficos que tengo sobre Gómez Silveira proceden de las actas del registro civil de Amsterdam. Gómez Silveira casó en 1694

con Ester Franco da Silva, declaraba ser natural de Castilla. Se menciona una hija, Sara, nacida en 1696, casada en 1719. Una «Ester Gomes Silveira», nacida en 1660, y cuya madre es Sara Ximenes, se casó en 1690 con Isaac Milano. Esta Gómez Silveira, proveniente de Arévalo, podría ser hermana de Abraham, ya que testigo de su boda fue una hermana suya cuyo nombre no se especifica (D. VERDOONER y H.J.W. SNEL, actas 697-14, 698-238 y 711-324).

65. Cf. *supra*, pp. 233, 236, 251.

66. *Vejamen que dio Diego Silvera siendo Presidente de la Academia de Amberes a 3 de abril 1682* (¿Amsterdam?, 1682).

67. Véase, como anticipo de una futura publicación con estudio, de los manuscritos poéticos de Abraham (Diego) Gómez Silveira, el estudio de K. BROWN, pp. 79-83.

68. Cf. *supra*, cap. III, p. 140.

69. F. LÓPEZ ESTRADA, «Isabel Rebeca Correa: defensa...», pp. 265-266, 268, 270-271.

70. Véase el artículo de C. CABEZAS ALGUACIL, pp. 111-129.

71. El romance de Jacob y Raquel; también tiene un entremés («Del espejo», *Romances varios*, 1688, ff. πA1r-πA7r).

72. Cf. *supra*, cap II, p. 112.

73. S.G. ARMISTEAD y J.H. SILVERMAN, pp. 536, 541.

74. Es el título que figura en su portada manuscrita.

75. I.M. HASSÁN, p. 376, la identifica con la copla IX: «Tiene la copla IX cincuenta y tres o setenta y

dos o treinta estrofas de cuatro versos largos heterométricos con un cierto predominio de los de diez a catorce sílabas. La rima es de tipo zejelesco con vuelta en -ó que — como en la copla V — en todos los casos ocurre en la palabra -no.», pp. 347-348.

76. Proveniente de Almeda. Se casó en 1704. Como testigo aparece «Jacob Bernal»: ¿sería de la familia de Núñez y Almeida Bernal? (cf. *supra*, p. 283. D. VERDOONER y H.J.W. SNEL, acta 704-227.

77. Anagrama acróstico... (1706), p. 12.

78. Anagrama acróstico... (1706), p. 10.

79. J.I. ISRAEL, «The changing Role of the Dutch Sephardim in International Trade, 1595-1715», p. 51.

80. Ofrecido a la venta en 1870, como consta en el *Catalog einer wertvollen Sammlung hebraischer und jüdischer Bücher und Handschriften [...]* Jacob de Raphael Jessurun Cardozo (Amsterdam, 1870), n. 1376. Se describe como un poema de 6 décimas. M. KAYSERLING, p. 96. Mi colega y amigo Kenneth Brown, quien está preparando una edición de la poesía del escritor, me comunica que hay un ejemplar de Certamen penitential en la Hispanic Society of America, Nueva York.

81. R.G. FUKS, *De Sefardim...*, p. 139.

82. Sobre García, véase cap. III, p. 152.

83. ISAAC LEÓN TEMPLO escribió una décima en elogio de Funda-

mento sólido (1729) de Judá León ben José Pérez y un soneto y otra décima en elogio de *Medicina de lengua* (1734) de Isaac de Moisés de Paz; en la misma obra y *Transformaciones de Morfeo* (1734) encontramos poemas de ABRAHAM GONZALES; Moisés Gavilán, activo en el «Colegio de la Comedia Española», pagó parte de la traducción que del *Bruto* de Voltaire realizara BENJAMÍN GARCÍA (1758), y publicó unos poemas para celebrar la elección de un nuevo cantor (*hazán*) en la sinagoga (*Elógio e anuncios. π feliz e dezejada eleição que se fez do senhor David de Imanuel da Silva...*, 1772); Benjamín García hizo la mencionada traducción de *Bruto* (1758) y compuso un poema en alabanza del *Sermão moral e panegírico* (1780) de Jacob López da Fonseca.

84. Véase la bibliografía.

85. *Jardín de flores curiosas*, pp. 39, 46 y 49, respectivamente.

86. Clava debe haberse establecido en Amsterdam en la segunda mitad del siglo XVIII. En 1780, Isaías Samuel de Clava se casó con Simja de Samuel Memram Maymeram (D. VERDOONER y H.J.W. SNEL, *Handleiding bij de index op de Ketuboth...*, p. 19). Los apellidos de la esposa también indican que ambos venían de una comunidad sefardí de Europa oriental, Asia central o el norte de África.

87. Cf. *supra*, p. 297.

88. I.M. HASSÁN, *Las coplas de Purim*, pp. 313-315.

Fiesta de Purim,
posiblemente entre los
judíos de Amsterdam.
Cf. pp. 43, 325, 328.

Festum Purim. Pag. 285.



E

l arte dramático, que en la cultura judía tenía escasa tradición, gozaba en cambio de inmensa popularidad entre los judíos españoles y portugueses de Amsterdam. Acostumbrados como estaban al teatro español, no es de extrañar que lo juzgaran como un vehículo eminente para expresar su reencuentro con la fe judaica. El teatro religioso producido entre los sefardíes constituye así una de las mayores aportaciones a la literatura judía.

Al mismo tiempo escribieron un teatro profano que se inserta plenamente en la literatura dramática escrita por entonces en España. Me refiero a comedias de intriga, burlescas y piezas entre musicales y alegóricas que iban dirigidas a un público general, e incluso a obras compuestas para ser representadas en palacio. Espero demostrar que estas manifestaciones profanas son a veces más que una pervivencia de la tradición cultural ibérica, y que también interesa resaltar la situación sociopolítica en que surgieron.

TEATRO SAGRADO

La primera obra que comentaremos, *Diálogo dos montes*, fue representada en la sinagoga en 1624, pero no se imprimió hasta más de cien años después, en 1767. En el análisis que presento a continuación, partiré de los datos aportados por dos estudiosos de la obra, Van Praag y Polack.¹

Su autor fue bautizado con el nombre de Paulo de Pina en Lisboa. Tras varias peregrinaciones llegó a Amsterdam, donde profesó el judaísmo y adoptó el nombre de Rehuel Jessurun. Jessurun no fue el único autor; un rabino, Saul Leví Mortera, tuvo una activa participación, encargándose de siete pequeños discursos en forma de sermón incorporados en el *Diálogo dos montes*. Es posible que Mortera, al igual que en el tratado *Declaração das 613 encomendaças* (1627) de Abraham Farrar, asumiera la parte doctrinal de la obra.

El argumento de *Diálogo dos montes* se deja resumir sin dificultad, ya que carece de una verdadera acción dramática. En el prólogo apa-

rece en escena la Tierra, explicando la asombrosa salida de su centro. Siente ruidos y temblores y recuerda el día, acompañado de truenos, relámpagos y fuego, en que Dios entregó la Ley en el monte Sinaí al pueblo de Israel. Mirando alrededor descubre que sus hijos más famosos, los siete montes, se están disputando la primacía de este acontecimiento; diligente en apaciguar los ánimos, la Tierra fija día y lugar para un certamen en el que el rey Josafat actuará de juez. En la disputa cada monte alega sus preeminencias en forma de sermón. Entre estos discursos aparecen músicos que en su función de coro interpretan la importancia de cada sermón y los entrelazan. Al final, el monte Sinaí se lleva el triunfo, de mutuo acuerdo. La obra termina con el deseo colectivo de la restauración del pueblo de Israel y de la pronta reducción de la comunidad Bet Jacob a la tierra prometida.

Van Praag insistió en la influencia del auto ibérico en la forma del *Diálogo*, haciendo hincapié en los autos de Gil Vicente. Aunque entre éstos y la obra judaica dista casi un siglo, señaló como correspondencias: a) el lugar donde se representó: el *Diálogo dos montes* fue estrenado en la sinagoga, los autos en un convento o una capilla; b) el prólogo-argumento, que fue pronunciado por el autor Jessurun, al igual que lo hacía Gil Vicente; c) el uso de frases hebreas, análogo al latín que entremetía Vicente en sus autos; d) las paráfrasis bíblicas que aparecen en el texto; e) la mezcla de personajes humanos y personificaciones geográficas, y, como en los autos posteriores españoles, f) la ocasión que celebraban: lo que en éstos era la navidad o la eucaristía es en el *Diálogo...* la entrega de la Ley en el monte Sinaí.²

Entre los elementos comunes referidos sólo el primero y el último nos parecen pertinentes, con lo que la correspondencia formal queda bastante atenuada. El mismo Van Praag, así como el responsable de una edición moderna, Ph. Polack, también reconocieron las diferencias notables que separan el *Diálogo dos montes* de los autos católicos. En primer lugar, la obra sefardí carece de acción dramática, no hay una lucha entre diferentes fuerzas, no hay un personaje central que necesita ser convencido de la verdad. En el *Diálogo...* hay una disputa verbal de tipo «académico»³ que, al menos en parte, sirve para ensalzar determinados valores judaicos; pero no hay una gran oposición entre los contrincantes y el resultado se conoce de antemano.⁴

En segundo lugar, el *Diálogo dos montes* tiene una parte sustancial en prosa en forma de los sermones de Saul Leví Mortera. Añadamos nosotros, finalmente, que la palabra «diálogo» del título puede indicar que el autor no se propuso hacer un «auto mosaico»;⁵ cabe destacar que la descripción de «auto» sólo aparece en la edición del siglo XVIII y no en las versiones manuscritas anteriores. Lo que está fuera de toda duda es que nos las tenemos con una obra devota, didáctica «con ambición lírica» que conmueve a los espectadores y les recuerda «lo que en principio ya les es conocido».⁶

En el contenido doctrinal del *Diálogo...* cabe distinguir tres temas importantes:

1. La afirmación de la fe reconquistada. El *Diálogo...* es en primer lugar el testimonio de un reencuentro con la fe de un pueblo perseguido; en concreto, se aplica a los conversos perseguidos por la Inquisición en España y Portugal. El puerto seguro de la sinagoga donde se representa la obra expresa la milagrosa salvación de estas tribulaciones:

*Não causará notável maravilha
ver que na obscura noite do desterro
dos filhos de Jacob, que perseguidos
vêm fugindo às tiránicas cruzeiras
do malévolo Edom e seus secazes,
uns a que move só o santo zelo,
outros de vil temor amedrentados,
quais ásperos tromentos padecendo,
em cárceres obscuras e medonhas
sem ver a luz do dia aferrolhados,
em meio destas hórridas proselas,
os que para este norte a proa guião
ténhão remanso aqui doce e quieto,
onde de tantos danos se refação
e nesta sancta caça a boca chea
em vós alta A[donai] A[donai] clamem?»⁷*

El destierro bíblico se actualiza para estos *filhos de Jaacob*, denominación general del pueblo judío y alusión específica a los congregan-

tes de *Bet Jacob*, aquellos judíos procedentes de España y Portugal. El perenne enemigo de los judíos, el «malévolo Edom e seos secazes»,⁸ se identifica con la Inquisición, por la evocación de los «ásperos tromentos [...] em cárceres obscuras e medonhas». Finalmente, el «Norte», alude además de su valor de orientación, a los Países Bajos, el refugio para los exilados ibéricos.

El triunfo del monte Sinaí en la disputa sirve para acercar a este público a la trascendencia de la Ley mosaica, es ella la que debe convencer al «judío nuevo» de la verdad judaica; ella también le ofrece la posibilidad de expiación de «la culpa de las culpas», la idolatría del pasado peninsular:

*Se em Sinai ponho os olhos
a vos se gela, e o bronze
de meu coração duro
em mil partes se rompe.
Se vos admira o verme
meu mal não vos assombre,
que podem meus delitos
mudar glórias maiores.
Mas não que haia mudança
em quem jamais a houve,
nem que o concerto eterno
que em vós se deu, se troque.⁹*

L. Mucznik señala el valor simbólico de la obra, que gira en torno al renacimiento de la fe. Los siete montes simbolizan los siete días de la creación; su disputa representa la dispersión judía. La tierra tiene la función materna de acoger a estos hijos y reintegrarlos, al igual que la sinagoga acoge a los fieles de la diáspora ibérica. En el plano personal, Jacob renace con el cambio de su nombre a «Israel».¹⁰ De hecho, el coro de los músicos expresa la esperanza de la joven comunidad mediante metáforas de la naturaleza renovadora:

*Lembrando glórias tantas,
bendições e favores,*

*que hoje o contrário veio
por delitos enormes,
Até que passe a ira,
que o sol que se me esconde
destas secas raízes
fertis plantas renove.¹¹*

2. La unidad. Otro elemento doctrinal que salta a la vista es el valor atribuido a la unidad. Como ya señaló Van Praag, en el *Diálogo dos montes* el número uno es ensalzado como en los autos católicos el tres,¹² esta insistencia en la unidad de Dios, uno de los principios de la fe judía, se encuentra siempre en la literatura edificante dirigida a los ex conversos. Creo, sin embargo, que aquí la unidad no tiene sólo un significado teológico. Conviene tener en cuenta que la obra se representó para una congregación cuyo pasado reciente estaba marcado por un conflicto. La insistencia en la concordia que se encuentra en varios lugares del *Diálogo...* debió de haber tenido, por lo tanto, un significado especial para los fieles que asistieron a la representación en 1624.¹³ La Tierra describe la disputa de los montes como:

*Contenda dura,
querendo cada qual levar a palma
de preminência, honra, e senhorio,
que até nos montes esta vã cobiça
domina e senhorea.¹⁴*

Por lo que se ve precisa de actuar:

*Com maternas rezões e piadosas,
que o amor ali me dicta, os aconselho,
e por vèlos em paz e união postos,
evitándose danos que podião
resultar da discórdia.¹⁵*

Uno de los montes (Zetim) hace la tópica comparación con la armonía musical:

O cantar e harmonia que se deve
a tão alto senhor, a mercês tantas,
senão fôr acordada, fica imprópria,
o músico instrumento não se toca
primeiro que se afine e se tempere,
se cada corda em seu lugar e altura,
e com a prima todas, vêm de acordo,
suavemente então tange e discanta,
devem os corações de estar primeiro
mui conformes, unidos, e acordados.¹⁶

Para tal concordia es necesario que haya una sola cabeza, el imparcial juez Josafat de la disputa, y, en el plano real de la comunidad sefardí, un solo sacerdote.¹⁷ El coro, finalmente, pondrá su esperanza en el Mesías:

*Se há boje quem discrepe¹⁸
cedo espero que torne
quem corações divisos
faça brandos e acordes.¹⁹*

3. La esperanza en la restauración. El *Diálogo...* rezuma gratitud por la salvación por parte de los sefardíes huidos de la opresión y además expresa una firme esperanza en la venida del Mesías y en la restauración del pueblo de Israel.

Ya en el prólogo dice la Tierra:

*Que mór consolação achar podião,
os que ainda parece que lhes ládrão
os cães de raiva e de veneno cheos,
que o sangue de Israel contínuo anelão
com sede insaciável,
que saídos de tantas estreitezas
entrar nesta largueza e liberdade,
neste refúgio de almas afligidas,
em fim neste pequeno santuário?
Até que el Dio por piedades suas*

*o grande redefique a vez terceira
[...]
guiándovos à posse verdadeira
de vossa antiga heredade.²⁰*

Redención «cierta e verdadeira» que se espera «em vossos dias seia».²¹ Con esta esperanza el monte Sinaí termina la obra.²²

Consuelo y persuasión de los valores religiosos y políticos en la comunidad nueva fueron el mensaje del *Diálogo dos montes* para los primeros judíos españoles y portugueses de Amsterdam; un mensaje comunicado de la forma más inmediata, con la eficacia comprobada del teatro ibérico de su tiempo.

Entre los sefardíes asentados del siglo XVIII el significado del *Diálogo dos montes* había de ser diferente. Aarón de Chaves, «o velho» responsable de la edición en 1767, quería ser recordado por publicar una obra «curiosa y antiquísima».²³ La corrección del texto por Isaac Cohen Belinfante es un claro testimonio del estado diferente de la lengua portuguesa y de una percepción estética cambiada con respecto al texto original.²⁴

Si al comentar el *Diálogo dos montes* hicimos referencia a la tradición de los autos católicos en que se inspiró su autor, tal comparación se hace imperativa al comentar una comedia alegórica escrita y publicada por Miguel de Barrios alrededor de 1665. *Contra la verdad no hay fuerza* puede llamarse con razón una «comedia devota judaica», pues en ella se encuentran todos los ingredientes formales de tales obras ibéricas, y en particular las de Calderón, como veremos a continuación.

En la portada, la obra se presenta como «panegírico» a los tres mártires de la fe, Abraham Atías, Jacob Rodríguez Cáceres y Raquel Núñez Fernández. No se la llama «comedia» ni «auto». El título *Contra la verdad no hay fuerza* parece aludir a la comedia de Antonio Enríquez Gómez *Contra el amor no hay engaños*,²⁵ aunque poco tiene en común con ella. La comedia está repartida en tres jornadas y tiene una extensión de 3.388 versos. Su trama es bastante complicada.²⁶ Trátemos de resumirla.

El sujeto de la acción, el Albedrío, es sorprendido en su sueño por la Mentira, quien, ayudada por Apetito y Error, trata de secuestrarlo.

El Entendimiento hace un esfuerzo por intervenir, pero el Albedrío queda cautivo de la Mentira. El Entendimiento tiene el apoyo de la Verdad y el Celo; la primera advierte al Albedrío que puede salvarse si toma ejemplo de la firmeza de tres mártires que están condenados a la hoguera porque no quieren renunciar a su fe en el Dios de Israel. El Albedrío logra deshacerse de la Mentira tras una lucha consigno mismo y otras con sus enemigos. Quiere volver a la Ley de Moisés, pero su conversión es aceptada sólo si está dispuesto a hacer penitencia. Finalmente, el Albedrío profesa sus delitos, se une a los mártires y muere en la hoguera. En una batalla final, la Virtud, el Celo, el Apetito y la Verdad demuestran cómo Dios premiará al justo. Los ataques de la Mentira y sus aliados resultarán en vano, ya que «contra la verdad no hay fuerza».

Este tipo de acción es el acostumbrado de las comedias alegóricas españolas. Hay más de una reminiscencia al teatro devoto de Calderón, por ejemplo, en la comparación de la Mentira con Circe y el Albedrío con Ulises.²⁷ Como se desprende del resumen de la trama, todos los personajes son alegóricos: la Verdad, el Albedrío, el Celo, el Entendimiento, la Virtud, la Mentira, el Apetito, el Error, el Enojo y el Vicio. Hay también dos coros: el de la Verdad y el de la Mentira.²⁸ Acostumbrado como estaba Barrios al teatro español, tampoco se le olvidó el gracioso, representado por el Apetito. El Apetito primero está en el bando de la Mentira, pero, impresionado por la firmeza de los mártires, se convierte al judaísmo

*Quiero buscar de Mosseh
los libros, porque imagino
que el que no se llega a ellos
no sabe cuántos son cinco.*²⁹

Aunque el lugar es indeterminado, se nos refiere que el martirio tiene lugar «en España», mientras que en la tercera jornada asistimos al proceso de la Inquisición y a un auto de fe en escena.

Como en los dramas alegóricos calderonianos, *Contra la verdad no hay fuerza* incluye un escenario elaborado. En orden de aparición tenemos: en lo alto «la perspectiva del templo con gran resplandor», la Verdad «descendiendo en un pilar de fuego», humo debajo de la tie-

rra, la Virtud volando en una tramoya, el tribunal de la Inquisición, una perspectiva del cielo «que ha de estar a un lado del vestuario» y del que baja el Celo en un león y, como clímax, la hoguera... Desde luego, hay que preguntarse si el autor estaba teniendo en cuenta las posibilidades reales del teatro que usaban los sefardíes por entonces o si simplemente se imaginaba la representación como debía ser.

La historia se desarrolla alrededor del 29 de junio de 1665, cuando tiene lugar un auto de fe en Córdoba en el que mueren los tres mencionados mártires de la fe judaica. Es, pues, irónicamente, un auto de fe católico lo que originó la representación de una comedia alegórica sefardí. Scholberg comenta al respecto:

*Lo que en los autos sacramentales es la apoteosis del sacramento de la Eucaristía, es en *Contra la verdad no hay fuerza* la glorificación del Kידוש השם, la «Santificación del Nombre» por el martirio, por no negar la unidad de Dios.*³⁰

El momento histórico es importante por otra razón: por esas fechas se encontraba la comunidad sefardí de Amsterdam alborotada por los rumores acerca del seudomesías Sabbatay Sebí. El final apocalíptico en la hoguera puede haber tenido una trascendencia especial para los espectadores de entonces. La relación con este movimiento mesiánico ha sido establecida por D.M. Swetschinski, quien indica los elementos «sabatianos» de la comedia: la insistencia en la penitencia,³¹ la referencia a *doce mártires* españoles que se corresponden con las *doce tribus* de las revelaciones de Sabbatay Sebí.

Como las comedias de capa y espada impresas en 1665, esta comedia religiosa presenta una gran variedad en la versificación (romance, décimas, octavas, redondillas, pareados, sonetos, quintillas, silva). En *Contra la verdad no hay fuerza* encontramos asimismo los discursos entrelazados y los coros opuestos.

El lenguaje es parecido: se alternan pasajes líricos con otros que sólo se apoyan en el ingenio verbal. Aunque no con la misma insistencia que en *El español de Orán*, también en la comedia religiosa encontramos pasajes de directa inspiración gongorina. Tampoco faltan las alusiones mitológicas, que se alternan con las judías —bíblicas en su mayor parte— en fragmentos como el siguiente:

Si por fuerza, no habrá nunca
 Pitodemo que me abata,
 pues aún no pudo un querub
 derribarme en lucha extraña.
 Si por armas, mis aceros
 se aumentarán rojas manchas,
 si por milagros no matan.
 Seré Jeosua de iras,
 seré David de venganzas
 que derribándoos los muros,
 que cortándoos las gargantas,
 tanto consiga trofeos
 que no quepan en la fama,
 con estar todos escritos
 en la hoja de mi espada.³²

Este estilo cansa sin desdorar el asunto de la comedia. Lo que al lector moderno le puede resultar chocante en una obra de tema religioso dedicada a mártires de la fe es esa mezcla al parecer indiscriminada de parlamentos solemnes y jocosos y hasta chocarreros. Así, dirá el *Apetito* sobre los tres judíos condenados a la hoguera:

Les iré atizar el fuego,
 dándoles tan lindos palos
 que de enojo echando chispas
 tengan humos de quemados.³³

Los enemigos usan los mismos chistes antijudíos tan populares en el teatro español del Siglo de Oro:

Error Este contumaz hebreo
 [...]
 a la enemiga defiende
 que contra ti se declara
 de alta nobleza, porque
 descende de las montañas.³⁴
 [...]

Apetito Parece que estos judíos
 del San Benito hacen gala.³⁵

Y usan los equívocos basados en la comparación de la Ley con una Señora:

Mentira Ya si fuera la que sigue
 más bella o más agradable,
 fueran sus merecimientos
 disculpas de mis desaires.
 Pero notar que por una
 antigua viene a dejarme,
 me causa tal sentimiento
 que aún es mayor que mi ultraje.

Apetito ¿Quieres más venganza que
 con una vieja se case?

Vicio Desde que al pueblo se dio,
 como fue la nota grande,
 la trujeron siempre en bocas
 y hoy en escritos la traen.³⁶

La aparente falta de unidad de tono dice quizá más sobre la literatura hispánica en aquella época que sobre el escritor sefardí.

Barrios volvió a escribir teatro religioso cuando estaba haciendo la historia panegírica de su comunidad *Talmud Torá* y sus instituciones. En el volumen *Triunfo del gobierno popular* (1683/1684) publicó varios «autos mosaicos» o «diálogos» con una misma estructura, que sigue teniendo su base en los autos calderonianos.

Todas estas piezas llevan como título la institución judaica para la que fueron escritas (*Maskil el Dal*, *Jonen Dalim*, *Meirat Henáim*, *Tora Hor*). Con ello ya se indica su carácter mixto, pues al mismo tiempo que son «sermones en verso», estas obras tienen un carácter panegírico-historiográfico. Las más llevan una denominación del género a que les adscribía su autor y en la que vemos una oscilación entre «diálogo armónico», «auto sacro» o «auto mosaico». Estas diferentes descrip-

ciones pueden atribuirse a un deseo de variedad del escritor, pero también pueden reflejar su conciencia de hacer algo nuevo que se apartaba de la tradición literaria hispánica y que obviamente no existía en la literatura judía.

Siguiendo la estructura de los autos ibéricos, los autos mosaicos tienen una sola jornada. Los personajes de los autos de Barrios son todos alegóricos y abstractos. Son atributos religiosos (el Precepto, la Ley, el Vaticinio); virtudes o defectos humanos (el Celo, la Observancia, la Ciencia, la Caridad, la Vanidad...); atributos humanos accidentales (la Felicidad, el Aumento, la Riqueza), o personificaciones de un colectivo (Israel, Edom, *Honen Dalim* [una de las instituciones judaicas]). Sólo en un caso aparece un personaje histórico: Moisés.³⁷ Como en los autos calderonianos, en los de Barrios un personaje central se encuentra con otros que trata de convencerlo de su valor o verdad. Estos encuentros pueden adoptar la forma de una disputa verbal o hasta de una batalla. El personaje central acabará por cambiar su actitud inicial y se convencerá de la Verdad (la religión o un importante valor religioso).

Los lugares donde se sitúa la acción de los autos de Miguel de Barrios son abstractos, generalmente sencillos (un cuarto con una mesa llena de libros); en un caso se nos sitúa en un paisaje de mar, montañas y ruinas (*Jonen Dalim*). Es lógico que los autos mosaicos no se valieran de un elaborado aparato escénico: no gozaban, entre los sefardíes de Amsterdam, de la posición y prestigio del teatro católico. No sabemos nada acerca del lugar donde se representaban las obras alegóricas de Barrios, pero sí sabemos que no podían celebrarse en la sinagoga y que los sefardíes tampoco podían usar el Teatro Municipal de Amsterdam.³⁸ Con todo, las obras de Barrios se apoyan en elementos escénicos que refuerzan la espectacularidad. En los autos aparecen acotaciones como «descúbrese un vistoso tálamo, y sobre una nube Meirat Heináim, ricamente vestida con guirnalda y cetro de flores»³⁹ o:

Se corre la cortina y va saliendo del mar (que aparece en el teatro trasero, estando el exterior con la mutación de ruinas y montañas

[...]

*cerrándose el prospecto del mar, se oscurece el teatro por las muchas nubes que, granizando asombros, se oponen a la luz del Sol Divino.*⁴⁰

Al igual que en la comedia alegórica *Contra la verdad no hay fuerza*, no debemos inferir de estas instrucciones que los autos de Barrios realmente se representaran con todo el aparato escénico que se indica en sus textos; conocemos el entusiasmo del autor, pero no las posibilidades que tenía para realizar sus proyectos.

Tratando a la vez de un precepto o una idea religiosa y de la institución que lo representaba por excelencia y que era celebrada, los autos de Barrios se desarrollan todos en un tiempo indefinido que combina un tiempo psicológico (*v.gr.* el de antes de aceptar la fe o la «verdad») con una historia de la institución hasta el presente que coincide siempre con el momento histórico en que la obra se representa (todos se escribieron entre 1683 y 1684). La materia —las instituciones— determina pues el tiempo de la historia, que no tiene la variedad de los autos calderonianos.

Como los autos españoles, los de Barrios están escritos en diferentes formas métricas. Una característica que comparten estos autos es su apoyo musical. En todos los autos hay personajes o coros que cantan. El lenguaje poético de Barrios en estos autos no varía demasiado respecto del que usaba en sus demás obras. Los versos que describen y celebran la institución elogiada en tal o cual auto son repetitivos y ripiosos. Los dedicados a la acción tienen una variedad que vacila entre lo prosaico (allí donde Barrios quiere mostrar su erudición), lo confuso (Barrios profeta) y, por fortuna, también lo lírico (en el personaje de la Pobreza, allí donde entra su experiencia vital).

Es en el contenido donde se distinguen los autos judaicos de sus modelos. Por lo que se refiere a los temas, que en los autos católicos son los misterios centrales del cristianismo, éstos se reducen en los autos de Barrios a algunas nociones fundamentales en la fe judaica: el estudio y la observancia de la Ley, la unidad de Dios, la caridad. Su contenido está también determinado por su función: los «autos mosaicos» no se escribieron para ninguna fiesta litúrgica, al contrario que los autos calderonianos o el ya comentado *Diálogo dos montes*. Los autos de Barrios se escribieron para celebrar una institución caritativa o piadosa de su comunidad de *Talmud Torá*.

Pasemos a comentar dos autos con más detenimiento para descubrir en ellos, aparte de las elogiosas descripciones de las instituciones que celebran, las preocupaciones fundamentales de Barrios: la profe-

cía y la oposición riqueza/vanidad vs. pobreza/devoción.⁴¹ En *Jonen Dalim*, el auto más elaborado, intervienen la Ley, Israel, el Socorro, *Honen Dalim*, Edom y el Anuncio. Israel, representado por un anciano decrepito, navega en plena tempestad y en medio de la oscuridad. Asistido por la luz y guiado por la Ley, consigue arribar. En tierra es atacado por Edom, el tradicional enemigo del judío.⁴² De nuevo lo ayuda la Ley y también, según pronostican Anuncio y Socorro, la institución de *Honen Dalim*. El Anuncio y el Socorro hacen una descripción de las virtudes abrazadas por esta academia y narran su historia. Hay una lucha porque Edom trata de molestar al pobre. Israel se asusta de Edom, porque:

*Creerme hace en toda estancia
que la Inquisición me coge,
y me arroja a la llama.*⁴³

Se descubre un paisaje que tiene a un lado un «campo de cadáveres» y al otro una «frondosa campaña». El cementerio representa a los miembros difuntos de *Jonen Dalim*, el paisaje frondoso es una selva de sectas que representa a la gentilidad; los que pasan por la selva se convierten en animales, como explicará el Anuncio en la siguiente estrofa:

*A vista de Daniel andan
cuatro monstruosas fieras,
que cuatro gentes retratan:
el francés se torna en gallo,
en unicornio el de Anglia,
en águila de dos picos
Turquía con Alemania,
los de Polonia en alanos,
en canes los de Tartaria,
en moscas los de Moscovia,
en gatos los de Batavia,
el Itálico en el Buey
(que el Etrusco Italos llama
y el Latino bos, de donde*

*nombra el Vate bostrá a Italia),
en vaca hermosa el egipcio
que al hercúleo estrecho pasa,
el sueco en Osa celeste
y en elefante el de Dania.*⁴⁴

Los animales asustan a Israel, pero el Anuncio asegura la protección divina. Israel resiste como «Ulises del cielo»⁴⁵ las tentaciones de las diferentes sectas. El Anuncio recoge un papel que «por el aire viene volando» y lee la declaración siguiente:

*Dos extremos se encuentran, uno Roma de avaricia, por Edom, y otro, Jonen Dalim de caridad por Israel. Y esto ponderan dos rabinos llamados cada uno Selomoh. El primero, leyendo en Esaiás cap. 26 que a la ciudad sublime hollarán los pies del pobre y los pasos del menesteroso [Is. 26:6], explica que la ciudad es Roma, Israel los pasos del menesteroso y el Mesías los pies del pobre por anunciar Zacarías en cap. 9 a los de Sion y de Jerusalem que vendrá su Rey, justo y salvo, montado sobre un jumento y sobre un pollino hijo de asna [Zac. 9:9]. El jumento es Roma porque el Hebreo al jumento nombra hamor y al revés se lee romah que significa lanza.*⁴⁶

Es decir, la gentilidad, identificada con Roma, se postrará a los pies de Israel en los tiempos del Mesías.⁴⁷ *Jonen Dalim* contribuye al cumplimiento de esta profecía. Israel pone sus esperanzas en *Jonen Dalim*, que termina con un canto a la gloria de Dios.

Jonen Dalim es el auto más difícil, pero también el más interesante: tiene una extraña mezcla de agudeza jocosa y seriedad con la que Barrios quería envolver sus delirantes visiones mesiánicas, que con seguridad no fueron compartidas por todos los espectadores. Sorprendente es la mención del rabino Salomón de Oliveira que, según una acotación, «canta estos versos acrósticos hebreos con el nombre duplicado de Selomoh en alabanza de los conformes hermanos de *Jonen Dalim*». ¿Habría prestado este rabino su colaboración a la obra o se refleja sólo la intención del escritor?

En *Maskil el Dal. Diálogo armónico*, los personajes son la Observancia, la Religión, el Aumento, el Agrado, la Alegría y la Armonía. Al empezar la obra, se ve durmiendo a la Religión y la Observancia. En

otro lado del teatro el Aumento lee una carta. Esta carta «que me escribe en la pobreza / quien da al rico reprehensiones» le molesta, como el saber que la Religión y la Observancia estén componiendo «en el sueño su descanso / mi discordia en su unión torpe». Quiere huir de ellos, pero no puede mover los miembros. Cuando se pregunta cómo puede ser esto, la Religión le cuenta, soñando, que su parálisis es un aviso del cielo, para que vuelva a sus preceptos. Religión y Observancia se despiertan y cuentan al Aumento que en el sueño han adivinado el contenido de la carta. Han visto en el sueño que el Aumento estaba afligido por una enfermedad terrible que, naturalmente, refiere al estado de su alma. La cura del enfermo está en una mayor atención a Dios y al pobre. La Religión hace un discurso en defensa del pobre, donde condena al rico avaro. Tras escucharlo, el Aumento desea aliviar «al mísero y al paciente» en la sociedad caritativa *Maskil Dal*.⁴⁸

Es éste el auto que tiene mayor proporción panegírica, y por eso carece de tensión dramática. El Aumento aprende su lección sin ofrecer demasiada resistencia; el resto son elogios de la sociedad y de sus miembros y reflexiones sobre la pobreza. Sólo sabiendo de la pobreza del poeta y de sus quejas sobre los ricos sefardíes que no le pagaban sus versos, cobran interés versos sobre el consuelo al pobre:

*Es real camino la pobreza rara
del que sigue los pasos de la ciencia,
porque el temor sagrado que no para
se funda en realidad, no en apariencia.
Siempre el Señor al Israelita ampara
que en afán se viste de paciencia,
y deja al que doliente, más procura
tener del cuerpo que del Alma cura.*⁴⁹

Y reprensión al rico:

*De la religión huyes a la planta
de la riqueza, en el dorado yerro,
que la salud del ánima quebranta
con el deleite del corpóreo encierro.
Al mísero que observa la Ley Santa,*

*sueles echar migajas como a perro,
por temer que te muerda en el embozo,
que la Ley te da pena, el fausto gozo.*⁵⁰

En 1699 se publicaron dos comedias no religiosas, aunque sí de asunto judío, una en español y la otra en portugués, en Leiden y Delft, respectivamente. Ambas fueron comentadas ya por J.A. van Praag en sendos estudios a los que nos referiremos con frecuencia.⁵¹ Ignoramos por qué los editores sefardíes no usaban las imprentas de Amsterdam para publicar las comedias. En ambas ediciones se nota la ignorancia que tenían del español y portugués los impresores de estas ciudades holandesas, pues la lectura de los textos se ve dificultada por los numerosos errores que en ellos se encuentran. Las dos obras están concebidas para la fiesta judía de *Purim*, que celebra la victoria de los israelitas sobre sus opresores, tal como relata la historia bíblica de la reina Ester. Esta fiesta se consideraba entonces como una especie de carnaval judío. Durante sus alegres días había fiestas de máscaras, se contaban chistes y se representaban pequeñas obras. Son estas dos comedias los primeros testigos impresos que tenemos de la celebración de *Purim* entre los sefardíes. Además del texto dramático, en la comedia de *Amán* se encuentran «36 enigmas españolas con sus respuestas en verso [...] con otras 12 de un papel mano escrito y 25 holandesas con sus sentidos a la margen». Aparte de darnos una idea de cómo los sefardíes de entonces se divertían, estos enigmas nos revelan la creciente presencia del holandés en la cultura sefardí.

La *Comedia de Amán y Mordochay* fue editada por Isaac Cohen de Lara. Este librero se refiere en la dedicatoria y prólogo a una obrita anterior y a su intervención para hacerla representable:

*Esta comedia de Amán y Mordochay [...] ahora sí que se puede llamar comedia verdadera, visto ir como las demás. Repartida por jornadas para se poder representar, con las personas que hablan en ella, y corregida, lo que hasta ahora ni aun entremés se podía llamar (fue hecha por un ingenio de Hamburgo según colegí de su prólogo).*⁵²

Desconocemos el texto original del que partió Cohen de Lara y por ello no podemos decir nada sobre el género de pieza a que aludía

cuando dice que «ni aun entremés se podía llamar». La mención de un autor de Hamburgo apunta a un miembro de su comunidad sefardí.⁵³ Como ya ha puesto de manifiesto J.A. van Praag, el texto tal como nos lo ha dejado su segundo autor sigue siendo una obra tosca. Si descontamos el aspecto descuidado del texto salta a la vista que el mismo lenguaje es un híbrido de español y portugués; además, el elenco resulta confuso porque menciona a los personajes según aparecen en cada escena; también la versificación (quintillas) deja que desear.⁵⁴ El hecho de que a pesar de su origen oscuro y de sus defectos se vendiera como *comedia famosa* obedece, pues, a la pura estrategia comercial. Recordemos que la obra se publicó cuando el teatro español vivía su máxima popularidad entre los sefardíes.⁵⁵ Su asunto no se centra en Ester, sino en la oposición entre un humilde judío, Mardoqueo, que sigue firme en su fe, y el soberbio Amán, arquetipo del enemigo de los judíos.

En la primera jornada se expone la situación: Mardoqueo no quiere humillarse ante Amán, y éste quiere vengarse de él. En la segunda, Mardoqueo se entera de las viles intenciones de su enemigo. Sabiéndose vulnerable, pone toda su confianza en Dios. Amán y los suyos ya están disfrutando de la inminente muerte de Mardoqueo; pero el rey, que había sido el primero en dar permiso a su ministro para que matara a los judíos, tiene un mal sueño en el que acaba por enterarse de las virtudes de Mardoqueo. El rey cambia de propósito, pues, y se invierte la situación. Amán tiene que sufrir la humillación de preparar la entrada triunfal de su enemigo en palacio. En la tercera jornada se saldan las cuentas: se relata la muerte de Amán, mientras que Mardoqueo y Ester reciben elogios. La obra termina cuando el rey, Mardoqueo y Ester dan las gracias a Dios por la salvación del pueblo de Israel. En cuando a su valor dramático, la comedia no aprovecha las posibilidades que ofrecía el libro bíblico en que se inspira: gran parte de la acción no es representada, sino que nos es referida por los personajes.

Los personajes son, por parte de los judíos: Mardoqueo y Ester como caracteres principales; como personajes secundarios tenemos al pueblo representado por David, Moisés y Simón. Los persas son el rey Ahasveros, su criado Jarife (amigo de Mardoqueo), Amán, su mujer Zeres, su hijo Supsay y el amigo de Amán, Harbona. Los personajes secundarios persas son un pastelero, unos carpinteros y un «villano cantando».

La obra se centra en torno a Amán y Mardoqueo, el rey Ahasveros y la reina Ester sólo intervienen al final de la última jornada. Mardoqueo es el judío que, siguiendo la Ley de su «Dio», rehúsa humillarse ante Amán porque éste tiene una imagen de Nabucodonosor en la mano. Cuando se entera del proyecto de Amán para «vengarse» de él mediante la orden de matar a todos los judíos, se muestra dispuesto al sacrificio si con eso puede salvar a los suyos.

El depravado Amán es el personaje más elaborado. Está incómodo con Mardoqueo por tener una deuda con él y su irritación se convierte en rencor al comprobar que Mardoqueo es el único que no se quiere humillar ante él. Se nos evoca su persona, a través de la percepción de terceros: el pastelero está enfadado porque Amán se queja de que el pan de los pasteles de carnero le hace daño a su estómago (debilidad física, nota escatológica); un persiano tiene que sobornar al hijo de Amán para conseguir favores de él (corrupción); un paje se queja de la política de exacciones y cohechos (abuso del poder); el criado del rey cuenta a Mardoqueo los depravados planes de Amán para acabar con los judíos (enemigo de los judíos); Zeres y su hija cuentan cómo Amán observa la construcción de la horca (maldad sádica); la canción de un villano se burla de la locura de Amán (derrota de Amán); el bacín lleno «de lo que callo» que la hija de Amán quería echar sobre la cabeza de Mardoqueo da de lleno en la de Amán (ridiculedad); un diablo lleva el alma de Amán al infierno:

*A do por este tridente
que con tu hinchado vientre
en el fuego siempre eterno
has de arder para siempre.*

Y se nos cuenta su ejecución con lujo de detalles (enemigo castigado y ridiculizado).

Son los personajes populares con su tono alegre y festivo los que confieren gracia a la pieza, de acuerdo con la fiesta de *Purim*.⁵⁶ Representan el triunfo del pueblo sencillo sobre la personificación del Poder, y su comportamiento desinhibido centrado en el cuerpo (se burlan del enemigo echándole excrementos, comen y beben a gusto, bailan) acentúa el carácter carnavalesco de la obra. Reproducimos, a modo

de ejemplo, la enumeración de manjares que hacen los carpinteros Mulem y Sulema:

*Que más quiero mil pasteles
y buriñuelos sin manteles
que traer como consigo
trae Amán de cascaveles.
Que una costilla asada
de vaca, buena perdiz,
una torta calentada,
olla muy bien templada
hace buen olor al nariz.
Franganitos ensopados
con adobados desbechos
esfuerzan mucho los pechos.*

[...]

*Aquí calla mi esprito
sobre esto, bira⁵⁷ de fama
de Hamburgo, vino templado
blanco, tinto o colorado
alegra cuando lo llama
el petitoso salado.⁵⁸*

Hay pocas indicaciones escénicas en el texto. Aparte de para indicar la entrada y salida en escena de los personajes, la comedia no lleva acotaciones. El momento más espectacular debe de haber sido la aparición del diablo persiguiendo con su tridente el alma de Amán.

El lenguaje de la comedia es sencillo, pero carece de gracia debido a su carácter híbrido: es un español lleno de lusismos. No sabemos si esto se debe al primer escritor o al editor Isaac Cohen de Lara. Aunque es frecuente encontrar lusismos en los textos españoles de los sefardíes de Amsterdam, en la *Comedia de Amán* y *Mordochay* su proporción es excepcionalmente alta.⁵⁹ Tiene este lenguaje muy poco que ver con el barroquismo que encontramos en las otras obras sefardíes de la época. Llama la atención el uso de «Dio», una forma normal en comunidades sefardíes tradicionales, pero no en las de Europa occidental.⁶⁰

El tema es obvio: la victoria del judío sobre su opresor. Van Praag señaló el sentido de injusticia que el anónimo autor expresa sobre el castigo inmerecido de los persas por la sola culpa de Amán:

*Mas si solamente fuera
el maldito castigado,
fuera muy bien acertado
como fue, pues que él era
solamente el culpado.
Y no que los persianos
mueran a hierros fríos
como si fuesen gusanos,
en las muy alzadas manos
de los valientes Judíos.
Mas, como dice el refrán
a quien mal hace que pague
alza la mano, y dale.⁶¹*

Acaso el autor de la comedia se propuso demostrar [...] las injustas persecuciones que los judíos reciben de los antisemitas.⁶²

También pone de manifiesto la materia folclórica de la comedia, no basada en el relato bíblico sino en una de las leyendas populares de los judíos.⁶³ Este elemento tradicional y popular resulta llamativo en el contexto de los sefardíes de Amsterdam. No lo he encontrado en ningún otro texto.

La *Comédia famosa dos sucessos de Jahacob e Essau* se imprimió en Delft a costa de dos sefardíes de Amsterdam. La aprobación del *mahamad* de *Talmud Torá* y su dedicatoria a Manuel de Belmonte⁶⁴ nos permiten pensar que estaba destinada al público sefardí de Amsterdam. En el examen de la recepción de la literatura sefardí ya referí a la aparente necesidad que sentían los editores de justificar su afición al teatro: mencionaban el prestigio del «arte cómica» entre gentiles, y, admitiendo que «perde a calidade pella língua», alegaban que «avança em seu mérito pelo assunto, sendo ele sagrado, e a língua materna».⁶⁵

Como el editor de la comedia de *Amán* y *Mordochay*, los editores Ramires y Castello publicaron una obra ajena mencionando sólo que

era de un «autor célebre». Esta referencia puede haber sido parte de su estrategia para vender la comedia. De igual manera interpretamos la caracterización «comedia famosa» en el título.

Los sucesos de Jacob y Esaú eran una materia popular en la fiesta de *Purim*. Según indicó Van Praag, en la leyenda judía el héroe Mardoqueo descendía de Jacob y el depravado Amán de Esaú.⁶⁶ No es nada sorprendente esta relación, pues se refleja un conflicto parecido. La historia de Jacob y Esaú, por tratar de hermanos, ofrecía mayores posibilidades para elevar la tensión dramática. La acción de la *Comedia dos sucessos de Jabacob e Essau* se corresponde en gran parte con la historia bíblica. En la primera jornada se nos presentan los personajes principales: Esaú, Jacob, Rebeca e Isaac, y el germen del conflicto: el desamor de Rebeca hacia su hijo Esaú y la venta de la primogenitura por la astucia de Jacob. En la segunda jornada, Jacob, con ayuda de su madre, logra engañar a su padre para conseguir la bendición paterna. Esaú se entera y jura venganza. Jacob sigue el consejo de su madre y huye de su hermano. En la tercera jornada Esaú y su hijo Elifaz van en busca de Jacob. Elifaz tiene un encuentro con Jacob, pero deja que se escape con vida. Jacob tendrá su famoso sueño y llegará a las tierras de Labán. Allí se enamora de Raquel, la hija de Labán. Jacob descubre los enredos de su suegro para cambiarle la esposa y se desespera, pero cuando Labán acaba por darle a Raquel, la obra termina felizmente.

Igual que en la comedia anterior, en la de Jacob y Esaú aparecen muchos personajes, en parte bíblicos, en parte fingidos. Aquí también intervienen personajes secundarios para amenizar la acción. Así Jacob y su madre mandan a un músico para entretener al padre Isaac mientras que Jacob se está disfrazando. El contenido del romance cantado por este músico pertenece a la leyenda judía (trata de Abraham que corta las cabezas de las estatuillas de dioses paganos fabricados por su padre).⁶⁷ Otros personajes añadidos son bandidos de la compañía de Esaú y Elifaz, a cuyo propósito comenta Van Praag:

Se ha explayado el autor en la descripción de esta escena de bandidaje tan ibérica. Son Esaú y Elifaz los jefes de toda una cuadrilla, cuyos actos y gestos van descritos con viveza y realismo. Termina con la clásica riña sobre la posesión de la presa. En total se llenan más de siete páginas con este episodio intercalado, que no se basa en el texto de la Biblia, pero sí en la leyenda judía.⁶⁸

Finalmente hay que mencionar a los criados de Labán, Jacinto, Silvio y Montano, verdaderos «pastores de égloga renacentista».⁶⁹

Van Praag pone de manifiesto que la versificación de esta comedia es más variada que la de *Amán y Mordochay*. El escritor anónimo alternó quintillas con algunas cuartetas, romances y hasta con versos endecasílabos. La rima muestra algunas irregularidades, pero no tiene los defectos de aquella.

El portugués de la comedia es bastante puro; sólo aparecen unos pocos hispanismos. Hay que destacar algunos hebraísmos que por la naturalidad con que aparecen indican que el autor de esta comedia se educó ya en el seno del judaísmo. El ingenuo y anacrónico deseo de Jacob de ser «*habam* famoso» es un buen ejemplo de ello, así como la respuesta de Isaac al músico «que o *Sem ytbarach* [el nombre bendito] / te dé gozo eternamente». Tales hebraísmos no son frecuentes en la literatura de los judíos de origen converso. El lenguaje es sencillo y da un tono popular a la comedia, pero el autor también se mostraba versado en la tradición culta, como denotan los endecasílabos que usó y el léxico pastoril.

Resumiendo, observamos que las dos comedias, sin distinguirse por su valor artístico, tienen bastante interés por el contexto a que remiten. Se distinguen estas obras claramente del resto de la literatura sefardí porque, aunque no faltan elementos de tradición «ibérica», no reflejan la corriente culta, barroca, tan en boga entre los sefardíes de Amsterdam. Sus anónimos autores estaban arraigados en el judaísmo y esto, junto con su preferencia por las formas populares de la literatura, nos hace pensar en sefardíes procedentes de comunidades tradicionales.⁷⁰

TEATRO PROFANO

La primera comedia impresa de asunto profano es *La mayor hazaña de Carlos VI*, publicada en el volumen de poesías *Chanzas del ingenio* (1656) de Manuel de Pina. Es probable que también se vendiera «suelta». ⁷¹ K.R. Scholberg hizo un análisis de ella en el que relaciona su contenido burlesco con la identidad «marrana» de su autor.⁷²

Otro tema que se ridiculiza en *La mayor hazaña* es el orgullo nobiliario. Piltrafa, hablando al rey, se describe como «una mujer desdichada / cuya noble descendencia / ha de empezar, si me caso, / desde mí, en línea recta». Cuando el rey considera con quién debe casarse, uno de sus nobles le aconseja que «no se inquiete lo noble o lo plebeyo / y quédese la sangre a las morcillas». El último verso es una obvia sátira a la preocupación histórica por la pureza de sangre. No es nada sorprendente el encontrarla en obra de un marrano, miembro del grupo que era víctima de tales prejuicios.

[...]

Tales palabras en boca del rey habrían parecido escándalo en el teatro peninsular del siglo diecisiete. Es otra prueba, si hiciera falta, de que la comedia debe haberse publicado en los Países Bajos. No sé si la comedia llegó a representarse en Holanda [...] pero por lo menos debió de circular y ser leída entre la gente de habla española que vivía allí.⁷³

Recientemente la comedia ha merecido la atención de Javier Huerta Calvo.⁷⁴

Recordando las circunstancias de publicación de las *Chanzas del ingenio*, es importante tener en cuenta que se trata de una edición que no menciona el lugar de impresión y en la que el autor se presentaba con su nombre cristiano. *La mayor hazaña de Carlos VI* se publicó como «comedia burlesca», un subgénero popular en la España del siglo XVII.⁷⁵ Como era frecuente, se trata de una parodia de una comedia «seria», en este caso de *La mayor hazaña de Carlos V*, de Diego Jiménez de Enciso.⁷⁶

Tiene *La mayor hazaña de Carlos VI* tres jornadas y una extensión de aproximadamente dos mil versos, lo habitual en el género. La trama está constituida por dos intrigas amorosas: una en torno a doña Piltrafa, con sus pretendientes don Culurio y el Almirante de Embudo, la segunda en torno al rey Carlos VI, cuyo propósito de irse a Roma para postrarse a los pies del papa queda muy pronto olvidado tras recibir el consejo de sus grandes de buscarse novia.⁷⁷ Todo se resuelve en palacio cuando el rey decide abdicar y retirarse a un convento de monjas, llevándose al Almirante.⁷⁸ Destaca la ilogicidad de la acción, característica de las comedias burlescas;⁷⁹ así, don Canistrel «se venga» de don Culurio —a quien había dado unas palizas— proponiéndole a su hermana como mujer; doña Fenicia y don Canistrel se in-

sultan de la peor manera para, tras unos versos de reconciliación, enamorarse; el rey, que buscaba esposa y la consigue, decide abdicar, etc.

Los nombres burlescos de los personajes como don Culurio de Moncada, don Canistrel de Tuzona, el Almirante de Embudo o doña Piltrafa Calambre tampoco admiten dudas sobre la intención con que se escribió la comedia. El lenguaje juega un papel destacado en estas obras, y *La mayor hazaña de Carlos VI* no es ninguna excepción: luce numerosos retruécanos, equívocos y otras agudezas verbales, la mayor parte conocidos:

Tengo de decir al Papa

[...]

*y agarrado de sus faldas,
aunque no somos iguales
pedirle unos cardenales
y echалlos a las espaldas.⁸⁰*

[...]

*si bien el casar son cosas
de Argel, prisión y destierros,
las mujeres son los hierros,
y así le llaman esposas.⁸¹*

A Scholberg no se le escapó el lenguaje de los juegos en la comedia, por lo que sugirió una probable influencia de «los círculos en que se movía Pina en los Países Bajos». Es conocida la afición a los juegos entre los sefardíes de Amsterdam,⁸² pero creo que esto no debía constituir ninguna excepción en aquel entonces. Estas alusiones reflejan más bien el ambiente lúdico y popular de la comedia. Los personajes sitúan su acción en el juego, distanciándose de cualquier implicación trascendente de la burla.⁸³ En cuanto a su contenido, K.R. Scholberg ha puesto de relieve tres niveles de parodia.

En primer lugar, se hace burla de la práctica teatral de la comedia española con su uso de tapadas, duelos, encuentros nocturnos sin reconocimiento y un rey que al final resuelve las intrigas. En *La mayor hazaña de Carlos VI* las damas se tapan por capricho, los duelos o tienen lugar fuera del escenario (y en forma de palizas) o se evitan, etc. Tratamiento especial reciben los temas del amor y del honor, perso-

nificados por los personajes nobles que sostienen valores invertidos: los caballeros son cobardes e insultan a las damas:

*La razón que tengo es clara
para que nunca le ame,
pues es tal la puerca infame
que jamás lava la cara.⁸⁴*

Las damas tienen poca vergüenza:

*Yo soy, invicto monarca,
[...]
la mona a que se dan todos
y el arca abierta en que pecan,
una mujer desdichada
cuya noble descendencia
ha de empezar, si me caso,
desde mí, por línea recta.⁸⁵*

El rey, modélico en la comedia de Jiménez Enciso, se distingue por su necedad, libertinaje y poco respeto a la religión:

*Vasallos, estadme atentos
que ahora la hazaña empieza,
sacada de mi cabeza,
para dejarme de cuentos.
Del mundo, y de sus lisonjas
yo procuro descartarme,
y en un convento encerrarme
muy apretado de monjas,
[...]
entre aquellas santas madres
dos pecadores seremos,
y a lo menos estaremos
entre ellas, como unos padres.⁸⁶*

En segundo lugar, la comedia parodia el lenguaje gongorino:

*Del Tinacrio Lilibeo
el Flegra tiembla esgrimido,
segundo incendio Pantagia
de las Pandectas de Minos.
Cuya Peregusa Eraria
el Facó juzgó prodigio
que en la Esfera, y en Tesalia
muere cielo, y nace Olimpo.⁸⁷*

En su último nivel, la parodia se dirige a la abdicación de Carlos V. Como ha señalado Scholberg, en la comedia dedicada a este acontecimiento por Diego Jiménez de Enciso, la mayor hazaña del rey es el bien morir, mientras que en la comedia burlesca es el futuro lujurioso que se propone el rey al retirarse a un convento de monjas.⁸⁸ Tal final habría resultado irrepresentable en el teatro peninsular del siglo XVII.

Podemos concluir, pues, que *La mayor hazaña de Carlos VI* contiene todas las características de una comedia burlesca tal y como se solían escribir y representar en la España de entonces, y que su parodia de los tópicos del honor caballeresco no constituye en sí ninguna excepción en este subgénero festivo.⁸⁹ Sin embargo, por escoger como objeto de su parodia una comedia de claro talante contrarreformista, cuyos valores sociales y religiosos invierte, Pina ejerce una crítica de acuerdo con su condición de judío que vive libremente en Amsterdam.⁹⁰

Miguel de Barrios publicó en *Flor de Apolo* (1665) tres comedias de capa y espada: *El canto junto al encanto*, *El español de Orán* y *Pedir favor al contrario*, que también debieron de circular en publicaciones independientes. Son comedias de capa y espada que no destacan especialmente entre la enorme producción de la época, con todo, tuvieron cierto éxito. Se imprimieron varias veces en Flandes y España, país en el que nos consta que fueron representadas a principios del siglo XVIII. Como ya han recibido cierta atención de los críticos, me limitaré a algunas observaciones.⁹¹ Las tres comedias agotan las posibilidades del género:

Son comedias de capa y espada con los elementos de celos, disfraces, equivocaciones de identidad y otros «lances» corrientes en el género. Hay mucha actividad y las tramas son complicadísimas.⁹²

Aparte del ingenio que lucía su autor en las intrigas, son también una buena muestra de sus dotes de versificación y de expresión conceptista y gongorina; esto último se prodiga sobre todo en *El español de Orán*, cuyo título ya muestra la huella del romance gongorino.⁹³

No se puede encontrar en las comedias la más mínima alusión al judaísmo que profesaba su autor; su discurso no se aparta del acostumbrado en el teatro español de su época. Así, entre los chistes conceptistas del gracioso se encuentran aquellos relacionados con la religión católica: «parecen de la pasión / según provocan a llanto»,⁹⁴ «vuelvo con estos, por ver / si le han hecho el cardenal / que está por falta de cura / en casa del sacristán»,⁹⁵ o exclamaciones del estilo «al arma, pléguete Cristo, / cierra España, San Tiago»,⁹⁶ «mas ¡por Cristo! / que viene gente». ⁹⁷ Sería exagerado explicar estos chistes inofensivos, muestras de ingenio verbal, por el antagonismo religioso sentido por un judío. Barrios hacía el mismo tipo de chistes sobre la religión judaica.⁹⁸ *El español de Orán* trae hasta uno de los tópicos chistes antijudíos:

Lucr. *Espera.*
Mend. *No soy judío.*⁹⁹

Es posible que lectores o espectadores sefardíes —no sabemos si se representaron las tres comedias en Amsterdam— se reírían del gracioso por no reconocerse en ese ser ajeno, estereotipo del odio anti-judío.

Gratuitas parecen ciertas interpretaciones que ven un reflejo «converso» en las intrigas, identidades encubiertas, cambios inesperados o constantes paradojas y antítesis de las comedias de Barrios. Sólo podríamos aceptar tales exégesis, inspiradas por las tesis de Américo Castro, si reconociéramos en estas obras algún elemento que las distinguiera (ideológicamente) de la comedia española contemporánea, o si se pudiera encontrar cualquier alusión a las vivencias del escritor sefardí.¹⁰⁰

Obras que todavía no han recibido mucha atención son las comedias alegóricas profanas de Miguel de Barrios.¹⁰¹ Aquí no me detendré en las obritas breves, como los «diálogos», «bailetes» y otras alegórico-panegíricas que Barrios escribió, por ejemplo, con ocasión

de la bodas del emperador Leopoldo Ignacio y Margarita de Austria, hija del rey español. Son obras que por su componente musical se acercan a la zarzuela.

Palacio de la sabiduría y panegírico al excelentísimo señor don Sancho Manuel (1673) es una pieza que presenta las mismas características panegiristas, pero es más extensa y tiene un interés adicional. Relata el origen y la historia del conflicto entre España y Portugal que resultó en la victoria de los últimos en Ameixial (1663), en forma alegórica y dentro del contexto político europeo. En esta obra intervienen la Sabiduría, Lusitania y los siete ángeles (Cafziel, Miguel, Samael, Rafael, Gabriel, Zadquiel y Hanael). Lusitania se encuentra en el palacio de la Sabiduría, donde viven las siete constelaciones que «sirven al mortal de Nortes», regidos por siete ángeles que protegen cada uno de ellos a un diferente país europeo. Desciende la Sabiduría en un pilar de fuego, afirmando:

*Hoy se cumple el Vaticinio
de que el grifo más disforme
querrá llevarte en sus alas
al solio de sus blasones.
Con las garras de León,
y el vuelo de Águila, rompe
de tus umbrales las puertas,
de tus impulsos el orden.
Mas no logrará su intento,
porque primero al informe,
de Kaphziel, tu ángel de guarda,
será mi favor tu norte.*¹⁰²

Escrito en elogio de don Sancho Manuel, conde de Vilaflor, por su papel en aquella victoria, Barrios tomaba parte por su protector portugués. Al mismo tiempo, y esto es típico de nuestro autor, no podía ni quería mostrarse antiespañol. Así, Samael, el ángel custodio de España, elogia a Juan de Austria en los siguientes términos:

*De Nápoles, Sicilia, y Barcelona
vencedor, las redujo al trono Hesperio*

con laurel tanto, alfanje de Belona
como en Flandes horror del Franco imperio:
de la que Lisias exaltó corona,
intenta ser mavorcio vituperio,
venciendo aun a las ninfas de Aganipe,
nuevo Alexandro de otro Gran Phelipe.¹⁰³

Y también presenta una descripción de España y sus hazañas. Lusitania, a su vez, enumera a los héroes que la defienden valerosamente. La Sabiduría asegura a la preocupada Lusitania que el ángel Cafziel saldrá a su defensa.

Cuando Samael quiere atacar a Lusitania la protege Miguel Ángel. Sigue un debate poético entre Samael y Cafziel sobre qué país merece la victoria en el conflicto. Los ángeles dejan que en la tierra los dos países luchen para mostrar su valor. Después establecerán quién merece la victoria.

Samael *Primero se determinan
entre grandes los litigios
por armas que por justicia.*¹⁰⁴

Fuera del escenario empieza la batalla (encubierta) y en el palacio los ángeles especulan sobre la victoria. En un momento entran ellos mismos en la lucha. Entre nubes se verá toda la violencia de las armas.¹⁰⁵

*Riñen de los imperios las estrellas:
unas caen, otras suben, y por ellas
las opuestas naciones que en España
esgrimen la de Atropos guadaña
cortándose los nudos de las vidas,
en varios trozos corren divididas,
tirándose encontradamente juntas,
de plumo rayos, y de acero puntas.*¹⁰⁶

Sigue una descripción rimada de la batalla en Ameixial, tal como tuvo lugar en 1663. Cuando Lusitania pregunta a los ángeles quién ganará, dan una respuesta panegírica-profética típica de Barrios:

Mús. *Emanuel se llamará.*
Mich. *Qué anuncio tan misterioso!*
Sabid. *De Esaías es: y el Cielo
lo aplica al siempre famoso
Manuel, que en el sacro idioma
denota, Dios con nosotros.*¹⁰⁷

Así, con (Sancho) Manuel (de Vilaflor) triunfará Lusitania. Pero tras la victoria, la Sabiduría trata de reconciliar a los enemigos:

*Porque entre los poderosos
obliga venciendo el uno
a que pida paz el otro.*¹⁰⁸

En el «Palacio de la Sabiduría», los gongorinos «mayorales del cielo» terminan con los debidos honores a Sancho Manuel.

La esotérica mezcla de ideas bíblicas y clásicas (de la astrología) y el carácter a la vez panegirista y conciliador de esta obra definen a su autor. Tras la (confusa) erudición y los fáciles halagos se esconde una concepción totalizadora del mundo en la que Barrios trataba de unir los contrarios. No es por nada que el grabado que acompañaba la edición de la pieza tuviera una gran semejanza con el que Barrios usó para su obra más ambiciosa, *Imperio de Dios en la armonía del mundo* (1673/1674) que definimos como sincrética, el «Palacio de la Sabiduría» había de ser una parte integrante de ella.¹⁰⁹

La comedia alegórica *Nubes no ofenden al sol* (1690), mencionada en alguna bibliografía,¹¹⁰ no ha recibido ninguna atención crítica. La comedia merece mencionarse por lo que nos dice sobre el estado de su escritor y sobre el contexto histórico en que se escribió, no por su calidad intrínseca.

En *Nubes no ofenden al sol*, Barrios quiso celebrar las nupcias del que continuaba viendo como «su rey», Carlos II, con María Ana de Neoburgo. En la loa que precede la comedia «el Capitán don Miguel de Barrios» suplicaba al diplomático español don Manuel Francisco de Lira, «Caballero del Hábito de Santiago y Secretario del despacho universal de su Majestad», que entregara la obra al rey con los versos del Salmo 44 (45 en la Vulgata) que en la inconfundible traducción del panegirista rezaban:

*Pensó mi corazón palabra buena.
Mis obras digo al Rey, mi lengua real
pluma de Secretario Universal.*¹¹¹

Los personajes de la comedia son todos mitológicos y reflejan la preocupación política de Barrios por aquellos años, expuesta también en sus otras obras de la misma época: *Atlas angélico de la Gran Bretaña* (1689) y la segunda edición de *Imperio de Dios en la armonía del mundo* (1690), que incluye *Piedra derribadora de la soñada estatua desde el año de 1689 al de 1700*, un tratado profético sobre los acontecimientos políticos contemporáneos.

Barrios da como explicación del título de la comedia: «por alusión del Amor que aconsejado de Venus, hirió a Febo y a Dafne con flechas diferentes» y sigue:

*Represéntala Venus con dos nombres: uno de Hespero por el reino español,
y otro de Lucero por los Unidos Estados que pintó un ingenio francés en forma
de vapores, y al Rey franco Luis 14 de Sol que decía*

Yo que los supe levantar, los sabré destruir.

*Por eso hace papel el Rey francés de Sol, el Príncipe de Orange de Cupido,
el Marqués de Gastañaga de Anteros, y la opulenta Amsterdam de Dafne
con las flechas que hieren al Sol representando las Armas de los Unidos Estados
y el nombre de Flandes derivado de Flenderen que en Germano es Flechas,
&c.*

Tan sólo porque la lucidez española dejaba mucho que desear bajo el reinado de Carlos II podemos imaginarle algún género de suerte a esta comedia en la corte española; lo más probable es que nunca se representara.

Esta comedia de tres jornadas y de una extensión de casi cinco mil versos relata en forma alegórica los sucesos históricos de los países que se aliaron contra el expansionismo de Luis XIV; al mismo tiempo que se «anuncia, se introduce y celebra la epitalámica unión de sus Majestades Católicas don Carlos Segundo y doña Mariana de Niwburg». Cuenta con no menos de catorce personajes, incluyendo a un gracioso (Momo), «por los accidentes vulgares» y «unos coros de música y danza y voces bélicas por las correspondencias de los amores,

por las mudanzas del tiempo y milicia de los opuestos ejércitos». Personajes principales son Cupido (por Guillermo III, príncipe de Orange, quien acababa de coronarse rey de Inglaterra), Antheros (por el marqués de Gastañaga, gobernador y capitán general de los Países Bajos españoles, mecenas de Barrios) y Venus (por los Países Bajos españoles y las provincias unidas de Holanda), todos opuestos al Sol (por Luis XIV). Además hay que destacar la presencia de Cáucaso (por Manuel de Belmonte) y de Mercurio (por el «Sagrado vaticinio»), éste último como reflejo del carácter visionario que adoptaron muchas de las obras del poeta por esas fechas.¹¹²

En cuanto que relato histórico «iluminado» por interpretaciones visionarias no es muy fácil dar una descripción ordenada del contenido de la comedia. En ella se encuentran todos los elementos de las obras de Barrios: su gusto por la erudición y el ropaje mitológicos (inclusive «Monte Parnaso», «Coro de las musas» y otros juegos con títulos de sus obras); su sinceridad judía unida a una alma española (manifestándose en su gusto literario y la manera en que sitúa episodios bíblicos en España); la importancia que se atribuía como historiador y vate al mismo tiempo; su conceptismo e imaginación ora despreocupados y humorísticos (no rehuyendo de la cultura cristiana) ora serios (dándoles un valor místico derivado de lo que entendía por la Cábala), y el papel que se atribuyó como conciliador político y religioso, expresado mediante lisonjas en todas las partes posibles. En virtud de su naturaleza híbrida y del hecho de que en ella se encuentran y fusionan numerosas contradicciones, esta obra es, a un tiempo, ridícula y fascinante.

Hay que tener en consideración que esta comedia no se debe únicamente a un espíritu mal centrado. Refleja como pocas obras sefardíes las posibilidades (y contradicciones) políticas e ideológicas derivadas de la lucha en Europa, en la cual algunos sefardíes, como Manuel de Belmonte, jugaron significativos papeles diplomáticos.

En el siglo XVIII ya no se publicaron nuevas obras teatrales en español o portugués por mano de escritores sefardíes, pero su literatura manuscrita nos revela que el teatro seguía siendo popular entre ellos. Así se conservan los manuscritos de varias loas de David del Valle Saldaña, un español que se estableció como médico en Amsterdam en 1724.¹¹³

La última obra dramática que comentaré aquí es *Bruto* (1758) de Voltaire, traducido por el sefardí Benjamín García.¹¹⁴ La existencia de

la traducción ha sido señalada por J.A. van Praag.¹¹⁵ El mismo autor hizo un estudio de la obra que resumiré a continuación.¹¹⁶ Esta pieza, impresa por primera vez en 1731, tuvo poca fortuna en Francia pero gozó de una popularidad considerable en Holanda, donde tuvo tres reediciones y tres traducciones.¹¹⁷

García hace un análisis de los defectos de la obra en la primera versión de Voltaire,¹¹⁸ lo que le lleva a pensar que una segunda versión tendría mayor aceptación entre el público de «nuestro Teatro español»; llega incluso a comentar el éxito de la pieza al ser representada en dicho teatro. Es interesante la comparación que García establece entre el teatro francés y la comedia española. Ésta seguía siendo el parámetro y, en consecuencia, el traductor usaba las formas métricas habituales en las comedias y cambió algunos nombres. El traductor respetó, sin embargo, el desenlace de la tragedia, aun a sabiendas de lo extraño que podría resultarle a un público acostumbrado a la comedia española. Finalmente, lo más significativo de esta edición consiste en mostrar la vitalidad del teatro español —en una reducida elite—, a la vez que indica su inevitable agonía debida, sobre todo, al creciente interés que los sefardíes mostraban por la cultura que les rodeaba en Amsterdam a fines del siglo XVIII.¹²⁰

NOTAS

1. J.A. VAN PRAAG, «El Diálogo dos montes...»; PH. POLACK, intr. a de REHUEL JESSURUN, *Diálogo...*, pp. XIII-XXV.

2. J.A. VAN PRAAG, «El Diálogo dos montes...», pp. 242-255; PH. POLACK, ed. de Rehuel Jessurun, *Diálogo dos montes*, pp. XIII-XXV.

3. En el sentido de las academias literarias, cf. Capítulo III, pp. 135 y ss.

4. Ya que la obra celebra la entrega de la Ley a Moisés, ha de centrarse en el monte Sinaí.

5. Así llamó Miguel de Barrios a uno de sus dramas alegóricos, véase *infra*, p. 317.

6. Cf. la definición general del teatro devoto español del Siglo de Oro que da J.L. FLECKNIKOSKA, pp. 252 y 249, respectivamente.

7. *Diálogo dos montes* (1975), vv. 150-165. «A.A.» significa «Adonay, Adonay».

8. *Edom*, el poder enemigo de los judíos se identificaba con (la Iglesia de) Roma.

9. *Diálogo dos montes* (1975), vv. 923-934.

10. L. MUCZNIK, pp. 55-57.

11. *Diálogo dos montes* (1975), vv. 969-976. En el coro de los músicos hay una oposición entre:

— el pasado que se recuerda: *v.gr.* «lembramos bens passados» (v. 767), «doces lembranças» (v. 957), o «amorosos ecos» (v. 956);

— el presente doloroso por los sufrimientos y la culpa: *v.gr.* «que hoje o contrário veio / por delitos enormes» (vv. 971-972);

— y el futuro que promete la recuperación: *v.gr.* «esperanzas firmes» (v. 769), «promessas infalíveis» (v. 915), «a alegre madre terra / viventes corpos brote» (vv. 961-62), etc.).

12. J.A. VAN PRAAG, «El Diálogo dos Montes...», p. 254.

13. Recordemos también la conmoción provocada en las comunidades sefardíes de Hamburgo y Amsterdam por las tesis heterodoxas de Uriel da Costa.

14. *Diálogo dos montes* (1975), vv. 70-74.

15. *Diálogo dos montes* (1975), vv. 84-88.

16. *Diálogo dos montes* (1975), vv. 260-269.

17. Cf. los versos 289-299: «um só Rey governava ao povo sancto / quando em paz possuía a santa terra; / um sacerdote só era cabeça / da família de Aarón no sacro Templo; / no consistório dos setenta velhos / um deles presidia e governava; / nós só os sem cabeça não seíamos / e

pois somos cabeças do universo, / reconhecamos entre nós cabeça, / concedendo o lugar que não fôr nosso / ao que mais lhe pertence». Es por la importancia del juez que los montes dediquen tanta atención a su cuidada elección (vv. 260-746).

18. Sobre el Dios único, Adonay, *hdb*.

19. *Diálogo dos montes* (1975), vv. 987-990.

20. *Diálogo dos montes* (1975), vv. 166-181.

21. *Diálogo dos montes* (1975), vv. 189-190.

22. Cf. los versos 1.165-1.178.

23. Cf. el prólogo: «Por causa de ser este livro imprimido / espero não será meu nomem esquecido» (f. A*2r) y la dedicatoria en la que se anima a publicar el diálogo «destes sete montes, que novamente publica ao Mundo, um ancião, quasi esquecido do universo a fim de que estando debaixo da bandeira de seu patrocínio [...] possa lograr por sua intervenção o aplauso e o agrado que merecem obras curiosas e antiquíssimas» (f. π2v).

24. Cf. el comentario de PH. POLACK en su introducción al *Diálogo dos montes*, pp. XX-XXI. Polack clasifica los cambios textuales por Cohen Belinfante en una regularización de la ortografía, ligeras modificaciones ideológico-religiosas (cambio de «Dio» por «Deus»; sustitución de la voz teológica «anjós» por «aquelles espíritos divinos e angélicos»); dignificación del lenguaje mediante cultismos, amplificaciones, variaciones,

sustitución del «tu» por «vós» y, finalmente, una ignorancia de vocabulario, ciertas referencias textuales y de la estructura de las frases.

25. Publicada en *Academias morales de las musas* (Burdeos, 1642).

26. Puede encontrarse una descripción detallada del argumento en K.R. SCHOLBERG, «La poesía religiosa...», pp. 111-118.

27. Cf. J.R. LIEBERMAN, pp. 170-186 quien afirma que «la fuente más inmediata» de *Contra la verdad...* es el auto sacramental *Los encantos de la culpa* de Calderón.

28. La presencia musical es una constante en el teatro de Barrios.

29. Cito del texto editado por K.R. SCHOLBERG (*La poesía religiosa...*, vv. 2.931-2.934).

30. K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...*, p. 119.

31. En el apogeo del sabataísmo (1666) aparecieron varios libros de oraciones (*Orden de selibot...*) y tratados dedicados a la penitencia, como el tratado *Enseña a pecadores* y el libro de ABRAHAM PEREIRA, *La certeza del camino*.

32. K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...*, vv. 2.703-2.717, p. 322.

33. K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...* vv. 1.527-1.530, p. 290.

34. K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...* vv. 2.498-2.505.

35. K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...* vv. 2.534-2.535.

36. K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...* vv. 2.378-2.391, p. 313.

37. En *Meirat Henáim* (1684).

38. O «Stadsschouwburg».

39. *Meirat Henáim* (1684), p. 94.

40. *Honen Dalim*, (1683) 11r, p. 73, 12r, p. 73, respectivamente.

41. Cf. *supra*, cap. VI, p. 286.

42. Cf. n. 8.

43. *Honen Dalim* (1683), p. 87.

44. *Honen Dalim* (1683), pp. 88-89.

45. Cf. *supra*, nota 27.

46. *Honen Dalim* (1683), p. 93.

47. Esta visión es un desarrollo de las especulaciones escatológicas sobre la quinta monarquía por Menasseh ben Israel en *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar* (1655). A su vez el rabino estaba influido por António Vieira. Cf. *supra*, cap. IV, pp. 176-177.

48. *Maskil el Dal* (1684), p. 131.

Interesa notar que Barrios elogia la caridad de los sefardíes para con los judíos polacos. Dice la Observancia:

*A los judíos de Polonia
que por guerras insolentes
vienen míseros a Holanda,
los de España favorecen* (p. 132).

49. *Maskil el Dal* (1684), pp. 129-130.

50. *Maskil el Dal* (1684), p. 130.

51. J.A. VAN PRAAG, «Dos comedias sefarditas», aparecido en dos partes.

52. *Comedia de Amán y Mordochay* (1699), p. 80.

53. J.A. VAN PRAAG afirma que «el que compuso la comedia en su forma original fue un sefardita que formaba parte de la comunidad de Hamburgo» y refiere al rabino David Cohen de Lara que vivió allí y que bien podía ser pariente del editor («Dos comedias», p. 14).

54. J.A. VAN PRAAG, «Dos comedias sefarditas», pp. 15, 21-22.

55. Cf. cap. III, p. 149.

56. J.A. VAN PRAAG, «Dos comedias sefarditas», p. 18.

57. Sic = cerveza.

58. *Comedia de Amán y Mordochay* (1699), pp. 18-20. Citado previamente por J.A. VAN PRAAG, «Dos comedias sefarditas», pp. 18-19.

59. Cf. J.A. VAN PRAAG, «Dos comedias sefarditas», pp. 21-22.

60. Cf. cap. I, n. 26.

61. *Comedia de Amán y Mordochay*, pp. 40-41. Citado por VAN PRAAG, «Dos comedias sefarditas», p. 20.

62. J.A. VAN PRAAG, «Dos comedias sefarditas», p. 20.

63. VAN PRAAG encontró la materia de la comedia en una leyenda antigua de los judíos mencionada en L. GINSBERG, *The legends of the Jews* (IV, Philadelphia, 1913, p. 395), cf. «Dos comedias sefarditas», p. 16.

64. Cf. cap. I, p. 61.

65. Cap. II, p. 97.

66. J.A. VAN PRAAG, «Dos comedias sefarditas», p. 23.

67. J.A. VAN PRAAG, «Dos comedias sefarditas», p. 97.

68. J.A. VAN PRAAG, «Dos comedias sefarditas», p. 99.

69. J.A. VAN PRAAG, «Dos comedias sefarditas», p. 99.

70. Cf. S.G. ARMISTEAD y J.H. SILVERMAN que reconocen la ausencia de la literatura tradicional o popular entre los sefardíes de Holanda.

71. En forma de «suelta» se conserva en Londres (British Library).

72. K.R. SCHOLBERG, «Manuel de Pina...», pp. 60-80.

73. K.R. SCHOLBERG, «Manuel de Pina...», pp. 75-76 y 79-80.

74. F.J. HUERTA CALVO, «Manuel de Pina...».

75. Cf. D. HOLGUERAS, pp. 467-480.

76. K.R. SCHOLBERG, «Manuel de Pina...», p. 79.

77. F.J. HUERTA CALVO, «Manuel de Pina...», pp. 225-226.

78. Para un resumen detallado de la trama remito a SCHOLBERG, «Manuel de Pina...», pp. 64-68.

79. F. SERRALTA, p. 102.

80. *La mayor bazaar...*, f. R2v. La cursiva es mía.

81. *La mayor bazaar...*, f. R3r.

82. D.M. SWETSCHINSKI, «The Portuguese Jews...», p. 62.

83. Cf. *infra*, el parlamento del rey Carlos VI.

84. *La mayor bazaar de Carlos VI*, f. R1r.

85. *La mayor bazaar de Carlos VI*, f. V1v.

86. *La mayor bazaar de Carlos VI*, ff. V3v-V4r.

87. *La mayor bazaar...*, ff. V2r-v.

88. K.R. SCHOLBERG, «Manuel de Pina...», pp. 78-80.

89. Cf. el artículo mencionado de L. HOLGUERAS: «Pero lo cierto es que muchas comedias burlescas muestran el envés de ese mundo ideal que la mano del poder se esfuerza en crear y ponen en solfa los valores básicos del orden social que se pretende mantener, al dar cuerpo y dotar de voz, a través del escenario, a

galanes que se juegan a los naipes a una dama, padres orgullosos de los devaneos amorosos de sus hijas, procaces alusiones a aventuras eróticas provocadas o protagonizadas por monjas o frailes, reliquias o santos burlescos, casos de incesto o poligamia, nobles que parecen plebeyos y reyes cobardes o grotescos» (p. 478). Y las descripciones que F. Serralta da de alguna de las comedias burlescas: «El comendador de Ocaña sale al escenario bailando de forma grotesca, el rey alude a materias muy malolientes, el padre se alegra de que un galán deshonre a su hija: parece que se niegan todas las raíces sociales que podía tener cada uno de los tipos de la comedia, parece que ya no existe el tradicional *decoro*» (F. Serralta, p. 102). Y F.J. Huerta Calvo: «El tradicional pun-donor de los dramas calderonianos se ve ahora sustituido por el tópico recurrente de los cuernos; la proverbial gallardía de los caballeros se trueca en cobardía; los piropos a las damas se transforman en insultos más o menos graciosos, y el señor, pues [...] termina por acoplarse el disfraz del burlón (F.J. HUERTA CALVO, «Anatomía de una fiesta teatral burlesca», p. 134).

90. F.J. HUERTA CALVO, «Manuel de Pina...», pp. 221-227.

91. Remitimos a H.V. BESSO, pp. 76-83, que da el argumento de cada una de ellas; K.R. SCHOLBERG, quien comenta la comedia más lograda: *El español de Orán* (*La poesía religiosa...*, pp. 48-49; la edición moderna de la misma (Bogotá, 1976), con un estudio por E. Peña.

92. K.R. SCHOLBERG, *La poesía religiosa...*, p. 48.

93. «Servía en Orán al Rey...». El mismo romance es citado por el criado Mendrugo, p. 101.

94. *El español de Orán* (1665), p. 53.

95. *El español de Orán* (1665), p. 85.

96. *El español de Orán* (1665), p. 77.

97. *El español de Orán* (1665), p. 90.

98. Cf. el poema «Alabanza jocosa a la Ley Santísima, en la fábrica de la Sinagoga» en *Metros nobles* (1675), pp. 10-15.

99. Ya señalado por E. GLASER, «Referencias antisemitas...», p. 54.

100. Cf. H. LITOVSKY.

101. Por supuesto, publicó todas presentándose como «[el Capitán] don Miguel de Barrios».

102. «Palacio de la sabiduría», *Aplauzos académicos* (1673), p. 212.

103. «Palacio de la sabiduría», *Aplauzos académicos* (1673), p. 214.

104. «Palacio de la sabiduría», *Aplauzos académicos* (1673), p. 227.

105. «Palacio de la sabiduría», *Aplauzos académicos* (1673), p. 229 en una acotación dice: «Va apareciendo lo que se va representando con mutaciones de teatro».

106. «Palacio de la sabiduría», *Aplauzos académicos* (1673), p. 229.

107. «Palacio de la sabiduría», *Aplauzos académicos* (1673) p. 234.

108. «Palacio de la sabiduría», *Aplauzos académicos* (1673), p. 235.

109. Cf. *supra*, cap. VI, pp. 288-289.

110. Cf. nuestra bibliografía.

111. *Nubes no ofenden al sol* (1690), f. π2r. En la Biblia de Valera (1602), los versos rezan «Reboza mi corazón

palabra buena / refiero yo al Rey mis obras: / Mi lengua es pluma de escribiente muy ligero» (Salmos 45:1-3).

112. Para sus profecías sobre la «Revolución gloriosa» en Inglaterra en *Atlas angélico de la Gran Bretaña* (1688/1689) véase H. DEN BOER y J.I. ISRAEL, «William III and the Glorious Revolution...», pp. 444-451.

113. R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim...*, p. 139, n. 61. Cf. *supra*, cap. VI, pp. 298-299.

114. Sobre García, véase cap. III, p. 152.

115. *La Comedia espagnole aux Pays-Bas...*

116. J.A. VAN PRAAG, «Une traduction espagnole...».

117. J.A. VAN PRAAG, «Une traduction espagnole...», p. 173.

118. Citado y comentado por J.A. VAN PRAAG, «Une traduction espagnole...», p. 177.

119. J.A. VAN PRAAG, «Une traduction espagnole...», pp. 178-179.

120. J.A. VAN PRAAG, «Une traduction espagnole...», p. 179.

BIBLIOGRAFIA DE LA LITERATURA
SEFARDI DE AMSTERDAM

A

ABREVIATURAS

- Br.Ros: Amsterdam, *Universitaria, Bibliotheca Rosenthaliana* (libros con sign. Br.Ros.)
- A EH: Amsterdam, *Ets Haim/Livraria Montezinos*, congregación israelítica portuguesa
- A ROK: Amsterdam, *Universitaria, Bibliotheca Rosenthaliana* (libros con sign. ROK)
- A Ros: Amsterdam, *Universitaria, Bibliotheca Rosenthaliana*
- A Ros.Cas: Amsterdam, *Universitaria, Bibliotheca Rosenthaliana*, colección Cassuto
- A UB: Amsterdam, *Biblioteca Universitaria*
- AGA PA: Amsterdam, Archivo Municipal, Archivo de las congregaciones sefardíes
- Berl: Berlín
- Bodl: *Bodleian Library*, Oxford
- C Real: Copenhagen, Biblioteca Real
- H KB: La Haya, Koninklijke Bibliotheek
- HSA: *Hispanic Society of America*, Nueva York
- HUC: *Hebrew Union College*, Cincinnati
- J JNUL: Jerusalén, *Jewish National and University Library*
- L BriLib: Londres, *British Library*
- Le UB: Leiden, *Universiteitsbibliotheek*
- Li Aj: Lisboa, Palacio de Ajuda
- Li Nac: Lisboa, *Biblioteca Nacional*
- M AH: Madrid, Academia de la Historia
- M Nac: Madrid, *Biblioteca Nacional*
- M PR: Madrid, Palacio Real
- Mi Naz: Milano, *Biblioteca Nazionale*
- NY Col.: Nueva York, Columbia
- NY JTS: *Jewish Theological Seminary*, Nueva York
- P Nac: París, *Bibliothèque Nationale*
- Pl.Mor.: Museo Plantijn Moretus, Amberes
- Ro Mt: Ruán, *Bibliothèque Municipale*

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAVANEL, Jonás: *Elogio em louvor da nova yesibá instituída por o senhor Isbac Pereira, de que é ros yesibá o senhor habam Menasseh ben Israel*. Amsterdam, Nicolaas van Ravestein, 5404 [1644]. *Ejemplares*: no constan.
- ABENDANA DE BRITO, Isaac Haim: *Sermão exhortatório, pregado no Kahal Kadós de Talmud Torá em Amsterdam [...] em Sabat Echá, 4 Ab, ano 5513*. Amsterdam, David de Rafael Meldola, 5513 [1753]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.171; A EH 15H9; NY JTS 260:4.
- ABOAB, Imanuel: *Nomología o discursos legales*. Amsterdam, [s.i.], 5389 [1629]. *Ejemplares*: A EH 7H17; A Ros 1856D42; HUC RBRE-A; H KB 368F12; J JNUL R45B661, YahB3119; M AH 14-10-2-8327; M Nac. R 6216, R 8667, R 9102, R 12303, R 12813, R 19104, Mi Naz., NY JTS 417:5.
- *Nomología o discursos legales*. Amsterdam, [s.i.], 5487 [1727]. *Ejemplares*: A EH 2F8; A Ros 1856D37; Li Nac. Res 23V; M Nac. R 11849, R15604, NY JTS 417:6.
- ABOAB, Isaac: *Almenara de la luz*. Amsterdam, Benjamin de Jong, 5468 [1708]. *Ejemplares*: A EH 15F43; A Ros 1857F1, C Real, J JNUL R 45B662, M AH 13-2-6-3108; M Nac. R 5717, R 11383; NY JTS 260:5.
- ABOAB, Isaac de Matatías: *Catálogo de virtudes*. Amsterdam, [s.i.], [c. 1687]. *Ejemplares*: A EH 48E32.
- *Catálogo de virtudes*. [Amsterdam], [s.i.], [1691]. *Ejemplares*: ARos Ebl B-93.
- ABOAB DA FONSECA, Isaac de: *Exortação para que os tementes do Senhor na observança dos preceitos de sua Santa Lei não caião em pecado por falta da conviniente inteligência*. Amsterdam, David de Castro Tartás, 1680. *Ejemplares*: A EH 21E23.
- *Paráfrasis comentada sobre el Pentateuco*. [Amsterdam], Jacob de Córdova, 1681 [1682]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.278; A EH 7A39, A EH 19B6; A Ros 1861B18; HUC RBRE-A, RBRE-A, H KB 587A85; J JNUL R82B33; J JNUL S83B2328; Li Nac. Res 1A, Res 678A; M AH 14-10-7-9313, 2-59329, 7-14554, R 13017, R 19175, U 8550; NY JTS 1787:17, 1793:9.
- *Sermão que pregou o docto ingénio do [-] na alegre festa que celebrou o senhor Jacob Israel Henriques, batán torah, no ano de 5438*. Amsterdam, David de Castro Tartás, 5438 [1678]. *Ejemplares*: A EH 15H1.
- *Sermón fúnebre en memoria de doctor Joseph Bueno*. Amsterdam, [s.i.], 5429 [1669]. *Ejemplares*: no constan.
- AILION, Salomón: *Sermón que predicó [...] en día de Sabat Echá. Año 5483*. Amsterdam, Manuel Teixeira Tartás, 5483 [1723]. *Ejemplares*: A EH 15H1; J JNUL R 80B455; Li Nac. Res 25V; NY JTS 260:7.
- ALMOSNINO, Moisés: *Regimiento de la vida*. Amsterdam, [s.i.], 5489 [1729]. *Ejemplares*: A EH 9C57; HUC RBRE-A; J JNUL R 23V5355; L BriLib 8408.e.8; Li Nac. Res 15V; M Nac. R 936; NY JTS 420:11, 420:12.
- *Transformaciones de Morfeo*. Amsterdam, [s.i.], 1734. *Ejemplares*: H KB 1124D28; J JNUL R54B498.
- *Anuncios que en año nuevo da un cavallero muy viejo. Para este año de 1765. Cavaliers Nieuwejaars-Wensch*. [Amsterdam], [s.i.], 1765. *Ejemplares*: A Ros EblB-49.
- ATÍAS, Moisés: *Discurso o sea panegírico moral*. Amsterdam, Manuel Teixeira Tartás, 5461 [1701]. *Ejemplares*: A EH 2F3.
- ATÍAS, Isaac: *Tesoro de preceptos*. Amsterdam, Samuel ben Israel Soeiro, 5409 [1649]. *Ejemplares*: A EH 15H38; A Ros 1856D38; HUC RBRE-A; M AH 14-6-7-1762; M Nac. 3-63635, R 10925; NY JTS 417:9.
- BAHYA BEN JOSEF IBN PAQUIDA: *Libro intitulado obligación de los corazones*. Amsterdam, [s.i.], 5370 [1610]. *Ejemplares*: A EH 15G49; A Ros 1899H30; Bodl; HUC RBRE-B; J JNUL R 22V13378, R 45B748; L BriLib 1963.b.50; Li Nac. Res 16V; NY JTS 424:8.
- *Hobat alebabot. Obrigação dos corações*. Amsterdam, David de Castro Tartás, 5430 [1670]. *Ejemplares*: A EH 2G50, 32D40; A Ros 1856D41; HUC RBRE-B(2x); J JNUL R75A1620 Coll Mehlmann; J JNUL S54B494; L BriLib; Li Nac. Res 14V; M Nac. R 18084; NY JTS 423:1.
- BARRIOS, Miguel de: *A mi hermana Judit en la muerte de su esposo Francisco López Puerto, alias Jacob López Porto*. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [c. 1684]. *Ejemplares*: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G12; L BriLib c.127.e.18, c.57.c.21; M Nac. 2-59742.
- *Abi Yetomim, yesibá primera caritativa*. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [c. 1683]. *Ejemplares*: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Academia de los floridos. Memoria plausible de sus jueces, y académicos*. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [c. 1685]. *Ejemplares*: A EH 2F10; L Bri Lib c.57.c.21; M Nac. 2-59742, R 5214.

- *Al ilustrísimo señor don Francisco López Suaso*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1686]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Al ilustrísimo señor David Bueno de Mesquita*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E58; A Ros 19G12; L Bri Lib c.127.e.18, c.57.c.21; M Nac. R 5214.
- *Al muy ilustre gobierno del Kabal Kadós de Londres. Epístola segunda*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1683]. Ejemplares: L BriLib c.57c.21.
- *Al muy ilustre señor doctor Isaac de Rocamora Aplauso armónico*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81; A Ros 19G12; L BriLib c.57c.21.
- *Al muy ínclito gobierno del Kabal Kadós de Londres. Epístola*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G12; L BriLib c.127.e.18, c.57.c.21; M Nac. 2-59742.
- *Alabanza lírica al muy ilustre señor don Bernardino Sarmiento y Soto Mayor*. [Amsterdam], [Jacob van Velsen], [1673]. Ejemplares: A EH 2F10; NY Col. B86B271M1673; M Nac. R 5837; NY JTS 260:18.
- *Alabanzas al que haze grandes maravillas solo, sobre las flores del Campo Elísio*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1689]. Ejemplares: L BriLib 808.f.20; NY JTS 260:26.
- *Alegre desposorio de los muy ilustres señores Mosseh de Pinto, y doña Eliseba Suasa*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: Colección particular.
- *Alegre desposorio de los señores desposados Abarón Blandón y doña Ribca de Azevedo*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Alegre epitalamio en las célebres bodas de los muy ilustres señores Jacob Henríquez Núñez, y doña Ester de Prado*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1684]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Alegre epitalamio, de los nobles señores Abraham Capadoce, y doña Raquel de Silva*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Alegría epitalámica de los señores desposados Samuel Sarfati Pina, y doña Ester Arari*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Alegría epitalámica de los muy ilustres señores David de Lima, (hijo de los muy nobles Sansón, y doña Ester de Lima) y doña Simxa Enríques Faro, (hija de*

- los celebres Isaac, y doña Ribca Enríques Faro*). [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1686]. Ejemplares: A EH 20E58; L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742.
- *Alegrías o pinturas lucientes de Himeneo*. Amsterdam, [Jacob de Córdoba], [c. 1686]. Ejemplares: A EH 20E58; L BriLib 57.c.21; M Nac. R 5214; Wo L115.
- *Altura de los Países Bajos. Soneto al excelentísimo señor don Francisco Antonio de Agurto, Marqués de Gastañaga, Gobernador y Capitán General de los Países Bajos*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1684]. Ejemplares: A EH 9E43.
- *El amor puede más que el agravio. Respuesta en octavas a la siguiente proposición académica...* [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1685]. Ejemplares: M Nac. R 10386.
- *Ansias de epitalamio. Proposición en amstelodama Academia de los Floridos*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1685]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Aplauso métrico por las dos célebres victorias que tuvo a 7 y 14 de junio deste año de 1673 la armada de los altos y poderosos señores Estados Generales de las Provincias Unidas*. [Amsterdam], [Jacob van Velsen], [1673]. Ejemplares: A EH 2F10; NY Col. B86B271; M Nac. R 5837, R 10386.
- *Árbol de vida con raíces de la Ley*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1689]. Ejemplares: J JNUL R 64B544.
- *Árbol florido de noche*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1680]. Ejemplares: M Nac. R 10386, R 12313.
- *Argumento. Los imperios del empedernido barro y del religioso acero no pueden permanecer en la ascendencia de la monarquía israelítica conforme predice el cometa que apareció el primer día de Elul, cada noche más grande, año de 5442 [...]*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1682]. Ejemplares: A EH 2F81.
- *Armonía del consorcio. Epitalamio 42. Celebra la unión de los muy ilustres señores novios Menasseh Mendes de Acosta y doña Sara Abrabanel Aredes*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1687]. Ejemplares: A EH 20E58.
- *Armonía epitalámica de los muy ilustres señores Mosseh Curiel de Hamburgo y doña Raquel Teles de Acosta de Londres*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1686]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Armónico elogio al ilustrísimo señor don Baltasar, Marqués de Fuenmayor, Embiado Extraordinario de su Magestad Católica, a los Estados de las Pro-*

- vincias Unidas. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [c. 1683]. Ejemplares: M Nac. R 2186, R 10386.
- Atlas angélico de la Gran Bretaña, declaración a su gran rey Jacob Segundo. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], 1688-1689. Los ejemplares presentan distintas ediciones de la obra. Ejemplares: A EH 2F10; HSA; L BriLib 808.f.20.
 - Aumento de Israel en luces de la Ley divina. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E58; A Ros 19G12; L BriLib c.57.c.21, c.57.c.21; M Nac. 2-59742, R 5214.
 - Bello monte de Helicon. Bruselas [Amsterdam], [Jacob de Córdova], 1686. Ejemplares: M Nac. R 10386.
 - El canto junto al encanto. [Bruselas], [Baltazar Vivien], [1665]. Incluida en Flor de Apolo, tal vez vendida como suelta. Ejemplares: H KB 762C11; L BriLib 11728.a.36; Li Nac. Res 1544P; M AH 3-8-6-9071; M Nac. BrR 7072, R 7634, R 13036, T25559, U1789; Rouen Mt.P.17468.
 - [Sevilla?], Francisco Lorenzo de Hermosilla, [1720]. Otra edición. Ejemplares: Li Nac. L4725A; M Nac. T25559; P Nac. Yg353.
 - Carrillos de la boca de Himeneo. Epitalamio 40. De los muy ilustres señores Abarón Cohen Camiña y doña Sara Carrillo. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [1687]. Ejemplares: A EH 20E58.
 - Casa de los Vivos, el entierro judaico. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; ARos19G12; L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742.
 - Claro espejo de los títulos y blasones del excelentísimo señor don Luis Mauricio Fernández de Córdova, y Figueroa, Marqués de Priego, etc. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [1686]. Ejemplares: M Nac. R 10386.
 - Clarín de la antigüedad belgica al excelentísimo señor don Francisco Antonio de Agurto, Marqués de Gastañaga, etc., Gobernador y Capitán General de los Países Bajos. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [1686]. Ejemplares: L BriLib 808.f.20; M Nac. R 10386.
 - Concierto epitalámico de los muy ilustres señores doctor Mosseh Orobio de Castro y doña Sara Abaz, en ocasión que los Dinamarqueses vinieron a combatir a Hamburgo. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [1686]. Ejemplares: A EH 20E58; L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742.
 - Contra la verdad no hay fuerza. Amsterdam, David de Castro Tartás, 5425 [1665]. Ejemplares: A EH 20E62; J JNUL R 59B1096; L BriLib 4033.a.37.

- Coro de las musas. Amsterdam, Juan Luis de Pas, 1672. Ejemplares: A EH 12H80; Li Nac. Res1544P.
- Bruselas [Amsterdam], Baltazar Vivien, 1672. Otra edición. Ejemplares: A Ros 19B20; HUC Spinoza-B-Barr1672; H KB 757L6; L BriLib 4033.a.37; Li Nac. Res 822P, 1093P; M AH 3-8-6-9071; M Nac. R 5990, R 7072, R 7575, R 7634, R 13036, U 1789; NY JTS 260:16.
- Corte real genealógica y panegírica. [Amsterdam], [Jacob van Velsen], [c. 1674]. Ejemplares: A EH 2F10; NY Col. B86B271M1673; M Nac. R 5837; NY JTS 260:18.
- Ciprés armónico en la muerte del muy virtuoso Manuel Villareal a 14 de diciembre de 1686 años. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [c. 1686]. Ejemplares: A EH 2F10; L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742.
- Descripción de las islas del mar atlántico. [Amsterdam], [s.i.], [1680]. Parte desglosada de A.O. Exquemeling: Piratas de América, Colonia (Amsterdam), 1680. Ejemplares: M Nac. R 10386.
- Desembozos de la verdad contra las máscaras del mundo. [Amsterdam], [Jacob van Velsen], [1675]. Ejemplares: NY Col. B86B271; L BriLib 4033.a.37.
- Dichoso epitalamio de los muy nobles señores Abarón Pacheco, y doña Lea Mendes de Castro. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 20E58.
- Dignísimo elogio al ilustrísimo señor don Juan de Lima. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [c. 1683]. Ejemplares: M Nac. R 2186, R 10386.
- Dios con nosotros. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [1688]. Ejemplares: M Nac. R 2186.
- Discurso político sobre los adversos y prósperos sucesos de las Provincias Unidas desde 23 de marzo de 1672 [...] hasta 12 de septiembre 1673. [Amsterdam], [Jacob van Velsen], [c. 1673]. Ejemplares: NY Col. B86B271M1673.
- Diálogo epitalámico y plausible a los muy ilustres señores don Lorenzo Besels y doña Clara Reyniers. Amsterdam, [David de Castro Tartás], 1682. Ejemplares: A EH 20E58, R 2186, R 5214.
- Diálogo armónico de Maskil el Dal, academia caritativa. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], 5444 [1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- Dos retratos de su Magestad Católica don Carlos Segundo. [Amsterdam], [Jacob de Córdova], [1684]. Ejemplares: M Nac. R 10386.

- *Décimas a la plausible familia del muy ilustre señor Mosseh de Medina*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E58; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; M Nac. R 5214.
- *Décima al doctor Abraham Gutiérrez*. [Amsterdam], [s.i.], [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E58; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18.
- *Días penitenciales*. [Amsterdam], [s.i.], [1675]. Ejemplares: L BriLib 4033.a.37.
- [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1685]. Edición aumentada. Ejemplares: L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742, R 5214.
- *Elogio armónico al muy ilustre señor Abraham de Mora de Liorne*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E58; A Ros 19G12; L BriLib c.127.e.18; M Nac. R 5214.
- *En Tiseabáb con 152 almas de Israel en la nave llamada Monte del Cisne para ir a poblar a Cayena conquista de holandeses en América, y en el mar Océano nos socorrió la milagrosa y divina Providencia con llovida agua en tiempo muy caluroso*. [Amsterdam], [s.i.], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 9E43.
- *Endecha en la muerte de la muy ilustre señora doña Ribca Curiel*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1686]. Ejemplares: L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742.
- *Enigma [al regocijo epitalámico de los muy ilustres señores Natan y doña Sara Curiel]*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1684]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Enigma del principio*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1685]. Ejemplares: A EH 2F10; L BriLib c.57.c.21; M Nac. R 5214.
- *Enviad cordero al Dominador de la Tierra. Isaías 16. Explicación a la ínclita magestad Carlos Segundo, Rey de la Gran Bretaña*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742; M Nac. R 10386.
- *Epitalámico armónico de los señores Iacob Uziel de Abilar y doña Raquel Espinosa*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 20E61; ARos19G12; L BriLib c.127.e.18; M Nac. R 5214.
- *Epitalamio a 17 de abril de 1685 [...] en el primer día de Pascua de Pesab de los muy ilustres señores Josef Abenacar Pestaña y doña Ester Mendes de Acosta*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1685]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.

- *Epitalamio al muy ilustre señor Jahacob de Ishac Bueno de Mesquita en su dichoso casamiento con la muy noble señora doña Jael López Teles*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1685]. Ejemplares: A EH 20E58; L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742; M Nac. R 5214.
- *Epitalamio armónico a los señores desposados don Rafael del Castillo y doña Gracia de Soto*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 20E61; ARos19G12; L BriLib c.127.e.18; M Nac. R 5214.
- *Epitalamio de los muy ilustres señores Abraham Yesurún Rodrigues (alias Abraham Salvador) y doña Raquel Levi Valle*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1684]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Epitalamio de los muy ilustres señores Arón Henríquez Núñez y doña Sara Álvarez*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1685]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Epitalamio de los muy nobles señores desposados Gabriel (alias) David Gómez Moreno y doña Ribca de Lima*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1684]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Epitalamio 34 de los muy nobles señores Ishac Froys y doña Ribca Carvalho en 5 de junio de 1686 años hijos de los muy ilustres señores doctor Abraham Frois y Abraham Baruch Carvalho*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1686]. Ejemplares: A EH 20E58.
- *Epitalamio de los muy ilustres señores Joseph Franco de Silva y doña Raquel de Pinto*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1687]. Ejemplares: A EH 20E58; L BriLib c.57.c.21.
- *Epitalamio regio a la feliz unión [de Pedro II de Portugal y María Sofía de Neoburgo]*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1687]. Ejemplares: A EH 20E58; L BriLib 4033.aa.43; M Nac. R 2186; Rouen MtP2541.
- *Epitalamios de los ilustres señores Abraham Pesoa con doña Hana Cohen Camina y Mosseh Pesoa con dona Hana Pesoa*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1687]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Epístola a un mal encaminado*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G12; L BriLib c.127.e.18; M Nac. R 5214.
- *Epístola al excelentísimo señor don Otón de Acareto*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1682]. Ejemplares: L BriLib 808.f.20; M Nac. R 10386.

- *Epístola al muy ilustre señor Jacob Pereira*. [Amsterdam], [s.i.], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G12; L BriLib c.127.e.18.
- *Epístola al muy noble señor Gabriel Arias de Liorne*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81; ARos19G12; L BriLib c.127.e.18.
- *Epístola quinta al excelentísimo señor don Juan Luis de la Cerda, Duque de Medinaceli etc. y Primer Ministro de su Magestad*. [Amsterdam], [s.i.], [c. 1684]. Ejemplares: LBLc.127.e.18; M Nac. R 10386.
- *Epístola y panegírico al ínclito y victorioso monarca de Polonia, Juan Tercero*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: M Nac. R 10386.
- *Espada y silla. Levantólas en justa paléstrica el muy noble señor don Diego Teixeira, gentilhombre de la Reina de Suecia*. [Amsterdam], [s.i.], [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G12; L BriLib c.127.e.18.
- *El español de Orán*. [Bruselas], [Baltasar Vivien], [1665]. Incluida en *Flor de Apolo, tal vez vendida como suelta*. Ejemplares: A EH 20A08; A Ros 19C3, Ros 1898F32; C Real; H KB 762C11; J JNUL R45C1870; L BriLib 4033.a.37; M Nac. 3-63064, R 4838, R 4858, U 544; NY JTS 260:15.
- [Madrid], Juan Antonio López, [1720]. Ejemplares: L BriLib 11728.i.7.
- *Espejo de la opulenta y arqueada Amsterdam*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1684]. Ejemplares: M Nac. R 2186.
- *Estatua de Nabucodonosor*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Estrella de Jacob. Sobre flores de Lis*. Amsterdam, [Jacob de Córdoba], 1686. Ejemplares: A EH 2F10; L BriLib c57.c.21; M Nac. 2-59742, R 5214.
- *Favor divino sobre Flandes*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: M Nac. R 2186, R 10386.
- *Feliz consorcio de los muy nobles señores Rafael Atías y doña Beatriz Gómez Moreno*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Festivo tálamo de los muy ilustres señores desposados Abraham Blandón y doña Simxa Capadoce*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.

- *Flor de Apolo*. Bruselas, Baltazar Vivien, 1665. Ejemplares: A EH 20A08; A Ros 1898F32; C Real; H KB 762C11; J JNUL R45C1870; M Nac. 3-63064, R 4838, R 4858, U 544; NY JTS 260:15.
- *Fúnebre poesía por el fallecimiento de la bienaventurada señora doña Ribca Cahonet viuda del glorioso varón Abraham Cohen a 28 de agosto de 1685*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1685]. Ejemplares: A EH 2F10; L BriLib c.57.c.21; M Nac. R 5214.
- *Gemilut bassadim, yesibá segunda caritativa*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Gineta de laurel. Al señor Capitán de caballos don Antonio de Heredia*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1686]. Ejemplares: M Nac. R 2186, R 10386.
- *Gobierno político judaico en Amsterdam año de 5444*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Gobierno popular judaico*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], 5443 [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Gozo epitalámico. Celebra la feliz unión de los muy ilustres señores Arón y Gracia de Pinto*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Hermanidad de las huérfanas del Kabal Kadós amstelodamo*. [Amsterdam], Jacob de Córdoba, [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Hermosura de mozos, yesibá quinta*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G12; L BriLib c.127.e.18.
- *Hes jaim arbol de las vidas del Kabal Kadós amstelodamo*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Historia de Susana*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1686]. Ejemplares: M Nac. R 5214; M Nac. R 10386.
- *Historia universal judaica*. [Amsterdam], [s.i.], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; M Nac. R 24289; NY JTS 260:26; Rouen MtP12072, MtP2541.

- *Honen dalim, yesibá cuarta caritativa*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61, A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Honores fúnebres [al habam Isaac Aboab]*. [Amsterdam], [s.i.], [1693]. Ejemplares: A EH 2F10.
- *Imperio de Dios en la armonía del mundo*. [Amsterdam], [Jacob van Velsen], [1674]. Ejemplares: A Ros 1877C17; L BriLib 640.l.18.
- [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1689]. Ejemplares: A EH 6C22, 20A08; H KB 799F01; J JNUL S67C608; L BriLib 1072.g.28.
- *Insigne yesibá o academia de los muy nobles señores Jacob y David Imanuel de Pinto*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Juventud angélica de Israel*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1688]. Ejemplares: L BriLib 808.f.20.
- *Keter Sem Tob. Corona de buena fama, academia octava caritativa, formada de virtuosos mancebos año de 5439*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- [*keter tora*] *Corona de ley, academia primera del pueblo hebreo amstelodamo, en casa del bienaventurado Isaac Penso, año de 5443*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F09; A EH 2F81; A EH 9E43; A EH 9E43; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Lamentación fúnebre en la muerte de mi padre Jacob Leví de Barrios, alias Simón de Barrios*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1683]. Ejemplares: M Nac. R 5214; NY JTS 260:26.
- *Lamentación fúnebre en el Parnaso de Daniel Leví de Barrios por el bienaventurado Isaac Penso, que falleció de setenta y cinco años, en el de 5433 de la universal criación a 28 de Sebat*. [Amsterdam], [s.i.], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G12; L BriLib c.127.e.18.
- *Lamentación fúnebre en la muerte del muy noble señor Isaac Leví Jimenes, Parnás de Es Haim en la sinagoga de Talmud Torá de Amsterdam en el último día del mes de Hesvan año de 5455*. [Amsterdam], [s.i.], [c. 1695]. Ejemplares: A EH 2F10.

- *Libre albedrío y armonía del cuerpo por disposición del alma*. Bruselas [Amsterdam], Baltazar Vivien [David de Castro Tartás], 1680. Ejemplares: M Nac. R 5051, R 12313, R 12815.
- Bruselas [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1680]. Edición aumentada. Ejemplares: A EH 2F09; A EH 2F81; A EH 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib 4033.a.37.
- *Luces de la Ley divina*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Luces y flores de la Ley divina en los caminos de la salvación*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26; Rouen MT P 2541, Mt P 12072.
- *Luna opulenta de Holanda en nubes que el Amor manda*. Amsterdam, David de Castro Tartás, 1680. Ejemplares: M Nac. R 12313.
- *Maskil el Dal*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *La mayor perfección la Ley santísima*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G12; L BriLib c.127.e.18.
- *Mediar estremos*. Amsterdam, Jacob van Velsen, 5437 [1677]. Ejemplares: A EH 2F09; A EH 2F81; A EH 2G35; A Ros 19G11, 19G12; NY Col. B86B271; L BriLib 4033.a.37.
- *Meirat benaim, yesibá amstelodama*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *La memoria renueva el dolor*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1686]. Ejemplares: L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742, R 5214.
- *Mesa de bimeño en la nupcial unión de los muy ilustres señores Abraham de Mesa y doña Ribca Curiel*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1687]. Ejemplares: A EH 20E58.
- *Metros nobles*. Amsterdam, [Jacob van Velsen], [1675]. Ejemplares: A EH 2F10; C Real; NY Col. B86B271M1673; L BriLib 4033.a.37.
- *Monte hermoso de la Ley*. [Amsterdam], [s.i.], 5458 [1698]. Ejemplares: A EH 2F10, 20E59.

- *Nubes no ofenden al sol mas sí las flechas de amor*. [Amsterdam], [s.i.], [1690]. Ejemplares: P Nac. Yg.491.
- *Olores poéticos de don Miguel de Barrios*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1686]. Ejemplares: M Nac. R 10386.
- *Origen del reyno dinamarqués. Carta a su ínclita Magestad Christiano Quinto*. [Amsterdam], [s.i.], [c. 1680]. Ejemplares: L BriLib 4033.a.37; M Nac. R 12313.
- *Palma angélica de los Campos elísios con hojas de sacras alabanzas*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], 1688. Ejemplares: HSA.
- *Panegírico al laureado Juan Tercero, Rey de Polonia*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F81, 9E43.
- *Panegírico al laureado Juan III, Rey de Polonia*. [Amsterdam], [s.i.], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F81, 9E43; M Nac. R 10386.
- *Pasando el excelentísimo señor duque duque de Bejar etc. por Holanda*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1683]. Ejemplares: L BriLib. incluido en ms. Landsowne 711.
- *Pedir favor al contrario*. [Bruselas], [Baltazar Vivien], [1665]. Incluida en Flor de Apolo, tal vez vendida como suelta. Ejemplares: A EH 20A08; A Ros 1898F32; C Real; H KB 762C11; J JNUL R45C1870; M Nac. 3-63064, R 4838, R 4858, T 5130, T 14785, T 15038, U 544; NY JTS 260:15.
- *Sevilla*, Diego López de Haro, [1735]. Otra edición. Ejemplares: L BriLib 11728.i.7; Li Nac. L5546P; M Nac. T 5130, T 14785.
- *Peña de Himeneo en la nupcial unión de los muy ilustres señores Abraham Mendes Peña y doña Raquel de Pinedo*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1687]. Ejemplares: A EH 20E58.
- *Peña de Mosseb*. Amsterdam, [Jacob de Córdoba], 1686. Ejemplares: L BriLib c.57.c.21; M Nac. R 5214.
- *Pintura en metáfora de música a mi señora doña Ana, hija del señor don Joseph Ruiz del Villar y de señora doña Jerónima Macibradi, natural de Cádiz*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1686]. Ejemplares: M Nac. R 2186.
- *Las poesías famosas y comedias, de don Miguel de Barrios*. Amberes, Jerónimo y Juanb. Verdussen, 1674. Otra edición, con portada nueva de Flor de Apolo. Ejemplares: L BriLib 1072.g.28; L BriLib 11450.e.33; M Nac. R 8103, R 8163, R 34817; NY JTS 260:19.
- *Las poesías famosas y comedias de don Miguel de Barrios*. Bruselas, Jerónimo y Juanb. Verdussen, 1674. Otra edición, con portada nueva de Flor de Apolo. Ejemplares: M Nac. R 8163.

- *Las poesías famosas y comedias, de don Miguel de Barrios*. Amberes, Baltazar Vivien, 1708. Otra edición, con portada nueva de Flor de Apolo. Ejemplares: M Nac. 11272, R 5266.
- *Promesa cumplida del muy ilustre señor Mosseb de Abraham Mocata*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Providencia de Dios sobre Israel*. [Amsterdam], [s.i.], [1686]. Ejemplares: L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742.
- *Providencia particular de Dios sobre el pueblo de Israel*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1685]. Ejemplares: L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742, R 5214.
- *Páxara de Joseph. Al muy ilustre señor Joseph de Jabacob Franco de Almeida, esposo de la muy noble señora doña Lea Pasariña*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1686]. Ejemplares: A EH 20E58.
- *Quinta de Ducados en campaña de honoríficas dignidades*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: M Nac. R 10386.
- *Realce de la profecía y caída del ateísmo*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1686]. Ejemplares: A EH 2F10; L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742.
- *Realce fúnebre al muy ilustre señor Menasseh Gaón, en el glorioso tránsito de su amada consorte doña Ribca Gaón y de su hijo Josef Gaón*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1686]. Ejemplares: L BriLib c.57.c.21; M Nac. 2-59742, R 5214.
- *Regocijo epitalámico al muy ilustre señor Abraham Acosta de Andrada en su feliz unión con la muy ilustre señora doña Lea Curiel*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1685]. Ejemplares: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Regocijo armónico que en la alegre venida de Amsterdam del ilustrísimo señor don Manuel Coloma [...] hacen las Musas con Apolo sobre el Monte Parnaso, entre los árboles genealógicos y monárquicos*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1689]. Ejemplares: L BriLib 808.f.20.
- *Regocijo armónico por el muy ilustre señor Joseph Mocata, batan torá en el templo de Talmud Torá amstelodamo año de 5444*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Relación de los poetas y escritores españoles de la nación judaica amstelodama*. [Amsterdam], [s.i.], [1682]. Ejemplares: A EH 2F81, 9E43.

- *Resit Hokma, yesibá 14 caritativa*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Respuesta panegfírica*. Amsterdam, Jacob van Velsen, 5437 [1677]. Ejemplares: A EH 2G35; NY Col. B86B271M1673; L BriLib 4033.a.37.
- *Retrato en lámina de cobre de su Magestad Católica Carlos Segundo*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1684]. Ejemplares: M Nac. R 10386.
- *Riqueza de Leví. Epitalamio del muy noble señor Samuel Leví Jimenes, con la muy ilustre señora doña Ribca Marquesa, hijo de los magníficos señores Ishac y doña Ester Leví Jimenes*. [Amsterdam], [s.i.], [1686]. Ejemplares: Colección particular.
- *Riqueza epitalámica al muy ilustre señor Abraham de Jacob Abenyacar, novio de la muy noble señora doña Rica Franco de Almeida*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1686]. Ejemplares: A EH 20E58.
- *Rosa de la poesía entre defensa espinosa. Epístola al excelentísimo señor don Diego Gómez de Espinosa, Maestre de Campo General en el Ejército de los Países Bajos*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1686]. Ejemplares: M Nac. R 10386.
- *Sabare sedek, academia séptima caritativa*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Silva armónica al ilustrísimo señor don Francisco de Silva Conde de Masán, Marqués de Monforte, Señor de Blaubhof*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1686]. Ejemplares: M Nac. R 10386.
- *Sol de la vida*. Bruselas [Amsterdam], [Jacob van Velsen], [c. 1674]. Ejemplares: A EH 2F10; NY Col. B86B271M1673; HSA; NY JTS 260:18.
- *Amberes* [Amsterdam], Jacob van Velsen [y David de Castro Tartás], 1679. Edición aumentada. Ejemplares: M Nac. R 5837, M Nac. R 10386 (partes desglosadas).
- *Soledad fúnebre a la triste viudez de Juan de Mascarenhas*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1674]. Ejemplares: A EH 2F10; HSA; Li Nac. L1426A; M Nac. R 5837, R 10386; NY JTS 260:18.
- *Soneto al excelentísimo señor don Francisco Antonio de Agurto, Marqués de Gastañaga, Gobernador y Capitán General de los Países Bajos*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1683]. Ejemplares: A EH 2F81, 9E43, 20E58.

- *Tabla de las sacras hermandades del Kabal Kados amstelodamo*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81; A Ros 19G11, 19G12.
- *Temime dareb, academia tercera caritativa*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], 5443 [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Tora Hor, academia segunda*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Triunfal carro de la perfección por el camino de la salvación*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Triunfo académico. Silva en alabanza de los ilustres ingenios de Lisboa que compusieron el libro intitulado Aplausos Académicos*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1673]. Ejemplares: M Nac. R 10386, R 12313.
- *Triunfo cesáreo en la descripción universal de Panonia y conquista de la ciudad de Buda*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1687]. Es edición suelta del poema incluido en: Antonio Pizarro de OLIVEROS, *Cesáreo carro triunfal*, Amsterdam, Jacob de Córdoba, 1687. Ejemplares: M Nac. R 10386.
- *Triunfo del color celeste*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [c. 1680]. Ejemplares: M Nac. R 10386, R 12313.
- *Triunfo del gobierno popular*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], 5443 [1683]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; Bodl; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26; Rouen MT P 2541, Mt P 12072.
- *Triunfo del gobierno popular en la Casa de Jacob*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Trompeta del juicio. Contra el Papa y la Inquisición. Sátira*. [Amsterdam], [s.i.], [1675]. Ejemplares: L BriLib 4033.a.37.
- *Tusón de oro*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1684]. Ejemplares: M Nac. R 2186, R 10386.
- *Túmulo honorífico de la gloriosa señora doña Sara de Pinto, que falleció viuda del glorioso señor Abraham de Pinto, el miércoles en 14 de noviembre de 1685*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1685]. Ejemplares: A EH 2F10; L BriLib c.57.c.21; M Nac. R 5214.

- *Unión epitalámica de los muy ilustres señores Menasseb Gaón y doña Rica Sarfati de Pina*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1686]. *Ejemplares*: A EH 20E58; M Nac. R 5214.
- *Vaso de Himeneo en mano de Abarón*. *Epitalamio* 43. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1687]. *Ejemplares*: A EH 20E58.
- *Vega de la Ley Divina*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [c. 1685]. *Ejemplares*: A EH 2F10, 20E58; L BriLib c.57c.21.
- *Vida de Isbac Uziel, babam del Kabal Kadós amstelodamo en la sinagoga de Bet Jabacob*. [Amsterdam], [David de Castro Tartás], [1682]. *Ejemplares*: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G11, 19G12; L BriLib c.127.e.18; NY JTS 260:26.
- *Zarza de Mosseb*. [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], [1684]. *Ejemplares*: A EH 2F9, 2F81, 9E43, 20E61; A Ros 19G12; L BriLib c.127.e.18.
- BASSÁN, Abraham Ezequías: *Sermão funebre y moral [-] David Israel Atias*. [Amsterdam], [s.i.], 5513 [1753]. *Ejemplares*: no se conocen.
- BELILLOS, Daniel: *Sermões pregados por [...] na esnoga de Talmud Torá*. Amsterdam, Moisés Días, 5453 [1693]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.520; A EH 16H14; A Ros 1856D30; NY JTS 260:23.
- BENJÁEZ DE CONSTANTINA, José: *Micamoca burlesco*. [Amsterdam], [s.i.], [c. 1700]. *Ejemplares*: A EH 42E40(2).
- CALVO DE SILVA, Micael: *Panegírico moral en la dedicación de los arcos y columnas que erigió David de Medina en la escuela de Liorna*. Amsterdam, Manuel Teixeira Tartás, 5461 [1701]. *Ejemplares*: A EH 2F3.
- Canción de Purim*. Amsterdam, Israel Mondovy, 5532 [1772]. *Ejemplares*: A EH 20B57.
- CARDOSO, Isaac: *Las excelencias de los hebreos*. Amsterdam, David de Castro Tartás, 1679. *Ejemplares*: A Ros.Cas.452A, 493; A EH 4F57; A UB 1180E5; HUC RBRE-C; H KB 799G6; J JNUL R45B659; L BriLib 4034.f.23; M Nac. 2-69157, 3-63436, R 11306; M PR IX-8352; NY JTS 441:40.
- COHEN DE AZEVEDO, Daniel: *Sermão heroico pregado no Kabal Kadós de Talmud Torá em Amsterdam por [...] em Sabbat Ekeb à hora da oração da tarde 23 de Menabem 5569*. Amsterdam, Oficina de Belinfante Comp., 1809. *Ejemplares*: A EH 7G47, 15F17; A Ros 1875F25; NY JTS 260:13.
- COHEN DE AZEVEDO, David: *Triunfos da virtude. Sermão pregado à ocasião do natalício de sua Alteza sereníssima Guillermo Vº Príncipe de Orange e Nas-*

sau, Stadhouder hereditário das Sete Provincias Unidas, etc. [Amsterdam], David de Rafael Meldola, 1788. *Ejemplares*: A Ros Br.Ros4π13, Ros.Cas.268; A EH 9A67, 15G38, 37B38; HUC RBRE-A; Li Nac. Res 27V; NY JTS 260:12.

COHEN BELINFANTE, Isaac de Eliau Ezequías: *Sermão do nada, moralmente simbolizado*. Amsterdam, [s.i.], 5521 [1761]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.156; A EH 15E47; L BriLib 4033.e.23.

— *Sermão moral sobre o temor heroico, que pregou neste Kabal Kadós de Talmud Torá, em Sabat Quedossim*. Amsterdam, Gerhard Johan Janson, 1775. *Ejemplares*: A EH 15D30; A Ros 1860D21; L BriLib 4033.d.6; Li Nac. Res 27V.

COHEN DE LARA, Isaac: *Guía de pasajeros*. [Amsterdam], [s.i.], [1704]. *Ejemplares*: no constan.

COHEN RODRÍGUEZ, Daniel: *Sermão moral pregado neste Kabal Kadós de Talmud Torá em Sabat Ree em 27 Menabem ano 5480*. Amsterdam, [s.i.], 5480 [1720]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.125A; A EH 15H1; A Ros 1870F35; HUC RBRE-R; NY JTS 265:6.

— *Comedia famosa de Amán y Mordechay*. Leiden, [s.i.], 1699. *Ejemplares*: A EH 18H51; A Ros 20G23; LUB; NY JTS 448:17.

— *Comédia famosa dos successos de Jabacob e Essau*. Delft, [s.i.], 5459 [1699]. *Ejemplares*: A EH 2G36; A Ros 20G22; HUC RBRE-C; Li Nac. Res 2788P; M Nac. R 2410, R 11953; NY JTS 448:7.

— *Comedias, doce. Las más famosas, que hasta ahora han salido a luz*. Colonia Agrippina [Amsterdam], Manuel Teixeira Tartás, 1697. *Ejemplares*: AUB 2007B24; H KB 758E20.

— *Comedias escogidas de diferentes libros. De los más célebres, insignes poetas*. Bruselas [Amsterdam], Manuel Teixeira Tartás, 1704. *Ejemplares*: Bruselas Royale; L BriLib 11725.d.15, 87.c.6; M Nac. T 23401.

— *Comedias nuevas de los mas célebres autores y realizados ingenios de España*. Amsterdam, [s.i.], 1726. *Ejemplares*: L BriLib 11725.cc.8; M Nac. R 10914, R 12593, T 10805.

CÓRDOVA, Josué Ezequías: *Sermão moral que neste Kabal Kadós de Talmud Torá pregou [...] em Sabat Bamidbar 5 de Sivan ano 5504*. Amsterdam, [s.i.], 5504 [1744]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.155; A EH 15E47; L BriLib 4033.e.23.

COSTA, Uriel da: *Exame das tradições fariseas conferidas com a Lei escrita*. Amsterdam, Paulus van Ravestein, 5384 [1624]. *Ejemplares*: C Real.

- *Descrição da festividade que fez a nação judaica portugueza [visita de Guilhermo V]*. Amsterdam, [s.i.], 1768. Ejemplares: A EH 12B34; A GA; NY JTS 441:28.
- DÍAZ, Moisés de Isaac: *Meditaciones sobre la historia sagrada del Génesis*. Amsterdam, Moisés de Isaac Díaz, 5457 [1697]. Ejemplares: A EH 15G48; J JNUL R54B488; M Nac. R 11267; NY JTS 257:4.
- *Meditaciones sobre la historia sagrada del Génesis*. Amsterdam [Amsterdam], Moisés de Isaac Díaz, 5465 [1705]. Edición aumentada. Ejemplares: A EH 15E2; HKB366H12; L BriLib 690.d.3; M Nac. U 893; NY JTS 257:3, 431:11.
- DU BARTAS, Guillaume Salluste: *Los siete dias de la semana. Sobre la criación del mundo*, tr. Francisco de Cáceres. Amsterdam, Albert Boumeester, 5372 [1612] [c. 1613]. Ejemplares: HUC RBRE-C; M Nac. R 4657, R 23653; NY JTS 260:27; Wolf. 1179.4Teol.
- *Los siete días de la semana. Sobre la creación del mundo*. Amberes [Amsterdam], Viuda y herederos de Petrus Bellerus, 1612. Otra edición. Ejemplares: Pl.Mor.
- EDREHI, Moisés de Isaac: *Sermón moral predicado en la celebración estrenamiento [-] Hezrat Holim*. Amsterdam, S.A. Proops, 5562 [1802]. Ejemplares: A EH 15E47; HUC RBRE-E; Li Nac. Res 25V; NY JTS 441:33.
- *Elogios que celosos dedicaron a la felice memoria de Abraham Núñez Bernal, que fue quemado vivo santificando el nombre de su Criador en Córdoba a 3 de Mayo 5415*. [Amsterdam], [s.i.], 5415 [1655], [c. 1656]. Ejemplares: A Ros.Cas.124; A EH 15F47; M Nac. R 31873; NY JTS Oh.
- ENRÍQUEZ GÓMEZ, Antonio: *La torre de Babilonia. Primera parte*. Amsterdam, Isaac Ezequías de Córdoba, 1726. Ejemplares: A EH 16A29.
- FERRAR, Abraham: *Declaração das 613 encomendaças de nossa Santa Lei, conforme à exposição de nossos sábios, mui neçessária ao Judesmo*. Amsterdam, [s.i.], 5387 [1627]. Ejemplares: A EH 2G53; A Ros 1873C27; HUC RBRE-P; L BriLib 702.d.27; NY JTS 263:30.
- FRANCO, Niccoló: *Diálogos satíricos*, tr. Francisco de Cáceres. Amsterdam, Teodorus Voskuil, 1617. Ejemplares: M Nac. R 8273; P Nac. Z17002.
- *Diálogos satíricos*, tr. Francisco de Cáceres. Francaforte [Amsterdam], 1616. Otra edición. Ejemplares: A EH 12H78; AUB563G27; M Nac. R 8237, R 13382; PBNZ17001.

- FRANCO SERRANO, Abraham: *Los cinco libros de la Sacra Ley. Interpretados en lengua española, conforme a la divina tradición y comento de los mas célebres expositores*. Amsterdam, Moisés de Isaac Díaz, 5455 [1695]. Ejemplares: A EH 7D16; A Ros 1855H11; HUC RBRE-F; J JNUL R45B758, Yah B2749; L BriLib 464.b.9; Li Nac. Res 2V; M AH 14-4-6-1869; M Nac. R 109, R 14820; NY JTS 257:2.
- GABAY ISIDRO, Abraham: *Sermón [-] en Ros Hodes Nisan del año 5484 em Amsterdam*. Amsterdam, Moisés de Isaac Díaz, [c. 1724]. Ejemplares: A EH 15H01; A Ros 1870F35; L BriLib 4033.b.5; NY JTS 260:7.
- GAVILÃO, Moisés G.: *Elogio e anúncios à feliz e dezejada eleição que se fez do senhor David de Imanuel da Silva do cargo que lhe derão de hazan deste illustre Kabal Kadós de Talmud Torá em quarta feira 29 de Ros Hodes Tamuz, ano 5532*. Amsterdam, [s.i.], 1772. Ejemplares: NY JTS refnr.67214.
- GERONDI, JONÁS BEN ABRAHAM: *Sendero de vidas*. [Amsterdam], [s.i.], 5398 [1638]. Ejemplares: no constan.
- Amsterdam, Imanuel Benveniste, [1640]. Otra edición. Ejemplares: A Ros.Cas.54b, Ros 1899F2; A EH 20I35, 20I39; HUC RBRE; J JNUL R45B653; L BriLib 4034.a.22; Li Nac. Res 17P; M Nac. R 13117; NY JTS 265:3.
- Amsterdam, Aharón Ezequías Querido, 5487 [1727]. Otra edición. Ejemplares: H KB 486L4.
- GÓMEZ BARBOSA, Francisco: *Panegírico em a coroação de sua Magestade o sereníssimo señor don Ioão IV Rey de Portugal e dos Algarves, &c*. Amsterdam, Nicolaas van Ravestein, 1641. Ejemplares: Li Nac. Res 863P.
- GÓMEZ SILVEIRA, Abraham (Diego): *Vejamen que dio [-] siendo Presidente de la Academia de Amberes a 3 de Abril 1682*. [Amsterdam], [1682]. Ejemplares: A EH 2F24.
- *Sermones compuestos por [-]*. Amsterdam, [s.i.], 5437 [1677]. Ejemplares: A Ros.Cas.524; A EH 32E56; A Ros 19E41.
- GUARINI, Giovanni Battista: *El pastor Fido*. Amsterdam, Jan van Ravestein, 1694. Ejemplares: M Nac. R 12370, T 30052.
- Amberes [Amsterdam], Jan van Ravestein, 1694. Otra edición. Ejemplares: M Nac. R 3241; Santander M.Pelayo R-X-3-3.
- HALEVÍ, Judá: *Cuzari libro de grande cciencia y mucha doctrina. Discursos que pasaron entre el Rey Cuzar y un singular Sabio de Israel, llamado R. Isaac Sanguerey*. Amsterdam, [David de Castro Tartás], 5423 [1663]. Ejemplares: A EH 9H38, 15F38; HUC RBRE-J; H KB 366I26; J

- JNUL 22V13223; Li Nac. Res 20V; M Nac. R 12610, U 4942; NY JTS 423:3; P Nac 2954.
- HENRIQUES DE ALMEIDA, José: *Anagrama achróstico do sagrado nome de Tora*. Amsterdam, Isaac Ezequías de Córdova, 5466 [1706]. *Ejemplares*: A EH 15H24.
- *Panegírico encomiástico ao excelentíssimo senhor dom João Gomes da Silva*. Utrecht, [s.i.], 1712. *Ejemplares*: Li Nac. HG 7609V.
- HORWITZ, Isafas: *Libro intitulado Enseña a pecadores, que contiene diferentes obras mediante las cuales pide el hombre piedad a su Creador*. [Amsterdam], [s.i.], [s.a.]. *Ejemplares*: A EH 2G05; NY JTS 265:1, 265:3.
- Amsterdam, David de Castro Tartás, 5426 [1666]. *Otra edición*. *Ejemplares*: A EH 21I49; J JNUL R 59A1093; L BriLib 4034.a.22; Li Nac. Res 17P; NY JTS 261:3.
- Jardín de flores curiosas*. Amsterdam, Jan Janson, 1757. *Ejemplares*: L UB 1150H9.
- JESSURUN, Rehuel: *Diálogo dos montes*. Amsterdam, Gerhard Johan Janson, 5527 [1767]. *Ejemplares*: A EH 8G46; A Ros 19G9; HUC RBRE-J; J JNUL R35V2715; Li Nac. Res 2787P; M AH Caja 340 n.º 7784; NY JTS 261:22.
- JOSEFO FLAVIO: *Respuesta de Josefo contra Apión Alexandrino*. Amsterdam, David de Castro Tartás, 1687. *Ejemplares*: A Ros.Cas.716, 717; A EH 19H37; M Nac. R 4641, R 8915, U 2889; NY JTS 434:10, 434:11.
- LEÓN, David de Isaac de: *Sermão da boa fama moralmente simbolizada. Pregado neste Kabal Kadós de Talmud Torá, em quarta feira 27 Sivan ano 5527*. Amsterdam, Gerhard Johan Janson, 5527 [1767]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.269; A EH 15E47; HUC RBRE-L(2x); L BriLib 4033.d.4; NY JTS 262:1.
- LEÃO, Manuel de: *Certamem das musas nos desposórios do senhor Dom Francisco Lopes Suasso Barão de Auvergne com a senhora Dona Leonora da Costa*. Epitalâmio. [Amsterdam], [s.i.], [1693]. *Ejemplares*: A EH 20B17.
- *Duelo de los aplausos y triunfo de los triunfos*. La Haya, [s.i.], 1691. *Ejemplares*: H KB Pamflet 13642a.
- *Exame de obrigações*. Amsterdam, [s.i.], 1712. *Ejemplares*: A Ros.Cas.190; HUC RBRE-L.
- *Grifo emblemático, enigma moral*. [Amsterdam], [s.i.], [1688]. *Ejemplares*: no constan.

- *Triunfo lusitano, aplauzos festivos, sumptuosidades régias nos augustos desposórios do ínclito dom Pedro Segundo com a sereníssima Maria Sofia Isabel de Baviera Monarcas de Portugal*. Bruselas [Amsterdam], [David de Castro Tartás], 1688. *Ejemplares*: A Ros.Cas.1338, 174, 488; HUC RBRE-L; M Nac. R 12158; NY JTS 261:24.
- LEÓN BEN JOSÉ PÉREZ, Judá: *Fundamento sólido, baza y tipo de la Sacra Santa y Divina Ley*. Amsterdam, Isaac Judá León Templo, 5489 [1729]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.116, Ros 3817F9; A EH 16H26; HUC RBRE-P; NY JTS 420:15, 420:16.
- LEÓN (TEMPLO), Jacob Judá: *Alabanzas de Santidad, traducción de los Salmos de David, por la misma frasis y palabras del Hebraico*. Amsterdam, [s.i.], 5431 [1671]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.115,409, Ros 1856H34, A Ros 1871E23; A EH 10G81, 11E15; HUC RBRE(2x); J JNUL 46A144 (4x); L BriL; M AH 14-10-5-8984; M Nac. 15902, R 6159, R 6598, R 11866, U 2318; NY JTS 407:7; Bod Mar.241; P Nac 12586.
- *Retrato del tabernáculo de Moisés*. Amsterdam, Gillis Joosten Zaagman, 5414 [1654]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.505, Ros 19F25, 19F31; A EH 6E38; HUC RBRE-L; J JNUL R86B42 (2x); L BriLib 482.b.55; M Nac. R 8667, R 12813, U 3732; NY JTS 261:25; Bodl. Opp.add.4º.iii.66, Opp.add.4º.iv.487; Wolf. 514Teol.
- *Retrato del templo de Selomo*. Middelburgo, Viuda y herederos de Simon. Moulert, 1642. *Ejemplares*: A EH 11D7; A Ros 1876F3, Ros 19F31; HUC RBRE-L; J JNUL R86B42 (2x); L BriL 4º.A.38.Act.; Li Nac. Res 1050P; Wolf.437.4.Teol.
- *Tratado de la Arca del Testamento*. Amsterdam, Nicolaas van Ravestein, 5413 [1653]. *Ejemplares*: A EH 11D7; A Ros 19F25, Ros 19F31; HUC RBRE-L; J JNUL R86B42 (2x), R 8º 67B126; L BriLib 482.b.57; Li Nac. Res 19V; NY JTS 409:12.
- *Tratado de los cherubim*. Amsterdam, Nicolaas van Ravestein, 5414 [1654]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.297; A EH 6E38, 11D7; A Ros 19F25, Ros 19F31; HUC RBRE-L; JNUL R8º67B126, R86B42 (2x); L BriLib 482.b.56; Li Nac. Res 19V; NY JTS 409:12; Wolf. 522.19Teol.
- LEÓN TEMPLO, Salomón Judá: *Sermão funeral às deploráveis memórias do muy reverendo e doutíssimo senhor baham Rabi Isaac Aboab*. Amsterdam, Moisés de Isaac Díaz, 5454 [1694]. *Ejemplares*: A EH 5C53; A EH 16H14; J JNUL S54B495; NY JTS 261:26.

- *Sermão moral discussivo entre a teórica e prática da Sagrada Lei*. Amsterdam, Moisés de Isaac Díaz, 5454 [1694]. *Ejemplares*: A EH 5C53, A EH 16H14, J JNUL S54B495, NY JTS 261:26.
- LEVI, Uri de Aarón: *Memória para os siglos futuros*. [Amsterdam], [s.i.], [1711]. *Ejemplares*: no se conocen.
- *Narração da vinda dos judeos espanboes a Amsterdão*. Amsterdam, Gerhard Johan Janson, 5528 [1768]. *Otra edición de Memória... Ejemplares*: A EH 20E46.
- LOPES, Isaac: *Sermão pregado no Kabal Kadós de Talmud Torá em Sabat Emor*. Amsterdam, [s.i.], 5479 [1719]. *Ejemplares*: A EH 15H1, A Ros 1870F35.
- LÓPES ROSA, Duarte (Moisés): *Ao excelentíssimo senhor Príncipe senescal de Ligne, Marqués de Arronches em louvor do panegírico, que sua excelência dedicou à Real Magestade de Portugal, El Rei dom Pedro II*. [Amsterdam], [s.i.], [1688]. *Ejemplares*: Li Nac. L 1402A.
- *Elogios ao felice nacimiento do sereníssimo Infante de Portugal don Francisco Javier*. [s.l.], [s.i.], 1691. *Ejemplares*: A Ros.Cas.184, 184A, Li Nac. R 1348P.
- *Elogios dedicados ao felice nacimiento do sereníssimo príncipe de Portugal. Filho das muy ínclitas Magestades del Rei dom Pedro Segundo e dona Maria Sofia*. [Amsterdam], [s.i.], [1691]. *Ejemplares*: Li Nac. HG14857.
- *Panegírico sobre la restauración de Inglaterra*. [Amsterdam], [s.i.], [1690]. *Ejemplares*: no se conocen.
- *Soneto dedicado à Magestade da sereníssima Princesa de Neoburgo, dona Maria Sofia, agora Rainha de Portugal, em sua felicíssima união con el Rey don Pedro o Segundo*. [Amsterdam], [s.i.], [1687]. *Ejemplares*: Li Nac. L 6379A.
- LOPEZ DA FONSECA, Jacob: *Sermão moral e panegírico, que no Kabal Kadós Mikve Israel pregou [...] em Curação Sabat Bereschit 29 Tisri ano 5540*. Amsterdam, Viuda y huérfanos de Jacob Proops, 1780. *Ejemplares*: A Ros.Cas.267, A EH 15D30, L BriLib 4033.e.13, NY JTS 261:7.
- *Sermão moral pregado no Kabal Kadós de Talmud Torá [...] em Sabat Abaré Mot e Quedossim em Minha 10 Jiar ano 5523*. Amsterdam, David de Rafael Meldola, 5523 [1763]. *Ejemplares*: A EH 15E47, HUC RBRE-F; Li Nac. Res 27V.
- *Louvor a um sujeito sábio e estudozo*. [Amsterdam], [s.i.], [1691]. *Ejemplares*: A Ros Ebl.C-123.

- MACHADO DE SEQUEIRA, David: *Sermão fúnebre nas exéquias dos trinta dias do senhor David Ergas la Cour, composto e pregado em Bordeus*. Amsterdam, [s.i.], 5494 [1734]. *Ejemplares*: A EH 22C6.
- MAIMÓNIDES, Moisés: *Libro intitulado Tesubá que es contrición, en el cual se tratan todos modos della*, tr. por Samuel da Silva. Francaforte [Amsterdam], [s.i.], 5373 [1613]. *Ejemplares*: M Nac. R 11084, R 11085.
- *Tratado de los artículos de la Ley divina*, tr. David Cohen de Lara. Amsterdam, Gillis Joosten Zaagman, [c. 1654]. *Ejemplares*: A EH 15H35, A Ros, NY JTS 261:23.
- *Tratado de penitencia*, tr. David Cohen de Lara. Leiden, Johan Zacharias Baron, 1660. *Ejemplares*: A EH 2F57.
- MENASSEH BEN ISRAEL: *A todos os senhores de sua nação bebreá habitantes na Assia e Europa*. [Amsterdam], [s.i.], [1655]. *Ejemplares*: Venecia, archivo municipal.
- *Conciliator [...] Esto es Conciliador o de la conveniencia de los lugares de la Sagrada Escritura que repugnantes entre sí parecen*. Francaforte [Amsterdam], [s.i.], 1632. *Ejemplares*: A Ros.Cas.195, A EH 7H30, 15F15; A Ros 19F9, C Real, HUC RBRE-M, H KB 799C7, J JNUL R45B698, RB 698a, L BriLib 1215.b.21, Li Nac. Res 3V, Res1180P, M Nac. R 6137, R 12690, R 15267, M Palacio Real.
- *Segunda parte del Conciliador o de la conuiniencia de los lugares de la S. Escritura, que repugnantes entre sí parecen*. Amsterdam, Nicolaas van Ravestein, 5041 [1281] [c. 1641]. *Ejemplares*: A EH 7H31, 15F16, A Ros 19F10, C Real, H KB 799C7, J JNUL R45B698 (2x), L BriLib 1215.b.21, Li Nac. R 3613P, Res 4V, L UB 513F3, M Nac. R 11467, R 15268, R 15597, NY JTS 401:6, 401:7.
- *Tercera parte del conciliador o de la conuiniencia de los lugares de la S. Escritura, que repugnantes entre sí parecen*. Amsterdam, Samuel ben Israel Soeiro, 5410 [1650]. *Ejemplares*: A EH 7H32, 15F16, A Ros 19F10, C Real, HUC RBRE-M, H KB 799C7, J JNUL R45B698 (2x), L BriLib 1215.b.21, Li Nac. R 3613P, Res 4V, Res 19P, M Nac. R 11068, R 11467, R 11468, R 15268, R 15597, NY JTS 401:6, 401:7.
- *Quarta y última parte del Conciliador o de la conuiniencia de los lugares de la Sagrada Escritura, que repugnantes entre sí parecen*. Amsterdam, Samuel ben Israel Soeiro, 5411 [1651]. *Ejemplares*: A EH 7H33, 15F16, A Ros 19F11, C Real, H KB 799C7, J JNUL R45B698 (2x), L BriLib

- 1215.b.21; Li Nac. R 3613P, Res 4V; M AH 17-2-2-16; M Nac. R 7577, R 11467, R 15597, R i 175; NY JTS 401:6, 401:7.
- [*mikve yisra'el*] *Esperanza de Israel*. Amsterdam, Samuel ben Israel Soeiro, 5410 [1650]. *Ejemplares*: A Ros 1895H44; C Real; HUC RBRE-M(2x); H KB 485L33; L BriLib 701.a.36; Li Nac. Res 19P; M AH 14-7-10-4288; M Nac. R 12833; NY JTS 421:20.
- [*mikve yisra'el*] *Esperanza de Israel*. Amsterdam, Samuel ben Israel Soeiro, 5410 [1650]. *Ejemplares*: A EH 18G28; H KB 485L24(1); M Nac. R 3768; NY JTS 421:21, DS131M3 1650 RARE.
- *De la fragilidad humana*. Amsterdam, [s.i.], 5402 [1642]. *Ejemplares*: A EH 16H71; A Ros 1865F2; C Real; HUC RBRE-M; H KB 533E28, 799C17; J JNUL Fr694; L BriLib 702.d.23; Li Nac. Res 5V; M Nac. R 11061, R 15890; NY JTS 422:12, BJ1287M3D4 1642 RARE.
- *Gratulação de [-], em nome de sua Nação, ao celsíssimo Príncipe de Orange, Frederique Henrique, na sua vinda a nossa Synagoga de T.T em companhia da sereníssima Raynba Henrica Maria*. Amsterdam, [s.i.], 1642. *Ejemplares*: A EH 16H71; C Real; HUC RBRE-M; H KB Pamphlet 4885; M Nac. R 11061, R 15890; NY JTS 422:12.
- *Oración panegrica a sua Magestade la Reina de Suecia*. [Amsterdam], [s.i.], [1642]. *Ejemplares*: no se conocen.
- [*aben yeqora*] *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar*. Amsterdam, [s.i.], 5415 [1655]. *Ejemplares*: A EH 21H27; A Ros 20C14; HUC RBRE-M; H KB 1174G16; L BriLib 701.a.38; Li Nac. Res 20P; L UB 1370G13; M Nac. R 7577, R 13512; NY JTS 262:11, 266:8, 266:9.
- *De la resurrección de los muertos*. Amsterdam, [s.i.], 5396 [1636]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.72;73; A EH 20I14; A Ros 20C11; C Real; HUC RBRE-M; H KB 485L36; J JNUL Fr7323, R54B476; L BriLib 1020.a.20; M Nac. R 13530, R 15679; M Nac. U06876; NY JTS 422:9, 422:10; P Nac A12492.
- *Tesouro dos dinim que o povo de Israel é obrigado saber e observar*. [Amsterdam], Elías Aboab, 5405 [1645]. *Ejemplares*: A EH 9G76, 23H43; A Ros 1859J47; C Real; HUC RBRE-M; H KB 486L21; J JNUL R45B335; L BriLib 4034.b.42, 701.a.42; M Nac. 2-14962, R 11492, R 15294; NY JTS 417:13.
- *Tesouro dos dinim ultima parte*. Amsterdam, José Ben Israel, 5407 [1647]. *Ejemplares*: A EH 23H43; A Ros 1859J47; C Real; HUC RBRE-M;

- H KB 486L21; J JNUL R45B335; L BriLib 4034.b.42, 701.a.42; L UB 854F7, 875F19; M Nac. 2-14962, R 13248, R 15294; NY JTS 417:13, 417:14.
- Amsterdam, [s.i.], 5470 [1710]. *Otra edición de la obra completa. Ejemplares*: A Ros.Cas.475, Ros 1887G52; A EH 6G41, 31D21; CKB; HUC RBRE-M(2x); H KB 485F42; J JNUL R40B777 (3x), YahB3121; Li Nac. Res 6V, Res 64V; M Nac. 2-57426, R 12345, R 12796; NY JTS 417:15.
- MENDES DE SOLA, Samuel: *Oração fúnebre às póstumas memórias de sua sereníssima Alteza, Príncipe Guilherme IV, príncipe de Orange e Nassau, Stadhouder hereditário das Sete Províncias Unidas, etc. Faleceu em 22 outubro, ano 1751*. Amsterdam, Israel Mondovy, 5531 [1771]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.170; A EH 15E47; HUC RBRE-S; L BriLib 4033.d.7.
- *Sermão composto e pregado por [...] Em este Kabal Kadós de Talmud Torá em Sabat Emor a 20 de Yyar ano 5484*. Amsterdam, Isaac Ezequías de Córdoba, 5484 [1724]. *Ejemplares*: A EH 15H24; A Ros 1870F35; HUC RBRE-S; Li Nac. Res 25V.
- *Sermão funebre e moral que às exequias do muy docto habam basalem rab Abaron Acohen de Lara, digníssimo hazán do Kabal Kadós de Talmud Torá pregou o [...] em Sabat Emor 20 de Yiar ano 5504*. Amsterdam, [s.i.], 5504 [1744]. *Ejemplares*: A EH 2E40; NY JTS 265:26.
- *Sermão moral em acção de graças pregado na santa esnoga*. Amsterdam, Moisés de Isaac Díaz, [c. 1718]. *Ejemplares*: A EH 15H24; A Ros 1870F35; NY JTS 265:24.
- *Sermão por [...] pregado em este Kabal Kadós de Talmud Torá em Sabat Balak a 17. de Tamus ao. 5484*. Amsterdam, Isaac Ezequías de Córdoba, 5485 [1725]. *Ejemplares*: A EH 15H24; A Ros 1870F35; HUC RBRE-S.
- *Sermão pregado em este Kabal Kadós de Talmud Torá em Sabat Nisabim*. Amsterdam, [s.i.], 5485 [1725]. *Ejemplares*: A EH 15H24.
- *Sermão penitencial [...] em Sabat Nitsabim e Vajelech 25 Elul ano 5544*. Amsterdam, Viuda y huérfanos de Jacob Proops, 5545 [1785]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.266, 486; A EH 15D30; Li Nac. Res 3A.
- *Triunfo da união contra o pernicioso vício da discórdia ou sermão que em quarta feira 17 de Menahem Ano 5510 pregou [...] na ilha de Curaçao*. [Amsterdam], Gerrit en Johannes de Broen, [c. 1751]. *Ejemplares*: A EH 15H09; HUC RBRE-S.

- MENDES DE SOLA NOBRE, Daniel: *Sermão que mostra as grandes excelências [-] da circuncisão*. [Amsterdam], Isaac Ezequías de Córdoba, 5483 [1723]. *Ejemplares*: Harvard.
- MENDES BELISARIO, Isaac: *Sermón penitencial predicado en Bordeus [...] 6 Tisri 5526*. Amsterdam, Gerhard Johan Janson, 5526 [1766]. *Ejemplares*: ABrRos237-12, Ros.Cas.157; A EH 15E47; HUC RBRE-B; Li Nac. Res 27V; NY JTS 260:24.
- MÉNDEZ CHUMAZERO, Abraham: *Sermao pregado por [...] no Kabal Kadós de Talmud Torá em Sabat Emor a 20 de Iyar ano 5498*. Amsterdam, Arnoldus Lobedanus, [c. 1738]. *Ejemplares*: A EH 15H24; Li Nac. Res 25V.
- MEZA, Abraham Haim de: *Meditações sacras ou sermões vários, compostos e recitados neste Kabal Kadós de Talmud Torá por o insigne [...]. Primeira parte*. Amsterdam, Gerhard Johan Janson, 5524 [1764]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.427; A EH 15D20; A Ros 20F16; L BriLib 4033.E.31; NY JTS 418:7.
- *Sermão moral que pregou [-] na ocasião de hum dia solemne de oração, proclamado pelos senhores Estados Geraes das Províncias Unidas em quarta feira 4 Nisan 5507 e 15 março 1747*. Amsterdam, [s.i.], [c. 1747]. *Ejemplares*: A EH 15D30; NY JTS 262:13.
- MEZA, David de Abraham Haim de: *Sermão da liberdade. Pregado neste Kabal Kadós de Talmud Torá em quarta feira 28 Yiar ano 5527*. Amsterdam, Gerhard Johan Janson, 5527 [1767]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.152; A EH 15E47; HUC RBRE-M; L BriLib 4033.E.15.
- *Sermão moral sobre o pezo do pecado que neste Kabal Kadós Talmud Torá pregou [-] em Sabat Qui Tetsé 9 Elul 5546*. Amsterdam, David de Rafael Meldola, 5547 [1787]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.154; A EH 15E47; NY JTS 262:14.
- *Sermão moral pregado neste Kabal Kadós de Talmud Torá em Sabat Emor 13 Yiar ano 5532*. Amsterdam, Gerhard Johan Janson, 5532 [1772]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.153; A EH 15E47.
- MORTERA, Saul Leví: *Sermão funeral feito em Bet Abaim pelo excelentíssimo Moreno a Rab Habam R. [...] nas obsequias do seu digníssimo Talmid o docto e virtuoso Hacham Ribí Mosseh de Mercado*. [Amsterdam], [s.i.], 1652. *Ejemplares*: Bodl.
- NICHOLAS, Edward: *Apología por la noble nación de los judíos y hijos de Israel*. Londres [Amsterdam], Juan Field, 1649. *Posiblemente obra de Menas-*

- seh ben Israel*. *Ejemplares*: A EH 18G28; M Nac. R 3768; NY JTS DS135E5N5179 1649 RARE, DS135E5N52 1648 RARE.
- NUNES TORRES, David: *Sermões de [...] pregador da célebre irmandade de Abi Yetomim*. Amsterdam, Moisés de Isaac Dfáz, 5450 [1690]. *Ejemplares*: A Ros.Cas.98, Ros 1875G29; A EH 9G16, 16H14; HUC RBRE-N; L BriLib 4034.f.16; NY JTS .
- OLIVEIRA, Salomón de: *Laberintos que formão a figura do frontispício da fábrica da esnoga*. [Amsterdam], [s.i.], [1675]. *Ejemplares*: no se conocen.
- *Sermão funeral às deploráveis memórias do muy reverendo e doutíssimo senhor Habam Rabi Isaac Aboab, [...] Pregado en Bet-a-Haim en 28 de Adar, ano 5453*. Amsterdam, Salomón Lopes Colaso, 5470 [1710]. *Ejemplares*: A EH 2F3, 16H14.
- PARDO, David: *Compendio de dinim que todo Israel debe saber y observar*. Amsterdam, [s.i.], 5449 [1689]. *Ejemplares*: A EH 23I12; A Ros 1892H20; J JNUL S54B474; LAJ53-I-1; L BriLib 1960.a.23; Li Nac. Res 16P; NY JTS 417:16.
- PAZ, Isaac de Moisés de: *Marpe laschón. Es Haim. Medicina de lengua, árbol de vidas*. Amsterdam, Isaac de Judá León Templo, 5494 [1734]. *Ejemplares*: A EH 22H38; A Ros 19C29; HUC RBRE-P; NY JTS 263:22.
- PENSO DE LA VEGA, José: *Alientos de la verdad en los clarines de la fama*. Amsterdam, Jacob de Córdoba, [c. 1687]. *Ejemplares*: H KB 939G37; L Aj. 55-IV-31; Li Nac. L1300A; NY JTS 263:25.
- *Confusión de confusiones*. Amsterdam, [David de Castro Tartás], 1688. *Ejemplares*: A EH 2G12; H KB 186O9; L BriLib 12350.aa.22; M Nac. R 12407, R 13220, R 14300, R 18522; NY JTS 422:19.
- *Discurso académico hecho en la insigne Academia de los Sitibundos*. Amberes [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], 1683. *Ejemplares*: A EH 2E42.
- *Discurso académico moral y sagrado*. Amsterdam, Jacob de Córdoba, 1683. *Ejemplares*: A EH 2E42.
- *Discursos académicos, morales, retóricos y sagrados, que recitó en la florida Academia de los Floridos don José de la Vega*. Amberes [Amsterdam], [David de Castro Tartás], 1685. *Ejemplares*: A Ros.Cas.663; H KB 480L14; M Nac. R 10697, R 11561; NY JTS 259:18.
- *Ideas posibles de que se compone un curioso ramillete de fragantes flores*. Amberes [Amsterdam], [David de Castro Tartás], 1692. *Ejemplares*: A EH 2G22; H KB 3113G9; M Nac. R 10475; NY JTS 259:17.

- *Oración fúnebre a Ester Penso*. Amsterdam, Jacob de Córdoba, 5439 [1679] [1683]. *Ejemplares*: A EH 21E15.
- *Retrato de la prudencia y simulacro del valor*. Amsterdam, Johan Bus, 1690. *Ejemplares*: A Ros. Cas.96; A EH 20E75; H KB 190C17, 366K14; M Nac. 2-42025, 3-39860, R 24567.
- *La Rosa. Panegfrico sacro*. Amsterdam, Jacob de Córdoba, 1683. *Ejemplares*: A EH 2E42; NY JTS 263:23.
- *Rumbos peligrosos por donde navega con título de novelas la zozobranante nave de la temeridad, temiendo los peligrosos escollos de la censura*. Amberes [Amsterdam], [Jacob de Córdoba], 1683. *Ejemplares*: A Ros. Cas.485; A EH 15E30; H KB 190C17; L BriLib 12490.d.9; M Nac. 2-43551, R 6208, R 11471, R 24567.
- *Los triunfos del águila y eclipses de la luna*. Amsterdam, [Jacob de Córdoba], 1683. *Ejemplares*: A EH 2E42; A EH 31B8; L BriLib Cup.401.g.19; M Nac. 2-41710; NY JTS 263:24.
- PEREIRA, Abraham Israel: *La certeza del camino*. Amsterdam, David de Castro Tartás, 5426 [1666]. *Ejemplares*: A EH 9H37; A EH 15E16; A Ros 3813F17; H KB 852.778.961; L BriLib 3034.f.24; M Nac. 3-51898; NY JTS 263:26.
- *Espejo de la vanidad del mundo*. Amsterdam, Alexander Janse, 5431 [1671]. *Ejemplares*: A EH 2E29; A Ros 3810C40; HUC RBRE-P; L BriLib 04034.g.79; M Nac. R 2609, R 14519; NY JTS 263:27.
- PEREIRA DE PAIVA, Moisés: *Notísias dos judeos de Cochim*. Amsterdam, Uri Leví, 5447 [1687]. *Ejemplares*: A EH 16F31; A Ros 19G21; HUC RBRE-P; NY JTS 445:7.
- *Relación de las noticias de los judíos de Cochim*. [Amsterdam], [s.i.], [1687]. *Ejemplares*: A EH 16F31.
- PINA, Manuel (Jacob) de: *Canção fúnebre na lamentável falta do insigne e doctíssimo senhor Habam Saul Leví Mortera*. [s.i.], [s.i.], [1660]. *Ejemplares*: A EH 2E31.
- *Chanzas del ingenio y dislates de las Musas*. [Amsterdam], [s.i.], 1656. *Ejemplares*: A Ros. Cas.511; M Nac. R 11887.
- *La mayor hazaña de Carlos VI, comedia burlesca*. [Amsterdam], [s.i.], [1656]. *Incluida en Chanzas...*, posiblemente vendida como comedia suelta. *Ejemplares*: A Ros. Cas.511; L BriLib 11728.e.75; M Nac. R 11887.
- PINTO, Isaac de: *Reflexões políticas tocante a constituição da nação judaica e exposição do estado de suas finanças, causas dos atrasos e desordens que se experimentão e meios de os prevenir*. Amsterdam, [s.i.], 5508 [1748]. *Ejemplares*: A Ros 19G15; HUC RBRE-P.
- PIZA, Judá: *Sermão moral composto e pregado por [...] neste Kahal Kadós de Talmud Torá em Sabat Quy Tessé em 9 Elul, ano 5515*. Amsterdam, David de Rafael Meldola, 5515 [1755]. *Ejemplares*: A EH 15H9; NY JTS 448:11.
- PIZARRO DE OLIVEROS, Antonio: *Cesáreo carro triunfal*. Amsterdam, Jacob de Córdoba, 1687. *Ejemplares*: M AH 2-1076; M Nac. 3-7946, R 6187.
- *Historia de los sucesos de Ungría*. Amsterdam, Jacob de Córdoba, 1690. *Ejemplares*: MAH3-1-4-483; M Nac. 2-27004, R 3133.
- RODRIGUES, Isaac Rafael de Judá: *Sermão funeral pregado nas exéquias do bem-aventurado Benjamín Levi Vitoria em Sabat 9 de Ab na Yesibá de Honen Dalim. Resit Hohma*. Amsterdam, Moisés de Isaac Díaz, 5478 [1718], [c. 1719]. *Ejemplares*: A EH 15E47.
- *Romances varios de diferentes autores*. [Amsterdam], [s.i.], [1677]. *Ejemplares*: no conozco. *Hay copia manuscrita, hecha a plana y renglón sobre el texto de la edición, en Barcelona*.
- Amsterdam, Isaac Cohen Faro, 1688. *Nueva edición*. *Ejemplares*: L BriLib 11451.aaa.16; M Nac. R 3237; M Palacio Real IB148; NY JTS 261:5.
- SALEM, Salomón: *Sermón reprehensible que predicó [...] En Sabat Echá, 9 Ab año 5525*. Amsterdam, Gerard Johan Janson, 1765. *Ejemplares*: A EH 15H09; HUC RBRE-S; J JNUL Yah2865; L BriLib 4033.b17; Li Nac. Res 25V; NY JTS 265:7.
- SARUCO, Salomón: *Celebración de alegría que hicieron los judíos portugueses al cumplimiento de los dieciocho años de su Alteza Serenísima, el señor nuestro Príncipe en día de Sabat, siendo 27 de Adar del año 5526 en la Haya*. Amsterdam, Benjamín Aboab Osorio, [1766]. *Ejemplares*: A EH 20L37; HUC RBRE-S; J JNUL R75A475 Mehlmann coll; L BriLib 1975.d.9; NY JTS 266:15.
- SARUCO, Jacob de Salomón Ezequías: *Sermão gratulatório e moral que neste Kahal Kadós de Talmud Torá pregou [-] um dos sócios da ilustre Academia e Universidade de Es Haim. Em Sabat Abare Mot, e Quedossim, 8 de Yiar, ano 5519*. Amsterdam, David de Rafael Meldola, [c. 1759]. *Ejemplares*: HUC RBRE-S; L BriLib 4033.d.77; NY JTS 265:8.
- *Sermão gratulatório, pregado na ínclita Jesiba de Neve Sedek, em Sabat Balak, 14 Tamuz ano 5517*. Amsterdam, Jan Janson, [c. 1757]. *Ejemplares*: A EH 11D21; Li Nac. Res 21P; NY JTS 265:9.

- SARUCO, Jacob de Salomón y Abraham Ezequías BASSÁN: *Sermões fúnebres as deploraveis memórias, do muy insigne teólogo, célebre pregador, cabeça desta nação illustre congrega de Talmud Torá, o muy reverendíssimo sr. H.H.R. David Israel Atias*. Amsterdam, Jan Janson, 5513 [1753]. *Ejemplares*: ABrRos237-6; A EH 15D30; A Ros 1858B39; L BriLib 4033.e.23.
- SASPORTAS, Salomón: *Memoria de los 613 preceptos de la S. Ley y siete de Sabios*. Amsterdam, [s.i.], 5487 [1727]. *Ejemplares*: A EH 17G51; A Ros 1872F8; HUC RBRE-S(2x); M Nac. R 6584; NY JTS 417:19.
- *Sermões que pregarão os doctos ingénios do Kabal Kadós de Talmud Torá, desta cidade de Amsterdão*. Amsterdam, David de Castro Tartás, 5435 [1675]. *Ejemplares*: A EH 9H36, 15E4 (2x); A Ros 20F15; A UB 505E31; HUC RBRE-A; L BriLib 4034.m.40; Li Nac. Res 24V; M Nac. R 8102; NY JTS 441:36, 441:37; Wolf. Gv799.
- SILVA, Ezequías da: *Sermón moral del fundamento de nuestra Ley*. Amsterdam, Moisés de Isaac Díaz, 5451 [1691]. *Ejemplares*: A EH 15H9; HUC RBRE-S.
- SILVA, Isaac da: *Sermão de penitência*. Amsterdam, [s.i.], 5478 [1718]. *Ejemplares*: no se conocen.
- SILVA, Josué da: *Discursos predicáveis que o docto habam [...] pregou no Kabal Kadós Sahar A Samaym em Londres*. Amsterdam, Jacob de Córdoba, 5448 [1688]. *Ejemplares*: A EH 15F36; A Ros 3818C6; HUC RBRE-S; J JNUL R54B491; L BriLib 4428.h.10, 702.d.29; Li Nac. Res 21V; NY JTS 420:18, 420:19.
- SILVA, Samuel da: *Tratado da immortalidade da alma*. Amsterdam, Paulus Aertsen van Ravestein, 5383 [1623]. *Ejemplares*: A EH 20E55; A Ros 19C16; J JNUL Fr898; M Nac. U 4648; NY JTS 448:12.
- SILVA DE MIRANDA, Samuel da: *Sermão que pregou em Pascua de Pesah em casa do senhor Moisés Curiel agente da coroa de Portugal*. Amsterdam, Jacob de Córdoba, 5450 [1690]. *Ejemplares*: A EH 16H14; NY JTS 265:14.
- SOLA, Isaac de: *Sermones hechos sobre diferentes asuntos*. Amsterdam, Moisés de Isaac Díaz, 5464 [1704]. *Ejemplares*: A Ros 1856D32; L BriLib 702.d.28; NY JTS 265:22.
- *Sermón funeral, predicado a las obsequias del sabio y virtuoso mancebo R. Abarón Abaz*. Amsterdam, [s.i.], 5467 [1707]. *Ejemplares*: A EH 15H01; Li Nac. Res 25V.
- *Sermón que muestra el segundo punto. Don de que se debe ser adornado el predicador, fundado en dos pilares, la Ley y su observancia*. Amsterdam, Moisés de Isaac Díaz, 5479 [1719]. *Ejemplares*: A EH 15H1; A Ros 1870F35.
- *Sermón que muestra el tercero punto de que debe ser colmado el Predicador*. Amsterdam, [s.i.], 5480 [1720]. *Ejemplares*: A EH 15E47; A Ros 1870F35; NY JTS 265:23.
- *Sermón que publica la excelencia de la Tesubá*. Amsterdam, Moisés de Isaac Díaz, 5478 [1718]. *Ejemplares*: A EH 15E47; A Ros 1870F35.
- SOUSA DE BRITO, Gabriel de: *Instrucção ou doutrina dos principaes artigos da Fe Judaica com huma summária confissão deles, de novo imprimido com hum Catálogo de virtudes*. Hagee [Haag, den], [s.i.], [1722]. *Ejemplares*: no se conocen.
- TAMA, Mardoqueo: *Sermón moral y gratulatorio que predicó en este Kabal Kadós de Talmud Torá, en miércoles 3 Yiar, año 5529*. Amsterdam, [s.i.], 5531 [1771]. *Ejemplares*: A EH 15E47.
- TORRE, Alfonso de la: *Libro intitulado Visión deleitable y sumario de todas las ciencias*, tr. Francisco de Cáceres. Francaforte [Amsterdam], [Paulus van Ravestein], 1623. *Ejemplares*: J JNUL R45C1882; Li Nac. Res1212P; M Nac. R 6854, R 13168, R 17337, U5056; M Palacio Real IX-06265; NY JTS 431:9; Paris Nac Z2768.
- Tr. Francisco de Cáceres. Amsterdam, David de Castro Tartás, 1663. *Otra edición*. *Ejemplares*: A EH 2F76; A Ros 3813E46; HUC RBRE-T; L BriLib 525.f.24; M Nac. R 721, R 5295, R 6584.
- TORRES, Jacob de: *Cantar*. [Amsterdam], [s.i.], [1697]. *Ejemplares*: A Ros Ebl.C-88.
- USQUE, Samuel: *Consolação às tribulações de Israel*. Ferrare [Amsterdam], 1553 [c. 1611]. *Ejemplares*: A EH 20H58; A Ros 3811E19; HUC RBRE-U; H KB 485L32; M Nac. R 5896; NY JTS 259:20, 434:7.
- VERGA, Salomón ibn: *Vara de Judá*. Amsterdam, Imanuel Benveniste, 1640. *Ejemplares*: A EH 20H40; HUC RBRE-I; M Nac. U01602; NY JTS 431:15.
- *La Vara de Judá*. Amsterdam, Moisés de Abraham Preto Henriques, 5504 [1744]. *Ejemplares*: A EH 22H82; HUC RBRE-I(2x); L BriLib 701.a.26; M Nac. R 8736, R 13883; NY JTS 431:16, 432:1.
- VIDAS, Elías ben Moses: *Tratado del temor divino, extracto del doctísimo libro llamado Resit Hobmá*. Amstelredam, Menasseh ben Israel, 5393 [1633]. *Ejemplares*: A EH 6G49; A Ros 19B23; HUC RBRE-V; H KB 799G8; L BriLib 1963.b.49; M Nac. R 11043, R 12373; NY JTS 430:2.

VOLTAIRE, Jean Marie Androuet: *Bruto*, tr. B. García, Amsterdam, Gerrit en Johannes de Broen, 1758. *Ejemplares*: A UB 533H38, M Nac. T 4657.

ZACUTO, Eliezer de Abraham: *Sermão moral sobre a humildade. Pregado neste Kabal Kadós de Talmud Torá, em quarta feira 25 Tamuz, ano 5527*. Amsterdam, Gerhard Johan Janson, 5527 [1767]. *Ejemplares*: ABrRos237-11; A EH 15E47; L BriLib 4033.d.3; NY JTS 266:10.

ZURREÑO, Moisés: *Darás hecho en la solemnidade de la data de la Ley, darsado en la Sinagoga general de Rotterdam*. Amsterdam, [s.i.], 5458 [1698]. *Ejemplares*: NY JTS 266:11.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

- A** GUILAR PIÑAL, F.: *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII* (Madrid: 1981-1991), 6 vols. publicados.
- «Índice de las poesías publicadas en los periódicos españoles del siglo XVIII», *CBibl*, 43(1981), pp. I-XV, 1-342.
- ALBA CECILIA, A.: «Isaac Aboab de Fonseca, *Paráfrasis comentado sobre el Pentateuco*», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 19-27.
- ALBACH, B.: «De Amsterdamse geschreven bronnen van de Nederlandse toneelgeschiedenis», en *Scenarium*, 1(1977), pp. 92-113.
- ALBIAC, G.: *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo* (Madrid: 1987).
- ALER, J.M.M.: *Catalogus van de bibliotheek der vereniging Het Spinozabuis* (Leiden: 1985).
- ALONSO HERNÁNDEZ, J.L.: *Léxico del marginalismo del Siglo de Oro* (Salamanca: 1976).
- AMADOR DE LOS RÍOS, J.: *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España* (Madrid: 1848).
- AMZALAK, M.B.: *As operações de bolsa segundo Iosseph de la Vega* (Lisboa: 1926).
- ANTONIO, N.: *Bibliotheca hispana nova, sive hispanorum scriptorum ab anno MD ad DMCLXXX* [1684] (Madrid: 1788).
- ARAUJO, J. DE: *Judeus portugueses, notas bibliográficas* (Famalicão: 1901).
- ARES MONTES, J.: *Góngora y la poesía portuguesa del siglo XVII* (Madrid: 1956).
- ARMISTEAD, S.G., Y SILVERMAN, J.: «El romancero entre los sefardíes de Holanda», en *Études de philologie romane et d'histoire littéraire offertes à Jules Horrent*, eds. J.M. d'Heuer y N. Cherubini (Liejas: 1980), pp. 535-541.
- AZEVEDO, J.L. DE: *História dos Christãos Novos portugueses* (Lisboa: 1921).
- BAER, Y.: *A History of the Jews in Christian Spain* (Filadelfia: 1978).
- BARBOLANI, C.: «Nuevas consideraciones sobre una traducción judaizante», *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 39-45.
- BARELLA, J.: «Bibliografía: Academias literarias», *Edad de Oro*, 7(1988), pp. 189-195.

- BARNETT, R.D. (ed.): *The Sephardi Heritage* (Nueva York/Londres: 1971).
- BARRERA Y LEIRADO, C.A. DE LA: *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español, desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII* (Madrid: 1860).
- BARRIOS, MIGUEL DE: *El español de Orán*, ed. y estudio de E. Peña (Bogotá: 1970).
- BARTOLOMÉ-PONS, E.: «Estilo barroco y tradición judaica en un poema de Daniel Leví de Barrios: *Días Penitenciales*», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 47-53.
- BEINART, H.: «The Converso Community in 16th and 17th Century Spain», en *The Sephardi Heritage*, ed. R. Barnett (Nueva York: 1971), pp. 457-478.
- BEN-MENAHÉM, N.: «Contribución a la bibliografía de R. Moses Almosnino», en *Otzar Yebuda. Tesoro de los judíos sefardíes*, V(1962), pp. 126-128.
- BERNARDETE, M.J.: *Hispanic Culture and Character of the Sephardic Jews* (Nueva York: 1952).
- BESSE, H.V.: *Dramatic literature of the Sephardic Jews of Amsterdam in the XVIIth and XVIIIth centuries* (Nueva York: 1947).
- BETTAN, I.: *Studies in Jewish Preaching. Middle Ages* (Cincinnati: 1939).
- BLOOM, H.I.: *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Williamsport, PA: 1937).
- BNAYA, M.T.: «"La náusea del manjar ordinario." Agudeza y hermenéutica en J. Penso de la Vega», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 55-63.
- BOER, H. DEN: «Ediciones falsificadas de Holanda en el siglo XVII: escritores sefarditas y censura judaica», en *Varia bibliographica. Homenaje a José Simón Díaz* (Kassel: 1988), pp. 99-104.
- «Francisco de Cáceres, litterator en koopman in talen te Amsterdam», en *Een gulden kleinoed. Liber Amicorum aangeboden aan de heer D. Goudsmit...*, eds. H. den Boer, J. Brombacher y P. Cohen (Apeldoorn: 1990), pp. 55-70.
- «Más allá de hispanidad y judaísmo. Hacia una caracterización de la literatura hispano-portuguesa de los sefardíes de Amsterdam», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del*

- Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 65-75.
- «Spanish and Portuguese Editions from the Northern Netherlands in Madrid and Lisbon Public Collections. Towards a Bibliography of Spanish and Portuguese Editions from the Northern Netherlands (1580-1820)», *StRos*, 22, 23(1988), pp. 97-143;38-77;138-177.
- «El teatro entre los sefardíes de Amsterdam a fines del siglo XVII», en *Diálogos hispánicos*, 8/III(1989), pp. 679-690.
- BOER, H. DEN, E ISRAEL, J.I.: «William III and the Glorious Revolution in the eyes of Amsterdam Sephardi writers: the reactions of Miguel de Barrios, Joseph Penso de la Vega, and Manuel de Leão», en *The Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and its World Impact* (Cambridge: 1991), pp. 439-461.
- BOER, H. DEN Y SALOMON, H.P.: «Haham David Nunes Torres (1660-1728), bezitter van het enig overgebleven exemplaar van Uriël da Costa's *Exame das tradições fariseas*», *StRos*, 28/1(1994), pp. 10-98.
- BROMBACHER, J.: *Chofne Zetim. Handen vol olijven. De poëzie van Selomoh d'Oliveyra rabbijn en leraar der Portugese Natie te Amsterdam in de 17de eeuw* (Leiden: 1991, tesis).
- «Vier lofdichten uit Asiré Ha-Tiqwa van Josef Penso de la Vega», en *Een gulden kleinoed. Liber Amicorum aangeboden aan de heer D. Goudsmit ter gelegenheid van zijn afscheid als bibliothecaris van Ets Haim*, eds. H. den Boer, J. Brombacher y P. Cohen (Apeldoorn: 1990), pp. 93-103.
- BROWN, K.: «La poesía de Abraham Gómez Silveira (ca. 1645-ca. 1720) y David del Valle Saldaña (1699-1755): la musa sefardita en el exilio de Amsterdam canta voces del Siglo de Oro español», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 77-95.
- BRUGMANS, H.A., Y FRANK, A.: *Geschiedenis der Joden in Nederland* (Amsterdam: 1940).
- CABEZAS ALGUACIL, C.: «Doña Isabel de Correa, traductora y poetisa sefardí», *MEAH*, 10(1961), pp. 111-129.
- CAMPEN, J.C.W. VAN: «Het huis 'D'Coninck van Poortugael'», en *Jaarboek Oud-Utrecht* (Utrecht: 1979), pp. 87-112.
- CARLEBACH, E.: *The Pursuit of Heresy, Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies* (Nueva York: 1990).

CARMILLY-WEINBERGER, M.: *Censorship and Freedom of Expression in Jewish History* (Nueva York: 1977).

CARO BAROJA, J.: *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (Madrid: 1961), 3 vols.

CARRASCO URGOITI, S.: «Notas sobre el vejamen de academia en la segunda mitad del siglo XVII», *RHM*, 31(1965), pp. 97-111.

CASADO LOBATO, M.C.: «La biblioteca de un escritor del siglo XVII: Bernardino de Rebolledo», *RFE*, 46(1973), pp. 229-328.

CASTRO, AMÉRICO: *De la edad conflictiva* (Madrid: 1972³).

— *La realidad histórica de España* (México: 1966³).

CASSUTO, A.: «Seltene Bücher aus meiner Bibliothek», *StRos*, 6,2(1972), pp. 215-223.

— *Catálogo de la exposición bibliográfica sefardí mundial* (Madrid: 1959).

— *Catalogus librorum, quibus (dum viveret) usus est vir admodum reverendus David Nunes Torres, olim rabbinus synagogae judaicae lusitanorum Hagae-Comitis [...]* (La Haya: 1728). Ejemplar en Londres, British Library.

— *Catalogus variorum atque in insignium in quavis facultate et lingua, librorum, praecipue theologorum et miscellaneorum [sic], Hebraica, Graeca, Latina, et Hispanica, clarissimi doctissimique viri D. Isaaci Abuab [...]* (Amsterdam: 1693). Ejemplar en Nueva York, biblioteca Jewish Theological Seminary.

CHÉVALIER, M.: *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII* (Madrid: 1976).

COE, A.M.: *Catálogo bibliográfico y crítico de las comedias anunciadas en los periódicos de Madrid desde 1661 hasta 1814* (Londres: 1935).

COHEN, P.: «De geschiedenis van het 'Nederlandsch Marranen Comité', 1930-1938», *StRos*, 25(1991), pp. 15-30.

COHEN DE HERRERA, ABRAHAM: *Puerta del cielo*, ed. y estudio K. Krabbenhoft (Madrid: 1987).

CONTRERAS, J.: *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos* (Madrid: 1992).

COPPENHAGEN, J.H.: *Menasseh ben Israel. Manuel Dias Soeiro 1604-1657. A Bibliography* (Jerusalén: 1990).

COSTA, I. DA: *Noble Families among the Sephardic Jews. With some Account of the Capadose family...*, eds. Bertram Brewster y Cecil Roth (Londres: 1936).

COSTA, URIEL DA: «Examination of Pharisaic Traditions», supplemented by Samuel da Silva's «Treatise on the immortality of the Soul», tr., notas e intr.

H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon (Leiden: 1993). La edición incluye la reproducción facsímil del texto original portugués.

CRUISSSE, D. VAN DER: «Un témoignage de rancune et de «saudadismo» judéo-portugais au XVIIe siècle», *LR*, 27(1973), pp. 16-36.

DÍAZ ESTEBAN, F. (ed.): *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro. With an English Introduction* (Madrid: Letrúmero, 1994).

DEFOURNEAUX, M.: *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII* (Madrid: 1973).

Dutch Jewish History, eds. J. Michman y T. Levie (Jerusalén: 1984).

EMMANUEL, I.S. Y S.A.: *History of the Jews of the Netherlands Antilles* (Cincinnati: 1970), 2 vols.

ENELOW, H.G.: «Isaac Belinfante, an Eighteenth Century Bibliophile», en *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of Abraham Solomon (1867-1923)* (Nueva York: 1929), pp. 5-30.

ENRÍQUEZ GÓMEZ, ANTONIO: *La Inquisición de Lucifer y visita de todos los diablos*, edición crítica, estudio y notas de C.H. Rose y M.P.A.M. Kerkhof (Amsterdam/Atlanta, 1992).

— *El siglo pitagórico y vida de D. Gregorio Guadaña*, ed. y estudio Ch. Amiel (París: 1977).

EVENHUIS, R.B.: *Ook dat was Amsterdam* (Amsterdam: 1967-1978), 5 vols.

FERNÁNDEZ MARCOS, N.: «José Semah Arias traductor de Flavio Josefo», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 141-154.

FLECNIAKOSKA, J.-L.: «¿Auto sacramental o comedia devota?», en *Historia y crítica de la literatura española, III. Siglos de Oro: Barroco*, ed. F. Rico (Barcelona: 1983), pp. 248-254.

FRANCO MENDES, DAVID: *Memórias do estabelecimento e progresso dos judeus portugueses e espanhoes nesta famosa cidade de Amsterdam*, eds. L. Fuks, R.G. Fuks-Mansfeld y B.N. Teensma (Assen: 1975; núm. especial de *StRos*, 11).

FRANCO MENDES, DAVID, Y REMÉDIOS, J. MENDES DOS: *Os judeus portugueses em Amesterdão. Edição (fac-símile das edições de 1911 e 1975)*, eds. M. Cadafaz de Matos y H.P. Salomon (Lisboa: 1990).

FUKS, L. Y FUKS-MANSFELD, R.G.: *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections. (I. Catalogue of the Manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana. II. Catalogue of the Manuscripts of Ets Haim/Livraria Montezinos, Sephardic Community of Amsterdam, (Leiden: 1973-1975), 2 vols.*

- *Hebrew Typography in the Northern Netherlands, 1585-1815. Historical Evaluation and Descriptive Bibliography* (Leiden: 1984-1987), 2 vols. publicados.
- «The Inauguration of the Portuguese Synagogue of Amsterdam, Netherlands, in 1675», *ACCP*, 14(1979), pp. 489-507.
- FUKS-MANSFELD, R.G.: «The Hebrew Book Trade in Amsterdam in the Seventeenth Century», en *Le Magasin de l'Univers. The Dutch Republic as the Centre of the European Book Trade*, eds. C. Berkvens-Stevelinck et al. (Leiden: 1992), pp. 155-168.
- *De Sefardim in Amsterdam tot 1795. Aspecten van een joodse minderheid in een Hollandse stad* (Hilversum: 1989).
- «Uit de schatten van Ets Haim», en *Habinjan. De Opbouw*, 19 (1966), pp. 185-187.
- [FUKS]-MANSFELD, R.G.: «Waarom kwamen de Marranen naar Amsterdam?», en *Habinjan. De Opbouw*, 15,2(1961), pp. 9-10.
- GALLARDO, B.J.: *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos* (Madrid: 1863), 4 vols.
- GANS, M.H.: *Memorbook. Pictorial History of Dutch Jewry from the Renaissance to 1940* (Baarn: 1977).
- GARCÍA PÉREZ, D.: *Catálogo razonado biográfico y bibliográfico de los autores portugueses que escribieron en castellano* (Madrid: 1890).
- GATES, E.J.: «Three Gongoristic Poets; Anastasio Pantaleón de Ribera, Juan de Tamayo Salazar and Miguel de Barrios», en *Estudios dedicados a D. Ramón Menéndez Pidal* (Madrid: 1951), pp. 390-395.
- GEBHARDT, C.: *Die Schriften des Uriel da Costa* (Amsterdam: 1922).
- GENETTE, G.: *Paratextes* (París: 1987).
- GLASER, E.: «Referencias antisemitas en la literatura española», *NRFH*, 8(1954), pp. 39-62.
- «Two Notes on the Hispano-Jewish Poet Don Miguel de Barrios», *REJ*, 124(1965), pp. 201-211.
- GÓMEZ ARANDA, M.: «El comentario de Moseh de Ishac Días al Génesis», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 177-184.
- GRAETZ, H.: *History of the Jews* (Filadelfia: 1895).
- GUTWIRTH, E.: «Problemas curiosos: Joseph Penso de la Vega y la alusión clásica», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 185-192.

- HEIDE, A. VAN DER: «De geleerde in zijn kamer», *StRos*, 14,2(1980), pp. 228-238.
- HENRIQUEZ PIMENTEL, M.: *Geschiedkundige aantekeningen betreffende de Portugeesche Israelieten in Den Haag en bunne Synagoge* (Den Haag: 1876).
- HERRERO GARCÍA, M.: *Ideas de los españoles del siglo XVII* (Madrid: 1966).
- *Sermonario clásico. Con un ensayo histórico.* (Madrid/Buenos Aires: 1941).
- HES, H.S.: *Jewish Physicians in the Netherlands 1600-1940* (Assen: 1980).
- HILLESUM, J.M.: «Hebben de geestelijken der Portugeesch Israëlitische gemeente te Amsterdam voor 1666 geen haskamoeth verleid?», *NIW*, 3 de junio(1898).
- HIRSCHEL, L.: «Cultuur en volksleven», en *Geschiedenis der joden in Nederland*, eds. H. Brugmans y A. Frank (Amsterdam: 1940), pp. 455-457.
- HOLGUERAS PECHARROMÁN, L.: «La comedia burlesca: estado actual de la investigación», en *Diálogos hispánicos*, 8,II(1989), pp. 467-480.
- HUERGA CRIADO, P.: *En la raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa* (Salamanca: 1993).
- HUERTA CALVO, F.J.: «Anatomía de una fiesta teatral burlesca del siglo XVII (Reyes como bufones)», en *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, ed. J.M. Díez Borque (Barcelona: 1986), pp. 115-137.
- «Manuel de Pina y la literatura burlesca de los sefardíes», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 215-228.
- ISRAEL, J.I.: «The Changing Role of the Dutch Sephardim in International Trade, 1595-1715», en *Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, eds. J. Michman y T. Levie (1984), pp. 31-51.
- «The Diplomatic Career of Jeronimo Nunes da Costa: an Episode in Dutch-Portuguese Relations in the Seventeenth Century», *BMGN* (1983), pp. 167-190.
- *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750* (Oxford: 1985).
- «Gregorio Leti (1631-1701) and the Dutch Sephardi Elite at the Close of the Seventeenth Century», en *Jewish History. Essays in Honour of Chimen Abramsky*, eds. A. Rapoport-Albert y S.J. Zipperstein (Londres: 1988), pp. 267-284.
- «Menasseh ben Israel and the Dutch-Sephardic Colonization Movement of the Mid-Seventeenth Century (1645-1657)», en *Menasseh ben Israel and his World* (Leiden: 1989), pp. 139-163.

- «Een merkwaardig literair werk en de Amsterdamse effectenmarkt in 1688: Joseph Penso de la Vega's "Confusión de confusiones"», en *De zeventiende eeuw* (1990), pp. 159-165.
- «Spain and the Dutch Sephardim 1609-1660», *StRos*, 12(1978), pp. 1-61.
- «Sephardic Immigration into the Dutch Republic, 1595-1672», *StRos*, núm. especial publicado por separado, 23,2(1989), pp. 45-53.
- JESSURUN, REHUEL: *Diálogo dos montes*, tr. y ed. Ph. Polack (Londres: 1975).
- JONG, M. DE: «O tratado da immortalidade da alma de Mose Rephael de Aguilar», en *Biblos*, 10(1934).
- KAMEN, H.: *La España de Carlos II* (Barcelona: 1987).
- *La Inquisición española* (Madrid: 1973).
- *Inquisition and Society in Spain in the sixteenth and seventeenth centuries* (Londres: 1985).
- KAPLAN, Y.: *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro* [1981, hebreo], tr. Raphael Loewe (Oxford: 1989).
- «A comunidade portuguesa de Amesterdão no século XVII entre tradição e mudança», en *Portuguezes em Amesterdão 1600-1680*, eds. R. Kistemaker y T. Levie (Amsterdam: 1988), pp. 42-55.
- «A Generation of Progress in the Historical Study of Dutch Sephardic Jewry», en *Menasseh ben Israel and his World* (Leiden: 1989), pp. 1-6.
- *Jews and conversos. Studies in Society and the Inquisition* (Jerusalén: 1985).
- «Nueva información sobre la estancia de Juan de Prado en Amberes», *Sef* (1975), pp. 159-163.
- «Political Concepts in the World of the Portuguese Jews of Amsterdam during the Seventeenth Century: The Problem of Exclusion and the Boundaries of Self-Identity», en *Menasseh ben Israel and his World*, eds. Y. Kaplan et al. (Leiden: 1989), pp. 45-62.
- «The Portuguese Jews in Amsterdam: from Forced Conversion to a Return to Judaism», *StRos*, 15,1(1981), pp. 37-51.
- «The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the Lands of Idolatry (1644-1724)», en *Jews and Conversos Studies in Society and the Inquisition*, ed. Y. Kaplan (Jerusalén: 1985), pp. 197-215.

- KAPLAN, Y, et al., eds.: *Menasseh ben Israel and his World* (Leiden: 1989).
- KATZ, D.S.: «Menasseh ben Israel's Christian Connection: Henry Jesse and the Jews», en *Menasseh ben Israel and his World*, eds. Y. Kaplan, et al. (Leiden: 1989), pp. 117-138.
- KAYSERLING, M.: *Biblioteca española-portuguesa-judaica* (Estrasburgo: 1890).
- «Une historie de la littérature juive de Daniel Lévi de Barrios», *REJ*, 18(1889), pp. 88-101.
- «Une historie de la littérature juive de Daniel Levi de Barrios», *REJ*, 32(1896), pp. 276-280.
- «Notes sur la littérature des juifs hispano-portugais. Manuscrits et éditions rares d'ouvrages espagnols et portugais», *REJ*, 22(1891), pp. 119-124.
- *Sephardim. Romanische Poesien der Juden in Spanien* (Leipzig: 1859).
- KELLENBENZ, H.: *Sephardim an der unteren Elbe* (Wiesbaden: 1958).
- «Tradiciones nobiliarias de los grupos sefardíes», en *Actas del I Simposio de Estudios Sefardíes*, ed. Y. Hassán (Madrid: 1970), pp. 49-54.
- KING, W.F.: «The Academies and Seventeenth-Century Spanish Literature», *PMLA*, 75(1960), pp. 367-376.
- «Prosa novelística y academias literarias en el siglo XVII», *BRAE*, 10(1963).
- KISTEMAKER, R. Y LEVI, T, eds.: *Portuguezes em Amesterdão 1600-1680* (Amsterdam: 1988).
- KOENEN, H.J.: *Geschiedenis der Joden in Nederland* (Utrecht: 1843).
- KOLAKOWSKI, L.: *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*. (Madrid: 1983).
- KOSSMANN, E.F.: *Nieuwe bijdragen tot de geschiedenis van het Nederlandsche toneel in de 17e en 18e eeuw* (La Haya: 1915).
- LAFORGA, F.: *Las traducciones españolas del teatro francés (1700-1835)*. I. *Bibliografía de impresos* (Barcelona: 1983).
- LAUSBERG, H.: *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura* (Madrid: 1966), 3 vols.
- LEA, H.CH.: *History of the Inquisition of Spain* (Nueva York: 1907).
- LEMONS, M.: *Zacuto Lusitano. A sua vida e a sua obra* (Porto: 1909).
- LEVIN, H.: *The sermons of Saul Levi Morteira* (U. Cincinnati, M.A. tesis sin publicar: 1942).
- LEÃO, MANUEL DE: *Exame de obrigações*, ed. M. Bensabat Amzalak (Lisboa: 1925).

- LIEBERMAN, J.R.: *El teatro alegórico religioso de Miguel (Daniel Levi) de Barrios y la colonia de sefarditas de Amsterdam en el siglo XVII* (U. de Southern California: 1990, tesis).
- LITOVSKY, H.: *Sephardic playwrights of the seventeenth and eighteenth centuries in Amsterdam* (Cincinnati: 1991).
- *Livro de Bet Haim do Kabal Kados de Bet Yahacob*, ed. W.Chr. Pieterse (Assen: 1970).
- LÓPEZ ESTRADA, F.: «Isabel Rebeca Correa: defensa de la mujer escritora en el Amsterdam sefardí del Siglo XVII», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 261-272.
- LLORENTE, J.A.: *Historia crítica de la Inquisición en España* (Madrid: 1980).
- MACHADO, D. BARBOSA: *Bibliotheca Lusitana Histórica, Crítica, e Cronológica* (Lisboa: 1741-1752), 3 vols.
- MALINO, F. Y COHEN ALBERT, P.H. (eds.): *Essays in Modern Jewish History. A tribute to Ben Halpern* (Nueva York: 1982).
- MARAVALL, J.A.: *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII* (Madrid: 1975).
- MÁRQUEZ, A.: *Literatura e Inquisición en España 1474-1834* (Madrid: 1980).
- MARX, A.: *Studies in Jewish History and Booklore* (Nueva York: 1944).
- MÉCHOULAN, H.: «L'Alterité juive dans la pensée espagnole (1550-1650)», *StRos*, 8(1974), pp. 31-58; 171-204.
- «Francisco de Caceres traducteur juif espagnol de "La Sepmaine" de Guillaume de Saluste du Bartas», en *Estudos portugueses a António José Saraiva* (1990), pp. 133-149.
- *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Estudio y edición anotada de La certeza del camino de Abraham Pereyra* (Salamanca: 1987).
- «Menasseh ben Israel and the World of the Non-Jew», en *Menasseh ben Israel and his World*, eds. Y. Kaplan et al. (Leiden: 1989), pp. 83-97.
- «La pensée d'Abraham Pereyra dans "La certeza del camino"», en *Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands* (1982), pp. 69-85.
- *Le Sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, juifs, morisques au Siècle d'Or* (París: 1979).
- MELKMAN, J.: *David Franco Mendes. A Hebrew Poet* (Jerusalén/Amsterdam: 1951).
- MELLO, J.A. GONSALVES DE: *Gente da Nação, Christãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654* (Recife: 1989).

- MENASSEH BEN ISRAEL: *Espérance d'Israel*, tr. y estudio de H. Méchoulan y G. Nahon (París: 1979).
- *Menasseh ben Israel 1604-1657. Catalogus van de tentoonstelling* (Amsterdam: 1957).
- MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles, IV* (Madrid: 1881).
- *Orígenes de la novela, III* (Madrid: 1961).
- MEYER, J.: *Beeldvorming om Baruch: Supplementum Sefardicum Historicum* (Hemstede: 1989).
- *Encyclopaedia Sephardica Neerlandica* (Amsterdam: 1949).
- MILANO, A.: *Storia degli ebrei in Italia* (Torino: 1963).
- MILLÁS VALLICROSA, J.M.: *Yebudá Ha-Leví como poeta y apologista* (Madrid-Barcelona: 1947).
- MODENA, L. DA: «Historia dei ritti hebraici», en *La rassegna mensile di Israel*, 7(1932), pp. 287-577.
- MOLHUYSEN, P.C., et al.: *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek, VI* (Leiden: 1924).
- MOLL, J.: «Problemas bibliográficos del libro del Siglo de Oro», *BRAE*, 59, cuaderno 216(1979), pp. 49-107.
- MOOLICK, CH.: *The Poetic Styles of Miguel de Barrios* (tesis doctoral U. of Southern California: 1964).
- MORREALE, M.: «La Bibbia di Ferrara 450 anni dopo la sua pubblicazione», en *Memorie, Mor. Acc. Lincei*, s. 9, v. (Roma: 1994), *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCCXCI - 1994, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Memorie, serie IX, volumen IV, fascículo 3*.
- «El Sidur ladinado de 1552», *RPhil*, 17(1963), pp. 332-338.
- MORTERA, SAUL LEVI: *Tratado da verdade da Lei de Moisés. Escrito pelo seu próprio punho em português em Amesterdão 1659-1660*, ed. y estudio H.P. Salomon (Braga: 1988).
- MUCZNIK, L.L.: «O Diálogo dos Montes de Rehuel Jessurun: texto e contexto», *RBN*, 2ª serie, vol. 4,1 (1989), pp. 51-64.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, I.: «La versión de la *Visión deleitable* hecha por Francisco de Cáceres», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 301-312.
- NAHON, G.: «Les Marranes espagnols et portugais et les communautés juives issues du marranisme dans l'historiographie récente», *REJ*, 136(1977), pp. 297-367.

- NAVARRO PEIRO: «El Conciliador de Menasseh ben Israel», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 313-319.
- NETANYAHU, B.: *The marranos of Spain* (Nueva York: 1966).
- NEVES, A.: *Bibliografia luso-judaica. Notícia subsidiária da coleção de Alberto Carlos da Silva* (Coimbra: 1913).
- NOORDKERK, H.: *Handvesten ofte privilegien ende octroij, mitsgaders willekeuren, costumen ordonnantien en handelingen der stad Amsterdam* (Amsterdam: 1748).
- OELMAN, T.: *Marrano Poets of the Seventeenth Century: an Anthology* (Londres: 1982).
- OFFENBERG, A.K.: «Bibliography of the Works of Jacob Jehudah Leon (Templo)», *StRos*, 12(1978), pp. 111-132.
- «Exame das Tradições. Een bibliografisch onderzoek naar de publikaties der eerste Sefardim in de Noordelijke Nederlanden», en *Portugueses em Amesterdão 1600-1680*, eds. R. Kistemaker y T. Levie (Amsterdam: 1987), pp. 56-63.
- *Hebrew Incunabula in Public Collections. A First International Census* (Nieuwkoop: 1990).
- OSIER, J.-P.: *D'Uriel da Costa à Spinoza* (París: 1983).
- PALAU Y DULCET, A.: *Manuel del librero hispano-americano [1923, 7 vols.]* (Barcelona: 1977), 28 vols.
- PARAIRA, M.C., y SILVA ROSA, J.S. DA: *Gedenkschrift, uitgegeven ter gelegenheid van het 300-jarige bestaan der onderwijsinrichtingen Talmud Torah en Ets Haim* (Amsterdam: 1916).
- PEETERS-FONTAINAS, F.: *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas* (Lovaina: 1933).
- *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas Meridionaux* (Nieuwkoop: 1965), 2 vols.
- [PENSO] DE LA VEGA, JOSEPH: *Confusion de confusions*, ed. M.F.J. Smith y tr. G.J. Geers (La Haya: 1939).
- *Confusion de confusions*, ed. H. Kellenbenz (Boston: 1959).
- PÉREZ VILLANUEVA, J.: *Historia de la Inquisición en España y América* (Madrid: 1984).
- PIETERSE, W.CHR.: «Abraham Lopes Colaso en zijn zoon Aron, kooptlieden te Amsterdam en Bayonne van ca. 1700 tot 1774», *StRos*, 7,1(1973), pp. 1-7.

- *Daniel Levi de Barrios als geschiedschrijver van de Portugees-Israëlitische gemeente te Amsterdam in zijn "Triumpho del gobierno popular"* (Amsterdam: 1968).
- «Enige eigenhandig geschreven brieven van de dichter-geschiedschrijver Daniel Levi de Barrios», en *Habinjan. De Opbouw*, 16(1962).
- *Inventaris van de archieven der Portugees-Israëlitische gemeente te Amsterdam 1614-1870* (Amsterdam: 1964).
- PINTA LLORENTE, M. DE LA: *La Inquisición española. Aportaciones para la Historia del sentimiento religioso en España* (Barcelona: 1948).
- PINTO CRESPO, V.: *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI* (Madrid: 1983).
- PINTO DE MATTOS, R.: *Manual bibliográfico português de livros raros, clássicos e curiosos* (Porto: 1878).
- POHL, H.: *Die Portugiesen in Antwerpen (1567-1648)* (Wiesbaden: 1977).
- POLIAKOV, L.: *Historia del antisemitismo. De Mahoma a los marranos* (Barcelona: 1986).
- POPKIN, R.H.: «The Historical Significance of Sephardic Judaism in 17th Century Amsterdam», en *The American Sephardi*, V(1971), pp. 18-27.
- «Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640-1700», en *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, eds. J. van den Berg y E.G.E. van der Wall (Leiden: 1988), pp. 3-32.
- Portugueses em Amesterdão 1600-1680*, eds. R. Kistemaker y T. Levie (Amsterdam: 1988).
- PRAAG, J.A. VAN: «Almas en litigio», en *Clavileño*, 1(1950), pp. 14-27.
- *La Comedia espagnole aux Pays-Bas aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Amsterdam: 1922).
- «Dos comedias sefarditas», *N*, 25(1940), pp. 12-14, 93-101.
- «El "Diálogo dos montes" de Rehuel Jessurun», en *Mélanges de philologie offerts à J.J. Salverda de Grave* (Groningen: 1933), pp. 242-255.
- «Los fondos españoles de las bibliotecas de Holanda», en *Clavileño*, 29(1954), pp. 7-12.
- *Gespleten zielen* (Groningen: 1948).
- *Los sefarditas de Amsterdam y sus actividades* (Madrid: 1967).
- «Une traduction espagnole inconnue du Brutus de Voltaire», *RLComp*, 16(1936), pp. 173-180.

- PRINS, I.: «De Oud-Hollandsche drukpersvrijheid ten opzichte van het Joodsche boek», en *Bijdragen en Mededeelingen van het Genootschap voor Joodsche Wetenschap in Nederland*, 5(1933), pp. 147-176.
- QUEVEDO, Francisco de: *Execración contra los judíos*, ed. F. Cabo Asegui-nolaza y S. Fernández Mosquera (Barcelona: 1993).
- REMÉDIOS, J. MENDES DOS: *Os judeus portugueses em Amsterdam* (Coimbra: 1911).
- RÉVAH, I.S.: «Autobiographie d'un Marrane. Édition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado», *REJ*, 119(1961), pp. 41-130.
- «Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios et la censure de la communauté judéo portugaise d'Amsterdam», en *Otzar Yehuda. Tesoro de los judíos sefardíes*, VII(1965), pp. LXXIV-XC.
- «Les Marranes», *REJ*, 118(1959), pp. 29-77.
- *Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enríquez Gómez. La seconde partie de la Política Angélica* (Ruán: 1967).
- *Spinoza et le Dr. Juan de Prado* (La Haya: 1959).
- RICO, F.: *El pequeño mundo del hombre* (Madrid: 1970).
- RODRÍGUEZ DE CASTRO, J.: *Biblioteca española, I.* (Madrid: 1781).
- RODRÍGUEZ CUADROS, E., et al.: *La Academia de los Nocturnos* (Valencia: 1990), 3 vols.
- ROEST, M.: «De Opuscula van Miguel de Barrios», en *De Navorscher*, 11(1861), pp. 301-306.
- ROODEN, P.T. VAN, Y WESSELIUS, J.W.: «Two Early Cases of Publication by Subscription in Holland and Germany. Jacob Abendana's *Mikhlal Yofi* (1661) and David Cohen de Lara's *Keter Kebunna* (1688)», en *Quaerendo*, 16(1986), pp. 110-130.
- ROORDA, D.J.: «De joodse entourage van de Koning-Stadhouder», en *Spiegel Historiae* (1979), pp. 258-266.
- ROTH, C.: «An Elegy of João Pinto Delgado on Isaac de Castro Tartas», *REJ*, 121(1962), pp. 355-366.
- *A History of the Marranos* (Nueva York: 1932).
- *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, ed. e intr. H.P. Salomon (Madrid: 1979).
- *A Life of Menasseh ben Israel. Rabbi, Printer and Diplomat* (Filadelfia: 1945).
- «The Marrano Press at Ferrara, 1552-1555», *MLR*, 38(1943), pp. 307-317.

- «The Role of Spanish in the Marrano Diaspora», en *Hispanic Studies in Honour of I. González Llubera* (1959), pp. 299-308.
- «The Strange Case of Hector Mendes Bravo», *HUCA*, 18(1944), pp. 221-245.
- *Studies in books and booklore. Essays in Jewish bibliography and allied subjects.* (s.l.: 1972).
- RUBIO, J.: «Notas sobre la vida y obras del capitán Miguel de Barrios», *MEAH*, 5(1956), pp. 199-224.
- SALOMON, H.P.: «A Copy of Uriel da Costa's *Exame das tradições phariseas* Located in the Royal Library of Copenhagen», *StRos*, 24, 2(1990), pp. 153-168.
- «Iets (meer) over de publikaties van de geleerde hazan Joseph Salom ben Salom Gallego», *Een gulden kleinood. Liber Amicorum aangeboden aan de heer D. Goudsmit ter gelegenheid van zijn afscheid als bibliothecaris van Ets Haim*, eds. H. den Boer, J. Brombacher y P. Cohen (Apeldoorn: 1990), pp. 249-266.
- *Une lettre jusqu'ici inédite du Docteur Felipe Rodrigues Montalto (Castelo Branco 1567-Tours 1616)* (Paris: 1983).
- «Myth or anti-myth? The Oldest Account Concerning the Origin of Portuguese Judaism at Amsterdam», en *Lias*, 16(1989), pp. 275-309.
- «The "De Pinto Manuscript": a 17th Century Marrano Family History», *StRos*, 9, 1(1975), pp. 1-62.
- *Portrait of a New Christian, Fernão Álvares Melo (1569-1632)* (Paris: 1982).
- «The Portuguese Background of Menasseh Ben Israel's Parents as Revealed through the Inquisitorial Archives at Lisbon», *StRos*, 17,2(1983), pp. 105-139.
- «The Portuguese Inquisition and its Victims in the Light of Recent Polemics», en *Journal of the American Portuguese Cultural Society* (1971), pp. 19-28,50.
- SALVÁ Y PÉREZ, V.: *Catálogo de la biblioteca de Salvá* (Valencia: 1872).
- SÁNCHEZ, J.: *Academias literarias del Siglo de Oro español* (Madrid: 1961).
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, J.L.: «Miguel de Barrios, un epígono olvidado», en *El Barroco en Andalucía. Conferencias del I Curso de Verano de la Universidad de Córdoba [1983]*, ed. M. Peláez del Rosal (Córdoba: 1984, 2 vols.), pp. 103-113.

- *Los poemas mitológicos de Miguel de Barrios* (Córdoba: 1981).
- SANTOS, A. RIBEIRO DOS: «Memórias da litteratura sagrada dos judeos portugueses no século XVII», en *Memórias da litteratura portuguesa*, 3(1793), pp. 227-373.
- SAPERSTEIN, M.: *Jewish preaching 1200-1800. An Anthology* (New Haven/Londres: 1989).
- «Morteira's Eulogy for Menasseh ben Israel», en *A Traditional Quest: Essays in Honour of Louis Jacobs*, ed. D. Cohn-Sherbok (Sheffield: 1990), pp. 133-153.
- «Saul Levi Morteira's Treatise on the Immortality of the Soul», *StRos*, 25,2(1991), pp. 131-141.
- «The Sermon as Art Form: Structure in Morteira's "Giv'at Sha'ul"», *Prooftexts*, 3,3(1988), pp. 243-261.
- SARAIVA, A.J.: «Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire», *StRos*, 6,1(1972), pp. 24-57.
- *O discurso engenhoso* (São Paulo: 1980).
- *Inquisição e Cristãos Novos* (Porto: 1969).
- SCHOLBERG, K.R.: «Manuel de Pina y *La mayor hazaña de Carlos VI*», *Tb*, 22(1967), pp. 60-80.
- «Miguel de Barrios and the Amsterdam Sephardic Community», *JQR*, 53(1962), pp. 120-159.
- «Dos obras de "títulos de comedias" de M. de Barrios», *Hispa*, 20(1964), pp. 55-67.
- *La poesía religiosa de Miguel de Barrios* (Madrid: s.a [1964]).
- SCHOLEM, G.: *La cábala y su simbolismo* (Madrid: 1979).
- *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiaiah, 1626-1676* (Princeton: 1973).
- SCHUTTE, O.: *Repertorium der buitenlandse vertegenwoordigers, residerende in Nederland 1584-1810* (Den Haag: 1983).
- SEELIGMANN, S.: *Bibliographie en historie. Een bijdrage tot de geschiedenis der eerste Sephardim in Amsterdam* (Amsterdam: 1927).
- SERRALTA, F.: «La comedia burlesca: datos y orientaciones», en *Risa y sociedad en el teatro español del Siglo de Oro* (París: 1980), pp. 99-129.
- SHULVASS, M.: *The Jews in the World of the Renaissance* (Leiden: 1973).
- SILVA, I.F. DA: *Dicionário bibliográfico português* (Coimbra: 1856-1958), 24 vols.
- SILVA, SAMUEL DA: *Tratado da immortalidade da alma*, ed. P. Gomes (Lisboa: 1982).

- SILVA ROSA, J.S. DA: «Een eigenhandige brief van Daniel Levi de Barrios», en *Festskrift i anledning af professor David Simonsens 70-aarige fødselsdag* (1923), pp. 106-111.
- *Geschiedenis der Portugeesche Joden te Amsterdam 1593-1925* (Amsterdam: 1925).
- «De Joden in de Schouwburg en in de Opera gedurende de 17e en 18e eeuw», en *Vrijdagavond*, 1, 46 y 47(1925), pp. 313-316; 328-329.
- *Die spanischen und portugiesischen gedruckten Judaica in der Bibliothek des Jüd. portug. Seminars "Ets Haim" in Amsterdam. Eine Ergänzung zu Kayserlings "Biblioteca española-portuguesa-judaica"* (Amsterdam: 1933).
- SIMÓN DÍAZ, J.: *Bibliografía de la literatura hispánica* (Madrid: 1950-1983), 13 vols. publicados.
- *El libro español antiguo: análisis de su estructura* (Kassel: 1983).
- SMITH, H.D.: *Preaching in the Spanish Golden Age. A study of some preachers of the Reign of Philip III* (Oxford: 1978).
- SORIA ORTEGA, A.: *El maestro Fray Manuel de Guerra y Ribera y la oratoria sagrada de su tiempo*, estudio preliminar F. Cerdan (Granada: 1991).
- SPINOZA, BARUCH: *Correspondencia completa*, tr. y ed. J.D. Sánchez Estop (Madrid: 1988).
- SWETSCHINSKI, D.M.: «Kinship and Commerce: the Foundations of Portuguese Jewish life in Seventeenth-Century Holland», *StRos*, 15(1981), pp. 52-74.
- *The Portuguese Jewish Merchants of seventeenth century Amsterdam. A social Profile* (tesis Brandeis U., Waltham, Mass.: 1979).
- «The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam-Cultural Continuity and Adaptation», en *Essays in Modern Jewish History*, eds. F. Malino P.H. Cohen Albert (1982), pp. 56-79.
- SWETSCHINSKI, D.M. Y L. SCHÖNDUVE: *De familie Lopes Suasso financiers van Willem III* (Zwolle: 1988).
- TEENSMA, B.N.: «Erasmus retocado, traduzido, descristianizado e judaizado. Duas versões portuguesas de *De Civilitate Morum Puerilium*: Coimbra 1796, e Amesterdão 1816», en *Biblos*, 61(1985), pp. 267-298.
- «Fragmenten uit het Amsterdamse convoluut van Abraham Idaña, alias Gaspar Méndez del Arroyo», *StRos*, 11, 2(1977), pp. 127-156.
- «A língua dos sefardim nos séculos XVII e XVIII, *Portugueses em Amesterdão 1600-1800* (1987), pp. 70-72.

- «Resentment in Recife. Jews and Public Opinion in 17th-Century Dutch Brazil», en *Essays on Cultural Identity in Colonial Latin America, problems and repercussions*, ed. J. Lechner (Leiden: 1988), pp. 63-78.
- «The Suffocation of Spanish and Portuguese among Amsterdam Sephardi Jews», en *Proceedings of the Sixth International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, Jerusalén, noviembre de 1991 (en prensa).
- TERRONES DEL CAÑO, F.: *Instrucción de predicadores*, ed. P. Félix G. Olmedo (Madrid: 1946).
- TOAFF, R.: *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)* (Florencia: 1990).
- TORRENTE FORTUÑO, J.A.: *La bolsa en José de la Vega. Confusión de confusiones-Amsterdam, 1688* (Madrid: 1980).
- TOVAR ZAMORA, J.M.: *El Siglo del Quijote (1560-1680). Historia de España* (Madrid: 1987).
- TWERSKY, I. Y SEPTIMUS, B. (eds.): *Jewish Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge, Mass.: 1987).
- USQUE, SAMUEL: *Consolação às tribulações de Israel, edição de Ferrara, 1553*, ed. y estudio Y.H. Yerushalmi y J.V. de Pina (Lisboa: 1989).
- *Consolation for the Tribulations of Israel (Consolação as tribulações de Israel)*, tr. M.A. Cohen (Filadelfia: 1965).
- VAJDA, G.: *La teología ascética de Babya ibn Paquda*, tr. J.M. Solá Solé (Madrid-Barcelona: 1950).
- VALBUENA PRAT, A.: *Historia de la literatura española, I* (Barcelona: 1981).
- VALVERDE MADRID, J.: «Fuentes para el estudio de la Inquisición en Córdoba», en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, ed. J. Pérez Villanueva (Madrid: 1980), pp. 351-354.
- VAREY, J.E. Y SHERGOLD, N.D.: *Comedias en Madrid: 1603-1709. Repertorio y estudio bibliográfico* (Londres: 1989).
- VÁZQUEZ CUESTA, P.: «Vicissitudes da língua sob a dominação dos Felipes», en *Os Portugueses e o mundo. III. Língua portuguesa* (1988), pp. 5-19.
- VERDOONER, D. Y SNEL, H.J.W.: *Handleiding bij de index op de Ketuboth van de Portugees-Israelietische Gemeente te Amsterdam van 1650-1911* (Amsterdam: 1990).
- VIAN HERRERO, A.: «Los Diálogos satyricos de Francisco de Cáceres», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. Díaz Esteban (Madrid: 1994), pp. 355-383.

- VIDAL SEPHIHA, H.: *Le ladino. Judéo-espagnol calque. Deutéronome. Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553)* (París: 1973).
- VIEIRA, ANTÓNIO: *História do futuro*, ed. J. van den Besselaar.
- *Sermões* (Lisboa: 1987), 12 vols.
- VÍLCHEZ DÍAZ, A.: *Autores y anónimos españoles en los Índices Inquisitoriales* (Madrid: 1986).
- VOSTERS, S.A.: «The Netherlands and the Literature of the Amsterdam Sephardic Community in the Seventeenth Century», en *Renaissance and Golden Age Essays in honour of D.W. McPheeters*, ed. B.M. Damiani (1980), pp. 234-247.
- «Los sefardíes de Amsterdam», en *Historia* 16, 10, 111(1985), pp. 109-119.
- VOUK MATIAS, E.H.: «Mestres e lições nas academias literárias portuguesas dos séculos XVII y XVIII», *Prêlo*, 6(1986), pp. 19-34.
- WESSELIUS, J.W.: «Een ongewoon albumblad: David Cohen de Lara's inscriptie in het *Album amicorum* van de dichter Johannes Blasius», *StRos*, 23(1989), pp. 131-137.
- WICKERSHAM CRAWFORD, J.P.: «The 'Visión delectable' of Alfonso de la Torre and Maimonides' 'Guide of the Perplexed'», *PMLA*, 28(1913), pp. 188-212.
- WILLIAMS, R.H.: «Francisco de Cáceres, Niccolò Franco and Juan de la Cueva», *HR*, 27(1959), pp. 194-199.
- WILSON, E.W.: «Miguel de Barrios and Spanish religious poetry», *BHS*, 40(1936), pp. 176-180.
- WOLF, J.CHR.: *Bibliotheca Hebraea, sive notitia tum auctorum bebr. cujuscunque aetatis, tum scriptorum, quae vel hebraice primum* (Hamburg y Leipzig: 1715-1733), 4 vols.
- YERUSHALMI, Y.H.: *De la corte española al gueto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del XVII. El caso Isaac Cardoso* (Madrid: 1989).
- «A Jewish classic in the Portuguese Language», intr. a Samuel Usque, *Consolação às tribulações de Israel* (Lisboa: 1989), pp. 15-123.
- YOVEL, Y.: *Spinoza and other Heretics* (Princeton, 1989), 2 vols.
- ZAVALA, I.M.: *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII* (Barcelona: 1978).
- ZWARTS, J.: *Hoofdstukken uit de geschiedenis der Joden in Nederland* (Zutphen: 1929).
- «De Joodsche dichter-troubadour De Barrios op Rembrandts het Joodsche bruidje», en *Gedenkboek Centraal blad voor Israelieten in Nederland* (1935), pp. 60-72.

A

- bendana: 44.
- Abendana de Brito, Isaac Haim: 81, 240, 251, 120, 261, 264, 265, 268.
- Abendana, Jacob (*Cuzart, el*): 49.
- Abendana, Jacob: 20, 41, 110, 180, 261, 301.
- Abendana, Jacob (tr. de *Cuzart*): 20.
- Abensur: 44.
- Abenyacar, Jacob: 110.
- Abi Yetomim, sociedad caritativa: 17, 124, 155, 260.
- Abi Yetomin*: 90.
- Aboab: 44.
- Aboab, Elías: 204.
- Aboab, Imanuel: 40.
Nomología o discursos legales: 110, 113, 168, 186.
- Aboab, Isaac (el viejo): 41, 113, 220.
Almenara de la luz: 113, 184.
- Aboab, Isaac de Matatías: 112, 113, 128, 149.
Dichoso perseguido, el: 149.
- Aboab, Matatías de Isaac: 130.
- Aboab da Fonseca, Isaac: 20, 37, 42, 46, 69, 87, 89, 105, 108, 119, 120, 128, 140, 147, 207, 215-217, 222, 233, 263, 265, 267, 301.
Paráfrasis comentada sobre el Pentateuco: 183.
- Abravanel: 44.
- Abravanel, Isaac: 47, 115.
- Abravanel, Jonás: 143, 154, 300, 301.
- Abravanel, José: 300.
- Abravanel, Judá: 73.
- Abudiente, Daniel: 154.
- Abudiente, Moisés Gedeón: 96, 122.
Fin de los días: 86.
Academia de los floridos: 51.
- Academia de los Floridos: 142, 145, 146.
- Academia de los Sitibundos: 137, 138, 141, 194.
- Academia del Temor Divino: 138, 140-142, 145, 155.
- Academia dos Generosos: 135, 138.
- Academia dos Saudosos: 135.
- academias literarias: 135-146.
en España, Portugal: 135.
mujeres en: 140.
- Adriano: 225.
- Adrianópolis: 256.
- Aguilar, Moisés Rafael de: 118, 147, 132.
Tratado da inmortalidade: 112.
- Agustín: 48, 102, 117, 130.
- 'ababat 'olam*: 147.
- Ahuby, Luna: 208.
- Ailión, Salomón: 42, 124, 217, 250, 261, 266.

Alabanza lírica al muy ilustre señor Don Bernardino Sarmiento: 51.
Alabanzas de santidad: 40.
 Alba Cecilia, A.: 183, 207.
 Alberto e Isabel Clara Eugenia, duques de Brabante: 47, 53.
 Alberto Magno: 109.
 Albiac, G.: 30, 69, 119.
 Alciato: 234, 264.
 Aldaz y Aguirre, José de: 64.
 Aldrete, Bernardo José de: 131.
Alegrías de Himeneo: 149.
 Aler, J. M. M.: 129.
 Alfschegh, Moisés: 257.
 Algacel: 165.
 alias, uso de: 45.
 Almeida Bernal, Isaac: 99, 104, 137, 216, 217, 301.
Almenara de la luz: 113, 184.
 Almosnino, Moisés: 41, 100, 105, 185.
Regimiento de la vida: 114, 185.
Transformaciones de Morfeo: 52, 100, 118, 185.
 Amador de los Ríos, J.: 18, 300.
 Amadores das Musas: 146.
 Amberes: 97, 201, 73, 74.
 lugar de imprenta: 35, 47, 53, 54, 67.
 sefardíes en: 71, 123, 157.
 Ameixial, batalla de: 335, 336.
 Amsterdam
 reglamento para los judíos: 14.
 Ancona, J. d': 124.
 Andalucía: 169.
 antisemitismo
 literatura antijudía: 168.
 Antonio, N.: 17, 200, 209.
 Antonius, Huberto: 53.
Aplauso métrico por las dos célebres victorias...: 51.
Aplausos académicos...: 136.
Apología por la noble nación de los judíos: 175.
 aprobaciones de libros: 81.
Árbol de vidas: 91.
 Arias Montano, Benito: 101, 117, 146, 156.
 aristocracia
 ideas de nobleza entre los sefardíes: 58, 205.
 títulos nobiliarios entre los sefardíes: 75.
 Armistead, S. G.: 303, 343.
Armonía del mundo véase Imperio de Dios en la armonía.
'asire hatiqva: 26, 147, 193.
Atbalie: 147.
 Atías, Abraham: 313.
 Atías, David Israel: 81, 120.
 Atías, Isaac
 Tesoro de preceptos: 39, 116, 170, 173.
 Atías, José: 145.
Atlas angélico de la Gran Bretaña: 338.
Aumento de Israel en luces de la Ley Divina: 50, 139.
 auto sacramental: 308.
 auto entre los sefardíes: 42, 308, 317, 319.
 Avempace: 165.
 Bacallar y Sana, Marqués de
 Monarquía hebrea: 51.

Bahya ibn Paquda: 20, 41, 114.
 Obligación de los corazones: 164.
 Barbolani, C.: 204, 209.
 Barrios, Miguel (Daniel Leví) de:
 13, 18, 19, 21, 25, 30, 35, 43, 45-48, 51, 54, 55, 61, 62, 64, 65, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 85, 87-91, 95-103, 105, 107, 108, 110, 112, 115, 116, 119-122, 127, 128, 130, 131, 135, 138-143, 146, 148, 149, 153, 154-159, 182, 187-192, 194, 195, 204, 208, 215, 217, 271, 284, 285, 287-292, 296, 298, 302, 313, 314, 317-320, 321, 333-339, 340, 342, 344.
Abi Yetomin: 90.
Academia de los floridos: 51.
Alabanza lírica al muy ilustre señor don Bernardino Sarmiento: 51.
Alegrías de Himeneo: 149.
Aplauso métrico por las dos célebres victorias: 51.
Aplausos académicos: 136.
Árbol de vidas: 91.
Armonía del mundo: 86-87, 95, 100.
Atlas angélico de la Gran Bretaña: 338.
Aumento de Israel en luces de la Ley divina: 50, 139.
Bello monte de Helicon: 55, 62, 65.
Canto junto al encanto, el: 333.
Claro espejo de los títulos y blasones...: 51.
Contra la verdad no hay fuerza: 42, 107, 114, 148, 314, 315, 319.
Coro de las musas: 48, 52, 54, 55, 87, 89, 96, 101-105, 108, 115, 138.
Desembozos de la verdad contra las máscaras del mundo: 89.
Días penitenciales: 52.
Dios con nosotros: 52.
Discurso político sobre los adversos sucesos en los Países Bajos: 52.
Español de Orán, el: 52, 315, 333, 334.
Español de la opulenta y arqueada Amsterdam: 13.
Estrella de Jacob: 50.
Flor de Apolo: 54, 85, 86, 88, 96, 108, 110, 121, 138, 148, 333.
Historia universal judaica: 51.
Historia y descripción de Florencia: 52.
Honores fúnebres: 105.
Imperio de Dios en la armonía del mundo: 52, 86, 108, 128, 337, 338.
Jonen Dalim: 317-320.
Libre albedrío y armonía del cuerpo por disposición: 55, 116.
Luna opulenta de Holanda: 47.
Maskil el Dal, Diálogo armónico: 321.
Maskil el Dal: 317.
Mediar extremos: 50, 116.
Meirat Henaim: 317.
Metros nobles: 51.
Monte hermoso de la Ley: 105.
Nubes no ofenden al sol: 337.
Palacio de la sabiduría: 335.
Pedir favor al contrario: 333.
Peña de Moseb: 50.
Providencia particular de Dios sobre el pueblo de Israel: 50, 52.
Realce de la profecía y caída el ateísmo: 102.
Relación de los poetas y escritores: 296.

Respuesta panegírica: 116.
Sol de la vida: 55, 88, 105.
Sol de la vida: 55.
Tora Hor: 317.
Triunfo del gobierno popular: 104, 107, 149, 187, 189, 317.
Trompeta del juicio: 99.
 Barros Basto, A. C.
 Memorial de preceitos israelitas: 175.
 Barros, Joao de: 117.
 Baruch Lousada, Isaac: 253, 264, 267, 268.
 Baruch Lousada, Salomón: 244, 264, 266.
 Bayle, Pierre de: 119.
 Bayona
 sefardíes en: 71.
 Béjar, duque de: 65.
 Belillos, Daniel: 260.
 Belinfante, Isaac Cohen: 313.
 Bellerio, imprenta de: 73.
Bello monte de Helicon: 65.
 Belmonte, familia: 75.
 Belmonte, Manuel de (Isaac Núñez Belmonte): 25, 49, 60-62, 75, 107, 138, 139, 145-146, 150, 327, 339.
 Belmonte, Moisés: 260.
 Besso, H. V.: 158, 344.
 Bet Haim, cementerio judaico de Amsterdam: 17, 93.
 Bet Israel, comunidad sefardí de Amsterdam: 14.
 Bet, Jacob
 comunidad sefardí de La Haya: 124.
 comunidad sefardí de: 14, 147, 308, 309-310.
 Bettan, I.: 262.
Betulia liberata: 147.
 Biblia
 traducción de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera: 40.
 Nuevo Testamento: 167.
 traducción de Ferrara: 20, 39, 40, 71, 146, 164, 170.
 Blaeu, Juan: 115.
 Blandón, Abraham: 50.
 Bnaya, M. T.: 209.
 Boecio: 165.
 Boer, H. den: 31, 75, 124, 125, 126, 129, 208, 209, 303, 345.
 Bonne-Maison, Alonso de: 64.
 Boumeester, Albert: 53, 73, 74.
 Brasil, emigración de sefardíes: 59, 75.
 Brombacher, J.: 126, 158, 207, 262.
 Brown, K.: 303.
 Brugmans, H. A.: 70, 158.
 Bruselas: 74, 86.
 lugar de imprenta: 35, 54, 67, 159.
 corte española en: 138.
Bruto: 152, 304, 339.
 Buda: 65.
 Bueno de Mesquita, Abraham de Jacob: 58.
 Bueno, Efraim: 154.
 Bueno, José: 154.
 Burdeos
 sefardíes en: 71.

Buxtorf, Johannes: 115.
 Cábala: 173, 236.
 Cabezas Alguacil, C.: 303.
 Cabo Aseguiñolaza, F.: 29.
 Cáceres, Francisco (José) de: 21, 22, 31, 45, 47, 53, 54, 56, 73, 74, 165, 199-201, 203.
Diálogos satíricos: 22, 54, 111, 201.
Siete días de la semana, los: 22, 47, 53, 54, 165, 199, 200.
Visión deleitable y sumario de todas las ciencias: 22, 55, 165.
 Calderón de la Barca, Pedro: 108, 149, 151, 156, 313, 314, 317, 319.
 calvinistas: 174.
 Calvino: 115.
 Camões, Luis de: 112, 115, 116, 131.
 Campen, J. C. W. van: 76.
 Cáncer, Jerónimo: 130.
Canto junto al encanto, el: 333.
 Capadoce, Sima: 50.
 Capella, Marciano: 165.
 Cardoso, Abraham: 87, 92, 96, 123.
 Cardoso, Isaac: 87.
 Excelencias de los hebreos, las: 113, 183.
 Cardoso, Jean: 111.
 Carlebach, E.: 123, 124.
 Carlos II de España: 25, 190, 338.
 Carlos II de Inglaterra: 195, 301.
 Carlos V (I) de España: 102, 333.
 Carmilly-Weinberger, M.: 122.
 carnaval
 aspectos en la literatura sefardí: 149, 282, 323, 325.
 Carneiro, Manuel: 110.
 Caro Baroja, J.: 73.
 Carreras, José: 48.
 Carvalho, Luis Alfonso de: 115.
 Carvalho, M.: 48.
 Castello: 327.
 Castillo, Antonio del: 127.
 Castillo, Jacob: 138.
 Castro, A.: 204, 334.
 Castro Tartás, David de: 24, 47, 73, 166, 183.
 Catalina de Portugal: 56.
 Cato: 119.
 censura: 79.
 censura judía a la mitología: 122.
 entre los sefardíes: 74, 79-107.
Certamen das musas: 51.
Certeza del camino, la: 103, 115.
 Cervantes Saavedra, Miguel
 Quijote, el: 111.
 Chagas, António das: 110.
Chanzas del ingenio: 48, 84-87, 104, 110, 116, 138, 281, 329.
 Chaves, Aarón de: 313.
 Cicerón: 119, 214.
Cinco libros de la Sacra Ley, los: 183.
Claro espejo de los títulos y blasones...: 51.
 Clava, Isaías Samuel de: 304.
 Cochín: 191.
 Cohen Belinfante, Isaac de Elías: 192, 226, 260, 263, 264, 268.
 Sermão do nada...: 226.

Cohen d'Azevedo, Daniel
Sermão heroico: 50, 217.

Cohen d'Azavedo, David: 72, 74, 121, 261.

Cohen de Herrera, Abraham: 131.

Cohen de Lara, Aarón: 264.

Cohen de Lara, David: 20, 41, 154, 300, 342.
Tratado de la penitencia: 170.
Tratado de los artículos de la Ley Divina: 170.
Tratado del temor divino: 170.

Cohen de Lara, Isaac: 323, 326.

Cohen, P.: 205.

Cohen Pimentel, Abraham: 114.
Questões e discursos académicos: 114.

Cohen Rodríguez, Daniel: 223, 260, 262.

Colonia
 lugar de imprenta: 67, 75.

Comedia de Amán y Mordochay: 149, 323.

Comedia de la vida y sucesos de Josef: 149.

comedia española: 110, 111, 112.

Comedia dos sucessos de Jabacob e Essau: 50, 149, 327.

Comedias escogidas: 55.

Compendio de dinim: 183.

Conciliador, el: 21, 47, 49, 55, 56, 113, 131, 171-174, 177.

Confusión de confusiones: 117, 153, 196.

Consolação ás tribulações de Israel: 50, 110, 186, 199.

Constantinopla: 164.

Contra el amor no hay engaños: 313.

Contra la verdad no hay fuerza: 42, 107, 114, 148.

Contreras, J.: 29-30.

conversos
 identidad religiosa: 15.

Copenhague: 166.

Coppenhagen, J. H.: 69, 71, 74, 75, 131, 204.

Córdova, Isaac de: 47, 203.

Córdova, Jacob de: 102, 123.

Córdova, Josué Ezequías de: 119, 257.

Coro de las musas: 48, 52, 54, 55, 87, 89, 96, 101-105, 108, 115, 138.

Correa, Isabel
Pastor Fido, el: 55.

Correa, Isabel (Rebeca): 45, 127, 303.

Cossío Barreda, José: 63.

Costa, Uriel da: 16, 18, 30, 68, 109, 121, 129, 166, 167, 174, 204, 341.
Exame das tradições fariseas: 83, 110, 166, 168, 174.
Exemplar humanae vitae: 16.

Covarrubias, Sebastián de: 115.

Crato, Prior do: 165.

criptojudaísmo: 15.

cristianos
 relación con los judíos: 16, 19-22, 37, 49, 56, 59, 62, 64, 96, 99, 101-102, 107, 117, 145, 146, 171-181, 205.

Cristina, reina de Suecia: 57, 65, 195, 301.

Cromwell, Oliver: 205.

Curaçao
 comunidad sefardí de: 29.

Curiel, Natan: 143.

Curiel, Sara: 143.

Cuzarf: 20, 49, 110, 114, 115-116, 180.

Davidson, William: 49, 181.

Declaração das 613 encomendações de nossa Santa Lei: 47, 170, 173, 307.

dedicatorias en literatura sefardí: 57-66.

Delfino, Domenico
Sommario di tutte le scienze: 165.

Delft
 lugar de imprenta: 323.

Delgado, Moisés véase Pinto Delgado, Joao.

Delmédigo, José Salomón: 84.

derasá: 23.

Descartes, René: 109.

Desenbozos de la verdad contra las máscaras del mundo: 51, 89.

dialecto: 35.

Diálogo dos montes: 24, 42, 50, 114, 137, 147, 307-313, 319.

Dias Pato, Jacob: 260.

Dias Soeiro, Manuel, véase Menasseh ben Israel: 117.

Días penitenciales: 52.

Díaz Esteban, F., ed.: 30, 209.

Díaz, Moisés de Isaas: 138.
Meditaciones sobre la historia sagrada del Génesis: 183.

Dichoso perseguido, el: 149.

Dio
 uso de «el Dio» entre los sefardíes: 71.

Dios con nosotros: 52.

Dios y el sabio contra el necio: 91.

Discurso académico: 52, 55.

Discurso académico moral y sagrado: 51.

Discurso político sobre los adversos sucesos en los Países Bajos: 52.

Discursos académicos: 55, 100, 111, 144, 146.

Discursos predicáveis: 114.

Doce comedias: 52, 55.

Dotar, sociedad caritativa de Talmud Torá: 17.

Du Bartas, Guillaume de Salluste
Sepmaine, la: 22, 165, 199.

Duarte, Manuel Leví: 128.

Edom: 310, 320, 321.

Elogios [...] Abraham Núñez Bernal: 99, 104, 137.

emancipación política
 de los sefardíes: 38.

Emanuel de Portugal, hijo del Prior do Crato: 22, 76, 165, 166.

Enmanuel, I. S.: 123, 124.

Engelhart: 109.

Enrica María, de Inglaterra: 48, 50.

Enríquez Gómez, Antonio
Contra el amor no hay engaños: 313.
Política angélica: 112.
Torre de Babilonia, la: 47, 203.

Enríquez, Isabel: 140.

Enseña a pecadores: 181.

enseñanza judaica: 36.

- Talmud Torá: 36.
 Ets Haim: 36.
 Erasmo: 109, 115.
 Ercilla, Alonso de: 117.
 escolástica: 172.
 Escudero, Lorenzo: 148.
 Esmirna: 92.
 España
 expulsión de los judíos: 168-169.
 enemistad con Holanda: 59.
 español
 lengua de instrucción religiosa: 39.
Español de Orán, el: 52, 334.
Espejo de la opulenta y arqueada Amsterdam: 13.
Espejo de la vanidad del mundo: 103, 104, 115, 182.
Esperanza de Israel: 21, 47, 52, 110.
 Estella, Diego: 115, 182.
 Estrabón: 117.
Estrella de Jacob sobre flores de Lis: 50.
 Ets Haim: 17, 25, 118, 192, 215, 217, 259.
 Evenhuis, R. B.: 262.
Exame das tradições fariseas: 83, 110, 166, 168, 174.
Exame de obrigações: 52.
Excelencias de los hebreros, las: 113, 183.
Exemplar humanae vitae: 16.
 Exquemelin, Alexandre O.: 75.
 Erza, Abraham ibn: 257.
 Farfa, Juan de: 121.
 Fariseos: 167.
 Farrar, Abraham (Francisco López d'Azevedo): 169.
- Declaração das 613 encomendaças de nossa Santa Lei*: 47, 169, 173, 307.
 Federique Enrique, de Orange: 48, 50, 62, 72, 129.
 Feijóo, Benito Jerónimo: 119.
 Félix, José (Isaac Penso?): 107.
 Fénélon, François de Salignac de la Mothe: 111, 129.
 Fernández Mosquera, S.: 29.
 Ferrara
 imprensa sefardí de: 20.
 traducción bíblica: 71, 164, 170, 256.
 Figueroa, Francisco de: 115.
Fin de los días: 86.
 Flecniakoska, J. L.: 340.
Flor de Apolo: 54, 85, 86, 88, 96, 108, 110, 121, 138, 148, 333.
 Fonseca, Abraham: 111.
 Fonseca, Cristóbal de: 108, 115, 130.
Fragilidad humana, de la: 174.
 francés
 lengua de los sefardíes: 38.
 Francés, José: 154, 300.
 Franco Mendes, David: 37, 70, 124, 209, 260, 262.
 'ababat 'olam: 147.
 Gemul 'Atalya: 147.
 Memórias do estabelecimento...: 192.
 Tesuat yisr'ael bide yebudit: 147.
 Franco, Niccolò
 Dialoghi piacevoli: 22, 201.
 Franco Serrano, José
 Cinco libros de la Sacra Ley, los: 40, 183.

- Frank, A.: 70, 158.
 Frankfurt
 lugar de imprenta: 53, 56.
 Freile de Andrade, Manuel: 159.
 Freire, Antonio: 64.
 Fuks, L.: 69, 121, 129, 159, 207, 209, 260, 264.
 Fuks-Mansfeld, R. G.: 29, 30, 69, 70, 72, 75, 121, 129, 159, 207, 208, 209, 260, 264, 267, 345.
Fundamento sólido: 184.
 Gabay Isidro, Abraham: 42, 244, 255, 258, 263, 264, 266.
 Gaón: 44.
 García, Benjamín: 46, 151, 152, 304, 309, 339, 345.
 Bruto: 152.
 García Henriques, David: 151.
 Garcilaso de la Vega, el Inca: 115, 117.
 Gastañaga, Marqués de: 338.
 Gates, E. J.: 130.
 Gavilán, Moisés: 46, 304.
 Gebhardt, C.: 68, 204.
 Geers, G. J.: 196, 131.
gemul^c atalya: 147.
 Genette, G.: 69.
gib^cat sa'ul: 218.
 Ginsberg, L.: 343.
 Girondí, Jonás: 170.
 Girondí, Jonás ben: 20.
 Glaser, E.: 130, 159, 344.
 Glückstad: 87.
 Gomes de Sosa, Abraham: 112.
 Gómez de Aranda, M.: 207.
 Gómez Araujo, Abraham: 138.
- Gómez Barbosa, Francisco: 45, 64, 72.
 Gómez da Silva, Jacob: 100.
 Gómez Silveira, Abraham (Diego): 42, 43, 45, 97, 119, 131, 138, 157, 234-236, 253, 257, 264, 265, 267, 268, 303.
 Sermones: 50.
 Vejamen: 52, 55.
 Gómez Silveira, Ester: 303.
 Gómez de Sosa, Abraham: 112.
 Gómez de Sosa, Benito: 107.
 Gómez de Sosa, Isaac: 138, 139.
 Góngora, Luis de: 112, 115, 118, 130, 132, 332, 334.
 Gonzales, Abraham: 304.
 Gracián, Baltasar: 24, 26, 48, 111, 112, 115, 117, 129, 253, 258, 291.
 Granada, Luis de: 108, 115, 130, 131, 182.
 Grocio, Hugo: 109.
 Guerra y Ribera, Manuel: 219, 263, 268.
 Guillermo III de Orange, rey y stadhouder: 63, 66, 73, 74, 191, 195, 339.
 Guillermo IV de Orange: 74.
 Guillermo V de Orange: 74.
 Hagiz, Jacob: 184.
 Hagiz, Moisés: 91-95, 123, 124.
 Haleví, Judá: 49, 110, 114, 115, 116.
 Cuzarí: 20, 181.
 Hamburgo, comunidad sefardí de: 29, 38, 71, 87, 91, 98, 122, 164, 166, 170, 195, 204, 341.

Hamís Vaz, David: 145.
 Hassán, I. M.: 303, 304.
 Haya, la
 sefardíes en: 124.
 Hayon, Nehemías Hiya: 92, 93,
 123, 124.
 hebraísmos
 presencia en la literatura se-
 fardí: 329.
 hebreo, posición de: 36, 38, 164.
 Hebrero, Leone (Judá Abravanel):
 73.
 Henriques, Abraham: 138.
 Henriques de Almeida, José: 43,
 45, 61, 75.
 Henríquez, Arón: 145.
 Herrero García, M.: 262.
 Hes, H. S.: 300.
 Hirschel, L.: 70.
Historia de las guerras judaicas: 51.
Historia de los sucesos de Ungría: 52.
Historia universal judaica: 51.
Historia y descripción de Florencia: 52.
 Hoefiser, Henrique: 42, 49, 59,
 174.
 holandés
 lengua: 37, 38, 323.
 Holgueras Pecharromán, D.: 343.
 Honen Dal
 congregación sefardí en la
 Haya: 124.
 Honen Dalim: 318, 320.
 Honores fúnebres: 105.
 Hooghe, Romein de: 24.
 Horwitz, Isaías
 Enseña a pecadores: 181.
 Huarte de San Juan, Juan: 117.

Huerga Criado, P.: 30.
 Huerta Calvo: 302, 330, 343, 344.
 Hulsius, Antonius: 20, 180.
 Hurwitz, Isaías: 41.
 Hurwitz, Sabbatai: 36.
Ideas posibles: 55, 100, 108.
Imagen da vida cristã: 114.
*Imperio de Dios en la armonía del mun-
 do*: 52, 86, 108, 337.
 Indias Occidentales, compañía de
 las: 49, 59.
 Inglaterra
 judíos en: 175.
 inmortalidad del alma
 cuestionamiento de: 166.
 Inquisición: 56, 79, 309, 310.
 censura: 53, 197
 Israel
 pueblo de: 177.
 Israel, Abraham: 148.
 Israel Álvarez, José: 145.
 Israel, J. I.: 30, 75, 125, 138, 157,
 196, 205, 208, 209, 301, 303,
 304, 345.
 Jachia, Samuel ibn: 261.
 Janson, Gerard Johan: 48.
 Janson, Jan: 48.
 Jenes, José: 111.
 Jessurun, Isaac
 Livro da providência divina: 114.
 Jessurun, Rehuel (Paulo de Pina):
 42, 72, 154, 158, 208, 307, 340.
Diálogo dos montes: 42, 50, 53, 114,
 137, 147, 161, 307-313, 319.
 Jessurun, Salomón: 151.
 Jiménez de Enciso, Diego: 330,
 332.

Mayor hazaña de Carlos IV, la:
 330.
 Jiménez, Manuel (barón de Bel-
 monte): 151.
 João de Deus: 110.
 Jonás Girondí: 41.
Jonen Dalim: 318-321.
 Josefo, Flavio: 112.
 Historia de las guerras judaicas:
 51.
 *Respuesta de Josefo contra Apión
 alejandrino*: 98.
 Juan de Austria: 335.
 Juan III, rey de Polonia: 25, 65,
 127, 194.
 Juan IV, rey de Portugal: 64.
 Judaísmo: 174.
 doctrina del libre albedrío:
 174.
 exégesis: 173.
 heterodoxia: 174.
 inmortalidad del alma: 174.
 mesías: 174.
 preceptos: 169, 170.
 Saduceos: 174.
Judío reformado, el: 91.
 judíos nuevos: 36.
 Kaplan, Y.: 30, 75, 76, 123, 125,
 131, 135, 142, 145, 155-157,
 205, 207, 302.
 Kayserling, M.: 17, 68, 69, 71,
 74, 123, 156, 160, 204, 210,
 261, 300, 303, 304.
 King, W. F.: 154, 157, 210.
 Kossmann, E. F.: 159.
 ladino: 39, 80, 120.
 latín

lengua de los sefardíes: 38.
 Lausberg, H.: 263.
 Leão, Manuel de: 43, 60-63, 72,
 74, 127, 209, 302.
 Certamen das musas: 51.
 Triunfo lusitano: 51, 55.
 Leiden
 lugar de imprenta: 323.
 lengua
 hibridización: 37.
 lengua de los sefardíes: 69-70.
 León, David de Isaac: 261, 263.
 Sermão da boa fama...: 261.
 León (Templo), Jacob Judá: 20,
 21, 40, 41, 47, 113, 148, 178,
 207.
 Alabanzas de santidad: 40.
 Retrato del templo de Selomo: 49,
 50, 113, 178.
 Tratado de los Cherubim: 179.
 León, Judá ben José Pérez
 Fundamento sólido: 184.
 León, Moisés de: 186.
 León Templo, Isaac: 304.
 León Templo, Salomón Judá: 237,
 260, 263, 264, 267.
 Sermão moral discussivo: 253.
 Leopoldo Ignacio de Austria: 148,
 335.
 Leví, Aarón de Uri: 192.
 Leví, Manuel: 139.
 Leví, Rafael: 154.
 Leví, Uri: 15, 164, 191, 215.
 Memória para os siglos futuros:
 191.
 *Narração da vinda dos judeos es-
 panboes a Amsterdam*: 191.

Levin, H.: 261, 262.
 ley escrita (Pentateuco): 173.
 ley oral o rabínica: 167, 168, 173.
Libre albedrío y armonía del cuerpo...:
 52, 46.
Libro de la tesubá: 52, 54, 56, 173.
 Lieberman, J. R.: 30, 342.
 Lima, Juan de: 65.
 Limborch, Philippus van: 121.
 limpieza de sangre: 205.
 Liorna
 sefardíes de: 29, 38, 71, 137,
 140, 154, 184, 193.
 Lira, Manuel Francisco de: 337.
 Lis, Francisco de (Abraham López Berahel): 145.
 literatura patristica: 171.
 Litovsky, H.: 31, 344.
Livro da providência divina: 114.
 Londres
 comunidad sefardí de: 29, 38,
 71.
 Lopes da Fonseca, Jacob: 121.
 Lopes, Isaac: 224, 263, 264, 266.
 Lopes Rosa, Duarte (Moisés Rosa): 72, 74, 138.
 López Estrada, F.: 303.
 López da Fonseca, Jacob: 261,
 263, 304.
 López Núñez, Diego: 122.
 López Pinto, Gil: 150, 288.
 López Suaso, familia: 75.
 López Suaso, Antonio: 43, 49.
 López Suaso, Francisco (Abraham Israel Suaso): 25, 49, 60.
 Loredano, Giovanni Francesco: 193.
 Loria, Isaac Asquenaci de: 181.
 Lucano: 117.
 Luis XIV, rey de Francia: 63, 190,
 195, 339.
Luna opulenta de Holanda: 47.
 Luntshits, Efraim Salomón ben Aarón: 257.
 Lupis, Antonio: 193.
 Maasim Tobim
 escuela rabínica: 262.
 Machado, D. Barbosa: 303.
 Machado, Moisés: 145.
 Machado de Sequeira, David: 120.
 Maimónides: 20, 22, 41, 170, 257,
 124.
Libro de la tesubá: 173.
Moré Nebukim: 165.
Tratado de los artículos de la Ley Divina: 170.
Tratado sobre la penitencia: 170.
Tratado sobre penitencia y contrición: 164.
 Manuel (Jacob) de Pina: 84, 87, 96.
 Manuel, rey de Portugal: 169.
 Maquiavelo: 109.
 Marchena, Jacob: 119.
 Margarita de Austria: 148, 335.
 Margarita María de Austria: 148.
 María Ana de Neoburgo: 337.
 María, de Austria: 138.
 María Sofía de Neoburgo: 43, 60,
 195.
 Mariana, Juan de: 131.
 Marivaux, Pierre Carlet de Camberlain de: 111.
 Márquez, Juan: 115, 182.
 marrano: 15, 26, 35.

Marx, A.: 128.
 Mascarenhas, Joao, marqués de Frontera: 190.
Maskil Dal: 322.
Maskil el Dal. Diálogo armónico: 321.
 Matos Frago, Juan de: 151.
 Maudeville: 129.
Mayor hazaña de Carlos V, la: 330.
Mayor hazana de Carlos VI, la: 21,
 116, 331.
 Méchoulán, H.: 22, 30, 31, 68,
 70, 126, 127, 130, 175, 176,
 182, 200, 205, 206, 207, 209.
Mediar estremos: 50, 116.
Medicina de la lengua: 184.
Meditaciones sobre la historia sagrada del Génesis: 183.
 Meirat Henaim: 318.
 Melkman, J.: 158, 209.
 Mello, J. A. Gonsalves de: 75.
 Melo, Fernao Alvares (David Abenatar): 18, 300.
 Melo, Francisco de: 56.
Memória para os siglos futuros: 191.
Memorial de preceitos israelitas: 175.
Memórias do estabelecimento: 192.
 Memram Maymeram, Simja de Samuel: 304.
 Menasseh ben Israel: 18, 20, 21,
 37, 41, 42, 46-50, 55, 56, 59,
 62, 69, 71, 72, 73, 84, 110,
 115, 117, 125, 126, 130, 131,
 154, 163, 171-177, 180, 205,
 206, 207, 300, 342.
Conciliador, el: 21, 47, 55, 56,
 113, 172-174.
Confesión muy copiosa: 181.
Conciliador, el: 174, 177.
Esperanza de Israel: 21, 47, 52,
 110, 175, 176.
Fragilidad humana, de la: 174.
 Menasseh: 172.
Piedra gloriosa: 176, 177.
Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar: 21, 49, 59, 176,
 177, 342.
Resurrección de los muertos: 42,
 49, 59, 174.
Tesouro dos dinim: 42, 175, 183.
 Mendes de Sola Nobre, Daniel: 240, 307.
 Mendes de Sola, Samuel: 72, 74,
 81, 100, 105, 118, 119, 120,
 125, 131, 185, 240, 242, 245,
 257, 261, 264, 266-268.
 Mendes dos Remédios, José: 18.
 Méndez Chumacero, Abraham: 100, 105, 118, 185.
 Menéndez Pelayo, M.: 18, 203.
 Mercado, Moisés de: 265.
 mesianismo: 232, 312, 321.
 Metastasio
 Athalie: 147.
 Betulia liberata: 147.
Metros nobles: 51.
 Mexía, Pedro: 129.
 Meyer, J.: 208.
 Meza, Abraham Haim de: 223,
 234, 249, 251, 261, 263, 266,
 267.
 Meza, David de Abraham: 260,
 263.
 Milano, Isaac: 303.
 Milano, José: 127.

milenarismo: 21, 205.
 Mirandola, Pico della: 109.
 Misná: 37.
 Mizrahi, Elías: 257.
 Modena, Leone: 221.
 Monarquía hebrea: 51.
 Montano, Gaspar: 129.
 Monte hermoso de la Ley: 105.
 Montemayor, Jorge de: 112.
 Moolick, Ch.: 302.
 Morales, Abraham: 46.
 Moreto, Agustín: 151.
 Morreale, M.: 71.
 Mortera, Saul Leví: 15, 16, 73,
 116, 121, 147, 158, 169, 205,
 215, 217, 220, 233, 260, 262-
 265, 302, 307, 309.
gib^c at sa'ul: 218.
 Mucznik, L.: 310, 341.
 mujeres
 analfabetismo entre las mu-
 jeres sefardíes: 70.
 Muñoz Jiménez, I.: 203.
 Musafia, Benjamín: 89.
 Naar, Isaac: 85.
 Nahon, G.: 30, 175, 176, 205,
 206.
 Nájera y Zúñiga, Manuel de: 110.
 Natan Leví, de Gaza: 16, 181.
 Nehemías, Imanuel: 154.
 Nesim, Rabi: 47.
 Neto, Isaac: 263.
 Neve Salom: 14, 37.
 Nicholas, Edward
 Apología por la noble nación de los
 judíos: 175.
 nombre
 uso de nombres entre sefar-
 díes: 44.
Nomología o discursos legales: 110,
 113, 168, 186.
Notícias dos judeus de Cochim: 191.
Nubes no ofenden al sol: 337.
 Nunes da Costa (Curiel), familia: 75.
 Nunes da Costa, Jerónimo (Moi-
 sés Curiel): 25, 49, 60-62, 65,
 75, 86, 107, 145, 195.
 Nunes Torres, David: 83, 93, 95,
 109-110, 121, 124, 129, 151,
 243, 252, 260, 261, 264, 266,
 268.
*Sermão apologético das preminên-
 cias de nossa Ley*: 224.
 Núñez Bernal, Abraham (Manuel):
 43, 99, 104, 137, 216, 301.
 Núñez Fernández, Raquel: 313.
 Núñez García, Bernardo: 152.
 Núñez Marchena, José (Moisés
 Mocata): 145.
Obligación de los corazones: 164.
 Oelman, T.: 300.
 Offenber, A.K.: 71, 203, 206.
 Oliveira, Salomón de: 41, 113,
 118, 126, 147, 216, 233, 260,
 262, 264.
*Sermão funeral às deploráveis me-
 mórias do muy reveren....*: 50.
Viduy penitencial: 181.
 Oliver y Fullana, Nicolás de: 127.
 Oporto: 164.
 Orange, casa de: 48, 62.
 Orobio de Castro, Isaac (Balta-
 sar): 57, 89, 95, 104, 116, 123,
 126, 141, 142, 145, 182.

Orozco: 151.
 Osier, J. P.: 204.
 Ovidio: 119.
 Palafox y Mendoza, Juan de: 113,
 129.
*Paráfrasis comentada sobre el Pentateu-
 co*: 183.
 Paraira, M. C.: 75.
 Paravicino, Hortensio de: 214.
 Pardo: 15.
 Pardo, David: 41, 69, 164, 165.
 Compendio de dinim: 183.
 Pardo, Jacob: 215.
 Pardo, José: 15, 69, 164.
 Pas, Juan de: 54.
Pastor Fido, el: 55.
 pastoril
 elementos de literatura pas-
 toril: 329.
 Paz, Isaac de Moisés: 304.
 Medicina de la lengua: 184.
Pedir favor al contrario: 333.
 Pedro II, de Portugal: 43, 62, 102,
 126, 195.
 Penso de la Vega, José: 26, 43,
 45, 46, 55, 62, 65, 73, 74,
 102, 110, 116-118, 125, 140,
 144, 153, 155, 194-199, 201,
 261.
Jasire hatiqva: 26, 147, 193.
Alientos de la verdad: 195.
Confusión de confusiones: 117,
 153, 196.
Discurso académico: 51, 55.
Discursos académicos: 55, 100,
 111, 144, 146.
Ideas posibles: 55, 100, 108.
*«Prisioneros de la esperanza», vé-
 ase 'asire hatiqva*: 193, 196
*Retrato de la prudencia y simula-
 cro del valor*: 195.
Rosa, la: 50.
Rumbos peligrosos: 55, 99, 104,
 105, 153, 193, 201.
*Triunfos del águila y eclipses de la
 luna*: 102, 194.
Vida de Adán: 105, 194.
Asiré hatiqvá: 147.
 Penso, Isaac: 122.
Peña de Moseh: 50.
 Pereira, Abraham (Tomás Rodrí-
 guez Pereira): 23, 39, 42, 73,
 102, 104, 107, 114, 121, 126-
 127, 130.
Certeza del camino, la: 103, 115.
Espejo de la vanidad del mundo:
 103, 104, 115, 182.
 Pereira de Paiva, Moisés: 191.
Notícias dos judeus de Cochim:
 191.
 Pereira, Tomé (véase Pereira, Abra-
 ham): 107.
 Pérez de Montalbán, Juan: 112.
 Pérez Álvaro: 112.
 Petrarca: 111.
*Piedra gloriosa o de la estatua de Ne-
 buchadnesar*: 21, 49, 59, 176,
 177.
 Pieterse, W. Chr.: 68, 120, 122,
 158, 188-189, 204, 208, 302.
 Pimentel, Abraham: 94, 95.
 Pina, Manuel (Jacob) de: 21, 43,
 44, 45, 84, 96, 116, 121, 154,
 278, 280-284, 329.

Chanzas del ingenio: 48, 84-87, 104, 110, 116, 138, 287, 329.
Mayor hazaña de Carlos VI, la: 21, 44, 116, 329, 330.
 Pina, Paulo de véase Jessurun, Rehuel: 307.
 Pineda, Juan de: 115, 117, 131.
 Pinto, Abraham de: 50, 154.
 Pinto Delgado, João (Moisés Delgado): 112, 186, 300.
 Pinto, familia de: 150.
 Pinto, Fr. Héctor
 Imagem da vida cristã: 114.
 Pinto, Isaac de
 Reflexões políticas: 185.
 Pinto, Moisés: 154.
 Pinto, Sara de: 50.
 Piza, Judá: 185, 224, 208, 263, 265.
 Pizarro de Oliveros, Antonio: 45, 64.
 Historia de los sucesos de Ungría: 52.
 Platón: 117.
 Plinio: 117.
 Plutarco: 117.
 Polack, Ph.: 307, 308, 341.
 Poliakov, L.: 208.
Política angélica: 112.
 Polo, Jacinto: 130.
 Polonia
 judíos de: 342.
 Popkin, R.H.: 21, 30-31, 176, 205, 206.
 portugués
 uso de la lengua entre los sefardíes: 37.
 portugueses
 identidad «portuguesa» de la comunidad: 42.
 Praag, J.A. van: 18, 68, 70, 74, 115, 130, 135, 146, 158-160, 182, 307, 308, 311, 323, 324, 327-329, 340, 343, 345.
 Prado, Juan de: 119, 301.
 preceptos judaicos
 compilaciones de: 42.
 predestinación: 174.
 Preto Henriques, Moisés: 208.
Providencia particular de Dios sobre el pueblo de Israel: 50, 52.
 purim, fiesta judaica: 149.
 comedias para la fiesta de: 43, 323, 325.
Questões e discursos académicos: 114.
 Quevedo, Francisco de: 13, 48, 112, 115, 116, 131, 182.
Quijote, el: 111.
 Quinta Monarquía: 179.
 Ralbag (Levi ben Gerson): 257.
 Ramires: 327.
 Ravestein, imprenta de los: 48
Realce de la profecía y caída el ateísmo: 102.
 Recife, sefardíes en: 75, 301.
Reflexões políticas: 185.
Regimiento de la vida: 114, 185.
 Reina, Casiodoro de: 40.
 Rembrandt: 176.
 Remédios, J. Mendes dos: 159.
resit bokma: 170.
Respuesta de Josefo contra Apión alexandrino: 98.
Respuesta panagórica: 116.

Resurrección de los muertos: 42, 49, 59, 174.
Retrato de la prudencia y simulacro del valor: 195.
Retrato del templo de Selomo: 49, 60, 113, 178.
 Révah, I. S.: 18, 30, 79, 84, 85, 96, 119, 121, 122, 125, 128, 154, 159, 284, 301.
 Reyes católicos, Fernando e Isabel: 169.
 Ribeiro dos Santos, António: 17.
 Ribera, Daniel (Manuel) de: 48, 84, 301.
 Ribera, Francisco de: 117.
 Rico, F.: 264.
 Rocamora, Isaac (fray Vicente) de: 50, 138, 139.
 Rodrigues Henriques, Fco.: 149.
 Rodrigues, Isaac Rafael: 268.
 Rodríguez, Benvenida: 262.
 Rodríguez Cáceres, Jacob: 313.
 Rodríguez de Castro, J.: 203.
 Rodríguez da Costa, Isaac Haim: 227.
 Rodríguez Cuadros, E.: 154.
 Rodríguez Pereira, Tomás, véase Pereira, Abraham: 182.
 Romances varios: 51.
Rosa, la: 50.
 Roth, C.: 17, 30, 69, 70, 175, 205, 300.
 Ruán: 203
 sefardíes en: 71.
 Rubio, J.: 68, 74.
Rumbos peligrosos: 55, 99, 104, 105, 153.
 Sa, Manuel: 117.
 Saavedra Fajardo, Diego: 115, 182.
 Sabbatay b. Yosef Bass: 69.
 Saduceos: 167.
 Salamanca, obispo de: 64.
 Salem, Salomón: 42, 121, 217, 250, 256, 258, 261, 266, 268.
 salmos
 traducciones: 40.
 Salom, José: 41, 69, 170.
 Sendero de vidas: 170.
 Salomon, H. P.: 30, 69-72, 121, 123, 124, 129, 131, 158, 159, 166, 167, 204, 209, 300, 302.
 Salomón, templo de: 47.
 Salónica: 164, 170.
 sefardíes de: 38, 41.
 Sánchez Fernández, J. L.: 131, 302.
 Sánchez, J.: 154.
 Sancho Manuel, conde de Vilaflor: 154, 335-337.
 Saperstein, M.: 217, 260, 262, 263.
 Saraiva, A. J.: 31, 176, 205, 264.
 Sarajevo: 124.
 Saruco, Isaac de Salomón: 224, 225, 263.
 Saruco, Jacob de Isaac: 119, 214, 268.
 Sermão gratulatório: 214.
 Saruco, Jacob de Salomón: 74, 121, 263.
 Saruco, Salomón: 111, 119, 151.
 Sasportas, Salomón: 105.
 Sassoon, I. S. D.: 30, 121.

- Scholberg, K. R.: 30, 68, 74, 122, 123, 130, 131, 159, 160, 208, 302, 315, 329-333, 342-344.
- Scholem, G.: 30, 122, 123, 207.
- Schönduive, L.: 75.
- Schutte, O.: 76.
- Sebí Hirsch Asquenaci, «haham Sebí»: 93, 95.
- Sebí, Sabbatay: 16, 86, 87, 124, 181, 182, 315.
- Seeligmann, S.: 74.
- Sendero de vidas: 125, 170.
- Séneca: 260.
- Senior, David: 300.
- Senior Henríquez, David: 154.
- Senior Teixeira, Isaac: 57.
- Sephiha, H. V.: 70, 71.
- Sepmaine, la: 22, 199.
- Sermão apologético das preminências de nossa Ley: 224.
- Sermão da boa fama...: 261.
- Sermão do nada...: 226.
- Sermão funeral às deploráveis memórias do muy reveren...: 50.
- Sermão gratulatorio: 214.
- Sermão heroico: 50, 217.
- Sermão moral discussivo: 253.
- Sermões que pregou em Pásqua de Pesab: 50.
- Sermón que pregáron os doctos: 216.
- sermón
discurso sagrado entre los sefardíes: 23.
- Sermón que publica la excelencia de la Tesubá: 223.
- Serra, Manuel: 138.
- Serralta, F.: 344.
- Serrano, Abraham: 149.
- Siete días de la semana, los: 22, 47, 53, 165.
- Silva, David de Imanuel da: 304.
- Silva, Ezequías da: 258, 261, 268.
- Silva, Isaac de: 261.
- Silva, Josué da: 261.
Discursos predicáveis: 97.
- Silva, Samuel da
Tesubá que es contrición: 52, 54, 56, 164, 173.
Tratado da immortalidade da alma: 86, 110, 166.
- Silva da Miranda, Samuel da: 120, 234, 255, 258.
Sermao que pregou em Pásqua de Pesab: 50, 261, 263, 264, 267.
- Silva Rosa, J. S. da: 75, 123, 135, 146, 158-160.
- Silverman, J.: 303, 343.
- Simón Díaz, J.: 156.
- Siprut, José: 185.
- Smith, M. F. J.: 74, 125, 131, 160, 209.
- Snel, H. J. W.: 160, 208, 262, 300, 303, 304.
- Soeiro, Ester: 300.
- Sofía de Neoburgo: 102.
- Soissons y Saboya, marquesa de: 66.
- Sol de la vida: 55, 88, 105.
- Sola, Isaac de: 42, 120, 207, 223, 224, 234, 238, 240, 245, 262, 265, 267, 268.
Sermón que publica la excelencia de la Tesubá: 223.
- Sommario di tutte le scienze: 165.

- Soria Ortega, A.: 262, 263, 265, 268.
- Spinoza, Baruch: 13, 16, 30, 97, 109, 112, 159, 301.
- Strada, Famiano: 75.
- Swetschinski, D.M.: 30, 70, 72, 75, 111, 121, 122, 123, 129, 135, 145, 155, 157, 260, 315, 343.
- Tácito: 117, 260.
- talmud: 37
- Talmud Torá
enseñanza judaica: 57, 141.
junta directiva (*mabamad*): 60.
mujeres de: 42.
censura de: 54.
organización: 17.
heterodoxia: 174.
- Tama, Isaac: 264.
- Tama, Mordechay: 42, 263, 264.
- Tarouca, conde de: 61.
- teatro
en la sinagoga: 307.
Teatro Municipal: 318.
- Teensma, B. N.: 37, 70, 73, 75, 209.
- Teixeira de Matos, Isaac (Manuel Teixeira): 26, 65, 195.
- Teixeira Tartás, Manuel (Samuel): 101.
- Tejeda, Manuel de
Carrascón: 113.
- Teles da Silva, Manuel: 195.
- Terrones del Caño, F.: 261-263.
- Tesouro, Emmanuele: 193.
- Tesoro de preceptos: 39, 116, 173.
- tesuat yisrael bide yebudit: 147.
- Texeira, Pedro: 117.
- Texera (Tartás), Manuel (Samuel): 150, 126.
- Tirado, Jacob: 47.
- Tomás de Aquino: 48, 130.
- Torre, Alfonso de la
Visión deleitable y sumario de todas las ciencias: 22, 55, 113, 165.
Torre de Babilonia, la: 47.
- Torrente Fortuño, J. A.: 209, 210.
- Torres, David: 153, 157, 160.
- Tosafot: 37.
- Transformaciones de Morfeo: 52, 100.*
Tratado da immortalidade da alma: 86, 110, 112, 166.
Tratado de la penitencia: 170.
Tratado de los artículos de la Ley Divina: 170.
Tratado de los sueños, véase Transformaciones de Morfeo: 100, 118.
Tratado del temor divino: 170.
Tratado sobre penitencia y contrición: 164.
- tratados: 52.
ascéticos: 164.
ético-religiosos: 165, 170.
preceptos: 164, 170.
traducciones a lengua vernácula: 40.
- Triunfo del gobierno popular: 104, 107, 149, 187, 189, 317.*
Triunfo lusitano: 51, 55.
Triunfos del águila y eclipses de la luna: 102, 194.
Trompeta del juicio: 99.
- Usque, Abraham: 129, 199.
- Usque, Samuel

Consolação às tribulações de Israel: 176, 205, 214, 219, 229, 50, 110, 186, 199.
 Uziel, Elías: 170, 204.
 Uziel, Isaac: 15, 37, 69, 164, 170, 204, 215.
 Valbuena Prat, A.: 203.
 Valera, Cipriano de: 40.
 Valle, Manuel Leví: 155.
 Valle Saldaña, David del: 339.
Vara de Judá: 186.
 Vázquez Cuesta, P.: 71.
 Vega Carpio, Lope Félix de: 108, 115, 131.
 Vega, José de la, véase Penso de la Vega, José: 196.
 vejámenes: 144.
 Vellocino, Isaac: 46.
 Venecia
 comunidad sefardí de: 17, 29, 38, 71, 168, 204.
 Verdooner, D.: 160, 208, 262, 300, 303, 304.
 Verga, Salomón ibn: 41, 165.
 Vara de Judá, la: 186.
 Verona: 183.
 Vian Herrero, A.: 209, 210.
 Vicente, Gil: 308.
Vida de Adán, la: 105.
Vida de Faustina: 193.
Vida es sueño, la: 150.
 Vidas, Elías ben Moisés: 20, 41.
 resit bokma: 170.
 Tratado del temor divino: 170.
 Vidas, Elías de: 300.
Viduy penitencial: 181.
 Vieira, António: 23, 26, 31, 111, 112, 115, 119, 129, 131,

176, 205, 214, 219, 229, 233-234, 258, 262, 263, 265, 342.
 Viena: 26.
 judíos de: 127.
 sitio de: 65, 127.
 Vilaflor, Conde de: 136.
 Virgilio: 119, 138.
Visión deleitable y sumario de todas las ciencias: 22, 55, 113, 165.
 Vivien, Baltasar: 54.
 Voltaire, Jean Marie Androuet: 152.
 Bruto: 304, 339.
 Bruto: 339.
 Vossius, Isaac: 49, 59.
 Vouk Mahtias, E. H.: 154.
 Vulpius, Roger: 53.
 Weinberger-Carmilly, Moshe: 96.
 Wesselius, J. W.: 204.
 Wickersham Crawford, J. P.: 203.
 Williams, R. H.: 31, 209.
 Ximenes, Sara: 303.
 Yerushalmi, Y. H.: 30, 155, 183, 203, 207, 300.
yesod 'olam: 147.
 Yovel, Y.: 30
 Zacuto, Eliezer de Abraham: 264.
 Zacuto, Moisés
 yesod 'olam: 147.
 Zagache, Abraham: 123.
 Zelanda, Estados Generales de: 60.
 Zúñiga Soto Mayor, Manuel Diego, duque de Béjar: 56.
 Zurreño, Moisés: 261.
 Zwarts, J.: 68, 74, 159.

INDICE DE LAMINAS

INTERIOR DE LA «SINAGOGA PORTUGUESA», 1680.
 EMANUEL DE WITTE (C. 1616-1692).
 AMSTERDAM, RIJKSMUSEUM 11

 FRANCISCO (ABRAHAM) LÓPEZ SUASO. ANÓNIMO.
 AMSTERDAM, RIJKSMUSEUM 33

 URIEL DA COSTA, *EXAME DAS TRADIÇÕES FARISEAS*.
 AMSTERDAM, PAULUS VAN RAVESTEIN, 1624. 77

 JOSÉ PENSO DE LA VEGA, *DISCURSOS ACADÉMICOS*.
 AMBERES (AMSTERDAM), DAVID DE CASTRO TARTÁS, 1685.
 DEN HAAG, KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK 133

 ELÍAS B. MOISÉS VIDAS, *TRATADO DEL TEMOR DIVINO*.
 AMSTERDAM, MENASSEH BEN ISRAEL, 1633.
 AMSTERDAM, ETS HAIM/LIVRARIA MONTEZINOS 161

 DAVID DE MEZA, *SERMÃO DA LIBERDADE*. AMSTERDAM,
 GERHARD JOHAN JANSON E ISRAEL MONDOVY, 1767.
 AMSTERDAM, ETS HAIM / LIVRARIA MONTEZINOS 211

 ABRAHAM NÚÑEZ BERNAL, *ELOGIOS...*
 (AMSTERDAM), 1655-1656.
 AMSTERDAM, UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK, ROSENTHALIANA,
 COL. CASSUTO 269

 FIESTA DE PURIM. GRABADO EN J. LEUSDEN,
PHILOLOGUS HEBRAEO MIXTUS, UTRECHT, 1682 305

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de Marco Gráfico, S.L.
en febrero de 1996.