

Den Boer, Harm. 1994. "Más allá de Hispanidad y Judaísmo. Hacia una caracterización de la literatura hispano-portuguesa de los sefardíes de Amsterdam." In *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del siglo de Oro*, edited by Fernando Díaz Esteban, 65–75. Madrid: Letrúmero

MÁS ALLÁ DE HISPANIDAD Y JUDAÍSMO.
HACIA UNA CARACTERIZACIÓN DE LA LITERATURA
HISPANO-PORTUGUESA DE LOS SEFARDÍES DE AMSTERDAM

HARM DEN BOER
Universidad de Amsterdam

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 de Amsterdam sea desconocida. Sobre todo por las obras de Mayer Kayserling –*Sephardim* (1859) y *Biblioteca española-portuguesa-judaica* (1890)– y la influyente *Historia de los marranos* (1931)¹ de Cecil Roth, se conoce Amsterdam como el centro de una floreciente vida literaria, comparada a veces –y no sin exageración– con la que reinaba en las cortes de Madrid y Lisboa. Debemos mencionar también las tempranas noticias de Nicolás Antonio, José Rodríguez de Castro, Diogo Barbosa Machado, Antonio Ribeiro de Santos o los primeros análisis de Amador de los Ríos, Menéndez Pelayo, Mendes dos Remédios, Révah y Van Praag² y, por fin, los estudios más o

1. *A History of the Marranos* (Nueva York: 1932). El título de la traducción española es *Los judíos secretos. Historia de los marranos* (Madrid: 1979).

2. N. ANTONIO: *Bibliotheca hispana nova, sive hispanorum scriptorum ab anno MD ad DMCLXXX* [1684] (Madrid: 1788); J. RODRÍGUEZ DE CASTRO: *Biblioteca española*, vol. I (Madrid: 1781); D. BARBOSA MACHADO: *Bibliotheca Lusitana Histórica, Crítica e Cronológica* (Lisboa: 1741–1752), 3 vols.; A. RIBEIRO DOS SANTOS: "Memórias da litteratura sagrada dos judeos portugueses no século XVII", *Memórias da litteratura portuguesa*, III(1793), pp. 227–373; J. AMADOR DE LOS RÍOS: *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España* (Madrid: 1848); M. MENÉNDEZ PELA YO: *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. IV (Madrid: 1881); J. MENDES DOS REMÉDIOS: *Os judeus portugueses em Amsterdam* (Coimbra: 1911); I.S. RÉVAH: "Les Marranes", *REJ*, CXVIII(1959), pp. 29–77; *Spinoza et le Dr. Juan de Prado* (La Haya: 1959); "Autobiographie d'un Marrane. Édition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado", *REJ*, CXIX (1961), pp. 41–130; "Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios et la censure de la communauté judéo portugaise d'Amsterdam", *Otzar Yehuda. Tesoro de los judíos sefardíes*, VII(1965) pp.lxxiv–xc; J.A. van PRAAG: "Almas en litigio", *Ciavileño*, I(1950), pp. 14–27 y *Los sefarditas de Amsterdam y sus actividades* (Madrid: 1967).

menos detenidos sobre escritores como Miguel (Daniel Leví) de Barrios³, Fernão Alvares Melo⁴ y Menasseh ben Israel⁵.

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, prácticas criptojudías e implacable persecución les convirtió en héroes "románticos": los marranos.⁶ 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 Leví) de Barrios (1635-1701) y el extraordinario rabino Menasseh ben Israel (1604-1657) hablan por sí.

La reciente historiografía social, económica e intelectual obliga a tener una visión más amplia, matizada y objetiva de los sefardíes de Amsterdam⁷. Al lado de los conflictos y cismas que tuvieron que superar debemos considerar también todo aquello que lograron edificar los "judíos nuevos", convirtiéndose 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 presentamos en Amsterdam⁸, hemos abordado la literatura hispano-portuguesa de los sefardíes de Amsterdam en su totalidad; su corpus

3. K. R. SCHOLBERG: *La poesía religiosa de Miguel de Barrios* (Madrid: s.a. [1962]); J. R. LIEBERMAN: *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 doctoral).

4. H. P. SALOMON: *Portrait of a New Christian. Fernao Alvares Melo (1569-1632)* (París: 1982).

5. Cf. H. MÉCHOULAN y G. NAHON, tr., ed. y intr. de *Espérance d'Israel* (París: 1979) y Y. KAPLAN et. al. eds: *Menasseh ben Israel and his World* (Leiden: 1989).

6. Como admitía el mismo Cecil ROTH. Cf. la introducción de H. P. SALOMON a *Los judíos secretos. Historia de los marranos* (Madrid: 1979); Mientras que en su Prefacio de 1932, se refirió a "la devoción única que pudo transmitir impolutos los ideales ancestrales, de generación en generación, pese a la Inquisición y sus horrores...", en su Prefacio de 1958 escribió: "Los años han hecho disminuir, aunque es de esperar que no borrar por completo, el profundo romanticismo del autor hace un cuarto de siglo...".

7. Cf. J. J. ISRAEL: *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750* (Oxford: 1985); D. M. SWETSCHINSKI: *The Portuguese Jewish Merchants of seventeenth century Amsterdam. A social Profile* (Waltham, Mass: 1979, tesis doctoral) y R. G. FUKS-MANSFELD: *De Sefardim in Amsterdam tot 1795. Aspecten van een joodse minderheid in een Hollandse stad* (Hilversum: 1989).

8. *La literatura hispano-portuguesa de los sefardíes de Amsterdam en su contexto histórico-social (siglos XVII y XVIII)* (Universidad de Amsterdam, 23-IX-1992), 544 pp.

son unas cuatrocientas ediciones en lengua española y portuguesa escritas o impresas por judíos sefardíes de Amsterdam⁹. Nuestra 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, consideramos tanto obras originales como traducciones o ediciones de obras ajenas.

El planteamiento de estudiar la literatura en su contexto histórico-social nos 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 nos referimos sólo 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, que halla su explicación en la posición revalorizada de los judíos en el siglo XVII¹⁰.

El examen de la recepción nos 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 Torá¹¹ habían forjado la imagen de una "inquisición judía", más intolerante que la española¹², pero el análisis que hicimos 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 la comunidad judía de ataques exteriores.

El carácter profano y las alusiones mitológicas tan denostados en algunas obras –es decir, aquello que ha sido considerado como una herencia ibérica conflictiva para la adaptación al judaísmo– aparece con frecuencia en otras obras, publicadas a

9. Una "Bibliografía de las ediciones literarias en lengua española y portuguesa de los sefardíes de Amsterdam c. 1600-1809", con descripciones detalladas, localización de ejemplares y referencias a los repertorios pertinentes figura como apéndice en nuestra tesis *La literatura hispano-portuguesa...*, pp. 375-544.

10. Cf. D.M. SWETSCHINSKI: "The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam. Cultural Continuity and Adaptation", *Essays in Modern Jewish History* (1982), pp. 56-79; J.I. ISRAEL: "Gregorio Leti (1631-1701) and the Dutch Sephardi Elite at the Close of the Seventeenth Century", *Essays in Honour of Chimen Abramsky*, eds. A. Rapoport-Albert y S.J. Zipperstein (Londres: 1988), pp. 267-284 y mi artículo "El teatro entre los sefardíes de Amsterdam a fines del siglo XVII", *Diálogos hispánicos*, 8/III(1989), pp. 679-690.

11. Nombre de la congregación sefardí tras la unión en 1638 de las tres congregaciones Neve Salom, Bet Jacob y Bet Israel.

12. I.S. RÉVAH: "Les écrivains ...".

veces con una aprobación oficial. Estamos convencidos de que las ediciones falsificadas, que en un momento habíamos interpretado como una evasión de la censura sefardí¹³, 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, los comerciantes (la mayoría de los sefardíes) como los rabinos¹⁴.

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"¹⁵ y "judaísmo". A continuación nos proponemos resumir las conclusiones más relevantes de nuestra investigación, con énfasis especial, pues, en el alcance de ambas esferas.

La literatura sefardí como literatura judía

Si atendemos al predominio de la prosa didáctica y en particular 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 durante los siglos XVI al XVIII constituyen un monumental patrimonio judaico en lengua vernácula¹⁶.

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, Yona ben Girondí y Elía ben Moisés Vidas¹⁷.

Sin embargo, los tratados o compendios "originales" –escritos o redactados por los mismos sefardíes de Amsterdam– no siempre tuvieron como primera finalidad la doctrinación de los "hermanos venidos de España y Portugal". La traducción que hizo Jacob Abendana (1627-1695) del famoso tratado apologético de Juda Halevi, *Cuzarí* (1663) es, a pesar de su interés para éstos –más por su noble defensa del

13. Cf. mi artículo "Ediciones falsificadas de Holanda en el siglo XVII: escritores sefarditas y censura judaica", *Varia bibliographica. Homenaje a José Simón Díaz* (Kassel: 1988), pp. 99-104.

14. *La literatura hispano-portuguesa...*, cap. II, pp. 126-142.

15. Con la palabra "hispanidad" nos referimos tanto a España como a Portugal.

16. Cf. Y.H. YERUSHALMI: *De la corte española al gueto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del XVII. El caso Isaac Cardoso* (Madrid: 1989), pp. 40-41.

17. Cf. H. den BOER: "Spanish and Portuguese Editions from the Northern Netherlands in Madrid and Lisbon Public Collectins. Towards a Bibliography of Spanish and Portuguese Editions from the Northern Netherlands (1580-1820)", *Studia Rosenthaliana*, 22, 23(1988-1989), pp. 97-143; 38-77; 138-177.

judaísmo que por su valor instructivo-, en primer lugar una réplica al 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 León (1602-1675) trabajaron en algún momento de su carrera como maestros particulares de hebreo y de Menasseh ben Israel nos consta que 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 XVII¹⁸. 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, familiares con la religión cristiana y tan dispuestos a entrar en diálogo.

Los libros de Menasseh ben Israel, traducidos al latín y otras lenguas, no pueden verse fuera de ese contexto. Un libro como *El Conciliador*¹⁹ puede ser considerado como un compendio del judaísmo, pero uno 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 Nabucodonosor (1655) o las descripciones de Jacob Judah León sobre el Templo de Salomón, los Querubines y el Arca de Moisés²⁰, evidentemente son obras judías y fueron leídas por sefardíes de Amsterdam, pero no entenderíamos su verdadero significado si nos limitáramos a considerarlos como muestras de un mesianismo exclusivo de los marranos²¹.

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 ve en las obras teatrales de capa y espada²² de Miguel de Barrios un contenido específico judío. Un intento por explicar estas obras por la

18. R.H. POPKIN: "Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640-1700", *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century*, eds. J. van den Berg y E.G.E. van der Wall (Leiden: 1988), pp. 3-32.

19. Amsterdam: 1632-1651, 4 vols.

20. *Retrato del templo de Selomo* (Middelburg: 1642), *Tratado de la arca del Testamento* (Amsterdam: 1653), *Retrato del tabernáculo de Moseh y Tratado de los cherubim* (Amsterdam: 1654). Cf. A.K. OFFENBERG: "Bibliography of the Works of Jacob Jehudah Leon (Templo)", *Studia Rosenthaliana*, 12(1978), pp. 111-132.

21. Cf. A. J. SARAIVA: "Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire", *Studia Rosenthaliana*, VI,1(1972), pp. 24-57 y R.H. POPKIN, *ob.cit.*, pp. 3-32.

22. *El canto junto al encanto, El español de Orán y Pedir favor al contrario*, publicadas en el volumen de poesías *Flor de Apolo* (Bruselas: 1665).

identidad "marrana" del autor resulta muy poco convincente²³.

Por otra parte, nos parece que en ocasiones se quieren considerar algunas obras como "judaizantes" donde cabría tener, quizás, más prudencia.

Así, no puede descubrirse ningún rasgo específicamente "judío" en una comedia burlesca de Manuel (Jacob) de Pina (c. 1620-?), *La mayor hazaña de Carlos VI* (1656)²⁴. Aunque en esta obra se ridiculizan los valores religiosos y sociales de la sociedad española –fundados en la superioridad de los cristianos viejos– nos parece muy posible que Pina, nacido en Lisboa, incluyera entre sus lectores a los portugueses cristianos.

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 emisiones, una aparentemente dirigida a un público cristiano y otra a los sefardíes, suscita más de una pregunta²⁵. El investigador francés H. Méchoulan ha demostrado la eliminación de nociones y dogmas cristianos en la misma, operación que revela un buen conocimiento de sensibilidades judaicas por parte del traductor²⁶. No podemos concluir, sin embargo, que Francisco de Cáceres fuera un judaizante: parece que no se incorporó a una de las congregaciones sefardíes que había por entonces en Amsterdam²⁷. En *Diálogos satíricos*, traducción parcial de los *Dialoghi piacevoli* de Niccolò Franco²⁸, dedicada en sus dos emisiones a protectores cristianos, no encontramos ningún interés judío. El hecho de que tuvo una tirada que supera los 800 ejemplares²⁹ apoya nuestra hipótesis de que estuvo 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 curiosa re-traducción (del italiano) de la *Visión...* de Alfonso de la Torre. Pese a las especulaciones sobre la

23. H. LITOVSKY: *Sephardic playwrights of the seventeenth and eighteenth centuries in Amsterdam* (Cincinnati: 1991).

24. Cf. K. R. SCHOLBERG: "Manuel de Pina y *La mayor hazaña de Carlos VI*", *Thesaurus*, 22 (1967), pp. 60-80.

25. Para su descripción bibliográfica, cf. mi artículo citado "Spanish and Portuguese Editions...", *Studia Rosenthaliana*, 23(1989), p. 69, donde también se establece la identificación entre "Francisco" y "Iosepho" de Cáceres.

26. H. MÉCHOULAN: "Francisco de Cáceres traducteur juif espagnol de "La Sepmaine" de Guillaume de Saluste du Bartas", *Estudos portugueses a António José Saraiva* (Lisboa: 1990), pp. 133-149.

27. H. den BOER: "Francisco de Cáceres, litterator en koopman in talen te Amsterdam", *Een gulden kleynood. Liber amicorum [...] aangeboden aan de heer D. Goudsmit*, H. den Boer et al., eds. (Apeldoorn: 1990), pp. 55-70.

28. R. H. WILLIAMS: "Francisco de Cáceres, Niccolò Franco and Juan de la Cueva", *HR*, 27(1959), pp. 194-199.

29. H. den BOER, "Francisco de Cáceres...", p. 60.

identidad conversa del primer autor, la presencia de Maimónides en la *Visión...*, y la eliminación de un capítulo donde se exalta la fe católica en la versión de Cáceres, nos resulta imposible calificar esta obra como "judía". ¿Por qué estaba dedicada, entonces, al "serenísimo señor don Emanuel, príncipe de Portugal"? Pensamos que tenía un público tanto cristiano como judío. Por el momento la mejor explicación que tenemos por la labor de Francisco de Cáceres no la ofrecen razones religiosas, sino una afición por las letras y quizás motivos comerciales.

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; tan demostrada es, que no queremos insistir en ella. El significado de la misma, nos parece, sin embargo, más complejo de lo que se suele asumir. Aquí queremos discutir dos nociones que en nuestra 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 judaísmo

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 en base a una "vuelta a lo judaico" de conceptos y pasajes enteros de la literatura ascética y política de la España católica³⁰.

Quien lee 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 las bibliotecas sefardíes es llamativa la presencia de sermones de Vieira, Paravicino y otros famosos predicadores ibéricos y en los mismos sermones sefardíes se les elogia. Se ha dicho, además, que el sermón, tal como lo conocemos entre los sefardíes, no correspondería con la *dērašah*, el discurso sagrado tradicional entre los judíos³¹. ¿No tenemos aquí, entonces, otro ejemplo típico de esa nostálgica y paradójica herencia ibérica? Nuestro análisis de este género nos sugiere más bien una simbiosis, en la que es difícil separar la tradición judía de las clásica y cristiana.

La arquitectura del sermón sefardí se corresponde con una evolución de la "dispositio" ciceroniana, y así recuerda los sermones españoles y portugueses de la época. Por otra parte, algunos de sus elementos estructurales ya estaban presentes en

30. Cf. H. MÉCHOULAN: *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Estudio y edición anotada de "La certeza del camino por Abraham Pereyra"* (Salamanca: 1987).

31. Cf. M. SAPERSTEIN: *Jewish preaching 1200-1800. An Anthology* (New Haven/Londres: 1989).

los sermones tradicionales de los judíos españoles. Finalmente, es muy posible que esta organización proviniese del sermón de los judíos italianos del s. XVI³².

Aunque la modalidad explícitamente didáctica y edificante, centrada en un solo tema, no parece corresponder con la *děrašah*, esta característica del sermón sefardí de Amsterdam 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 sefardíes de Amsterdam siguieron el discurso retórico popular en su tiempo. A este respecto no encontramos diferencias notables entre los sermones de predicadores con un directo pasado católico y de otros nacidos en el seno de Talmud Torá.

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 desengaño³³, 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, sin embargo, cauto a la hora de comparar. Muchas agudezas 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 igualmente diestros en el saber de su propia religión. No queremos considerar los sermones como una supervivencia del pasado; creemos que muchas de sus características se explican si tomamos en cuenta el contexto en que surgieron.

No nos parece casualidad que sólo empezaron 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 ocasión³⁴ reflejan el orgullo sefardí por la consolidación política y religiosa de su comunidad. Se publicaron en un libro elegante, con bellísimos

32. Pensamos en la influencia que pudo ejercer el rabino Saul Levi Mortera, procedente de una comunidad asquenaci en Venecia y famoso por sus sermones, sobre los estudiantes de la enseñanza rabínica entre los sefardíes de Amsterdam. Cf. H.P. SALOMON, ed. y estudio de Saul Levi MORTERA: *Tratado da verdade da Lei de Moisés. Escrito pelo seu próprio punho em português em Amsterdão 1659-1660* (Braga: 1988) y M. SAPERSTEIN: "The Sermon as Art Form: Structure in Morteira's 'Giv'at Sha'ul'", *Proof texts*, 3 (1988), pp. 243-261.

33. En el análisis de los sermones en mi tesis doy ejemplos del lenguaje de diferentes predicadores sefardíes, cf. *La literatura hispano-portuguesa...*, pp. 230-272.

34. *Sermões que pregãrao os doctos ingénios do K.K. de Talmud Torah desta cidade de Amsterdam, no alegre estreamento e pública celebridade da fãbrica que se consagrou a Deos, para caza de oraçio, cu ja entrada se feste jou em Sabath Sahamú, anno 5435* (Amsterdam: 5435 [1675]).

grabados del edificio hechos por el conocido artista Romein de Hooghe. David de Castro Tartaz, el impresor, se dirigía en el prólogo a unos imaginarios visitantes a quienes presentaba las maravillas de la construcción y la elocuencia 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 a estos estrenos es manifiesta. Los sermones se editaban con un esmero especial: en dedicatorias se expresaban 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. Creemos que estos sermones son un paralelo judío de la disertación con la que los estudiantes coronaban su carrera académica en la sociedad holandesa. Con ellos, los sefardíes justificaban y exaltaban el título de "Academia" o "Universidad" que atribuían a Ets Haim.

Si vemos estos sermones como "disertaciones de una academia judía" se explican también el carácter retórico-artístico y la limitada trascendencia moral del discurso. Son, para nosotros, una excelente muestra de las aspiraciones sociales de los sefardíes.

Hispanidad: ¿amor y odio?

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 haber tenido 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 represivas³⁵. Mas 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 desenvolvía una pseudo-aristocracia sefardí en Amsterdam con varias cortes europeas de Europa. Sefardíes como Manuel de Belmonte ("Conde Palatino del Sacro Imperio Romano y Residente de su Magestad Católica Carlos II, rey de España"), Gerónimo Nunes da Costa ("Cavallero hijodalgo de la caza de su Magestad el-Rey don Juan IV de Portugal, y su agente en los Estados de Holanda"), Francisco Lopes Suasso, banquero de Guillermo III de Orange y Barón de Avernas, fueron prominentes

35. Cf. la poesía de Miguel de Barrios, o *Elogios que zelosos 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: 1655], en el que hay poemas de medio centenar de poetas y poetastros sefardíes.

financieros y diplomáticos de la alianza anti-francesa; los mismos figuraban prominentemente 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 a finales del siglo XVII. Hay toda una literatura panegírica que refleja ambiciones sociales de los sefardíes, y que tanto desde una perspectiva "ibérica" como desde una "judía" resulta imcomprensible³⁶.

Tómense como ejemplo los panegíricos de varios sefardíes al rey de Polonia Juan III, felicitándolo por su victoria sobre los otomanos en Viena en 1683³⁷. Esta victoria no resultó en ningún beneficio para los judíos residentes en esa ciudad, pero escritores como Barrios y Penso de la Vega se apresuraron a celebrarla, incluso como victorias para la Cristiandad. Ejemplos de "insinceridad típicamente marrana"³⁸? No, son lisonjerías presentadas a Ishac Teixeira de Mattos, el agente sefardí de Cristina de Suecia. Sabemos que la reina había expresado su entusiasmo sobre la victoria –así consta también en los panegíricos sefardíes– y mediante estas felicitaciones literarias Teixeira de Mattos afirmaba elegantemente su lealtad a la corona que servía.

Conclusión

Resumiremos esta caracterización con la obra de un escritor en la que vemos reflejada toda la compleja y rica relación entre hispanidad y judaísmo y la insuficiencia de ambos términos para definir la literatura sefardí de Amsterdam: 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* (Amberes [Amsterdam]: 1683) y, ante todo, por sus eruditos diálogos sobre el mecanismo de la bolsa de acciones, *Confusión de confusiones* (1688)³⁹. 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.

Habrà que considerarse, sin embargo, que Penso recibió toda su formación fuera de la península y en un ambiente judío: en las comunidades sefardíes de

36. Cf. H. den BOER y J.I. ISRAEL: "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 J.I. ISRAEL, ed: *The Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and its World Impact* (Cambridge: 1991), pp. 439-461.

37. Miguel de BARRIOS: *Panegírico al laureado Juan III, rey de Polonia que hizo levantar el cerco de Viena* [Amsterdam: 1683], incorporado en *Bello monte de Helicon* (Bruselas [Amsterdam]: 1686); José Penso de la VEGA: *Los triumphos del Aguyla y eclipses de la Luna* (Amsterdam: 1683).

38. I.S. RÉVAH, "Les écrivains...", p. xc.

39. Cf. mi artículo "Ediciones falsificadas...", p. 104 para una breve enumeración de sus obras.

Amsterdam y Livorno. Es notable que su estreno literario fuera un drama alegórico en hebreo, *'Āsiré ha-tiqwah* ("Prisioneros de la Esperanza", 1667). Penso de la Vega decidió continuar escribiendo en español por voluntad, porque para él fue la lengua que le garantizaba 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 fueron capaces de desarrollar una vida fuera del ámbito estrecho de la sinagoga.

La literatura hispano-portuguesa 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, nuestro objetivo. Creemos, sin embargo, que, al lado de los testimonios de fervor o rechazo religiosos y al lado de dramáticos documentos de sentimiento y nostalgia ibéricos, debía tomarse en cuenta la realidad social de la que da testimonio. 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.