

LA BIBLIA ENTRE LOS JUDÍOS SEFARDÍES DE AMSTERDAM Y OTRAS COLONIAS EN EUROPA OCCIDENTAL

Harm den Boer

Miles de españoles y portugueses, pertenecientes al grupo étnico-social de los judeoconvertos, abandonaron la península Ibérica entre los siglos XVI y XVIII para establecerse en colonias mercantiles por toda Europa. Conocidos como «cristianos nuevos», *cristãos novos*, o simplemente «portugueses», muchos de los emigrados emprendieron el camino de retorno al judaísmo, fundando comunidades religiosas en ciudades como Ferrara, Amsterdam, Hamburgo, Londres o Liorna. Estos judíos, llamados «sefardíes occidentales», se distinguen de los «orientales» por un pasado de ruptura. Mientras que los orientales, descendientes de los judíos exiliados en 1492, habían vivido una tradición judaica ininterrumpida, los occidentales habían llevado varias generaciones inmersos en la sociedad cristiana. La discriminación social que sentían como «cristianos nuevos», pero ante todo la sombra que sobre ellos proyectaba la Inquisición, avivó el deseo de volver a la fe de los antepasados. Una vez abrazados a la antigua tradición, pronto se daban cuenta de que el judaísmo tal como se practicaba era diferente de como se lo habían imaginado. Estos «judíos nuevos» no sólo ignoraban la lengua hebrea, sino que sus conocimientos del judaísmo se limitaban a ciertas nociones de preceptos y costumbres y a una idea de la religión fundada en la negación. Es decir, su fe se definía en gran parte por oposición a la religión cristiana: era una «Biblia sin Nuevo Testamento»¹. En general, los conversos ibéricos, fuesen judaizantes o cristianos sinceros, se identificaban con la Biblia

1. Según Roth, la doctrina del «marrano corriente» se encerraba en una frase: «que la salvación era posible siguiendo la Ley de Moisés y no lo era siguiendo la Ley de Cristo» (1979: 121).

(el «Antiguo Testamento») que reflejaba la historia del pueblo judío y la relación particular de éste con el Dios de Israel.

Una buena muestra de esa identificación es la costumbre de los «judíos nuevos» de adoptar de preferencia los nombres de los patriarcas y matriarcas bíblicos, siendo los más frecuentes Abrahán, Isaac y Jacob entre los hombres, y Sara, Ester y Rebeca entre las mujeres. Símbolos del nuevo comienzo, estos nombres enseñan la importancia de la Biblia como restauradora de la memoria judía, perdida tras la conversión. Algo similar se observa en la iconografía sefardí, en las escenas bíblicas grabadas en las portadas de sus libros o esculpidas en sus lápidas sepulcrales (Ouderkerk, Altona), donde se representan las historias de Abrahán, Isaac, Jacob, Daniel, José, David, Salomón o Raquel, siempre en alusión a los nombres de los difuntos². Otro reflejo de ese apoyo en la Biblia se encuentra en los textos panegíricos dirigidos a prominentes personajes sefardíes, donde no falta nunca la comparación con los ejemplos bíblicos, expresándose en fórmulas como «nuevo José», «segundo David» u «otro Samuel». Finalmente, la construcción de un modelo del templo de Salomón por Jacob Judá León (1602-1675) representa un elemento más del que se sirvieron los judíos portugueses de Amsterdam para rellenar el vacío de su memoria colectiva. Ese mismo modelo inspiró la arquitectura de la imponente sinagoga sefardí de Amsterdam, estrenada en 1675. Como osada imitación del templo bíblico, esa sinagoga de la diáspora se erigió, pues, en un «lugar de la memoria» y esperanza de futuro de la gran historia judía (Swetschinski 1994: 69-74, 73-74)³. De modo similar, cuando en 1553 se imprimió en Ferrara la «Biblia española traducida palabra por palabra de la verdad hebraica», este proyecto, más allá de sus razones religiosas, significaba el regreso simbólico de los conversos al pueblo de Israel.

En el presente estudio se revisará el papel de la Biblia en la cultura expresada en español y portugués en la comunidad sefardí de Amsterdam y, en general, en las otras comunidades de origen converso en Europa entre los siglos XVII y XVIII. Es importante tener en cuenta la hibridez lingüística y cultural de estas comunidades, sobre todo el

2. Konijn (1988: 90-109, 105-107); Studemund-Halévy y Zürn (2002: 112-117).

3. Tras la destrucción del segundo Templo, en la diáspora, la sinagoga siempre había sido concebida como un «santuario pequeño», recordando así, con modestia, la pérdida del santuario grande. Una reminiscencia tan explícita del Templo como la que exhibía la sinagoga portuguesa terminada en 1675 refleja la confianza que tenía la congregación sefardí de Amsterdam sobre su lugar en el judaísmo y en la sociedad que la rodeaba. Véase el artículo «Synagogue» en la *Encyclopaedia Judaica*.

uso del hebreo en las mismas. En sus academias, rabinos y estudiantes desarrollaron una cultura centrada en la Biblia y en la amplia literatura rabínica, a la que contribuyeron con obras doctrinales y otras de creación en lengua hebrea. Aunque el significado y la función de esa literatura eran diferentes de la literatura que se expresaba en español y portugués, no se trata de compartimentos estancos. Así, al lado de autodidactas con conocimientos rudimentarios del hebreo, hubo rabinos versados tanto en la cultura hebrea como en la greco-latina y la renacentista que leían o incluso se servían alternativamente del hebreo, latín, español o portugués⁴. Considérese, pues, que la literatura que aquí comentamos sólo refleja una parte de la presencia de la Biblia en la literatura sefardí.

I. LA BIBLIA LEÍDA POR LOS SEFARDÍES OCCIDENTALES

La llamada *Biblia de Ferrara* tuvo una enorme influencia sobre los judíos de origen converso. El número de reediciones realizadas de la traducción ferrarense en Amsterdam demuestra su demanda continua, que duró hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Hubo entre 1611 y 1762 un total de seis ediciones de la Biblia judía completa, en volúmenes grandes (folio o octavo grande), y no menos de nueve ediciones del Pentateuco con Profetas, las llamadas *Humas de Parasiot y Aftarot*, el libro «de mano» (siempre en octavo o duodécimo), usado en casa y sinagoga. Todas estas ediciones parten del texto de Ferrara (Den Boer 1994: 251-296). A ello podemos añadir ediciones separadas de los *Salmos*, de las que se conocen cuatro publicadas en Amsterdam entre 1628 y 1733, y la popular paráfrasis del *Cantar de los cantares (Targum)*, que tuvo siete ediciones en Amsterdam entre 1644 y 1766 (*ibid.*). Finalmente hay que mencionar el número verdaderamente impresionante de libros de oraciones en español, más de un centenar, hechos con el mismo principio de traducción literal de la *Biblia de Ferrara*, los cuales como liturgia judaica parten también de textos bíblicos⁵.

La influencia de la traducción o las traducciones de Ferrara se nota en primer lugar en la lengua de la literatura sefardí. Para el historiador Cecil Roth está claro que la popularidad del texto español y

4. Kaplan (2002: 269-286); Studemund-Halévy (2003: 287-319).

5. En mi bibliografía (Den Boer 2003) incluyo 109 ediciones de liturgia impresas en Holanda. A esta producción habrá que añadir las ediciones litúrgicas hechas en Ferrara, Venecia y Londres.

la falta de una traducción portuguesa previa a «Ferrara» contribuyó en gran parte a la preponderancia del español sobre el portugués en la literatura producida en las comunidades sefardíes occidentales durante los siglos XVII y XVIII, constituidos en su gran parte por «portugueses» (Roth 1959: 299-308). Creo que en aquella parte de la literatura que se apoyaba en la Biblia, este argumento puede comprobarse. Para los cristianos nuevos o conversos que desde el siglo XVI hasta el XVIII volvían al judaísmo, la *Biblia de Ferrara* era el texto canónico que restauraba los lazos con la religión antigua. Desde su ignorancia del hebreo, los «judíos nuevos» que se incorporaban a las comunidades sefardíes empezaban a participar en el servicio litúrgico trayendo consigo sus *Humasim* (Pentateuco)⁶ y libros de oraciones en la traducción española, para participar de alguna forma en el culto que se celebraba en lengua hebrea. En las traducciones españolas de la liturgia judaica algunas frases o palabras del hebreo transliteradas en letra romana y vocalizadas, como el rezo *Sema Israel*, remiten a este uso del hebreo en el culto y enseñan al mismo tiempo cómo los destinatarios de estos libros romanceados no podían leer el alfabeto hebreo. La Biblia y las oraciones españolas de Ferrara eran, pues, un texto de «aprendizaje». De hecho, en su edición del Pentateuco el rabino Menasseh ben Israel (1604-1657) mencionaba la práctica antigua de la lectura de la *Torá* en la sinagoga, seguida de una traducción en lengua vulgar, palabra por palabra. En la edición romanceada de Menasseh, el lector podía seguir «capítulo por capítulo» lo que se estaba explicando⁷.

Es difícil precisar hasta qué punto los judíos sefardíes seguirían usando la traducción española en vez del original hebreo. Ya en 1627, fundaron en Amsterdam una prensa hebrea que pronto alcanzaría una producción impresionante. La comunidad sefardí holandesa de-

6. Para ser más precisos, los *Humasim* con *Haftarot*, es decir, Pentateuco con lectura de Profetas.

7. «Ordenaram os sábios e se espalhou o costume em todo Israel, na caza da oraçam lerem tres dias na semana ley, e teve origem este uzo do príncipe dos prophetas, nosso mestre Moseh, o qual para que Israel nam estivesse tres dias sem ley, ordenou, que na segunda e na quinta feira e no sabat, se lesse em público: e por ser o Sabat dia asinalado; Ezra [...] ordenou que ouvesse hum intérprete que repetindo declarasse verbo por verbo o que na lingua hebrea no sefar Thorah se hia lendo [...]. Ora (lector benévolo) notta, quam grande proveito se te seguirá se no tempo em que a palavra del Dio se está explicando, estivees com teu livro lendo, capítulo por capítulo, com o sefer, na casa que el Dio dándonos refúgio entre a gentes nos consedeo, para o louvarmos e fazermos nossas petições, nam entrando nella (segundo nossos sábios) no verão por cause do sol, e no inverno por chuva, mais que para efeito de orar, e contemplar, suas obras» (*Humas de Parasioth y Aftharoth*, Amsterdam, 1627, pp. 3-6).

sarrolló también una excelente educación religiosa que se ofrecía a todos los niveles. Con todo, hay que suponer que sólo una minoría de rabinos y estudiantes tendría el conocimiento suficiente para leer la Biblia en lengua hebrea. Muchos fieles seguirían leyendo la traducción española en casa. El hecho de que comunidades sefardíes como Amsterdam recibieran a lo largo de los siglos XVII y XVIII un aflujo constante de nuevos miembros venidos de España y Portugal propició en todo caso una cultura siempre paralela en romance, en español y portugués. La actividad mercantil de la gran mayoría de los sefardíes, orientada hacia España y Portugal o sus colonias, contribuía a mantener vivo el contacto con la lengua nativa. También hay que tener en cuenta que incluso en una sociedad «tolerante» como la de los Países Bajos los judíos no dejaron de ser una minoría religiosa con derechos limitados, lo cual explica que la mayoría de ellos continuara sirviéndose de su lengua materna en vez del holandés. Así, en casi cualquier biblioteca sefardí que conocemos constan uno o varios ejemplares de una traducción de Ferrara⁸.

Se comprueba el carácter canónico de «Ferrara» en la literatura producida en lengua vernácula por autores sefardíes. Ya en *Consolação às tribulações de Israel* (1553) de Samuel Usque (siglo XVI), publicado en Ferrara sólo unos meses después de la Biblia⁹, se nota la presencia de la traducción ferrarensis a pesar de estar redactado en portugués¹⁰. En todas las traducciones de la gran literatura judía —de Maimónides, Bahya Ibn Paquda o Jonás Gerondi o de las obras éticomorales o exegéticas escritas por autores sefardíes de Amsterdam—¹¹, destaca la presencia de los *ladinos*, es decir, la peculiar forma literal de traducción «palabra por palabra de la verdad hebrea» tan en boga entre los sefardíes. Es más, la existencia de esta Biblia española hacía que autores portugueses decidieran escribir en castellano. Isaac Athias (m. 1627), al componer su libro sobre los 613 preceptos de la Ley, declaraba que redactó su libro en español en vez del portugués,

8. Sobre las bibliotecas, Den Boer (1996: 108-114).

9. Según su portada, «Empresso en Ferrara en casa de Abraham aben Usque» a 7 de septiembre de 5313 = 1553; la *Biblia de Ferrara* se acabó de imprimir en marzo del mismo año. No está todavía establecido si Abraham Usque, impresor de la Biblia, está emparentado con Samuel Usque, autor de *Consolação às tribulações de Israel*. Véase el estudio y la edición de Samuel Usque, publicado por J. V. Pina Martins e Y. H. Yerushalmi, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, 2 vols.

10. Demostrado en Maler (1974).

11. Un breve comentario sobre estas obras en Den Boer (1996: 164-185). En la colección microfilmada *Sephardic Editions 1550-1820*, ed. H. den Boer, IDC Publishers, 2003-2004, se han recogido casi todas las traducciones y tratados originales en español y portugués.

su lengua materna, para poner todo en una misma lengua y no «salir de la Biblia y todas las rezas». Athias seguía los *ladinos* de la *Biblia de Ferrara* porque eran más propios al hebreo, más comunes a la nación y porque tenían «la gravedad de las cosas antiguas»¹². Ese carácter «antiguo», también llamado «gravedad» por los mismos traductores de la Biblia, confería a la traducción española una naturaleza que Cecil Roth definió como «cuasi sagrada» (Roth 1959: 299-308).

Ahora bien, una forma de traducir tan literal, con calcos de la sintaxis hebrea y un peculiar léxico arcaico, también despertaba reacciones negativas. Los editores de la *Biblia de Ferrara* admitían que a algunos el lenguaje les parecería «bárbaro y muy diferente del pulido que en nuestros tiempos se usa»¹³, aludiendo a las críticas de «cortezanos y sutiles ingenios»¹⁴. La misma empresa de Ferrara estaba llena de ambigüedades, puesto que por una parte pretendía enlazar con la tradición judía medieval, y por otra parte se proponía como modelo un proyecto de fidelidad textual inspirado en el Humanismo, tal como el llevado a cabo por Santes Pagnino. Las variantes textuales detectables en la Biblia de 1553 y las otras ediciones bíblicas y litúrgicas de Ferrara demuestran las constantes dudas de los colaboradores durante todo este proyecto de traducción judaizante. Desde las primeras reediciones de la *Biblia de Ferrara* nos constan intervenciones de sus editores, siempre por considerar que hay que sustituir palabras antiguas por otras más modernas y «pulidas». A pesar de ello, muchos «judíos nuevos» de Amsterdam y otras ciudades de la Europa occidental no entendían ni querían entender el lenguaje literal introducido por la *Biblia de Ferrara*. Un rabino de Amsterdam ya observaba cómo sus fieles preferían usar la «Biblia del fraile», con la que se refería a la Biblia de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera e impresa en Amsterdam en 1602. De hecho, en muchas bibliotecas sefardíes aparece esta Biblia protestante¹⁵.

12. Isaac Athias, *Tesoro de preceptos* [Venecia: 1627], edición de Amsterdam, 1649: «Así como se tradujo la Sagrada Escritura en español, ¿por qué no se pondrá en la misma lengua todo aquello que fuere necesario para que la Ley del Señor se aumente? Y aun por eso, fue esta nuestra obra en el mismo lenguaje y no en el materno y propio por no me salir de la Biblia y todas las rezas y por seguir las aun más, usamos de sus ladinos 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» (fol. 4r de los preliminares; reproducción en microficha, *Sephardic Editions*, ed. de H. den Boer, IDC Publishers, JS-14).

13. *Biblia de Ferrara*, prólogo, p. [3].

14. *Ibid.*, prólogo, fols. pp. [4-5].

15. Me refiero a Saul Levi Mortera, en su *Tratado Sobre a verdade da Lei de Moisés* (1659-1660), ed. y estudio de H. P. Salomon, Braga, 1988.

II. LA BIBLIA COMENTADA: EXÉGESIS JUDÍA EN LENGUA CASTELLANA

Destinada en gran parte a la reeducación de los conversos, la literatura sefardí¹⁶ de Amsterdam y otras comunidades de la diáspora occidental es en primer lugar una literatura «judía», constituida por obras en lengua española y portuguesa que comentan y explican temas fundamentales de la religión. Los sefardíes publicaron toda una serie de compendios de los preceptos judaicos así como la principal literatura ético-religiosa, entre la que destacan tratados importantes de Maimónides, José Caro, Bahya ibn Paquda, Jonás ben Gerondi y Elía ben Moisés Vidas. Rabinos educados en la diáspora «conversa» como Menasseh ben Israel (1604-1657), Isaac Aboab de Fonseca (1605-1693) o David Nieto (1654-1728) ampliaron la lista con obras nuevas. Se constituyó así un impresionante patrimonio judío en lengua vernácula, única en la historia judía (Yerushalmi 1989: 40-41). Los autores o traductores justificaban siempre esta literatura romançada por el servicio que querían hacer a los «hermanos venidos de España y Portugal», quienes con su educación cristiana carecían de conocimiento e instrucción. Y, efectivamente, todo este corpus de textos traducidos representa una gran introducción al judaísmo, incluso para lectores de hoy.

Sin embargo, es importante darse cuenta de que el destinatario de esta literatura no era exclusivamente el «judío nuevo» sino que incluía a lectores cristianos también. Muchos libros de Menasseh ben Israel contienen prólogos o dedicatorias a personajes cristianos en los que el rabino sefardí comentaba la invitación que éstos le hacían a explicar el punto de vista judío sobre tal o cual cuestión¹⁷. Cuando el rabino Jacob Abendana (1630-1695) emprendió la traducción de *Cuzarí* (1663) de Judá Haleví, fue al parecer movido por el intento del holandés Antonius Hulsius de convertirlo al cristianismo¹⁸. En la sociedad protestante de entonces, teólogos y eruditos con frecuencia consultaban a rabinos sefardíes por curiosidad erudita, expectativas milenaristas o celo proselitista¹⁹. Sabemos que rabinos como Isaac Aboab de 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

16. Entiéndase aquí sólo la literatura en español y portugués.

17. Véase Kaplan (1989).

18. Véase el artículo «Abendana, Jacob ben Joseph», en *Encyclopaedia Judaica*.

19. Véase Popkin (1971: 18-27; 1988: 3-32).

ben Israel aspiraba a ser profesor en el Ateneo de Amsterdam²⁰. Los cristianos descubrieron que estos judíos tenían —por su pasado ibérico, converso— una cultura sorprendentemente afín a la suya. El ambiente de acercamiento que surgió entre judíos y cristianos, particularmente en la primera mitad del siglo XVII, se ve reflejada en la aparición de traducciones latinas de obras de estos rabinos²¹, leídas y debatidas entre teólogos interesados.

Desde el punto de vista cultural, de historia religiosa, el interés de esta parcela de la literatura sefardí estriba en que introduce a sus lectores la exégesis judía de las Escrituras, muchas veces de una manera accesible y con la novedad de ofrecer un judaísmo de recia tradición («oriental»), organizado y presentado de una manera novedosa («occidental»), fruto de la experiencia conversa, adquirida en las universidades hispánicas y portuguesas.

Así, en su edición del *Pentateuco* de 1655, Menasseh ben Israel presenta una disposición de las Escrituras que combina la tradicional división litúrgica judía (las *Parasiot* o lecturas semanales) con la división en libros, capítulos y versículos numerados, una novedad sobre las biblias judías impresas hasta entonces. Además, el rabino empieza cada capítulo de los cinco libros de la *Torá* con un resumen, una especie de paráfrasis que incorpora la principal exégesis rabínica, con una marcada preferencia por la glosa textual sobre las especulaciones alegóricas o teológicas²².

La obra más ambiciosa de Menasseh, su gran comentario de la Biblia impreso con el título de *Conciliador*, refleja la misma aproximación. Publicada en cuatro volúmenes entre 1632 y 1651, 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»²³. Partiendo de la premisa de que la «Ley» era infalible, se proponía resolver las contradicciones de la Biblia a través de comentarios filológicos, explicando las diferentes acepciones de

20. *Ibid.*

21. Véanse, como ejemplos, las obras latinas de Menasseh ben Israel, *Conciliator* (Amsterdam, 1632), *De resurrectione mortuorum* (1636), *De termino vitae* (1639), *Dissertatio de fragilitate humana* (1642), *De creatione problemata XXX* (1635); de Jacob Juda León, *Libellus effigiei Templi Salomonis* (1650), *De cherubinis tractatus* (1647); de David Cohen de Lara, *Ir David sive de convenientia vocabulorum rabinicorum* (1638).

22. En su prólogo Menasseh declara que la paráfrasis tiene las explicaciones «que más al literal se ajustan [...] particularmente Onquelos y Jonatán» p. [7].

23. Prólogo, fol. (a)2r.

palabras hebreas, una distinción de lectura literal y metafórica, y una atención al contexto de los pasajes contradictorios²⁴.

También en esta obra se observa la preferencia por la explicación literal y la «razón natural». El alarde que Menasseh hace de un gran número de autoridades consultadas (221 judías y 54 «gentiles») —filósofos, Padres de la Iglesia y teólogos contemporáneos— es a la vez una muestra de fidelidad a la tradición y una postura consciente para combatir la imagen del judaísmo ignorante y supersticioso. A través de las cuestiones tratadas, *Conciliador* presenta una especie de repertorio del judaísmo, ya que las explicaciones no se limitan a resolver contradicciones. En esta obra como en sus otros tratados²⁵ Menasseh ben Israel ordenaba y aclaraba el punto de vista judío sobre un gran número de temas y cuestiones principales de su religión, contribuyendo mucho a la aceptación del judaísmo en el mundo cristiano de su tiempo.

De ambición similar a la obra exegética de Menasseh ben Israel se presenta la *Paráfrasis comentada sobre el Pentateuco* (1681) de Isaac Aboab de Fonseca (1605-1693), el rabino más prestigioso de la comunidad sefardí de Amsterdam. Aboab se dirigía con su paráfrasis sin embargo sólo a los correligionarios, a los fieles que no podían cumplir la obligación de estudiar la Escritura, faltos que estaban de conocimiento de la lengua y tradición hebreas. Al proponerles una guía para entender la *Torá*, Aboab condensó en su texto la principal exégesis judía, en particular el *Targum* y *Rasi*²⁶. Explica el texto valiéndose tanto de comentarios gramaticales como literales, mientras el recurso a la analogía, la *gematria* (basada en el valor numérico de las letras del alfabeto hebreo) o *notariqon* (división de las consonantes de una palabra para crear otras nuevas) y otras técnicas hermenéuticas de la tradición rabínica (Alba Cecilia 1994: 19-27, 23-27) sirve sobre todo para los abundantes comentarios morales que Aboab propone sobre el texto bíblico. En ocasiones Aboab entra en los sentidos ocultos del texto, mencionando los cuatro reinos o imperios de la profecía de Daniel y la promesa del tiempo del Mesías. El castellano claro y agudo de este portugués educado en los Países Bajos hace de su paráfrasis un texto que cumple su propósito instructivo,

24. «La contradicción podía nacer de algunas causas; a saber, o por se entendieren los dos textos al literal y ser necesario entenderse el uno metafóricamente; o de faltar [...] en uno dellos alguna condición; o de la ambigüedad de los vocablos; o por seren los sujetos varios» (*Conciliador* I, 1632, pp. [5-6]).

25. En especial, *De la resurrección de los muertos* (1636), *De la fragilidad humana* (1642), *Esperanza de Israel* (1650), *Piedra gloriosa* (1655).

26. Aboab ofrece un resumen de cada libro, seguido de la paráfrasis.

agraciado con la frescura ocasional de máximas y refranes (*ibid.*: 26-27). Un alumno de Aboab, el rabino Isaac de Acosta, completaría la labor del maestro con una paráfrasis sobre los libros proféticos, las *Conjeturas sagradas sobre los profetas*, impreso en Bayona en 1722. Acosta (m. 1728), crecido en Amsterdam y posteriormente rabino en Bayona, ya había publicado una paráfrasis dedicada a la historia de Ester²⁷, un texto todavía muy apegado a la *Biblia de Ferrara*. En el prólogo de sus *Conjeturas*, el rabino expresó sin embargo una crítica explícita a la traducción en uso entre los sefardíes, calificándola de «escabrosa» y «oscura»²⁸. La virtud de la paráfrasis, una glosa explicativa de los libros proféticos, es que ofrece una versión enteramente modernizada de la traducción de Ferrara. Los versos bíblicos que Acosta va citando para luego comentarlos tienen un léxico y una sintaxis normalizados que de por sí demuestran el gran dominio del castellano por parte de este sefardí. En su comentario incluye la tradición rabínica, aunque sin especificar las fuentes concretas, sin duda para no alejar al lector menos instruido. Ocasionalmente propone alguna interpretación suya. Aunque su objetivo es la aclaración del sentido literal, como ocurre con los demás exegetas sefardíes, se observa también la continua nota homilética, la aplicación moral de las Escrituras sagradas para influir en la conducta del lector.

Finalmente, cabe mencionar otro gran comentario bíblico, realizado por el rabino José Franco Serrano (siglo XVII), también muy crítico con la traducción literal de Ferrara. En *Los cinco libros de la Sacra Ley interpretados en lengua española, conforme a la divina tradición y comento de los más célebres expositores. Con los seyscientos y treze preceptos* (1695) reproduce el texto de la *Biblia de Ferrara*, supliendo palabras y frases allí donde el texto no se entendía. Todo lo añadido por el autor, también los comentarios rabínicos más conocidos, figura en esta edición en letra cursiva y Franco Serrano sí remite a la autoridad rabínica pertinente, mediante una nota en el margen. Este autor era profesor en la academia rabínica de la comunidad de

27. *Historia sacra real. Glosa parafrástica sobre la Meguilá o Volumen de Ester.*

28. «Viendo yo pues que nuestra Nación, si menos versada que otras en la lengua santa no menos religiosa, acostumbra cumplir jornalmente sus lecciones conforme a nuestros sabios lo que hacen por la Biblia española de Ferrara. Y que su traductor demasiado de exacto tradujo tan en rigor a la letra, que además del escabroso estilo que causa la improporción de algunos adverbos y términos de una lengua con otra, escurece de tal modo el sentido en algunas partes, que o no puede entenderse la oración, o se entiende muy diferente; me pareció haría servicio a Dios, y a mi Nación, prosiguiendo desde adonde paró el Sr. H[aham] Aboab; y a su imitación dar al público un género de paráfrase sobre los profetas primeros, de modo que aclarándoles la lectura, les individualice la historia, y les resuelva las dificultades» (*Conjeturas sagradas...*, p. [8]).

Amsterdam y su texto, más erudito que los de Aboab y Acosta, parece destinado a estudiantes más que a lectores comunes.

III. LA BIBLIA, INSTRUMENTO DE CONTROVERSIA

Los judíos nuevos de Amsterdam y de otras comunidades de ex conversos también recurrieron a la Biblia por razones de militancia. No era raro que los conversos, antes de emprender el camino de la emigración y de regreso al judaísmo, hubiesen buscado en las Escrituras y en textos teológicos las respuestas a las preguntas que tenían sobre la relevancia de la antigua Ley frente a la nueva de Cristo. También dentro de las comunidades sefardíes existía la necesidad de reafirmar la religión judía. No sólo por la sombra del pasado cristiano, sino también porque estas comunidades se veían obligadas a definirse frente a la sociedad cristiana mayoritaria en la que vivían. En Amsterdam y sobre todo en Hamburgo había una constante presión del clero protestante, ansioso de convertir a los judíos. Más valía, entonces, armarse de apoyos y argumentos con los que defender la fe de los antepasados.

Así, se desarrolló en la diáspora conversa una extensa literatura apologética y de controversia. Servía al doble propósito de reafirmación de la identidad judía y de réplica a los intentos proselitistas; proporcionaba a la vez una conciencia de dignidad religiosa y social. Esta literatura de controversia religiosa, que por su carácter semi-clandestino sólo circulaba en manuscritos, giraba siempre alrededor de los pasajes bíblicos disputados entre cristianos y judíos. Los textos comentados y los argumentos contenían por lo general poca novedad: se trataba de defender la «perfección» e inalterabilidad de la ley de Moisés, de combatir la lectura cristológica del Antiguo Testamento. Los pasajes más debatidos eran, invariablemente, las profecías de *Isaías*, *Ezequiel* y *Daniel*, es decir, los libros proféticos relacionados con el Mesías y el fin de los tiempos. Recuérdese que los editores de la *Biblia de Ferrara*, conscientes de la controversia, habían optado por presentar emisiones variantes de su Biblia, una donde el discutido pasaje de Is 53 sobre el nacimiento del Mesías se traducía con *moça* (la variante judía), otra, con «virgen» (la cristiana), mientras que en otra habían decidido dejar la palabra hebrea *almá* sin traducir (Macías 1994: 473-502). Los autores de esta nueva literatura de controversia religiosa adoptaron sin embargo posiciones mucho más definidas.

Sobre todo Isaac Orobio de Castro (1620-1687) es conocido por sus escritos polémicos en defensa del judaísmo. Este médico y filó-

sofo, nacido como Baltasar en Portugal y educado en universidades españolas («yo también estudié Teología en Alcalá»), conocía a fondo las doctrinas y los argumentos de los teólogos cristianos, a los que se proponía combatir con sus mismas armas, fundadas en la Escolástica y la razón. Su texto más conocido, el agudo *Prevenções divinas contra la vana idolatría de las gentes*, tuvo una amplia difusión entre los correligionarios y circulaba también entre los antagonistas cristianos²⁹. La reacción más conocida de los últimos proviene del holandés Felipe Limborch, quien publicó su versión de la polémica con Orobio con el título *De veritate religionis christianae; amica collatio cum erudito Judaeo* (1687). Orobio era sólo uno de los muchos autores sefardíes dedicados a la controversia religiosa. Cabe mencionar al respecto a Elías Montalto (m. 1616), Benjamín Musafia (ca. 1606-1675), Saúl Levi Mortera (ca. 1596-1660), Moisés Rafael de Aguilar (m. 1680), para recordar a los más militantes y agudos. Hoy día se está reconociendo la influencia que tuvieron los escritos polémicos de los sefardíes en círculos pre-ilustrados como preparadores —involuntarios, por cierto!— de una mentalidad racionalista, escéptica³⁰.

Desde un punto de vista literario, de creación, merece destacarse la literatura polémica de Abraham Gómez Silveira (1656-1740)³¹. Este autor, nacido en Arévalo, pero de joven incorporado a la comunidad sefardí de Amsterdam, se distingue de los demás autores polémicos por el elemento ficcional y burlesco de sus textos. Silveira escribió una larguísima polémica —contenida en nada menos que doce gruesos volúmenes manuscritos— dirigida al hugonote Isaac Jacquelot (1647-1708) como réplica a los intentos proselitistas del último patentes en sus *Dissertations sur le Messie* (1699). A pesar de la seriedad con la que este sefardí emprendió la controversia, siempre se asoma en sus páginas un espíritu jocoso, además de una preferencia por la ficción y los disfraces.

La obra más curiosa de este sefardí es la *Fábula burlesca de Jesucristo y la Magdalena*, escrita según los manuscritos existentes por «Fray Antonio Marques Cathedrático de vísperas en la Universidad de Salamanca, el cual pasando grandes tormentos en la Inquisición, escribió en Londres este discurso en el año 1623». No sabemos si el

29. Ver Kaplan (1989, sobre la circulación, véase Appendix G, pp. 451-464, «Translations of Orobio's Works in the 18th and 19th Centuries»).

30. Mulsow (2002) se ocupa del uso de un manuscrito de un *lusitanus anonymus* y su influencia en círculos pre-ilustrados en Alemania.

31. Sobre este autor y su obra véase el estudio y la edición de una selección de sus obras en Brown y Den Boer (2001).

mismo Silveira inventó el seudónimo del fraile o si es atribuible a los compiladores de los manuscritos facticios de literatura polémica entre los sefardíes, pero es seguro que, dado el contenido, el autor no se hubiera atrevido a dejar constancia de su identidad verdadera. Recreación irreverente de la vida y doctrina del mesías cristiano, es un texto único en la literatura castellana³².

La *Fábula burlesca* no es un discurso sino un poema de 586 versos que narra la vida de Jesucristo como una historia picaresca. Desde un nacimiento infame y tras pasar una juventud dedicada a los placeres venéreos, el protagonista del poema judío va «a dar en santo / y en estas boberías / no sé qué cosa dixo de Mesías, / y que de Adam el bárbaro delicto, / venía a perdonar como infinito»; en fin, resume a su narratario judío todos los tópicos de la controversia como la naturaleza divina, la Trinidad, el cumplimiento de las profecías, etc. Cuando los judíos no se muestran impresionados por Cristo ni por sus argumentos, profesando al contrario su fidelidad a la Ley vieja, éste les tiene preparada una amenaza muy ibérica:

Cristo se vio enfadado,
y respondió irritado:
«¿Quando vengo a dar Ley aun a los reyes
me dicen en la cara a dos mil leyes?
¡Qué linda marmelada!
¡Allá vendrá la Inquisición sagrada,
que con ardiente furia
vengará de su Dios tan gran injuria!» (vv. 485-492).

A través de su poema burlesco, Abraham Gómez Silveira responde con desafío a las vejaciones sufridas por su *nación* en la península Ibérica. Instrumentaliza los recursos de la lengua y género típicos del discurso barroco de su tiempo para con ellos subvertir, de alguna manera, el canon católico-ibérico.

Es curioso constatar que el mismo autor dedicó un poema muy similar de forma y contenido a la vida de Sabetay Seví (1626-1676), el falso mesías que en los años sesenta del siglo XVII había causado un auténtico frenesí religioso entre sus correligionarios, notablemente entre los sefardíes. Aunque Silveira proclamaba la razón de la ortodoxia tras el desmontaje definitivo del impostor, su poema seguramente hería la sensibilidad de todos aquellos judíos de su comunidad, incluso de gran parte de los rabinos, que se habían dejado llevar por el sueño mesiánico. Silveira, a pesar de aferrarse siempre a una postura

32. Editado y comentado en Brown y Den Boer (2001).

ortodoxa de fidelidad a la verdad revelada de la Biblia y a la autoridad rabínica, también representa la actitud racionalista que había entre los sefardíes del siglo XVII. Declaraba una y otra vez su fe en la claridad del texto bíblico, rechazando las lecturas rebuscadas. En su polémica, eran sobre todo los teólogos católicos los que «oscurecían» la letra del texto con alegorías y «gongorismos» (!), toda vez que también se apartaba de las interpretaciones ocultas propuestas por la Cábala. Pese a su militancia aparente, el autor aspiraba en el fondo a un clima de libertad de conciencia que permitiera a cada uno seguir su ley, y donde fuera posible una discusión en materia religiosa sin necesidad de represión (Den Boer 2005: 47-65).

Pero había habido casos mucho más atrevidos de desafío en el mismo seno de las comunidades sefardíes. Sobre todo en la primera mitad del siglo XVII existieron en la diáspora sefardí «judíos nuevos» que se enfrentaron contra la autoridad de la tradición. El caso más conocido lo presenta el portugués Uriel da Costa (1585-1640), quien se rebeló contra las autoridades judías de Hamburgo y Amsterdam porque consideraba que su práctica de la religión conforme a la tradición rabínica no se encontraba justificado desde la Biblia. Da Costa, nacido en Oporto de una familia cristionueva, confesó en su famosa autobiografía —escrita poco antes de suicidarse— que lo que le había hecho retornar al judaísmo era el examen personal que había hecho de la Biblia³³. Convenciendo a su familia de la verdad de la religión judía, Da Costa y los suyos huyeron de Portugal, estableciéndose primero en Hamburgo, donde se unieron a la comunidad sefardí. Pronto, sin embargo, Da Costa llegó a la conclusión que el judaísmo practicado en esa comunidad era muy diferente de lo que él había deducido de sus lecturas. No tardó en criticar la actitud rígida y ritualista de los rabinos, a los que acusaba de fariseos. En su *Exame das tradições fariseas* (1624) Da Costa expone su adherencia a un judaísmo centrado exclusivamente en la Biblia. Cuestionando la legitimidad de la tradición rabínica, llega a rechazar también la doctrina de la inmortalidad del alma, generalmente aceptado en el judaísmo. Atacado ya antes de su publicación en el *Tratado da immortalidade da alma* (1623) escrito por su adversario ortodoxo Samuel da Silva, el libro de Uriel da Costa sería confiscado y la tirada entera destruida con ayuda de las autoridades municipales de Amsterdam. Algún ejemplar escapó del rigor de la censura y hoy conservamos uno que existe en la Biblioteca Real de Copenhague.

33. Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana (Exemplar humanae vitae)*, ed. crítica y trad. de G. Albiac, Madrid, Hiperión, 1985.

Aunque la influencia precisa de las ideas de Da Costa sigue siendo materia de discusión, el espíritu crítico de la tradición que surgía en estos medios sefardíes de pasado cristiano culminaría en la postura radical de Baruch Spinoza (1632-1677), para quien la Biblia dejó de ser una verdad revelada. La lectura racionalista del filósofo, excomulgado de la comunidad sefardí de Amsterdam, entendía la Biblia como un documento humano e histórico que hablaba de Dios sólo de forma metafórica y alegórica (Popkin 1995: 383-407).

IV. LA BIBLIA RECREADA

Frente a la abundancia de traducciones y obras exegéticas, no se encuentra en la prosa de los sefardíes occidentales una atención similar a la recreación literaria de la Biblia. Si bien existen algunos manuscritos que contienen traducciones al español y portugués de las tradicionales leyendas judías de la Biblia (*Midras* o *Midrasim*), los mismos sefardíes no parecen haberse dedicado a la prosa de ficción. Sólo se puede mencionar a José Penso de la Vega (1650-1692), educado en Amsterdam y Liorna, que compuso unas novelas cortesananas con el título de *Rumbos peligrosos* (1683), en cuyo contenido brilla por su ausencia cualquier referencia religiosa. Ahora bien, este escritor, famoso por haber escrito la primera obra sobre el mecanismo de la bolsa de acciones³⁴, publicó en 1692 *Ideas posibles*, unos discursos imaginarios de famosos personajes, cuya primera parte consistía en traducciones libres de sus admirados ejemplos italianos (Loredano, Manzini, Pasqualigo, Palavicino y Lupis), y la última, de su propia cosecha, introducía los discursos hipotéticos de algunos personajes bíblicos: Abrahán, Jonatán, Sansón, la mujer de Putifar y José. El ejercicio de la oratoria que lanzó Penso de la Vega en esta obra fue una novedad en lengua castellana, y en este sentido tiene su interés. En cuanto al contenido, son ejemplos de una prosa hiperbarroca que se apoya en las paradojas, las antítesis y las agudezas constantes. Así, en «Obediencia enternecida» el autor se imaginaba cuáles podrían haber sido las palabras que Abrahán hubiera dicho a su hijo Isaac al llevarlo al sacrificio encargado por Dios. Aunque las palabras de Abrahán terminan, como no podía ser menos, en las exclamaciones, la retórica siempre vence a la emoción. Reproducimos la parte final:

34. *Confusión de las confusiones*, [Amsterdam], 1688.

¡Ay hijo mío! ¡Ay mi único! ¡Ay mi querido! ¡Ay Yshac! ¡Y cómo veo que haberte dado Dios estos cuatro atributos en tránsito tan sensible es para apretar las cuerdas al tormento y buscar que campee sin desahogo el martirio! Llámame mi hijo para que te llore como padre; llámame único para que te llore como solo; llámame querido para que te llore como amante; llámame Yshac para que te llore como pío. Lloro pues io fúnebre archivo de mi gusto!; llora pues io lúgubre erario de mi alivio!; y llora pues io estímulo valiente de lo que lloro! Ya estamos en el tercero día, que siendo más noche que día para mi amor, será tercero para tu gloria. Tú morirás con morir, y vivirás porque mueres, yo no viviré con vivir ni moriré porque vivo. Tu encontrarás finalmente la vida en la muerte y yo ni gozaré la muerte ni la vida. No la muerte, porque no soy tan dichoso no la vida porque soy tan infeliz. ADiós mi Yshac. ADiós mi querido. ADiós mi único. ADiós mi hijo. ADiós (Vega 2000: 164).

Así, obediente y tierno, el padre acaba devolviendo a Dios el hijo que éste le había dado. No falta el virtuosismo, pero no hay en Penso una identificación particular, ni mucho menos personal, con la Escritura.

En el teatro encontramos las recreaciones bíblicas más vivas hechas por los sefardíes occidentales. El teatro gozaba de gran popularidad entre estos españoles y portugueses viviendo fuera de la península Ibérica, que organizaban sus propias compañías e incluso hacían venir actores españoles, todo para seguir disfrutando de la comedia que conocían de sus tierras nativas. Con respecto a Amsterdam, existen numerosas muestras de la afición sefardí a la comedia española, que se prolonga hasta el final del siglo XVIII. Sabemos de espacios alquilados para organizar representaciones, de grupos de teatro, de «comedias famosas» de los grandes dramaturgos españoles editadas en Holanda y de un buen número de obras y obritas compuestas por escritores sefardíes (Den Boer 1988: 679-690).

Aunque un sector de los rabinos se oponía a este género, y más si se trataba del teatro religioso, también había los que entendieron el teatro como un género muy adecuado para transmitir los recobrados valores religiosos, pensando en el ejemplo de los autos religiosos católicos. En las comunidades sefardíes de origen occidental pronto surgió un teatro judío en lengua española o portuguesa.

La primera obra teatral que se conoce entre los sefardíes de Amsterdam es el *Diálogo dos montes* (1624), obra portuguesa representada nada menos que en la sinagoga. Es el producto de la colaboración entre el portugués Rehuel Jessurun, nacido como Paulo de Pina (ca. 1575-1634) en Lisboa, y el rabino italiano Saul Levi Mortera

(1596-1660). Aparte de los datos que se conocen sobre su estreno, se conservan en testimonio de su popularidad cuatro manuscritos hechos en el siglo XVII y una edición publicada en una fecha tan tardía como 1767. Para el lector o espectador de hoy resulta apenas atractivo, esto es, desde una perspectiva dramática. El *Diálogo dos montes* es en realidad una disputa dramatizada entre los montes de Israel sobre quién es el preferido por Dios; tiene, pues, un componente alegórico al igual que los autos ibéricos. En la disputa o certamen ordenado por la Tierra y presidido por el rey Josafat como juez, cada monte alega sus preeminencias en forma de sermón. 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.

El rabino Mortera fue el responsable de la parte doctrinal de la obra. Pina compuso la parte lírico-dramática, que viene representada por un grupo de músicos con función de coro. Sus canciones interpretan y entrelazan los discursos. Esta parte lírica refleja el sentimiento colectivo del pueblo perseguido de Israel y su reencuentro con Dios tras el éxodo, todo un claro reflejo del destino de los judíos españoles y portugueses huidos de la Inquisición y arribados a la seguridad de Amsterdam.

Não causará notável maravilha
 ver que na obscura noite do desterro
 dos filhos de Jacob, que perseguidos
 vêm fugindo às tiránicas cruezas
 do malévolu 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 proelas,
 os que para este norte a proa guíão
 ténhão remanso aqui doce e quieto,
 onde de tantos danos se refação
 e nesta sancta caza a boca chea
 em vós alta *A[donai] A[donai]* clamem?

(Jessurun 1975: vv. 150-165).

El destierro bíblico se actualiza para estos «filhos de Jaacob», denominación general del pueblo judío y alusión específica a la congregación sefardí de *Bet Jacob* en Amsterdam, constituida por aquellos judíos procedentes de España y Portugal. El «malévolu Edom e seus

secazes» es la designación estereotipada de la Iglesia católica como perseguidora de los judíos, y aquí se identifica con la Inquisición, por la evocación de los «ásperos tromentos [...] em cárceres obscuras e medonhas». Finalmente, el «Norte» alude, además de a su valor de orientación, a los Países Bajos, el refugio de los exilados ibéricos.

Para este público el triunfo del monte Sinaí confirmaría la trascendencia de la ley de Moisés; 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.

(Jessurun 1975: vv. 923-934).

El *Diálogo dos montes* presenta un mensaje de consuelo y persuasión de los valores religiosos y políticos 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.

A finales del siglo XVII será el poeta Miguel o Daniel Leví de Barrios (1635-1701) quien escriba varias comedias religiosas que él mismo caracteriza como «autos mosaicos». La más elaborada es la comedia alegórica *Contra la verdad no hay fuerza* (ca. 1665), que conmemora a tres judaizantes quemados en unos autos de fe, acontecimientos que tuvieron siempre gran impacto en las comunidades judías fuera de España y Portugal. Como en estas obras de Miguel de Barrios no hay realmente un contenido bíblico, no se comentarán aquí (Lieberman 1996).

Existía entre los sefardíes sin embargo un género dramático muy apto para la recreación de historias bíblicas, las llamadas «comedias

de *Purim*». La fiesta de *Purim* celebra la victoria de los israelitas sobre sus opresores, tal como relata la historia bíblica de la reina Ester (9, 20-28). No es de extrañar que gozara de gran popularidad entre los sefardíes con su memoria colectiva de persecución inquisitorial. Esta fiesta tenía además un componente carnavalesco: durante sus alegres días había fiestas de máscaras, se contaban chistes y se representaban pequeñas obras. Entre los sefardíes de Amsterdam se conservan tres obras todas de finales del siglo XVII, reflejo al parecer de una coyuntura favorable para el teatro.

La comedia *El perseguido dichoso*, escrita por Isaac Matathia Aboab (1631-1707), es una recreación de la historia de José. Su autor era un rico mercader, conocido por la extensa colección de manuscritos que mandaba escribir y reunir, y por la que puede ser considerado la memoria cultural de su comunidad (Révah 1961: 276 ss.).

Las tres «partes» en que esta obra se divide son, en realidad, tres comedias cada una repartida en tres actos o jornadas siguiendo la fórmula de la comedia española. Como conjunto tiene desigual extensión y hasta calidad. La primera parte reproduce la desgracia de José desde que sus envidiosos hermanos lo venden hasta su emprisionamiento en el palacio de Faraón por la acusación de la mujer de Putifar. Es un texto sencillo compuesto en un español bastante contagiado por lusismos, sin grandes méritos. Sigue las convenciones de la comedia española, pero sólo hasta cierto punto: la polimetría es un tanto arbitraria con una marcada tendencia hacia la silva, y hay una curiosa distribución entre las tres jornadas, donde la tercera tiene la extensión de las dos primeras juntas (McGaha 1998: 229-230). El profesor McGaha, autor de dos libros sobre la historia de José en el teatro español, observa que el modelo de la comedia parece haber sido la *Tragedia josefina* de Miguel de Carvajal, algo que no sorprende porque los sefardíes nunca se desprendieron de la literatura española y portuguesa de la Península (*ibid.*: 229). McGaha también admira la tensión que ha logrado construir el dramaturgo sefardí en una historia tan familiar para el público (*ibid.*: 230). Y otro detalle, tal vez el más original, es que el personaje de José es a la vez casto, por la fidelidad que mantiene a su futura esposa Asenat, al tiempo que por su belleza tiene un éxito instantáneo con las damas de la corte egipcia. No sólo Zenobia, mujer de Putifar, sino también su hija Asena y las damas Resinda y Matilda luchan por obtener los favores del joven pastor israelita. La segunda parte o comedia recrea el ascenso de José en la corte de Faraón y la venganza benigna sobre sus hermanos; es también una obra lograda. La tercera parte, que tiene sólo dos escenas y 431 versos, parece obra

de otro autor, posteriormente incorporada en los manuscritos de Aboab. Su texto incluye palabras hebreas y literalismos al estilo de la *Biblia de Ferrara*.

Un elemento característico de esta obra y de la literatura sefardí occidental en general es la fusión, a veces armoniosa, a veces un poco chocante, de la cultura clásico-cristiana heredada por estos ex conversos y la tradicional judía, a la que se adaptaron de manera tan rápida. Así, en estas comedias de Aboab Matathia aparecen damas con nombres pastoriles (Resinda, Matilda) mezcladas con personajes cuyos nombres bíblicos siguen la ortografía hebraizante (Asenath, Joseph, Reuben, Binyamin...) como afirmación de su identidad judía. Y aunque la historia de José no se aparta mucho del texto bíblico, tiene algunas adiciones procedentes de las leyendas rabínicas (del *Midras*), como por ejemplo el papel del hijo Menasé en la intriga con los hermanos. Pero luego no falta el contrapunto cómico en la persona del lacayo del Faraón, que hace de *gracioso* incluso con un chiste estereotipado sobre el tocino, un guiño irónico al mundo hispánico que debe de haber sido grato al público de esta comedia.

En 1699 aparecieron impresas dos comedias de *Purim*, una en español y otra en portugués. El librero sefardí Isaac Cohen de Lara publicó una comedia de *Amán y Mordochay* afirmando que era la adaptación a las convenciones de la comedia española de una obra hecha por un desconocido «ingenio de Hamburgo». Aunque el editor se mostraba orgulloso de convertir en comedia lo que «hasta ahora ni aun entremés se podía llamar», la obra sigue siendo poco acabada. El lenguaje es un híbrido de español y portugués y también su versificación es defectuosa. El argumento se centra en la oposición entre un humilde judío, Mardoqueo, que sigue firme en su fe, y el soberbio Amán, arquetipo del enemigo de los judíos. La comedia no añade mucho a la historia bíblica y tampoco aprovecha las posibilidades dramáticas que ofrecía el libro bíblico en que se inspira porque gran parte de la acción no es representada, sino que nos es referida por los personajes.

Quedan sin embargo unos elementos simpáticos en esta obra, que podrían apuntar a un origen de entremés. Así, aparece un pastelero irritado porque Amán le reprocha que sus pasteles le incomodan el estómago. La nota escatológica que aquí se intuye, vuelve con toda su fuerza cuando la hija de Amán quiere vaciar un bacín «de lo que callo» sobre Mardoqueo pero da de lleno en la cabeza de su padre. Un villano canta burlándose de este depravado enemigo de los judíos y finalmente 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.

Son, pues, los personajes populares con su tono alegre y festivo los que confieren gracia a la pieza, de acuerdo con el carácter desenfadado de la fiesta de *Purim*. Representan el triunfo del pueblo sencillo sobre la personificación del Poder, y su comportamiento desinhibido acentúa el carácter carnavalesco de la obra.

La *Comédia famosa dos sucessos de Jahacob e Essau* es también obra anónima. Sus editores la atribuyen a un «autor célebre», que no ha sido posible identificar; en todo caso, no se oculta la mano maestra de ningún escritor conocido. Los sucesos de Jacob y su hermano Esaú eran una materia popular en la fiesta de *Purim*, ya que en la leyenda judía el héroe Mardoqueo descendía de Jacob y el depravado Amán de Esaú³⁵. La acción de la *Comédia dos sucessos de Jahacob 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. Cuando Esaú descubre el engaño jura venganza, forzando a Jacob a emprender la huida. En la tercera jornada Esaú y su hijo Elifaz van en busca de Jacob. Elifaz tiene un encuentro con Jacob, pero le deja escapar con vida. Jacob tendrá su famoso sueño y llegará a las tierras de Labán, de cuya hija, Raquel, se enamora. Jacob descubre los enredos de su suegro para cambiarle la esposa y se desespera cuando recibe a Lea por esposa, pero cuando Labán acaba por darle también 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. De nuevo se introducen personajes secundarios para amenizar la acción. Así, Jacob y su madre mandan a un músico para entretener al padre Isaac mientras Jacob se está disfrazando. El contenido del romance cantado por este músico pertenece a la leyenda judía (trata de Abrahán cuando corta las cabezas de las estatuillas de dioses paganos fabri-

35. En las leyendas judías tradicionales (*Midras*), Amán se considera descendiente de Esaú y le dice a Mardoqueo que su ancestro Jacob se postraba ante Esaú. Van Praag (1940: 12-14, 93-101) encontró la materia de la comedia en una leyenda antigua de los judíos mencionada en Ginsberg (1913, IV: 395).

cados por su padre)³⁶. Otros personajes añadidos son bandidos de la compañía de Esaú y Elifaz, que según el hispanista Van Praag reflejaría una típica escena de bandidaje ibérico. Finalmente hay que mencionar a los criados de Labán, cuyos nombres, Jacinto, Silvio y Montano, apuntan otra vez a la tradición pastoril renacentista cuya versificación (endecasílabos) y léxico se reflejan en la comedia.

Hay que destacar al mismo tiempo la naturalidad con que aparecen algunos hebraísmos, que indican que el autor de esta comedia se educó ya en el seno del judaísmo. Así, Jacob tiene el anacrónico deseo de ser «*Haham* (= rabino) famoso», y la respuesta de Isaac al músico es la siguiente: «que o *Sem ytbarach* [el nombre bendito = Dios] / te dé gozo eternamente».

Con respecto a *la poesía* entre los sefardíes de origen converso, es sorprendente que en este género la Biblia no ocupara el lugar destacado que cabría esperar a partir de la literatura de los conversos. Es decir, mientras que escritores judeoconversos en tanto que *cristianos* como Antonio Enríquez Gómez (*Sansón nazareno*), Miguel de Silveira (*El Macabeo*) u otros que todavía no habían vuelto al judaísmo formal como João Pinto Delgado (*Poema de la reina Ester, Historia de Rut, Lamentaciones del profeta Jeremías*) escribieron grandes poemas épicos celebrando a los héroes del pueblo judío como una reivindicación de su linaje³⁷ —aunque no necesariamente de su identidad religiosa—, no encontramos una literatura bíblica parecida entre los conversos vueltos al judaísmo. La poesía sefardí compuesta en Amsterdam y otras comunidades sefardíes explotó mucho menos este manantial.

Tal vez hay una explicación por esta ausencia del tema bíblico en su vertiente exílica. El tono melancólico de la pérdida está muy presente en las *Lamentaciones del profeta Jeremías*, donde João Pinto Delgado evoca las tragedias de la historia de Israel. Delgado ofrece en sus poemas una visión que responsabiliza al pueblo hebreo por el sufrimiento que padece, por haber abandonado la ley de Moisés. Éste es un tema recurrente en lo que llamaríamos la literatura «marrana», es decir, la de aquellos judeoconversos que reflexionaban sobre las desgracias que les habían sobrevenido en tanto que «cristianos nuevos» vigilados o incluso perseguidos por la Inquisición. En la poesía

36. También se puede encontrar en Ginsberg (1913, I: cap. 5 dedicado a Abrahán).

37. Véase la antología de las obras de Pinto Delgado, Enríquez Gómez y Barrios en Oelman (1982); sobre Silveira, Díaz Esteban (1994).

de Delgado se reproduce el conflicto de los conversos que sentían la religión en la que habían crecido, la católica, como una traición, al tiempo que cargaban con la culpa de la antigua ley abandonada. Los sufrimientos y persecuciones ocasionados por la Inquisición son en esta visión un instrumento para recordar los orígenes de los perseguidos, haciéndoles volver al Dios de Israel.

Una percepción similar todavía se encuentra en la traducción versificada de los salmos realizada por David Abenatar Melo. Este portugués nacido como Fernão Alvares Melo (1569-1632) había sufrido en carne propia la persecución inquisitorial, y ésta se halla plasmada en su versión de los *Salmos* (Hamburgo, 1626). Algunos de estos salmos son versiones muy libres, en las que David Abenatar pudo fundir sus vivencias con las del rey David, su gran ejemplo. Así, el salmo 30 recoge la amarga experiencia padecida en los calabozos de la Inquisición portuguesa, introducida sin reservas en el texto bíblico (Salomon 1982: 189-195):

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 me 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.
[...]
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 ayudado³⁸.

El mérito de estos *Salmos* queda oscurecido por la pésima edición que recibió el texto, llena de inconsistencias ortográficas achacables a un impresor (alemán) que ignoraba el español. Pero la obra también sufre el apego del autor al texto de la *Biblia de Ferrara*, cuyo lenguaje entorpece el talento lírico que poseía el autor. Tal vez aquí ya se resiente la incorporación de Melo al judaísmo formal. El «nuevo judío» sentiría la obligación de restaurar los lazos con la religión y el pueblo de Israel y cede (parte de) su experiencia individual a favor de una fidelidad colectiva (usar la Biblia «canónica» de Ferrara).

Daniel López Laguna (1653-1730), nacido unos cien años después de Melo, publicaría otra traducción versificada de los *Salmos*. Aunque en esta traducción también se encuentra algún eco de la persecución inquisitorial que había sufrido su autor, su tono es distinto, menos lírico que el de su precursor. Laguna confesaba en el prólogo de su *Espejo fiel de vidas*, o paráfrasis poética de los *Salmos*, que había trabajado veintitrés años en su composición. El producto fue una elaboración poética realizada en una gran variedad métrica y en general de bastante artificiosidad. Los salmos de Laguna ya se encuentran alejados de su fuerza expresiva original, y lo que queda es una especie de paráfrasis métrica³⁹.

Comentemos finalmente al poeta más productivo de la diáspora sefardí occidental, el montillano Miguel de Barrios (1635-1701), conocido como Daniel Leví de Barrios a partir de su incorporación a la

38. Melo comenta su versión, dando detalles aún más agudos de sus vivencias: «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» (*Los CL Salmos de David*, Francoforte [en realidad Hamburgo], 1626: 44-45).

39. «Si al verso la suavidad / le falta es porque he seguido / sólo el literal sentido / siempre atado a la verdad / que tiene dificultad / reducir el verso en versos / y adviértase que hay muy terzos / conceptos en verso, y prosa / que son una misma cosa / aunque en acentos diversos. // Si el pretérito y futuro / se equivocaren tal vez, / con tiempo presente, esto es / por darle al sentido obscuro / la claridad que procuro / y porque el sabio no ignora / que aqueste estilo athezora / en sí la Ley permanente / pues todo es tiempo presente / en el Dios que mi alma adora. // Si en singular y plural / como en segunda y tercera / persona, la regla altera / el hebrayco literal / con su énfasis queda igual / assí como el masculino / nombrado por femenino / se deve en la traducción / del sentido, y la intención / seguir el claro camino».

comunidad judía de Amsterdam (1662). Este escritor, cuyas obras todas se imprimieron después de su vuelta al judaísmo formal, se continuaría dirigiendo con la misma facilidad a un destinatario cristiano al que conocía bien y en el que se sentía celebrado que al judío con el que se identificaba en la religión. Barrios escribió obras profanas y religiosas. Algunos de sus mejores poemas reflejan su propio proceso espiritual, las angustias del converso vuelto judío que sentía remordimientos sobre su pasado cristiano, mientras tenía también una enorme facilidad para adecuar el contenido de sus escritos al gusto de los mecenas que buscaba, fuesen judíos o católicos. En tan ingente producción como la suya no hay sin embargo apenas un reflejo de la materia bíblica tan explorada por sus contemporáneos conversos como Antonio Enríquez Gómez o Pinto Delgado o, si se quiere, por autores como Quevedo y Lope de Vega o Calderón. En los pocos casos en que Barrios recreaba una historia o unos personajes bíblicos, su tono es muy diferente al de los poetas mencionados. No hay ejemplo más claro que la «Historia de Susana» (Dn 13)⁴⁰ recreada por Barrios en un romance de cien versos. Aunque el poema celebre la castidad e inocencia de la protagonista bíblica, es en realidad una sarta de juegos conceptistas en un contexto jocoso, tal vez una composición realizada en el contexto de una de las academias literarias entre los sefardíes de Amsterdam. Aquí no hay ningún dramatismo, ni la identificación del judío nuevo (Barrios) con un personaje bíblico. Basten como muestra los siguientes versos, donde los juegos conceptistas priman sobre la dramaticidad de la historia:

Así de su amor travados
 Los dos viejos se destravan
 En el apetito verde
 De ver su prenda encarnada.
 [...]
 Saben los viejos la hora
 En que la honesta Susana
 Para dar fuego al Amor
 Ha de echar el pecho al agua.
 [...]
 Con guarnición de bellezas
 Desnuda a modo de espada
 Susana hiere a los ciegos
 Que en cinta ponerla tratan.

40. Historia muy popular en el Barroco, con ejemplos tan ilustres como las pinturas de Rembrandt (1636, Amsterdam, Rembrandthuis, y 1647, Berlín, Gemäldeuseum).

Por ser de su honor lozano
 Cada uno Cid, da en juzgarla
 Su tizona, con el brío
 Que es en la fuente colada⁴¹.

Como una excepción notable, cabe mencionar, sin embargo, el soneto «A la muerte de Raquel», considerado como una de las composiciones más logradas del poeta montillano:

Llora Jacob de su Raquel querida
 la hermosura marchita en fin temprano,
 que cortó poderosa y fuerte mano
 del árbol engañoso de la vida.

Ve la purpúrea rosa convertida
 en cárdeno color, en polvo vano,
 y la gala del cuerpo más lozano
 postrada en tierra, a tierra reducida.

«¡Ay!», dice, «¡Gozo incierto! ¡Gloria vana!
 ¡Mentido gusto! ¡Estado nunca fijo!».
 ¿Quién fía en tu verdor, vida inconstante?

Pues cuando más robusta y más lozana
 un bien que me costó tiempo prolijo
 me lo quitó la muerte en un instante.

Barrios era, con todo, un gran lector de las Escrituras, a las que acudía más por un interés místico que por inspiración poética. A lo largo de toda su obra se observa el constante esfuerzo del poeta por explicar el mundo en que vivía a través de una interpretación de los sentidos ocultos de la verdad revelada en la Biblia. Le interesaban, sobre todo, los libros proféticos de *Isaías* y *Ezequiel*. Con ayuda de etimologías del hebreo y otro tipo de lecturas esotéricas, el montillano exploraba la escondida relación entre varios acontecimientos históricos o contemporáneos, a veces sólo para impresionar a su destinatario, para que el poeta apareciera como un erudito y visionario. Las obras históricas o proféticas que compuso Barrios están llenas de erudición e interpretaciones rebuscadas que hacen pesada o incomprendible su lectura. Además, se mezclan asombrosas agudezas de ingenio verbal con una visión profética o profunda de la historia, por

41. «Historia de Susana», en *Bello monte de Helicon*, 1686, BNM R/10386: 12-16.

lo que el lector no sabe si el autor realmente creía en lo que afirmaba. Un ejemplo (de los menos oscuros) es su «Albogue pánico» (1680), donde el escritor reconcilia ingeniosamente ideas bíblicas y antiguas, presentando una visión de la armonía del universo:

Todo el mundo es una tácita armonía, y [...] Jubal, descendiente de Caín, 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 zampona 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 Sal 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 Albogue, otros interpretan [*ve*] *ugab* 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*⁴².

A primera vista tenemos aquí una explicación ingeniosa para lisonjear a uno de los mecenas de Miguel de Barrios, el marqués de Frontera. Hábilmente, el poeta equipara el bíblico Jubal con Júpiter y luego Pan como hijo atribuido a Júpiter (= Zeus) con Kol, uno de los hijos de Jubal. Luego, hecha esa identificación Kol = Pan, recurre a la mitología griega para explicar Gn 4, 21⁴³. Este texto revela al mismo tiempo una profunda preocupación del autor por encontrar una armonía en el mundo, y en su propia vida, tan dividida de lealtades. En muchas de sus obras Barrios recurre a explicaciones rebuscadas de la Biblia para «rimar» las verdades opuestas de judíos y cristianos y de las diferentes naciones de su tiempo.

La obra que el poeta consideraba principal tiene el título significativo de *Imperio de Dios en la armonía del mundo* (ca. 1674, segun-

42. «Albogue pánico», en *Árbol florido de noche* (1680), BNM R/12313: 37-38.

43. Gn 4, 21: «Y el nombre de su hermano fue Jubal, el cual fue padre de todos los que manejan arpa y órgano». Según Barrios, hay que sustituir «órgano» por «albogue», porque «Col» sería idéntico a «Pan», que tocaba el albogue, instrumento pastoril.

da versión de *ca.* 1689). La versión que se publicó consta de 125 o 127 octavas según la edición, pero Barrios aspiraba a que tuviera una extensión diez veces mayor, donde cada canto estuviera dedicado a un príncipe, al duque de Liorna, a los gobernadores de Holanda, Portugal, Inglaterra, etc. (Scholberg 1964: 99). El poema debía publicar la grandeza de Dios y de su creación. La versión que nos queda 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. Su autor, aún conocido en círculos cristianos como «capitán don Miguel de Barrios», buscaba los valores comunes y por eso incluía en la «Armonía del Mundo» unos himnos en diez lenguas diferentes: 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
Elaah, 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, *Bouh* el moscovita,
Hala el árabe, y *Yah* el israelita⁴⁴.

Este virtuosismo lingüístico de Daniel Leví (Miguel) de Barrios ilustraba su intención de ser un profeta con una —disparatada— misión, la de unir a todas las naciones para encontrar un destino común, guiado por el Mesías:

Césares convoco y reyes,
 y estados de varias leyes,

44. *Imperio de Dios...* (1674), texto en *Sephardic Editions*, JS-63: 16.

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 planta⁴⁵.

CONCLUSIÓN

La Biblia fue para los sefardíes de origen converso el puente para la reintegración en el judaísmo. En la adopción de los nombres de los patriarcas judíos Abrahán, Isaac, Jacob y Moisés, en sus monumentos funerarios, en su literatura, reflejaron la conciencia de formar nuevas dinastías de judíos, peregrinos en busca de la memoria perdida. Separados por generaciones de la tradición judía, emprendieron el camino de retorno apoyándose en la traducción española de la Biblia realizada en Ferrara, constantemente reeditada y modernizada, ayudados por rabinos que entendieron sus necesidades y que publicaron paráfrasis bíblicas y compendios del judaísmo. La particularidad de estas ediciones y comentarios de la Biblia es que combinan la secular tradición rabínica con una organización y presentación modernas, fruto de la cultura renacentista en que se educaron los judeoconversos españoles y portugueses.

La Biblia fue también instrumento de controversia, a la que acudían los nuevos judíos para defender su religión frente al cristianismo o, en algunos casos, para encontrar una posición independiente, moderna, frente a la tradición rabínica.

Como fuente de inspiración literaria, cabe mencionar la presencia de la Biblia en el teatro sefardí, mientras que en la prosa y poesía no alcanzó una intensidad especial. Finalmente, el poeta más destacado de la diáspora sefardí, Miguel (Daniel Leví) de Barrios trataba de resolver la dualidad de su existencia entre el mundo cristiano y judío recurriendo a una muy personal lectura mística (cabalista) de las Escrituras.

45. *Clarín de la antigüedad belgica* (1686), en el volumen colectivo *Bello monte de Helicon*, Madrid, Biblioteca Nacional, R/10386, p. [2].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *Fuentes manuscritas e impresas**

- Aboab, I. de Matatías, «El perseguido dichoso» [ms. Amsterdam, finales del siglo XVII]. Estudio y edición parcial de M. McGaha (1998).
- Aboab de Fonseca, I., *Paráfrasis comentado sobre el Pentateuco*, Amsterdam, 1681. Reproducción en microfichas en Sephardic Editions, JS-28.
- Athias, I., *Tesoro de preceptos* [Venecia, 1627], Amsterdam, 1649. Repr. Sephardic Editions (1627) JS-106, (1649) JS-14.
- Barrios, M. de (Daniel Leví), «Albogue pánico», en *Árbol florido de noche* (1680), BNM, R/12313: 37-38.
- Barrios, M. de (Daniel Leví), *Clarín de la antigüedad bélgica* (1686), en el volumen colectivo *Bello monte de Helicon*, 1686, BNM, R/10386, p. [2].
- Barrios, M. de (Daniel Leví), *Contra la verdad no hay fuerza* [Amsterdam: ca. 1665/1666]. Repr. Sephardic Editions, JS-247.
- Barrios, M. de (Daniel Leví), «Historia de Susana», en *Bello monte de Helicon*, 1686. BNM, R/10386: 12-16.
- Barrios, M. de (Daniel Leví), *Imperio de Dios en la armonía del mundo* [Amsterdam: 1674]. Repr. Sephardic Editions, JS-63.
- Barrios, M. de (Daniel Leví), *Imperio de Dios en la armonía del mundo* [Amsterdam: 1689]. Repr. Sephardic Editions, JS-101.
- * *Biblia, La. Que es, los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento*, ed. de Cipriano de Valera, Amsterdam, 1602.
- Biblia en lengua española, traduzida palabra por palabra de la verdad Hebrayca*, Ferrara, 1553. Repr. Sephardic Editions, HBW-62. Edición facsímil con estudios, Madrid, Sociedad Quinto Centenario, 1992, 2 vols. Ediciones de M. Lazar, Culver City, Laberinthos, 1992; Madrid, Biblioteca Castro, 1996.
- Biblia [de Ferrara]*, posteriores ediciones de Amsterdam, véase Den Boer (1994).
- Biblia, Pentateuco con Profetas: Humas de Parasioth y Aftharoth*, Amsterdam, 1627. Ed. de Menasseh ben Israel. Repr. Sephardic Editions, JS-251.
- Biblia, Pentateuco con Profetas. Salmos. Targum* Cantar de cantares, ediciones de Amsterdam, véase Den Boer (1994).
- Comedia famosa de Aman y Mordochay*, Leyde, 1699. Repr. Sephardic Editions, JS-41.
- Comedia famosa dos sucessos de Jahacob e Essau*, Delft, 1699. Repr. Sephardic Editions, JS-40.
- Costa, U. da, *Conjeturas sagradas sobre los profetas primeros*, Leyde [Bayona], 1722. Repr. Sephardic Editions, JS-42.
- Costa, U. da, *Historia sacra real. Glosa parafrástica sobre la Meguilá o Volumen de Ester* [Peyrehorade], 1691. Repr. Sephardic Editions, JS-84.

* Las entradas marcadas con asterisco (*) se refieren a textos no judíos o de autores judeoconversos (es decir, en tanto que cristianos) mencionados en el capítulo.

- Costa, U. da, *Especo de una vida humana (Exemplar humanae vitae)*, ed. crítica y trad. de G. Albiac, Madrid, Hiperión, 1985.
- Costa, U. da, *Exame das tradições fariseas*, Amsterdam, 1624. Ed. y estudio, con el texto de Samuel da Silva, *Tratado da imortalidade da alma* [1623], de H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon, Braga, 1995.
- * Delgado, J. Pinto (Moisés), véase Pinto Delgado, João.
- * Enríquez Gómez, A., *Sansón nazareno*, Rouen, 1656. Ed. crítica y anotada de M.^a del C. Artigas, Madrid, Verbum, 1999.
- Franco Serrano, J., *Los cinco libros de la Sacra Ley, interpretados en lengua española*, Amsterdam, 1695. Repr. Sephardic Editions, JS-39.
- Gómez de Silveira, A., *Fábula burlesca de Jesucristo y la Magdalena* (ms. de finales del siglo XVII-principios del siglo XVIII), ed. en Brown y Den Boer (2001).
- Haleví, J., *Cuzarí*, trad. de J. Abendana, Amsterdam, 1663. Repr. Sephardic Editions, JS-74; ed. de J. Imirizaldu, Madrid, Editora Nacional, 1979.
- * Jacquélet, I., *Dissertations sur le Messie*, La Haye, 1699.
- Jessurun, I., *Diálogo dos montes* (mss. del siglo XVII y XVIII), ed. Amsterdam, 1767; ed. moderna de Ph. Polack, London, Tamesis, 1975.
- Lara, D. C. de, *Ir David sive de convenientia de vocabulorum rabinicorum*, Amsterdam, 1638.
- León, J. J., *Las alabanzas de santidad. Traducción de los Salmos de David, por la misma frasis y palabras del hebraico*, Amsterdam, 1671. Repr. Sephardic Editions, JS-24.
- León, J. J., *De Cherubinis tractatus*, Amsterdam, 1647.
- León, J. J., *Libellus effigiei Templi Salomonis*, Amsterdam, 1650.
- León, J. J., *Retrato del Tabernáculo de Moseh*, Amsterdam, 1654. Repr. Sephardic Editions, JS-7.
- León, J. J., *Retrato del Templo de Selomo*, Middelburg, 1642. Repr. Sephardic Editions, JS-12.
- León, J. J., *Tratado del Arca del Testamento*, Amsterdam, 1653. Repr. Sephardic Editions, JS-6.
- León, J. J., *Tratado de los Cherubim*, Amsterdam, 1654. Repr. Sephardic Editions, JS-5.
- * Limborch, F., *De veritate religionis christianae; amica collatio cum erudito Judaeo*, Gouda, 1687.
- López Laguna, D., *Especo fiel de vidas, que contiene los Salmos de David en verso*, Londres, 1720. Repr. Sephardic Editions, JS-115.
- Melo, D. A., *Los CL Salmos de David*, Franquaforte [Hamburg], 1626. Repr. Sephardic Editions, JS-201.
- Menasseh ben Israel, *Conciliator* [ed. latina], Francofurti [Amsterdam], 1632.
- Menasseh ben Israel, *Conciliador o de la conveniencia de los lugares de la S. Escritura que repugnantes entre sí parecen*, 4 vols., Amsterdam, 1632-1650. Repr. Sephardic Editions, JS-203: 207-209.
- Menasseh ben Israel, *De creatione problemata XXX* [texto en latín], Amsterdam, 1635.
- Menasseh ben Israel, *Dissertatio de fragilitate humana*, Amsterdam, 1642.

- Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*, Amsterdam, 1650. Repr. Sephardic Editions, J-262-37.
- Menasseh ben Israel, *De la fragilidad humana*, Amsterdam, 1642. Repr. Sephardic Editions, JS-204.
- Menasseh ben Israel, *Humas, o Cinco libros de la ley divina*. Véase *Biblia*.
- Menasseh ben Israel, *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar*, Amsterdam, 1655. Repr. Sephardic Editions, JS-202.
- Menasseh ben Israel, *De la resurrección de los muertos*, Amsterdam, 1636. Repr. Sephardic Editions, JS-205.
- Menasseh ben Israel, *De resurrectione mortuorum* [ed. latina], Amsterdam, 1636.
- Menasseh ben Israel, *De termino vitae* [texto en latín], Amsterdam, 1639.
- Mortera, S. L., *Tratado sobre a verdade da Lei de Moisés* (ms. Amsterdam, ca. 1659-1660), ed. y estudio por H. Prins Salomon, Braga, 1988.
- Orobio de Castro, I., *Prevenções divinas contra la vana idolatría de las gentes* (ms. Amsterdam, finales del siglo XVII), ed. crítica en preparación por M. de Silveira.
- Penso de la Vega, J., véase Vega, José (Penso) de la.
- * Pinto Delgado, J., *Poema de la reina Ester; Lamentaciones del profeta Jeremías; Historia de Rut y varias poesías*, Ruán, 1627; ed. de I. S. Révah, Lisboa, 1954.
- Silva, S. da, *Tratado da immortalidade da alma*, Amsterdam, 1623. Repr. Sephardic Editions, JS-2.
- Silveira, A. Gómez de, véase Gómez de Silveira, A.
- * Silveira, M. de, *El Macabeo. Poema eroico*, Nápoles, 1638. Repr. Sephardic Editions, JS-104.
- Usque, S., *Consolação às tribulações de Israel*, Ferrara, 1553; 2.^a ed. [Amsterdam, ca. 1610], ed. y estudio de J. V. Pina Martins e Y. H. Yerushalmi, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, 2 vols.
- Vega, J. (Penso) de la, *Confusión de las confusiones*, [Amsterdam], 1688. Edición moderna de C. Buezo, Madrid, Ediciones CEES, 2000.
- Vega, J. (Penso) de la, *Ideas posibles*, Amberes [Amsterdam], 1692. Repr. Sephardic Editions, JS-86.
- Vega, J. (Penso) de la, *Rumbos peligrosos*, Amberes [Amsterdam], 1683. Repr. Sephardic Editions, JS-33.

2. Estudios

- Alba Cecilia, A. (1994), «Isaac Aboab de Fonseca: *Paráfrasis comentado sobre el Pentateuco*», en F. Díaz Esteban, ed., *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, Madrid, Letrúmero: 19-27.
- Brown, K. y Den Boer, H. (2001), *El Barroco sefardí. Abraham Gómez Silveira*, Kassel, Reichenberger.
- Contreras, J., García García, B. J. y Pulido, I., eds. (2003), *Familia, religión y negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, [Madrid], Fundación Carlos de Amberes y Ministerio de Asuntos Exteriores.

- Den Boer, H. (1988), «El teatro entre los sefardíes de Amsterdam a finales del siglo XVII»: *Diálogos Hispánicos* 8/3: 679-690.
- Den Boer, H. (1994), «La Biblia de Ferrara y otras traducciones españolas de la Biblia», en I. Hassán, ed., *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio internacional. Sevilla, noviembre de 1991*, [Madrid], Comisión Nacional Quinto Centenario/CSIC/Universidad de Sevilla: 251-296.
- Den Boer, H. (1996), *La literatura sefardí de Amsterdam*, Alcalá de Henares: Instituto de Estudios Sefardíes y Andalúsies.
- Den Boer, H. (2003), *Spanish and Portuguese Printing in the Northern Netherlands 1584-1825*, Leiden: Brill/IDC Publishers (publicación en CD Rom).
- Den Boer, H. (2005), «Le 'contre-discours' des nouveaux juifs. Esprit et polémique dans la littérature des juifs sépharades d'Amsterdam», en E. Benbassa, ed., *Les Sépharades en littérature. Un parcours millénaire*, Paris, PUPS: 47-65.
- Díaz Esteban, F., ed. (1971), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, Madrid, Letrúmero.
- Encyclopaedia Judaica* (1971), Jerusalem/New York, Keter/MacMillan.
- Ginsberg, L. (1913), *The legends of the Jews IV*, Philadelphia; el texto entero se puede consultar en <http://www.sacred-texts.com/jud/loj/index.htm>.
- Hassán, I. M. y Berenguer, A., eds. (1994), *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio internacional. Sevilla, noviembre de 1991*, [Madrid], Comisión Nacional Quinto Centenario/CSIC/Universidad de Sevilla.
- Kaplan, Y. (2003), «El perfil cultural de tres rabinos sefardíes a través del análisis de sus bibliotecas», en Contreras, García García y Pulido, eds. (2003): 269-286.
- Kaplan, Y. (1989), *From Christianity to Judaism : the story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, OUP.
- Kaplan, Y., ed. (1989), *Menasseh ben Israel and his World*, Leiden, Brill.
- Konijn, F. (1988), «As lápidas de Bet Haim», en R. Kistemakers y T. Levie, eds., *Portugueses em Amesterdão 1600-1680*, Amsterdam: 90-109.
- Lieberman, J. R. (1996), *El teatro alegórico de Miguel (Daniel Leví) de Barrios*, Newark, Juan de la Cuesta.
- Macías, U. (1994), «La Biblia de Ferrara en bibliotecas y bibliografías españolas», en Hassán y Berenguer, eds. (1994): 473-502.
- Maler, B. (1974), *A Bíblia na «Consolaçam» de Samuel Usque*, Häftad, Almqvist & Wiksell.
- McGaha, M. (1998), *The Story of Joseph in Spanish Golden Age Drama*, Lewisburg/London, Bucknell University Press.
- Mulsow, M. (2002), *Moderne aus dem Untergrund*, Hamburg, Felix Meiner.
- Oelman, T. (1982), *Marrano Poets of the Seventeenth Century: an Anthology*, Oxford, OUP.
- Popkin, R. H. (1971), «The Historical Significance of Sephardic Judaism in 17th Century Amsterdam»: *The American Sephardi* V: 18-27.
- Popkin, R. H. (1988), «Some Aspects of Jewish Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640 1700», en J. Van den Berg y E.

- G. E. Van der Wall, eds., *Jewish Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, Leiden, Brill: 3-32.
- Popkin, R. H. (1995), «Spinoza and Bible scholarship», en *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, CUP: 383-407.
- Révah, I. S. (1961), «La relation généalogique d'Immanuel Aboab»: *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira* II/2: 276-312.
- Roth, C. (1979), *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Madrid, Altalena.
- Roth, C. (1959), «The role of Spanish in the Marrano Diaspora», en *Hispanic Studies in Honour of I. González Llubera*, Oxford: 299-308.
- Salomon, H. P. (1982), *Portrait of a New Christian. Fernão Alvares Melo (1569-1632)*, Paris.
- Scholberg, K. R. ([1964]), *La poesía religiosa de Miguel de Barrios*, Madrid. *Sephardic Editions 1550-1820 (2003-2004)*, ed. H. den Boer, Leiden, Brill/IDC Publishers.
- Studemund-Halévy, M. (2003), «Codices gentium. Semuel de Isaac Abas, coleccionista de libros hamburgués», en Contreras, García García y Pulido, eds.: 287-319.
- Studemund-Halévy, M. y Zürn, G. (2002), *Zerstört die Erinnerung nicht. Der Jüdische Friedhof Königstrasse in Hamburg*, Hamburg.
- Swetschinski, D. M. (1994), «Un refus de mémoire. Les juifs portugais d'Amsterdam et leur passé marrane», en E. Benbassa, ed., *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*, Paris, Publisud, 1994: 69-74.
- Van Praag, J. A. (1940), «Dos comedias sefarditas»: *Norte* 25: 12-14, 93-101.
- Yerushalmi, Y. H. (1989), *De la corte española al gueto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del XVII. El caso Isaac Cardoso*, Madrid, Turner.

NOTA SOBRE LOS COLABORADORES

Harm den Boer es profesor de Literatura Iberoamericana en la Universidad de Basilea y especialista en la literatura del círculo de la comunidad sefardita occidental de Ámsterdam, de cuya Universidad ha sido profesor con anterioridad. En ese campo ha escrito numerosos trabajos. Entre ellos cabe resaltar: «El teatro entre los sefardíes de Ámsterdam a finales del siglo XVII» (1988); «La Biblia de Ferrara y otras traducciones españolas de la Biblia» (1994); «‘Le contre-discours’ des nouveaux juifs. Esprit et polémiques dans la littérature des juifs sépharades d’Ámsterdam» (2005); así como los libros *La literatura sefardí de Ámsterdam* (1996) y *Spanish and Portuguese Printing in the Northern Netherlands 1584-1825* (2003). Colabora habitualmente con las asociaciones de hispanistas de toda Europa con trabajos de la mentada especialidad.

María del Mar Cortés, licenciada en Filología Hispánica en 1996, se doctoró en la Universidad de Barcelona con la tesis *Madres y maestras espirituales: de Leonor López de Córdoba a Teresa de Jesús*. En el 2003 obtuvo el premio de investigación Victoria Kent otorgado por la Universidad de Málaga con el libro *Teresa de Cartagena: primera mística en lengua castellana*. Desde entonces, ha participado en asociaciones internacionales, proyectos de investigación y congresos sobre literatura de la Edad Media y los Siglos de Oro, y ha publicado diversos estudios en torno a las primeras escritoras en lengua castellana y la espiritualidad femenina. Actualmente imparte clases de literatura española en la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona y en el Liceo Francés.

Jorge García López es profesor de Literatura Española Medieval y del Siglo de Oro en la Universidad de Gerona. Sus intereses se han centrado en la crítica textual como metodología histórica, en la cuaderna vía y el *Libro de Alexandre*, en la obra de Cervantes y Lope, y en la prosa culta del Renacimiento (Quevedo, Gracián, Saavedra Fajardo). Entre sus trabajos destaca la edición crítica de *Visión deleitable* del Bachiller de la Torre, de las *Novelas*

ejemplares de Cervantes y de la *República literaria* de Diego de Saavedra Fajardo. En la actualidad prepara un estudio sobre la influencia del *Libro de Alexandre* en la poesía medieval y la edición de varias obras dramáticas de Lope de Vega.

Gemma Gorga López es doctora en Filología Hispánica y profesora titular de la Universidad de Barcelona. Su labor docente e investigadora se ha centrado en el ámbito de la literatura española de la Edad Media y de la Edad de Oro. Además de diversos artículos en revistas especializadas, ha publicado *El Romancero* (2000), *Cristóbal de Castillejo y el diálogo con la tradición* (2006), *Tres fábulas de Ovidio en el Renacimiento* (2006) y *El mundo a través del libro. A propósito de Miguel de Cervantes, Eliás Canetti y Bohumil Hrabal* (2007). Desde el año 2000, colabora en el *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Es también autora de cuatro libros de poesía en catalán.

Lola Josa, doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Barcelona, ha impartido docencia en varias universidades, y en la actualidad es profesora e investigadora permanente «Serra i Hünter» de la Universidad de Barcelona. Especialista en literatura española de la Edad de Oro (teatro y poesía), realizó su tesis doctoral sobre *El arte dramático de Juan Ruiz de Alarcón* (2002). Ha editado *Fuente Ovejuna* de Lope de Vega (2000), *El burlador de Sevilla y convidado de piedra* de Tirso de Molina (2003), *La verdad sospechosa* de Ruiz de Alarcón (2003) y *No hay reinar como vivir* de Mira de Amescua (2004). En el año 2000, empezó a estudiar las relaciones entre el arte poético y el musical en la Edad de Oro y a elaborar una metodología de estudio y edición interdisciplinaria que viene aplicando en los cinco volúmenes editados de la serie «La música y la poesía en cancioneros polifónicos del siglo XVII»: *Libro de Tonos Humanos* (3 vols.) y *Cancionero Poético-Musical Hispánico de Lisboa* (2 vols.) (2000-2006), así como en el *Manojuelo poético-musical de Nueva York. Biblioteca de The Hispanic Society of America* (2008). Ha leído trabajos en prestigiosos congresos internacionales e impartido diversos cursos de doctorado y másters relacionados con el teatro, la poesía y la música. Es secretaria de la colección bibliográfica «Cancioneros Musicales de Poetas del Siglo de Oro» (CSIC) y de «Música Poética», la colección discográfica de música antigua del CSIC.

Rosa Navarro Durán es catedrática de Literatura Española de la Universidad de Barcelona, donde ejerce la docencia desde el año 1969. Entre sus ediciones de texto figuran la del anónimo *Libro de las suertes* (1986), las *Obras* de Luis Carrillo y Sotomayor (1990), la *Poesía* de Francisco de Aldana (1994), el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (1992) y el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1999) de Alfonso de Valdés, las *Novelas ejemplares* de Miguel de Cervantes (1995, 2005), *La dama boba* y *El perro del hortelano* (2001) y *La famosa tragicomedia de Peribáñez y el Comendador de Ocaña* de Lope de Vega (2002); *La vida de Lazarillo de Tormes* de Alfonso de Valdés (2003,

²2006); *La vida del Buscón* (2008); y cuatro volúmenes de *Novela picaresca* (2004, 2005, 2007 y 2008). Es autora de *Poemas inéditos de Félix Persio, Bertiso* (1983), *Comentar textos literarios* (1990), *La mirada al texto* (1995, ⁷2008), *¿Por qué hay que leer a los clásicos?* (1996), *Cómo leer un poema* (1998, ³2008), «*Lazarillo de Tormes*» de Alfonso de Valdés (2002), *Alfonso de Valdés, autor del «Lazarillo de Tormes»* (2003, ²2004), «*Lazarillo de Tormes*» y *las lecturas de Alfonso de Valdés* (2003), *Cervantes* (2003) y *Escenas cervantinas* (2005).

Valentina Nider es doctora en Lengua y Literatura Española por la Universidad de Pisa. Ha impartido clases de literatura española en las universidades de Cassino, Siena y actualmente es catedrática de Literatura Española en la Universidad de Trento. Su tesis doctoral fue la edición de *La caísa para levantarse* (1994) de Quevedo. Ha escrito numerosos artículos sobre la prosa religiosa de este autor y sobre otros temas del Renacimiento y del Barroco, ha realizado con Ramón Valdés la edición del *Hospital de neçios* (2000) de Hurtado de Toledo. Colabora en la edición de los autos sacramentales de Calderón (2007) y en la edición de la *Prosa completa* de Quevedo. Coordinadora de varios proyectos de investigación dedicados al Siglo de Oro ha publicado dos volúmenes colectivos: *Teatri del Mediterraneo* (2004) y con C. Carminati, *Narrazione e storia fra Italia e Spagna nel Seicento* (2007).

Gregorio del Olmo Lete es en la actualidad catedrático emérito de Lengua y Literatura Hebreas de la Universidad de Barcelona. Introdujo en dicha Universidad la asignatura Biblia y Literatura Comparada, que profesó durante diez cursos (1994-2005). Se ha especializado en lingüística semítica nor-occidental (hebreo y ugarítico) así como en lingüística semítica comparada, campos en los que ha contribuido con más de doscientos trabajos y media docena de libros, entre los que cabe destacar *Mitos y leyendas de Canaán* (1981), reeditado en forma abreviada (1998). Varias de esas obras han aparecido en edición inglesa o francesa: *A Dictionary of the Ugaritic Language*, 2 vols. (en colaboración con J. Sanmartín, ²2004); *Canaanite Religion* (²2007), *Questions de linguistique sémitique* (2003; en prensa la edición inglesa). Ha programado y editado varias obras colectivas, entre ellas: *Los fenicios en la Península Ibérica* (1985-1986, en colaboración con M. E. Aubet), *Mitología y religión del Oriente Antiguo*, 4 vols. (1993-1998; la edición francesa de dos de ellos están en prensa). Promovió la fundación y dirigió durante doce años el Instituto Interuniversitario de Estudios del Próximo Oriente Antiguo de la Universidad de Barcelona. En 1983 fundó la revista *Aula Orientalis*, de la que es director. Durante ocho años (1988-1996) dirigió la Misión Arqueológica de la Universidad de Barcelona en Siria (*Qara Quzaq* I y II, 1993/2001).

Elena Romero es en la actualidad profesor de investigación del CSIC y jefe del Grupo de Estudios Hispanojudíos y Sefardíes del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo del CSIC. Su campo de investigación prioritario ha sido la literatura sefardí, materia en el que ha publicado cerca de quince

libros y monografías, y más de setenta artículos en revistas españolas y extranjeras. De entre sus libros destacan los siguientes: *El teatro de los sefardíes orientales* (1979); *Coplas sefardíes. Primera selección* (1991); *Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes* (1992), en colaboración con Iacob M. Hassán; y *Seis coplas sefardíes de «castiguerio» de Hayim Yom-Tob Magula* (2003), en colaboración con Carmen Valentín, con la edición crítica y estudio de dichas coplas. Especial relevancia tiene su libro *La creación literaria en lengua sefardí* (1992), exposición ordenada por materias de cuanto los sefardíes han producido por escrito a lo largo de los siglos. Entre sus publicaciones más recientes cabe señalar las siguientes: *El libro del buen retajar* (1998), sobre textos sefardíes de circuncisión; *Andanzas y prodigios de Ben-Sirá* (2001), que contiene la edición crítica de las versiones judeoespañolas impresas del libro hebreo medieval denominado *Alfabeto de Ben-Sirá* y la traducción del texto hebreo según la versión publicada en Venecia en 1544; y *Entre dos (o más fuegos): Fuentes poéticas para la historia de los sefardíes de los Balcanes* (2008).