

***Los Documentos para todo estado e ydade de Ishack de Matatia Aboab:
De las lecturas moralizantes a la judaización de la Paraenesis ad Demonicum***

Fernando J. Pancorbo
(Universidad de Basilea)

1. Introducción

En una carta dirigida a sus hijos, firmada el día 10 Sivan 5437 (10 de junio de 1677), el mercader de joyas e ilustre autor amstelodamo Ishack de Matatia Aboab (Kayslerling 1890, 3; McGaha 1997, 227-228; Kaplan 2004, 137) dejaba escrita una serie de recomendaciones morales y religiosas, y una relación de lecturas con las que evitar que ninguno de sus descendientes fuese uno de esos “torpes del siglo que viven como brutos, sin saber, ni entendimiento, los cuales se contentan con la superficie de las cosas” (Matatia 1677, ff. 6v-10r.¹

Para tal fin, Matatia Aboab explicaba que, además de acudir siempre a las escuelas talmúdicas (*yeshivot*) y de escuchar puntualmente los sermones (*darasiot*), sus descendientes debían leer con atención y curiosidad las noticias y enseñanzas de la Sagrada Ley que se recogen en diferentes textos sagrados. De entre ellos, señala como fundamentales la oración de *Minjá Gedola* y sus comentarios; las tradiciones orales de las interpretaciones de la Torá (*mishnayot*); las leyes (*dinim*) —sobre todo aquellos *dinim* relacionados con las festividades de *Purim* y *Pessach*—; y algunos volúmenes escritos por sabios, como la resolución halájica escrita por el rabí Joseph Caro, el *Shulhkan Arukh* (שולחן ערוך, Safed 1565). En sí, estos consejos y orientaciones bibliográficas no deberían resultar una extrañeza, pues ha de tenerse en cuenta que el acercamiento a estos escritos que indexa Isack de Matatia muy posiblemente formasen parte del currículo de estudios propio del *yeshivá*, tal y como se puede constatar en las noticias y repertorios del fondo de la Ets Haim (Bodian 1997; Swetschinski 2000; Saperstein 2003; Bernfeld 2012, Saperstein 2017).¹ Junto a ellos, se debían consultar otros libros escritos por “*nosos sabios*” —los cuales no detalla, aunque habría de entenderse un conocimiento general—, que estarían sujetos a elección de sus hijos, aunque, eso sí, bajo la condición de que fuesen acordes a sus capacidades de estudio. Se trata, pues, de una cuidada exhortación por medio de la cual su autor busca guiar a su prole por los caminos de la ortodoxia religiosa, de la virtud moral y de la erudición al servicio de la fe. En este sentido, el testamento cultural y doctrinal que ofrece el docto sefardí poco distaría de otros compendios moralizantes y virtuosos que se conservan, como los de Rabeno Mosseh Bar Nachman y Paulo [Isaac] Gomes de Sousa a sus respectivos hijos; o el de Angelo Fermi a su sobrino (Matatia 1677).

¹ Esta misiva es una de las cartas que compiló Matatia de Ishack Aboab, hijo de Ishack de Matatia Aboab, bajo el título de Documentos para todo Estado e Ydade E em particular para abituar bem os moços desde sua/ moçidade â vertude. Feitos e Juntados por o senhor meu Pay o senhor/ Ishack de Matatia Aboab יצו Primeyro para doutrinar seus Sobrinhos/ E depois para exortar seus proprios filhos â vertude (1685). El manuscrito, conservado en la Ets Haim (EH 48 D 09) se puede consultar en su página web: <http://etshaimmanuscripts.nl/items/eh-48-d-9/>. En cuanto a su información véase Fuks & Fuks-Mansfeld 1975, 75; Schrijver 1992, 193-201.

¹ Pongo por caso el ejemplar *Notiçia dos livros que pertenece à biblioteca do Medras de Hes Haim. Feito em Amsterdam a 10 Adar 5524* [14 de marzo de 1764], manuscrito de la Ets Haim (EH 49 E 15) consultable en el siguiente enlace: <https://etshaimmanuscripts.nl/items/eh-49-b-15/>. En él se pueden ver catalogados todos los títulos que propone Ishack de Matatia en su carta.

Sin embargo, hay un aspecto en el escrito de Ishack de Matatia que llama la atención y que marca la diferencia con respecto al resto: entre todas estas lecturas doctrinantes y guías de conducta ligadas estrechamente a la tradición y la erudición judaica, inserta el erudito amstelodamo una correlación de títulos de marcada heterogeneidad que abarca tanto textos exegéticos redactados por autores sefardíes, como poliantes y volúmenes enciclopédicos, tratados de retórica, y diálogos morales producidos por escritores cristianos. Véase que, según se puede observar, sus hijos —y, posteriormente, sus sobrinos y nietos— deben leer al menos dos de los siguientes “libros españoles de divertimento y documentos”:

- *Visión deleitable* (Alfonso de la Torre, 1484)
- *Nomología [o discursos legales]* de Imanuel Aboab (1629)
- *Carrascón* (Manuel de Tejada, Ámsterdam, 1663)
- *Excelencia de los Hebreos* por [Isaac] Cardoso (Ámsterdam, 1679).
- *Lugares comunes, dichos y sentencias* (Juan de Aranda, Sevilla, 1595).
- *Príncipe perfecto* (Andrés Mendo, Lyon, 1662).
- *Palafox (Historia de la conquista de China por el tártaro*, 1670).
- Livro de Oliveira de mão de todas as ciencias (Solomon de Oliveira, *Ramelhete de frores curiosas*, 1690 [ms.]).
- Livro de ‘contos de mão’ (sin detalle).
- Livros Templo (Jacob Judah Leão, *Retrato del templo de Salomón*, Middelburg, 1642).
- *Consiliador* (Menasseh ben Israel, *El conciliador*, Ámsterdam, 1632-1651).
- *Almenara de luz* (Isaac Aboab, Venecia, 1619).
- *Obrigaçõ dos corações* (Bahya ibn Paquda, *Hobot alebabot*, ed. portuguesa de 1670).
- *Kuzari* (Yehudah HaLevi, Ámsterdam, 1663).
- *Anagat Ahaim* (Mosseh Almosnino, *Séfer hanhagat hahayim. Regimiento de la vida*, Ámsterdam, 1729).
- *Darases* de Jeosua de Silva (*Discursos predicaveis*, 1688)*.
- *Questões e darases* de Abraham Cohen Pimentel (*Questões e discursos académicos*, Hamburgo, 1688)*.
- *Providencia divina* de Isaac Jesurun (*Livro da providencia divina*, Hamburgo, 1663)*.
- *Imagem da vida cristã* de F[rey] H[eitor] Pinto (Coimbra, 1563)*.²

A modo de breve estado de la cuestión, estas advertencias morales y recomendaciones bibliográficas han llamado la atención de varios estudiosos, fundamentalmente, por dos razones. La primera, porque supone una muestra clara para identificar cuáles eran las lecturas de cabecera entre buena parte de los principales referentes culturales de la comunidad de Ámsterdam. Este hecho es constatable porque la mayor parte de las obras a las que remite Ishack de Matatia se pueden encontrar

² Las entradas con asterisco están añadidas en el ms. por otra mano diferente a la de Matatia de Ishack Aboab. Para la identificación de algunos de los textos compilados, véase Boer 1995, 114; Aboab 2007, 65.

inventariadas en los catálogos de los fondos de Isaac Aboab de Fonseca (*Catalogus* 1693; Swetschinski 2004, 335; Kaplan 2016, 334); de Abraham da Fonseca (Marx 1944, 209-211; Berger 1995, 5-13, Boer 1995, 108); de David Nunes Torres (*Catalogus* 1728; Boer 1989, 3-7), Salomón Saruco (Boer 1995, 111); Isaac Cardozo o Joseph Jenes (Swetschinski 2000), o el ampliamente abordado de Baruch Spinoza (*Catalogus* Winkel 1914; *Catalogus* Aler 1965; Offerberg 1973, 309-321). Desde este punto de vista, el dictamen literario propuesto por el joyero amstelodamo no deja de ser un obvio reflejo de los intereses comunes que tenían los hombres de letras de la *Nação* por los textos clásicos propios de la tradición judía, por los tratados teológicos medievales y renacentistas, así como también por las producciones meramente literarias —de ‘divertimiento y documentos’ en términos Matatia Aboab— de autores contemporáneos judíos y no judíos (Studemund-Halévy 2003, 288). Tanto es así, que hay varios nombres que aparecen prácticamente en todos estos registros, como es el caso de Alfonso de la Torre, Menasseh ben Israel, o Imanuel Aboab. Y más interesante resulta notar que no parece solo tratarse de una corriente propia de la congregación sefardí de Ámsterdam, sino que tales obras se constituyeron como saberes comunes en otras comunidades sefardíes europeas, como sucede en Hamburgo —probablemente como consecuencia de las constantes relaciones familiares, religiosas y económicas entre ambas congregaciones—. Basta con asomarse al catálogo de Semuel de Isaac Abas para ver que no solo aparecen los autores mencionados —acaso los más difundidos—, sino que además registra la práctica totalidad de los títulos a los que remite Ishack de Matatia (Dalen 1693; Studemund-Halévy 2003, 298). En este sentido, todo parece apuntar que estas propuestas de lecturas, instructivas a la par que ociosas, corresponden a un corpus común, más o menos variable, que cubría las necesidades y exigencias básicas en materia religiosa, y que, al mismo tiempo, satisfacían las inquietudes propias de aquellos hombres de letras sujetos a la erudición (Sclar 2019, 43-65).

La segunda cuestión que ha suscitado el interés general de quienes se han asomado al testamento de Ishack de Matatia está relacionada con la búsqueda de una coherencia o una explicación de la remisión a tales títulos. A nivel general, su vinculación se debería entender como una selección bibliográfica plenamente consciente y que responde a un doble criterio, a priori, paralelo: por un lado, la instrucción y la profesión de la fe judía por medio de textos escritos por autores sefardíes o filojudíos; por otro lado, la sublimación y excelencia educativa en materias humanísticas. En el caso de los primeros, no creo necesario detenerme a justificar la presencia de obras que ya han sido ampliamente estudiadas y que han merecido ediciones recientes, como es el caso de la enciclopédica *Visión deleitable* de Alfonso de la Torre (Salinas 1997; Boer 2010, 4-19; Girón-Negrón 2015; Granada 2018, 346-362); la *Nomología o discursos legales* de Imanuel Aboab (Orfali 1986, 373-380; Aboab 2007); la *Menorat ha-Ma'or* de Isaac Aboab (Albarral 2002) —aunque en este caso, creo preciso señalar bien se puede tratar de la traducción realizada por Jahacob Hages en Livorno en 1656 y que se publicó con el título de *Almenara de luz* (Studemund-Halévy 2003, 298)—; *La excelencia de los hebreos*, de Isaac Cardoso (Yerushalmi 1989, 188-254); o el *Ramelhete de frores* (*Perah shushan*) de Solomon de Oliveira (Gitlitz 2003, 379; Vega 2010, 37-51). En este sentido, bastaría con señalar que se trata de fuentes de referencia que se impusieron como modelos educativos y filosóficos puestos al servicio de la fe judaica, escritos por autores sefardíes para un público principalmente judío, y cuyas intenciones confluyen en los mismos puntos: la exaltación y perfección de la Sagrada Ley y su tradición oral—ya sea desde una perspectiva educativa

y erudita, desde la colección de discursos legales, desde las apologías, o desde las exégesis—; la defensa y enseñanza de su identidad y de su historia; y su legitimación como pueblo elegido frente a la persecución católica y protestante. Véase, incluso, el caso de *El Carrascón*, del anglicano filosemita Fernando de Tejada —Manuel de Tejada según el manuscrito de Matatia Aboab—: un tratado moral, aparentemente alejado de los intereses religiosos de los sefardíes, pero que propugna la defensa del “converso”, *in sensu stricto*, frente a la ilegitimidad de la curia romana con el claro objeto de “descubrir fines y derribar [sus] fundamentos”, y así alejar a los lectores de los caminos de la herejía y apostasía promulgada desde la cátedra de San Pedro (Roldán-Figueroa 2010, 49-74; Roldán-Figueroa 2012, 169-206; Starza Smith 2014, 74; Marías 2019, 79-113):

Retiréme al lugar de mi dignidad, adonde sobra de tiempo y falta de ocupaciones, me ofrecieron ocasión de en todo y por todo, vacar a mis estudios. Abracéla gozoso, llevado de mi natural inclinación a ellos y del deseo de convertir a mis hermanos, convertido. Ley todos los libros que pude hallar en romance, y muchos en latín. Saqué de todos los tratados papísticos doctrinas católicas, y de libros expurgados por la inquisición de España verdades contra la Iglesia de Roma (Tejada 1633, IX).

En suma, son fuentes que, más allá del equilibrio que presentan a nivel individual en relación al tratamiento y presentación de materias sagradas y sapienciales, conforman un corpus sólido en el que cada uno de los volúmenes establece comunicación con el resto. Es este un hecho constatable, ya no solo por la casi obligada presencia de estos títulos concretos en las bibliotecas públicas y en las privadas que se preciasen, sino también por su frecuente recurrencia como autoridades en obras contemporáneas o posteriores, donde se suelen asociar.

Cuestión semejante se puede ver en el caso de la inserción de obras escritas por autores cristianos, que continúan la trayectoria ilustrativa de las fuentes de autoría sefardí —aunque se supone una lectura sujeta a un constante ejercicio de neutralización y traslación de elementos teológicos ajenos al judaísmo—, y salvando alguna excepción como la de Juan de Palafox y Mendoza. Hasta ahora, en relación a la presencia de este último, se ha estado insistiendo en la idea de que el volumen al que se refiere Ishack de Matatia en su listado era la *Historia de la conquista de China por el tártaro* (1670), cuestión que además de poder constatarse por la presencia en algunos catálogos (Swetschinski 1979, 526; Boer 1995, 129; Studemund-Halevy 2003, 298), se llegaría a entender por las ambiciones culturales que antes se han puesto de relieve. No obstante, y atendiendo a los intereses pedagógicos y morales en los que se centran el resto de obras, tanto de autores judíos como cristianos, resulta llamativo que se haya identificado precisamente esta obra del obispo de Osma y virrey de Nueva España como aquella que recomienda el anciano autor judío a sus descendientes. Todo ello teniendo en cuenta que Palafox escribió obras que entroncarían con la tendencia instructiva del resto de títulos listados en la exhortación de Matatia, como los tratados doctrinales, espirituales y místicos, o volúmenes como el *Año espiritual* (1662), o *El pastor de Nochebuena: Práctica breve de las virtudes, conocimiento fácil de los vicios*, publicada en 1644-1665, por poner algunos ejemplos de cuya presencia se tiene constancia en algunos fondos de doctos sefardíes, como el de David Nunes Torres (*Catalogus* 1728, 33). Por lo tanto, sabiendo de

antemano que Matatia de Aboab no especifica a qué volúmenes palafoxianos se refiere, y como hipótesis complementaria a la presencia de la crónica sobre la conquista de China, debería entenderse también la inclusión de estos textos moralizantes entre las posibles lecturas de “divertimiento”.

Mucho más concreta y coherente es la recomendación relativa a las obras de los otros tres clérigos cristianos. Véase que la *Imagem da vida cristã* de fray Heitor Pinto, texto que consiguió escapar a la censura inquisitorial portuguesa por su carácter excesivamente exegético, es un compendio de “diálogos à maneira de Platão” destinados al tratamiento de la virtud moral, la rectitud de la fe fundamentadas en la observación consciente de las Sagradas Escrituras, y en los principios que ofrecen las máximas “autoridades das divinas letras” (Pinto 1940, 6; Fardilha 2017, 107-117). El fraile jerónimo, según explica en su dedicatoria al duque Teodósio, consideraba que la fe y la virtud deben estar cimentadas en el conocimiento y en el entendimiento, no en una creencia inducida, exenta de cuestionamiento, ni en la asimilación de una doctrina carente de una base lógica, tanto en el caso de los feligreses como en el de los clérigos. En este sentido, Pinto manifestaba en su prólogo que:

Así como la raíz absorbe el humor de la tierra, atrayéndolo a sí para su sustento y repartiéndolo por las ramas para su alimento, del mismo modo el escritor ha de absorber la excelente doctrina de los buenos autores y recogerla en sí para provecho de su alma, y repartirla por los libros para que los lectores y oyentes se puedan nutrir con ella y consolar (Pinto 1940, 20).

Por lo tanto, la inclusión de la obra de fray Heitor Pinto sería presentada como un modelo en el que se defiende la alabanza consciente y razonada de la virtud moral, así como de la fe fundamentadas en máximas y explicaciones procedentes de autoridades religiosas, filosóficas y clásicas. En sí, principios universales, o universalizados, que servirían para la correcta observación y transmisión de la materia sagrada, tanto en el caso de los cristianos, como en el caso de judíos, como producto de las lógicas concomitancias teológicas (Saperstein 1989).

En la misma dirección apuntan los *Lugares comunes, dichos y sentencias* de Juan de Aranda, capellán de la catedral de Sevilla, muy posiblemente miembro del cenáculo erasmista de la ciudad hispalense, firme defensor de la crítica pedagógica que inició el Erasmo en cuanto al arte de la lengua y que continuaron en el escenario español otros pensadores como Juan Valdés, Busto o Maldonado (Sánchez-Molero 1997, 247-251). No obstante, la influencia del humanista por excelencia en las obras de Aranda no parece restringirse únicamente al interés por la docencia lingüística. También da muestras de compartir la concepción de la materia sagrada y de los valores que debe reunir un buen cristiano —en este caso, un buen judío— frente a la religiosidad estereotipada, la rigidez de los preceptos y el formalismo exacerbado pero falto de fundamento. Lo más probable es que estas cuestiones fuesen heredadas de su posible conocimiento del *Enchiridion militis christiani* (1503) —recuerdo que la primera traducción al castellano data de 1524 (Bataillon 1966, 190-206)—. Y lo mismo pasaría con buena parte de estos principios religiosos y morales que Aranda recoge en este compendio de frases proverbiales y refranes de 1595, el cual se podría entender como una suerte de recreación de los *Adagiorum Collectanae* de Erasmo (Rabaey 2007) —de quien, por cierto, declara abiertamente tomar varios ejemplos— y que presenta del siguiente modo:

Digo que en este libro trato de ciento y sesenta y siete materias, las más comunes y platicables que hay, como son de vicios y virtudes, y cosas naturales y morales, acerca de las cuales he recopilado los mejores dichos, sentencia[s] y razones que se han podido hallar y recoger de mucha suma de libros, y traducido de latín en castellano (...). Este libro es natural entretenimiento de discretos y jardín deleitoso gratísimo a todos los sentidos y gustos para, según ellos, coger las flores más convenientes de él. (...) Pónense también por abecedario todos los autores que se citan, y aunque algunos no sean tan graves y conocidos como otros, se ha de considerar que como a racionales les pudo Dios comunicar cosas tan buenas y dignas que por ellas se conociese su dueño (Aranda 1595, IX).

Así, Aranda propone en esta colección de sentencias el mismo objetivo que el rotterdoramero propone en la dedicatoria de su *Enchiridion*, o en la primera de sus veintidós reglas: “Contra el mal de la ignorancia, cómo la fe es única y singular puerta para nuestro bien, y de la certidumbre firmeza y autoridad de la Santa Escritura, y de lo que por ella se nos enseña” (Erasmus 1526, XIV), por medio de la adquisición de nuevos conocimientos adquiridos de esta selección de ilustrativas máximas tomadas de las *bonae litterae*.

Completaría este ciclo de lecturas moralizantes el *Príncipe perfecto* de Andrés Mendo, escritor y predicador jesuita que ejerció de profesor de Gramática latina y Filosofía en Oviedo y que, además, fue calificador del Consejo de la Inquisición en los reinados de Felipe IV y Carlos II, a la par que director espiritual de Gaspar Téllez de Girón, duque de Osuna, virrey de Cataluña y gobernador de Milán (Oñate 1995, 237-264; O’Neill & Domínguez 2001). En 1675 publicó en Salamanca esta obra, que además de reforzar una clara línea de pensamiento antimacquiavélica —prácticamente, se puede considerar como una invectiva directa contra *Il Príncipe*— (Gómez Canseco 2004, 264-268; Fernández Travieso 2018, 419-440), propone sus propias pautas moralizantes para monarcas y príncipes. Para ello, Mendo parte de la idea de que el hombre nace con una moral neutra que, desde los primeros momentos, se debe orientar por medio de la buena educación y la inculcación de unos valores religiosos, tal y como se puede ver en el siguiente fragmento:

La educación de la primera edad es el más fiel pronóstico de las acciones y costumbres. No nacen con nosotros las inclinaciones, imprímense, como en la cera blanda, en la niñez y van creciendo. Lo que uno obra en años mayores es eco de lo que aprendió en los juveniles. Es tierra sin cultivar el ánimo. Si falta a los principios de la cultura, botarán malezas que con dificultad se arranquen (Mendo 1675, 1-2).

Por lo tanto, es necesario iniciar la educación y la instrucción en la divina fe desde la infancia. Y así debió entender Matatía tal necesidad a la hora de dictar esta exhortación a su descendencia, ofreciendo como fuente de argumentos una obra en la que, según declara el autor jesuita:

Las autoridades y sentencias, sagradas y profanas, ilustrarán el entendimiento y moverán el ánimo; los sucesos servirán de ejemplares y escarmientos; las noticias aprovecharán deleitando; y junto todo será un espejo en que se miren y compongan las costumbres con que sale de los términos que dicta sola la política, el asunto y se califica de religioso (Mendo 1675, II).

Como se puede ver, todas las obras a las que Ishack de Matatia remite de manera paralela a la lectura de las sagradas letras y sus comentarios constituyen un *corpus litterae* totalmente coherente y que responden al concepto de “divertimento” tal y como se entendía en la época: “descuido, abstracción de aquel objeto, ministerio u ocupación a que estaba aplicada a la atención o discurso” (*Autoridades*). Es decir, un compendio de *lectiones* complementarias a las fuentes canónicas del judaísmo, que debían servir de instrucción y erudición en tiempos de ocio, y que presentan una misma dirección doctrinante y moralizante.

No obstante, más allá de este razonamiento, hay dos aspectos que llaman la atención y que han pasado prácticamente desapercibidos, quizás porque esta relación de textos recomendados haya captado por completo la curiosidad hasta el punto de no pasar las hojas del volumen en el que se encuentra compendiada la carta del ilustre escritor sefardí. El primero, sería preguntarse si se trata de una misiva o de una nota familiar sin mayor pretensión, o si, por el contrario, este breve discurso está basado en algún modelo prestablecido. El segundo que subyace es si se trata de un caso aislado, o si realmente responde a un patrón común, a un género discursivo concreto cultivado por otros doctos amstelodamos.

2. Una traducción castellana del *A Demónico* de (pseudo-)Isócrates

Dos folios después del remate de la guía que lega Ishack de Matatia a sus descendientes, figura compendiado en este epítome de documentos otro texto que apenas ha sido mencionado y que resulta de gran importancia, ya no solo porque cubre una laguna en la recepción de obras clásicas y traducción al castellano, sino porque además recupera un modelo educativo para la transmisión de valores que acabaría por instalarse como clara referencia entre varios eruditos sefardíes. En el folio 10r del volumen, escribe el autor judío la siguiente nota introductoria:

Havendo eu, Ishack de Matatia Aboab, tirado, juntado e disposto da Ley e dos Sabios, no anno 5437, os documentos dos treslados atrás, e mostrándoos casualmente no anno 5445 à Benjamin Serra, estudioso sugeito, me respondeo que Sócrates [sic], filosofho moral, havia feito em Latin hum semelhante de 86 capítulos para o filho de hum seu amigo. E que seu cunhado, o doutor Pº Gómez Souza havia feito em Amberes outro de 29 capítulos para seu filho Bento Gómez Souza. E havéndome o ditto Serra traduzido o de Sócrates [sic] do Latín, e mostrando o de seu cunhado, e contentándome cada qual delles por seu modo, vay aquy anexa a copia de ambos para se aproveytarem tambem delles meus filios e seus descendentes, e quem os leer.

Efectivamente, se trata de una traducción española de una versión latina del famoso discurso *Ad Demonicum*, atribuido a Isócrates, texto que, desde comienzos del siglo XIV, y junto *Ad Nicoclem*, se impuso como modelo dialéctico en las exhortaciones morales (παραινεσις). A este respecto, y con el fin de ofrecer una definición general de estas misivas parenéticas, Stowers explica lo siguiente:

The basic elements in paraenesis are precepts, examples, discussions of traditional moral topics (*topoi*), encouraging reminders of what the readers already know and have accomplished, and reasons for recommended behaviour. Paraenetic letters are generally dominated by encouraging types of exhortation, although words of admonition or mild rebuke here and there could be appropriate. Consolatory sections are also frequently parts of these complex letters of exhortation (...). Complex paraenetic letters appear to have been written by those with a fair level of culture and education (...). Hortatory letters are most common among philosophers and highly educated writers of the upper classes (...) Christianity brought conscious moral pedagogy to its members on a scale heretofore unknown. Therefore, paraenetic and simple hortatory letters from Christians are to be found in great numbers (Stowers 1986, 96).

Más allá de la evidente relación que establece esta definición con el texto de Ishack de Matatia —y que abordaré más adelante—, me interesa en este momento revisar la recepción de los discursos sofistas latinizados en este entorno tan concreto.

Ciertamente, la difusión de traducciones de las obras de Isócrates —o atribuidas a él— comenzó a tomar especial relevancia ya a comienzos del mil cuatrocientos, tal y como dan a conocer las realizadas por Guarino Veronese en 1405, y por Lapo de Castiglionchio, en 1436 (Pade 2018, 11; Carlini 1970-1971, 302-309; Carlini 2003)—. De hecho, a partir de la segunda mitad del cuatrocientos, los discursos parenéticos merecieron un mayor interés, promoviendo la labor vulgarizante de humanistas como Niccholo Loschi, Leonardo Bruni, Gasparino de Barizza, Jorge Trebisonda, bien por medio de traducciones independientes de algunas de estas exhortaciones morales, bien por medio de diferentes combinaciones de esta suerte de fuentes (Gualdo Rosa 1973, 140-142).

No obstante, entre todos los humanistas que promovieron la vulgarización de las fuentes isocráticas destacan concretamente dos nombres: Rudolph Agricola, cuya primera traducción del texto griego al latín se publicó en 1487; y Erasmo de Rotterdam, quien además de publicar su propia versión latina del parenético *Ad Nicoclem* en 1516, dos años antes imprimió en el taller de Thierry Martes, en Lovaina, la traducción de Agricola compendiada en su edición de las *Opuscula* (Rummel 1985, 104; Jardine 1998, 46; Sullivan & Walzer 2018, 102-103).

Desde este punto de vista, y teniendo en cuenta las frecuentes reediciones que se hicieron de la versión vulgarizada que realizó Agricola del *Ad Demonicum* —la cual llegaría a imponerse como la fuente latina por antonomasia—, así como su inserción en obras compilatorias publicadas por otros humanistas, como Erasmo (Jardine 1988, 38-57; Jardine 1998, 39-86; Van der Poel 2019, 86-93), lo más probable es que el texto que sirviera de base al doctor y latinista Benjamín Serra fuese una fuente derivada de la labor del humanista de Frisia.³

³ Sobre Bejamín Serra apenas se tienen informaciones. De él se sabe que redactó un *Dictionario hebraico latin Espanhol & Hollandes*, ejemplar de cuya existencia se sabe por medio de su registro en la biblioteca

Y es que, aunque es arriesgado aseverar que Serra usase alguna de las ediciones por alguno de estos dos humanistas —sobre todo cuando no se encuentra especificado—, ya existía, al menos, una traducción castellana que declaraba su filiación con el trabajo de Agricola. Se trata de realizada por Pedro Mexía, que, bien en sus *Silvas de varia lección* (1540) —título, por cierto, presente en la biblioteca de Solomon Saruco (Boer 1995, 111)—, bien en sus *Diálogos o coloquios* (1547), ofrece el “excelente tratado de Ysocrates, philosopho, llamado *parénesis* o exortacion a la virtud”. Y la clave es que declara haberla hecho a partir de la versión “traduzida de griego en latin por el dottissimo varon Rodolpho Agricola, y de latin en lengua castellana por Pero Mexia” (cito por la primera edición de los *Diálogos* que contiene el discurso exhortatorio: 1547, 73).

Cierto es que, en este sentido, podría surgir la duda de si Benjamín Serra hubiese hecho uso de la traducción castellana de Mexía como apoyo a la suya, teniendo la certeza de que entre los círculos de doctos sefardíes se leyó al humanista sevillano; o si, por el contrario, partió de manera completa de una fuente latina. A este respecto, a pesar de su probable conocimiento de las *Silvas* o de los *Diálogos* del hispalense, la influencia de estas dos publicaciones es prácticamente inviable en la versión castellana del *Ad Demonicum* de Serra. La razón parece ser obvia, ya que Mexía ofrece un texto cercano a la versión vulgarizada de Agricola, pero adaptando la parénesis sofista a un discurso moral cristianizante (Courcelles 2018, 99-124), adscribiéndose así a la tendencia general en la Europa de los siglos XVI y XVII de usar este género epistolar como medio de difusión de las Sagradas Escrituras, algo que él mismo especifica:

En la traducción deste tratadico, letor discreto, aunque tuve cuenta con las palabras, principalmente he tenido respecto a la sentencia y sentido, y tambien porque Ysocrates, autor del, en algunos lugares habla como gentil, tuve cuydado de traduzyrlo christianamente, aunque algo se torciese la letra, y con esta salva, y con que si alguna diferencia ay del testo griego al latino, a quien yo sigo, no es a mi cargo. Vengamos a la obra (1547, 73-75).

No es el caso de la traducción compendiada en estos *Documento para todo estado e ydade*. El texto español de Serra, entendiendo que se trataría muy posiblemente de alguna impresión derivada de la traducción de Rudolph Agricola, se puede ver que no hay variaciones de forma o de sentido significativas sujetas a sus propios intereses religiosos. Pues, de ser así, esto significa que el texto del latinista sefardí sería una de las primeras traducciones de *Ad Demonicum* al castellano e, incluso, se podría decir que la primera, pues los intereses catequéticos que vuelca Mexía en su texto terminan poniendo en entredicho la fidelidad de su versión y, por lo tanto, creando una distancia con respecto a la parénesis latinizada que no existe en el caso de la fuente que ofrece Serra.

de Jacob Abenhacar (SAA 334, n. 610, Not. Geniets, 9 de octubre de 1772) (*apud* Bernfeld 2012, 224). Agradezco enormemente al Profesor Harm den Boer el haberme acercado hasta esta fuente. En cuanto a su perfil como uno de los primeros doctores en Medicina judíos, se puede ver la referencia en Frijhoff 1981, 55.

3. La judaización de la parénesis

Lamentablemente, más allá de este testimonio manuscrito, parece no haber constancia de una versión impresa de esta traducción española del *Ad Demonicum*. Sin embargo, lo que sí se puede conjeturar es que fue un texto relativamente difundido entre varios doctos de la congregación judía de Ámsterdam, y que Ishack de Matatia Aboab lo debió haber leído antes de escribir la guía a sus hijos. Bien es cierto que el sabio judío declara en una nota introductoria que conoció el texto filosófico ocho años después de haberle mostrado a Serra un compendio de documentos que él mismo coligió. Ahora bien, es necesario recordar que estos *Documentos para todos estados e ydades* corresponden a una selección de notas que realizó su hijo, Matatia de Ishack Aboab —como se advierte en el frontispicio—, y que comparten espacio con exhortaciones morales de otros autores, por lo que no se trata de este volumen, sino de uno previo. Así pues, desde este punto de vista, resulta lógico pensar que la exhortación moral que le escribió Matatia Aboab a sus hijos es una adaptación de la carta parenética, entendiéndola como una recuperación de uno de los principales modelos dialógicos y pedagógicos que se instaló entre los círculos humanistas y, posteriormente, entre los hombres de letras de la *Nação* sefardí de Ámsterdam desde la primera mitad del siglo XVII.

Tanto es así que todos los textos que reunió Matatia de Ishack Aboab responden al mismo patrón y los mismos intereses. Es decir, es una colección de cinco guías morales, que parten de la lectura de la traducción de Serra, adaptadas a las correspondientes circunstancias e inquietudes de cada redactor, pero con el mismo fin que el texto clásico propone. Es decir, lo que se busca con estos testamentos es:

Intentar escribir no una exhortación sino una recomendación, pretendemos aconsejarte lo que los jóvenes deben intentar conseguir, de qué actos tienen que apartarse, con qué hombres juntarse y cómo administrar su propia vida. Pues sólo los que siguieron este camino en la vida pudieron lograr de manera auténtica la virtud, que es la adquisición más sagrada y segura de todas (...). Tendrás un ejemplo familiar y hermoso de lo que te acabo de decir si te acuerdas no ya de las cosas ajenas, sino de la manera de pensar y de obrar de tu padre (...). En otra ocasión las aclararemos en detalle [las hazañas morales], pero ahora hemos dado a conocer una muestra de la naturaleza de Hipónico, que tú debes tomar como ejemplo para vivir, tras considerar como ley su manera de ser y hacerte imitador y emulador de la virtud paterna (2007, 20-21).

A este respecto, es interesante traer un par de ejemplos para observar que todos siguen la misma línea aleccionadora ofrecida de padre a hijo o de tío a sobrino. La primera carta de doctrina que figura en el volumen la escribió Mosseh Bar Nachman a su hijo para que la leyese todas las semanas —según explicita en el incipit— y bajo las siguientes premisas:

Ouve meu filho a doutrina do teu pay e não a deixes (...). Y com esto seão todas tuas obras rectas y tua oração limpa e clara. Y com boa tensão aceita do Criador que assy, diz o verso, comporas tey coração, escutara tua orelha. Leeras esta carta humas vezes na semana, não deixando de afirmala para andar de continuo detrás del Dio Bendito para que sejas felice em todos teus caminos e carreiras, y meresas as vidas do mundo vindoiro, guardado para os justos (1677, f. 1-3).

Es cierto que, en el caso de este primer discurso exhortativo, su autor se limita a seguir las líneas teóricas propuestas por el texto atribuido a Isócrates, ofreciendo una *lectio magistralis* con la que guiar a su hijo a un modo de vida basado en la virtud moral y religiosa. Pero resulta aún más significativo el texto que Paulo [Isaac] Gomes de Sousa le dedicó en 1649 a su hijo Bento —por cierto, dos figuras notables entre los literatos sefardíes amstelodamos, según da a conocer Miguel de Barrios en varios de sus escritos⁴, ya que no solo adopta la teoría dialéctica propia de la parénesis, sino que además recrea la estructura del texto para proponer 29 postulaciones originales, a imagen y semejanza de su modelo, con las que guiar por los caminos de la ortodoxia a su lector, como detalla en el proemio:

Filho Bento, contigo falo, e para ty só faso estes documentos, estando en idade perto de 60 annos e tu na idade de 7, para que se Ds for servido de levarme para sy antes de teres capacidade para tos [sic] ensinar bocalmente, te possas aproveitar delles quando Ds te fizer merçe de tteres idade e intendimento para conhecer o bem que nelles se enserra, porque te servirão de guía e camino direyto de todas a aççoems que obrares. Eu não tenho outro filho mais que a ty, mas se fores bom e observares estes documentos fundados na Ley e temor de Ds, valeras mais que mil filhos que o não forem, como diz o Ecclesiastico, 16 (1677, 18 r).

⁴ Miguel de Barrios retrata tanto a Isaac Gomes de Sousa como a su hijo Bento como dos ilustres literatos de la comunidad sefardí de Ámsterdam. En su *Relación de poetas y escritores españoles de la nación judaica amstelodama* (1682), cita a Isaac como uno de los jueces habituales de la Academia del Temor Divino, junto a Manuel Belmonte, conde palatino y residente del rey de España en las Provincias Unidas, y al doctor Ishack de Rocamora, un ex dominico predicador de la emperatriz María de Austria. Y de su hijo Bento Gomes de Sousa, Kayserling llegó a recopilar algunas informaciones: “Benito Gomez de Sosa, dessen poetische Begabung Barrios in einem Lobgedichte hervorhebt, liess eine Schrift Saul Levi Morteira's unter dem Titel *Divinidad de la Ley* ins Spanische übersetzen und besang die spanische Psalmen-Urbersetzung Jacob Yehuda Leon's in einem 8 zeiligen lateinischen Gedichte. Er wird von Barrios als grosser lateinischer Dichter gerühmt und war Neffe des Doctor Samuel Serra, welcher Gedichte nach Muster des Virgil schreiben haben soll” (Benito Gomes de Sousa, cuyo talento poético enfatiza Barrios en un poema de alabanza, hizo traducir al español una obra de Saul Levi Morteira bajo el título *Divinidad de la Ley* y cantó la traducción original en español del salmo de Jacob Yehuda León en un poema latino en octavas. Barrios lo alaba como un gran poeta latino y era sobrino del doctor Samuel Serra, de quien se dice que escribió poemas basados en el ejemplo de Virgilio) (Kayserling 1859: 292). Se conserva un soneto de alabanza a Bento Gomes de Sousa escrito por Miguel de Barrios, en respuesta a una favorable crítica que le hizo el joven a su *Teatro unversal*, en su *Sol de la vida* (1679, 65).

Y prácticamente lo mismo sucedería con el ejemplar redactado por Angelo Fermyna su sobrino,⁵ en el que expone 36 recomendaciones destinadas a la educación y formación de su destinatario con la intención de mantener presentes:

As perpetuas lembranças que vos, mosseh Jossua Fermyna, tereis nesta vossa presente ydade de 12 anos e 2 ¼ meses, como na futura. O Senhor Ds vos guarde e vos de entendimento para poder conheser o que nesta se vos representa, para que comeseis a viver bem em Amsterdam, e aprendáis ser assy cortes como prudente, para que se for possivel livrarvos em alguma maneira dos enganos deste mundo. Ds vos defenda delles pela sua grande misericordia. Sirvavos de hum continuo exemplo as grandes tribulações que padesserão vossos país, a cujo fim tudo foy ymprimido (1677, f. 21v)

Conviene reparar, en este último caso, en dos aspectos que son llamativos: el primero, que Fermyna se presenta como un transmisor de los principios y valores morales de los padres del dedicatario, a quienes presenta como modelos a seguir y como ejemplos de padecimientos que debieron sufrir, posiblemente, por su condición de judíos en un contexto cristiano. Es decir, tal y como el autor clásico le describe a Demónico las hazañas morales de su padre para que las imite y las emule, Angelo ofrece una guía de virtudes y buenos mores para ser un buen conciudadano y un judío firme en su fe, tal y como lo fueron sus progenitores. El segundo es que el texto recopilado por Matatia de Ishack Aboab es una traducción que su padre hizo del texto de Fermyna: “Translaet huit he Portegis dor Ishack de Matatia Aboab aen zeijn sons” (traducido del portugués por I. de M. A. a sus hijos) (1677, f. 24r). Originalmente, estaba redactado en italiano, pero que se imprimió en lengua flamenca, siendo esta la fuente desde la que, con toda certeza, se realizó su versión lusa (fig. 1 y 2).

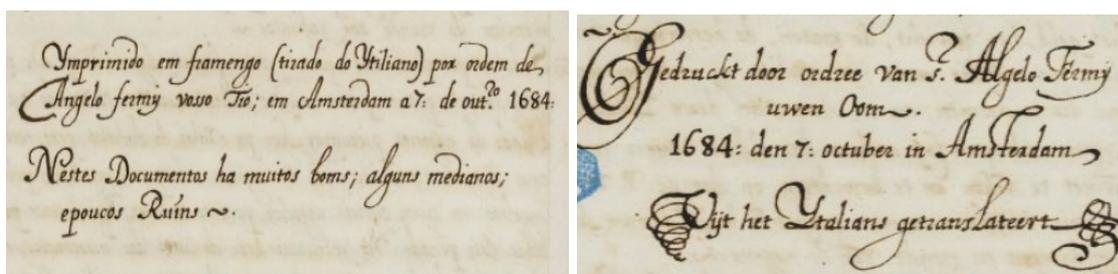


Fig. 1 y 2: Colofón de los *Documentos feitos por Angelo Fermyna a seu Sobrinho* (1677, f. 23v) y de la versión flamenca (f. 28v)

El hecho de que el texto de Fermyna, asumiéndolo como una recreación judaizada de la parénesis *Ad Demonicum*, haya sido impresa y difundida en flamenco da a entender que tuvo un interés editorial más allá de los potenciales lectores de los círculos sefardíes. Tal

⁵ Comerciante judío del que se sabe que estuvo trabajando en Inglaterra para Guillermo III.

hecho hace inferir que esta exhortación moralizante puesta al servicio de la doctrina judía fue difundida entre un público cristiano, a pesar de que no haya una constancia plena como para poder demostrarlo. Así pues, serían silvas judaicas de esta naturaleza, siguiendo quizás los pasos marcados por las *Opusculas* de Erasmo y seguro los de Mexía con sus *Silvas* y *Diálogos*, las que ayudarían a recuperar este género clásico de discursos pedagógicos y doctrinarios, no solo entre los círculos doctos propios de una congregación como la Ámsterdam, sino también entre varias comunidades —véase el caso de Amberes, Hamburgo, o algunas del norte de Italia—, así como en los escenarios culturales de las ciudades en las que se encontrasen.

4. Conclusiones

Si el interés, hasta el momento, se había puesto en la heterogeneidad de lecturas ociosas que recomendaba Ishack de Matatia Aboab en la guía a sus familiares lectores, se puede ver que tal cuestión era solo una problemática de relativamente sencilla justificación. Efectivamente, todos los libros ‘españoles’ que el autor calificaba en su relación como “de divertimento y documentos” seguían una misma línea doctrinante y moralizante, no solo desde un punto de vista filosófico, sino también religioso, en los que se aboga de manera general por poner la razón y la erudición al servicio de la fe y la virtud. La cuestión es que, tanto el texto de Matatia Aboab como todos los que completan esta transcripción realizada por su hijo, comparten el mismo interés aleccionador por medio de la transferencia de valores y lecciones doctrinantes de padres a hijos, o, si se prefiere, de maestro a discípulo. Todos estos testimonios circulan en torno a un modelo muy concreto, que no es solo el patrón que rige todas estas copias, sino que desde finales del siglo XIV se impuso como la teorización genérica de los discursos exhortativos: la parénesis *Ad Demonicum* atribuida a Isócrates. La importancia de este hecho no reside ya en la mera recuperación de los valores asentados en el Humanismo, sino que cubre una laguna de transmisión realmente importante, ya que, aparte de la traducción libre que hizo Pedro Mexía en 1540, esta versión castellana de la carta isocrática sería, si no la primera, una de las primeras versiones en español realizada a partir de una fuente vulgar, y más concretamente de alguna filiable de aquella que hiciera Rudolph Agricola a finales del siglo XV.

La relevancia de este compendio de *Documentos para todo estado e ydade* no reside solamente en la existencia de esta traducción, sino en que además se asentó como modelo para aquellos sefardíes que quisieron dejar en legado sus guías morales para sus descendientes. Y si, en un principio, estas misivas parecían estar destinadas a un público tan restringido y tan íntimo como eran sus hijos o sus sobrinos, hay casos en los que finalmente se concibieron como obras de interés general, llegando a publicarse en la lengua del entorno donde estaba establecida la congregación, quizás con el objetivo de ofrecerlas como un material provechoso e ilustrativo para sus conciudadanos, a pesar de la clara inclinación a la promoción y defensa de los valores del judaísmo que presentaban.

Obras citadas

- Aboab, Imanuel. *Nomología o discursos legales*. Moisés Orfali ed. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007.
- Aboab, Isaac. *Almenara de luz. Tratado de mucho provecho para beneficio del alma*. Jahacob Hages (trad.). Livorno: Juan Vincenzo Bonfigli, 1656.
- Albarral, Purificación. *Una cala en la literatura religiosa sefardí: La almenara de la luz*. Granada: Universidad de Granada, 2002.
- andalusíes y sefardíes - Universidad de Alcalá de Henares, 1995.
- Aranda, Juan de. *Lugares comunes de conceptos, dichos y sentencias en diversas materias*. Sevilla: Juan de León, 1595.
- Barrios, Miguel de. *Sol de la vida*. Amberes [Ámsterdam]: Jacob van Velsen [y David de Castro Tartás], 1679.
- . *Relación de los poetas y escritores españoles de la nación judaica amstelodama*. Ámsterdam: [s.i.], 1682.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Berger, Shlomo. "Codices Gentium: Rabbi Isaac Aboab's Collection of Classical Literature." *Studia Rosenthaliana* 29/1 (1995): 5-13.
- . *Classical Oratory and the Sephardim of Amsterdam Rabbi Aguilar's Tratado de la Retórica*. Hilversum: Verloren, 1996.
- Bernfeld, Tirtsah Levie. "Matters Matter: Material Culture of Dutch Sephardim (1600-1750)". Shlomo Berger, Emile Schrijver e Irene Zwiép eds.. *Mapping Jewish Amsterdam: The Early Modern Perspective*. Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2012. 191-216.
- . *Poverty and Welfare among the Portuguese Jews in Early Modern Amsterdam*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2012.
- Boer, Harm den. "Was Uriel da Costa's *Examen* seized by the Spanish Inquisition?." *Studia Rosenthaliana* 23 (1989): 3-7.
- . *La literatura sefardí de Ámsterdam*. Madrid: Instituto Internacional de estudios andalusíes y sefardíes - Universidad de Alcalá de Henares, 1995.
- . "The *Vision deleytable* under the scrutiny of the Spanish Inquisition." *European Judaism* 43 (2010):4-19.
- Boer, Harm den & Salomon, Herman Prins. "Haham David Nunes Torres (1660-1728), bezitter van het enig overgebleven exemplaar van Üriel da Costa's *Exame das tradições fariseas*." *Studia Rosenthaliana* 28 /1 (1994): 10-98.
- Bodian, Miriam. *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Carlini, Antonio. "Appunti sulle traduzioni latine di Isocrate di Lapo di Castiglionchio." *Studi Classici e Orientali*, 19/20 (1970-1971): 302-309.
- . *Studi sulla traduzione del testo di Isocrate*. Florencia: Olschki, 2003.
- Catalogus librorum quibus (dum viveret) usus est. Vir admodum reverendus David Nunes Torres. Olim Rabbini Synagogae Judaicae Lusitanorum Hagae-Comitis*. La Haya: Johannes Swart, 1728.
- Catalogus van de bibliotheek der Vereniging Het Spinozahuis te Rijnsburg*. J. M. Aler (ed). Leiden: Brill, 1965.

- Catalogus van de boekerij der Vereeniging 'Het Spinoza Huis'*. Jan te Winkel (ed). The Hague: Gebr. Belinfante, 1914.
- Catalogus variorum atque in insignium in quavis facultate & lingua, librorum theologorum & miscellaneorum, hebraica, graeca, latina & hispanica, clarissimi doctissimique viri D. Isaac Abuab rabini primarii, sancta theologiae, inter judaeos professoris*. Ámsterdam: 1693.
- Courcelles, Dominique de. “La ‘*Silva de varia lección*’ de Pedro Mexía. Séville, 1540; Paris, 1552. Traduction et adaptation en Espagne et en France à la Renaissance.” *Traduire et adapter à la Renaissance*. París: Publications de l’École nationale des chartes, 1998. 99-124.
- Dalen, Daniel van den. *Catalogus variorum atque insignium in quavis facultate & lingua librorum, praecipue theologorum & miscellaneorum... Clarissimi doctissimique Rabbi Samuel Abas*. Ámsterdam: Daniel van den Dalen, 1693.
- Fardilha, Luís. “A retórica da citação na *Imagem da vida cristã* de Frei Heitor Pinto.” *Via Spiritus* 24 (2017): 107-117.
- Fernández Travieso, Carlota. “Las ediciones de *Príncipe perfecto y ministros ajustados* de Andrés Mendo.” *Bulletin hispanique* 120-2 (2018): 419-440.
- Frijhoff, Willem. *La société néerlandaise et ses gradués: 1575-1814 : une recherche sérielle sur le statut des intellectuels à partir des registres universitaires*. Amsterdam: APA-Holland University Press, 1981.
- Fuks, Lajb & Fuks-Mansfeld, Renate G. *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections* (vol.II). Leiden: Brill, 1975.
- Girón-Negrón, Luis. *Alfonso de la Torre’s Vision Deleytable: Philosophical Rationalism & the Religious Imagination in Fifteenth Century Spain*. Leiden: Brill, 2001.
- Gitlitz, David M. *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2003.
- Gómez Canseco, Luis. “Ideas, estética y cultural de la contrarreforma”. Luis Gil Fernández et al. (eds.). *La cultura española en la Edad Moderna*. Madrid: Istmo, 2004. 209-379.
- Granada, Miguel Ángel. “La Visión Deleytable de Alfonso de la Torre a Francisco de Cáceres: La eliminación de la ambigüedad.” *eHumanista/Conversos* 6 (2018): 346-362.
- Isócrates. *Discursos* (vol. 1). Juan Manuel Guzmán Herminda (trad. y ed.). Madrid: Gredos, 1982.
- Jardine, Lisa. “Inventing Rudolph Agricola: Cultural Transmission, Renaissance Dialectic, and the Emerging Humanities.” *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*. Anthony Grafton y Ann Blair eds. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.
- . *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charima in Print*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 1993.
- Kaplan, Yosef. *From Christianity to Judaim. The story of Isaac Orobio de Castro*. Rapahel Loewe (trad.). Oxford/Portland: The Litman Library of Jewish Civilisation, 2004.
- . “Spanish Readings of Amsterdam’s Seventeenth-Century Sephardim”. Scott Mandelbrote & Joanna Weinberg eds. *Jewish Books and their Readers: Aspects of the Intellectual Life of Christians and Jews in Early Modern Europe*. Leiden-Boston: Brill, 2016. 312-342.

- Kaysersling, Meyer. *Biblioteca española-portuguesa-judaica: Dictionnaire bibliographique des auteurs juifs, de leurs ouvrages espagnols et portugais, et des oeuvres sur et contre les juifs et le Judaïsme*. Strasbourg: Charles J. Trubner, 1890.
- . *Sephardim: Romanische Poesien der Juden in Spanien. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der spanisch- portugiesischen Juden*. Hildesheim: Georg Olms, 1972
- Mariás, Clara. “Los relatos autobiográficos de conversión y controversia anticatólica de Juan Nicolás y Sacharles (1621) y Tomás Carrascón (1623)”. *Criticón* 137 (2019): 79-113.
- Marx, A. *Studies in Jewish History and Booklore*. Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1944.
- Matatia Aboab, Ishack de. *Documentos/ para todo Estado e Ydade/ E em particular para abituar bem os moços desde sua/ moçidade â vertude./ Feitos e Juntados por o senhor meu Pay o senhor/ Ishack de Matatia Aboab יצ׳/ Primeyro para doutrinar seus Sobrinhos/ E depois para exortar seus propios filhos â vertude/ O senhor Deos aceite sua boa tenção e/ permita façção effeito em/ quem os leer./ Copiados por mi Matatia de Ishack Aboab/ em Amsterdam no anno de 5445*. Ms. EH 48 D 09 de Ets Haim.
- McGaha, Michael. *Coat of many Cultures. Te Story of Josepg in spanish Literature 1200-1492*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1997.
- Mendo, Andrés. *Príncipe perfecto y ministros ajustados, documentos políticos y morales en emblema*. Lyon: Horacio Boissat & George Remeus, 1662.
- Mexía, Pedro. *Los diálogos o coloquios del magnífico Pero Mexía*. Sevilla: Martín Nucio, 1547
- Notiçia/ Dos livros/ Feito em Amsterdam/ A 18 Adar Seni 5524/ Sendo Thezoureiro/ o Sr Selomoh Henriquez/ Ferreira*. Ms. EH 49 E 15 de Ets Haim.
- O’neill, Charles E. & Domínguez, José María (Dirs.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Roma-Madrid: Institutum Historicum-Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Offenberg, A. K. “Spinoza's library. The story of a reconstruction.” *Quaerendo* 3.4 (1973): 309-321.
- Oñate, C. “El Padre Andrés Mendo y D. Juan José de Austria. Cartas de Mendo desde Barcelona.” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 128 (1995): 237-264.
- Orfali, Moisés. “Ciencia.y Fe en la *Nomología* de R. Imanuel Aboab.” *Sefarad* 46 (1986): 373-380.
- Pade, Marianne. “Greek into Humanist Latin: Foreignizing vs. Domesticating translation in the Italian Quattrocento.” *Renaissanceforum* 14 (2018): 1-24.
- Pinto, Heitor. *Imagem da vida cristã* (vol. 1). M. Alves Correia ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1940.
- Poel, Marc van der. “Observations on the Reception of the Ancient Greek Sophist and the Use of the Term Sophist in the Renaissance.” *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy* XI/2 (2019): 86-93.
- Rabaey, Hélène. *Érasme, traductions et traducteurs d’Érasme en Espagne au XVIème siècle* [tesis doctoral dirigida por Alain Milhou y Philippe Berger]. Université de Rouaen, 2007.

- Roldán-Figueroa, Rady. "Religious Propaganda and Textual Hybridity in Tomás Carrascón's 1623 Spanish Translation of the Jacobean *Book of Common Prayer*." *The Seventeenth Century* 25/1 (2010): 49-74.
- . "Tomás Carrascón, Anti-Roman Catholic Propaganda, and the Circulation of Ideas in Jacobean England." *History of European Ideas* 39/2 (2012): 169-206.
- Rummel, Erika. *Erasmus as a Translator of the Classics*. Toronto-Buffalo-Londres: University of Toronto, 1985.
- Salinas Espinosa, Concepción. *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del Bachiller Alfonso de la Torre*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997.
- Sánchez-Molero, José Luis. *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)* [Tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1997.
- Saperstein, Marc. *Jewish Preaching 1200-1800. An Anthology*. New Haven-Londres: Yale University Press, 1989.
- . *Exile in Amsterdam: Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of "New Jews"*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2003.
- . "Education and Homiletics." En J. Karp & A. Sutcliffe eds. *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 407-436.
- Schrijver, Emile. "On Matatia de Ishack Aboab (1672-1703) and his Calligraphic Art." *Studia Rosenthaliana* 26 (1992). 193-201.
- Sclar, David. "A Communal Tree of Live: Western Sephardic Jewry and the Library of the Ets Haim Yesiba in Early Modern Amsterdam." *Book History* 22 (2019): 43-65.
- Starza Smith, Daniel. *John Donne and the Conway Papers: Patronage and Manuscript Circulation in the Early Seventeenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Stower, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- Studemund-Halévy, Michael. "Codices Gentium: Semuel de Isaac Abas, coleccionista de libros hamburgués". En Jaime Contreras, Bernardo J. García García e Ignacio Pulido eds. *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, 2002. 287-319.
- Sullivan, Robert & Walzer, Arthur E. (eds.). *Thomas Elyot Critical Editions of Four Works on Counsel. The Doctrinal of Princess, Pasquill the Playne, Of that Knowlage Whiche Maketh a Wise Man, and The Defence of Good Women*. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Swetschinski, Daniel M. *The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam. A social Profile* [Tesis doctoral]. Brandeis U., Waltham, Massachuset, 1979.
- . *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. Londres: Littman Library of Jewish Civilization, 2000.
- Tejeda, Fernando de [Tomás Carrascón]. *Carrascón*. [Ámsterdam], 1633.
- Vega, María José. "Lecturas criptojudías en los siglos áureos: el *Ramillete de flores*." *Studia Aurea* 4 (2010): 37-51.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *De la corte española al gueto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del siglo XVII. El caso de Isaac Cardoso*. Madrid: Turner, 1989.