

Den Boer, Harm. 2000. "Amsterdam y la cultura judeoespañola." *Ínsula* 647: 6–8. Author Copy.

Amsterdam y la cultura judeoespañola

Harm den Boer

Universidad de Amsterdam

Amsterdam, la nueva Jerusalén

Los Países Bajos rebeldes a la corona y, en particular, la ciudad de Amsterdam eran para un español del Siglo de Oro poco menos que la encarnación del Mal. En la visión de Quevedo y de otros contemporáneos se mezclaban una envidiosa admiración y el miedo a unas tierras y una cultura que rompía para siempre con la ilusión de una armonía universal, católica, encabezada por la Monarquía española. La sublevación del Norte tenía tintes de rebelión cósmica, porque no contentos de oponerse a la autoridad hispana y rechazar la fe universal, los holandeses extendían su rebeldía a los mismos elementos, con diques y otra ingeniería que confundía mar y tierra. Además, su capital se había hecho asilo de judíos prófugos que desde allí soñaban con vengarse del imperio español, sacándole sus riquezas con la ayuda de los hermanos conversos que se habían quedaban en la Península.

En el mundo judío del siglo XVII, Amsterdam fue identificado como centro de la Diáspora, incluso como la "Jerusalén del Norte". Los sefardíes que se habían establecido allí, huyendo de la Inquisición, eran comparados con el Pueblo de Israel en su huida de Egipto; Holanda se presentaba como la Tierra prometida. Los propios sefardíes contribuyeron a la mitografía con narraciones heroicas del establecimiento de su comunidad en Amsterdam. Famosa es la historia de María Nunes, una doncella portuguesa que viajaba a bordo de un barco capturado por los ingleses, quienes pensaban habérselas con el enemigo español. La belleza de la joven supo cautivar a la reina de Inglaterra, que acabó por reconocer que María y los portugueses que viajaban con ella eran comerciantes de origen judío que huían de la Inquisición y deseaban establecerse en tierras de libertad. La reina decidió concederles pasaje para Holanda, donde el grupo encontró la libertad ansiada y pudo volver a la fe de los antepasados. Los lectores atentos reconocerán en la narración una hábil adaptación de *La española inglesa* de Miguel de Cervantes...

Libertad y dinero (1)

El protagonismo de Amsterdam como centro de la diáspora sefardí en Europa se explica en primer lugar por el excepcional clima de libertad de que gozaban allí los judíos, admitidos con muchas menos limitaciones que en otros lugares. Aunque el principio de la libertad religiosa defendido por Guillermo de Orange estaba pensado más bien para los diferentes grupos de protestantes, la actitud pragmática de los gobernadores civiles de Amsterdam hizo posible que la tolerancia se extendiera también a este nuevo grupo. Los inmigrantes ibéricos –en su mayoría de la *nación* portuguesa- traían negocios y contactos nuevos, como el comercio del azúcar y del tabaco, que las autoridades municipales consideraron muy provechosos para la expansión que vivía la metrópoli holandesa tras el cierre del puerto de Amberes.

El estatuto que presentó la ciudad en 1616 reconocía por primera vez en su historia la presencia oficial de judíos. Éstos estaban sujetos todavía a limitaciones, como la prohibición de tener contactos sexuales con cristianos, o la prohibición de cualquier forma de proselitismo, pero podían moverse libremente en la ciudad, tampoco estaban obligados a llevar una ropa o insignias distintivas, y se les permitía celebrar su culto en libertad. Los judíos carecían sin embargo de ciudadanía –sólo concedida tras la Revolución francesa-, y por lo tanto no fueron admitidos a los gremios en los que competirían con los holandeses, pero por su dedicación mayoritaria al comercio esta limitación no les afectó demasiado.

El éxito comercial que tuvieron los sefardíes en los Países Bajos fue el segundo factor para que se convirtiera la ciudad del Amstel en la “Jerusalén del Norte”. Gracias al bienestar económico que lograron los mercaderes sefardíes, pudieron dotar la vida judaica de sólidas estructuras, con el resultado de una congregación bien organizada, con espléndida sinagoga – pensamos en la erigida entre 1672 y 1675 que aún hoy impone su presencia- , escuelas y academias rabínicas y una red de instituciones para el cuidado de jóvenes solteras, huérfanos, pobres, enfermos, ancianos, etc., todo bajo el control de una autoritaria junta directiva constituida entre los miembros más ricos de la comunidad. La posición de los judíos portugueses y españoles, la tolerancia de que gozaban en el medio cristiano, dependían en gran medida de la capacidad que tenía esta junta para mantener la autonomía económica, a través de una solidaridad expresada en impuestos, y de su capacidad para mantener la paz social.

Judíos nuevos

La gran libertad de prensa que existía en la República de las Provincias Unidas, junto con la excelente salud de que gozaba esta industria, contribuyó decisivamente al protagonismo de

los sefardíes en el mundo judío de la época. A partir de 1628, año en que el rabino Menasseh ben Israel (1604-1657) fundó su imprenta, Amsterdam se convirtió en la capital del libro hebreo, que sería exportado a todas partes del mundo. El nombre de la metrópoli era garantía de calidad tipográfica. Hasta tal punto de que los impresores hebreos de otros países recomendaban sus productos con la frase “letra (hebrea) de Amsterdam” en la portada.

Antes de imprimir en hebreo, los sefardíes habían publicado varios libros en español y portugués. En realidad, para los miembros de la misma comunidad estas lenguas fueron las más importantes. Los judíos de Amsterdam, al contrario de los que vivían en el Norte de Africa y en el imperio otomano, no eran descendientes directos de los expulsados de 1492, sino que llegaban de Portugal y de España, donde habían pertenecido a la minoría judeoconversa. Estos conversos habían abandonado la Península por razones económicas –el comercio- y religiosas, huyendo de la presión o de la persecución ejercida por la Inquisición. Una vez establecidos en Amsterdam, decidieron volver a la fe de sus antepasados, pero como su conocimiento del judaísmo era rudimentario, tuvieron que recurrir a una extensa instrucción en los principios de su religión, tarea encomendada a rabinos traídos de comunidades tradicionales.

Con el lugar central que ocupa la Tora y la liturgia en la religión judía, tanto en la sinagoga como en el hogar, y dada la ignorancia que tenían los conversos de la lengua hebrea, se impuso la necesidad de poner a su alcance toda una literatura judía en romance. A pesar de que la mayoría de los judíos nuevos eran portugueses, la lengua que se impuso en las traducciones fue el español, porque en esta lengua ya existían las traducciones impresas en Ferrara. Los primeros textos judíos que se imprimen en los Países Bajos son libros litúrgicos en español. Ya en 1584, antes de haber todavía una comunidad judía en Amsterdam, se reeditaron en Dordrecht, uno de los focos de la resistencia holandesa, dos libros de rezos previamente publicados en Ferrara. En 1611 vuelve a imprimirse en Amsterdam la famosa *Biblia de Ferrara* y a lo largo de los siglos XVII y XVIII Amsterdam se convierte en el centro de la liturgia judaica en lengua española con decenas de ediciones de la Tora, de libros de rezos, de calendarios litúrgicos, oraciones para ocasiones especiales...(2) Con la ayuda de estos textos en español, la “segunda lengua sagrada”, los judíos nuevos que llegaban de España o Portugal pudieron restablecer el vínculo con la tradición perdida; cuando se leía de la Tora o se rezaba, podían leer y musitar frases en su propia lengua. Algunos libros incluso les proporcionaban frases de las oraciones principales en un hebreo fonético, transcrito en letra latina. Las ediciones realizadas en Amsterdam se distribuyeron a los principales centros de la diáspora sefardí en Europa. Algunas llegaron incluso a América.

Al lado de las Biblias y liturgias, los rabinos se encargaron de ofrecer libros que enumeraran los múltiples aspectos prácticos de la Ley de Moisés. Títulos como *Declaração das 613 encomendaças de nossa Sancta Ley* (1627) o *Compendio de Dinim* (=preceptos, 1687) enseñaban que el judaísmo más que una “fe” es una religión fundada en la observancia de los preceptos contenidos en la Tora e interpretados por la tradición rabínica o “Ley oral”. Para muchos de los judíos nuevos, debe haber sido difícil la adaptación a estos preceptos que rigen los actos de la vida diaria, y que abarcan desde las oraciones a la manera de comer y de vestirse. La autoridad judía se daba cuenta de que con la distribución de Biblias, libros de oraciones y manuales de la preceptiva judaica no bastaba para asimilar a sus miembros nuevos. Mientras algunos rabinos se empeñaban en justificar la tradición rabínica o a reforzar el judaísmo en obras polémicas contra el cristianismo, otros buscaban en la literatura judía aquellos textos que ensalzaran los valores intrínsecos de la fe de Moisés, como el tratado *Obligación de los corazones* (1610), del sefardí Bahya ibn Paquda (s. XI) que insistía en los deberes interiores de la religión judía sobre los “deberes del cuerpo”, sus aspectos prácticos y de esta manera apelaba a la religiosidad de los conversos, formada por su pasado católico.

Gracias a estas traducciones surgió una verdadera biblioteca judaica en lengua española y portuguesa, que aún hoy pone al alcance del lector hispánico la riqueza del patrimonio judío. Ahí están las obras de los clásicos sefardíes como Maimónides, Judah Halevi, Ibn Gabirol, Bahya ibn Paquda, Jonah Gerondi y numerosos otros (3). Es verdad que muchos textos han perdido atractivo para los lectores actuales, debido a su estricto carácter religioso, litúrgico o doctrinal. El literalismo de las traducciones bíblicas y litúrgicas, “palabra por palabra de la verdad hebraica”, a partir de las versiones de Ferrara, contribuye a limitar aún más a los lectores. Con todo, hay entre esta literatura religiosa suficientes obras que merecen ser conocidas, porque trascienden el interés limitado de la reeducación judía. Hay autores como un Uriel da Costa, que desafió la ortodoxia con su rechazo de la autoridad rabínica y su interpretación racionalista de la religión. Hasta fecha reciente, se suponía que ningún ejemplar de su *Exame das tradições phariseas* (1624) habría escapado la quema pública, impuesta por las autoridades judías; hasta que en 1992 fue hallado un ejemplar en la Biblioteca Real de Copenhagen. La reciente edición del texto demuestra el interés de este precursor de Spinoza, que se suicidó en 1640, no antes de habernos dejado un apasionado documento autobiográfico (4).

La república holandesa, una cultura de debate

El rabino Menasseh ben Israel constituye el ejemplo del judío que asume la misión de defender y explicar su religión, no sólo a los propios, sino también a los cristianos que se interesan por el pueblo de Israel. Gracias al clima de apertura y debate que existía en los Países Bajos del siglo XVII, hubo de todo entre judíos y cristianos: desde los desafíos polémicos o los intentos de proselitismo al auténtico acercamiento de espíritus afines, saltando las barreras religiosas. En los cuatro volúmenes de *El Conciliador* el rabino ofreció a judíos y cristianos curiosos la riqueza de las interpretaciones rabínicas sobre pasajes “aparentemente contradictorios” de las Escrituras; *Piedra gloriosa sobre la estatua de Nabodonosor* (1655), es famoso por las ilustraciones que hizo Rembrandt a petición del rabino. El libro nació como una respuesta al padre António Vieira quien le había hablado en Amsterdam de la inminente Quinta Monarquía y la Segunda Venida de Cristo. Menasseh interpretó las visiones proféticas del Libro de Daniel en clave judía, pero siempre con respeto hacia los lectores cristianos que leyeran sus exposiciones. Las obras de Menasseh, una decena de títulos, tuvieron numerosas ediciones y fueron traducidas a las lenguas principales (5).

El pasado cristiano de los sefardíes de Amsterdam y sobre todo su inmersión en todos los aspectos de la cultura secular favorecían mucho el contacto con el mundo cristiano, protestante, en Holanda. Los judíos nuevos tenían la misma base cultural que sus interlocutores cristianos, había entre ellos personas eruditas y de gusto refinado. Incluso los rabinos más ortodoxos leían la literatura clásica griega y romana, conocían a fondo el Nuevo Testamento y la obra de los expositores cristianos, siquiera para poder rebatir sus argumentos... Hay entre ellos personajes fascinantes como un Abraham Gómez Silveira, nacido en Arévalo, pero educado de muy joven en la comunidad sefardí de Amsterdam. Silveira se estrenó como predicador con unos *Sermones* (1677) redactados en un español elocuente y conceptista; posteriormente se dedicó a una amplia obra polémica contra el cristianismo entre lúdico (*Diálogos jocosos entre un protestante reformado, un católico apostólico romano, un turco mahometano y un judío desapasionado*, en verso), irreverente (*Historia burlesca de Jesucristo*, c. 1720) y erudito (*Libro mudo*, 12 volúmenes de citas en disputa con el protestante francés Jacquilot, c. 1700). Este autor, defensor a ultranza de la Ley de Moisés en su dimensión más literal, defendía sin embargo el principio de una plena tolerancia religiosa. Su naturaleza polémica, con frecuencia burlesca, lo convirtió en una persona incómoda, incluso para los de su propia comunidad. La cantidad de lecturas que alegaba es asombrosa, y el hecho de incluir entre ellas la obra del padre Feijoo (!) demuestra

cómo los sefardíes se mantenían informados, a pesar de la distancia geográfica y religiosa que les separaba de la Península (6).

La identidad moderna de los sefardíes

Es precisamente la dimensión secular de la cultura sefardí, su continuidad ibérica, el aspecto que más interés ha despertado entre los estudiosos. Para algunos, la doble identidad judía-ibérica de los judíos de Amsterdam constituía una constante tensión, si no una esquizofrenia. El hispanista holandés Van Praag hablaba de “Almas en litigio”, la historiografía judía (Roth, Révah (7)) oscilaba entre la admiración por los *marranos*, héroes y mártires de un judaísmo mantenido en la clandestinidad ibérica, y el estupor ante la inadaptabilidad de los mismos una vez que hubieran vuelto al judaísmo formal. Entonces, la herencia ibérica se presentaba como una fuente de confusión y conflicto, provocando la rebeldía de un Uriel da Costa (1585-1640) y desembocando en el escepticismo de Spinoza. Aún hoy, el nombre de Spinoza funciona como el fin inevitable, *teleológico* de la experiencia conversa. Se argumenta que quienes fueron obligados a aceptar el bautismo, sintiéndose judíos, no pudieron asimilar los valores católicos, pero tampoco tenían oportunidad ni conocimiento de ser judíos; no es más que lógico que una vez que pudieron ser judíos (Amsterdam), ya era demasiado tarde: los más perspicaces entre ellos seguían desarrollando una verdad interior que se separaba de la nueva doctrina impuesta, que consideraban tan autoritaria e irracional como la primera.

Hay satisfacción psicológica en tales razonamientos, aun cuando pasan por alto la gran influencia que sobre Spinoza ejerció el medio holandés (su tutor Van Emden) o el pensamiento de un Descartes. La pervivencia ibérica, además, no era por sí una fuerza conflictiva. La modernidad que inauguran los sefardíes de Amsterdam, tanto en el mundo judío como en el hispánico, está en la separación que hicieron de la esfera religiosa y la pública. En la primera, trataron de adaptarse lo mejor que pudieron a la vida tradicional judía. Lo más notable de su transformación religiosa no fueron las tensiones y rebeldías que ésta provocaba, sino precisamente el entusiasmo típico de neófitos con que muchos abrazaron la fe de sus antepasados, hasta el punto de constituir una comunidad conformista, con un bastante de autoritaria.

Judíos mundanos

La esfera pública era otro asunto. Al contrario de lo que sucedía en comunidades tradicionales, los sefardíes de Amsterdam no toleraban la intromisión religiosa en sus actividades diarias, porque el comercio se regía por principios autónomos. En el trato con los

demás, los sefardíes no querían ser identificados como judíos, porque no querían que su vida se viera de nuevo limitada por prejuicios sociales. Así, su origen ibérico cumplía la función de dotarles de una identidad pública. Casi todos los sefardíes seguían usando, al lado de su nombre de sinagoga, su nombre de bautismo y excepto los casos de comercio clandestino, no hicieron un esfuerzo por esconder su verdadera identidad. Isaac Orobio de Castro (1620-1687), uno de los defensores del judaísmo contra “ateos” (Spinoza) y cristianos, se preciaba de ser llamado el doctor Baltasar Orobio de Castro; el escritor Daniel Leví de Barrios (1635-1701) se dirigía como el “capitán don Miguel de Barrios” a nobles españoles que había conocido en la corte española en Bruselas. Hay que entender que en el siglo XVII, los sefardíes dependían todavía de los contactos comerciales que sostenían con sus parientes conversos en España y Portugal y que no tenían oportunidad de integrarse en la sociedad holandesa. Si sumamos a ello la constante inmigración de nuevos miembros desde la Península, no es más que normal que la cultura de los sefardíes seguía siendo ibérica: era en medio de tantos cambios una constante segura.

El brillo de esta cultura no ha dejado de causar admiración. Los sefardíes celebraban academias literarias donde se cultivaba el español y portugués barroco en imitación de las academias de Madrid y Lisboa, organizaban constantes representaciones de comedias españolas hasta finales del siglo XVIII, y crearon toda una literatura profana en la que se perciben los ecos de Lope, Góngora o incluso de Quevedo (8). Por lo general, las autoridades judías no percibieron esta cultura como algo conflictivo; los rabinos se limitaron a eliminar lo que consideraban excesos, las representaciones teatrales en medio de la sinagoga o algunas obras en las que se glorificaba la fe cristiana. Algunos de ellos hasta participaban en reuniones literarias o en obras teatrales.

De esta literatura profana son muchos los textos que hoy se conservan, tanto impresos, como manuscritos. Proviene de toda una galería de escritores –y alguna escritora- que eran en su mayor parte “aficionados”, autores de una literatura de circunstancias que refleja las aspiraciones sociales de una elite mercantil. Muchos textos están por ejemplo dedicados a grandes patrocinadores como Isaac Nunes Belmonte, alias “don Manuel de Belmonte”, quien era enviado extraordinario de Carlos II. Belmonte cultivaba un estilo de vida aristocrático en el que como siempre eran bien recibidas las amenidades artísticas. Pero no toda esta literatura secular obedecía a la necesidad panegírica o de pasatiempo. En la obra de Miguel (Daniel Leví) de Barrios aparece una constante preocupación armonizadora en un mundo antagónico, dividido por las religiones. Este escritor, el más productivo de todos los sefardíes de la Diáspora, acabó por recurrir a profecías y a elaboradas derivaciones lingüísticas inspiradas en

la Cábala en su intento por comprender el complejo panorama político en el que vivía y para dar sentido a su propia vida entre cristianos y judíos. En la prosa destaca la obra de José Penso de la Vega (1650-1694), hijo de un comerciante prominente. Penso nació en Andalucía, se educó entre los rabinos de Amsterdam y vivió un tiempo en Liorna antes de regresar a los Países Bajos. Autor de discursos y panegíricos llenos de elocuencia barroca, y también de unas novelas cortesanas, es recordado todavía por su *Confusión de confusiones*, el primer tratado escrito sobre la bolsa de acciones.

Conclusión: ¿qué debe la cultura española a los sefardíes de Amsterdam?

El curioso tratado de Penso de la Vega, que recurre al estilo conceptista y las paradojas barrocas para tratar de entender el quimérico mundo de la especulación, se me figura emblemático de lo que pudo haber significado una España abierta a las diferencias religiosas o de *casta*. El fino análisis psicológico sobre las diferentes actitudes ante el juego de la bolsa es producto de una mentalidad mercantil vituperada en la Península. En cambio, en Amsterdam, los jóvenes aprendían en *Norte mercantil y crisol de cuentas* (1706) los principios de la “aritmética mercantil y especulativa”, materia poco elevada quizás para los ingenios imaginativos, pero útil para ganarse una vida. Y lo que es más importante, en manuales como el mencionado se dan ejemplos de monedas, distancias y hasta costumbres de otros países, con lo que un alumno va adquiriendo un espíritu abierto a las diferencias. Los sefardíes de Amsterdam comprendían que el comercio y la tolerancia se necesitan.

La literatura escrita por españoles y portugueses con una fe y cultura diferentes merece ser conocida, porque invita a sentir y pensar la cultura ibérica de otro modo. Ofrece una religiosidad diferente, sea tolerante, contestataria u ortodoxa; enseña también otra manera de estar en el mundo. Pero siempre con las mismas raíces.

Notas

(1). En alusión al estudio de H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*. París: 1990.

(2) Remito a mi *Bibliography of Spanish and Portuguese Editions from the Northern Netherlands (c. 1585-c. 1820)*, que aparecerá en breve.

(3) Para estos textos y las obras literarias mencionadas a continuación véase mi estudio *La literatura sefardí de Amsterdam*. Alcalá de Henares: 1996.

(4) Uriel da Costa, “*Examination of Pharisaic Traditions*”, *supplemented by Semuel da Silva’s “Treatise on the immortality of the Soul”*, tr. y ed. de H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon. Leiden: 1993. Y *Espejo de una vida humana*, tr. y ed. de G. Albiac. Madrid: 1987.

(5) Hay dos ediciones modernas *Esperanza de Israel*, ed. H. Méchoulan y G. Nahon. Madrid: 1989 y *De la fragilite humaine et de l'inclination de l'homme au peche*, intr, tr. y notas de Henry Mechoulan y Carsten L. Wilke. Paris: 1996.

(6) H. den Boer y K. Brown, *Abraham Gómez Silveira. El Barroco sefardí* (Kassel: Reichenberger, en prensa).

(7) I.S. Révah, “Les Marranes”, *Révue des études juives*, CXVIII (1959), 29-77 ; C. Roth, *Los judíos secretos. Historia de los marranos*. Madrid: 1979.