

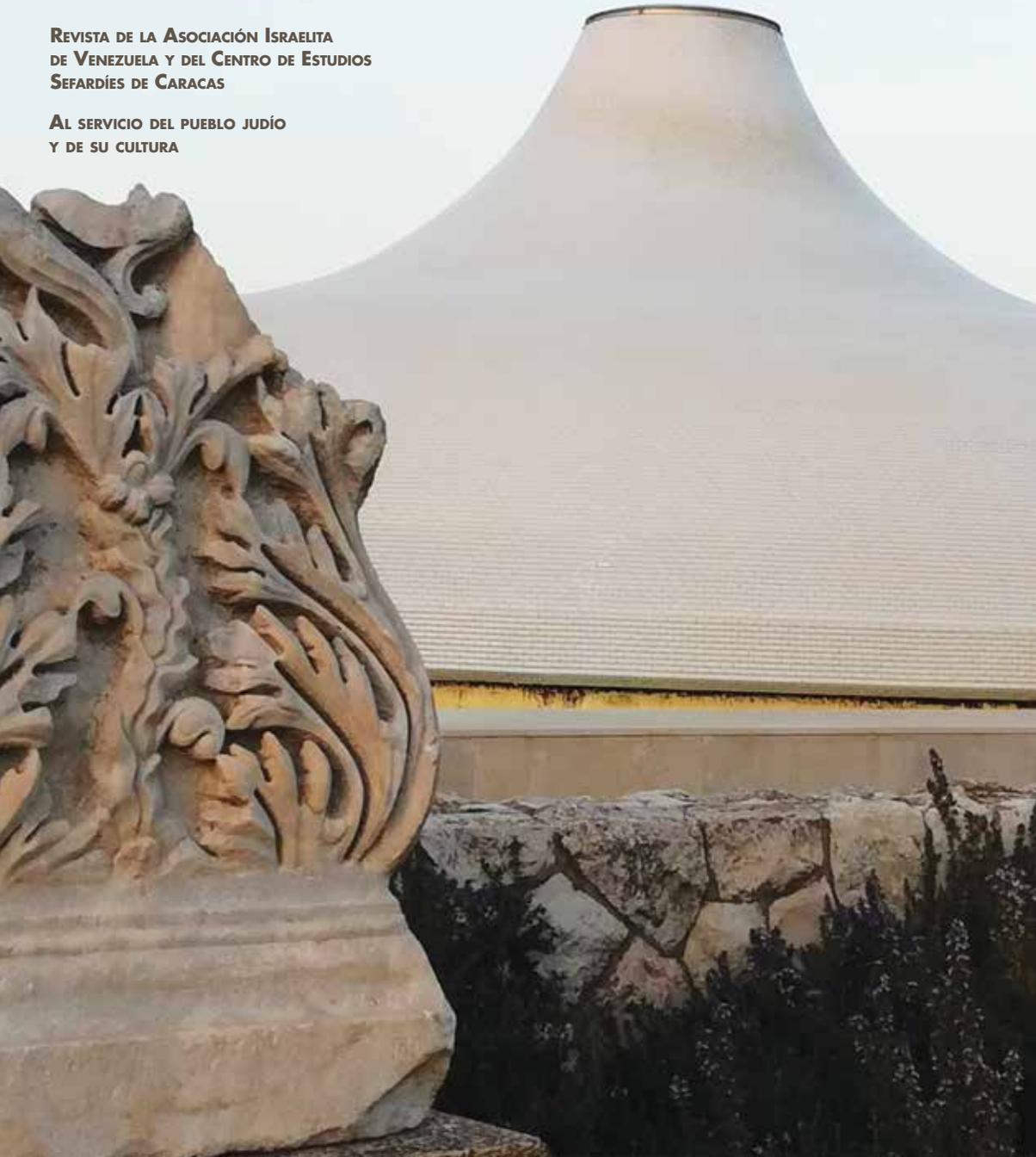
# מגן

ב"ה

*Maguén-Escudo* Nº 182

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ISRAELITA  
DE VENEZUELA Y DEL CENTRO DE ESTUDIOS  
SEFARDÍES DE CARACAS

AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDÍO  
Y DE SU CULTURA



# IWA

Maguén-Escudo

Revista de la ASOCIACIÓN ISRAELITA DE VENEZUELA y el CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS.

**N° 182**

**DIRECTOR Y EDITOR FUNDADOR**

Moisés Garzón Serfaty

**EDITOR**

Asociación Israelita de Venezuela

**DIRECTOR**

Néstor Luis Garrido CNP 5.307

**ADJUNTA A LA DIRECCIÓN**

Miriam Harrar de Bierman

**CONSEJO EDITORIAL**

Abraham Levy Benshimol y Alberto Benaím Azagury

**PÁGINA WEB Y REDES SOCIALES**

Wilberth Caballero.

**PROMOCIÓN Y RELACIONES PÚBLICAS**

Sylvia Albo, Elsie Benoliel, Perla Oziel, Lina Roditi, Camila Roffé de Levy y Flora Sosa.

**SECRETARIA**

Yulaska Piñate

**DISEÑO, RETOQUE FOTOGRAFICO Y MONTAJE**

Arq. Marilyn Bermúdez G.

**FOTOGRAFÍAS**

Alberto Benaím, Gael Cornier, Diario de la Tercera Edad, Wilberth Caballero, José Esparragoza, Ruth Knafo, Adolfo Guzmán, Jim Haberman, Isaac López O, Héctor Montaña, Daniel Santacruz, Wikipedia, archivos.

**TRADUCCIÓN DEL INGLÉS**

Néstor L. Garrido y Ada Sadovnik

**FOTOLITO E IMPRESIÓN**

Gráficas Lauki C.A.

Depósito legal pp 76-1523

ISSN 0798 - 1961

**DIRECCIÓN**

Asociación Israelita de Venezuela  
Av. Ppal de Maripérez Los Caobos - Caracas 1050

Teléfonos: (0212) 574.3953/

574.8297/ 574.5397.

Fax: (0212) 577.0249

<http://www.aiv.org.ve>

<http://www.cesc.com.ve>

e-mail: [cesc\\_ven@hotmail.com](mailto:cesc_ven@hotmail.com)

Las opiniones expresadas por los articulistas en sus trabajos no reflejan necesariamente las de la Asociación Israelita de Venezuela, ni las del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas. Es imprescindible para la reproducción de cualquier contenido de esta revista citar la fuente con todos sus datos.



**Nuestra portada:** Memoria y creación, literatura y exégesis... El pueblo judío honra la palabra. Museo de Israel y Santuario del Libro. (foto: Alberto Benaím).

## PERFILES

- Articulistas en esta edición ..... 3

## TESTIMONIOS PARA LA HISTORIA

- Jubileo por los 40 años de vida rabínica de Isaac Cohén / NATÁN NAÉ..... 4
- Días de celebración / SAMI ROSENBAUM ..... 5
- Rabino Isaac Cohén: cuarenta años de servicio en la AIV / ABRAHAM LEVY BENSIMOL ..... 6
- La AIV reforzará la educación judía de la mano de Édgar Benaím / NATÁN NAÉ ..... 7
- El fin de las comunidad judías árabes fue la continuación de la Shoá / NATÁN NAÉ..... 9
- CESC dedicó su ciclo de charlas del 2019 a David Suiza Z'L / NATÁN NAÉ..... 10
- Recuperan la memoria de los judíos de Anzoátegui / NATÁN NAÉ ..... 11

## HISTORIA

- Enrique van Landberge: eslabón en el conflicto antijudío de Coro de 1855 / ISAAC LÓPEZ OSORIO ..... 12
- El enigma de las Memorias de Carvajal el Mozo / ALICIA GOJMAN DE BACKAL ..... 18
- El papel de los sefardíes en el desarrollo del sionismo / ASHLEY PERRY (PÉREZ) ..... 24

## EXÉGESIS

- Los orígenes y usos de la cuenta de las 613 *mitzvot* / MARC HERMAN..... 29

## LITERATURA

- Desde la herencia hasta la construcción de una memoria colectiva de la diáspora judía marroquí / EMANUELA TREVISAN SEMI..... 36
- Lo judío en Chocrón / NÉSTOR LUIS GARRIDO..... 43
- Poesía y cultura en la historia judía (primera parte) / HOWARD TZVI ADELMAN ..... 48

## COMUNIDADES

- Portugal conmemorará el Día del Recuerdo de las Víctimas de la Inquisición / WORLD ISRAEL NEWS ..... 58

## MUSICOLOGÍA

- Una introducción al cancionero *Coplas Sefardíes* de Alberto Hemi / JOSÉ MANUEL PEDROSA..... 59

## AEQUEOLOGÍA

- Los mosaicos más bellos de Israel podrían ser de una secta heterodoxa antigua / NIR HASSON ..... 67
- Descubren una inscripción hebrea en una *mikvé* en Sicilia / ROSELLA TERCATIN..... 70

## ARTICULISTAS en esta edición

**Howard Tzvi Adelman:** profesor asociado de Historia de la Queen's University. Es doctor e investigador en Historia Judía, con interés especial en la judería italiana. Tiene una maestría del Jewish Theological Seminary (1977).

**Néstor Luis Garrido:** periodista y editor, especializado en temas judíos venezolanos, exdirector de Nuevo Mundo Israelita. Ha sido invitado como profesor de Literatura Judía y Sefardí en la UCAB y la UCV. Usa el pseudónimo Natán Naé.

**Alicia Gojman de Backal:** doctora en Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado trabajos sobre los criptojudíos en Norteamérica. Es directora del Centro de Investigación y Documentación de la Comunidad Ashkenazí, México.

**Nir Hasson:** Periodista israelí, corresponsal en Jerusalén del diario *Haaretz*. Es también arqueólogo.

**Marc Herman:** doctor en Estudios Religiosos de la Universidad de Pensilvania. Investiga sobre este tema en la Universidad Lehigh. Está cursando sendos cursos de postdoctorado en las universidades de Columbia y Fordham.

**Abraham Levy Benshimol:** doctor en Bioquímica de la Universidad de Pensilvania y profesor jubilado de la UCV. Ha sido presidente en varias ocasiones de la AIV y de la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela. Es director académico del CESC y presidente del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel.

**Isaac López Osorio:** profesor de Historia de la ULA para las áreas de Paleografía y Archivos. Doctorando en Historia por la UCAB. Autor de *Temas Judíos* (2000), *Huellas de la Memoria. Textos de Historia y Paleografía* (2002) entre otros.

**José Manuel Pedrosa:** filólogo y folclorista, nacido en Madrid en 1965, profesor titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá.

**Ashley Perry (Pérez):** consultor estratégico internacional. Es el director de Conectar, una organización que intent crear conciencia del origen judío en los descendientes de *anusim*.

**Sami Rozenbaum:** urbanista, profesor universitario y comunicador social. Actualmente dirige el semanario comunitario venezolano Nuevo Mundo Israelita.

**Rossella Tercatin:** periodista italiana radicada en la capital de Israel donde trabaja como editora de noticias de *The Jerusalem Post*.

**Emanuela Trevisan Semi:** profesora de hebreo moderno y estudios judíos en la Universidad de Ca' Foscari en Venecia (Italia) donde ella vive. Ha publicado numerosos libros y artículos relacionados, entre otros temas, con la memoria de los judíos de Marruecos.

## Con una hajnasat Torá junto al Rishón leTzión **Jubileo por los 40 AÑOS** **DE VIDA RABÍNICA DE ISAAC COHÉN**

Natán Naé - Fotos: José Esparragoza



*Hajnasat Torá en la sinagoga Tiféret Israel del Este. En el centro el Rishón leTzión, rav Moshé Shlomo Amar y, con el rollo de la Ley, el rabino Isaac Cohén.*

**E**n ocasión de los 40 años de servicios ininterrumpidos en la Asociación Israelita de Venezuela, el rabino principal de la comunidad sefardí de Caracas, Isaac Cohén Anidjar, recibió la visita del Rishón LeTzión, *rav* Shlomo Moshé Amar, *shlitá*, quien trajo consigo un *séfer Torá*, que se terminó de escribir en la sede de la Tiféret Israel del Este, con su respectiva *hajnasá*.

Con estudios talmúdicos en las *yeshivot* Sheherit Yosef y Porat Yosef de Israel, en legislación judía en el Kolel Yad Harav Nissim, de Jerusalén y Lenguas Semíticas, de la Sorbona, en París, Cohén ha estado al frente de la comunidad sefardí de Caracas desde 1977.

Los actos del jubileo del rabino Cohén se dieron en dos jornadas: el jueves 29 de no-

viembre de 2018 en la que se le rindió homenaje al líder espiritual de la *kehilá* y el domingo 2 de diciembre, con la *hajnasat Torá*. Cohén recibió esa misma fecha la Orden Libertadores en el palacio de Miraflores, por parte de la presidencia de la República.



*El rabino Cohén recibe al Gran Rabino Shlomo Amar*

# DIAS DE CELEBRACIÓN

Sami Rozenbaum

El elemento más destacado de los homenajes al rabino Isaac Cohén fue la visita a nuestro país del rabino Shlomo Moshé Amar, *sblitá*, quien fuera gran rabino sefardí de Israel entre 2003 y 2013; actualmente funge como Gran Rabino de Jerusalén y mantiene el título *Rishón Le-Tzión* (rabino primado).

El *rav* arribó a Venezuela el jueves 29 de noviembre y esa misma noche tuvo lugar el acto protocolar en que se rindió honores al rabino Cohén, en la sinagoga Tiféret Israel del Este, con presencia de otras autoridades religiosas comunitarias, miembros de los poderes públicos nacionales, cuerpo diplomático, representantes de diferentes iglesias, académicos, directivos comunitarios y público en general.

El maestro de ceremonias, Isaac Benjamín, dio inicio al encuentro expresando: «Los 40 años de trayectoria del rabino Isaac Cohén, ejerciendo a su vez como Rabino Principal de la Asociación Israelita de Venezuela, son motivo de alegría y regocijo para toda la comunidad judía de Venezuela y deben serlo para toda la nación, porque la continuidad de un rabino en una comunidad fuera de Israel es símbolo de la naturaleza abierta y pacífica del país en el que se encuentra».

## El rabino Cohén recibe al Gran Rabino Shlomo Amar

Uno de los conferencistas de la noche, el presidente de la CAIV y de la sinagoga Tiféret Israel del Este, Elías Farache, expresó entre otras consideraciones:

«Cumplir cuarenta años es un lapso significativo en la vida de cualquier persona, institución o país. Son casi tres generaciones. (...)

La permanencia y la constancia son prueba de disciplina, de aguante y de algo que a veces perdemos de vista por lo cotidiano y evidente: tener objetivos claros, metas precisas. Evaluación permanente, y corrección a tiempo de errores. Ideología.

»Ser *dayán*, imponer autoridad, dar veredictos, genera simpatías y antipatías. Lo difícil es ganarse el respeto de todos; lo agradable, ganarse el cariño.

»Desde esta posición e investidura, la comunidad vía el rabino, se ha posicionado de manera constructiva y positiva. Hace sus peticiones, y también, cuando ha habido necesidad, ha expresado sus eventuales temores y preocupaciones. (...) Y quejas también. Con la voz en alto, sin bajar la cabeza ni la mirada.

»Al ser una figura reconocida, exitosa y querida, respetada, con antigüedad reconocida y futuro predecible, su rol de líder ha de ser más exigido. Las comunidades judías son demandantes. Muchas batallas se libraron, de ellas se lograron enseñanzas... Pero, hubo ratos amargos y noches sin sueño. Así es la dinámica comunitaria.

»Nos queda a todos, bajo el liderazgo de su figura, trabajar en mantener una comunidad judía impecable. Con servicios de vida judía de excelencia. Mejorar siempre en educación y religiosidad. En perfilarnos como ejemplo para nuestra sociedad y lograr objetivos muy precisos y puntuales. Entre ellos, ser factor de unión entre todos los sectores de la vida nacional, y seguir labrando el camino para el pronto restablecimiento de relaciones entre Venezuela e Israel».

## Rabino Isaac Cohén: CUARENTA AÑOS AL SERVICIO DE LA AIV

Abraham Levy Benshimol

Conocí al rabino Cohén en 1977, a mi regreso de Filadelfia al término de mis estudios de doctorado. Para ese momento, yo no detentaba ningún cargo en la Asociación Israelita de Venezuela; lo conocí como cualquier otro miembro de la institución.

Era un joven de apenas veintitrés años, diferente de otros rabinos que había conocido en cuanto a que también poseía su título de licenciado en Lenguas Semíticas (mención hebrea), obtenido en la universidad francesa de La Sorbona. Fue el inicio de una amistad que ha perdurado todo este tiempo y que se fue profundizando durante mi paso como presidente de la Asociación Israelita de Venezuela. Me tocó tratarlo prácticamente a diario en las múltiples actividades comunitarias propias de una organización como la AIV.

Una cualidad resaltante del rabino Cohén es su espíritu de superación y su inventiva para presentar nuevas actividades. Cabe mencionar que cuando creamos la dirección de Juventud en la AIV, él fue un factor determinante en el éxito de esta actividad, que perduró varios años.

En sus tareas como rabino es propio recordar que se ha desempeñado entre nosotros como *shaliáj sibur*, conduciendo con gran destreza los oficios religiosos diarios y en las grandes festividades. También lo ha hecho como *shojet y mohel*. Por sus conocimientos ha actuado tanto en bodas como en divorcios, redactando en hebreo los documentos correspondientes.

Otra actividad que realiza con frecuencia es el dictado de *shiurim* sobre variados temas religiosos, los cuales son muy bien acogidos en nuestra comunidad.



Rabino y dayán de la comunidad sefardí de Venezuela, Cohén es un prolífico autor. (Foto José Esparragoza).

En estos 40 años ha logrado mantener las actividades religiosas dentro de la AIV y nos ha brindado sus conocimientos a través de una serie de libros que ha publicado y que dan fe de sus conocimientos profundos de la religión judía y de cómo transmitirlos en forma sencilla al público lector.

El rabino Cohén tiene un profundo amor por Israel y, en todas sus charlas, escritos o en forma personal, se define como un rabino ortodoxo y sionista. Viaja todos los años a Israel durante el *Ómer* para refrescar sus conocimientos y adquirir otros nuevos; esto también le ha permitido conocer a numerosas personalidades de Israel, tanto del mundo político como del religioso.

Cuarenta años en el desempeño de una función religiosa traen a la mente no solo recuerdos, sino la oportunidad de reflexionar sobre lo hecho. Isaac Cohén puede estar satisfecho: ha cumplido consigo mismo y con su comunidad.

Nueva junta directiva 2019-21

## LA AIV reforzará LA EDUCACIÓN JUDÍA de la mano de Édgar Benaím

\*En su discurso de despedida, el expresidente de la Asociación Israelita de Venezuela, Daniel Benhamou, habló de la estrategia de reacomodo de la institución frente a la crisis económica del país durante su gestión

Natán Naé / Fotos: José Esparragoza

La Asociación Israelita de Venezuela estrenó nueva junta directiva de la mano de Édgar Benaím Carciente, quien en su discurso de toma de posesión, el 12 de mayo, destacó que su gestión —que va del 2019 al 2021— hará un esfuerzo mayor para la consolidación de una educación judía religiosa y la integración al Sistema Educativo Comunitario de los colegios judíos que aún permanecen fuera.

Benaím, que viene de ser primer vicepresidente de la institución en la junta directiva saliente, es administrador de empresas, con estudios en la Universidad Metropolitana y en el Babson College, de Massachusetts.

Entre los planes inmediatos de la junta directiva de la AIV están el reforzamiento del Sistema Educativo Comunitario, para lo que se enfocarán en la integración de los colegios Sinaí y Maor Torá a este, tal como se logró hacer con el Or Jabad.

El mismo objetivo se plantea continuar en el área de la educación informal, sobre todo en Hebraica. En su discurso inaugural, Benaím recordó que se había contratado con un *shelíaj* para el movimiento sionista religioso Benei Akiva, que se relanzará en la comunidad caraqueña. «De esta forma, logramos ofrecer el mismo mensaje tanto en Hebraica como en el colegio».

Otro de los grandes retos para la junta directiva entrante será la adaptación de la infraes-

tructura de lo que fueron las áreas administrativas de la sede en Maripérez para la expansión del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel y del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

«La Sinagoga de Maripérez forma parte de la “milla cultural” de Caracas, que va desde Plaza Venezuela a Bellas Artes, y es el comienzo del bulevar Amador Bendayán Z’L y contigua a nuestra principal casa de estudios, la Universidad Central de Venezuela. Debemos ser innovadores, permitiendo visitas guiadas y abriéndola al acceso público», dijo al respecto.

En cuanto a la Tiféret Israel del Este, Benaím continuará con los planes estratégicos de la junta saliente con la adaptación a espacios más reducidos de las oficinas administrativas, la construcción de la *mikvé* y de un estacionamiento adyacente para facilitar la movilización a esa sede por parte de los miembros de la AIV.

Otro aspecto sobresaliente en el discurso de Benaím fue lo referente al papel de la AIV en el acercamiento de una buena parte de la población venezolana a sus orígenes judeoespañoles, a propósito del decreto de otorgamiento de la nacionalidad española a quienes descienden de los judíos expulsados en 1492.

### Benhamou: momentos de su discurso de despedida

«Motivado por la crisis económica que azota al país, la comunidad se ha visto en la imperiosa necesidad de ir sincerando el costo

real de cada uno de los servicios que brindan nuestras instituciones para poder garantizar su sustentabilidad. Asimismo, fuimos muy cuidadosos en conseguir el equilibrio necesario para que esto no obligara a nuevas familias a requerir de ayuda social. El reto: seguir brindando la excelencia en los servicios comunitarios a todo el mundo por igual.

»Esta junta se esforzó por llevar a cabo el lema “La AIV se acerca a ti”. Mediante la renovación de la página *web*, la facilitación de la venta *online* de los productos de *Pésaj*, la difusión de correos masivos con información importante, entre otros, podemos decir que convertimos a la AIV en una institución más moderna, presente y vibrante.

»En el área de la educación hemos conseguido consolidar la idea de la apertura de una sección religiosa, que prometa una formación judía integral. Sin embargo, no hemos de conformarnos. Esta es un área perfectible. Jamás escatimemos en el recurso humano idóneo para esta sagrada misión».

*Con información de NMI*



*Édgar Benaim y Daniel Benhamou, los presidentes entrante y saliente*

## **Junta Directiva de la AIV 2019-2021**

Presidente: Édgar Benaim Carciente

1<sup>er</sup>. Vicepresidente: Samuel Chocrón N.

2<sup>do</sup>. Vicepresidente: Abraham Benzaquén G.

Tercer Vicepresidente: Elías Farache Srequi

Secretario General: Avi Sayegh Encaoua

Subsecretario General: Salomón Levy Anidjar

Tesorero: Michel Coriat Harrar

Subtesorero: Abi Gatenio Lancry

Director de Asuntos Religiosos y Sinagogas: Alberto Aserraf Benhayón

Director de Jevra Kadisha: Elías Benzaquén I.

Director de Bienes Muebles e Inmuebles: Claude Benarroch Aflalo

Directora de Asistencia Social: Susana Levy

Vocales: Denny Cohén, David Pulver, Carlos Chocrón.

Contralor: León Bentolila Benarroch

Contralor Suplente: Isaac Bensicsu Anidjar

Comité de Conciliación, disciplina y arbitraje: Yoel Wahnich Azulay, Harry Kirmayer, Alberto Moryusef Fereres, Moisés Israel Serfaty

### **Comité Ejecutivo de la Sinagoga Tiféret Israel**

Presidente: Marcos Wahnón Bencid

Vicepresidente: Claudio Capeluto Sassón

Parnás: Jacobo Wahnón Bencid

Parnás Auxiliar: Alberto Lancry Blanco

### **Comité Ejecutivo de la Sinagoga Tiféret Israel**

Presidente: Abraham Cohén Anidjar

Vicepresidente: Elías Farache Srequi

Parnás: Abraham Benhayón Bendahán

Parnás Auxiliar: Abi Gatenio Lancry

Cineforo sobre Los refugiados olvidados organizado por el CESC

## EL FIN DE LAS COMUNIDADES JUDÍAS ÁRABES fue la continuación de la Shoá

Natán Naé

**E**l fin de las comunidades judías en los países árabes no fue sino la continuación de la ola de nacionalismo y, en este sentido, se puede considerar una extensión del Holocausto planeado por los nazis, dijo el doctor Jesús Ollarves, asesor en materia de Derecho Internacional del Parlamento Latinoamericano, quien participó como experto en un cineforo sobre la película *Los refugiados olvidados*, organizado por el Centro de Estudios Sefardíes, en alianza con la Federación Latinoamericana Sefaradí.

Hace siete décadas, la creación del Estado de Israel fue la excusa para borrar las comunidades judías del Norte de África, el Medio Oriente, Yemen e Irán, consumándose así el antisemitismo musulmán, una idea insuflada desde el nacionalismo. No en balde, Hitler tuvo como aliados a algunos líderes como el Mufti de Jerusalén, que aspiraban a extender la *Solución final* a sus territorios.

La presidente del CESC, Miriam Harrar de Bierman, al dar la bienvenida al foro, introdujo a la audiencia al tema del documental. La proyección del trabajo de Michael Grynspan (2005) sobre la expulsión y virtual fin de las comunidades milenarias de judíos en los países árabes e Irán, se hizo ante la cercanía de la conmemoración mundial de estos hechos, establecido por la *Knéset* el 30 de noviembre.

Tras el filme, se realizó un foro sobre el problema de estos refugiados en el que parti-



El señor Róger Bittón contó su experiencia en el Egipto de años 50 (Foto Alberto Benáim).

ciparon, además del doctor Ollarves, la doctora Andrea Santacruz, directora del Centro de Derechos Humanos de la Universidad Metropolitana y el señor Róger Bittón, en calidad de testigo presencial de la expulsión de la comunidad judía de Alejandría en los años 50.

Santacruz explicó cuáles eran los instrumentos legales, en materia de Derechos Humanos, que protegen los derechos de las personas a no ser desterradas por razones religiosas o raciales, entre otras causas, y la obligación del sistema internacional a asumir responsabilidades.

Ollarves, por su parte, destacó la ineficiencia del derecho internacional por su aplicación discrecional, que se nota la injusticia como el caso de los «refugiados olvidados», así como



Los doctores Andrea Santacruz y Jesús Ollarves, panelistas (Foto Alberto Benaim).

también el papel de la historiografía, que ha ocultado su existencia y solo se fija en el caso de su contraparte palestina, cuyos derechos han sido violados por los Estados árabes receptores, al no normalizar su situación y mantenerlos permanentemente en esa situación.

El señor Róger Bittón contó cómo de ser una comunidad próspera, la egipcia se vio obligada a abandonar sus propiedades solo con una maleta y un anillo. Él, su esposa y su hijo de meses tuvieron que salir de Alejandría y escogieron Venezuela porque la compañía en la que trabajaba tenía una sucursal en el país.

Al final, tras una pregunta del público, el doctor Ollarves insistió en el papel de la cultura como forma de combatir la desmemoria y las mentiras que se han tejido alrededor del tema de cómo los países árabes trataron a sus ciudadanos judíos e instó a los intelectuales y artistas a seguir investigando y arrojando luces sobre estos hechos, para educar a los pueblos en la verdad.

El foro tuvo lugar en la sala Paseo, del Trasncho Cultural, y contó con la moderación de Néstor Garrido, director de la revista *Maguén-Escudo*, del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, uno de los órganos culturales de la Asociación Israelita de Venezuela.

## CESC dedicó su ciclo de charlas del 2019 a David Suiza Z'L

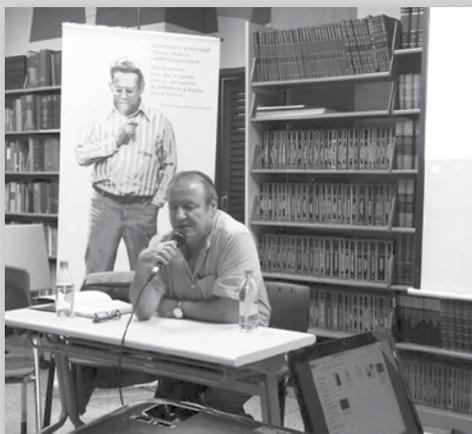
Natán Naé

El Centro de Estudios Sefardíes de Caracas decidió por unanimidad otorgarle el nombre del ingeniero David Suiza (Z'L) al ciclo de charlas mensual que lleva a cabo en los espacios de la Fundación Herrera Luque, en Los Palos Grandes.

Suiza, quien fue un conferencista asiduo del CESC y colaborador de la revista *Maguén-Escudo*, era una figura esencial en la sinagoga Tiféret Israel, de la AIV, donde oficiaba como cantor y encabezaba las tertulias religiosas de esa congregación.

Ingeniero civil de profesión, Suiza tenía estudios judaicos. Creó grupos de estudios para adentrarse en el pensamiento de Maimónides y Rashí, entre otros. Falleció en diciembre de 2018 en la ciudad de Miami.

En 2019, el Ciclo de Charlas sobre Cultura Judía David Suiza Z'L abarca temas interesantes como la historia del cementerio judío de Barcelona (Anzoátegui), la música klézmmer, estudios antroponímicos y el aporte del doctor Aarón Benchebrit a los llanos guariqueños.



En su disertación sobre Rashí en la biblioteca Herrera Luque, David Suiza Z'L se adentró en el mundo de los exégetas judíos. (Foto Alberto Benaim)

## Recuperan la memoria de LOS JUDÍOS DE ANZOÁTEGUI

Natán Naé / Fotos: Adolfo Guzmán Silva

En un ejercicio de recuperación de la memoria colectiva y familiar, el ingeniero Adolfo Guzmán Silva, descendiente de Hipólito Baiz, uno de los pioneros en el asentamiento de judíos en Barcelona, capital del estado Anzoátegui, realizó una charla en el ciclo del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas en honor a David Suiza Z'L, en la que explicó el origen de ese asentamiento y de su cementerio.

Provenientes de las islas del Caribe, específicamente de Curazao y de Santo Tomás (entonces colonia danesa, hoy en manos de Estados Unidos), los judíos de Barcelona, compuesto por las familias Baiz, Morón, Curiel, De Lima, Salés y Valencia, dejaron su huella en el pequeño cementerio de la ciudad, compuesto por veintiuna tumbas, algunas sin identificación.

Esta pequeña comunidad, afiliada a un tempo de corte reformista de Curazao, se formó a partir de 1844, cuando Isaac Valencia llegó a la ciudad en calidad de cónsul de los



Países Bajos. Entre sus miembros, nacidos en la capital de Anzoátegui, estaba Jacob Baiz, quien llegó a ser cónsul de Honduras en Nueva York.

En su charla, Guzmán Silva reconstruyó su árbol familiar, remontándose a Moses Baiz y Hermine Debleine, que llegaron desde Holanda a Curazao y cuyos hijos—Hipólito, Ignacio, Levi y Abraham— se establecieron en Barcelo-

Lápida del cementerio correspondiente a Naneta Baiz.



Kadish por los que descansan en el cementerio judío de Barcelona.

na. En el proceso de recuperación de la nacionalidad española por parte de las familias sefardíes, Guzmán se topó con sus antepasados en el cementerio de la calle Juncal, de Barcelona.

Un grupo de anzoatiguenses

descendientes de estas familias se ha propuesto recuperar el cementerio y preservarlo para la posteridad. Lograron que, después de muchos años, se rezara un *Kadish* por los que allí están y que se registraran las tumbas en la página web [cementeriosjudiosaiiv.org.ve](http://cementeriosjudiosaiiv.org.ve)

# HENRIQUE VAN LANDBERGE: ESLABÓN EN EL CONFLICTO ANTIJUDÍO DE CORO DE 1855

Isaac López Osorio

A Tomás Straka, por la generosidad y cordialidad  
de caraqueño auténtico

A José Gregorio Vásquez, combatiente, entre la literatura  
y las artes gráficas

*Especial para Magnén – Escudo*

Fue el 2 y el 4 de febrero de 1855. Comerciantes sefarditas de nacionalidad holandesa, asentados en la antigua ciudad de Coro, al noroccidente venezolano, fueron atacados en sus casas de habitación y tiendas por una turba de forajidos, causando daños físicos a varios de ellos. Veinticuatro años antes, al grito de «Judíos, el pueblo os dice: morir o irse de Coro», *la comunidad* también había sentido el peso del rechazo (AGN. Secretaría del Interior y Justicia, Tomo XXXVIII). El segundo evento tuvo como origen la negativa

de los sefarditas a seguir suministrando dinero para el mantenimiento del destacamento militar. Ahora las voces se expresaban clandestinamente en nombre de *La Mano de Dios*, y *El Pueblo y los judíos*, para acusar a los hebreos de ser el origen de la miseria y postración de la pequeña urbe. Hojas infamantes, llenas de comentarios sarcásticos, denuncias e insultos recorrieron las calles. El ambiente se caldeaba para advertir «Vosotros sabéis bien cómo se desembaraza el pueblo de Venezuela de los estorbos que impiden su progreso y bienestar». Ante varios días de amenazas, con disparos y daños a las propiedades, ciento veinte personas decidieron embarcarse en el puerto de La Vela y volver a Curazao. Senior, De Lima, Da Costa Gómez, Penso, De Sola, Cásseres, López, De Castro, Henríquez, Curiel, Abenatar, Josurún, Moreno, Levy Maduro, Pereira y Del Valle eran algunos de sus nombres. Temiendo a los alaridos de «Mueran los judíos y viva su dinero», los afectados acusaron al gobernador provincial y al jefe de armas de patrocinar la agresión. El cónsul general de Holanda en Caracas solicitó destitución y juicio de esos funcionarios (Arcaya, 1964, pp. 176-181).

Como señalamos en nuestro trabajo *La comunidad judía de Coro* (Ensayo de crítica historiográfica) (López, 2000, p. 61), es recu-



Litografía del cónsul holandés en Venezuela, Reinhart F. van Landberge, cuyo hijo murió a manos de Falcón. Faddengon & Co. Ámsterdam.

rrente al historiar a dicho grupo el privilegiar la narración de los hechos sucedidos en su contra en 1831 y 1855. Para ello, la mayoría de los interesados han recurrido a fuentes concretas y mínimas, como el expediente de la primera causa depositado en la sección Interior y Justicia del Archivo General de la Nación, y a las Memorias del Ministerio de Relaciones Exteriores (Caracas) que contienen informes sobre la segunda. En la reconstrucción de los atentados de 1855, un subtema repetitivo, generador de disputas interpretativas y de verificación es la injerencia, instigación y manipulación ejercida por el jefe de armas de Coro. De acuerdo con varios autores, el azuzador de los disturbios contra los judíos en 1855 fue ese jefe, quien respondió así a la negativa de los comerciantes (Aizenberg, 1984, pp. 84-87; González Batista, 1991, p. 24; Bakkum, 2001, pp. 69, 75, 100 y 101). Asunto álgido y delicado para la historia regional y sus custodios cuando constatamos que ese funcionario se llamó Juan Crisóstomo Falcón, pausado y magnánimo señor, al que la posteridad terminaría convirtiendo en héroe triunfante de la Guerra Federal (1859-1863), presidente de la República (1863-1868) y en el epónimo de la comarca que nos tocó en suerte en el ancho y amplio paisaje al cual seguimos empeñados en llamar país.

Falcón se defendió siempre, refutando las acusaciones de las autoridades holandesas y de los sefarditas agredidos. Alegaba que tal señalamiento se debía a que el cónsul Reinhart F. van Lansberge le atribuía la responsabilidad de la muerte de su hijo, ocurrida en enfrentamiento con cuadrillas a su cargo en el istmo de los Médanos en junio de 1854, y quería resarcirse del hecho culpándolo de los ataques a los comerciantes judíos. Para Falcón, el resentimiento guiaba la acusación y solicitud de juicio por aquellos atentados.



Juan Crisóstomo Falcón: magistrado, presidente y héroe epónimo regional.

El hijo del representante diplomático, Henrique van Lansberge, se nos antoja un personaje de novela. Aventurero y audaz, había nacido en Bogotá en 1829 de la unión del súbdito holandés Reinhart Franz van Lansberge y Victoria Rodríguez Escobar, joven perteneciente a la alta sociedad de la Nueva Granada. Su padre desarrolló una destacada carrera como cónsul en Bogotá y Caracas, gobernador y virrey de las Indias Occidentales (Giraldo Jaramillo, 1959, p. 45).

En el *Diccionario de Historia de Venezuela* (2002), en entrada suscrita por Andrés Ortega Mendoza, se señala a Henrique van Lansberge como periodista, dibujante y aficionado a la Literatura. Fue promotor en 1853 de la revista *Venezuela pintoresca, o vista de las principales ciudades, pueblos, ríos, lagos y montes de la República de Venezuela* (Fundación Polar, 2002, Tomo II, pp. 900-901), la cual circuló en dos

únicos tomos. Allí publicó su *Mapa de la división de Venezuela en provincias*, primer mapa del territorio nacional publicado en el país. En la *Bibliografía venezolanista* (1914) de Manuel Segundo Sánchez, se señala sobre la revista de Lansberge (Sánchez, 1996, pp. 192-193):

«Importante publicación periódica en 4º, de la que solo se editaron dos entregas, profusamente ilustradas. La primera de ellas, única que se ha tenido a la vista, consta de 16 páginas. En la anteportada figura un aspecto del río Tuy. Contiene, además, un escudo de Venezuela, retratos de Colón, Miranda y Bolívar, y panoramas caraqueños. Las letras mayúsculas iniciales se hicieron expresamente para el periódico. En 1854 Lansberge fundó en Caracas *La Ilustración*. Era hijo del representante de Holanda en Venezuela, joven culto e ingenioso artista. En el último de los periódicos citados, opugró al gobierno de la época, concitándose la persecución de este, para huir la cual fuese a Coro, donde Garcés acaudillaba un movimiento revolucionario.

El historiador colombiano Gabriel Giraldo Jaramillo en su texto titulado *Un periodista olvidado. El venezolano colombo-holandés Henrique van Lansberge*, expresa sobre la revista iniciada en 1853: «El plan era ambicioso y tenía una clara orientación divulgativa. Era una idea patriótica destinada a dar a conocer las bellezas naturales del país, su historia, sus riquezas, a llamar la atención sobre las tierras que con variedad y exuberancia había inspirado al barón Humboldt y atraído tantos viajeros y exploradores...» (Giraldo Jaramillo, 1959, pp. 45-46). En lectura realizada en la Academia Nacional de la Historia, en diciembre de

1958, Giraldo Jaramillo –autor de obras como *Bibliografía de bibliografías colombianas*, *Viajeros colombianos en Venezuela* y *El grabado en Colombia*–, indicaba que de *Venezuela Pintoresca* se realizaron dos entregas, constaba de 30 páginas contentivas de una breve introducción histórica, además la descripción de sitios como La Vega, Antimano, Los Teques, San Pedro, El Consejo y La Victoria. Apuntaba el autor que los ejemplares conocidos los conservaban la Biblioteca Nacional y la Fundación Boulton. Mientras que de *La Ilustración* se editaron cuatro números, conteniendo grabados litográficos, caricaturas de ingenua intención política y retratos de próceres venezolanos como Andrés Bello, Rafael María Baralt y José María Vargas, breves notas sobre literatura y moral, algunos versos, y curiosos anuncios, localizándose en la Hemeroteca de la Academia Nacional de la Historia el único ejemplar. (*Ibid.*, p. 47)

El botánico Henri Pittier, indica que Reinhard Franz van Lansberge vivió en Caracas entre 1841 y 1855 como *Cónsul general de los Países Bajos*, enviando variedad de muestras de plantas a Holanda, y gestionó en 1842 el bergantín holandés «Venus» para la custodia del traslado de los restos de Simón Bolívar desde Santa Marta hasta las costas venezolanas (Pittier, 1948, p. 36). Escribe el investigador que el hijo del representante diplomático era aficionado a la literatura y a las artes gráficas: «En 1854, Enrique van Lansberge publicó *La Ilustración*, periódico que impugnó al gobierno de la época. Perseguido por este se incorporó al movimiento revolucionario que acaudilló el general Garcés en Coro» (*Ídem.*).

Por su parte, el bibliógrafo Iván Drenikoff en su libro *El arte de la ilustración en la imprenta venezolana durante el siglo XIX* (1982), señala: «El arte tipográfico de ilustración toma sensible desarrollo en Caracas, con los trabajos litográficos de Adolfo Weykopf, quien

realiza la impresión de varios dibujos de Henrique van Lansberge, para su obra *Venezuela pintoresca*, impresa por Carreño Hermanos en Caracas. En esta obra se imprimió el primer mapa de Venezuela, impreso en el país, dibujado por Henrique van Lansberge» (Drenikoff, 1982, p. 35).

En el Archivo Histórico del Estado Falcón se localiza un expediente de los hechos de 1854. Descontento con el gobierno de los Monagas, el coronel Juan Garcés acaudilló una revuelta en su contra, movimiento que se inició en el hato *San Francisco* en el mes de junio de aquel año. Ubicado al norte de la península de Paraganá —con una hermosa casona que hasta fecha reciente se mantuvo en pie—, en ese mismo hato, en 1821, los patriotas habían sido surtidos de armas y pertrechos por los sefarditas de Curazao y Aruba, liderados por el comerciante hebreo Saúl Pardo (Arcaya, 1974, p. 29). Ese apoyo de los judíos congregados en la comunidad Mikvé Israel a la lucha de los patriotas contra los realistas, es lo que explica su posterior traslado a tierra firme y las garantías de que gozaron en los primeros tiempos para el desarrollo de sus actividades comerciales. Interesante seguir las líneas de confluencia y relación entre los cabecillas de la comunidad judía de Curazao y el liderazgo patriota coriano. Señala el historiador Carlos González Batista que también en 1854 uno de los testigos refiere el desembarco de armamento proveniente de esa isla. Uno de los comprometidos capturados expresó: «...Que oyó decir que el armamento que vino a Adícora eran dos mil fusiles, y que [de] los individuos que vinieron de Curazao solo conoció el que declara al hijo del cónsul holandez (sic) y que los demás los vio pero que no los conocía por su nombre» (González Batista, 1997, p. 246).



Hato San Francisco, donde los judíos curazoleños apoyaron la Independencia, 1821-1854.

Llama la atención que un joven intelectual, pintor y periodista como Henrique van Lansberge participara en la acción guerrera acaudillada por Garcés y Manzanos contra el gobierno de Monagas. El jefe paraguano se afilió en 1821 a las filas patriotas, reclutando hombres de sus propiedades —también en *San Francisco*, propiedad de sus mayores—, realizó una destacada carrera militar que lo llevó desde su árida tierra hasta los confines de Tarqui, Junín y Ayacucho, donde se le concedieron reconocimientos y condecoraciones de menos del mariscal Sucre y del propio Libertador. Regresó a su patria en 1849 y se dedicó a reconstruir los bienes de su familia, arruinada por los fragores de la guerra (AGN, IPIS: Tomo XXXI, fol. 231). Crítico ante la llamada «hegemonía de los Monagas», organizó la insurrección en su contra, cuyo plan conspirativo pretendía iniciar con la toma de Coro y extenderla hasta Caracas. Por su parte, Lansberge —con la rebeldía de sus veinticinco años y cuyo abuelo materno José Ignacio Rodríguez había sido un fervoroso partidario de Bolívar—, también había cuestionado al régimen en el periódico *La Ilustración*.

El texto de Gabriel Giraldo Jaramillo indica que el joven «colombo-holandés» se in-

corporó con el grado de oficial a las tropas de Garcés y murió en combate en la zona del istmo, junto al héroe de Junín y Ayacucho, y también al lado de otros rebeldes como Fausto Celis, Julián Lara Vásquez, Pedro Núñez, Vicente Sierralta y Federico Garcés, enfrentados a las «tropas legitimistas» comandadas por Juan Crisóstomo Falcón (Giraldo Jaramillo, 1959, p. 47).

Varias son las referencias a los Lansberge en la correspondencia del mariscal Falcón. En comunicación de octubre de 1855 a Carlos L. Castelli señala: «Creo, mi General, que Venezuela debe hacer respetar su dignidad y no dejarse vejar diariamente por otras naciones que desatienden sus derechos, la burlan y la insultan. (...) Por acá tenemos, según parece, al cónsul general de Holanda, deseando vengar la muerte del hijo en la acción de Coduto, tomando por pretexto la reclamación de isla de Aves y el suceso de los judíos de Coro...» (Academia Nacional de la Historia, 1960, Tomo V, pp. 291-292). Para junio de 1857 también en carta dirigida a Castelli apunta el jefe: «Estoy en cuenta de lo que me dice sobre el asunto del juicio y así lo haré. Hace tiempo que el señor Lansberge no pierde tiempo en tratar de vengarse de la muerte del hijo a quien debió de sujetar y no permitir que anduviera de caballero andante en busca de aventuras» (*Ibid.*, p. 316). De diciembre del mismo año y enviada al mismo destinatario es la misiva donde expone haber recibido comunicación en la cual se le indicaba que tanto «los oligarcas de Curazao», como los venezolanos, junto a Pereira y Lansberge, conspiraban para desprestigiarle frente al gobierno (*Ibid.*, p. 341).

Personaje controvertido hasta hoy, Juan Crisóstomo Falcón se erigió con posterioridad a los hechos narrados como líder indiscutible en la región coriana, convirtiéndose en uno de los principales propietarios de la

jurisdicción e incrementando notoriamente sus bienes de fortuna (Quintero, 1999, p. 30; González Batista, 1984, pp. 194-196). Su prestigio personal y el hábil manejo de sus seguidores, copartidarios y devotos hagiógrafos anuló la importancia jugada por Juan Garcés en la guerra de independencia. Un texto de 1894 del periodista y editor Eugenio Blanco Salzedo titulado *Algo sobre el coronel Juan Garcés y Manzano*, publicado en *Album de Letras* (1912) y dedicado al general Jacinto Regino Pachano –cuñado de Falcón–, así lo demuestra. Blanco Salzedo hace comparación de la rivalidad de los paladines e intenta justificar levemente la «lamentable defección» de Garcés (Blanco Salzedo, 1912, pp. 57-60). Defección que valdría la pena rastrear en su origen, pues cuatro años antes del alzamiento de este, es decir en 1850, lo encontramos otorgando poder a Falcón para que lo representara en demanda contra Camilo de Lelys Arcaya en pleito de tierras en Mitare, al oeste de Coro (AHMF, 1850, fols.4-4v).

La confrontación entre el cónsul de Holanda y el mariscal Falcón se incluye en la historia de los sefarditas en territorio venezolano, un conflicto personal y político que es parte de la comprensión de unos hechos fundamentales –por su carácter simbólico y constante– en el devenir de la diáspora hebrea en nuestro continente. Haim Avni, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, en su presentación para el libro de Judit Bokser Liwerant y Alicia Gojman de Backal *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina* señala que los principales países receptores de la inmigración judía en el siglo XIX fueron Argentina, Brasil, Uruguay y Chile, con desterrados que huían de diversos pogromos, olas de asaltos y asesinatos en masa ocurridos en Europa central y occidental (Avni, 1999, p. 22). En el caso de los sefarditas que escaparon de sue-

lo coriano, el líder regional alegaba que se le acusaba de los disturbios de 1855 como una forma de cobrarle la muerte en batalla del joven hijo del representante diplomático. La muerte de Henrique van Lansberge bajo el cielo de Coduto, entre la ciudad de Coro y Paraguaná, allí donde la fuerte brisa muchas veces hizo unir las aguas y hacer de la península una isla, —otra de permanente intercambio con el Caribe— es testimonio de un país bárbaro y montaraz, de agresiones alentadas por el poder contra las minorías, país de caudillos, prestigios políticos y militares que se imponían a leyes y conductas ciudadanas. Un país que creíamos desterrado para siempre.

## Referencias Documentales

### • Manuscritas

ARCHIVO HISTÓRICO DEL ESTADO FALCÓN. (CORO)

Fondo Registro Principal de Coro. Causas Criminales. «Causa de conspiración seguida contra varios individuos comprometidos en la facción de 1854». 84 fols.

ARCHIVO HISTÓRICO DEL MUNICIPIO FALCÓN. (PARAGUANÁ)

Fondo Registro Subalterno de Pueblo Nuevo. Cuaderno de Otorgamiento de Poderes. Paraguaná, 1850. 4 fols. [Sub Carpeta 10]

### • Publicadas

Academia Nacional de la Historia: Archivo del Mariscal Juan Crisóstomo Falcón. Caracas, Imprenta Nacional, Tomo V, 1960.

### BIBLIOGRÁFICAS

#### • Libros

Aizenberg, I. (1983). La comunidad judía de Coro. 1824-1900. Una historia. Caracas: Biblioteca de Autores y temas falconianos.

Arcaya, P.M. Historia de las reclamaciones contra Venezuela. Caracas, Pensamiento Vivo Editores, 1964.

\_\_\_\_\_ La Guerra de Independencia en Coro y Paraguaná. Caracas, Cromotip, 1974.

Bakkum, M.J.: La comunidad judeo-curazoleña de Coro y el pogrom de 1855. Coro, Instituto de Cultura del Estado Falcón y otros, 2001.

Drenikoff, I. El arte de la ilustración en la imprenta venezolana durante el siglo XIX. Caracas, Imprenta del Congreso de la República, 1982.

González Batista, C. Historia de Paraguaná. 1499-1950. Mérida, Asamblea Legislativa del Estado Falcón, 1984.

Pittier, H. Trabajos escogidos. Caracas, Ministerio de Agricultura y Cría, 1948.

### • Capítulos de libro:

Avni, H. Presentación de las comunidades judías de América Latina. En Judit Bokser Liverant y Alicia Gojman de Backal (Coordinadoras) Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina. México, Universidad Autónoma de México, Universidad Hebrea de Jerusalem y otros, 1999.

Blanco Salzedo, E. Algo sobre el coronel Juan Garcés y Manzano. En Álbum de Letras, Coro, Tipografía Coriana, 1912, pp. 57-60.

López, I. La comunidad judía de Coro (Ensayo de crítica historiográfica). En Luis Dovalé Prado y otros: Temas judíos. Coro, Biblioteca "Oscar Beaujon Graterol" y otros, 2000, pp. 57-65.

### • Obras de referencia:

Fundación Polar. Diccionario de Historia de Venezuela. Caracas, 2002.

González Batista, C. Documentos para la historia de las Antillas neerlandesas. Coro, Centro de Investigaciones Históricas Pedro Manuel Arcaya y otros, 1997.

Sánchez, M. S. Bibliografía venezolanista. (Edición conmemorativa del cincuentenario de la muerte del autor). Caracas, Monte Ávila Editores, 1996.

### Hemerográficas:

Giraldo Jaramillo, G. Un periodista olvidado. El venezolano colombo-holandés Henrique van Lansberge. Boletín de la Academia Nacional de la Historia, Tomo XLI, N° 165, (Caracas, enero-marzo, 1959), pp. 45-47.

González Batista, C. La comunidad judía de Coro. La Mañana, Coro, 26 de julio de 1991, p. 24.

Quintero, I. Juan Crisóstomo Falcón ¿Antihéroe de la Federación? Revista Bigott, Edición Especial Falcón, la sombra de Dios, N° 49, (Caracas, abril-mayo-junio, 1999), pp. 30-39.



## El enigma de las MEMORIAS DE CARVAJAL EL MOZO

El primer testimonio de un judío en América se escribió en México a fines del siglo XVI.

El documento fue robado en 1932 y en 2017 regresó a ese país.

Alicia Gajman de Backal

El siglo XVI trajo a América a un gran número de inmigrantes españoles. Venían en busca de mejoras económicas y para obtener grandes lotes de tierra que les darían el título de «señores» o «hidalgos», que no tenían en España.

No todos eran españoles de «pura cepa» de cuatro generaciones atrás; había personas que no eran «limpias de sangre», es decir, que eran conversos de judíos. Sus antepasados habían vivido en la Península Ibérica durante quince siglos y en 1492 habían sido expulsados por los Reyes Católicos. Entre este grupo se encontraban muchos portugueses que no se convirtieron y que habían salido hacia Portugal, donde en 1497 fueron convertidos por la fuerza.

Cuando España unió a sus posesiones el reino de Portugal en el año de 1580, muchos de esos ciudadanos volvieron a España, con el firme deseo de viajar en alguna de las expediciones de conquista, sobre todo para escapar del tribunal de la Inquisición que los perseguía por ser herejes y malos cristianos.

Uno de esos conquistadores de los territorios de la Nueva España fue Luis de Carvajal y de la Cueva, apodado el Viejo. Nació en Mogadouro en la provincia de Trás-os-Montes en Portugal.

A la edad de ocho años, sus padres tuvieron que convertirse por la fuerza al cristianismo. Él creció como cristiano y así fue educado.

En su juventud vivió en Cabo Verde durante varios años y participó del comercio de esclavos hacia el Nuevo Mundo. Sus viajes lo convirtieron en un experto capitán de navíos al grado de participar posteriormente en la conquista de la Nueva España. Fue el conquistador del noroeste de México y apaciguador de los chichimecas [pueblo aborigen de la zona]. Por ello, el rey Felipe II le otorgó una capitulación en la cual lo nombraba gobernador del Nuevo Reino de León.

El nombramiento lo obligaba a poblar esas tierras con colonos españoles, que tuvieran diversos oficios para poder iniciar una vida en la colonia. A pesar de que seguía siendo un buen cristiano, en 1564 se casó con doña



*Las Memorias de Luis de Carvajal el Mozo. (Foto cortesía Diario de la Tercera Edad).*

Guiomar de Ribera, en Sevilla. Esta era una mujer que seguía practicando el judaísmo, al igual que toda su familia.

Al informar al rey Felipe II de sus hazañas en el Nuevo Mundo, sobre todo en lo referente a cómo había logrado someter a los rebeldes chichimecas, Carvajal fue designado gobernador durante dos vidas y podía heredar su nombramiento a un familiar. Esta era una enorme demarcación al noroeste de México que tenía doscientas por doscientas leguas y abarcaba casi una tercera parte del territorio.

En la capitulación se decía que podía traer cien pobladores sin que la Casa de Contratación de Sevilla les exigiera su «limpieza de sangre». En la lista de los que se unieron a su expedición estaban los miembros de toda su familia, empezando por su hermana, doña Francisca Núñez de Carvajal, el marido de esta, Francisco Rodríguez de Matos, y sus nueve hijos.

Luis era el tercero de los hombres; Gaspar, el mayor de ellos, era fraile dominico. Esa costumbre la habían adoptado todas las familias de conversos para no ser descubiertos como falsos cristianos. Luis tenía entonces catorce años de edad.

Había nacido en la villa de Benavente, en España, donde permaneció hasta los once años. La familia se mudó entonces a Medina del Campo, en donde Luis estudió retórica y latín con los jesuitas. Fue ahí donde su padre le empezó a enseñar el judaísmo. Rodríguez de Matos era un ferviente judío que celebraba todos los ritos y ceremonias judaicas con sus hijas mayores y su esposa.

Cuando aceptaron viajar con Carvajal el Viejo, ya habían pensado en irse a Italia o a Francia donde podrían vivir libremente como judíos; pero, el viaje a un nuevo mundo y con grandes posibilidades económicas, donde además estuvieran alejados del tribunal de la Inquisición, los convenció de hacerlo.

Desembarcaron en Pánuco en 1580, después de un viaje difícil y en el cual Luis cayó enfermo. Gracias a los cuidados de un correligionario, el doctor Manuel de Lucena, pudo bajar sin contratiempos. Sin embargo, la adaptación no fue sencilla porque había muchos mosquitos y excesivo calor. Además había que buscar el sustento.

Luis de Carvajal el Viejo no había tenido hijos y decidió heredar a su sobrino Luis esos territorios en su testamento. Ya era la cuarta generación de judaizantes después de la expulsión de los judíos de España. El haberse convertido por la fuerza, los moldeó como fanáticos judíos que, a pesar de considerárseles herejes y enemigos del gobierno, no cesaron de pensar en que la única forma de salvar su alma sería a través de la Ley de Moisés.

Esos judaizantes se adaptaron a una movilidad constante, ya que aquellos que se quedaron en España eran menos religiosos que los que se fueron a Portugal. En ambos reinos funcionaba el tribunal de la Inquisición.

En Pánuco [en el actual estado de Veracruz] se inició la separación de la familia, ya que no estaban de acuerdo con las políticas del conquistador. Luis acompañó a su tío en varias expediciones en las cuales sufrió de muchas carencias y malos tratos. Le era muy difícil entender la mentalidad de los indios y más de los chichimecas. Pronto empezó a viajar a la Ciudad de México con su padre y su hermano Baltasar, dos años mayor él. En la ciudad conocieron la comunidad que estaba en formación, ya que la unión de los dos reinos bajo la Corona española en 1580 les fue muy favorable a los portugueses que buscaban nuevas oportunidades.

El tío decidió desheredarlo. Además tuvo problemas con su sobrina Isabel, quien se dio cuenta de que guardaba el sábado y otras fiestas judías. Los problemas entre su hermana y su familia fueron minando la vida de Luis el

Viejo. Además de que el virrey decidió buscar la manera de acusarlo de poseer tierras que no le pertenecían.

A los diecisiete años, Luis el Mozo perdió a su padre, que había padecido una enfermedad que lo tuvo en cama durante varios meses. Francisco Rodríguez de Matos le pidió a su hijo que lo enterrara a la usanza judaica. Para ello tuvo la ayuda de varios correligionarios. Desde entonces, el joven se adentró cada vez más en el estudio de la religión judía. A los veintidós años se convirtió en el líder de la pequeña comunidad de judaizantes de la Ciudad de México. Su fervor religioso lo convirtió en blanco del tribunal de la Inquisición.

Por pleitos de linderos de sus tierras, el virrey Álvaro Manrique de Zúñiga ordenó apresar a don Luis el Viejo y trasladarlo a la Ciudad de México, en donde le fue anulada su ejecutoria (o limpieza de sangre). En 1589, el capitán Alonso López apresó a Carvajal en Almadén y lo condujo a la cárcel de la corte. Pronto fue delatado como encubridor de herejes y fue trasladado a las cárceles secretas del Santo Oficio.

Esa aprehensión del gobernador fue el fin de su vida y el inicio de los procesos sufridos por toda la familia de Rodríguez de Matos. El factor religioso tenía una fuerza extraordinaria y en ese siglo XVI aquellos hombres eran capaces de morir o matar por su fe. La intolerancia proponía la homogeneidad y unidad de los reinos, valor muy estimado en momentos de un creciente absolutismo. Los términos de «hereje» o «dogmatista», utilizados entonces, representan la firme convicción de poseer la verdad y la negación del otro.

Isabel, la hija mayor de Francisca Núñez de Carvajal, fue apresada por las declaraciones de



Los condenados por el Santo Oficio debían llevar ropas infamantes, como los distintos sambenitos que denotaban la «gravedad» del delito. (Foto: [www.gustoporlahistoria.com](http://www.gustoporlahistoria.com))

su tío. Se le consideró una hereje que practicaba la religión judía en secreto. Poco después fueron también encarcelados Luis, su madre y sus hermanas mayores. Dejaron en el desamparo a los tres pequeños: Miguel, Mariana y Ana. Baltasar había logrado huir y esconderse después de haber intentado una fuga por Veracruz.

Luis siguió en su encierro con la idea de que la familia formaba parte de los mártires que ayudarían a la llegada del Mesías. En su primer proceso, que duró un año, confesó su judaísmo y pidió perdón por haber creído en la Ley de Moisés; esto, aunado a su juventud, quizá hizo que su sentencia fuera absolutoria. El 24 de febrero de 1590 se celebró el sexto auto de fe en México, dentro de la Catedral. En él salieron Luis el Mozo, su madre y hermanas, así como su tío Luis de Carvajal el Viejo, que fue condenado a seis años de destierro (murió en 1591, antes de poder cumplirlo).

Luis fue recluso en el Hospital de Convalecientes, usando el sambenito. A su madre y hermanas se les condenó a vivir en reclusión en una casa en Santiago de Tlatelolco. Estas debían ser vigiladas por un fraile. En la biblioteca del hospital, Luis pudo proveerse de libros prohibidos y estudiar la Biblia y el Antiguo Testamento a sus anchas. Su religiosidad exacerbada lo convirtió en un decidido defensor de la religión judía.

En la cárcel inquisitorial se cambió el nombre a Josef Lumbroso y continuó así su vida, sus prácticas y ceremonias. Del Hospital de Convalecientes lo mandaron al Colegio de Tlatelolco para que enseñara a leer y escribir a los indios, hijos de caciques nobles. Ahí el padre Oroz le confió la llave de su celda en donde había una biblioteca. En ella, Luis encontró respuestas a muchas de sus preguntas sobre «la verdadera Ley».

Fue en esos años de cierta libertad cuando se enteró de que sus hermanos Baltasar y Miguel habían huido a España y de ahí a Italia, donde vivían abiertamente como judíos. Frustrado por no haber podido escapar de la Nueva España, se entregó por completo a escribir su autobiografía, a la cual llamó *Memorias*.

En ella presenta la historia de su vida desde su salida de España hasta el final de su primer proceso. Era un maravilloso calígrafo que sabía de memoria todos los salmos y oraciones del judaísmo. Las escribió antes de que fuera liberado de su sentencia (esta ocurrió en octubre de 1594, gracias a una solicitud de su hermano a la Suprema Inquisición y al pago de 325 ducados).

Pocos meses le duró su libertad ya que en febrero de 1595 fue arrestado, por segunda vez. El motivo: haber continuado él y su familia con su antigua religión. Luis estaba consciente de lo que iba a suceder por haber vuelto a sus ceremonias: la muerte en la hoguera.

Sus *Memorias* —que escribe ya como Josef Lumbroso— son una pieza literaria e histórica a la vez, porque en ellas relata toda su vida, la de su familia, los acontecimientos ocurridos desde su salida de España y su llegada a Pánuco, la muerte de su padre, sus andanzas por el territorio, las ventas que hacía junto a su padre y hermano. El manuscrito también contiene las oraciones que recitaba con sus correligionarios y los salmos que sabía de me-

moria, así como el decálogo que le inspiró la obra del gran sabio Maimónides. Su intención era enviarlas a sus hermanos en Pisa, para que la comunidad judía de Italia estuviera enterada de la difícil vida que se tenía en la Nueva España y la enorme ayuda que Di-os le dio para salvarse del Tribunal.

Estas memorias relatan la vida de los primeros judaizantes en tierras mexicanas. Su vivir cotidiano, sus relaciones y los problemas que pasaron frente a un gobierno hostil hacia los judíos. Este pequeño librito era su principal tesoro, lo guardaba celosamente entre sus ropas y a veces lo escondía en su casa en Tlatelolco.

Cuando en 1595 entró de nuevo a las cárceles, lo primero que hicieron los inquisidores fue catearlo para ver qué llevaba entre sus ropas. Le encontraron tres pequeños libros: *Psalmorum*, *Prophetes* y *Génesis*. Había dejado las *Memorias* escondidas en un tejado de su casa.

Su proceso fue largo y, bajo tormento, acusó a más de ciento veinte personas que eran también judaizantes. Arrepentido, trató de suicidarse sin éxito. Fue acusado de herejía, apostasía, pertinacia y relapsia, de haber sido dogmatista, maestro y enseñador de la herejía. A lo largo de su proceso escribió cartas de consuelo a su madre y hermanas, y al conocer el veredicto de muerte en la hoguera pidió pluma y papel para escribir su testamento.

Toda esa literatura e historia escritas por él fueron adheridas por el escribano a su segundo proceso: sus *Memorias*, sus cartas y su testamento, así como los libros religiosos que escribió.

Estos procesos fueron descubiertos por el general Vicente Riva Palacio, que los aprovechó para escribir *El libro rojo* y otros títulos. Después los entregó al Archivo General de la Nación (AGN), donde llamaron la atención del historiador Alfonso Toro, que tuvo en sus

manos, además de los procesos, las *Memorias*. Él las paleografió y posteriormente aparecieron en su obra *La familia Carvajal* y en la publicación que en 1935 hizo el AGN de los dos procesos de Luis de Carvajal el Mozo.

## El enigma de las Memorias

Las *Memorias* escritas por Luis de Carvajal fueron robadas del AGN en 1932. También fueron sustraídos sus cartas y sus pequeños libros de rezos.

A lo largo de 1929, Alfonso Toro había tenido acceso a las *Memorias*, porque estaba paleografiándolas y gracias a su trabajo se pudo conocer la vida del Mozo y su familia. En ellas quedaba manifiestas su gran erudición y magnífica escritura.

El responsable de robar las *Memorias* fue el periodista Jacob Nachbin. Nacido en Alemania, de origen judío, había emigrado a Brasil en 1920. Ahí participó en la conformación de la comunidad judía de Río de Janeiro y sus instituciones. Se relacionó además con la academia y la universidad, leyendo y estudiando la vida de los criptojudíos. Hablaba yidis y escribía para periódicos de Nueva York y Brasil. Sus temas se referían a los conversos o a la vida de los judíos de Europa Oriental que llegaron al país debido a las persecuciones.

En 1929, gracias a su correspondencia y lecturas, se enteró de que en Portugal un gran número de criptojudíos seguía viviendo en la clandestinidad y que el gobierno les ofrecía practicar su religión de forma abierta y sin temor. Esa fue la razón de su viaje ese año a Portugal, donde encontró a muchos de ellos y también a una buena cantidad de periodistas in-

teresados en el tema. Estuvo varios meses en diferentes lugares y escribió sobre los judíos de Oporto y otras regiones.

Fue maestro en varias universidades de Estados Unidos, sobre todo en Nuevo México y Nueva York. Visitó México para dar unas conferencias en la Universidad Nacional. Llegó en julio de 1932 acompañado por su esposa, la filósofa Elizabeth Lurie, la cual deseaba también hacer estudios sobre la comunidad judía en el país.

De acuerdo con Alfonso Toro, Nachbin venía recomendado por el secretario particular del ministro de Educación, el doctor Puig. Lo primero que hizo fue visitar el AGN y solicitar ver los procesos de la familia Carvajal, sobre todo los dos de Luis de Carvajal el Mozo.

Al devolver los volúmenes varios archivistas notaron que al segundo proceso se le habían sustraído varios documentos que estaban cosidos a este. Se trataba de las *Memorias* de Luis de Carvajal, una copia del decálogo preciosamente caligrafiado y las cartas que Luis había escrito en la cárcel a su madre y hermanas. También varios libros de rezos que él había copiado.



Antonio Saborit, director del Museo Nacional de Antropología; Luis Cacho, director general de Asuntos Jurídicos de la Secretaría de Cultura; Diego Prieto, director general del INAH, y Baltazar Brito, director de la BNAH, durante la presentación. (Foto: Héctor Montaña. INAH).

Parece que Nachbin tuvo oportunidad de enviar cartas a Estados Unidos —a la Universidad de Las Vegas en Nevada y certificadas a Nueva York—, para que fueran entregadas a un señor Lang, que jamás se presentó a reclamarlas. Después de un tiempo fueron devueltas al correo y, desde allí, al archivo en México.

Las *Memorias* y los demás libritos no habían sido devueltos en los últimos 84 años. Según algunos biógrafos de Nachbin, este fue acusado de robo y pasó una semana en la cárcel de Belén de la Ciudad de México. Salió libre por no habersele probado nada y por la intervención del embajador de Brasil.

Voló a Estados Unidos y tuvo problemas con su esposa porque ella se enteró del robo debido a los periódicos. Al volver a Brasil al lado de su hijo, la esposa se enteró de que Nachbin se había vuelto a casar. El matrimonio fue anulado por bigamia. Jacob vivió en aquel país hasta 1935, año en que fue expulsado y viajó a Europa.

Nachbin permaneció en España dos o tres años y en 1938 se fue a París. Desde entonces ya no se supo nada de él y todo indica que fue capturado por los nazis y que murió en un campo de concentración. No se tenían noticias de las *Memorias* ni de los libros de rezos hasta diciembre de 2015, cuando aparecieron en una casa de subastas de Londres, adonde una familia de Michigan los había llevado.

Nadie se percató de su valor y de su importancia hasta que fueron de nuevo subastadas, en julio de 2016, por la casa Swann en Nueva York. Estos tesoros llamaron la atención del coleccionista de libros antiguos Leonard Milberg. Este se asesoró acerca de la autenticidad del lote. Expertos le confirmaron que se trataba de documentos auténticos que pertenecían al siglo XVI mexicano.

Milberg se comunicó de inmediato con el cónsul mexicano en Nueva York, Diego Gómez Pickering, y le manifestó su intención de regresar estos valiosos documentos a México. No se subastaron y Milberg pagó una cantidad por ello. Puso dos condiciones: que se hicieran dos copias digitales —una para Princeton y la otra para la Sinagoga Española y Portuguesa— y que las *Memorias* pudieran ser exhibidas durante tres meses en la Sociedad Histórica de Nueva York.

En México, el entonces secretario de cultura, Rafael Tovar y de Teresa, comisionó a un grupo que viajara a Nueva York para confirmar la autenticidad de las *Memorias*. Uno de ellos fue el director de la biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (inah), Baltazar Brito Guadarrama. Y será la biblioteca del INAH la que custodie y resguarde estas maravillas.

*Letras Libres*



Siga las actividades del  
CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS  
por Facebook y por nuestra página  
[www.cesc.com.ve](http://www.cesc.com.ve)

La cultura sefardí a la mano.

*¡Al vermos!*

## EL PAPEL DE LOS SEFARDÍES en el desarrollo del sionismo

Ashley Perry (Pérez)

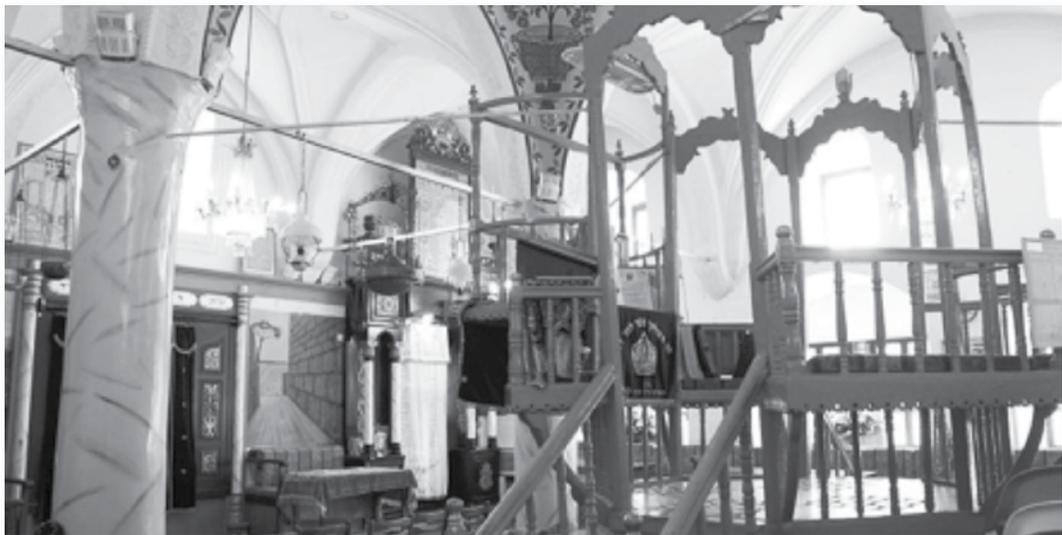
**D**esafortunadamente, mucha gente cree que el sionismo es un movimiento creado en el siglo XIX, en gran parte en Europa, por judíos puramente seculares que siguieron la ola de nacionalismo que se extendió por todo el mundo en ese momento. Sin embargo, el sionismo no es un concepto moderno, sino más bien una idea y un precepto entretreídos en la historia de nuestra gente, que emana con fuerza de todos nuestros textos principales y que se testifica por los acontecimientos diarios y del ciclo de vida.

Al entender el sionismo solo desde el punto de vista político moderno, uno podría creer falsamente que se trata de un movimiento moderno, lo que contradice el pensamiento y las necesidades judías. Un conocimiento de la historia sefardí pone a prueba este concepto erróneo.

### Sionismo no solo de palabra, sino también en escritura

A lo largo de la historia de los sefardíes, algunas de las personalidades más destacadas no solo fueron sionistas en cuanto a ideas, sino también en la praxis y sentaron las bases para lo que se convertiría en el regreso más notable e histórico de un pueblo aborigen a su patria ancestral, 2.000 años después de que su soberanía se extinguiera violentamente a manos de sus conquistadores y luego que terminara siendo retenido por sus colonizadores y ocupantes.

Gran parte de la poesía del rabino Yehudá Haleví, un médico, poeta y filósofo judío español nacido en Toledo en 1085, reflejaba su anhelo y amor por Sion. Podría decirse que su poema más famoso de hoy, *Mi corazón está en el este* ilustra el hecho de que, aunque ha-



Sinagoga Abuhab, de Safed, donde se guardan los rollos de la Torá más antiguos de esta kehilá mística sefardí, impulsado por Gracia Mendes. (foto: Wikipedia)

bía ocupado cargos honorables tanto dentro de la sociedad judía como en la en general, se sentía obligado a abandonar la tierra de su nacimiento para irse a su patria ancestral.

Al final de su vida, viajó a Tierra Santa para establecerse y cumplir su sueño. Sin embargo, según la tradición, fue asesinado por un árabe cuando visitaba el Muro de las Lamentaciones, en Jerusalén, poco después de su llegada.

En su tratado religioso más famoso, el *Kuzari*, el rabino Haleví explica que solo la tierra de Israel es la patria del pueblo judío y que deberíamos conectarnos físicamente con ella una vez más.

Un siglo más tarde, el rabino Moses ben Nahmán, también conocido como el Rambán o Nahmánides, regañó a uno de sus predecesores, el rabino Moses ben Maimón, también conocido como el Rambam o Maimónides, el primero en dilucidar las 613 *mitzvot* (mandamientos), por dejar de lado en el conteo el mandato de tomar posesión y asentarnos en la tierra de Israel. En su comentario *Hasagot HaRamban* sobre el *Séfer HaMitzvot* (*Libro de los preceptos*), el Ramban afirma: «Se nos ha ordenado tomar posesión de la tierra y habitarla. Si es así, es un precepto positivo para [todas] las generaciones, vinculando a cada individuo, incluso durante el período del exilio, como queda claro en muchas partes del *Talmud*».

De hecho, muchos rabinos y comentaristas han argumentado que Maimónides, en efecto, consideró la *mitzvá* de asentarse en la tierra de Israel y de tomar posesión de ella, pero no la incluyó porque era un precepto general de la que se derivaban muchas otras *mitzvot*.

El Rambán, como Haleví y muchos otros, no solo estaba comprometido con la teoría religiosa de colonizar la tierra, sino que él mismo cumplía con el mandamiento que había establecido para los demás. En 1267, Nahmánides hizo *aliyá* a Jerusalén, donde estableció

una sinagoga en la Ciudad Vieja que existe hasta el día de hoy, conocida con su nombre. El restablecimiento de la vida comunal judía en Jerusalén (que había sido interrumpida por la represión de los cruzados) es notable porque marcó el comienzo de casi 700 años consecutivos de presencia judía en esa ciudad hasta la Guerra de Independencia de 1948, cuando los judíos de la Ciudad Vieja fueron expulsados y la mayoría de las sinagogas demolidas.

Durante los últimos años de su vida, el Rambán mantuvo una correspondencia regular con aquellos que había dejado en España, a quienes alentó a desarrollar una conexión más estrecha con la tierra de Israel e incluso a establecerse allí. Muchos tomaron sus consejos y muchas *aliyot* masivas tuvieron lugar durante este período. Dos siglos más tarde, la extraordinaria vida judía en España tendría un final devastador y violento con el Edicto de Expulsión de 1492 y la conversión masiva de judíos en la Península Ibérica.

Sin embargo, algunos, como el rabino Isaac Abravanel, vieron en esta tragedia un ímpetu para fortalecer el sionismo realizador, tal como lo harían algunos de sus antecesores en tragedias posteriores sufridos por el pueblo judío.

Rav Abravanel escribió: «Y en el año 5252 [1492], el Eterno despertó el espíritu de los reyes de España para expulsar de su tierra a todos los judíos, unas trescientas mil almas, de tal manera que todos se fueran (...) y todos ellos pasarían a la tierra de Israel, no solo los judíos, sino también los conversos [los forzados a adoptar el catolicismo romano] (...) y de esta manera se reunirían en el suelo sagrado».

## La mujer que desafió a los reyes

Quizás uno de los movimientos sionistas más notables antes de la era moderna fue el liderado por la heroína sefardí doña Gracia Mendes Nassí.

Nacida en 1510 en Lisboa y conocida como Beatriz de Luna durante sus primeros años en una familia de *anusim* aragoneses (judíos que se habían convertido por la fuerza al catolicismo, pero que seguían siendo judíos en secreto), doña Gracia se adelantó 300 años a Teodoro Herzl al concebir un movimiento por el cual los judíos tomarían nuevamente posesión de su patria.

Durante el apogeo del Imperio Otomano, doña Gracia usó su poderosa influencia para ganar autonomía para los judíos en algunos lugares de la tierra de Israel. Alentada por el sultán, comenzó a construir Tiberias, en un esfuerzo por renovar la antigua ciudad del Sanedrín y convertirla en un hogar para los judíos. Así, doña Gracia allanó el camino para el regreso a Sion.

Según el libro *The Woman Who Defied Kings: the Life and Times of Dona Gracia Nasi*, de Andree Aelion Brooks, «en Tiberias, los recién llegados pronto se hicieron cargo de las estructuras abandonadas, renovaron casas abandonadas, restauraron techos abiertos, limpiaron los escombros y se quejaron a la manera típica judía. Para 1564, el remozamiento estaba lo suficientemente avanzado como para que otro viajero recordara que el aroma de la palmera datilera, los naranjos y los pinos era tan abrumador que casi era sofocante. Otro más habló efusivamente de un desierto convertido en un Jardín del Edén. Casi todos los residentes, señaló uno de estos viajeros, eran antiguos conversos de España y Portugal».

Aunque la comunidad de Tiberias entró en decadencia después de que doña Gracia Nasi falleciera, hay algunos judíos que viven en Israel hoy en día que pueden rastrear la presencia de su linaje en Tierra Santa hasta esta *aliyá*, conocida como el «viejo *yishuv*».



Rabí Yehudá Salomón Alkalái

Doña Gracia también era conocida por su benevolente financiamiento a la creciente comunidad de exiliados sefardíes en Safed. Estos retornados experimentaron un florecimiento material y espiritual que la comunidad judía en Israel no había disfrutado desde el período de la *Mishná*. Esta comunidad dio lugar a algunos de los logros intelectuales más importantes de la historia judía, de los cuales los más perdurables son el *Shulján Aruj* y el *Bet Yosef* del rabino Joseph Caro, que hoy siguen siendo dos de los pilares de la tradición jurídica judía, y las enseñanzas cabalísticas del rabino Isaac Luria, que revolucionaron el misticismo judío.

El renacimiento intelectual de Safed comenzó en 1524 con la llegada del rabino Jacob Berab, uno de los principales académicos españoles de su generación. El rabino Berab,

como casi todos los grandes rabinos en Safed en ese momento, no solo estaba interesado en actividades espirituales, sino también en tomar medidas prácticas para recuperar la soberanía judía en Israel. Intentó restablecer el antiguo cuerpo legislativo-judicial judío, el Sanedrín, que representó la expresión más concreta de la soberanía judía en la tierra de Israel durante muchas generaciones.

El misticismo judío que surgió principalmente entre la comunidad sefardí en Israel también inspiró al rabino Yehudá Salomón Alkalái, que nació en la comunidad sefardí de Sarajevo en 1798, pero estudió en Tierra Santa.

El rabino Alkalái tuvo la idea, que se reflejó más tarde en los esfuerzos de Teodoro Herzl, de lograr que varias naciones les dieran a los judíos una patria, tal como lo habían hecho, en ese momento, ayudando a los griegos y otros. En *Raglé HaMevaser*, escribió: «La salvación de Israel consiste en dirigir a los reyes de la tierra una solicitud general para el bienestar de nuestra nación y nuestras ciudades santas, y para nuestro regreso en arrepentimiento a la casa de nuestra madre. (...) Nuestra salvación vendrá rápidamente de los reyes de la tierra».

También pidió el establecimiento de un banco para financiar la emigración de los judíos y para las sociedades de asentamientos y otros pasos prácticos. En 1843, escribió el tratado *Minjat Yehudá*, que pedía la adopción del hebreo como idioma nacional, la compra de tierras en Palestina, el desarrollo de la agricultura para formar la base para la absorción de nuevos inmigrantes y el fomento de la unidad nacional basada en la soberanía.

A la edad de 73 años, el rabino Yehudá Alkalái viajó a Israel para determinar las posibilidades de morar allí, una ardua travesía a su edad. Más notablemente, se vino a vivir a

la Tierra de Israel con su esposa en 1874, a la edad de 76 años.

El abuelo paterno de Herzl, Simón Loeb Herzl, presuntamente asistió a la sinagoga de Alkalái en Semlin (en Serbia, hoy parte de Belgrado), que visitaba con frecuencia el rabino. Loeb Herzl «tuvo en sus manos» una de las primeras copias de la obra de Alkalái de 1857 que ordena el «regreso de los judíos a Tierra Santa y la gloria renovada de Jerusalén». Los estudiosos contemporáneos concluyen que la implementación del sionismo de Herzl sin duda estuvo influenciada por esa relación.

## Un sionista antes de que se inventara la palabra

Casi al mismo tiempo, otro judío sefardí estaba sentando las bases prácticas para el asentamiento judío en Israel y en Jerusalén en particular.

Nacido en 1784 en la ciudad italiana de Liorna (Livorno), pero criado en Inglaterra, sir Moisés Hayim Montefiore se sintió tan impresionado por su visita a Jerusalén en 1827 que se dedicó a la ciudad y sus habitantes por el resto de su vida. Más tarde utilizó su posición como presidente de la Junta de Diputados Judíos Británicos para mantener una correspondencia notable con Charles Henry Churchill, cónsul inglés en Damasco, en relación con el reasentamiento de los hebreos en Palestina.

Sus actos de filantropía en la construcción del reasentamiento en Tierra Santa son numerosos. Como el ejecutor designado de la herencia de Judah Touro, decidió utilizar sus bienes raíces para financiar proyectos de asentamientos residenciales judíos en la Tierra de Israel. Compró un huerto en 1855 en las afueras de Jope (*Yáfo*) para ofrecer entrenamiento agrícola a los judíos. Con motivo de su nonagésimo cumpleaños en 1874, esta-



Baron Moisés Hayim Montefiore.

bleció un fondo que fue fundamental para facilitar los asentamientos de los *Hovevei Tzion* en Israel.

Asimismo, Montefiore financió el primer barrio judío construido fuera de los muros de la Ciudad Vieja de Jerusalén, conocido como *Mishkenot Sha'ananim*. También apoyó económicamente varias colonias agrícolas, una fábrica textil y una imprenta. Sin lugar a dudas, empero, su proyecto más conocido es el molino de viento de Montefiore, construido en el barrio *Yemin Moshé* de Jerusalén para proporcionar harina barata a los pobres. Funcionó durante unos diecinueve años y es hoy un ícono amado de la ciudad.

Al describir a su ilustre antepasado, el célebre autor Simón Sebag Montefiore lo llamó de la siguiente manera: «Un sionista antes de que se inventara la palabra [que] creía en la idea sagrada del retorno judío como un precepto religioso y en el Estado judío».

## Allanando el camino para Herzl

Estos son solo algunos de los eminentes judíos sefardíes sin los cuales tal vez no habría un estado moderno de Israel, o al menos no como lo conocemos. El sionismo no era una palabra que conocían, sino más bien un espíritu al que estaban profundamente dedicados, espiritualmente; pero, lo más importante, física y prácticamente. No vieron absolutamente ninguna contradicción entre el anhelo de regresar en la oración diaria y dedicar la vida de uno a la realización de este sueño. De hecho, de verdad ocurrió lo contrario.

Para los sefardíes, no hay separación entre el concepto religioso de Sion y las ideas prácticas de soberanía, autodeterminación y nación. Israel había sido un Estado judío antes y la promesa de su regreso a este no debía limitarse al libro de oraciones ni a la sinagoga. Cada uno de estos hombres y mujeres, y muchos otros, sentaron las bases de lo que estaba por venir en el siglo XX. Sin Alkalái, tal vez Herzl podría no haberse inspirado en la idea de un Estado judío. Si no fuera por la comunidad cabalística de Safed, Alkalái podría no haber alcanzado sus puntos de vista sobre el retorno a la soberanía judía. Sin la generosidad de Gracia Mendes, tal vez la comunidad de Safed no hubiera podido mantenerse y así sucesivamente.

Por supuesto, hay muchos otros judíos de otros orígenes que desempeñaron un papel vital en el desarrollo y la continuidad del sionismo desde la caída de la comunidad judía en el siglo I; pero, estas luminarias sefardíes deben ser reconocidas como personajes fundamentales en el restablecimiento de la soberanía en nuestra patria ancestral.

[www.jns.org](http://www.jns.org)

## Los orígenes y uso de la cuenta de las 613 *mitzvot*

El desarrollo de la idea de que la Torá tiene 613 *mitzvot*: desde la *agadá* talmúdica hasta la liturgia gaónica y las enumeraciones medievales

Marc Herman

Pocas ideas han hallado tanta resonancia en el pensamiento judío que la noción de que la Ley de Moisés consiste en precisamente 613 preceptos.<sup>1</sup> Las enumeraciones de los mandamientos sobreviven no solo desde el judaísmo rabínico desde el período de los *gueonim*, sino también entre los caraítas, los samaritanos y hasta en los autores cristianos. Ahora bien, tomada en conjunto, la literatura rabínica difícilmente ofrece algún respaldo a la afirmación de que la *Torá* contiene exactamente 613 preceptos y el *Talmud* babilónico nunca aborda la cuestión de qué consiste un precepto con la idea de su conteo.<sup>2</sup>

De hecho, aun cuando el número 613 aparece en varias lugares en las publicaciones de la literatura rabínica, Ephraim Urbach notó hace tiempo que los manuscritos de estos pasajes por lo general se refieren a ellos como «todos los preceptos» o frases similares, en vez del aserto de «613 mandamientos».<sup>3</sup>

A la luz de ello, quizás no exista otra idea que a la vez de que sea ampliamente aceptada y que tenga tan poca base en la literatura rabínica, como la suposición de que no hay ambigüedad en que la Ley judía consiste en precisamente 613 *mitzvot*.

### El origen de la idea de que Di-os le dio a Moisés 613 preceptos

El único lugar donde los manuscritos talmúdicos y midráshicos uniformemente preservan la idea de que Di-os le dio al pueblo de

Israel exactamente 613 mandamientos es el pasaje famoso del *Talmud Bavli* del *Tratado de Makot* (23b-24a).<sup>4</sup> Este texto de la *agadá* dice (traducción propia):

דרש רבי שמלאי שש מאות ושלש עשרה  
וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה מצות  
נאמרו לו למשה שלש מאות  
ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד  
איבריו של אדם

אמר רב המנונא מאי קרא (דברים לג, ד)  
תורה צוה לנו משה מורשה תורה  
בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי אנכי  
ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום

«Rabí Simláí expuso: "613 preceptos le fueron dichos a Moisés: 365 negativos, como los días del año, y 248 positivos, correspondientes a los miembros del cuerpo de una persona"».<sup>5</sup>

«Dijo Rav Hamnuná: "¿Qué significa el versículo '*Moisés nos prescribió una Torá*' (Deuteronomio 33:44): La palabra *Torá* en *guematria* [el valor numérico de las letras] es 611. <sup>6</sup> 'Yo soy [el Señor, tu Di-os, que te sacó de la tierra de Egipto] y '*No tendrás otros* [dioses delante de Mí] (Éxodo 20:2-3) *escuchamos del Altísimo*'».

El número 613 –la suma de esas dos cifras muy significativas, 365 y 248– parece ser un «guarismo más simbólico que matemático»,<sup>7</sup> lo que significa que es más el resultado de combinar dos números simbólicos que un intento de enumerar y clasificar cuidadosa-



Sección de la Biblia de Lisboa (1482) que enumera las 613 mitzvot por orden de aparición en la Torá. British Library Or. 2626

mente la Ley como un todo. Una vez que rabí Simlá estableció este número, naturalmente prosiguió la búsqueda de *rav* Hamnuná por encontrar el respaldo en el texto bíblico.

El pasaje talmúdico inmediatamente continúa reduciendo los preceptos a números más pequeños:

בא דוד והעמידן על אחת עשרה...  
 בא ישעיהו והעמידן על שש... בא  
 מיכה והעמידן על שלש... חזר ישעיהו  
 והעמידן על שתים...

«David vino y determinó (he'emidán) que eran once...<sup>8</sup> Isaías vino y determinó que eran seis...<sup>9</sup> Miqueas vino y determinó que eran tres...<sup>10</sup> ... Isaías volvió y determinó que eran dos...»<sup>11</sup>

Este pasaje finalmente sugiere que realmente existe una sola *mitzvá*, basada en el versículo «El justo vivirá por su fe».<sup>12</sup> Estas «reducciones» de catálogos concisos de obligaciones ciertamente no indican que el número 613 representa algún tipo de cuenta oficial de los preceptos, tal como aparecerían en la época medieval, puesto que la idea rabínica de la Ley judía claramente se extiende más allá estos once, seis, tres, dos o único mandamiento.

Aun así, la búsqueda de una lista oficial de 613 *mitzvot* comenzó en serio. En 1878, el gran erudito judío austríaco Adolfo (Aharón) Jellinek (1821-93) publicó un escueto panfleto llamado *Quntres Taryag*, que identifica unos 144 trabajos dedicados a la enumeración de los preceptos. Casi inmediatamente, otro académico señaló que, quizás inevitablemente, el gran bibliógrafo no tomó en cuenta algunos ejemplos y en el siglo y medio siguiente, otros investigadores habrían identificado muchas listas más.

¿Cómo este número alcanzó tal impacto en la conciencia judía? La cuestión solo puede responderse examinando las diversas formas que los autores han elaborado sus listas de los 613 preceptos. Esencialmente, este trabajo la rastrea yendo de la sinagoga al *bet midrash*, de los propósitos litúrgicos a la jurisprudencia.

## Las azjarot

Los primeros intentos de enumerar los preceptos aparecieron en aquellos *piyutim* (poemas litúrgicos) conocidos como *azjarot* (advertencias), que alguna vez se recitaban generalmente durante el servicio de *musaf* de la fiesta de *Shavuot*. Lo que probablemente sea la *azjará* más antigua de las que sobreviven, conocida por sus palabras iniciales אתה הנהלת (Atá hinhalta, que significa «Tú me diste en herencia»), es un poema, aparentemente de origen babilónico (incluso fue atribuido a un manuscrito de una *yeshivá* de Babilonia). Esta composición lírica, sin embargo, contiene menos de 613 preceptos y ni siquiera menciona esa cifra.<sup>13</sup> Empero, incluso aquellas *azjarot* que intentan contar con precisión esas 613 obligaciones, presentan problemas metodológicos para los intérpretes posteriores, pues todos, menos uno, fallan al enumerar los preceptos.

A pesar de los intentos de comentaristas postreros de estos poemas que tratan estos textos como composiciones legales prolijas en cada palabra que usan, sus autores parecieran haber tenido diferentes objetivos en mente, como educar a los asistentes a la sinagoga sobre el contenido básico de las 613 *mitzvot* o recitar durante la liturgia la Ley entera el día en que fue dada.

## Halajot Guedolot

La lista que se encuentra en el prefacio de *Halajot Guedolot*, texto atribuido al escritor del siglo IX Shim'eón Qayyara (conocido informalmente como Behag –acrónimo hebreo de *Baal Halajot Guedolot*, o autor de esta obra), quien fuera aclamado desde Basora, es de lejos la enumeración antigua más influyente que existe. Algunos académicos han sugerido que esta lista no fue escrita por el mismo autor de la *Halajot Guedolot*, puesto que el *corpus* del trabajo hace poca referencia a esta introducción a manera de homilía y que el propio libro está organizado en función de los tratados mishnaicos y no por la lista de *mitzvot*, un argumento que parece bastante convincente.<sup>14</sup>

## ספרי המצוות – Libros de los preceptos

La idea de redactar compendios que llevaran el título de *Libro de los preceptos* aparentemente es de origen caraíta y no rabínico. A finales del siglo X, el caraíta jerosolimatano Yefet ben 'Eli reportó que los protocaraítas 'Anán ben David y Benjamín al-Nahawandi habían escrito sendos textos con ese nombre, que consistían en códigos legales, pero que no estaban estructurados por ningún tipo de enumeración de mandamientos.

Esto sugiere que uno de los ímpetus detrás de los primeros trabajos rabínicos, compues-

tos por los *gueonim* Sa'adia ben Yosef (882-942) y Shm'uél ben Hofni (muerto en 1034) era apenas por rivalidad con los caraítas. Estos trabajos en judeoárabe fueron los primeros en utilizar los 613 preceptos en una nueva fórmula, yendo del marco litúrgico a ámbitos educativos y reflexivos más explícitos.

## Sa'adia Gaón

Uno de estos trabajos rabínicos iniciales fue escrito por Sa'adia Gaón, que, en su libro de plegarias, explicó que estas listas de los 613 mandamientos eran difícilmente «un principio imprescindible»; pero, que aun así, los había contado litúrgicamente para corregir enumeraciones anteriores, ya que «he visto que los corazones de los hombres están dedicados a esto».



El Libro de los preceptos de Maimónides, con comentarios.

Su *Libro de los preceptos*, que permanece en gran parte sin publicarse, los divide en veintiséis categorías, tales como mandamientos operativos solo en ciertos lugares, esos

que están ligados a ciertas personas, u otros que pertenecen a clasificaciones mayores, tales como culto o impureza.<sup>15</sup> Este trabajo no es una exposición detallada de la Ley, sino, por el contrario, un amplio sumario de mandamientos, generalmente para mencionarlos uno a uno con su fuente primaria en la *Torá*. No siempre queda claro cómo Sa'adia hizo para establecer sus categorías. Por ejemplo, la sección que contiene las normas de la siembra evidentemente se solapan con las que solo se pueden aplicar en la Tierra de Israel.

## Shm'uel ben Hofni

El *Libro de los preceptos* de Shm'uel ben Hofni es notablemente diferente: en principio es un texto de teoría legal y solo la segunda parte, de tres, hace la lista y categoriza los mandamientos. Al resaltar la falla de Shm'uel al enumerar todos los 613 mandamientos y su categorización, que a veces se solapan en renglones que deberían ser mutuamente excluyentes, David Sklare sugiere que él buscó organizar las *mitzvot* para lidiar con polémicas de tipo teológico más que precisar asuntos legales.

Por ejemplo, Sklare arguye que cuando demuestra que los preceptos pueden variar según el estatus personal o el tiempo y el lugar, Shm'uel busca resaltar la capacidad de la Ley Divina de adaptarse a las circunstancias cambiantes, para así dejar sin argumento a los musulmanes que sostenían que la *Torá* necesitaba ser derogada porque estaba desfasada en el tiempo.<sup>16</sup>

## Jefetz ben Yazláj

Otro Libro de los preceptos significativo de este período llevaba la firma del relativamente desconocido Jefetz ben Yazláj (finales del siglo X). Ampliamente citado por los

judíos de Medioevo temprano en el norte de África y España, una copia completa del trabajo de Jefetz aparentemente ya era inaccesible en los tiempos de Maimónides. Este compendio legal voluminoso, del cual algunas secciones han sido publicadas por el investigador de la *guenizá* de principios del siglo XX Benzi'ón Halper, aparentemente fue un código legal completo. Tal como lo hizo Sa'adia antes que él, Jefetz coloca los mandamientos en distintas secciones, tales como esas que rigen la impureza ritual o las manchas en los animales. Incluso donde Sa'adia apenas hace la lista de los preceptos, Jefetz explicó muchas de las leyes relevantes en detalle. Halper sugirió que este trabajo, si se hubiera preservado en su totalidad, habría tenido unas 800 páginas.

Estos primeros trabajos sobre los 613 preceptos resaltan la maleabilidad de este género, que aborda temas de carácter litúrgico, didáctico, filosófico y de jurisprudencia.

## Categorización metodológica y derivación

Moshé ben Maimón o Maimónides (1135-1204) asumió la idea de las 613 *mitzvot* en profundidad con un nuevo enfoque en su *Libro de los preceptos*. En el prefacio de su trabajo destacó catorce principios metodológicos y defendió cuidadosamente las decisiones que tomó al enumerar los mandamientos. Maimónides no escatimó en críticas a las listas de sus predecesores, más explícitamente a la hallada en *Halajot Guedolot*, pero también a la cuenta de Jefetz y un poco menos a la de Sa'adia.

El *Libro de los preceptos* de Maimónides aborda cuestiones de las fuentes bíblicas y extrabíblicas de cada ley, y busca clasificarlas en títulos de mandamientos más amplios. (Como ejemplos de lo anterior, él insiste que

las cuatro especias de *Sukot* consisten en un solo mandamiento y no cuatro, y que la obligación de amar a los conversos es diferente —y a la vez se le suma— al precepto de hacerlo con todos los judíos). Tanto la identificación de las fuentes como la clasificación son endémicas a consideraciones posteriores de los 613 mandamientos; pero, eran menos prominentes en las enumeraciones primeras.

Por esta razón, la crítica de Maimónides a sus predecesores debería entenderse probablemente como parte de su intento de crear un género novel. Desde su perspectiva, no fue que los enumeradores de la era de los *gueonim* (en especial, los autores de las *azjarot*) no solo cometieron «errores» cuando contaron los 613 *mitzvot*, sino que se equivocaron profundamente —a los ojos de Maimónides— al catalogarlas en el momento de desplegar ese número.

Finalmente, Maimónides quería trasladar la enumeración de sus raíces litúrgicas, más allá de sus aplicaciones filosóficas, a un marco más jurisprudencial. En este marco la búsqueda de una lista «correcta» emergería más prolijamente, primero a manos de los primeros críticos de Maimónides como Daniel ben Sa'adia haBavli (que se destacó a principios del siglo XIII) y Nahmánides (muerto en 1238), y posteriormente en clásicos como *Dérej Mitzvotaja* de Yehudá Rosanes (1657-1727) y *Minjat Jinuj* de Yosef Babad (1801-1874). Muchos de estos trabajos revisan las suposiciones de Maimónides como primeras enumeraciones, sosteniéndolas según los estándares de las posteriores.

Toda evidencia indica que Maimónides escribió su *Libro de los preceptos* paralelamente con su *Mishné Torá*, pero abundan

contradicciones entre ambos textos. Incluso la suposición de que ambos trabajos deberían ser leídos en conjunto parece ser errónea, ya que redactó el primero en judeoárabe y el segundo en hebreo.<sup>17</sup>

Moshé ibn Tibón (1195-1274), originario de una familia ilustre de traductores judíos medievales, osadamente incluso sugirió que Maimónides escribió su *Libro de los preceptos* en judeoárabe precisamente para evitar que se relacionaran ambos trabajos. Más allá de la suposición de que el autor repensó ciertos temas particulares, es difícil identificar un conteo sistemático para explicar las muchas divergencias entre ambas composiciones.<sup>18</sup>

### ¿Qué motivó la tendencia a la precisión?

Los factores que motivaron los intentos de identificar una lista precisa de los preceptos no son únicas en este asunto en la literatura judía. De hecho, estas listas son apenas unas de las más conocidas de un fenómeno mucho más grande de intentos de enumeraciones que hallamos en textos judíos (y gentiles).

- **El Decálogo:** el ejemplo más conocido debería ser el de los Diez Mandamientos. Aunque la *Torá* se refiere a ellos como «las diez palabras/dichos» en tres partes (Éxodo 34:24, Deuteronomio 4:13 y 10:4), ninguna presentación escritural (Éxodo 20:2-14 o Deuteronomio 5:6-15) contiene una numeración.<sup>19</sup>
- **Las 13 *midot* de Ishmael:** de igual forma, la identificación de las trece *midot* (dimensiones) de rabí Ishmael crea una gran polémica, puesto que la lista pareciera contener dieciséis ítems.



El Quntres Taryag

Las tentativas de comprobar la enumeración exacta de elementos que se halla en los textos religiosos antiguos de ninguna manera es un fenómeno únicamente judío, sino que refleja una tendencia general a la fidelidad a la tradición que pueden encontrarse en muchas otras religiones. Por ejemplo, un *hadit* famoso relata que Mahoma informó a sus seguidores que su comunidad se iba a dividir en veintitrés sectas. Para nada ha de sorprendernos que los heresiógrafos posteriores se hayan empeñado en identificar cada uno de esos grupos.<sup>20</sup>

La resiliencia y prevalencia sorprendente de la idea de que la Ley judía consiste exactamente en 613 mandamientos se debe mucho, me atrevo a sugerir, a la gran flexibilidad de este pensamiento. Esta noción ha ayudado a educar a los que van a la sinagoga, aborda asuntos polémicos y, más prominentemente, le da brillo a los contornos de la revelación y de la Ley Divina.

[www.thetorah.com](http://www.thetorah.com)

**Nota:**

[1] Este ensayo es una adaptación de la introducción de mi disertación doctoral «Sistematizando la Ley de Di-: Jurisprudencia rabínica en el mundo islámico, entre los siglos X y XIII. (Universidad de Pensilvania, 2016).

[2] Incluso cuando los rabinos tanaítas parecían estar en desacuerdo sobre si considerar o no una determinada ley como mitzvá, nunca se atreven a hacer una enumeración de los preceptos. Ver la discusión en Tosafot, Sotá 3a , s.v. R. Ishamel y la introducción de Nahmánides a sus glosas sobre El libro de los preceptos de Maimónides.

[3] Ephraim Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trans. Israel Abrahams (New York: Var-da Books, 2006), 343.

[4] Algunos manuscritos y testimonios medievales de este texto están en desacuerdo con que Moisés recibió estos mandamientos «en el Sinaí». Ver Ezriel Hildesheimer, ed. *Hakdamat Halajot Guedolot* (Jerusalén, 1987). 70n324.

[5] Este número es aceptado comúnmente en la literatura rabínica, e.g., m. Ohal. 1:8.

[6] Tav = 400, resh = 200, vav = 6, he = 5.

[7] Naomi G. Cohen, *Taryag and the Noahide Commandments*, *Journal of Jewish Studies* 43, no. 1 (1992): 47

דכתיב (תהלים טו, א) מזמור לדוד  
 [ה'] מי יגור באהלך מי ישכון בהר  
 קדשך הולך תמים ופועל צדק ודובר  
 אמת בלבבו לא רגל על לשונו לא  
 עשה לרעהו רעה וחרפה לא נשא על  
 קרובו נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה'  
 יכבד נשבע להרע ולא ימיר כספו לא  
 נתן בנשך ושוחד על נקי לא לקח  
 עושה אלה לא ימות לעולם ...

Tal como está escrito, «Salmo de David: Señor, ¿quién habitará en tu tabernáculo? ¿Quién morará en tu santo monte? [1] El que anda en integridad, [2] y obra justicia, [3] que habla verdad en su corazón, [4] el que no calumnia con su lengua, [5] no hace mal al prójimo, [6] ni toma reproche contra su amigo, [7] en cuyos ojos el perverso es menospreciado, [8] pero honra a los que temen al Señor, [9] el que aun jurando en perjuicio propio, no cambia, [10] el que su dinero no da a interés, [11] ni acepta un soborno contra el inocente. El hombre que actúa así permanecerá firme» (Salmo 15).

[9]

דכתיב (ישעיהו לג, טו) הולך  
צדקות ודובר מישרים מואס  
בבצע מעשקות נוער כפיו  
מתמוך בשוחד אוטם אזנו  
משמוע דמים ועוצם עיניו  
מראות ברע

Tal como está escrito: «Aquel que <sup>[1]</sup> camina en rectitud, <sup>[2]</sup> habla con sinceridad, <sup>[3]</sup> el que rehúsa la ganancia fraudulenta, <sup>[4]</sup> sacude las manos para no retener el soborno, <sup>[5]</sup> evita que sus oídos escuchen infamias, <sup>[6]</sup> y cierra los ojos para no ver el mal» (Isa. 33:16).

[10]

דכתיב (מיכה ו, ח) הגיד לך  
אדם מה טוב ומה ה' דורש  
ממך כי אם עשות משפט  
ואהבת חסד והצנע לכת עם  
(ה') אלהיך

Tal como está escrito, 'El que ha declarado, Oh, hombre, lo que es Bueno. ¿Y qué demanda el Señor de ti?: <sup>[1]</sup> Solo practicar la justicia, <sup>[2]</sup> amar la misericordia, <sup>[3]</sup> y andar humildemente con tu Señor (Miq. 6:8).

[11]

שנאמר (ישעיהו נו, א) כה  
אמר ה' שמרו משפט ועשו  
צדקה

Tal como está dicho, «Así dijo el Señor: <sup>[1]</sup> Observen lo que está bien <sup>[2]</sup> y hagan lo que sea justo (Isa. 56:1).

[12]

בא עמוס והעמידן על אחת שנאמר  
(עמוס ה, ד) כה אמר ה' לביית  
ישראל דרשוני והיו  
מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אימא  
דרשוני בכל התורה כולה  
אלא בא חבוקק והעמידן על אחת  
שנאמר (חבוקק ב, ד) וצדיק באמונתו  
יחיה

Amós vino y los estableció como uno, cuando dijo: «Así dijo el Señor a la casa de Israel: "Buscadme y viviréis"» (Am. 5:4).

Rabí Najman bar Yitzjak lo retó diciendo: «Tal vez ello signifique: "Buscadme" en la Torá entera».

En cambio, Habacuc vino y lo estableció como uno cuando dijo: «El justo vivirá por su fe». (Hab. 2:4).

<sup>[8]</sup> El pasaje continúa con una lista:

<sup>[13]</sup> Estas enumeraciones litúrgicas proliferaron ampliamente: En su *Theasurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, Israel Davidson (1933) contó más de cincuenta de estos poemas.

<sup>[14]</sup> Para saber más sobre una de las primeras fórmulas de esta posición, ver el texto de Michael Guttman, *Bejinat haMitzvot lefi Minyanán, Sidurán, veHitjalqután* (Berlín: M. und H. Marcus, 1928), 11-12; o también Hildesheimer, ed. *Hakdamat Halajot Guedolot* (Jerusalem, 1987) 9n1.

<sup>[15]</sup> El trabajo titulado *Séfer haMitzvot leRasag*, contiene el comentario voluminoso de rabí Yeruham Fischel Perla, que se centra en los piyutim de Sa'adia.

<sup>[16]</sup> David Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World* (Leiden: Brill, 1996), 232.

<sup>[17]</sup> Al final de sus días, Maimónides explicó el porqué de su opción lingüística utilizada en su Libro de los preceptos al escribir: «Me disculpo grandemente por haberlo escrito en árabe, puesto que todos deberían leerlo y ahora aguardo [el momento] en que pueda traducirlo a la lengua sagrada».

<sup>[18]</sup> Albert Friedberg, *Crafting the 613 Commandments: Maimonides on the Enumeration, Classification, and Formulation of the Scriptural Commandments* (Boston: Academic Studies Press, 2013). Aquí el autor lidia con muchas de las transiciones entre los dos trabajos, con un énfasis particular en los mandamientos positivos. Friedberg argumenta que Maimónides reconsidera la categoría de estos mandamientos positivos como un todo en su libro *Mishné Torá*.

<sup>[19]</sup> Nota del editor: Ver este debate en el ensayo de Marc Brettler, *Ten Insights about the Ten Commandments*. *TheTorah.com* (2015).

<sup>[20]</sup> Ver Ignaz Goldziher, *Le dénombrement des sects Mohamétanes*, *Revue de l'histoire des religions* 26 (1892): 129-37.

El Libro de los preceptos de Maimónides, con comentarios.



## Desde la herencia hasta la construcción de una memoria colectiva de la DIÁSPORA JUDÍA MARROQUÍ

Emanuela Trevisan Semi



Judíos en Marruecos: una imagen elusiva (Foto 24/6 Mag)

En las obras de escritores, filósofos y cineastas judeomarroquíes se presentan aspectos que ilustran un sentido de pluripertenencia, tanto a una patria abandonada como a un nuevo país de inmigración, sea Israel, la mítica patria soñada, o bien, sea una adoptada en el extranjero, sin ninguna connotación mítica. Los judíos, originarios de varios lugares, pueden poseer un sentido de pertenencia a múltiples ubicaciones a la vez. En consecuencia, exhiben características duales de pertenecer simultáneamente a su lugar de nacimiento y lugar de exilio. La experiencia del tiempo pasado en España, que a su vez se convirtió en un exilio, permaneció firmemente

anclada en el sentido de identidad y pertenencia colectiva de los sefardíes, mientras que la identidad judeoespañola se reconcilió en el período colonial y poscolonial de su nuevo lugar de residencia. Así, los israelitas provenientes de Al Ándalus conservaron un sentido de pertenencia y orgullo en su lugar de origen, donde habitaron durante más de quinientos años antes de ser exiliados, una vez más. Este sentimiento continuó incluso cuando llegaron a su nuevo destino, Marruecos, y se enriqueció aún más con su patrimonio.

Sobre la base de las obras de varios creadores judíos marroquíes, se presenta una diferencia significativa entre aquellos que emigraron

a Israel y los que fueron a otros países (como Francia, Canadá o Estados Unidos). Específicamente, quienes emigraron al Estado judío se tomaron el tiempo para recordar el país o pueblo que quedó atrás, manifestando fuertes y complejos sentimientos de doble pertenencia e identidad. Por el contrario, los que fueron a otros países se mantuvieron a una mayor distancia de su país o ciudad natal, a menudo mencionándola solo de manera fugaz o describiéndola de manera independiente, su preferencia por su país actual es más evidente que por Marruecos, ofreciendo una memoria menos teñida de rosa, en comparación con la realidad del entorno que encontraron en su nuevo país. Por lo tanto, son los escritores que han emigrado a Israel quienes presentan sentimientos de doble o múltiple identidad de pertenencia, es decir, que pertenecen a la ciudad de su nacimiento, al país donde emigraron y, a veces, a un lugar anterior del exilio, España.

Marcel Bénabou, un escritor que emigró a Francia, escribió acerca de liberarse de la «tiranía de la memoria»; pero, observó la diferencia entre los que se habían quedado totalmente inmersos en Marruecos y los que, como él, habían logrado mantener una distancia. Ese alejamiento del que habla Bénabou es un excelente ejemplo de alguien que no emigró a Israel, por lo que le fue más fácil mantenerse en la margen izquierda del país y resolver sus emociones conflictivas hacia el exilio y la tierra idealizada que Israel representaba. Por lo tanto, una correlación inesperada que transpira entre lo mítico-ideológico hace un llamamiento para regresar a Israel, a la Patria, y un fuerte sentido de pertenencia a su lugar de origen, a Marruecos, que siempre se considera un país de exilio.

Alternativamente, nos topamos con Gavriel Bensimhón, autor y cineasta, nacido en 1938 en Sefrou y que emigró a Israel en 1947 a bordo del primer barco de inmigrantes. En la gran

novela hebrea autobiográfica, *Neurá bejuzzá ke-julá*<sup>1</sup> (*La chica de la camisa azul*), ambientada en Haifa, el escritor cuenta la historia de Yonatan Marciano, el joven protagonista nacido en Sefrou, que cuenta historias con rasgos reconocibles de la historia personal de Bensimhón. En el transcurso de la novela, «nuestra» ciudad de Sefrou se convierte en un lugar de referencia y en el punto de apoyo de toda la narración.

Por un lado, al protagonista le gustaría arrasar con el pasado para integrarse más rápido en su nueva sociedad; pero, exige que este le dé sentido al presente. Este es el dilema de una generación. ¿Cómo se puede desechar el pasado si Sefrou es un punto de referencia constante, el lugar para comparar y la raíz de su nueva existencia? El presente parece existir solo para recordar el pasado de Sefrou. Por otra parte, esa población y sus judíos siguen siendo fundamentales para la narración. A la espera de la llegada de los barcos que transportan emigrantes de esa ciudad «para buscar a los recién llegados que nos pertenecían» (p.183) se describe con vívidos detalles, ricos en color y emociones, que agregan valor a una narración que solo él puede proporcionar.

Bensimhón señala que el paisaje israelí se hace eco del que quedó atrás y parece adquirir un significado precisamente porque recuerda a Marruecos: «Jerusalén es como la medina de Fez: las mismas callejuelas, las mismas voces, los mismos colores y olores, la misma música y los mismos niños, pero está hecha de sueños» (pág. 148).

Haim Shirán, director y productor, emigró de Mequínez a Israel. En su memoria *Le rocher d'origine* (*La roca de origen*), su ciudad natal ocupa un lugar central, aunque no niega la dificultad de sus años en Marruecos y escribe sobre una velada dedicada a una celebración de Mequínez en el teatro Inbal en Tel Aviv, después de lo cual una amiga le recordó lo siguien-

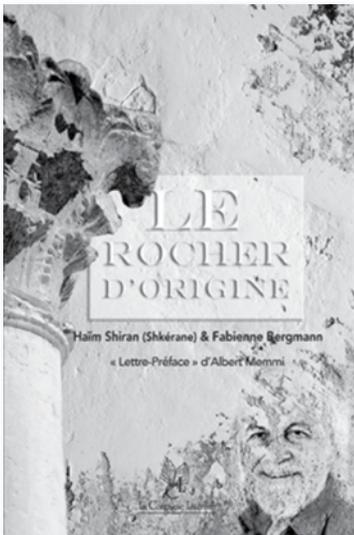
te: «La vida ciertamente me sonrió más en mis años de madurez en Israel que en mi infancia. Sin embargo, a medida que avanza mi carrera y pasan las páginas, nunca he cesado (lo conozco muy bien) en dar un elogio a mi pasado de Mequínez... Algunos dirán que este libro es una canción de amor para esa ciudad... (Le dije a) un amigo de mi juventud: “¿Por qué alabas tanto a Mequínez ya que no éramos realmente felices allí?”. En contraste con la “realidad” y mis intenciones, a pesar del dolor que acompañó a la reapertura de viejas llagas, probablemente era incapaz de sacar de mi mente este amor indeleble que abarca desordenadamente todo lo relacionado con mis orígenes» (p. 97).

En un estilo similar, Ami Bouganim, autor y filósofo, nacido en 1951 en Mogador (hoy Essaouira) y quien emigró a Israel en 1970, nunca ha dejado de evocar la ciudad del todo, sus cuentos y novelas. Bouganim ha continuado escribiendo sus historias en francés, el idioma con el que creció y el que le permite contar la historia de su exilio, un destierro que comprende tres migraciones: desde Jerusalén,

España y Marruecos. Bouganim, en su novela más autobiográfica *Es-Saouira de Mogador*<sup>3</sup>, no solo ha escrito sobre la ciudad judía, sino que también ha detallado los orígenes de esta, su historia, el paisaje y los artistas. Bouganim nos ofrece información precisa sobre la compleja relación entre judíos y musulmanes. Con pocas palabras, pero rico en significado, nos presenta una visión de la simetría de esas relaciones. La realidad de Marruecos se compara con la de Israel, definida como un *mellah*-gueto supremo: «No intercambiamos los guetos y *mellahs* polvorientos y carcomidos de gusanos con un gueto-*mellah* supremo, donde la justificación militar importa más que la razón estatal y la irracionalidad mesiánica más que la razón política, hasta el punto de que Israel no tiene más lecciones morales para dar a nadie en términos de caridad humana o de justicia social» (p.242).

El autor escribe sobre la coexistencia con los musulmanes sin mitificarla, así como sobre su propia posición como incrédulo que, sin embargo, se ha interesado en el judaísmo, el islam y el cristianismo. El suyo no solo es un Mogador judío, sino compartido con los musulmanes, azotados por el viento, habitado por gaviotas y el océano, y donde, en la década de 1950, los judíos constituían el 40 por ciento de la población.

Es esclarecedor leer las frases, expresadas con un talante irónico y jugar con las palabras, que ofrece sobre la compleja identidad del judeomarroquí y, en consecuencia, con respecto a su propia identidad, en particular como hijo de Mogador: «Permanecí marroquí, hijo de Mogador, más bereber que árabe, con locura judía. Y, sin embargo, en Marruecos vivíamos como extranjeros. No era nuestro país y no podía llegar a serlo. Fuimos inmediatamente admitidos y excluidos, perseguidos y protegidos, ocultos y visibles. Estábamos felices e infelices, confiados y reservados (...) No queríamos



Portada del libro de Haim Shirán.

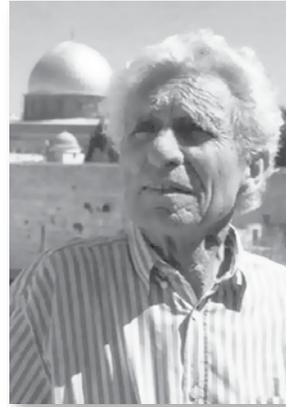
molestar, manteníamos una reserva prudente, y no nos queríamos mezclar; manteníamos nuestra distancia. Estábamos siempre a punto de partir y habíamos estado durante miles de años, destinados a un destino mejor» (p.44).

Viviendo con este tipo de actitud, de aquellos que siempre están listos para partir y destinados a otro lugar durante más de un milenio, así como alimentar el discurso del exilio, resultó en una generación que eventualmente se fue solo para encontrarse recordando el pasado, del que tenía tantas ganas de salir.

Encontraremos esta actitud común en otros escritores. Por ejemplo, Shelomo Elbaz, un escritor originario de Marrakech, emigró a Israel cuando tenía 33 años. El largo período que pasó en Marruecos se refleja en sus escritos y se hace evidente en el título de sus memorias: *Marrakech-Jerusalén: La tierra nativa de mi alma*.<sup>4</sup> Elbaz teje una ilustración compleja de lo que significa tener identidades plurales, como señala: «Plural, mestizo, asimilado, impuro, judío, magrebí, bereber, español, francés y, en último lugar, israelí» (p. 64).

Ejemplificando el significado de poseer identidades dobles o múltiples, como destacó en su memoria: «¿Quién podría esperar que venir a Israel como lo haría un inmigrante? ¿Poner fin a esa doble personalidad del judío como exiliado ya la multiplicidad de sus identidades? En verdad, el resultado es el opuesto. La prueba es que en Marruecos llevé tres identidades dentro de mí. Una identidad judía (espiritual), una identidad marroquí (cívica) y una identidad francesa (cultural). Hoy en Israel llevo dentro de mí una identidad israelí (cívica), una identidad judía (nacional) y una identidad francesa (cultural), una identidad oriental-sefardí (comunidad) y eso no es todo. Algo ha quedado de la identidad cultural francesa. (p.92)

Elbaz afirma que las dos ciudades (Marrakech y Jerusalén) correspondientes a sus dos



Shelomo Elbaz

patrias, comparten el mismo espacio mental, aunque se esfuerza por mantener a Marrakech, su ciudad emocional, a cierta distancia; una lejanía que no solo se mide geográficamente, sino también en términos de memoria. A pesar de dichas intenciones, tanto la ciudad física de sus orígenes como la ciudad de sus recuerdos siguen siendo soñadas e idealizadas.

Del mismo modo, para Uzziel Hazán, un autor, las montañas del Atlas poseen un simbolismo paradójico. Por un lado, proporcionan un recordatorio físico y un vínculo a su ciudad natal; por otro lado, sirven como alejamiento, separación y desapego de su lugar de nacimiento. Hazán nació en Marruecos en 1945 y emigró a Israel en 1955. En *Armand*,<sup>5</sup> escrito en hebreo, al describir el viaje para ver a su abuelo, Hazán ahonda en la difícil separación de su madre al momento del nacimiento. Lo compara con el momento en que se apartó de su lugar natal: «Aquí radica quizás el origen del vínculo persistente entre el útero, la tierra y el lugar de nacimiento; pero, también, muchos años después de la separación, entre la distancia y el alejamiento. Es como un amputado que sigue sintiendo las puntas de sus dedos mucho después de haber sido retirados» (pág. 11).

Los judíos marroquíes que han emigrado a Israel a menudo evocan imágenes de separación



Ruth Knafo Setton en la estación del tren en Amberes (Foto: Blog de Ruth Knafo Setton)

y amputación de la patria, sintiéndose como si pertenecieran a dos ciudades, la del nacimiento y la de la muerte. Ambos lugares están unidos por los mismos hilos de oro, a una vida dividida por el exilio en la patria, gobernada por sentimientos de sobriedad y ternura, y el exilio en Israel, dominado por la intoxicación y la excitación, que culminó en un amor indeleble por la ciudad de origen, como un bebé criado por su madre.

A la inversa, los escritores que no emigraron al Estado judío típicamente se concentran más en el evento traumático de la partida y menos en cualquier sentimiento nostálgico de la ciudad de su nacimiento. Por ejemplo, David Bensoussan, originario de Mogador, quien más tarde emigró a Canadá, reconstruye en su novela histórica, *La roseta del rey Salomón*,<sup>6</sup> la línea generacional de judíos que viven en Marruecos. Conecta a los israelitas de ese país directamente con el rey Salomón, simbolizado por un rosetón de seis pétalos. Cada uno de estos representa una generación que descendió del personaje bíblico, retratando su propia historia única, transmitida de generación en generación hasta nuestros tiempos. Mogador, el lugar de nacimiento del autor, recibe una gran atención, al igual que la historia de los

cincuenta mártires de Oufmán, un relato de violencia y abuso hacia los judíos en un pequeño asentamiento en el sur de Marruecos. Solo los israelitas han conservado un recuerdo de lo que ocurrió allí y llevaron esa memoria doquiera que iban.

La cuestión de por qué los judíos abandonaron Marruecos, que aún es un tema de debate científico, es una cuestión compleja y espinosa. En un intento por proporcionar algunas respuestas, Bensoussan tiene dos jóvenes, uno musulmán y otro hebreo, opuestos. De esta conversación se expresan sus diferentes posturas.

En su intercambio, los sentimientos de nostalgia se atribuyen sobre todo a los musulmanes, que sienten que las sombras de la historia judía le pesan: “Puedo concebir que los franceses hayan regresado a su país de origen”, dice Mounir. “Pero, ¿por qué los judíos han abandonado la ciudad? ¿Se sentían como en casa y vivían en amistad con nosotros?”. “Sin embargo, han regresado a su tierra natal”, dice Elika”, pero ¿cómo podemos hablar de patria? Habían vivido en suelo marroquí durante más de dos milenios. “El pasado de nuestro pueblo nos persigue”, declara Mounir. Muchos de nuestros ancianos hablan de la nostalgia de la ciudad “en la época de los judíos”. Tus fantasmas roen en nuestras paredes» (p.230).

Al igual que con Bensoussan, el siguiente escritor expresó ambivalencia hacia su ciudad natal. Jacob Cohén, un escritor nacido en Mequínez en 1944 y residente de Montreal, Berlín, Casablanca y París, cuenta en su novela *El peligro de subir a la terraza*<sup>7</sup> del secuestro de una niña, cuyos plagiadores intentan convertirla al islam. En una novela que toca este tema delicado y controvertido de los años sesenta y setenta, el autor aprovecha la oportunidad para expresar su propia nostalgia por Mequínez: «¿Vivía la gente en paz en Mequínez? (...)

Bueno, para decir la verdad (...) fue la paz en el miedo, pero era la paz (...) También fue más alegre, más cálida (...) y en esta vida insípida [en Israel] (...) incluso las partes no tenían gusto. ¿Te has olvidado de Mequínéz? Las salidas clandestinas, las humillaciones...» (p.12).

En consecuencia, como alguien que no emigró a Israel, Cohén expresa críticas por las experiencias migratorias de los judíos marroquíes hacia su patria mítica: habían abandonado la *mellah* porque no tenían nada que esperar de los musulmanes y, a pesar de las hermosas palabras, nos encontramos en una situación similar: expuestos abiertamente al sarcasmo de los humoristas y políticos. Los marroquíes volvieron a bajar la vista, esta vez ante otros judíos que creían en su superioridad occidental... “El retrato de los colonizados” lo describía, perfectamente, esto se ha convertido en una parte intrínseca de su ser. Avergonzado de sus orígenes, diría que era de Marsella» (p. 35).

El barrio judío en Mequínéz para Ruth Knafo Setton, quien nació en Safi y emigró cuando era niña a los Estados Unidos a fines de la década de 1960, su pasado es negro, pero salpicado de color: «Cuando miro hacia atrás en nuestro pasado como judíos marroquíes, es oscuro, como el *mellah*. Una línea oscura, rota por destellos de sol».<sup>8</sup>

En la novela, escrita en inglés, Setton retoma la historia de Sol Hachuel, conocida por los musulmanes como *Lalla Suleika* (la dulce dama Suleika), una moza de Tánger que en 1834 eligió el martirio en lugar de renunciar a su fe. En la novela, un viaje de regreso a Marruecos, relata el peso de la memoria familiar. El ambiente descrito es el de los judíos marroquíes pertenecientes a la clase alta, quienes permanecieron en el Magreb después de que muchos se fueron en los años cincuenta y sesenta. En este

contexto, cualquiera que se quedara atrás mantuvo una visión desilusionada de Israel, que ya no correspondía a la de un país mítico soñado durante siglos. Las únicas personas que continuaron idealizándolo fueron las generaciones mayores, subyugadas por un recuerdo y una imagen inmóviles.

Este sentimiento de desilusión es evidente en los escritos de Daniel Sibony, un psicoanalista francés nacido en Marrakech en 1942 y que luego se mudó a París. Sibony exhibe sentimientos de pertenencia a su ciudad natal. Estas emociones se alimentaron de las raíces de la Diáspora y se basaron en las esperanzas que rodean la eminente salida de Marruecos: «En cuanto a mí, estoy de vuelta en mi ciudad natal donde nunca me sentí en casa y aquí, una vez más, tengo la impresión de solo sentirme “en casa” cuando me tengo que ir; a lo largo de toda mi infancia lo he sentido dentro mi cuerpo. (...) Es un exilio que se apodera de otro, donde no estábamos en el hogar. En Marrakech estábamos profundamente “arraigados” y estas raíces estaban hechas de exilio, solo por el hecho de estar allí».<sup>9</sup> Fue el destierro el que, aunque representado como un acto festivo y placentero, siguió siéndolo: «Nuestro exilio fue uno de aquellos hechos de pequeños e inciertos actos de construcción de casas y son paraísos radiantes, festivos y encantadores» (p.15).



Daniel Sibony

El narrador se opone a aquellos judíos que se quedaron en Marrakech cuando se declararon satisfechos y carentes de nada; una nada que ha permeado a lo largo de toda su vida: «Tenemos todo aquí (*Tbark llah*, gracias a Dios); no nos falta nada». Sin embargo, la falta de nada parece haber invadido todo. El vacío que encontré se llenó con nuestra presencia: nuestros gestos, nuestra actividad bulliciosa, nuestros argumentos, nuestros partidos y nuestro deseo de irnos» (p.144).

En conclusión, parece que la frase pronunciada por Bensoussan –«Qué feliz dentro de sí mismo es el judío marroquí y cuán infinitamente más feliz está fuera de Marruecos»– puede ser cierta sobre todo para aquellos que han abandonado ese país por Europa, Canadá o los Estados Unidos y menos para los que emigraron a Israel. El sentimiento de pertenencia doble, por un lado, a una ciudad y país de origen, y por otro al país de llegada, tal como se describe, está notablemente presente entre aquellos que se han radicado en el Estado judío. Hay una ideología de opacar la memoria del pasado, negando la lengua y la cultura árabes, o simplemente eludiendo la posibilidad de tener una doble identidad árabe-judía. A pesar de esto, el pasado parece estar aún más preparado para levantarse en la generación que dejó a Marruecos como niños o adolescentes y contribuyó a la de una diáspora dentro de Israel, formando un «Pequeño Marruecos» allí.

En todo momento, hemos sido testigos del mecanismo colonial destinado a distanciar a los judíos del país en el que vivían, que se había convertido en un objeto de desprecio. Este mecanismo funcionó muy bien, favoreciendo el crecimiento de nuevas élites judías educadas en historia colonial, la geografía, la cultura y la política francesas, pero ignorantes del país en el que vivían y del que solo deseaban marcharse. Este mismo mecanismo se ha reproducido en

Israel, en un contexto postcolonial, con efectos paradójicos y opuestos. En otras palabras, el surco entre la cultura judeomarroquí y árabe, y la cultura islamicomarroquí ha permitido que el pasado se devalúe; pero, también ha desencadenado un deseo, por parte de aquellos que dejaron atrás su viejo mundo, no solo de atesorarlo, sino de recuperarlo, descubrirlo, legarlo y hacer duelo por él.

Fue diferente para los judíos marroquíes que emigraron a otros países, donde la carga de la memoria se aligeró por medio del proceso de escritura y creación, pero sin otorgar un valor excesivo al pasado. En Israel, la nostalgia mezclada con la frustración fomentó el deseo de «regresar», por la única razón de escribir y componer la imagen de Marruecos que había sido devaluada, mediante la expresión del sentimiento como si perteneciera a múltiples ubicaciones e identidades.

*www.hasephardi.com*

## Notas:

<sup>1</sup>- Gavriel Bensimhon, *Neurah be-hulzah kehu-llah*, Jovencita con la camiseta azul claro, Tel Aviv: Libros de Yediot Ahronot, 2013

<sup>2</sup>- Haim Shiran, *Le rocher d'origine*, La roca del origen, París, La compagnie Litteraire, 2013

<sup>3</sup>- Ami Bouganim, *Es-Saouira de Mogador*, témoignage, Avant Propos, Waterloo, 2013

<sup>4</sup>- Shelomo Elbaz, *Marrakesh-Jerusalén: La tierra nativa de mi alma*, Avant Propos, Matanel Fondation, Luxemburgo, 2013

<sup>5</sup>- Uzziel Hazan, *Armand*, Sifriat Po'alim, Tel Aviv, 1982

<sup>6</sup>- David Bensoussan, *La rosace du roi Salomon*, la roseta del rey Salomón, París: Les Éditions du Lys, 2011

<sup>7</sup>- Jacob Cohen, *Du danger monter sur la terrasse*, El peligro de subir a la terraza, Rabat: Ediciones Tarik, 2006

<sup>8</sup>- *El camino a Fez*, California: Contraparte, 2001, p. 85

<sup>9</sup>- Daniel Sibony, *Marrakesh, le départ*, Marrakesh, la partida, París: Odile Jacob 2009 p.14-

## LO JUDÍO EN CHOCRÓN

Néstor Luis Garrido

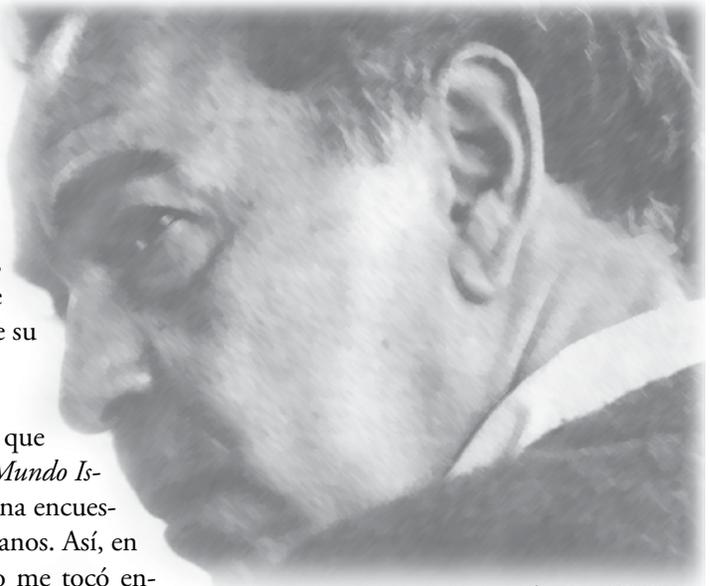
\*A propósito del aniversario de la desaparición física de Isaac Chocrón Serfaty, este escrito viene a recordar la trascendencia de su impronta en la comprensión de la idiosincrasia del judío venezolano atrapado en su condición minoritaria.

En 1989, la investigadora Arlette Machado se hizo una pregunta interesante: ¿el escritor judío se define a partir de que escribe sobre judaísmo, porque es judío o simplemente porque tiene una visión del mundo, una *weltanschauung*, a partir de algunas claves que provienen de su condición de judío?

A partir de esa interrogante que Machado se planteó, el *Nuevo Mundo Israelita* decidió entonces hacer una encuesta a los escritores judíos venezolanos. Así, en su oficina en el Teresa Carreño me tocó entrevistar a Isaac Chocrón, la figura de origen sefardí más conspicua en la literatura venezolana, quien con su desparpajo característico contestó: «No. Yo no soy un escritor judío. El haber escrito una novela judía no me hace tal».

En el 2003, cuando su novela *Pronombres personales* acababa de salir en las páginas del diario El Nacional, Chocrón se acercó a las aulas de la Universidad Católica Andrés Bello, al seminario de Literatura Judía de la escuela de Letras, y se le formuló de nuevo la pregunta, a lo que contestó con un tímido «No sé».

Faltó tiempo para que, antes de su partida, respondiera de nuevo esta pregunta y, ante la



Isaac Chocrón (1930-2011).

falta del «descansado», como dicen los judíos de Marruecos cuando se refieren a quien ya no está entre nosotros, responderemos que Isaac reunió en su literatura elementos suficientes para ser considerado un escritor judío cabal.

En 1963, con la dirección de Horacio Peterson, el Ateneo de Caracas estrenó la obra *Animales feroces*, en dieciocho escenas, concebidas a manera de pictogramas o estampas. En los apuntes iniciales de la obra, Isaac escribió: «Se pretende que estas imágenes parezcan como un montón de fotos desordenadas, las cuales, al ir las detallando, van descubriendo ciertos aspectos que no son necesariamente idiosincrasias exclusivas de los personajes».

Más evidente, imposible: Chocrón, en este primer acercamiento al tema judío, no solo pretende darles vida a unos personajes en sus dramas individuales, sino que trata, como lo hizo en toda su obra, de mostrar una panorámica colectiva de una minoría, para la época casi invisible, y de poner en la escena algo que permanecía oculto en el imaginario colectivo venezolano, ahogado todavía en los estereotipos con que las dictaduras precedentes a la democracia habían querido encapsular el *ethos* nacional, tal como hicieron todos aquellos que aprovecharon la democracia para expresar sus puntos de vista: Chalbaud, con su propuesta revolucionaria y reivindicativa del pobre marginado en las ciudades; Cabrujas, con su mirada a las clases emergentes, en plena transición entre el pasado y el presente; y Chocrón, desde la perspectiva de las minorías a las que pertenecía: la judía, la de los profesionales, de los cosmopolitas, y la de quienes asumieron tempranamente una identidad sexual diferente.

## Las minorías de Chocrón

Cuando abordamos el tema de la minoría judía, debemos decir que Chocrón no pertenecía al grupo predominante: en la sinagoga él también era minoría, no solo por sus inclinaciones artísticas en un medio lleno de comerciantes, ni por ser el niño abandonado por una madre que lo dejó para hacerse amante de un famoso militar de la época y que tuvo que ser criado por dos hombres y mujeres de servicio, sino por ser judío sefardí que era apenas una fracción mínima dentro de la entonces llamada «colonia», y que no fue sino hasta la oleada de familias provenientes de Marruecos después del año 1967, como consecuencia de la emigración masiva de judíos del Norte de África a raíz de la Guerra de los Seis Días, cuando pudo equipararse en

número a la comunidad de origen centroeuropeo. También era una minoría, porque a pesar de no ser ortodoxos en el sentido actual de la palabra, el tradicionalismo y la religiosidad de las familias de origen español chocaba ante el laicismo, el relajamiento de las costumbres y una tendencia política hacia el sionismo y el socialismo de las familias de origen europeo. No olvidemos tampoco que Chocrón también era un inmigrante: había nacido en Maracay, de donde salió para la capital y de aquí a estudiar en Bordentown en una academia militar, para luego volver a Caracas, donde la «gente del interior» era vista como cuerpos ajenos y en minusvalía intelectual.

Así pues, el escritor arranca desde la acera de enfrente a ver a los suyos como animales encerrados en una jaula —para usar una de sus imágenes en su obra— y se coloca él mismo dentro de otra, la de la tumba, para intentar analizar la dinámica familiar en su desespero por armonizar lo que son a pesar de los otros, que los ven como bichos raros, entendiendo esta multitud como el entorno gentil que les hace ver la diferencia.

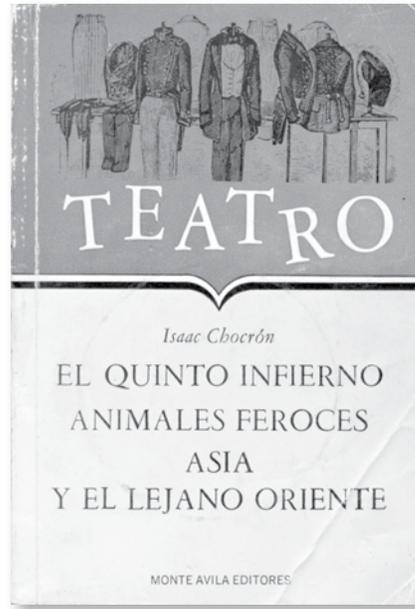
Ser o no ser, pertenecer o no pertenecer, preservarse o asimilarse son temas recurrentes en la literatura judía contemporánea, sobre todo la que surgió después del Holocausto, cuando quedó demostrado que los esfuerzos de gran parte de los judíos por normalizar sus identidades y de asumirse como ciudadanos de cualquier país, solo diferenciados por practicar «la fe mosaica», eufemismo hoy olvidado y con la que se tapaba la palabra judaísmo, que en muchas lenguas occidentales era prácticamente una grosería. Los entonces llamados israelitas de todo el mundo habían intentado, algunos con mucho éxito como Heine, de ser considerados escritores nacionales; pero, el na-

zismo no solo mató a estas personas, sino que en muchos casos sus nombres fueron borrados de las obras, aquellas que pudieron sobrevivir, como fue el caso de *Lorelei*, considerada la canción más alemana, y que después de los sucesos se convirtió en un «anónimo».

Así pues, cuando Chocrón lanza sus *Animales feroces*, irrumpe con una temática nueva, desafiante: habla de su familia, de sus secretos, de sus dolores, de su desarraigo y de su singularidad, a una sociedad que todavía tenía a Juan Bimba y al trío de arpa, cuatro y maracas en la «Semana de la Patria» tocándole en la oreja. Puedo imaginar la sorpresa: los judíos venezolanos repentinamente aparecen en el teatro con sus costumbres exóticas y lo hacen mostrándose descarnadamente: desde un suicidio y desde un escándalo familiar.

En 1972, el afán desafiante de Chocrón lo llevó a escribir *Pájaro de mar por tierra, rara avis* en la literatura venezolana que, sin empaño, habló de un personaje *gay* sin importar los prejuicios de entonces.

En 1975, aparece su cuarta novela llamada *Rómpase en caso de incendio*, en estilo epistolar, en el que su protagonista, Daniel Benabel, sufre la pérdida de su esposa y sus hijos en el terremoto de Caracas y tiene que ir a Marruecos a vender las propiedades de su padre. Las cartas ponen un juego al escritor/personaje que es capaz incluso de dirigirse a sí mismo, o de hablarles a personajes simbólicos de la comunidad y de su familia. Otra vez en contracorriente, el judío Benabel vuelve al país de donde acaban de salir miles de sus paisanos correligionarios para refugiarse en Venezuela, Canadá e Israel. Va a tratar de vender el solar familiar y termina asimilándose a la cultura mora. Para Isaac Nahón, periodista vengo-



lano participe de la diáspora judeomarroquí, «La aspiración del escritor, y en este caso de su personaje Daniel Benabel, no es dar con la respuesta clara y contundente a la interrogante sobre la identidad. Más bien se trata de ir recorriendo diversas respuestas que siempre resultan fragmentarias e incompletas.

»La identidad fue para Isaac [Chocrón] un rompecabezas que valía la pena armar, pero nunca completar».

Otra vez la vida en fragmentos, irreconciliables en apariencia, y a los que solo la mente del escritor es capaz de darles coherencia. Son como pedazos del pan de *shabat*, que parten de una unidad, para completar en la boca de los comensales la comunión de la mesa, de la unión inquebrantable de las familias, incluso después de la muerte.

Como si se tratara de *road movies*, los personajes de Chocrón trashuman, se mueven

por espacios, por lugares, para que su cotidianidad venezolana se torne exótica, extraña, en un ansia de pertenecer, de ser reconocidos, de ser valorados. El venezolano en el extranjero es como el judío en Venezuela, es como Betty, la de su obra *El quinto infierno*, una «gringa» que intenta en Estados Unidos poner de moda lo criollo o como Micky, el joven homosexual que se va a Nueva York para perderse en el mundo subterráneo de esa ciudad. Sus personajes son judíos errantes que llevan el sino del destierro, la diáspora, el desarraigo, del *galut betoj galut*, del exilio dentro del exilio y, por ende, se sienten incómodos y angustiados, por lo que la autocrítica, que se espeta a todo el mundo, se convierte en una manera de lidiar con la neurosis en forma catártica.

## La familia... siempre la familia

Veinticuatro años tuvieron que pasar para que Chocrón retomara el tema judío y familiar en el teatro, con *Clipper*: la desaparición física de una parte de sus parientes, hace que él, entrando a la tercera edad, vuelva a la mesa familiar esta vez como Jacobo, el hijo pródigo, que retorna de un largo exilio, para recordar el porqué de su partida. El relato fragmentario vuelve a aparecer en *Clipper* y la sucesión de fotogramas va contando la misma historia, esta vez desde la reconciliación con la figura paterna. Según Roberto Lovera de Sola, si *Animales feroces* se escribió desde el dolor, *Clipper* se hizo desde el amor.



En *Pronombres personales*, su novela de 1999, se hace evidente que son las catástrofes las que mueven al escritor a pensar en su Dios: el suicidio de Ismael en *Animales Feroces*, el terremoto de 1967 en *Rompase en caso de incendio*; el Viernes Negro en *50 vacas gordas*; la muerte del padre en *Clipper* y ahora, la tragedia de Vargas. Otra vez, en episodios semanales en *El Nacional*, como si de un folletín se tratara —con lo que se une en estilo a Bashevis Singer—, Chocrón aborda la soledad, el desarraigo, las minorías desde la perspectiva de personajes que no encuentran respuestas a sus ansiedades, con la sola excepción del joven Aarón que halla su verdad en la *Torá*.

Chocrón afirma en *Pronombres personales* que la quintaesencia de la religión judía es la familia. Limitado por el hecho de que se necesitan diez varones para poder hacer los ritos, el judaísmo prácticamente prohíbe el aislamiento y establece que la primera responsabilidad del hombre judío es asegurarse, por medio de la procreación, la presencia de otros de la misma etnia. Chocrón, que nunca se casó, no pudo prescindir del concepto, que en su caso comenzó a desintegrarse cuando su

madre se fue, por lo que se creó su propia familia coadoptándose con sus amigos. Nunca fue un viejo asceta, encerrado en su torre de marfil en la calle Negrín de La Florida, sino un hombre que gustaba de la amistad, de compartir, de explorar en sus relaciones. Lo judío y lo intelectual eran excusas perfectas para una charla en su casa, acompañado de su vieja amiga y compañera, Sara, fallecida poco después de

telectual eran excusas perfectas para una charla en su casa, acompañado de su vieja amiga y compañera, Sara, fallecida poco después de

Isaac, y a quien dedicamos esta reflexión sobre «el doctor». En *Pronombres personales*, una de sus personajes, Rebeca Vaimber, termina dándoles consejos telefónicos a mujeres judías que quieren conservar la pureza familiar, ello luego de un largo episodio de amoríos extracónyugales con un amigo cristiano de su esposo. ¿Una manera de pagar culpas?

Ya para cuando había escrito *Clipper*, Chocrón había hecho un viaje a Nuevo México donde empezó a estudiar hebreo y, al regresar a Caracas, se dedicó a esto de la mano de la profesora Yafa Algom. De ahí que también empezó a visitar la sinagoga, sobre todo en *Yom Kipur*, para seguir los rezos desde el entendimiento de las palabras y no a manera de «performance» (dicho por él mismo) cuando recitó de memoria los párrafos del segmento de la *Torá* que le tocó leer cuando hizo el *bar mitzvá*. Sin convertirse en un judío ortodoxo de *peyot* ni caf tán negro, y sin abandonar su cosmopolitismo, Chocrón entendió en la senectud el valor de la tradición judía y no solo volvió como un feligrés más a la sinagoga, sino que puso su empeño en apoyar las instituciones religiosas de su comunidad.

En 1999, *Tap Dance* cierra la trilogía familiar de Chocrón, tal como lo definió Victoria de Stéfano. Y si antes escribió desde el dolor y el amor, ahora lo hace desde el perdón, tal como dice Lovera de Sola. Los fantasmas, como viejos ectoplasmas que no asustan, sino que llenan de vida el recuerdo, todos los miembros de su familia, incluyendo a su madre (objeto principal de esta obra y que había muerto hacía poco tiempo) y un amigo íntimo de Isaac, Luis, víctima del sida. Las estampas aquí son verdaderos retratos, tomados



por el propio Luis, que tratan de rearmar la gran historia familiar, de la que nadie quería hablar, de la que se trata de olvidar. Como en *Rómpanse en caso de incendio*, el autor se ubica como sobreviviente de una tragedia y trata de razonar sobre el porqué de este hecho, asumiendo la voz de los muertos, que le hablan como si se tratara de un acto de psicografía.

A lo largo de su vida, desde 1963 hasta 1999, y posteriormente con otras obras donde se toca tangencialmente el tema judaico, como en *Solimán el Magnífico*, *1 Reyes 1* y *Escrito y sellado*, así como en su novela biográfica *El Vergel*, donde describe la vida en su Maracay natal, las ideas fijas de Chocrón (el desarraigo, la familia heredada y la familia elegida, y su obsesión por encontrar una palabra para definir a Venezuela) evoluciona conforme pasan los años. Vemos a un hombre que va encontrando algunas respuestas, ya no definitivas, a su angustia profética, jobiana, a la tragedia existencia del hombre: «¿Por qué yo?».

# POESÍA E HISTORIA en la cultura judía (primera parte)

Howard Tzvi Adelman

*Versión especial para Maguén – Escudo*

Dana International, la galardonada cantante transgénero de pop de Israel, anunció que el tema que interpretaría en el Festival de la Canción de Eurovisión de 1999 en Jerusalén sería *Dror Yikrá*. Llevaba un vestido al estilo del traje tradicional judío yemenita y estaba fuertemente custodiada por agentes de seguridad. En esa oportunidad apuntó: «Esta es una canción yemenita y yo también lo soy. Recuerdo haberla cantado en la sinagoga cuando era joven. (...) Es parte de mí».<sup>[1]</sup> Los organizadores del concurso señalaron que supuestamente *Dror Yikrá* era un *piyut* escrito por el rabino Shlomo Shabazi en el siglo XVI y es un poema sin connotaciones religiosas abiertas. El director del programa señaló: «La gente está atribuyendo todo tipo de significados a las palabras que no lo harían si Dana no las cantara».

Uno de mis profesores de poesía hebrea medieval, muy famoso en estos momentos, señaló una vez que hay tres palabras que no atraen a los estudiantes a cursos o conferencias: medieval, hebrea y poesía. Entonces señaló que su campo de estudios involucra las tres. Sin embargo, esta noticia, que tenía todas las condiciones para generar grandes titulares en Israel y un ambiente controvertido habitual, llevó a la palestra el debate sobre la poesía hebrea medieval, desde la acade-

mia hasta la vanguardia de las guerras culturales judías. En realidad, el *Dror Yikrá* fue uno de los primeros poemas hebreos escritos con la rima y la métrica de los versos árabes. Fue compuesto en Córdoba, España, a mediados del siglo X por Dunash ibn Labrat (fallecido en 990), quien nació en Bagdad, estudió con Sa'adía Gaón, la principal figura rabínica y cultural de su época, y luego se mudó a Fez, en el norte de África. Las innovaciones poéticas de Dunash le ganaron la posición de poeta de la corte y secretario hebreo de Hasdái ibn Shaprut (910-970 o 905-975), quien se desempeñó como médico de la corte y visir al califa Abdurahmán III (912-961), el fundador, en 929 del califato de Córdoba. Por su parte, Shalem Shabazi fue en realidad un gran poeta hebreo yemenita del siglo XVII. La diferencia de tiempo entre Dunash y Shalem es de al menos setecientos años, un margen de error significativo, un hecho que resalta la larga historia de la poesía hebrea, que se extiende muchos siglos más allá de los dos puntos de referencia en esta discusión contemporánea sobre la poesía hebrea.<sup>[2]</sup>



*Ilustración de un libro de Dunash ibn Labrat.*

## La poesía hebrea en sus inicios

La piedra fundamental de la creatividad poética judía es la Biblia. Al menos un tercio de esta está escrita en poesía, principalmente utilizando varias formas de paralelismo en lugar de métrica y rima. Con el final del período bíblico, los judíos no dejaron de escribir poesía hebrea.

Durante los siglos III y IV de la era común, los místicos judíos en Palestina escribieron himnos de *hejel* (la palabra hebrea para «palacio») como parte del fenómeno más grande conocido como literatura celestial; en este caso se refiere al Reino Divino. Estos escritos describen en profundidad la estructura de los siete cielos y las formas de dirigirse a los seres celestiales para obtener las bendiciones espirituales y materiales que presidieron. Algunas de las obras más famosas de este género incluyen *Séfer Ha-Razim*, un libro de magia hebrea del siglo II o III, escrito en hebreo, que se aproxima mucho al de la *Mishnah*, y el *Séfer Enoj*, que representa un hito en el desarrollo del misticismo judío.

De la literatura de *héjel* se desarrolló una de las formas más ricas, aunque no sin controversia, de la creatividad cultural judía, el *piyut*. Los *piyutim*, derivado de la palabra griega para poesía, son creaciones complejas de los bardos hebreos de Palestina, que generalmente datan de entre los siglos IV y VII de la era común. Este género estaba constituido por reflexiones poéticas, a menudo basadas en el *Midrash*, referidas a las historias bíblicas, especialmente a los sacrificios, a varias oraciones en el libro de rezos y a los eventos posteriores en la historia judía. El *piyut* utiliza un lenguaje rico e imaginativo, y tan creativo que puede ser enigmático.

Algunos ven el desarrollo de *piyut* como una forma de exégesis bíblica creada cuando

el estudio de la *Torá* estaba prohibido por los romanos en Bizancio. Los críticos de esta teoría señalan que el *piyut* existió antes de cualquier prohibición de los romanos en el siglo VI. Los nombres de la mayoría de los *paitanim* —aquellos que los escribieron— ya no se conocen. Sin embargo, hay tres que sí se conservan desde la antigüedad: Yose ben Yose, Yannái y Eleazar ben Kalir, aunque se sabe muy poco acerca de ellos. Algunas de sus obras fueron incluidas en el libro de oraciones de la sinagoga. La mayoría de los *piyutim*, sin embargo, se perdieron y solo relativamente recientemente se redescubrieron grandes cantidades en la *guenizá* de El Cairo, un depósito medieval de manuscritos desgastados. Durante el período medieval, los judíos de todo el mundo continuaron escribiendo *piyutim*, aunque de forma más restringida, generalmente reflejando los estilos poéticos del país en el que vivían. Durante los siglos XIX y XX, los judíos ilustrados, llamados *maskilim*, se burlaron del lenguaje arcano de *piyut*, y los modernos (reformistas, ortodoxos, conservadores y reestructuradores) comenzaron a eliminar gran parte de este tesoro cultural del libro de oraciones, aunque algunos todavía se encuentran en los textos litúrgicos de las grandes fiestas religiosas de cada movimiento.

### A. LA AKEDÁ EN PIYUT

El autor anónimo del poema *Akedá: El sacrificio de Isaac* <sup>[3]</sup> subraya la cualidad religiosa del mandamiento de sacrificar a Isaac, la prisa con que Abraham siguió el mandamiento y el carácter salvífico del acto, aunque haya terminado con el sacrificio de un carnero en lugar del niño: «Tu hijo, como ofrenda fragante que deseaba, ¡cómo observó el mandamiento, sin demorarse en absoluto! Él rápidamente partió la madera (...) ofreciendo un car-

nero, tomando en su mano una espada, no mostró piedad. (...) Acepta, Di-os, estas cenizas, recuérdanos con su pacto, considéranos su *Akedá*, responde a la aflicción de nuestra alma».

## B. MOISÉS EN PIYUT

Debido a las conexiones íntimas que tuvo con el Eterno en el texto bíblico, Moisés se destaca en varios himnos de la literatura de *héjel* por sus particulares habilidades sobrenaturales. En el poema *En el desierto* de Yannái [4] (el título cita una expresión explícita del Éxodo 3), Moisés es transportado milagrosamente con su rebaño al sitio de la zarza ardiente, tornando verde el erial, hecho que lo convierte en uno de los pioneros del sionismo. Él se transforma en un ángel y Di-os le enseña los secretos mágicos de visiones incandescentes, moviendo los eventos de la revelación Divina en la zarza ardiente desde el suelo hasta los cielos. En el ámbito teológico, Moisés se presenta de muchas maneras similares a aquellas en las que el cristianismo atribuye a su fundador. En el nivel estético, es un acróstico alfabético (la primera palabra de la primera línea comienza con un *álef*, la segunda con una *bet*, y así sucesivamente) y el final de cada rima de hemistiquio (línea media). Kalir, por su parte, profundizó el tema de la llama en *El fuego celestial*, su adaptación poética de *Éxodo 3:2*, en la que un ángel del Señor se aparece ante Moisés en un forma de flama.<sup>[5]</sup> En este trabajo, en el que cada línea comienza con la palabra fuego, la siguiente palabra comienza con un acróstico que cubre todo el alefata.<sup>[6]</sup>

En España, bajo la influencia islámica, los poetas hebreos hicieron una ruptura importante con la tradición de *piyut* palestino para producir poesía rimada y medida

que se basaba casi exclusivamente en el vocabulario de la Biblia, una tendencia que continuó en otros países islámicos y luego en Italia, especialmente por influencia de los géneros poéticos renacentistas.

## C. LA POESÍA HEBREA EN LA ESPAÑA MUSULMANA

Con la influencia de la cultura árabe, los poetas hebreos cambiaron radicalmente la lírica hebrea desde el estilo a menudo oscurantista y generalmente muy religioso de *piyut*, hasta entonces asociado a las innovaciones culturales en Palestina, Babilonia, las tierras askenazíes y España hasta la obra de Menahem ibn Saruq, a quien Dunash Ibn Labrat reemplazó como poeta de la corte. Influido por la devoción de los musulmanes al Corán, Dunash fue uno de los pioneros entre los poetas hebreos de España que dejaron de usar el idioma del *Midrash* en sus poesías y regresaron al lenguaje puro del *Tanaj*. Inspirados por la poesía secular de los árabes sobre el amor, el vino y la guerra, los vates judíos también comenzaron a escribir temas seculares en hebreo. Finalmente, obligados por la silabación cuantitativa de los árabes, comenzaron a incluir ritmos precisos en sus composiciones. En la poesía hebrea de España se pueden observar la presencia de la *sheva* (:), que representa un sonido corto, mientras que todas las demás vocales representan sonidos igualmente largos.

Aunque la poesía hebrea de España se puede entender sin comentarios, es útil comprender sus convenciones estilizadas. Dado que gran parte de esta refleja un préstamo consciente de temas, imágenes y formas de las creaciones árabes, es importante no caer en la trampa de ver los motivos de estos poemas como reflejos



Dunash ibn Labrat

precisos de la vida judía en España, sino más bien de los tipos de imágenes que los judíos tomaron de la lírica de los árabes. Por lo tanto, cuando los vates israelitas escribieron acerca de la diversión durante toda la noche en los jardines alrededor de las hogueras y el consumo de vino, no podemos asumir automáticamente que los judíos hacían esto, sino solo que ellos se basaron en lo que leyeron. Los hebreos españoles tomaron estos temas en sus poemas porque querían cotejarse con lo que hicieron sus homólogos árabes, mostrando la fortaleza y flexibilidad del idioma bíblico. Este proceso alcanzó su máximo desarrollo en los versos hebreos sobre la intimidad entre preadolescentes y ancianos, escritos en hebreo bíblico por los rabinos en la España medieval.<sup>[7]</sup>

### A. POESÍA DEL VINO

Entre los judíos, los de la España musulmana escribieron la primera poesía del

vino. Era un género lúdico, aparentemente secular, con un propósito religioso o ético poco obvio. Esta imitación del árabe, como la mayoría de las publicaciones sobre consumo de alcohol posteriores, generalmente tiene seis temas básicos: 1) el lugar donde se bebía el vino; 2) el grupo de bebedores; 3) el tiempo de la libación; 4) una descripción del vino; 5) una imagen erótica de la persona que sirve el vino; 6) una descripción de los músicos tocando en el fondo. Lo que sostenían los que respaldaban de la afirmación de Dana International de que el autor de *Deror Yikrá* podía no haber sido tan piadoso como algunos de los detractores religiosos de la cantante, encuentra cierto basamento en el primer poema hebreo del vino, escrito por Dunash.<sup>[8]</sup> En este, se alienta al oyente a no dormir, sino a pasar toda la noche despierto en medio de todo tipo de especias aromáticas en un jardín de granadas lleno de fuentes e instrumentos musicales. Sin embargo, después de un convite a beber de la copa, el poema se convierte en un llamado para ofrecer un sacrificio de toros, carneros y becerros, junto con la unción de aceite y el encendido de incienso. Ahora bien, esto podría ser un banquete suntuoso o podría ser una referencia a los sacrificios del Templo, lo que nos lleva a reconsiderar el comienzo del poema y a preguntarnos si se trata de una recompensa natural o de un entorno religioso específico. Esta impresión también se sostiene en la estrofa siguiente. Allí, como parte de un diálogo poético, el oyente reprocha a su interlocutor preguntándole cómo podría emitir tal invitación mientras la Casa Santa, el estrado de Dios, esté en manos de los incircuncisos [para ese momento, Jerusalén estaba dominada por los cruzados]. Además, lo reprende por descuidar la *Torá*, mientras que Sion se en-

cuentra en la desolación, agregando temas nacionalistas a los religiosos.

Samuel HaNaguid, el visir judío de Córdoba, también escribió algunos poemas sobre el vino. Al principio, uno podría sentirse tentado a decir que son puramente seculares, que se centran en los aspectos hedonistas de la vida con llamadas a la bebida, a menudo en exceso, y buena compañía. Sin embargo, un examen cuidadoso de cada uno de los poemas generalmente revela alguna conexión con temas religiosos.

En uno, *La recompensa*,<sup>[9]</sup> el poeta sugiere dividir el tiempo de manera uniforme entre servir a D-íos y tomar alcohol. En otra, *Canción del vino invernal*,<sup>[10]</sup> el desarrollo del proceso de la vendimia traza el calendario judío de *Av* y *Elul* a *Tishri*, alcanzando su apogeo en el momento de las festividades de año nuevo. En otro, sin embargo,<sup>[11]</sup> relaciona el vino con el tema del amor de los mayores hacia los jóvenes: «Sería un rescate para el cervatillo que se levanta por la noche con el sonido del arpa y la flauta». Moisés ibn Ezra conecta el vino con la lujuria sexual<sup>[12]</sup>: «Abracé los pechos de la bella mujer toda la noche; besé su imagen todo el día». Pero, incluso aquí, se agregan imágenes religiosas del sacrificio del Templo para crear un doble sentido sexual y religioso: «Esto es un deleite terrenal. Toma tu parte de ella como lo hicieron los sacerdotes con el carnero de la instalación del Templo. (...) No deje de chupar sus labios húmedos hasta que haya tomado su porción, un pecho y un muslo» (en referencia a Levítico 10:15).

## B. POESÍA DE AMOR

La poesía amorosa hebrea medieval tiene un lado secular y hedonista, a menu-



Yehudá Halevi. Museo Ralli de Cesárea.

do como parte de la canción de vino. Los poemas son una continuación de los temas árabes, sin motivos religiosos, a pesar del uso de la terminología bíblica.

Los temas básicos de la poesía del amor secular incluyen: 1) el amante, que se describe generalmente como alto, con piel blanca y ojos y cabello oscuros; 2) la amante es llamada por los nombres de animales bíblicos, por ejemplo, cierva o gacela, o por los nombres de personalidades bíblicas; 3) el amor se mantiene en secreto, especialmente de la familia; 4) el amor se describe en términos de una frustración estilizada: el poeta está despierto, no puede dormir y

no tiene apetito; 5) el amante puede ser un hombre joven o una mujer; 6) un amigo trata de convencer al poeta de que abandone la relación frustrante; 7) el poeta se ve a sí mismo como un sacrificio y el objeto de su afecto como un animal de presa. A menudo partes del cuerpo de la mujer, especialmente sus ojos, se describen como armas. En resumen, las personas que están felizmente enamoradas rara vez escriben poemas de amor. Estos textos románticos suelen ser sobre relaciones frustradas y, a veces, pueden volverse misóginos. En *La lavandera*, Yehudá Haleví<sup>[13]</sup> captura el espíritu de la victimización del hombre por su objeto de afecto no disponible, pero radiante: «Ofra lava su ropa en el agua de mis lágrimas y las extiende para que se sequen en su resplandor. Con mis dos ojos, ella no se molesta con el agua del pozo; ni con la belleza de su cuerpo, con el sol». Llora sus ojos sobre su amante, pero todo lo que puede hacer es usar sus lágrimas para lavar su ropa, una imagen que la eleva y la condena en los términos más duros.<sup>[14]</sup>

### C. POESÍA RELIGIOSA

La poesía religiosa hebrea de la España musulmana toma muchos temas de la del amor secular y, a menudo, la única diferencia es la elección del objeto del deseo. Salomón ibn Gabirol escribió dos poemas religiosos que siguen todos los contornos de la lírica erótica: *La puerta cerrada* y *El que descansa en camas de oro*.<sup>[15]</sup> La causa de confusión entre la temática religiosa y erótica es aquí, como en el poema de vino de Dunash antes citado, el texto hebreo de Ibn Gabirol describe el culto del Templo con el doble sentido de una casa terrenal también: «Levántate y abre la puerta que está cerrada, envíame a mi amado que

huyó, cuando vengas a mí para pasar la noche entre mis pechos, dejará su agradable fragancia». La traducción de Carmi incluye glosas, que no se encuentran en el hebreo, que imponen en el poema la sensación de que es una conversación entre Dios e Israel. El hebreo ciertamente permite esto, pero no en ciertos términos. Las ambigüedades en el significado de los poemas, las diferentes interpretaciones de las convenciones estilísticas y las dificultades para traducir los textos a menudo conducen a versiones con diferencias importantes en cuando a los significados y al fraseo.

De manera similar, en *El que descansa en las camas de oro* de Ibn Gabirol, que Carmi traduce como *El anhelo de Sion por el Mesías*, en realidad comienza en hebreo con una mujer que le habla a un hombre: «El que yace en camas de oro en mi castillo, ¿Cuándo preparará mi cama para la pelirroja?». El texto encuentra al ser querido durmiendo en la mañana y ofreciéndose una afirmación de su idoneidad para cada uno. El poema termina: «El que viene a mi castillo encontrará mis delicias ocultas, el jugo de mi granada, mi mirra y mi canela». Estas expresiones apuntan a una cita amorosa o al sacrificio del Templo. Una vez más, las ambigüedades sexuales y religiosas en el poema original pueden manifestarse con diferencias en las traducciones.

### D. SION

La poesía religiosa hebrea medieval, al igual que la amorosa, incluye el elemento del deseo por un objeto perdido, a veces Sion, en particular el Templo y su culto, relacionados con los recuerdos del pasado y las esperanzas mesiánicas para el futuro. Las odas de Yehudá Haleví a Sion representan algunos de los ejemplos más importantes



Una calle de Jerusalén honra la memoria de Al-Harizí. (Foto Daniel Santacruz)

de este género. Estas esperanzas de un regreso a Jerusalén, dondequiera que aparezcan, suelen ir acompañadas de expresiones polémicas codificadas contra musulmanes y cristianos.<sup>[16]</sup> Por ejemplo, en su famoso poema *Mi corazón está en el oriente*, Haleví escribe: «Mi corazón está en el oriente, y estoy en el lejano occidente. ¿Cómo puedo probar lo que como y cómo puede serme dulce? ¿Cómo puedo cumplir mis votos y juramentos mientras Sion esté en las cadenas de Edom y estoy en la coyunda de los árabes?». Aunque existen otras interpretaciones –por ejemplo, Carmi, en su nota sobre este poema–, el punto de este verso es el sentido enfático del poeta de que no puede funcionar completamente mientras el Templo esté destruido. Como un amante frustrado, no puede comer ni dormir. Edom es una referencia hebrea medieval al cristianismo, refiriéndose en particular al Reino Latino de Jerusalén. Cuando Haleví escribe: «Sería fácil para mí dejar todo el bien de España, lo caro que sería para mí ver el polvo del Templo destruido», prefiere el poder salvífico del *Bet HaMikdash* en ruinas a las bondades de la vida en España. En su *Oda a Sion*, da una descripción grá-

fica de la Tierra Santa, casi el relato de un viajero, basado en el texto bíblico, y la inmediatez de la presencia de Dios allí, especialmente donde una vez estuvo el Templo.<sup>[17]</sup>

### E. EL CANTO FÚNEBRE

La elegía hebrea en El Ándalus, a pesar de los antecedentes en la Biblia, se basa en un género musulmán. Hay cuatro aspectos de la situación: 1) el llanto, expresado

en el dolor personalizado del poeta por su pérdida, la imagen negativa del mensajero que trajo la noticia de la muerte, la proyección de sentimientos personales en todo el mundo y en toda la naturaleza. ; 2) el elogio o alabanza de los muertos, especialmente su generosidad hacia el poeta; 3) la expresión de la sabiduría sobre el destino, el mundo, la vida y la muerte; y 4) El consuelo: generalmente la noción superficial de que toda vida debe soportar la muerte.

Una de las elegías más hermosas de la época es el homenaje de Salomón Ibn Gabirol a Yekutiél, su difunto patrón.<sup>[18]</sup> En ella, comparte toda la naturaleza de su dolor, como dice el judío: «Mira qué rojo está el sol al atardecer, como si estuviera vestido con una túnica escarlata. Destapa las esquinas del norte y el oeste, y cubre el sur y el este de púrpura. Ha dejado la tierra desnuda (...) y el mundo se oscurece, como si estuviera cubierto de cilicio por la muerte de Yekutiél».

## 3. La poesía hebrea en la España cristiana

Si asumimos la existencia de una edad de oro en la España islámica esta ya había ter-

minado a mediados del siglo XII. En ese momento, con el éxito de los cristianos en la reconquista de España, los judíos comenzaron a disfrutar de una era dorada de creatividad cultural en el norte cristiano. Una de las creaciones más destacadas de este período fue el *Tajkemoni*, de Yehudá ben Shlomó Al-Harizi (1170-1235), una epopeya escrita a manera de *maqama*, una mezcla de poesía y prosa rimada. Con sus aventuras picarescas, el *Tajkemoni* se asemeja al relato de un viajero, incluidas narraciones de Jerusalén, una historia de la poesía hebrea y mucho sobre el tema de las mujeres, generalmente hostil, si no violento.

La sexta puerta de *Tajkemoni* formula la yuxtaposición que comúnmente se encuentra en las discusiones medievales entre la mujer buena y la mala, la diosa y la meretriz. Al comienzo del capítulo se le promete al protagonista la mujer ideal. En su lugar, obtiene una muy poco atractiva.<sup>[19]</sup> Aquí Al-Harizi reúne fragmentos de versículos bíblicos para presentar lo que es una proeza literaria, pero no muy satisfactoria hacia el final, cuando la golpea. Pero, en el espíritu de las transformaciones de género, ella resulta ser su mejor amigo (masculino) y compañero de bromas desde hace mucho tiempo. El choteo que hace de los varones es igualmente chocante. En *El hombre infame y mezquino*<sup>[20]</sup> dice: «Orinar teme, no vaya a padecer sed. / Igualmente, teme verificar sus orificios, no vaya a tener hambre». [nota del editor: en el texto original, Adelman tomó la traducción al inglés de Carmi; pero, para la versión española se usó la de Carlos del Valle Rodríguez del libro *Las asambleas de los sabios* (Murcia, Univ. de Murcia. 1988. pág. 252), de Al-Harizi, y que apunta, como prolegómeno a los versos antes citados, lo siguiente: «Los compuse sobre un hombre infame y mezquino», por lo que el título de

*El hombre generoso* que le da el escritor parece poco adecuado, aunque él seguramente lo tomó del primer verso: «*Me preguntaron sobre la generosidad y el rey Salomón*»]. Al-Harizi se basa en la cultura popular medieval de lo grotesco, exagerado y burlón, y en el uso satírico de los procesos corporales, especialmente sexuales y digestivos. También se basa en fábulas de animales.

Se encuentran características similares en *Séfer HaShaashuyim* (*El libro del deleite*), una *maqama* de Joseph ibn Zabara (1140-1200), también de la España cristiana. Al igual que el *Tajkemoni* de contemporáneo Al-Harizi, este libro es difícil de identificar. Contiene elementos de una narración de viaje, sátira, poesía, parábolas de otros pueblos y ética. De hecho, tal vez decir no-ética sería un término mejor, ya que contiene parodias de esta. También contiene un amplio diálogo sobre la naturaleza de las mujeres, en gran parte hostil a la tradición de *querelle des femmes*, el debate medieval sobre la naturaleza de las féminas.<sup>[21]</sup>

Similares transformaciones de género se ven en el trabajo de Todros Abulafia (1247-1295). En *Oh, ser mujer*<sup>[22]</sup>, escribe con menos moderación, fantaseando que, si fuera una, podría besar a una árabe de la que está enamorado. «(P)orque soy hombre, perdí». Otro poema, *Higos*, trata sobre la solicitud del poeta le hace a un amigo: «[E]nvíame un higo maduro, dame una porción por siete de ellos, incluso para ocho». Carmi traduce la siguiente línea de la siguiente manera: «Y a cambio, aquí está mi flato», señalando que la palabra hebrea utilizada, *zemorá*, también significa «sarmiento». Aunque esta traducción ciertamente no está muy depurada, parece fallar al escoger las palabras. El punto, una vez más, ilustra los desafíos involucrados en la

traducción de estos poemas: *zemorá* podría significar «pene», mientras que «higo» o «breva» [*tena*, en hebreo] también es otro nombre que se le daba en ese idioma a la «vagina». Creo que esto es una referencia sexual y no escatológica. Ambos, sin embargo, encajan en la categoría de lo grotesco. La siguiente línea: «De aquí en adelante no se la dará a extraños» podría encajar de cualquier manera. <sup>[23]</sup>

#### 4. Poetisas hebreas en la España medieval

En años recientes, los académicos han tratado de encontrar la voz de las poetisas en la lírica hebrea medieval. Hasta ahora, los esfuerzos por descubrir los nombres de estas han rendido resultados bastante pobres, que en su mayoría consisten en los intentos de interpretar la introducción a algún poema que un manuscrito que pueda indicar que fue escrito por una mano femenina. Estas tentativas, sin embargo, se basan en un grado de conjetura sobre la lectura y muchos de las piezas líricas en discusión no parecen ofrecer ninguna voz especial a alguna mujer. No obstante, la búsqueda en sí aumenta la conciencia de los eruditos, produce nuevas formas de examinar el *corpus* y lleva a novedosas posibilidades de pesquisar entre los manuscritos. Un enfoque fructífero que los académicos están siguiendo es fijarse en las voces atribuidas a las mujeres en los poemas escritos por hombres.

Mientras Dunash ibn Labrat se considera el pionero en la adaptación de la poesía hebrea medieval a los usos de la contraparte árabe, su esposa, cuyo nombre es desconocido, también ha recibido algo de atención por haber sido, posiblemente, una poetisa hebrea por sí sola. El punto capital del misterio reside en dos versiones manuscritas de un par de poemas de la *guenizá* de El Cairo atribuidos a Dunash,

donde se despidió de su esposa, a su partida de España sin ella, y el otro, debería de ser la respuesta de esta. La lectura de estos textos es inconclusa y a veces circular. El argumento de que ninguna mujer escribió poesía, por lo que ese poema no puede ser de origen femenino es tautológico y no conduce a ningún lugar. Otros asuntos abarcan si el lenguaje del título indica si fue escrito por una mujer, si Dunash asumió ambas voces, si la misma mano escribió ambos poemas o si pudo él haber dejado a su esposa atrás cuando dejó el país... Estas preguntas reflejan el problema mayor al leer la lírica hebrea medieval, como muchos intentos de utilizarla para establecer la historia y de si esta, como en otros géneros tales como la poesía de amor, incluyendo la de adultos y adolescentes, Dunash estaba simulando la voz de su mujer y la presunción de su salida de España sin ella como un recurso artístico y no como un registro histórico. <sup>[24]</sup>

Como el poema y su respuesta atribuidos a Dunash y su mujer, varias series de preguntas similares han surgido de una elegía escrita por don Benveniste y doña Tolosana de la Cavallería a propósito de la muerte de su hijo Salomón. El asunto sobre la participación de doña Tolosana en el poema fúnebre también está relacionado con una lectura comparada del encabezado de la elegía en el manuscrito. <sup>[25]</sup>

Tenemos el caso del poema *HaRabanit Mercina de Gerona*. En este caso, el título de *rabanit* significa «mujer letrada» y no necesariamente la esposa de algún rabino. Este texto primero apareció en un artículo en hebreo de A.M. Haberman en Jerusalén y describió un manuscrito en esa lengua que él recibió de David Fraenkel y Lipa Schwager, libreros judíos de Husyatin [Ucrania] a principios de los años 30. Haberman publicó la obra lírica

ca de una mujer valiente y noble. En 1999, este fue traducido al inglés y publicado junto a la versión hebrea en una antología bilingüe de poemas feministas judíos. Recientemente, una copia de este apareció en otro manuscrito hebreo, un libro de citas que copia todo tipo de textos hebreos e italianos, incluyendo algunos místicos, así como registros financieros personales, un diccionario bíblico italiano y otros poemas. Mientras permanezca la posibilidad de que esta sea la copia del manuscrito del cual Haberman tomó el poema de la *rabanit* Mercina, hay una probabilidad muy fuerte de que otras copias hayan circulado y que más versiones o más información sobre ella pueda surgir.<sup>[26]</sup>

Mientras tanto, existe el reporte con muy poco respaldo que la hija de de Yehudá Haleví haya incursionado en la lírica. (*Continuará...*)

## Notas:

[1] The Jerusalem Post (5/12/99, 2)

[2] Utilizaré ejemplos extraídos T. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse* (New York, 1981), que propene traducciones en prosa; pero, a menos que así se indique, las traducciones que aquí se escriben son mías. Muchas notas solo indican la ubicación del poema en el libro de Carmi, en el cual los poetas y el poema son presentados entre las páginas 77<sup>a</sup> y 143. El material introductorio entre las páginas 7 y 75 es excelente.

[3] Carmi, 201-202.

[4] Carmi, 219-220. Carmi llama este poema "Moisés el Mensajero".

[5] Carmi, 221.

[6] Para más piyutim sobre Moisés, ver Carmi 238-239, 241-244, 246-247, and 266-274.

[7] Para más ejemplos, ver Carmi, 298, 302, 344, 356, and 361-363.

[8] Carmi, 280.

[9] Carmi, 296.

[10] Carmi, 296.

[11] Carmi, 298.

[12] Carmi, 324.

[13] Carmi, 343.

[14] Carmi, 342-346.

[15] Carmi, 314. Carmi denomina respectivamente estos poemas «Este es mi amada» y «Sion anhelando al Mesías».

[16] Carmi, 347.

[17] Carmi, 347-349.

[18] Carmi, 306.

[19] Carmi, 391.

[20] Carmi, 392.

[21] No hay ningún ejemplo de este trabajo en Carmi. Hay una traducción (al inglés) disponible en Curt Leviant, *Masterpieces of Hebrew Literature* (New York, 1968); Victor Reichert, tr. [Jerusalén, 1965-1973]; David Segal, tr. (Portland, Or., 2001).

[22] Carmi, 410-411.

[23] Carmi, 414-415.

[24] Para una revisión de las poetisas hebreas sefardíes, ver el libro de Joshua Grant, *El kol shirei ha-naará, 'al nashim omrot shir beshirá ha'ivrit biSfarad* en *Mirkamim: tarbut, sifrut, folklore lealit hazan-rokem* (2013). pág. 153-168. Sobre la esposa de Dunash, ver Ezra Fleisher. *Al Dunash ben Labrat veishtó uvenó, en Mahkarei Yerushalayim besifrut 'ivrit 5*, ed. Dan Pagis [Jerusalén: Magnes, 1984], pág. 189-202.

[25] Sáenz-Badillos, Ángel, Targarona J. La «voz femenina» en la poesía hebrea medieval. En Y. Moren Koch, ed. *La mujer judía* (Córdoba, 2007), pág. 181-212; J. Targarona Borrás, *The Dirges of Don Benvenist and Dona Tolosana de la Cavalleria for the Death of their son Solomon*, in J. P. Dcter and M. Rand, eds. *Studies in Arabic and Hebrew Letters in Honor of Raymond P. Scheindlin* (Piscataway, NJ, 2007). Pág. 211-223

[26] Sobre Mercina, ver Shirley Kaufman, *Gallit Hasán-Rokem y Tamar S. Hess*, eds. *The Defiant Muse: Hebrew Feminist Poems: From Antiquity to the Present: A Bilingual Anthology*. Nueva York: The Feminist Press of City University, 1999. Pág 6,62-65; A.M. Haberman, *Iyunim beshirá uvfiut shel yemei habeynayim* [Jerusalén: Reuven Mass, 1972], pág. 256-267; *Jewish Theological Seminary of America. Manuscrito 838/L701, Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts. Jerusalén. Filme 23942. p. 432.*



## Portugal conmemorará EL DÍA DEL RECUERDO de las Víctimas de la Inquisición

Reconectar, el movimiento para relacionar a los descendientes de las *kehilot* españolas y portuguesas con el mundo judío, emitió un comunicado de prensa que acogió con satisfacción la decisión de la Comisión de Cultura, Comunicación, Juventud y Deportes del Parlamento portugués para aprobar la creación de un Día de Recordación de las Víctimas de la Inquisición.

Se llevará a cabo alrededor del 31 de marzo, fecha de la abolición de la Inquisición en 1821.

«Este es un paso extremadamente importante por parte de la Asamblea Nacional portuguesa y que demuestra claramente la intención de las autoridades lusitanas de observar críticamente su pasado y mostrar al mundo judío que está buscando expiación por este reinado de terror contra nuestra gente», declaró Ashley Perry (Pérez), presidente de Reconectar y director de la Cámara de la *Knésset* para la Reconexión con los Descendientes de las Comunidades Judías de España y Portugal.

«Vemos esto, junto con la ley de ciudadanía y el alcance general a las comunidades judías de todo el mundo, liderado por el presidente Marcelo Rebelo de Sousa, como acciones positivas para asegurar una relación fortalecida entre el pueblo portugués y el judío basado en nuestra historia y cultura comunes y la ascendencia», dijo Perry.

«La Inquisición fue uno de los regímenes más malvados que afectaron negativamente a nuestra gente de una manera tal como ninguna otra, porque fue durante esta era que nuestra gente estuvo dispersa, cuya desconexión, de alguna manera, solo se ve ahora en el siglo XXI».



El desaparecido patriarca de Lisboa, el cardenal José da Cruz Policarpo (l) se disculpa ante el rabino israelí Cohén por la persecución de judíos durante la inquisición portuguesa, mientras el presidente de la confederación de rabinos, René-Samuel Sirat, en el centro, observa, el 26 de septiembre de 2000 en Lisboa. (AP / Gael Cormier)

La organización dijo que Reconectar está ayudando a que decenas de millones de personas en América del Norte y América Latina, Europa y otros lugares, estén descubriendo su ascendencia judía.

La tecnología moderna, Internet, y los avances en la genealogía y el ADN han generado un interés masivo en el descubrimiento de raíces judías ocultas y millones están buscando soluciones, explicó Reconectar, agregando que está dispuesta a ayudar a aquellos que desean hacerlo.

«El Estado de Israel y el mundo judío deben seguir al líder portugués e instituir un día de conmemoración para las víctimas de la Inquisición», continuó Perry. «Se sabe demasiado poco sobre este oscuro período en nuestra historia y es vital que se entienda mejor para que podamos relacionarnos mejor con los descendientes de sus víctimas y extenderles un abrazo familiar si buscan una reconexión con nuestra gente, Patria y tradiciones».

Fuente: [worldisraelnews.com](http://worldisraelnews.com)

# Una introducción al cancionero **COPLAS SEFARDÍES** de Alberto Hemsí

José Manuel Pedrosa

[**Nota del editor:** Alberto Hemsí (Tugutlu, Imperio Otomano, 27 de junio de 1898 – París, 8 de octubre de 1975) fue un etnomusicólogo de origen sefardí que se encargó de clasificar y catalogar las canciones de la tradición judeoespañola del Mediterráneo. Asimismo fue un destacado músico y compositor. Su trabajo académico ha sido comparado al realizado por Béla Bartok con las canciones populares húngaras. El texto a continuación es el prefacio de la publicación de las *Coplas sefardíes* de Hemsí, hecho por el doctor Pedrosa, en el que describe y reclasifica el repertorio sefardí que estudió este músico].

**A**lberto Hemsí clasificó sus canciones de acuerdo con un criterio mixto de temática y funcionalidad, dividiéndolas en cantigas de paridas, de «cunar» (*mexideras*), de pasatiempo, de amor, de novia, de boda, tristes o endechas y varias. Mezclados con ellas aparecían, en aquella ordenación original, algunos romances y coplas de eventual utilización o asimilación a estas funciones, y que nosotros hemos preferido agrupar en los apartados de romances o de coplas correspondientes. Tras estos y algunos otros cambios de simplificación y solución de ambivalencias, las canciones restantes han venido a ordenarse en las siguientes clases: canciones de parida, infantiles, de amor, de boda, de pasatiempo y de muerte.



*Hemsí ha sido comparado a Bartok por su aporte a la conservación de la música folclórica sefardí.*

## De nacimientos y de niños

Las canciones de parida recogidas por Hemsí constituyen la más completa representación conocida de este género. Aun excluyendo las versiones de romances como los de *La infanta parida* o *Las hermanas reina y cautiva* que se cantaban en estas celebraciones y que hemos trasladado al apartado de los romances, quedan diez versiones de ocho temas, que superan ampliamente a las siete versiones de cinco temas que en su día publicó Moshé Attías en su *Romancero sefardí*. La calidad de los testimonios de Hemsí, conservadores de formas

muy completas y de imágenes y tópicos de gran belleza, refuerza además la significación de esta colección como fuente de referencia para el conocimiento de este tipo de canciones de parto, que no ha dejado huella en ninguna otra rama de la tradición hispánica, excepto en la vasca y, muy tenuemente, en la canaria.

De acuerdo con esto, hay que destacar que solo uno de sus testimonios, el de *El canto del gallo*, que deriva de una canción documentada en el Siglo de Oro español y en algún antiguo himnario sefardí y que hoy solo pervive en el folclore de Oriente y de Hispanoamé-

rica, hunde inequívocamente sus raíces en la herencia lírica española. Las demás solo nos son conocidas en versiones sefardíes y algunas incluso (como la de *El parto feliz*) en metros de tipo coplesco que las adscriben claramente al género judeoespañol más castizo, tal como se puede reconocer, por ejemplo, en testimonios tan completos como son los nº 65 b y 65 d.<sup>1</sup>

Pero, aunque no deriven directamente de la tradición peninsular, algunas de estas canciones sí recogen tópicos folclóricos de viejo arraigo hispánico. Así, todas menos *Los deseos de buenaventura* ilustran ritos de fecundidad como los de la comida o el regalo del gallo y de la gallina, que desde tiempo inmemorial han acompañado las celebraciones de nacimiento y boda de España e Hispanoamérica. Y en la canción de *Los dos bandos* asoma el rito del enfrentamiento o desafío entre dos grupos de invitados que toman partido según el sexo del recién nacido, motivo (el de los clanes enfrentados por razones de sexo o parentesco) que hunde sus raíces en el folclore de España y de otros pueblos, y que se manifiesta también en canciones relacionadas con esta en el repertorio sefardí de la zona del Estrecho [de Gibraltar].

Las canciones infantiles, en contraste con las de parida, apenas tienen representación en la colección de Hemsí. Casi todas las «cantigas de cunar (*mexideras*)» reunidas por el musicólogo son en realidad romances (como *La mujer engañada*, *Mal me supo el vino* + *La sierpe del río*), que en esta edición han sido agrupados con sus compañeros de género. Solo encontramos, por tanto, alguna representación del cancionero infantil de Oriente en las *Nanas de los buenos augurios*, que tienen algunas fórmulas relacionadas con las versiones sefardíes de *La mujer engañada* y en el canto petitorio de *El aguinaldo de Hanuká*,

que entonaban los niños para pedir regalos en el transcurso de esta fiesta (o en la de *Pésaj*, según el testimonio de D. Elneché). La escasez de sus testimonios y la originalidad de su factura poética, que amalgama los versos petitorios con alguna fórmula (la de «*meldador y escribano / con la péndola en la mano*») tomada de las coplas de *Las hazañas de José*, lo convierten, sin embargo, en pieza de interés dentro de este repertorio.

## El amor

La canción de amor es seguramente la parcela más amplia, compleja y problemática (desde el punto de vista de su caracterización y clasificación) del repertorio oral judeoespañol. También es la parte que más se ha renovado por impulso de la propia creatividad sefardí y la que con mayor vitalidad ha llegado a nuestros días. En la colección de Hemsí están representados prácticamente todos los niveles y fenómenos de poética que le pueden afectar. Así, lo primero que encontramos son seis versiones de la copla lírica de *El mancebo enamorado*, alguna de calidad excepcional, como la que conserva (nº 73 e)<sup>2</sup> el *incipit* y algunos esquemas estróficos característicos del género coplesco. Para ilustrar la complejidad caracterizadora y clasificatoria de estas canciones, que hemos intentado simplificar en lo posible, baste decir que en la división de géneros original de Hemsí las cuatro primeras versiones se incluían dentro del grupo de las «cantigas de amor», la quinta dentro de las «de novia» y la sexta dentro de las «de boda». Y sirva también como ilustración de la polivalencia funcional de estos cantos el hecho de que, pese a nuestros esfuerzos de unificación bajo el epígrafe de las canciones de amor al que mayoritariamente parecen responder, la contaminación de alguna versión con el epitalamio de *La novia galana* (nº 128 e)<sup>3</sup> ha

obligado a separarla de sus compañeras y a mantenerla en el apartado de las canciones de boda. Otras canciones de amor pertenecientes al grupo de las más viejas y castizas del repertorio sefardí son la de *Todos son inconvenientes*, de muy bella factura paralelística, y la de *La estrella Diana*, en forma narrativa.

Preceden estas, en nuestra ordenación, a tres canciones de origen español o hispanoamericano incorporadas al repertorio sefardí oriental posiblemente en el siglo XIX, en el marco de los contactos modernos que se vienen analizando últimamente. Se trata, en primer lugar, de *La seducida en la fuente*, una canción española moderna que sorprendió a autores como Menéndez Pidal, Estrugo o Attías cuando la encontraron en Oriente con textos e incluso con músicas casi idénticos a los españoles, lo que llevó a alguno de ellos a sugerir su datación antigua, siendo estas semejanzas, por el contrario, claros indicios de su emigración reciente a aquel dominio. Tenemos, en segundo lugar, la de *Las horas de la vida*, que deriva de una canción que suele acompañar algunos juegos infantiles en España y Portugal, y que debió de emigrar también en época moderna a Oriente, tal como señalaron S. G. Armistead y J. H. Silverman. En *La serena* encontramos finalmente una secuencia que amalgama diversas estrofas de procedencia también española y moderna: *El nido de la paloma* y *La torre en el mar*, propias de rondas y bailes españoles; *Las calles ríos*, difundida en el repertorio infantil peninsular; la propiamente llamada *La serena*, que se ha documentado en Andalucía como canción flamenca y en Canarias como folía; y *La mar y yo*, con ancestros que remontan al *Talmud* y a la Edad Media española, y amplia difusión en el folclore moderno de toda España e Hispanoamérica. La documentación de todas estas canciones en

Oriente desmiente que la tradición sefardí sea, como tantas veces se ha dicho con más nostalgia que fundamento, un simple reflejo fosilizado de la tradición hispánica medieval y prueba, antes bien, la renovación de sus contactos con España a lo largo de los siglos.

La complejidad de la tradición judeoespañola queda reforzada por la documentación de canciones como la de *La pastora amada*, que es traducción de una canción amorosa neohelénica, según demostró Moshé Attías; o por la de canciones como *Las nubes fecundantes* o *La despedida de la novia*, que podían usarse también en las celebraciones de boda (vid. n.º 114)<sup>4</sup> y que prueban, dado su arraigo entre los sefardíes de Marruecos, la existencia de contactos con la tradición judía de la zona del Estrecho que acentúan el carácter multicultural de esta poesía.

Pero, como ya ha quedado apuntado, parece haber sido la propia musa creadora de los sefardíes de Oriente la que ha dejado su impronta más profunda y significativa sobre este repertorio. Desde la canción n.º 81 a la n.º 109<sup>5</sup> se nos ofrece, en efecto, la oportunidad de conocer y analizar un amplio muestrario de piezas de las que no conocemos correspondencias en la tradición hispánica ni en ningún otro ámbito, lo que sugiere su adscripción, en principio, al cancionero de creación y tradición más propiamente sefardíes. En ellas se dan como constantes algunas de las tendencias que ya se hacían notar en las canciones anteriores y que parecen tomar acento especial en estas: la contaminación y aglutinación de unas canciones y estrofas con otras; la reunión de estrofas sin ilación argumental en secuencias —que Moshé Attías denominó *šarkís* por analogía con el género homónimo turco— cohesionadas solo por el nexo musical;

la variedad de esquemas estróficos, entre los que se pueden encontrar, dentro de una tónica general de anisosilabismo e irregularidad estrófica, la tendencia a la cuarteta octosílaba tan corriente en las otras ramas de la tradición hispánica (nº 82, 85, 86, 87, 99, etc.)<sup>6</sup>, los más raros metros de predominio heptasílabo (nº 88)<sup>7</sup> o decasílabo (nº 91)<sup>8</sup>, y los que guardan algún rasgo zejelesco o ecos de otros esquemas propios del género de las coplas, aunque su contenido predominantemente lírico nos haya decidido a incluirlas en el grupo de las canciones (nº 83, 84, 89, 90, 93, 94, 98, 101, 102, 108, 109)<sup>9</sup>.

Dentro de todas ellas quizás haya algunas de rasgos destacables: así, la difundidísima *Reina de la gracia* copiada por Hemsí de una «*letra [carta] de Nessim Yehuda Pardo*» fechada en Esmirna en 1880, que nos llega en un metro de sextilla de resonancias coplescas y apariencia más completa que la extendida hoy en simples cuartetos. Lo mismo sucede con otras canciones copiadas por Hemsí, también de fuentes por lo general manuscritas antiguas, y que conservan esquemas estróficos de tipo coplesco y apariencia bastante arcaica, como pueden ser *El pájaro del amor* o *El ardoroso amor*.

Otro rasgo que conviene señalar dentro de este repertorio es el de la existencia de canciones que pueden funcionar también como refranes, fenómeno que no hace sino continuar en el ámbito sefardí oriental una tendencia manifiesta y bien conocida en la tradición española: la posibilidad de que muchos refranes se puedan cantar y de que muchas canciones se puedan «proverbializar». Así, *El ardoroso amor* y *El punchón y la rosa*, incluidas por Hemsí en el género de la canción, abundan también en los repertorios de refranes orien-

tales y *Los malditos refranes* remiten al mismo fenómeno, aunque desconozcamos sus testimonios en cualquier tipo de repertorio.

No queda, sino señalar, a propósito de este muestrario de canciones de amor, que el predominio en ellas de la fórmula lírica breve no impide que contenga también algunos testimonios de carácter narrativo. El que mejor lo ejemplifica es *El barón despreciado*, una canción que narra los requiebros de un noble a una joven muchacha que lo desprecia y le presenta a su rival, a lo cual sigue el suicidio del aquel y los lamentos de la mujer. La confusión, interpolaciones y lagunas que dificultan la comprensión de este argumento resultan naturales dentro del panorama del cancionero sefardí oriental moderno, sujeto a intensos fenómenos de erosión vulgar propios de la situación de retroceso próximo a la disolución en que se halla esta tradición. En *La mujer abandonada* vuelve a apreciarse, por igual motivo, este fenómeno de pérdida de claridad argumental en una canción narrativa que queda reducida, en la primera versión, a caótica amalgama de estrofas inconexas, y en la segunda, a simple recreación formulística monoestrófica de la extensa canción original.

## Un repertorio para el tálamo

Las canciones de boda reunidas por Hemsí vuelven a ser de riqueza y calidad equiparables, como lo eran las de parida, a las reunidas en la colección del *Romancero sefardí* de Moshé Attías. Una vez apartados los romances (*La princesa y el segador*, *Disfrazado de mujer*) y las coplas (*El novio meldador*) que se entonaban en las bodas, se nos ofrece todavía un extenso repertorio de piezas a veces tan raras como la nº 110,<sup>10</sup> que aglutina en un conjunto sorprendentemente armónico y equilibrado diversas canciones entre las que hay supervi-

vencias del antiguo cancionero español. Tal sucede con *El pavo rojo*, que asoma aquí, por primera vez, a la tradición moderna, ya que antes estaba solamente documentado en un himnario sefardí del siglo XVI y en una recopilación española del XVII; o con *La flor de los novios*, supervivencia de una canción de bodas documentada en España desde el Renacimiento hasta hoy, y que fue utilizada o contrahecha por autores como Lope de Vega o Quevedo. No menor interés tiene la de *El arreglo de la novia*, que contrahace la canción seriada de *La espera del lobo* extendida por España, por Hispanoamérica y por todo el ámbito europeo. De *El buen simán*, que se aglutina también en esta secuencia de canciones, se puede decir además que es correspondencia de una canción que recoge un tópico similar en la tradición sefardí de Marruecos.

Después de esta, todavía encontramos completísimas versiones de *La galana y el mar* que nos ofrecen nuevos ejemplos de una canción de boda conocida no solo entre los sefardíes de Oriente, sino también entre los de Marruecos. Hoy en día sabemos además que la formulación «Entre la mar y la arena...» y su desarrollo paralelístico puede que sea forma evolucionada de un motivo similar que aparece en cantos documentados en las regiones españolas de Asturias y Extremadura.

Otra canción de gran interés es la nº 112,<sup>11</sup> que aglutina también un conjunto heterogéneo de canciones paralelísticas de las que cabe mencionar que *Los augurios de la boda* tiene congéneres marroquíes, mientras que *El peral de las peras* es rara supervivencia de una vieja canción española que fue utili-



Carátula del CD de Hemsí, *Coplas sefardíes*.

zada por los autores renacentistas y barrocos Pinedo, Ledesma y Brea. Nuevas supervivencias del antiguo cancionero hispánico las encontramos en la canción nº 113,<sup>12</sup> que nos ofrece testimonios de *La llamada a la morena*, conocida en el Siglo de Oro español y utilizada por Lope de Vega en alguna de sus comedias.

*La despedida de la novia* y *Las prendas de la novia* nos ofrecen nuevos ejemplos de canciones conocidas tanto en Oriente como en el norte de África. De la segunda se puede decir además que su poética idealización del cuerpo femenino hunde sus raíces en una viejísima tradición folclórica que remonta al *Cantar de los Cantares* bíblico y encuentra múltiples expresiones en todas las tradiciones europeas y mediterráneas. Su congénere español más cercano, aunque sin segura relación genética con el epitalamio sefardí, es la difundida canción paralelística de *El retrato de la dama*.

Otra interesante canción de bodas es la de *La galana y su caballo*, asimilada comúnmente al repertorio de los romances, por más que su forma sea la de una canción narrativa que resulta original por varios motivos: porque solo

ha podido ser documentada en la tradición de Salónica y por el ingrediente fantástico y misterioso de su asunto, que constituye una auténtica rareza dentro del repertorio de bodas judeoespañol.

El siguiente grupo de canciones (de la nº 119 a la 127)<sup>13</sup> nos ofrece reveladores ejemplos de la tendencia a la adaptación paralelística que parece consustancial a una buena parte del cancionero sefardí. Algún detalle a destacar dentro de ellas es el de la interpolación en *Las ganancias de la novia* del mismo estribillo que se suele cantar con el romance de *La adúltera* en [la rima según la fórmula] *á - a*.

Las ocho versiones y variantes de *La novia galana* recogidas por Hemsí nos enfrentan, finalmente, a uno de los cantos de bodas de mayor difusión en Oriente. La forma métrica de los testimonios mejor conservados parece adscribirla al género de las coplas de contenido esencialmente lírico. Su estructura está basada en la acumulación de breves motivos que se ensartan sin orden ni medida, pudiendo sufrir considerables deterioros en su estructura y contaminaciones como las de *El mancebo enamorado* y *El arreglo de la novia*. Interesante resulta, en alguna versión, el aparente desarrollo de algunos tópicos que aparecen en el epitalmio sefardí de Marruecos de *El marido carpintero* («Ya está la cama / como de novia honrada / con cinco almadragues, / cobertor de lana»), lo que vuelve a fijar nuestra atención sobre la cuestión de los contactos entre los repertorios orales de Oriente y de Marruecos.

## Cantos para la hora del descanso

En la clasificación original de las «cantigas de pasatiempo» recogidas por Hemsí figuraban romances como el de *El bonetero de la trapería* y diversas coplas, que hemos agrupado

con sus compañeros de género. Pero, quedan una serie de composiciones a cuya cabeza está la única versión oriental conocida de la forma acumulativa de *La borracha*, que aún se canta en las regiones de más arcaica tradición folclórica de España y Portugal. El otro testimonio sefardí publicado (por Isaac Levy), corresponde a la forma paralelística y ofrece una lectura mucho más incompleta de nuestra canción. Esta de Hemsí conserva sorprendentemente la forma y el sentido de la canción acumulativa peninsular, incluido el carácter carnavalesco y coral que tiene en algunas de sus zonas.

Similar ascendencia hispánica tienen las canciones de *Los trabajos de la semana*, *La mosca y la mora* y *El baile de las faenas campesinas*, de cuya antigüedad da fe su entronque con canciones de tema análogo no solo en España, sino también en diversas tradiciones europeas. La sustitución del descanso del domingo de los testimonios españoles de *Los trabajos de la semana* por el del sábado en las judías ofrece un buen ejemplo de los procesos de descristianización que han dejado su impronta en este repertorio. Y la popularidad de *El baile de las faenas campesinas* no solo en Oriente, sino también en Marruecos, vuelve a hablarnos de la indudable y fructífera comunicación habida entre los repertorios sefardíes de ambos extremos del Mediterráneo. De la cual quizás vuelva a ser síntoma la coincidencia de tópicos de la canción oriental de *El cuerpo de la mujer* con la marroquí de *Jacob* y *Mazaltó*, ambas de estructura seriada e ingrediente picante.

## Canción triste

El último grupo de las canciones recogidas por Hemsí engloba a las que nosotros hemos llamado «de muerte» atendiendo a su funcionalidad o temática, y que él identificaba como



Un retrato de Hemsí.

«tristes y endechas». Dentro de ellas incluyó el musicólogo diversas coplas y romances (*La muerte del príncipe don Juan, Las cabezas de los infantes de Lara, El favorito de la reina acusado, El caballo robado + Mal me supo el vino + El parto en lejas tierras*), que nosotros hemos agrupado con sus compañeros de género. Las canciones que quedan son un conjunto heterogéneo, que bajo el común denominador del tono triste y quejumbroso, engloba composiciones en que lo más reseñable quizás sea la contaminación de la canción de *El alma dolorida* con el romance de *La princesa y el bózagí*, así como la curiosa canción de tema taurino y segura emigración peninsular moderna titulada *La mujer del torero*.

## Notas del editor:

- <sup>1</sup>. (*El parto feliz*) b: *Oh, qué mueve me'ses; d: Cuanto mueve me'ses.*
- <sup>2</sup>. (*El mancebo enamorado*) c: *-Dama, la mi dama.*
- <sup>3</sup>. (*La novia galana + El arreglo de la novia*) e: *Toda la noche.*
- <sup>4</sup>. *La despedida de la novia.*
- <sup>5</sup>. *La hermosa durmiente* (81) y *La despedida* (109).
- <sup>6</sup>. *Amor y muerte* (82), *Los árboles llorosos* (85), *El consuelo del mar + La hermana maldiciente + Los vicios nuevos* (86), *La montaña de enfrente + El*

*arvoliko + Los vicios nuevos + La cantiga de Hanúm Dudú + El beso en la cerradura* (87); *Por ver tu cara morena* (99).

<sup>7</sup>. *El caballero enamorado.*

<sup>8</sup>. *El amante pastor.*

<sup>9</sup>. *La reina de la gracia* (83); *El pájaro del amor + Los confites del despecho* (84); *La doncella esclareciente* (89); *Los árboles de almendra* (90); *La estrella angelical* (93); *Ventura y desventura en el amor* (94); *Los amantes de la rica casa + Los malditos refranes* (98); *La horca del amor* (101); *El recuerdo del desengaño* (102); *La caída por amor* (108) y *La despedida* (109).

<sup>10</sup>. *El arreglo de la novia + El pavo rojo + El buen simán + Los quidusím de la boda + La flor de los novios.*

<sup>11</sup>. *Los augurios de la boda + El peral de las peras.*

<sup>12</sup>. *La llamada a la morena.*

<sup>13</sup>. De *Prohibido el paso* (119) a *El regateo de las consuegras* (127).

## Bibliografía Citada Abreviadamente

- Abinun, Moïse, *Les lumières de Sarajevo* (Paris, 1988).
- Algazi, Léon, *Chants sephardis* (Londres, 1958).
- Amato Levy, Rebecca, *I remember Rhodes* (Nueva York, 1987).
- Armistead, Samuel G., et al., *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal* (Catálogo-Índice de romances y canciones), 3 vols. (Madrid, 1978).
- Armistead, Samuel G., y Joseph H. Silverman, Poesía, amor y agricultura: «Vivardueña», en *En torno al romancero sefardí: hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española* (Madrid, 1982) ps. 110-117.
- Armistead, Samuel G. y Joseph H. Silverman, *The Judeo Spanish Ballad Chapbooks of Y. A. Yoná* (Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1971).
- Armistead, Samuel G. y Joseph H. Silverman, *Una canción acumulativa y su congénere griego*, En torno... ps. 183-188.
- Atfías, Moshé, *Cancionero judeo-español* (Jerusalén, 1972).
- Atfías, Moshé, *Romancero sefardí* (Jerusalén, 1961).

Crews, Cynthia M., *Textos judeo-españoles de Salónica y Sarajevo con comentarios lingüísticos y glosario*, eds. A. Irizar y I. M. Hassán, Estudios Sefardíes II (1979) ps. 91-258.

Danon, Abraham, *Recueil de romances judéo-espagnoles chantées en Turquie*, Revue des Études Juives vol. XXII (1896) ps. 102-123, 263-275; vol. XXXIII (1896) ps. 122-139, 255-268.

Díaz Plaja, Guillermo, *Aportaciones al cancionero judeo-español del Mediterráneo*, Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo XVI (1934) ps. 44-61.

Elazar, Samuel M., *El romancero judeo-español* (Sarajevo, 1987).

Elneçavé, David, *Folklore de los sefardíes de Turquía*, Sefarad XXIII (1963) ps. 121-133 y 325-334; XXIV (1964) ps. 121-136; y XXV (1965) ps. 190-212.

Estrugo, José Ma, *Tradiciones españolas en las juderías del Oriente próximo (reminiscencias y apuntes)*, Sefarad XIV (1954) ps. 128-147.

Estrugo, José M<sup>o</sup>, *Reminiscencias de la judería sefardí del cercano Oriente*, Revista de Dialectología y Tradiciones Populares XIV (1958) ps. 70-77.

Frenk, Margit, *Corpus de la antigua lírica popular hispánica (Siglos XV a XVII)* (Madrid, 1987).

"Id Folklorá Bosanskih Sefarada", *Spomenica: 400 Godina od Dolaska Jevreja y Bosnu i Hercegovinu* (1966) ps. 321-326.

Idelsohn, Abraham Z., *Neguinot sefaradé hamízraj*, Osar neguinot Israel vol. IV (Jerusalén-Berlín-Viena, 1923) ps. 275-280.

Kaludova, S., *Sur la poésie et la musique des Juifs de la péninsule Balkanique, du XVe au XXe s.*, Etudes Balkaniques VI (1970) ps. 98-123.

Kamhi, Samuel, *Jezik, pjesme i poslovice bosansko-hercegovačkih sefarada*, *Spomenica: 400 Godina od Dolaska Jevreja y Bosnu i Hercegovinu* (1966) ps. 105-121.

Kanchev, Iván, *Poesía lírica tradicional española de la tierra de Orfeo*, *Poesía: reunión de Málaga de 1974 t. I* (1976) ps. 259-275.

Levy, Isaac, *Antología de liturgia judeo-española* IV, VIII y X (Jerusalén, 1969, 1976 y 1980).

Levy, Isaac, *Chants judéo-espagnols*, 4 vols. (Londres, 1959, y Jerusalén, 1970, 1971 y 1973)

Molho, Michel, *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica* (Madrid-Barcelona, 1950).

Pedrosa, José Manuel, *Dos sirenas en el cancionero sefardí de Oriente*, Los Muestras (Bruselas), en prensa.

Pedrosa, José Manuel, *El juego renacentista de «El peral de las peras» en la tradición sefardí de Rodas*, *Contribución al estudio de las fuentes hispánicas del cancionero de Oriente*, Revista Maguén Escudo. Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.n 180. 2017. Pág. 51.

Pedrosa, José Manuel. *La canción báquica de «La borracha» en las tradiciones orales hispánicas*, *Contribución...*

Pedrosa, José Manuel, *La canción tradicional sefardí de «El mancebo enamorado»*, Actas del III Congreso Internacional del Misgav Yerushaláyim Institute (Jerusalén, 1992), en prensa.

Pedrosa, José Manuel, *«Si la mar fuera...», o las repercusiones de una sentencia talmúdica en las literaturas española y judeoespañola*, *Contribución...*

Quilis, Antonio, *Canciones religiosas, de Pascua y romanzas judeo-españolas*, *Homenajes: Estudios de Filología Española (Madrid) II* (1965) ps. 39-68.

Romero, Elena, *La canción de «Los deseos de buenaventura» en el Ms. de Ya`acob Hazán de Rodas*, Sefarad XLIX (1989) ps. 365-380.

Romero, Elena, *Los cantables de «Yosef vendido por sus hermanos»*, Estudios Sefardíes I (1978) ps. 65-82.

Rubiato, M<sup>o</sup> Teresa, *El repertorio musical de un sefardí*, Sefarad XXV (1965) ps. 453-463.

Rubiato, M<sup>o</sup> Teresa, *Seis canciones sefardíes*, Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes (Madrid, 1970) ps. 560-567.

Saporta y Beja, Enrique, *En torno a la Torre Blanca* (París, 1982).

Uziel, Baruj, *Folklore de los judíos sefardíes*, Re'sumot V (5687 [1926-27]) ps. 324-337; y VI (5690 [1929-30]) ps. 359-397.

Weich-Shahak, Susana, *The wedding songs of the Bulgarian-Sephardi Jews (A preliminary study)*, *Orbis Musicae: Studies in Musicology 7* (1979-1980) ps. 81-106.

Weich-Shahak, Susana, *Childbirth songs among Sephardic Jews of Balkan Origin (A preliminary study)*, *Orbis Musicae 8* (1982-1983) ps. 78-103.

Wiener, Leo, *Songs of the Spanish Jews in the Balkan Peninsula*, *Modern Philology I* (1903-1904) ps. 205-274.

## Los mosaicos más bellos de Israel podrían ser de una SECTA HETERODOXA ANTIGUA

La obra artística cubre completo el piso del santuario de la sinagoga y año tras año, en la medida en que se desentierran, nuevas figuras y escenas bíblicas se descubren

Nir Hasson – Fotos: Jim Haberman

**D**urante siete años seguidos, los arqueólogos han ido descubriendo gradualmente el mosaico del piso de una sinagoga en Huqoq, en la baja Galilea. Cada excavación nueva revela una parte más del piso más rico y hermoso de Israel. No obstante, las preguntas sobre la identidad de la comunidad que levantó este lugar de oración continúan; el enigma se hace más intrincado. La última excavación revela escenas de las profecías misteriosas de Daniel y un episodio poco conocido del libro de *Shemot* (Éxodo).

Desde 2011, la sinagoga Huqoq ha sido excavada por un grupo de la Universidad de Carolina del Norte (núcleo Chapel Hill), encabezado por la profesora Jodi Magness, asistido por Shua Kisilevitz. En la segunda etapa, porciones de un mosaico excepcional fueron hallados en el piso.

La sinagoga fue construida alrededor del siglo V, aparentemente cuando una comuni-

dad judía local alcanzó su cenit. Algunos otros mosaicos han sido hallados en otras sinagogas de la Galilea pertenecientes a la misma época, incluyendo unos en Tzipori, Beit Alfa y Hamat Tiberias; pero, desde el principio quedó claro que el de Huqoq era excepcional.

En primer lugar, eran abundante en él las figuras humanas. Aunque en los otros mosaicos estas aparecen, son escasas –por lo general solo como centro de un gran montaje–. En Huqoq, están por todas partes. Esta obra cubre todo el piso del santuario y cada año nuevas escenas y figuras se develan.

Un panel muestra a Sansón con las puertas de Gaza a cuestras, así como también la escena en que este se encuentra con las zorras que llevaban teas ardientes en las colas. Otro describe la construcción de la Torre de Babel, con técnicas antiguas descritas con detalles inusuales. El arca de Noé se muestra en el momento en que los animales entran, con parejas de burros, elefantes, osos, camellos y leones, por nombrar algunos.

Algunas de las escenas muestran pequeñas diferencias con las historias conocidas por los judíos modernos. Por ejemplo, la partición del mar Rojo muestra a los soldados del Faraón –vestidos como centuriones romanos– siendo atacados por un pez enorme. Por su parte, la historia de Jonás, en vez de ser engullido por una



Jonás siendo tragado por el pez. Sinagoga de Huqoq. (Fotografía de Jim Haberman).



*Un soldado del faraón siendo devorado por una bestia marina.*

ballena, muestra tres peces, cada uno comiéndose a otro más pequeño, siendo que el último es el que se traga al personaje bíblico. No obstante, esto no es lo más extraño en este episodio. En la superficie del mar donde está Jonás, el mosaico muestra una embarcación siendo atacada por le tempestad; pero, esta está representada por tres arpías: mujeres desnudas con colas y alas, típicas del arte griego y romano. Aun más, el hecho de que uno de los marineros está apuntándolas indica que estas no solo eran arpías, sino también sirenas, que en la mitología griega pueden hechizar los barcos con su canto.

Una parte del mosaico que suscita misterio muestra el encuentro entre dos hombres. Uno parece un comandante griego acompañado de soldados y elefantes de guerra; el otro, un sacerdote judío, rodeado de hombres en túnicas que llevan lanzas. Magness cree que con esto se trata de representar el encuentro legendario entre Alejandro Magno y el Sumo Sacerdote durante la incursión del primero al Oriente. Sin embargo, otros académicos creen que es una escena perteneciente a la rebelión de los macabeos. A diferencia de los otros paneles, este no tiene inscripciones que puedan ayudar a interpretar la escena.

Como en otras sinagogas de la Galilea, el mosaico de Huqoq también tiene un zodíaco

co con el dios Sol, Helios, en el centro.

El año pasado, la excavación descubrió un panel que muestra a un chico llevando un animal por una cuerda y en la inscripción no deja lugar a dudas: «Y un niño pequeño los conducirá», dice citando la última parte de la famosa profecía de Isaías que comienza por «Y el lobo morará con el cordero». (*Yeshayahu* 11:6-9).

## Descubrimientos de este año

Muchas imágenes fueron descubiertas este año, incluyendo una dividida en cuatro esquinas. La figura de la primera no sobrevivió, pero la leyenda superior no deja dudas de lo que mostraba. El texto en arameo del libro de Daniel —escrito en ese idioma y no en hebreo— dice: «El primero era parecido a un león y tenía alas de águila». Esta es la primera descripción de la primera bestia descrita por el profeta como metáforas de los cuatro reinos que regirán el mundo hasta el final de los días.

La segunda bestia es un oso «con tres costillas en su hocico entre los dientes», que aparece en el mosaico. La tercera, un leopardo con alas de ave», tampoco ha sobrevivido; pero, la cuarta y más misteriosa —que ha sido llamada la primera descripción de un monstruo de ciencia ficción— Daniel lo describe como «espantosa y terrible y excesivamente fuerte», con «grandes dientes de hierro».

Lamentablemente, el equipo de Magness se niega a mostrar las fotografías de este panel sin que antes aparezcan en las revistas académicas, para así mantener el derecho de autor de la interpretación inicial de sus hallazgos. No obstante, una fotografía de los descubrimientos de este año han salido al público: la

escena de unos hombres sobre las ramas de unas datileras que están cosechando los frutos y lanzándolos a tierra mediante una tirolina. En el fondo se ve una serie de pozos, una gran ciudad y un hombre con una jarra de agua.

Magness admite que, a falta de inscripción, tuvo problemas para identificar la escena. Es un episodio mínimo del libro de Éxodo, cuando los hijos de Israel andaban deambulando por el desierto y llegaron a un lugar con agua amarga, ante lo cual Moisés realizó el milagro de endulzarla. Entonces arribaron a un sitio llamado Elim, «donde había doce fuentes y setenta palmeras datileras, y acamparon allí junto a las aguas» (*Shemot* 15:27). Una porción sobreviviente de este versículo les indicó a los investigadores a la descripción de Elim, pero, por alguna razón, el artista decidió representar este lugar del desierto como una ciudad fortificada.

Magness y sus colaboradores no tienen ninguna explicación del porqué este mosaico contiene tal colección de escenas tan inusitada, incluyendo sucesos bíblicos, hechos históricos y símbolos esotéricos como el zodíaco. Pareciera increíblemente ecléctico.

Comienza con pasajes del *Tanaj* —el arca de Noé, el éxodo de Egipto, la torre de Babel— para luego irse a cosas que eran importantes para los cristianos como la historia de Jonás y las visiones de Daniel y luego, guiños esotéricos, como el episodio de Elim. «Aún no podemos ofrecer una respuesta de si existe un vaso comunicante en todo esto», explicó Magness y añadió: «Incluso si creemos haber hallado la clave, nunca lo sabremos con certeza, porque nunca conoceremos a las personas que concibieron estos pensamientos», lo que describe los límites de la arqueología como una cáscara de nuez. No obstante, ella señaló algunos puntos coincidentes: peces tragándose gente, muchas escenas de agua y marineros, y la anticipación del final de los tiempos.

El lugar no está abierto al público, los mosaicos han sido removidos para su conservación y las áreas excavadas han sido rellenadas.

## El pensamiento del tiempo

Cuando se le preguntó sobre el supuesto heterodoxia de los constructores de la sinagoga, tal como lo reflejan las imágenes de dioses griegos y de mujeres desnudas, Magness dijo que el problema no está en los constructores ni en nosotros, sino más bien en la época. La historia judía ha borrado los rastros de sectas con diferentes creencias, muchas de las cuales estaban activas en la tierra de Israel en aquella época.

«La dificultad es que si queremos aprender sobre este período, todo lo que tenemos es la literatura rabínica, dijo. «No hay un Josefo ni otros que hayan escrito» y aunque los rabinos de la era talmúdica hayan dejado muchos textos, «todo es desde su punto de vista. Es un poco como si la historia de Israel estuviera escrita por los *haredim*».

La arqueología descubre los rastros de grupos que no necesariamente formaban parte de los círculos rabínicos, explicó.

«Esta gente integraba un mundo mucho más amplio. Tomemos, por ejemplo, el caso de las sirenas-arpías. Todo el que haya vivido en ese ambiente, al momento de pensar cómo era una tormenta en el mar se habría remitido a las arpías. Todo aquel que hubiera imaginado cómo era el sol lo habría concebido como un hombre que conduce una carroza cada mañana», dijo, para luego añadir: «si alguien era romano o griego, habría pensado que se trataba de un dios. Los judíos no; pero era la forma como lo representaban para sí mismos. Esto no debería sorprendernos».

*Haaretz*

## Descubren una inscripción hebrea en una MIKVÉ EN SICILIA

Durante siglos, la isla fue hogar de una comunidad judía próspera, que llegó a su fin cuando fue expulsada en 1492 por el edicto de Granada

Rosella Tercatin

Una inscripción en hebreo fue identificada en una bañera ritual judía del Medioevo, localizada en una iglesia de la ciudad italiana de Siracusa, anunció un vocero de la Universidad Ariel.

La *mikvé* (baño ritual judío) de Siracusa se localiza unos catorce metros subterráneos, debajo de la iglesia de San Filippo Apostolo. Fue identificada en 1977, aunque existe una tradición muy antigua que sostiene que ese lugar de culto católico se construyó sobre las ruinas de una sinagoga.

La iglesia se halla en la isla de Ortigia, donde existía un barrio judío. Aun hoy en día, el aria es conocida como la Giudecca.

En una conferencia, patrocinada por el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de San Metodio, en cooperación el concejo municipal de Siracusa, Yonatan Adler, profesor veterano de Arqueología de la Universidad Ariel, reveló el nuevo descubrimiento: una inscripción que consiste en seis consonantes hebreas: א ש ר ה פ צ

Probablemente la inscripción haga referencia al apellido de una familia judía siciliana prominente, los Jefetz, también conocidos en italiano como Bonavoglia, según la declaración de la universidad.

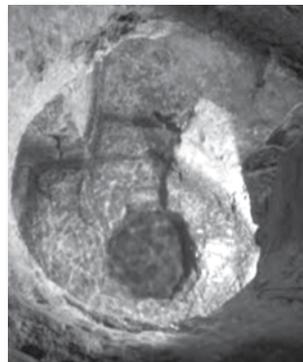
«Este descubrimiento provee la evidencia irrefutable de que la estructura debajo de la iglesia fue hecha como un baño ritual judío antes de la expulsión de los judíos sicilianos en 1492», dijo Adler.

La antigua *mikvé* se encuentra al pie de una larga escalera en caracol esculpida en una base

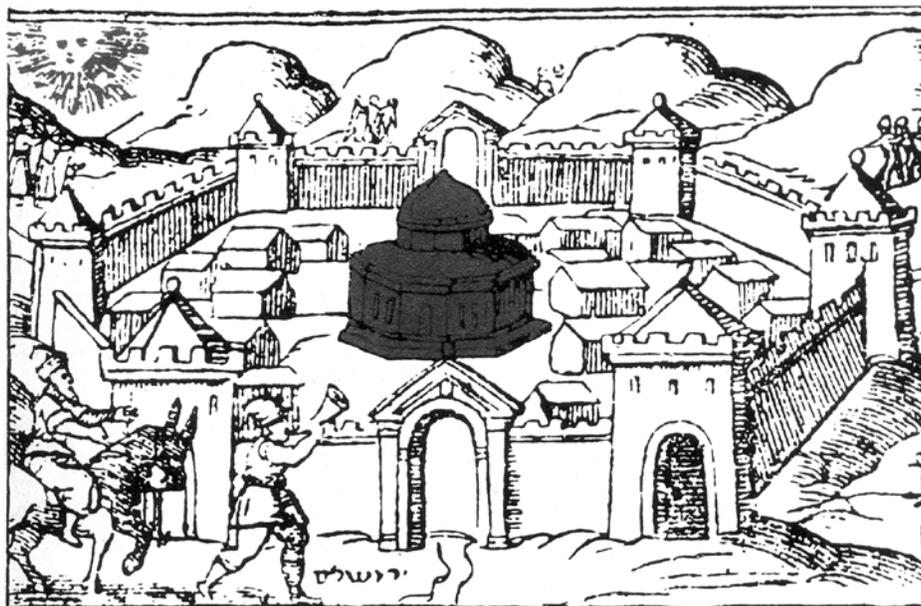
de piedra caliza. Una corriente de agua fresca de manantial continúa alimentando donde las mujeres judías solían ir a purificarse.

«Es un gran honor para mí servir como párroco en esta iglesia que atesora siglos, sino milenios, de historia siracusana», comentó Flavio Cappuccio, el cura local. «La historia que judíos y cristianos comparten en este sitio único subraya para mí los lazos fraternos que nos unen en hermandad como hijos de un solo Padre celestial».

Siracusa, una de las principales ciudades de Sicilia, fue hogar durante siglos a numerosas comunidades israelitas muy populosas. La vida judía en la isla se acabó cuando los hebreos fueron expulsados de España en 1492. Para la época, gran parte del sur de Italia se hallaba bajo dominio de Aragón. Muchos judíos se fueron, pero otros se convirtieron y mantuvieron observando su religión ancestral en secreto. Sin embargo, muchos lugares de culto fueron destruidos o transformados para darles un uso distinto.

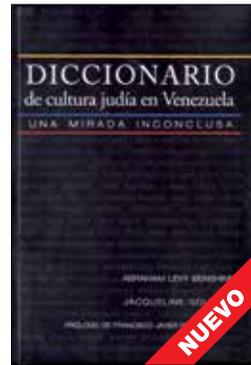
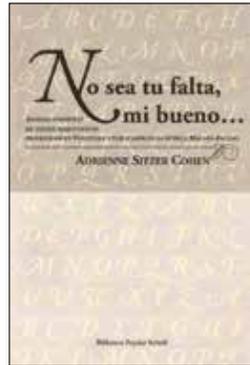
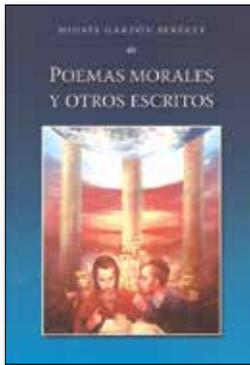
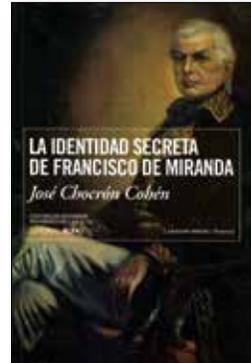
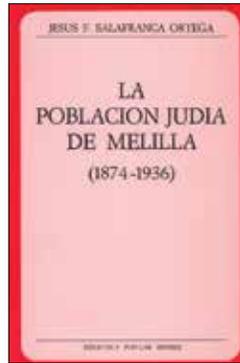
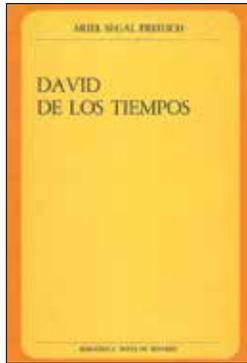
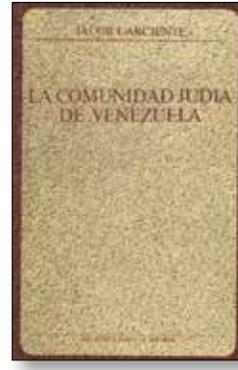
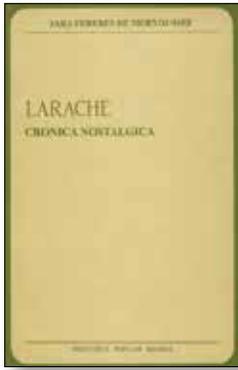


*Mikvé en el subsuelo de la iglesia de San Filippo (Ortigia).*



Amigos de la Cultura Sefardí

¡APÓYANOS! NUESTRA CULTURA  
ES PATRIMONIO DE TODO EL PUEBLO JUDÍO



Busque nuestros libros en el Rincón Judío presente en las librerías **Kalathos, Nuevo Mundo, El Buscón, La Sopa de Letras, Lugar Común (Plaza Venezuela) y TecniCiencias**

## Libros del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas

La cultura sefardí en su biblioteca  
El saber y la historia de nuestro pueblo al alcance de su bolsillo.

Revise nuestros precios en la página

[www.cesc.com.ve](http://www.cesc.com.ve)