

# מגן

ג"ה

Maguén-Escudo N° 124

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

AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDÍO  
Y DE SU CULTURA



# MA

Maguén-Escudo

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

**Nº 184**

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 Benaim Azagury

PÁGINA WEB Y REDES SOCIALES

Wilberth Caballero.

PROMOCIÓN Y RELACIONES PÚBLICAS

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

SECRETARÍA

Yulaska Piñate

DISEÑO, RETOQUE FOTOGRÁFICO Y MONTAJE

Arq. Marilyn Bermúdez G.

FOTOGRAFÍAS

Israel Calera, Fruma Markowitz,  
Ets Haim / Livraria Montezinos,  
Wikipedia, archivos de El Nacional,  
Museo Sefardí de Caracas y NMI.

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

Las opiniones expresadas por los  
artículos 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.



Lámparas de la sinagoga de Mogador.  
(foto: Fruma Markowitz).

**SUMARIO**

■ Editorial: Los hijos de Abraham .....3

PERFILES

■ Articulistas en esta edición.....4

TESTIMONIOS PARA LA HISTORIA

■ CESC y Museo Sefardí hacen frente a la nueva realidad /  
NATÁN NAÉ ..... 5

■ En un limbo muchas solicitudes de nacionalidad española por  
ascendencia sefardí / ENLACE JUDÍO.....8

■ AIV da respuesta institucional a solicitudes irregulares  
de nacionalidad española / NATÁN NAÉ..... 13

COMUNIDAD

■ La comunidad judía de Dubái se abre vacilante  
en las sombras / MIRIAM HERSCHLAG ..... 14

HISTORIA

■ Los judíos de Debdú / JOSÉ CHOCHRÓN COHÉN ..... 20

LINGÜÍSTICA

■ El castellano: ¿idioma nacido en aguas judías? /  
MARIO EDUARDO COHÉN.....35

GENEALOGÍA

■ Vinculación genealógica de Miguel de Cervantes Saavedra con  
sus antepasados judíos / MEYER MAGARICI FINKEL ..... 38

BIBLIOTECOLOGÍA

■ La judería sefardí occidental y la biblioteca de la yesibá Ets  
Haim en el Ámsterdam moderno temprano / DAVID SCLAR .....50

ETNICIDADES

■ Un encuentro entre sefardíes y askenazíes en Tierra Santa  
en los siglos XVIII y XIX / JOEL S. DAVIDI WEISBERGER.....70

PERSONALIDAD

■ La Torá de Jajam José Faur / MIJAL BITTÓN .....74  
Faur sobre los bordes del significado / DAVID RAMÍREZ.....90

ÍNDICE GENERAL

■ Índice General de Maguén - Escudo 2016-2019.....94



## Los hijos de Abraham

«¡Puertas de luz y de paz se mozz abran!» habrán dicho en Tetuán y Tánger al enterarse de la buena nueva con que *Janucá* 5781 nos sorprende con el restablecimiento de relaciones diplomáticas entre Israel y Marruecos, como parte de los Acuerdos de Abraham promovidos por Estados Unidos, por lo que Jerusalén ha normalizado sus nexos con los Emiratos Árabes Unidos, Bahreín y Sudán.

Si ya la noticia de la apertura de puentes de paz con varios países pertenecientes a la Liga Árabe, que en conjunto había suspendido todo contacto con el Estado judío –a excepción de Egipto y Jordania–, el buen gesto entre los gobiernos marroquíes e israelí les dan una nueva oportunidad a negociaciones directas con los palestinos, cuyos dirigentes han rechazado sistemáticamente toda solución al conflicto, como cuando rechazaron los acuerdos de Camp David en 2000, entre Ehud Barak y Yasser Arafat, momento en que Israel concedía parte de los puntos más importantes de las exigencias árabes, pero que fueron dinamitados desde los extremismos tanto internamente como en los territorios palestinos, con la *intifada* de ese mismo año.

En agosto de 1989, los periodistas de *Nuevo Mundo Israelita* visitaron el Centro Islámico de Venezuela en ocasión de la inminente inauguración de la Mezquita de Quebrada Honda. Su presidente Muhammad Abdul Hadi, reconoció entonces que en una oportunidad el embajador de Marruecos en el país le había confesado que él era el representante de los sefardíes magrebíes, puesto que en casi toda su totalidad la comunidad marroquí en el país era de confesión judía. Hasta principios del año 2009, cuando Marruecos rompió relaciones con Venezuela, el embajador marroquí era un convidado de honor en la AIV y esta a su vez en la casa del embajador en el Country Club, en ocasión de la celebración de la Independencia del país norafricano.

Para la comunidad sefardí de Caracas, que en su inmensa mayoría tiene nexos con el Magreb, la noticia de que Mohamed VI y Benjamín Netanyahu hayan aceptado formar parte de la normalización de relaciones es bienvenida, porque la identidad colectiva está construida con cuatro pilares en cuatro continentes: Venezuela, Israel, Marruecos y *Sefarad*.

*¡Con mazal alto para muchos años!*

## ARTICULISTAS en esta edición

**Mijal Bittón:** doctora egresada de NYU, donde condujo un estudio etnográfico de la comunidad judía siria de Nueva York. Es líder y confundadora de la *kehilá Downtown Minyan*. Es investigadora y profesora en el Instituto Shalom Hartman de Norteamérica.

**José Chocrón Cohén:** abogado, poeta y escritor nacido en Caracas. Es integrante de la junta directiva del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curie y autor del libro *La identidad secreta de Francisco de Miranda*.

**Mario Eduardo Cohén:** profesor de Historia, conferencista, escritor sobre temas históricos y del pensamiento judío. Actual presidente del Centro de Investigación y Difusión de la Cultural Sefaradí (CIDICSEF), con sede en Buenos Aires.

**Joel S. Davidi Weisberger:** investigador independiente de Historia Judía, con un particular interés en las interrelaciones en las identidades subétnicas y religiosas en el Medio Evo y la Modernidad. Es el responsable del grupo *Channeling Jewish History* en Facebook.

**Miriam Herschlag:** periodista, editora y gestora de los blogs del periódico en línea *The Times of Israel*.

**Meyer Magarici Finkel:** médico y genealogista venezolano especializado en familias provenientes de los judíos expulsados de España y Portugal. Es escritor de dos novelas con temas judíos.

**Natán Naé:** pseudónimo del periodista, escritor y profesor Néstor Luis Garrido, especializado en temas judíos venezolanos.

**David Ramírez:** escritor mexicano a destajo con interés en la filosofía, la historia y los asuntos culturales. Es conferencista especializado en la historia sefardí.

**David Sclar:** doctor del *Graduate Center de la City University of New York*. especialista en estudios de la historia y cultura judía en la edad moderna temprana. Ha obtenido becas en *Harvard, Princeton, Oxford, Toronto y NYU*.

La actividad cultural se muda a Zoom

# CESC y Museo Sefardí hacen frente a la NUEVA REALIDAD

Notán Noé

Las instituciones culturales de la Asociación Israelita de Venezuela –el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas y el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel– rediseñaron las actividades propuestas para el año 2020 como el resultado de la cuarentena impuesta desde el 13 de marzo de 2020 a causa de la pandemia de la covid-19.

La plataforma Zoom ha sido la preferida para superar el distanciamiento social que se necesita para evitar la propagación del coronavirus, patógeno que ha producido pérdidas sensibles en la comunidad judía de Caracas. No obstante, la actividad cultural en línea de la *kehilá* ha ido incluso por vías como *WhatsApp*, *Instagram*, *Youtube* y *Facebook*.

El Centro de Estudios Sefardíes de Caracas realizó para su difusión por *WhatsApp* y por las redes sociales un *podcast* sobre los 90 años de Asociación Israelita de Venezuela, donde recogía parte de la historia de institución y testimonios de personeros como Jacob Carciente, Abraham Levy Benshimol y Moisés Garzón Serfaty, quienes resaltaron la trayectoria institucional y su preocupación por el bienestar de sus miembros.

El *podcast* se puede oír completo en la página web [www.cesc.com.ve](http://www.cesc.com.ve), aunque circuló por las redes en secciones de aproximadamente cinco minutos, así como también otro trabajo auditi-



El CESC promueve sus actividades mediante memes publicados en las redes sociales.

vo llamado *Jaditas y kantikas*, con cantos nupciales interpretados por Esther Roffé. Este *podcast* contó con la participación de Sol Bendayán desde Madrid..

En su página de *Facebook*, el CESC mantiene la sección Personalidades sefardíes, a cargo de Alberto Benaim, en la que se destacan aquellos miembros de la comunidad que han aportado su trabajo al enaltecimiento de Venezuela.

Asimismo, el CESC retomó el Ciclo de Charlas de Cultura Judía Amram Cohén Pariente Z'L a partir de septiembre con la charla sobre la trayectoria artística y política de Ivonne Attas, con la propia actriz contando sus anécdotas en la televisión venezolana y como exalcaldesa de Baruta.

En octubre el CESC presentó la charla *Sefarad en el Espacio*, con Jaime Drach, quien exploró la historia de los astrónomos judíos de la Península Ibérica que hicieron posible la exploración sideral. En noviembre, Néstor Luis Garrido habló sobre los movimientos mesiánicos entre los criptojudíos de Portugal en el siglo XVI y XVII y de cómo se reflejó posteriormente entre los cristianos viejos en la corriente llamada sebastianismo.

El CESC también ha estado presente en la recordación de la expulsión de los judíos de los países árabes a raíz de la creación del Estado de Israel con el cineforo sobre la película *Los refugiados olvidados*, en una extraordinaria discusión en la que participaron los pro-

Caracas, al lado del profesor Miguel Peña Samuel, y en un concierto virtual de música askenazí, donde el profesor Garrido, en nombre del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas y del CSDC Hebraica explicó, en un video, en qué consiste la música *klézmer*, evento de

Cine foro sobre la película *Los refugiados olvidados*, noviembre 2020.

fesores Gustavo Abreu y Fernando Fernández, con la moderación del doctor Daniel Varnagy.

Igualmente ha tenido participación extraordinaria con un chat foro sobre el kashrut, a cargo del profesor Garrido, dirigido a los estudiantes de gastronomía de la Academia Gourmet, de

Los foro-chats también han sido utilizados para la difusión de la cultura judía y sefaradí, como esta charla sobre kashrut.

carácter continental con participación de Costa Rica, Argentina y Estados Unidos, además de Venezuela.

## Museo virtual

Por su lado, el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel ha estado también muy activo en las redes durante el tiempo de pandemia. Así, organizó un Ciclo de charlas denominado *Develando el árbol genealógico*, con participación de Antonio Herrera Vaillant, Mariela Briceño Pardo, Meyer Magarici y Juan Carlos Morales Manzur, insignes genealogistas venezolanos que han develado algunos de los secretos de las familias más conocidas del país en cuanto a sus orígenes hebreos.

Tres charlas a nombre del Museo Sefardí de Caracas se dieron en línea durante esta cuarentena como la del

arquitecto Alberto Moryusef en la que reveló los tesoros arquitectónicos y arqueológicos de Jerusalén, a propósito del aniversario de su reunificación y del Día Mundial de los Museos. Asimismo, en colaboración con la agregaduría cultural de la embajada de Portugal, el profesor Jorge Martins se conectó desde Lisboa para hablar sobre los procesos sufridos por la familia Curiel en la Inquisición lusitana. Finalmente, la ex directora ejecutiva del Museo, Federica Palomero, habló desde Madrid sobre el pintor judío Edouard Moyses.

Con motivo de la fecha natalicia del escritor judeovenezolano Isaac Chocrón, Z'L, uno de los más connotados dramaturgos del país, quien habría estado cumpliendo 90 años, el Museo se asoció al Trasncho Cultural, a Morao Verde Producciones, a los Amigos de la Cultura Sefardí y la Fundación Isaac Chocrón para transmitir en línea la obra Proyecto Chocrón, con los actores Stephany Cardone, Theylor Plaza y Sara Valero Zelwer, con la dirección de Daniel Dannery y la dramaturgia de Karin Valecillos y Fernando Azpúrua.



Cartel de Proyecto Chocrón

Cartel de cine foro "EL ÁNGEL DE BUDAPEST". El cartel muestra una imagen de la película "El Ángel de Budapest" y una fotografía de Ángel Sanz Briz. El texto en el cartel incluye: "MUSEO SEFARDI DE CARACAS MORRIS E. CURIEL", "Cine Foro", "Ángel Sanz-Briz (1910 - 1980). Diplomático español. Embajador en Hungría durante la Segunda Guerra Mundial. Emitió visas y pasaportes que brindaron inmundad a sus portadores. Logró salvar a casi 5.000 judíos.", "Con la participación de Juan Carlos Sanz Briz, hijo de Ángel Sanz Briz, llamado el Ángel de Budapest", "Miguel de Lucas, Director General del Centro Sefarad-Israel (Madrid)", "Milos Alcalay Embajador y Presidente Espacio Anna Frank", "y la moderación a cargo del Dr. David Bittan.", "Película en línea: 12 al 18 de octubre de 2020 Encuentro por ZOOM", "Domingo, 18 de octubre de 2020 3:00 pm (Caracas y Miami) - 9:00 pm (Madrid)".

La cooperación interinstitucional entre el Museo Sefardí y otras organizaciones hermanas España, Estados Unidos Y Venezuela en un cineforo.

El Museo Sefardí de Caracas organizó en conjunto con el Espacio Anna Frank, el Centro Sefarad-Israel y el Museo de Coral Gables un cineforo sobre la película *El ángel de Budapest*, en el que participaron los hijos del diplomático español Ángel Sanz Briz, justo entre las naciones que ayudó a salvar a cientos de judíos húngaros a los que les dio pasaportes españoles en la Shoá. Igualmente hablaron el presidente del Centro Sefarad-Israel, Miguel de Lucas; el embajador Milos Alcalay, presidente del Espacio Anna Frank, y David Bittán, expresidente de la CAIV, quien sirvió de moderador. El encuentro se dio como parte de las actividades de la exhibición *Los visados de la libertad* que se presentó en el Museo de Coral Gables, Miami.

## En un limbo muchas solicitudes de nacionalidad española por ASCENDENCIA SEFARDÍ

Debido a diversas irregularidades, un gran número de solicitudes de nacionalidad española por ascendencia sefardí se encuentra «atascado» y los solicitantes, en la incertidumbre.

Enlace Judío

**D**ecenas de miles de solicitantes se encuentran en una especie de limbo, en la incertidumbre o en la franca ignorancia respecto al estatus de su trámite de nacionalidad española por ascendencia sefardí, lo que ha llevado al ministerio de Justicia español a emitir una serie de comunicados, cada vez más asertivos, en los que ha solicitado a los notarios españoles ser más puntillosos a la hora de emitir los certificados de notoriedad que constituyen un requisito indispensable para que el trámite sea admitido por aquella institución.

Cientos de miles de personas de diversos países apelaron a la Ley 12/2015 para solicitar su nacionalidad española durante los cuatro años en que esta se encontró vigente. Sin embargo, algunas ambigüedades en su redacción permitieron que muchas solicitudes fueran admitidas e incluso notariadas sin cubrir los requisitos indispensables para que el trámite prosperara.

En junio de 2015 se publicó en el Boletín Oficial del Estado español la ley que permitía obtener la nacionalidad de ese país a los descendientes de

los sefardíes expulsados o forzados a la conversión durante el reinado de los Reyes Católicos.

### Laxos a la hora de interpretar la ley

Simón Galico, gestor de trámites de nacionalidad, ha ayudado a más de mil clientes a tramitar su nacionalidad española según los supuestos de la famosa ley 12/2015. En entrevista exclusiva con *Enlace Judío*, el gestor mexicano, radicado en España, asegura: «Algunos gestores, algunas personas y algunos interesados tuvieron una interpretación laxa de la ley». La ley otorgaba a los solicitantes distintas opciones para



demostrar su ascendencia sefardí. «La ley dice que no hay un mínimo de pruebas, pero que se van a valorar en su conjunto. Es decir, tienes que demostrar, con un conjunto de pruebas, que eres sefardí».

Entre estas pruebas, las autoridades españolas consideraron el certificado emitido por la Federación de Comunidades Judías de España, o bien, uno emitido por la comunidad judía del país de residencia del solicitante. También se admitían registros genealógicos que probaran que el solicitante era descendiente de algún judío expulsado de España, asesinado o forzado a la conversión.

Para los hijos, nietos o bisnietos de judíos turcos o sirios, por ejemplo, demostrar su ascendencia sefardí fue bastante sencillo. Muchos de ellos siguen siendo practicantes del judaísmo y pertenecen a comunidades judías registradas ante las autoridades de sus países de residencia, como México y Argentina. Pero, muchos otros solicitantes, en cambio, no contaban más que con un apellido frecuentemente relacionado con los sefardíes que, sin embargo, no constituye en sí mismo una prueba fehaciente de que se posea tal origen. Si bien el apellido Pérez u Ortiz son frecuentes entre descendientes de sefardíes, no les son exclusivos.

Muchos notarios fueron laxos a la hora de interpretar la ley. «Entonces, recibían un informe de apellidos o un documento de algún rabino o de alguna comunidad que no era la de residencia» del solicitante y firmaban y remitían el acta al ministerio de Justicia.

## En el limbo

Al ver el gran número de actas notariales que presentaban este tipo de irregularidades, el ministerio de Justicia instó a los notarios españoles, en una circular emitida en febrero de 2019, a ser más cuidadosos en el escrutinio de los documentos presentados por el solicitante, antes de otorgar el acta de notoriedad que certifica su origen sefardí.

Específicamente, se instó a los notarios a prestarle atención al cumplimiento de dos requisitos principales: «el Certificado expedido por el presidente de la Comisión Permanente de la Federación de Comunidades Judías de España, organización que ostenta la representación de estas ante las autoridades competentes» o el «certificado expedido por el presidente o cargo análogo de la comunidad judía de la zona de residencia o ciudad natal del interesado y certificado de la autoridad rabínica competente reconocida legalmente en el país de residencia habitual del solicitante».

En dicha circular, el ministerio de Justicia les informó a los notarios españoles que el peso del primer documento sería suficiente para acreditar el origen sefardí de los solicitantes, concediéndole a este requisito un valor menos ambiguo que el previsto por la ley según está redactada.

También advirtió que «el notario designado debe observar una especial cautela en orden a que queden suficientemente aseveradas» la certeza y validez de los documentos aportados por los solicitantes.

## Las irregularidades

El motivo de la circular emitida por el Ministerio fue la prevalencia de solicitudes que, pese a no contar con el certificado de la Federación de Comunidades Judías de España ni con el de la comunidad judía del país de nacionalidad o residencia del solicitante, fueron admitidas por muchos notarios, que emitieron las consecuentes cartas de notoriedad.

«Ha habido gente que ha hecho su solicitud, gente en México, por ejemplo, que ha ido a la Comunidad Judía de México a solicitar la carta; esta no se las ha remitido a falta de pruebas suficiente y esta gente ha dicho “bueno, pues me voy a otro país equis, con otro rabino, a que certifique mi condición de sefardí”».

Sin embargo, la ley es clara respecto a que los certificados de origen sefardí deben provenir de la comunidad del país habitual de residencia o del de nacimiento del solicitante. Como consecuencia, muchas de esas peticiones permanecen sin respuesta y es posible que sean denegadas, ya sea expresamente o por un recurso legal llamado «silencio administrativo», que le confiere al Ministerio de Justicia la facultad de no responder luego del plazo legal, en cuyo caso el solicitante deberá entender que su petición ha sido tácitamente denegada.

Según Simón Galico, en esta situación se pueden encontrar hasta decenas de miles de personas, por lo que muchos han acudido a él para intentar desempantanar su trámite, lo que no resulta sencillo.

Muchos otros solicitantes se desplazaron a España a firmar los documentos requeridos; pero, estos no fueron a su vez firmados por los notarios, por falta de algún documento o por considerar que las pruebas aportadas no eran suficientes. Gran número de estos solicitantes se quedaron con la idea de que, al haber ido a España a firmar, ya tenían el trámite asegurado.

Entre los clientes de Galico se encuentran muchas personas que lo han buscado para resolver dicha situación, por lo que él ha debido revisar los expedientes de los solicitantes para entender en qué parte del proceso se encuentran e intentar completar los expedientes para remitirlos al notario y que este emita su juicio de notoriedad.

Otros solicitantes ni siquiera conocen el estatus de su trámite, porque sus gestores ya no les responden las llamadas.

## La comparecencia personal del solicitante, requisito indispensable

Sin embargo, los problemas no terminan ahí. En una nueva circular, publicada el 29 de octubre de 2020, el ministerio de Justicia volvió a exhortar a los notarios a ponerle atención al cumplimiento de los requisitos anteriores; pero, además, recalcó la importancia de la comparecencia personal del solicitante que, dijo, es un requisito indispensable.

Esta aclaración se debió a que muchos solicitantes enviaron un poder firmado por el cónsul de España en su país de residencia, pensando que eso los eximiría de presentarse personalmente ante el notario. Sin embargo, la ley 12/2015 establece: «En la compare-

cencia personal o a través de su representante legal (padres de menores de catorce años o tutores legales) el requirente deberá aseverar bajo su responsabilidad ante el notario autorizante la certeza de los hechos en que se funda su solicitud de nacionalización».

A decir de Galico, el hecho de que tanto gestores como notarios hayan admitido solicitudes de gente que no se presentara personalmente en España para firmarlas constituye una omisión delicada que no puede justificarse, como las anteriores, por la vaguedad de la redacción de la ley 12/2015.

Al final, esto ha acarreado un problema para los solicitantes que, en su conjunto, han aportado cientos de millones de euros tanto a gestores como a notarios que, sin embargo, no enfrentarán ninguna consecuencia legal.

### Los plazos legales

Con el paso de los meses y hasta los años, muchos solicitantes permanecen en la incertidumbre. Sin embargo, es importante aclarar que la integración completa del trámite que precede a la concesión de la nacionalidad española por ascendencia sefardí puede tardar mucho tiempo, incluso si la solicitud fue realizada correctamente.

Esto se debe a que, además de presentar la solicitud, aportar las pruebas y firmar ante notario, el solicitante debe esperar a que una serie de otros trámites se verifique. El expediente debe recorrer un aparato burocrático que incluye hasta a la policía nacional española, que deberá corroborar que aquel no enfrente acusaciones penales.

Una vez que todos los documentos están en regla, la ley especifica que: «Las solicitudes de nacionalidad española reguladas en la presente ley habrán de ser resueltas en el plazo máximo de 12 meses desde que hubieran tenido entrada junto con los informes previstos en el apartado 4 del Artículo 2”.

Al respecto, Galico acota: «Estos informes son los que pueden tardar lo que sea», por lo que muchos de los expedientes siguen en espera de ser resueltos al día de hoy.

También aclara que, debido a situaciones extraordinarias, como la pandemia, la ley contempla prórrogas para el cumplimiento de algunos de los requisitos, como la presencia ante notario del solicitante. En marzo pasado, el ministerio de Justicia emitió una prórroga que extiende durante un año, hasta septiembre de 2021, el cumplimiento de ese requisito.

La saturación de los institutos Cervantes, donde se realizan los exámenes del manejo del castellano y que constituyen una parte importante del trámite, también hizo que el gobierno español ampliara el plazo para completar los expedientes.

A decir de Galico, muchos solicitantes pueden apelar a estas causas de fuerza mayor para seguir luchando por completar sus expedientes y optar por la nacionalidad, por lo que recomienda a quienes se encuentren en estas circunstancias acudir con un experto para verificar el estatus de sus casos.

## Cuidado con los fraudes

Lo cierto es que la ley 12/2015 dejó de estar vigente el 1º de octubre de 2019, por lo que cualquier solicitud de nacionalidad que apele a dicha ley y que haya sido presentada después de esa fecha será descartada. No importa el estatus en que se encuentre el trámite, si no se cuenta con un folio administrativo de la solicitud de nacionalidad fechado antes de octubre de 2019, no hay trámite posible.

«Ha circulado en México, en muchos grupos de *WhatsApp*, un gestor abogado, que viene atrás con la bandera de España y de México, diciendo que se reabrió la ley de sefardíes y que él tiene un procedimiento especial» para tramitar la nacionalidad. Galico advierte que esto es falso y les pide a los interesados extremar prudencia a la hora de acudir a gestores inescrupulosos que puedan estar lucrando con una ley que ya no está vigente.

El Ministerio de Justicia podría abrir un mecanismo para corregir actas ya remitidas

También da una esperanza a aquellos interesados que presentaron sus documentos incompletos y pese a eso obtuvieron un acta de notoriedad. «Como hay decenas de miles de expedientes en esta situación, quiero pensar que el ministerio de Justicia va a abrir un mecanismo para corregir actas ya remitidas», dice Galico. «Es un cálculo personal fundado en la forma correcta de hacer las cosas del ministerio de Justicia».

Sin embargo, hasta el momento, una vez que el acta ha sido remitida no

hay forma de corregirla, por lo que si esta presenta irregularidades, la solicitud no prosperará.

También recalcó que, si un solicitante no sabe qué pasa con su trámite, debe verificar que en su expediente se encuentre la carta de la Federación de Comunidades Judías de España o la de la comunidad judía de su país de referencia, pero no solo esta, sino las constancias apostilladas de que la comunidad está acreditada legalmente en el país en cuestión y de que tanto su presidente como el rabino firmante estaban en funciones plenas a la hora de firmar el documento.

«Al final, para mí, la ley es una ley muy bonita. Es una ley con un fin espiritual bonito, es decir, están reconociendo legalmente que fue un error expulsarnos de España hace 500 años y por lo tanto, creo mucho en esta ley», dice Galico.



## AIV da respuesta institucional a solicitudes irregulares de NACIONALIDAD ESPAÑOLA

Natán Naé

Ante una avalancha de centenas de solicitudes de nacionalidad española por ascendencia sefardí que muchos venezolanos hicieron soslayando el requisito de contar con el certificado expedido por el presidente de la comunidad judía de la zona de residencia o ciudad natal del interesado, la Asociación Israelita de Venezuela, como institución avalada por la Federación de Comunidades Judías de España, se adaptó en su estructura y capacitación de personal para atender esta coyuntura.

Entre el 2015 y el 1° de octubre de 2019, en España estuvo vigente una ley que otorgaba a los sefardíes y a sus descendientes la posibilidad de retomar la nacionalidad española, como una especie de reparación histórica por el Edicto de la Alhambra de 1492, cuando los Reyes Católicos expulsaron a su milenaria comunidad judía.

Entre los requisitos para optar por este beneficio, el solicitante debía probar su ascendencia sefardí, para lo que necesitaba que estuviera avalada por la comunidad judía del país de origen del solicitante, la AIV en el caso de Venezuela, con lo que se reconoce la seriedad de una institución de 90 años de historia como entidad que aglutina a la comunidad sefardí venezolana.

En su momento, algunos venezolanos acudieron a la Asociación Israelita de Venezuela y al Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel para obtener el aval, pero muchos no satisficieron los controles de calidad de los materiales aportados, por lo que decidieron acudir a otras instancias, gestores o abogados, que les aseguraron que el certificado no era necesario.

El ministerio de Justicia de España lanzó un alerta ante la gran cantidad de peticiones irregulares provenientes de América Latina, por lo que decidió hacer una revisión. En el portal de la Asociación Israelita de Venezuela ([www.aiv.org.ve](http://www.aiv.org.ve)) hay información acerca del proceso requerido para obtener el certificado de origen sefardí y de esta forma contar con uno de los medios probatorios que menciona la ley española.



La AIV cuenta con el aval de la Federación de Comunidades Judías de España.

## LA COMUNIDAD JUDÍA DE DUBÁI se abre vacilante en las sombras

La primera nueva comunidad judía que prospera en un país árabe en siglos, progresa, con limitaciones en una exposición mediática

MIRIAM HERSCHLAG  
Fotos: Israel Calera

Un sábado de noviembre de 2018, un puñado de fieles estaban esperando, conversando amigablemente para matar el tiempo. Habían recitado las plegarias preliminares de la mañana, pero el décimo estaba por llegar y el servicio no podía continuar sin el quórum necesario. Esperar un *minyán* era un inconveniente según la antigua costumbre familiar para recitarla. Pero, su ubicación era extraordinaria: una casi desconocida sinagoga en un vecindario residencial en el emirato de Dubái

La sinagoga de Dubái es un refugio acogedor para los judíos en la potencia comercial de Oriente Medio, ya sean residentes veteranos, residentes temporales o los pocos visitantes que tienen la suerte de conocer su existencia. Establecida hace 10 años, es el buque insignia y, por ahora, la única institución operativa de la comunidad judía de los Emiratos Árabes Unidos.

Ross Kriel, uno de los líderes de la *kehilá*, recorre una línea muy fina entre la preocupación fundamental de garantizar la seguridad, al tiempo que fomenta la visión de una vida judía or-

ganizada sostenible y, eventualmente, próspera en Dubái.

Kriel, un judío ortodoxo de Sudáfrica, se mudó a Dubai con su esposa y dos niños pequeños para trabajar como abogado en una compañía de energía hace seis años. Es un judío aventurero que disfruta encontrando soluciones creativas al desafío de adherirse a la Halajá, la ley judía, en el lugar remoto.

Kriel vive a pocas cuadras de la sinagoga, conocida como «La Villa», una residencia transformada que la comunidad alquila, con un santuario, cocina completa, áreas para socializar y jugar, una piscina al aire libre y varias habitaciones en el piso superior donde los visitantes se hospedan en *Shabat*.



Ejal de la Sinagoga de Dubái (Cortesía)

La separación conocida como *mejitzá*, que delimita la sección de las mujeres es relajada: una pared baja con faroles decorativos para agregar algo de altura. Si bien los servicios siguen la práctica ortodoxa, a los participantes no se les interrogó sobre su nivel de observancia y muchos usan el automóvil para ir hasta allá.

## La Historia que cuenta un rollo de la Torá.

Cuando por fin llega el décimo hombre, la congregación se reagrupa, se ubica en posición al noroeste hacia Jerusalén y reanuda los servicios. La porción semanal de la *Torá* se lee en un rollo con una cubierta de terciopelo blanco que resume una historia de amistad que es fundamental para el bienestar de la comunidad.

En su parte frontal, entre una corona clásica y un diseño de puerta en oro y plata, una inscripción dorada está bordada en árabe. La parte posterior de la portada muestra la traducción al inglés, también cosida en letras de oro:

Este *séfer Torá* está dedicado en honor a Su Excelencia Mohamed Ali Alabbar, cuya visión y carácter han inspirado a sus amigos, país y generación

Mohamed Alabbar es presidente de Propiedades Emaar, una de las compañías de desarrollo inmobiliario más grandes del mundo. Formó de manera indeleble la famosa silueta de la ciudad de Dubái, y lo equipó con el edificio más alto del mundo, el icónico Burj Khalifa. Alabbar y su negocio están íntimamente relacionados con el gobierno de los Emiratos Árabes Unidos.



Mohamed Ali Alabbar (Wikipedia)

También tiene una amistad cercana con un judío ortodoxo de Nueva York.

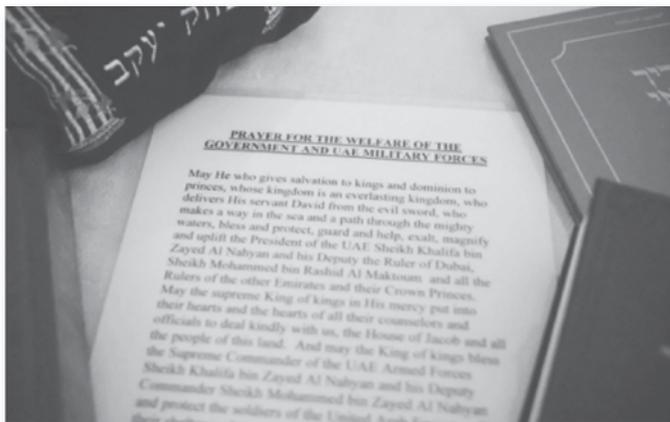
Eli Epstein es el director de innovación de Aminco Resources, con sede en Nueva York, un proveedor de productos para las industrias del aluminio y el acero. Los dos han hecho negocios y socializado durante décadas, y juntos fundaron Los Hijos de Abraham, una iniciativa de diálogo judío-musulmán para adolescentes. Fue Epstein quien donó el *séfer* en honor de Alabbar y puso su bendición.

El patrocinio del negocio de los titanes proporciona a la comunidad un mínimo de seguridad. Al mismo tiempo, los residentes judíos ejercen la prudencia en la ciudad-estado islámica, que durante mucho tiempo consideró a Israel como un enemigo, y donde hace apenas unos años los imanes entrenados por los sauditas predicaban diatribas antiisraelíes hasta que el gobierno los expulsó.

## Dubái y tolerancia

El único texto litúrgico recitado en inglés en el servicio del sábado es la *Oración por el bienestar del Gobierno* Kriel lo lee solo, suplicándole a Di-os

que «bendiga y proteja, guarde y ayude, exalte, magnifique y enaltezca al presidente de los Emiratos Árabes Unidos el jeque Khalifa bin Zayed y a su gobernador delegado de Dubái, el jeque Mohammed bin Rashid y a todos los gobernantes de los otros Emiratos y a sus príncipes herederos».



Oración para el Gobierno de los EAU, de la Sinagoga de Dubái. Noviembre 2018 (Israel Calera / Cortesía)

La oración, que concluye bendiciendo a las fuerzas militares de los Emiratos Árabes Unidos, se recita igualmente en muchas comunidades judías de la Diáspora. Pero, su tono deferencial se manifiesta claramente en la estructura de poder centralizada de Dubái. Los gobernantes de los Emiratos Árabes Unidos tienen control total sobre el bienestar de la comunidad judía. Afortunadamente, han sido categóricos, aunque discretos, en el apoyo.

«Es un mérito de los gobernantes haber permitido y de alguna manera alentado la presencia judía allí», dice Eli Epstein, desde Nueva York.

De hecho, Dubái, una monarquía constituyente de los Emiratos Árabes

Unidos donde solo el 11 por ciento de sus 3 millones de habitantes son ciudadanos, ha apostado su futuro a proyectarse como un bastión de la tolerancia. Con una población formada por 200 nacionalidades, la diversidad se celebra oficialmente. La delincuencia es baja y los residentes disfrutan de un nivel de seguridad en vidas vividas bajo la mirada de las figuras presentes de los gobernantes de la realeza. La cortesía es un valor fundamental.

«Nunca vivirás en un país con un contrato social más claro. –dice Kriel– Es profundamente entendido por todos los que viven aquí. No ofendes a la gente que te rodea. Por ejemplo, no agrede a la gente en las calles

ni los maldices. Las personas son escrupulosamente cuidadosas en no causar ofensas y no molestan a las personas y tampoco se inmiscuyen en sus asuntos».

Las esperanzas de una presencia comunitaria judía más sólida y segura provienen del giro de los países del Golfo Pérsico hacia Israel. Las preocupaciones compartidas sobre la amenaza de las aspiraciones regionales de Irán pusieron en marcha un silencioso acercamiento. A finales de 2018, la relación se ha hecho pública, con el primer ministro Benjamín Netanyahu y el ministro de Transporte, Israel Katz haciendo visitas separadas a Omán, y la ministra de Cultura y Deportes, Miri Regev, derramó lágrimas en el podio de la ceremonia de premiación de *Judo Grand Slam* en Abu Dhabi mientras se escuchaba el *Hatikva* (himno de Israel).



El primer ministro Benjamín Netanyahu conversa con el sultán Qaboos bin Said in Oman en 2018 (Cortesía)

## Fuera de las sombras

En 2018, la comunidad dio un paso vacilante fuera de las sombras, cooperando con los periodistas de *Bloomberg News* y *The Times of Israel* por primera vez para permitir una cierta publicidad. La participación estuvo condicionada a no publicar fotos que pudieran sugerir la ubicación de la Villa. Algunos miembros de la comunidad prefirieron mantener sus nombres en el anonimato. Desde su formación en 2008, la *kehilá* se ha mantenido cuidadosa para mantener un perfil bajo. No tienen página web. No hay registro de lugares de viajes judíos. Casi no hay menciones en las redes sociales. Los visitantes aprenden sobre el tema por medio de la palabra oral y la dirección de la villa se proporciona solo después de una investigación cuidadosa.

Una empresaria israelí, que pasó unos días en Dubái para una feria comercial de diamantes, llegó a los servicios religiosos al enterarse de la comunidad por primera vez después de años de visitas al Emirato. Sin embargo, aunque estaba sorprendida y emocionada de descubrirla, todavía tenía reparos sobre las razones de publicar un artículo.

Empero, el secreto tiene un precio. Si bien varios grupos judíos, incluido el Comité Judío Americano y el Centro Simón Wiesenthal, han llevado delegaciones de alto nivel a la comunidad, la mayoría de los visitantes están en la oscuridad, al igual que un número desconocido de expatriados judíos que viven en Dubái, que trabajan en finanzas, comercio, leyes y diplomacia, que

pueden querer asistir a la actividad comunal ocasional o celebrar un *brit* o *bat mitzvá*.

Levantar el manto del secreto puede ayudar a publicitar eventos, recaudar fondos de manera más sólida e incluso perseguir el sueño para construir un baño ritual o *mikvé*.

## Dubái y la cuestión judía

Aquellos que eventualmente logra pasar a través de la puerta principal de la Villa encuentran un ambiente acogedor y hogareño. El rabino Yehuda Sarna, capellán de la Universidad de Nueva York que realiza uno o dos viajes al año para visitar a los estudiantes en la sucursal de esa casa de estudios en Abu Dhabi, estuvo encantado de descubrir la comunidad, a 90 minutos en automóvil del campus, hace unos años. Se ha convertido en un partidario apasionado.

«Me gusta por la diversidad que representa», dijo Sarna, hablando por teléfono desde Nueva York. «Estás rezando con judíos de todo el mundo y te sientes que eres parte de algo histórico; pequeño, pero histórico».

Luego de un *kidush* ante un jugo de uva, del lavado ritual de las manos y de haberse recitado las bendiciones de la *jalá* y de repartirse de mano en mano, los feligreses y los invitados se sientan a disfrutar de un ligero almuerzo *buffet* de ensaladas, cuscús y *cholent* vegetariano. (Con el 85 por ciento de los alimentos de Dubái importados, los supermercados venden una amplia gama de productos *kasher*, excepto carne).

La semana anterior a mi visita, un gran grupo de invitados llenó la sinagoga («se perdieron todo el salmón que servimos»). Pero, esta semana, son principalmente los feligreses regulares. Un joven rabino de Jabad de Nueva York, una pareja con un bebé, una familia con tres hijos: el mayor apenas hizo *bar mitzvá*, el del medio comienza a prepararse para él. Un miembro, un joven criado en Dubái, entra al servicio sorbiendo una muy necesaria taza de café de la jarra del sábado.

Vienen del Reino Unido, Sudáfrica, Bélgica, los Estados Unidos. Algunos encuentran las tendencias políticas alentadoras, otros siguen siendo escépticos. Las bromas durante el almuerzo, tras el *kidush*, generan discusiones, mezcladas con afecto y humor, aquello es esencialmente judío. La pregunta, como siempre, se reduce a si están a salvo allí. Es una cuestión que reverbera más allá de Dubái o incluso el Medio Oriente.

El rabino Sarna de la NYU se asombra con la idea de que la primera nueva comunidad judía en el mundo árabe en cientos de años podría estar creciendo, en el momento en que las de Europa y los Estados Unidos están lidiando con niveles de amenaza inéditos en las últimas décadas, lo que él llama «la única Condición de la judería mundial en este momento: durante décadas después de la Segunda Guerra Mundial, los judíos pensaron que el lugar más seguro para ellos era en una democracia liberal. A medida en que la seguridad y las condiciones económicas se deterioran, hemos llegado a un punto en que los de esos países sentirán que tienen un fu-



*La mejitzá que divide las secciones de hombres y mujeres en la sinagoga de Dubái*

turo más brillante en una nación árabe segura y económicamente próspera, en el que no sienten que tengan caminar detrás de una barrera a prueba de balas cada vez que van a sinagoga».

### **Entendimiento mutuo**

Eli Epstein es optimista por que los crecientes vínculos personales entre judíos y árabes estén dejando huellas. «El Medio Oriente está maduro para un cambio estratégico y creo que, si hemos hecho algo para ajustar su visión hacia el judaísmo, y entre paréntesis, Israel, y si podemos variar algunas de nuestras opiniones sobre el islam y el mundo árabe, habremos hecho mucho para ayudarnos mutuamente», dijo Epstein, que enfatiza que esta es una calle de doble sentido. «Todos venimos con equipaje y me apresuro a contarle a la gente sobre mis propios prejuicios

al crecer y cómo mi conexión con el islam y el mundo árabe me ha cambiado como judío». Tenemos una gran brecha en el conocimiento del uno hacia el otro, particularmente el islam y el judaísmo. Así que me he beneficiado de cerrar pequeñas partes de ese abismo. Es un experimento continuo en mi vida –dice–. Conduce a lo que yo llamo una “confusión constructiva”».

*The Times of Israel*



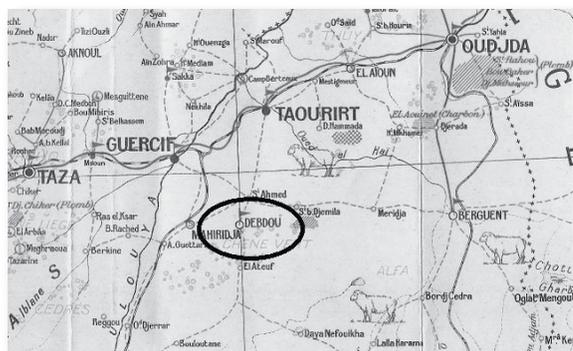
# LOS JUDIOS DE DEBDÚ

José Chocrón Cohén

En memoria de mi tío Sadia Cohén Zrihen Z'L

Especial para Maguén – Escudo

Debdú,<sup>1</sup> también conocida como Debdou, Dubdou o Dubdú (Dugdú o Dugudú según documentos españoles) es una localidad del nordeste de Marruecos, no lejos de la ruta principal que une a las ciudades de Fez y Uxda y a poca distancia de la española Melilla y la argelina Tlemcén.



Ubicación geográfica de Debdú.

Tal como lo señala Nahúm Slouchtz en su *Étude sur l'histoire des Juifs et du Judaïsme au Maroc* (París, E. Leroux, 1906), es difícil rastrear la historia de la localidad de Debdú o Debdou antes de la mitad del siglo XIII debido a la escasez de fuentes documentales. Ciertos vestigios parecen testimoniar que el lugar fue ocupado por los romanos. No figura, sin embargo, ninguna localidad con ese nombre en texto manuscrito alguno anterior a la dominación merinida,<sup>2</sup> dinastía berebere del grupo Zenata,<sup>3</sup> quienes después del declive del imperio almohade tomaron el poder de Marruecos. El más prestigioso de los historiadores africanos

Ibn Jaldún (1332-1406) afirma en su *Historia de los bereberes* (París, 1856) haber estado refugiado él mismo en la ciudad de Debdú. Existen de hecho tres hipótesis que explican el origen de su nombre. La primera y segunda de estas se remiten respectivamente, o bien a los primeros pobladores del lugar, o bien a la época de los merinidas, pertenecientes en ambos casos a la etnia de los bereberes, denominados entre ellos mismos con el nombre de *amazigh*, en plural *imazighen*, en cuya lengua vernácula Debdú significa *embudo*. La tercera de las hipótesis deriva directamente de la llegada a la ciudad de los judíos en el siglo XIV, concretamente del apelativo *David Dou*, en explícita referencia a rabí David haCohén. Tal fue la influencia judía en el desenvolvimiento histórico de la ciudad como señalaremos más adelante.

La primera memoria histórica que se tiene de la villa se remonta más concretamente a la época en que, entre 1286 y 1307, reinaba el sultán merinida Abú Yacub Yusef sobre la ciudad de Fez, soberano este que protegió y favoreció en gran manera a los judíos y que algunos identifican con el mítico *Sultán Negro*, quien en la tradición popular judía presidió una nueva era de la historia marroquí. Es a partir de entonces que data la fundación del sultanato de los abdelwadidas,<sup>4</sup> también denominados zayanidas, de la ciudad de Tlem-

cén (actualmente en Argelia) que durante siglos disputaron a los merinidas la posesión del Magreb central. La rivalidad de ambas dinastías perduró hasta la dominación turca otomana en que toda la región se convirtió en un gran teatro de hostilidades. Solo el valle de Debdú, gracias a su situación, protegida por la montaña y en las proximidades de la gran ruta de Occidente, pudo convertirse en enclave principal e independiente de los confines del nordeste del Atlas marroquí. León el Africano en su obra *Descripción de África y de las cosas notables que ahí hay* la reseña como una ciudadela fortificada (*kasbá*) conteniendo una guarnición equivalente a la de la ciudad próxima de Taourirt, a semejanza de otras localidades en las montañas vecinas, establecidas para enfrentar a los abdelwadidas de la ciudad de Tlemcén. Ella desempeñó un rol estratégico, como se expresó, no solo por su particular situación geográfica en la frontera de dos poderes rivales, sino también por su relieve escarpado, protegida por la montaña, lo que la hacía difícilmente expugnable. A todo ello se hace obligado añadir la atractiva geografía y el clima privilegiado de la ciudad, cuya belleza montañosa y los fértiles vergeles que la rodean han quedado reflejadas, siglos después, en la entusiasta reseña que de ella hizo Charles de Foucauld,<sup>5</sup> que haciéndose pasar por un rabino para poder viajar por Marruecos, pues los cristianos no podían pisar tierra del Islam, nos ha dejado en su *Reconnaissance au Maroc* una buena descripción de esta localidad, que él visitó el 23 de mayo de 1884, y también unos dibujos entre los apuntes que tomó en su viaje.



Una vista panorámica de la población.

Así, lo primero que destaca en sus notas es la abundancia de agua, manantiales que brotan en varios lugares del valle, en especial en las zonas cercanas al pueblo. Junto a ello relata igualmente la gran riqueza de la agricultura del lugar, con diversos huertos, la existencia de una vieja alcazaba y por último el pueblo de Debdú.

Hacia el año 1364 gobernaban en el lugar los *beni Alí*, facción de los *beni Urtadjin*, familia berebere ligada a la dinastía de los wattasidas,<sup>6</sup> que antaño había formado parte del gobierno merinida y que después del desmoronamiento de este último hizo de la ciudad de Debdú un virreinato cuasiautónomo. A fines del siglo XIV los árabes hilalianos,<sup>7</sup> aprovechando la anarquía reinante en el país, hacen retroceder a los bereberes hacia las montañas y ocupan todas las planicies entre Tlemcén y Taourirt. Logran dominar toda una extensa región hasta los límites del Atlas Medio; pero, los habitantes de Debdú, atrincherados en su *kasbá* opusieron una larga resistencia y forzaron un tratado con los árabes invasores mediante el cual todo el valle quedaría sometido.

do a Musa Ibn Hammú, jefe de la resistencia local, quien aprovechando la anarquía general se hizo proclamar soberano de Debdú. Sus descendientes, conocidos más tarde bajo el nombre de «reyes de Debdú», reinaron desde 1430 hasta 1563, es decir, casi ciento cincuenta años.

Debemos a León el Africano la lista de los reyes de Debdú, que es la siguiente:

1.- Musa Ben Hammú (1430-1460)

2.- Su hijo Ahmed (1460-1485).

3.- Su hijo Mohámed ben Ahmed (1485-1513), mejor conocido comúnmente como «el rey de Debdú». Este soberano acogió amistosamente a los extranjeros, especialmente a los judíos expulsados de España. A él le debe la ciudad muchas de sus edificaciones, incluida su mezquita de estilo andaluz. A solicitud de sus habitantes tomó posesión de la ciudad de Taza, despertando el interés del sultán wattasida Abú Abdala Mohámed Es-Said, conocido como *Ech Cheikh*, quien finalmente sitió y ocupó la ciudad ratificando a Mohámed ben Ahmed, virrey de la ciudad.

4.- Mohámed II (1513-1550). El advenimiento al poder de la dinastía saadiana<sup>8</sup> no impidió la continuidad de la independencia de los soberanos de Debdú, que debieron reconocer el dominio de la nueva dinastía deviniendo en tributaria de la misma.

5.- Muley Ammar (1550-1563). Murió en Fez y fue el último soberano de Debdú.<sup>9</sup>

En 1563, el sultán saadiano Abdelá el-Ghalib anexó la ciudad al poder central de Fez y nombró a un pachá para la administración local, totalmente dependiente del sultanato.

### Ciudad de mayoría judía

Debdú acogió a los judíos a partir del siglo XIV y su principal característica estriba, quizás, en la importancia que revistió la comunidad judía a lo largo de su historia, ya que fue una de las pocas ciudades del Magreb donde los judíos llegaron a constituir la mayoría de la población, hasta la década de 1960 cuando casi todos emigraron a Israel. Los primeros en llegar procedían de la judería de Sevilla, España, escapados de las revueltas antisemitas que se iniciaron en esta ciudad el 6 de junio de 1391, alentadas por las arengas del fraile arcadiano de Écija, Ferrán Martínez, donde hubo saqueos, incendios, matanzas y conversiones forzadas de judíos, para luego extenderse como reguero de pólvora por las principales juderías de casi todos los reinos cristianos de la Península Ibérica.

A este respecto rabí Eliahu Marciano en su obra *Debdú, ciudad de cohanim* (Jerusalén, 1978) afirma que se trataba de un pequeño grupo de refugiados judíos originarios de Sevilla, expulsados de España en 1391 como consecuencia de la masacre perpetrada allí durante aquel año. La tradición local habla de una decena de familias, en su mayoría *cohanim*, que llegó buscando un lugar de asilo con el liderazgo de rabí David HaCohén. Según relata la tradición, el lugar carecía de agua por lo que rabí David, tras fervorosas plegarias, golpeó una roca con su bastón e hizo brotar



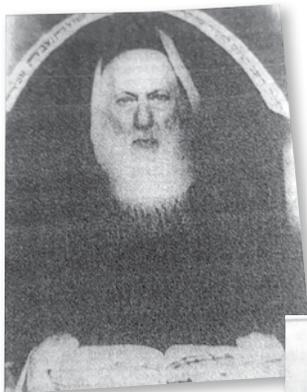
Una postal de Debdú de 1917 mostrando una calle típica de la localidad.



Ejal de la sinagoga de Debdú.

una fuente de agua que todavía hoy existe bajo el nombre *Ain Isbilía*, «fuente de Sevilla».

Diversos documentos corroboran esta tradición oral sobre los orígenes andaluces de la comunidad. Entre todos ellos cabe señalar, a manera de ejemplo, los párrafos de una carta, fechada a principios del siglo XVIII escrita por rabí Yosef Cohén-Scali y dirigida a los rabinos de Fez,<sup>10</sup> en los siguientes términos: «...Sepan ustedes que nuestros ancestros dejaron Sevilla... y la comunidad de Sevilla que se encuentra en Debdú sigue el *minhag* (la costumbre) de los *megorashim* (exiliados)...».<sup>11</sup> Igualmente ilustrativo es el siguiente señalamiento contenido en otra carta,<sup>12</sup> fechada en el año hebreo de 5481 (1721), relativo a una de las sinagogas de Debdú: «Es notorio que la sinagoga de la ciudad de Sevilla que da al Este sobre la gran avenida y colindante en el Norte con la propiedad de rabí Yosef HaCohén Scali y que es denominada *Sinagoga Sabbán...*». Compruébese, pues, cómo la marroquí Debdú quedó convertida en los documentos oficiales de su comunidad judía en una nueva Sevilla en tierra musulmana. En el opúsculo *Yahas Debdou* donde se cita la carta última anteriormente referida, su autor, rabí Chelomó HaCohén Sabbán, escribe: «El hecho de que en sus documentos atribuyan a Debdú el nombre de Sevilla nos enseña que se trataba para ellos de perpetuar el nombre de la ciudad de donde habían sido expulsados, a fin de no olvidar los horrores de su exilio...». El propio rabí David HaCohén, gran sabio de memoria bendita, en sus *Responsa*<sup>13</sup> se expresa sobre los orígenes de los judíos



A la derecha, R. Hayim David Bensusán  
Coulilef y arriba R. David Marciano ben Ako.



de Debdú de la siguiente manera: «Es un hecho conocido que la población de Debdú se ha formado a partir de los expulsados de España».

En torno al sobrenombre *Scali* con que son denominadas todas estas familias de *cohanim* refugiadas en Debdú y provenientes de Sevilla, existen varias versiones. Para algunos, *Scali*, nombre árabe de Sicilia, viene a significar el origen siciliano de los miembros de aquellas familias, quienes posteriormente se establecieron en Sevilla y más tarde, a raíz de las matanzas y saqueos de 1391, pasaron a refugiarse en Marruecos. Por otra parte, *Scali* en árabe dialectal es el nombre dado en Marruecos al oro hilado que sirve para la confección de galones y ciertos miembros de estas familias pretenden que el origen de este nombre se remonta a la época en que sus ancestros elaboraban los brocados de oro de las cortinas del Templo de Jerusalén. En la Edad Media existía

una industria sevillana de hilos de oro. Los judíos de Marruecos familiarizados con este producto lo denominaban *scali sevillano*, estimándolo muy particularmente por su calidad y singular pureza. En este contexto hay quienes opinan que la denominación *scali* vendría a connotar la idea de impecabilidad y pureza del linaje. Apoyándose en la equivalencia numérica de la palabra hebrea *scali* ( $60+100+30+10=200$ ) y el nombre *Tzadok* ( $90+4+6+100=200$ ), otra opinión, generalmente admitida, hace remontar sus orígenes al sumo sacerdote Sadoc, contemporáneo de los reyes David y Salomón.

Los Cohén, pues, formaron parte de las primeras familias españolas trasplantadas a Debdú desde finales del siglo XIV y a estas posiblemente se unieron otras más en época posterior, entre 1485 y 1513, durante el reinado del soberano Mohámed ben Ahmed, ya que, según conjetura rabí Eliahu Marciano en su libro *Yahas Debdou* (Jerusalén, 1996) basándose en la invitación de este rey para poblar la ciudad a los extranjeros, especialmente a los judíos andaluces, cabría pensarse que dicho convite iba dirigido a aquellos descendientes en segunda o tercera generación de israelitas andaluces expulsados de España después de los eventos de 1391 que se habían instalado durante decenios en Fez, Tlemcén y sus alrededores. Se ha conjeturado, incluso, que fueron Cohén-Scali los residentes del barrio judío de Fez, conocido bajo el nombre de *Sacali*, los cuales fueron masacrados como consecuencia de los tumultos incentivados por el sultán Abd El-Haqq, en 1465, en el que sobrevivieron poco más de veinte hombres con algunas

mujeres y niños,<sup>14</sup> los cuales probablemente fueron a engrosar la población judía de Debdú.

Fueron los *cohanim* quienes constituyeron «la comunidad sevillana», una denominación que solía usar el gran erudito rabí Yehúda ben Attar. «La santa congregación sevillana de Debdú – escribe – adopta las costumbres de los expulsados».<sup>15</sup> Ellos construyeron la infraestructura de la ciudad y jugaron el más importante papel en el establecimiento y expansión de la comunidad, dictando las directrices a seguir en cada momento. Marcaron su impronta sagrada en la comunidad y adquirieron en el mundo judío la reputación de un linaje de sabios, escribas minuciosos y expertos, de hombres dedicados al culto y estrictos observantes de los preceptos Divinos, de fieles creyentes y custodios del patrimonio espiritual de Israel. Su renombre se extendió a todas las comunidades del Magreb, incluso las más alejadas.

La comunidad judía de Debdú estaba subdividida en varias familias pertenecientes a distintos linajes, cada uno de los cuales tenía su propio barrio y sus sinagogas (*chenugas*). Contaba con una quincena de ellas, algunas de ellas muy semejantes a las de Tetuán, entre las cuales destacaban la *chenuga*<sup>16</sup> de los Bensusán, la Dugham de los Cohén, la de los Barmaril, la de los Busetta, la de los Benguigui, la de los Ben Hamú, la de los Mechid, las de Es-Sabán, etc. En las sinagogas de las familias Murciano y Bensusán los *sifré Torá* (rollos de la Ley) poseían unas empuñaduras que provenían de la España anda-



R. Abraham haCohén (Debdú 1860-Melilla 1920).

luza. Estas fueron conservadas hasta el siglo XIX.

Cabe destacar igualmente que, en el corazón de Debdú, la sinagoga Dugham de los Cohén albergaba un *séfer Torá*, pequeño y antiguo, que los conoedores llamaban «*Séfer Torá* de Zabarro», pues aseguraban que había sido escrito por el santo rabí Moshé Zabarro,<sup>17</sup> de memoria bendita. Los judíos de la ciudad recurrían a este rollo en caso de litigio financiero, pues no era raro que las partes litigantes prefirieran un juramento sobre el «*Séfer Torá* de Zabarro» a un proceso ante los tribunales.

La población judía de Debdú se ha particularizado por su constante estado de antagonismo, protagonizado principalmente por dos linajes dominantes, los Cohén y los Marciano, quienes se disputaban la hegemonía del lugar y cuya pugna llegaba a veces a tal extremo que para dirimir sus diferencias tenían que recurrir a los tribunales rabínicos de Fez y Jerusalén. En la cúspide del escalafón hegemónico se en-

contraban las familias Cohén Scali, las más numerosas, con alrededor de 150 padres de familia. Separados de estos, pero no menos orgullos, estaban los Marciano, cuyo nombre originario es Murciano –tal como se denomina hoy en día a los portadores de este apellido que habitan en tierras de cultura hispánica– con alrededor de 100 padres de familia, que alcanzaron celebridad en el mundo judío durante el siglo XVII. Según una tradición ancestral, las familias de este ilustre linaje descienden en línea directa de Judá, hijo del patriarca Jacob, que desde los tiempos de la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén fueron a refugiarse en la ciudad española de Murcia. Cuando se vieron obligados a huir de España (en número restringido en 1391, pero masivamente en 1492) estos expatriados de Murcia se escindieron en tres grupos. El primero de estos se instaló en Italia;<sup>18</sup> el segundo grupo arribó a la costa argelina, probablemente cerca de Orán, y el tercer grupo llegó a Israel y Siria. Según ciertos documentos antiguos ya aparecen miembros de esta familia enraizados en Tlemcén.<sup>19</sup> El itinerario recorrido por este último grupo de la familia, según una antigua tradición, sería resumidamente el siguiente: en el siglo XV salieron de Murcia por mar y tras un peligroso trayecto llegaron sanos y salvos a las costas de Argelia, desembarcando en el puerto de Honana, no lejos de Tlemcén o en el puerto de Orán. En un período más tardío es posible reencontrar a los Marciano en la villa de Natisdalet (Tadislát), posteriormente denominada Kasbat el Majzén, próxima a Tlemcén, y de allí, entre los siglos XVI-XVII, se trasladaron a Debdú. Grandes sabios y excepcionales eru-

ditos se dieron en Debdú, provenientes de esta ilustre familia, especialmente a finales del siglo XVI y siglo XVII, tales como los rabinos Yitzjak Marciano, Shlomó ben Yitzjak Murciano, Moshé ben Shlomó Marciano y David ben David Marciano, entre otros.

En cuanto a la familia Bensusán o Bensoussan, tal como el propio Najmánides (Rambán) afirma, era una de la más nobles de la España andaluza. Se reconocen entre ellos como descendientes de Benjamín, hijo menor del patriarca Jacob, y se tienen noticias de miembros notables portadores de este apellido instalados desde principios del siglo XV en la ciudad de Fez como consecuencia de las persecuciones antijudías de 1391. Cabe acotar por añadidura que en la correspondencia del propio *Ribash*, rabí Isaac ben Sheshet Perfet (1326–1408), figura el rabino de la ciudad argelina de Mostaganem, rabí Yaacob Bensusán, como destinatario de unos *responsa*, en torno a algunas cuestiones de jurisprudencia. Los Bensusán de Debdú adquirieron celebridad a principios del siglo XVII y el primer sabio conocido en esta ciudad portador de dicho apellido fue Majluf Bensusán, entre los años 1680 y 1750. Ellos casi siempre permanecían neutrales en las disputas comunitarias formando un grupo aparte y en el barrio donde habitaban se hallaba situada la sinagoga más grande de la ciudad, que constituía de alguna suerte el centro oficial de la comunidad. Una anécdota bien fundada en la tradición oral atestigua que los miembros de la familia Bensusán, durante largo tiempo han transmitido de padres a hijos el tesoro de las llaves de una casa de España que ellos

solían enganchar detrás de las puertas de entrada de sus casas. Esta tradición que fue perpetuada hasta el siglo XIX, tradujo durante centurias la esperanza anhelante de retornar a sus originarios hogares de *Sefarad*.

Otras distinguidas familias judías conocidas de Debdú eran las Sultán o Bensultán, los Benguigui, los Marelli o Morely, los Benhamou, los Benaím, los Anconina, y los Bensadoun o Bensadón.

Rabí Eliahu Murciano, en su antes referida obra, enfatiza a este respectola asombrosa semejanza entre su ciudad natal Debdú y la antigua Jerusalén, fundándose en las peculiaridades comunes que unen a ambas. En primer lugar, Debdú, al igual que Jerusalén, es una ciudad rodeada de montañas y de semejante modo en que se alzaba el Templo en Jerusalén con su Arca de la Alianza, en Debdú se alza la sinagoga de Dugham con su antiguo y venerado *sefer Torá* de rabí Zabarro. Asimismo, la comunidad de Debdú, como en la antigua Jerusalén, agrupa a los tres básicos sectores demográficos del judaísmo: Leví (representado por los Cohén), Judá (encarnado por las familias Marciano, Benhamou, Sultán, Benguigui, Benaím y otros), y Benjamín, representado por la familia Bensusán.

### Llegaron los turcos

A partir del siglo XVI los turcos otomanos entran en el escenario político magrebí. Sustituyeron en el poder a los zayanidas e invadían constantemente la región del Magreb Central disputándoles su posesión a los jerifes saadianos. La primera manifestación de actividad turca en la vecindad de



*Sentado, R. Aharón Binyamín HaCohén Sabbán y, de pie, R. Moshé Marciano ben Ako.*

Debdú fue el establecimiento en Argelia del corsario turco Baba Aroudj y de su hermano Jair Al Din, conocido más comúnmente por el nombre de Jeiredín o Barbarroja. En esta época Debdú ocupa una posición especialmente estratégica, tanto para los otomanos, como para el imperio jerifiano de Marruecos<sup>20</sup> y también para los europeos, habida cuenta de las posesiones portuguesas y españolas en la región. En efecto, Debdú se encuentra en las fronteras del imperio de «la Sublime Puerta», ocupante de la ciudad de Tlemcén y a los límites del imperio jerifiano que colinda con España. Sin embargo, a pesar de la larga y compleja guerra entablada entre ambos imperios, no fue

necesario que los otomanos se apoderaran de la «nueva Sevilla».

Realmente se podría decir que la grandeza de Debdú para la historia de Marruecos desapareció con el «reino» independiente de su dinastía local, aliada a los wattasidas y en la historia general del imperio jerifiano quedará sin especial notoriedad. Sin embargo, León el Africano conoce todavía a *Dubdú* como una de las pequeñas capitales de Marruecos. Esta decadencia fue provocada por los constantes enfrentamientos entre turcos y jerifes saadianos, lo que obligó a desviar la importante ruta comercial y de peregrinaje de Tlemcén a Fez que pasaba por Debdú hacia la gran ruta sahariana que partía de Tafilalet. No obstante lo expresado, la población judía de la ciudad hizo posible que desde los tiempos del reino de muley Amar, esta continuara floreciendo de manera desproporcionada a su tamaño, no solo desde el punto de vista comercial, sino religioso y cultural, exceptuando, por supuesto, las esporádicas ocasiones en que los judíos debieron escapar de la ferocidad de los enemigos en medio del vaivén de luchas intestinas que de tiempo en tiempo se entablaban en la región, o cuando debieron abandonar la ciudad para sobrevivir a los períodos de hambre. A este respecto se recuerda muy particularmente las hambrunas de los años 1779 (5539) y 1807 (5567), que casi despoblaron a Debdú de sus habitantes judíos.

En medio de esta convulsionada historia cabe destacar, sin embargo, un extraordinario

acontecimiento que llevó a las familias Cohén y a algunos miembros de otras familias judías a trasladarse, a principios del siglo XVII (algunos opinan que por propia voluntad, otros que por decreto de las autoridades musulmanas) a la *kasbá* de Dar Ibn Mechaal, para luego retornar, alrededor de 1690 a Debdú, su ciudad de origen. Este acontecimiento extraordinario que vino a modificar la proporcionalidad demográfica de la comunidad judía de Debdú figura constatada en varios testimonios históricos, especialmente en dos cartas fechadas en 1789, escritas en hebreo-árabe,<sup>21</sup> mediante las cuales un líder religioso de Debdú, rabí Yosef ben Shimón Cohén-Scali, dirige consultas a sus colegas de Fez relatando a lo largo del texto de las mismas los orígenes de su propia familia, así como la presencia de los Cohén en Dar Mechal durante casi cien años, su posterior expulsión de esta ciudad y retorno a Debdú. Fuentes



Rabinos Abraham Hacohen y su hijo David (abajo). Líderes espirituales y dayanim de Melilla.

documentales y la misma tradición nos refieren asimismo que, precisamente por esa misma época, a principios del siglo XVII, «governaba como rey» en Dar Ibn Mechal un judío que llevaba por nombre Aarón ben Mechal y poseía «inmensas riquezas y preciosos tesoros». Así es descrito por el historiador El Oufrani,<sup>22</sup> un contemporáneo de estos eventos. Según dichas fuentes documentales,<sup>23</sup> Dar Ibn Mechal llegó a convertirse, con el gobierno de este rico judío, en el centro de actividades comerciales de una amplia región, comprendida entre el Angad y Taza. Allí no solo se mudaron los *cohanim*, sino algunos miembros de las familias Marciano y Benaím, entre otras. Durante este tiempo había sido proclamado muley Muhámmad como nuevo sultán y sucesor del primer soberano alauita de Sijilmassa, muley Cherif, fallecido en 1659. Tal acontecimiento provocó la huida de su hermano, el muley Rachid, pretendiente al trono, que más tarde, de 1667 a 1672, habría de convertirse en sultán de Marruecos, obligándolo a refugiarse en las montañas del Atlas. Recorriendo las poblaciones durante su escape, relata El Oufrani, sus peregrinaciones llevaron al muley Rachid a la *kasbá* de Ibn Mechal donde, sin poder soportar que no fuera un musulmán el gobernante de aquel lugar, decidió tenderle una trampa asesinándolo y apoderándose de sus riquezas que distribuyó entre quienes lo acompañaban.<sup>24</sup> Años más tarde, el sucesor en el trono de Marruecos, el muley Ismaíl, que reinó desde 1672 hasta 1727, expulsó por alguna razón desconocida a los Cohén de Dar Ibn Mechal, los cuales retornaron a Debdú seguidos de los Marciano y los Benaím.



Judía norafricana en su indumentaria típica.

No conocemos gran cosa acerca de la vida de la comunidad judía de Debdú durante la primera mitad del siglo XVIII, salvo que durante la primera mitad de ese siglo la población había crecido de una manera prodigiosa. Por otra parte, en 1708, un emisario de Hebrón, rabí Shmuel haLeví, durante su visita a Debdú testimonia haber recaudado una cantidad de dinero muy sustancial, lo que indica que la situación económica de la comunidad judía era bastante próspera en general. En 1728 la comunidad se contaba entre las veintiséis *kehilot* de Marruecos que poseían tribunales rabínicos. En 1745, sin embargo, una epidemia diezmo a la población, tal como lo muestra aún, en el cementerio judío de la ciudad, una ingente cantidad de tumbas que se remontan a aquella época. Tampoco se podrán olvidar las hambrunas de los años 1779 (5539) y 1807 (5567), que casi despoblaron a Debdú de sus habitantes judíos, tal como ya habíamos mencionado anteriormente.

Se sabe que por aquel entonces los judíos de Debdú dependían de la autoridad directa del *Majzén* o gobierno central al que se enviaba un tributo anual por intermediación del pachá de Fez. En caso de conflictos intestinos, los judíos recurrían a la protección de los *siyed* o jefes de los clanes de las zonas de los alrededores. El último soberano influyente de Marruecos, el muley Hassán, suprimió, empero, a fines del siglo XIX esta protección de los judíos por el *seyid* tomándolos bajo su propia autoridad y separándolos desde el punto de vista administrativo del resto de la población. Los musulmanes de la ciudad dependían del gobernador de Taza, mientras que los judíos fueron sometidos por intermediación de un *cheij* (jeque) elegido entre los suyos, al *bajá* de Fez.

Durante su estancia en Debdú, en 1883-1884, del célebre viajero M. Charles de Foucauld, de quien ya hicimos referencia, este estuvo hospedado en casa de un israelita, David Murciano. Allí mantuvo excelentes relaciones con la población judía, que lo ayudaron a proteger su verdadera identidad, puesto que, como anteriormente se dijo, se había hecho pasar por rabino para evitar ser apresado por las autoridades musulmanas. Esta amigable acogida, sin embargo, les costó muy cara a los judíos, pues tras revelarse el encubrimiento, hubieron de sufrir grandes represalias por parte de las poblaciones vecinas que en 1885 invadieron el *melaj*<sup>25</sup> librándose a la masacre y al pillaje. Al referirse a la población de Debdú, Charles de Foucauld resalta dos principales aspectos; en primer lugar que los judíos eran mayoría en la localidad, en torno a tres cuartas partes de la pobla-

ción, y constituyen «la única localidad de Marruecos donde el número de judíos sobrepasa al de musulmanes» y por otro lado, que los *israelitas*, como él los llamaba, eran quienes controlaban el comercio con Fez y Melilla, además de Argelia.

Pese a que en 1897, una fuerte hambruna azotó a todo el Marruecos septentrional, M. Benshimol de Fez emite, por intermediación del director de la *Alliance Israelite Universelle*,<sup>26</sup> una reseña sobre sus correligionarios afirmando que «los israelitas de Debdú no son pobres como en la mayoría de las ciudades de Marruecos. Muchos conocen un oficio y la mayor parte se dedica al comercio. Se observa entre ellos un gran número de rabinos muy instruidos. Ellos tienen mucha dignidad y jamás han mendigado...». Sabemos de la comunidad judía de Debdú que, además de las múltiples actividades comerciales, el mercado solía abrirse los días jueves de cada semana. Había entre ellos algunos orfebres, sastres y tejedores. Las mujeres desempeñaban labores excelentes de tejido y bordado. Otros se desempeñaban en trabajos de marroquinería y cierto número de familias acomodadas poseían frondosos huertos contiguos a la ciudad. La ganadería ovina en los alrededores era igualmente floreciente. Además de la existencia en la ciudad de un tribunal rabínico, como antes se dijo, es particularmente digno de destacar la especialidad de los rabinos de Debdú en la escritura y confección de *sifré Torá* o rollos de la Ley. Estos *sofrim* o escribas eran extraordinariamente expertos, de una caligrafía exquisita y de una piedad y devoción intachables en su observancia

religiosa. Los *sifré Torá* de Debdú alcanzaron un renombre que traspasó las fronteras de Marruecos y Argelia, y son especialmente reconocidos y valorados. Por otra parte, cabe señalar la *yeshivá* (centro de estudios superiores de *Torá*) de Debdú que continuó siendo, hasta ya entrado el siglo XX, un reservorio de *talmidé jajamim* (eruditos), *dayanim* (jueces) y *shojetim* (matarifes rituales) para la ciudad y otras comunidades de Marruecos y Argelia. Empero, la tranquilidad que había caracterizado al reino del muley Hassán no duró más que algunos años, pues a partir de la sublevación contra el sultán alauita Abdel Aziz, en 1902, por el aspirante al trono Bou Hmara, conocido como el *Rogui* (el pretendiente), todo el nordeste de Marruecos fue agitado por incesantes disturbios. Estos conflictos perduraron hasta la ocupación francesa y, si bien es cierto que, por una parte, las necesidades de la guerra llevaron al *Rogui* a gravar a los judíos con tasas impositivas cada vez más elevadas, al extremo de confiscar los bienes de algunos de ellos, por otra parte, sin embargo, los judíos gozaron de autonomía, siendo gobernados por David Ben Hida HaCohén, dirigente de los Cohén-Scali, a quien el *Rogui* designó como *caid* (gobernador), sin cachet, de la entera ciudad de Debdú. Se hace obligado, no obstante, en este punto, recordar que el pretendiente Bou Hmara, al sublevarse contra el *Majzén* radicado en Fez en 1902, estableció su cuartel general en la ciudad de Taza, próxima a Debdú, donde, como represalia a la *kehilá*, sospechosa de apoyar al sultán de Fez, Abdel Aziz, no impidió el criminal saqueo del *mélaj* que ocasionó una gran matanza de judíos. Según testimonios de la época, alrededor de

cuarenta hombres fueron asesinados y hubo numerosas mujeres violadas y niños tomados en cautividad. Los sobrevivientes escaparon a las montañas y emprendieron un escabroso recorrido en busca de refugio sembrado de inconvenientes y penurias, habiendo sido tomados como rehenes, víctimas del pillaje, en múltiples ocasiones, hasta que, gracias a la protección dispensada por algunos jefes bereberes y a los fondos de rescate aportados por sus correligionarios de Melilla, lograron llegar a esa plaza española. Entre los miembros de la comunidad judía melillense aún son notorias algunas familias, como los Benguigui o los Belilty, por su directa procedencia de aquellos sobrevivientes.

Sea como fuere, desde sus inicios en los anales de la historia, Debdú ha constituido un importante centro del judaísmo. Su comunidad hebrea, antaño más numerosa, constituía todavía, a principios del siglo XX, las dos terceras partes de la entera población de la ciudad, sin contar con las numerosas colonias de debdubíes,<sup>27</sup> quienes, caracterizados por el estrecho apego a sus orígenes comunes, se encontraban dispersos en Argelia y en otras poblaciones francesas y españolas.

Solo a partir de la conquista de Argelia por los franceses en 1830 se podría decir que se marca un declive relativo de la comunidad. No se puede negar que los judíos de Debdú han conocido momentos difíciles, a veces trágicos, entre los años 1830 y 1910, pues muchos de los oponentes a la colonización francesa de Argelia se refugiaron en la ciudad y, además, los judíos eran sospechosos de simpatizar con el gobierno

francés en detrimento de las autoridades musulmanas. Por otra parte, como consecuencia de las estrechas relaciones comerciales que se entablaban con Tlemcén, cierto número de debdubíes se mudaron a esta ciudad o a Orán. Esta situación no les impidió, sin embargo, mantener frecuentes relaciones comerciales con la ciudad española de Melilla y sus caravanas cruzaban todo el Rif y el Atlas hasta oasis de Tafilalet en el desierto sahariano. La importancia de la localidad de Debdú fue igualmente resaltada por el explorador francés Gabriel Delbrel, esta vez a las autoridades españolas, para las que trabajó. De hecho, recuerda Delbrel en sus escritos de 1909 que los judíos de Debdú controlaban el comercio de productos provenientes del Tafilalet y la zona del Muluya, en particular Misur y Utat Olulaj el Hach, dos localidades conocidas por los melillenses que se adentran en la *interminable* carretera que comunica Melilla con el desierto.

Cabe acotar que a finales del siglo XIX los judíos en Melilla fueron nacionalizados en bloque y que durante casi todo el siglo XX, desde sus inicios hasta las primeras décadas de la segunda mitad del mismo, los cargos de rabino principal y *dayán* de la comunidad judía melillense fueron ocupados por rabí Abraham Cohén y posteriormente por su hijo rabí David Cohén, originarios de Debdú.

Con la llegada de los franceses y establecimiento del protectorado francés en Marruecos en 1912, Debdú contaba con cuatro mil habitantes, de los cuales alrededor de dos mil eran judíos. De este número, la mitad, al menos, eran

de apellido Cohén. Si bien la creación del protectorado eliminó los problemas de seguridad de la comunidad, la población judía emigró gradualmente a las cercanas ciudades marroquíes y argelinas, así como también a la española Melilla. Sin embargo, hasta mediados de la década de 1950, Debdú continuó manteniendo su posición central en la vida del judaísmo magrebí. Tras la Segunda Guerra Mundial un millar de judíos aún residían en la ciudad. A partir de entonces hasta 1970 la mayoría emigró a Israel. A pesar de haber sido declarada patrimonio mundial por la Unesco y, no obstante, su extraordinaria belleza y encanto, el estado de conservación de la ciudad es actualmente deplorable... Apenas una vaga sombra de su esplendor de antaño...

*Este trabajo se basó, en parte, en Une nouvelle Seville en Afrique du Nord: Histoire et Généalogie des Juifs de Debdou, Maroc, de Marciano, Shlouchz et al. Ed. Elysée, 2000.*

## Notas:

<sup>(1)</sup> Debdú es una localidad conocida en Melilla por dos motivos: el primero de ellos el hecho de que haya que atravesar estas tierras para llegar a una ruta mítica para bajar al desierto, como es la meseta del Rekkam. El segundo por la existencia hasta hace un siglo de una comunidad hebrea abundante, algunos de cuyos miembros emigraron a Melilla a comienzos de siglo XX.

<sup>(2)</sup> Benimerines o merinidas es el nombre castellanizado que reciben los *Banu Marin*, miembros de un imperio de origen bereber zenata, cuyo núcleo fundamental estaba en el norte del actual Marruecos. Durante los siglos XIII y XIV, los benimerines también controlan, brevemente, algunas partes de Andalucía y de la zona este del Magreb. Surgieron tras la caída del imperio almohade y fueron reemplazados por la dinastía wattasida.

<sup>(3)</sup> Zenata o Zeneta, Zanata o también Zenete e Iznaten son las variaciones del nombre que recibió un grupo de pueblos bereberes durante el período medieval, de los que descienden varias etnias actuales. El historiador y viajero Ibn Jaldún relata que fueron, junto con los Masmuda y los Sanhaya, una de las tres grandes confederaciones bereberes musulmanas de la Edad Media. Añadió que estas tribus, que eran a la vez nómadas y sedentarias, así como constructoras de ciudades, se concentraron en el Magreb Medio (la actual Argelia), por esto llamó a esta región el hogar de los zenata.

<sup>(4)</sup> Los abdelwadidas o zayanidas provienen, al igual que sus rivales merinidas, de tribus zenatas nómadas que se desplazan en el siglo XII a la parte oeste del Magreb central. Entre 1299 y 1307, los abdelwadidas se atrincheran en Tlemcén, que resiste a un largo siglo merinida. Al salir de esta prueba, Abú Hammú I (1308-1318) y su hijo Abú Tashfín (1318-1337), emprenden una política de consolidación del poder abdelwadida y extienden su poder. El final de la dinastía abdelwadida es tan agitado como el primer siglo de su historia. Debilitados por sus disensiones internas y por la gran influencia de las tribus árabes nómadas, los abdelwadidas se reducen a la soberanía de los españoles de Orán (1509) y después a los turcos de Argel (1517). Tlemcén, sometida un tiempo a los saadíes, es ocupada definitivamente por los turcos en 1550, poniendo fin definitivamente de este modo al poder abdelwadida.

<sup>(5)</sup> Charles de Foucauld fue en su madurez un místico contemplativo. Descendiente de una familia aristocrática que portaba el título de «vizconde de Foucauld», su personalidad polifacética se manifestó en su carácter de militar en Argelia y de explorador y geógrafo en Marruecos, y más tarde en su búsqueda espiritual, en su itinerario, convertido en monje trapense, por Francia y el Imperio Otomano y en su sacerdocio en el Sahara argelino, donde transcurrieron los últimos quince años de su vida.

<sup>(6)</sup> Wattasidas: fue una dinastía gobernante de Marruecos. Como la dinastía merinida, sus gobernantes eran de ascendencia bereber de Zenata. Las dos familias estaban emparentadas y los merinidas reclutaron a muchos visires de los wattasidas. Estos visires asumieron los poderes de los sultanes, tomando el control del reino de la dinastía merinida cuando el último meriní, Abú Muhámmad Abd al-Haqq, que había masacrado a muchos de los wattasidas en 1459, fue asesinado durante una

revuelta popular en Fez en 1465. Los wattasidas fueron finalmente suplantados en 1554, después de la Batalla de Tadla, por los príncipes de la dinastía saadiana de Tagmadert que habían gobernado todo el sur de Marruecos desde 1511.

<sup>(7)</sup> Árabes hilalianos o banú Hilal: emigraron desde el Alto Egipto en el norte de África en el siglo XI hacia el Magreb. Fueron unos de los impulsores de la arabización debido a su influencia política. Desde su aparición y hasta el siglo XIV, los banú Hilal fueron una fuerza autónoma a la que todos los estados del Magreb recurrían para defenderse.

<sup>(8)</sup> La dinastía saadí, saadiana o soadita fue una dinastía árabe que gobernó en Marruecos entre el siglo XVI y el XVII. Desde 1509 hasta 1554 gobernó en la región sur del actual Marruecos. Entre 1561 y 1567 anexó a su dominio los principados de Tetuán, Chauen y Debdú. Su reinado sobre la totalidad del territorio de Marruecos empieza con el gobierno del sultán Mohámmad ash-Sheikh en 1554 y el final de esta dinastía se da en 1659 con la muerte del sultán Áhmad el-Abbás. La dinastía saadí afirmaba ser una familia jerife, originaria del Hiyaz, descendientes de Mahoma por parte de Alí ibn Abi Tálib y Fátima Zahra (hija de Mahoma) y del primogénito de estos últimos: el imán Hasán ibn Alí. Los saadíes provenían de Tagmadert, en el valle del río Draa, al sur de Marruecos.

<sup>(9)</sup> Según consta de documentos españoles de la época el muley Amar buscó el asilo de la plaza española de Melilla durante las enconadas luchas que tuvieron lugar en Marruecos entre los últimos sultanes de la dinastía watasida y sus rivales saadianos, que vencedores implantaron una nueva dinastía que reinó aproximadamente un siglo. (Francisco Mir Berlanga. *Con el viento de la historia*, 1993)

<sup>(10)</sup> Responsa *Mishpat Utzedaká veYa'acob* de rabí Yaacob Abentsur, Alejandría 5660-1900.

<sup>(11)</sup> *Megorashim* que en hebreo «expulsados» es un término usado para referirse a los judíos de la Península Ibérica que llegaron a Marruecos como resultado de las persecuciones antijudías de 1391 y 1492. Estos inmigrantes eran distintos a los judíos autóctonos, preexistentes en Noráfrica desde tiempos muy antiguos, conocidos como *toshavim*, quienes hablaban las lenguas locales, es decir, el amazigh (berebere) o el árabe, y sus tradiciones estaban influenciadas por la cultura local. Pese a la inicial confrontación cultural de ambas comunidades, terminaron fundiéndose y los *megorashim*,

más cultivados que los primeros, terminaron por influenciar e imponer sobre todas las comunidades de Marruecos las leyes y costumbres prevaletientes en España.

<sup>(12)</sup> Opúsculo *Yahas Debdou*. Rabí Chelomó HaCohén Sabbán, editado en complemento a la *Responsa Vayhal Chelomó*.

<sup>(13)</sup> Citadas en *Maljé Rabanán* de rabbí Yosef Benaím, Jerusalén, 5691 (1931).

<sup>(14)</sup> *L'établissement des dynasties des Cherifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger*. 1509-1830, París, 1900.

<sup>(15)</sup> *Zejut Avot* de rabbí A.R. Coriat. Pisa, 5572 (1812)

<sup>(16)</sup> *Chenuga*, del portugués *esnoga*, para designar la sinagoga. En árabe se designa con el término *sla*.

<sup>(17)</sup> El más célebre escriba de su generación, rabí Moshé Zabarro, quien era ya destacado en España por la calidad caligráfica excepcional de los rollos de la Ley que salían de sus manos llegó a Mequínez o *Meknés* (Marruecos) hacia el año 1500. Años más tarde se trasladó a Tetuán donde se asentó definitivamente. Se suele decir que dos *sifré Torá* (rollos de la Ley) han subsistido hasta nuestros días. El primero en la sinagoga Crudo de Tetuán y el otro en *Meknés*; pero, por los documentos y testimonios obtenidos sobre la comunidad judía de Debdú parece ser que el de la sinagoga de Dugham, era un tercer rollo atribuido a rabí Moshé Zabarro, poco conocido por los investigadores sobre esta materia.

<sup>(18)</sup> Para mayor información léase la obra *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)* de Renzo Toaff.

<sup>(19)</sup> *Un grand Rabbin a Tlemcem au XV siècle* de Isaac Rouche. Casablanca, 5714 (1954).

<sup>(20)</sup> El imperio cherifiano o jerifiano es una denominación histórica dada a Marruecos entre los siglos XVI y XX en las dinastías de los saadianos y, después, de los alauitas.

<sup>(21)</sup> Véase nota 9.

<sup>(22)</sup> *Histoire de la dynastie Saadienne au Maroc*. Mohammed El Oufriani. París, 1889.

<sup>(23)</sup> Véase nota 9.

<sup>(24)</sup> Existen muchas leyendas así como fuentes documentales que corroboran la existencia de la población de Dar Mechal, cuya exacta ubicación se desconoce en la actualidad, así como del gobierno de Aarón Ben Mechal ofreciendo diversas versiones de su trágico destino, algunas de las cuales con acotaciones que no escapan a una inten-

ción claramente discriminatoria y antijudía.

<sup>(25)</sup> *Mélaj* o *mélaj* en fonética castellana, es el nombre con que generalmente se denominan a los barrios judíos en Marruecos, equivalentes a las juderías o guetos en Europa.

<sup>(26)</sup> *Bulletin de l'Alliance Israelite Universelle*, 1897.

<sup>(27)</sup> Llámase a los naturales de Debdú.

## Bibliografía:

Abentsur, Ya'acob. *Responsa Mishpat Utsedaka veYa'acob*. Alejandría, 5660 (1900).

Coriat, A. R. *Responsa Zejut Abot*. Pisa 5572 (1812).

De Chernier, Louis. *Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'Empire du Maroc*. París 1787.

De Foucauld, Charles. *Reconnaissance au Maroc*. París, 1888.

El Oufriani, Mohammed. *Histoire de la dynastie Saadienne au Maroc*. París, 1889.

Fagnan, E. *Extraits inédites relatifs au Maghreb*. Argel, 1924.

Graetz, H. *History of the Jews*. 1891.

HaCohén Sabbán, Shlomo. *Vayhal Shlomó*. Casablanca 5689 (1929).

Ibn Khaldoun. *Histoire des Berberes*. París, 1856.

Laredo, Abraham I. *Les noms des Juifs du Maroc*. Madrid, 2008.

Marciano, Eliahu. *Debdou, Ir HaCohanim* (Debdú, Ciudad de *cohanim*). Jerusalén, 1978.

Marciano, Eliahu. *Yahas Debdou*. Jerusalén, 5767 (1996).

Mercier, Ernest. *Histoire de l'Afrique septentrionale*. París, 1888.

Salafranca Ortega, Jesús F. *La población judía de Melilla (1874-1936)*. Caracas, 1990.

Slouschz, Nahoum. *Étude sur l'histoire des juifs et du judaisme au Maroc*. París, 1906.

Terrase, Henri. *Histoire du Maroc*. Casablanca, 1949-50.

# El castellano: ¿idioma nacido en AGUAS JUDÍAS?

Mario Eduardo Cohen

**E**l idioma castellano o español es hoy hablado como lengua materna por más de 400 millones de personas y se calcula que puede alcanzar a los 500 millones si se agregan los que lo tienen como segunda lengua o lo están estudiando. En Israel se calcula que casi un millón de personas lo entienden (siendo hoy el cuarto o quinto idioma más hablado).

Nos preguntamos: ¿cuál es la relación de la historia de los judíos con la formación de esta importante lengua?

Para entrar en tema debemos hacer un poco de historia. El embrión de nuestro idioma hay que buscarlo en el latín vulgar presente en la zona central del norte de Hispania. Tras la caída del Imperio Romano en el siglo V, la influencia del latín culto en la gente común fue disminuyendo paulatinamente. El hablado de entonces fue el fermento de las variedades romances hispánicas, entre ellas el castellano.

El dialecto castellano primigenio se originó en el condado medieval de Castilla (oriente de Cantabria y norte de Burgos), con influencias vascas y árabes, y se expandió al sur de la península gracias a la Reconquista. Hacia el siglo X ya comienzan a aparecer textos que se van diferenciando del latín vulgar.

Un salto gigante en la formación de la nueva lengua lo constituyó el reinado

de Alfonso X llamado *el Sabio* (rey de Castilla y León) que elevó el prestigio del uso del castellano escrito dentro de su corte y por todo el territorio castellano en expansión. Un papel central lo constituyó la creación de la Escuela de Traductores de Toledo en la que colaboraron varios judíos y conversos.

¿Quiénes fueron los que apoyaron decididamente la obra del rey sabio? Justamente nos referimos a los sefarditas. Estos usaron la lengua vulgar (castellano en formación) porque tenían vedado el idioma hebreo por ser lengua santa; el latín era utilizado solamente por la Iglesia y el árabe ya había dejado de ser la lengua del mundo cultural.

Este aporte lo reconoció explícitamente el escritor mexicano Carlos Fuentes en la inauguración del III Congreso Internacional de la Lengua Española: «Somos lo que somos y hablamos lo que hablamos, porque los sabios judíos de la corte de Alfonso el Sabio impusieron el castellano, lengua del pueblo, en vez del latín, lengua de la clerecía, a la redacción de la historia y las leyes de Castilla».

De esta manera, el castellano fue el primer idioma europeo, además del latín, en utilizarse para textos seculares de filosofía, historia y derecho.

Agrega Ángel Alcalá (en su reciente obra *Los judeoconversos en la cultura*

y *sociedad española*, 2011): «Resulta conmovedor enterarse de que algunos de los primeros balbuceos de la lengua castellana tiene sabor semita: no andaría errado en demasía quien propusiera la paradoja de que el castellano fue en buena parte bautizado con aguas judías» (página 58).

En su obra *España en su historia*<sup>1</sup>, Américo Castro señala: «Lo único que ahora interesa es dejar bien en claro que el castellano comenzó a servir de instrumento de alta cultura gracias a los judíos que rodeaban a Alfonso X y fomentaron sus curiosidades afinadísimas; dos siglos más tarde, la situación sigue siendo la misma, pues son los judíos y no los cristianos quienes usan la lengua vulgar para el comentario de las Escrituras, la prosa filosófica y los estudios astronómicos».

Algunos consideraron a Yehudá Haleví como el primer autor de versos en castellano, tema que hoy está en discusión. Pero correspondió a Sem Tob, un judío de Carrión de las Condes (Palencia) escribir el primer libro en poesía lírica en español durante el siglo XIV. Se trata de los llamados *Proverbios Morales* (año 1365). Un ejemplo del mismo:

*«Cuando se seca la rosa que ya su sazón sale,  
Queda el agua olorosa, rosada,  
que más vale».*

En otro fragmento nos dice que todo tiene su contradictorio. Se trata de un texto que tiene seis siglos y medio, escrito en lenguaje de la época.

*«Non ay syn noche día,  
Nin segar syn sembrar,  
Nin sin caliente fría,  
Nin reyr sin llorar*

*»Nin ay syn después luego,  
Nin tarde syn ayna,  
Nin ay fumo syn fuego,  
Nin syn somas farina.*

*»Nin ganar syn perder,  
Nin syn baxar altesa:  
Salvo en Di-os poder  
No lo hay sin flaqueza».*

Después de Sem Tob lo siguieron muchos otros en y fuera de España. Un ejemplo de esta expansión de judíos en poesía en lengua española la da tres siglos después Daniel Levy de Barrios (siglo XVII), cuando en Ámsterdam escribía a su gran patria Montilla:

*«Verde estrella del cielo Cordobés,  
agrado de Marte,  
Corte de los famosos descendientes  
del Alonso del sol cumbre,  
Murió matando mahometanas  
gentes».*



Sem Tob de Carrión

Este es solo uno de los tantos poetas y escritores sefarditas que siguieron escribiendo en español, fuera de España. Un caso especial digno de mencionarse es el de los escritores judíos de Ámsterdam, que competían con los peninsulares durante el Siglo de Oro.

## Literatura Conversa en el Siglo de Oro

Otro de los capítulos interesantes se refiere al aporte a la literatura española de los sefarditas ya convertidos al catolicismo. Señala Américo Castro que las obras satíricas del siglo XV suelen atribuirse a conversos y cita a varios de ellos: Juan de Mena, Hernando el Pulgar, Rodrigo de Cota, Antón de Montoro. Y señala la posibilidad de autores conversos para *El Lazarillo de Tormes* y *La Celestina*<sup>2</sup>.

En las últimas décadas se ha encontrado el origen judío o converso de decenas de hombres clave de la literatura española de los siglos XVI y XVII. Estas investigaciones se contraponen con las realizadas hasta el siglo XIX en que, el encontrar genealogías judías, constituía un oprobio para las familias sospechadas. Hoy, por curiosidad científica (y a veces por cierto sentimiento de culpa) se están investigando los orígenes de muchos nombres de primera línea como conversos o descendientes de tales:

Agrega Ángel Alcalá (en la obra ya mencionada): «Algunos de los máximos intelectuales y escritores eran de la menos parcial linaje judío converso (Fernando de Rojas, Francisco Delicado, Alfonso y Juan de Valdés, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Miguel

Servet, fray Luis de León, Teresa de Jesús, Juan de Ávila). Creo que de esta casta ilustre –étnica o al menos moral y mental– fueron no solo Gracián, sino el propio Góngora y Cervantes».

Escribe Juan Goytisolo (*El País*, 1999): «El pesimismo radical de Fernando de Rojas y Mateo Alemán, la ironía de Cervantes, la amarga imprecación de fray Luis de León son manifestaciones distintas de una estrategia personal de desengaño, resistencia o huida, y coincide con la idea de que a los conversos se le debe el movimiento central del Siglo de Oro de la literatura española».

Además los sefarditas llevaron las lenguas ibéricas a todos los continentes conocidos en aquella época. Hacia fines del siglo XVI, en todos los continentes se hablaba español: gracias a los castellanos en la Península Ibérica, Filipinas y América; en los restantes, gracias a los judíos sefarditas.

En síntesis, gracias a las últimas investigaciones hoy podemos señalar que existe una estrecha relación de los judíos con el nacimiento y consolidación de uno de los idiomas de mayor desarrollo y creatividad en la actualidad.

## Notas:

<sup>1</sup>. Losada, Buenos Aires, 1948. También Editorial Crítica, Barcelona, 2000.

<sup>2</sup>. Américo Castro. Op. Cit., pág. 539.

# Vinculación genealógica de MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA con sus antepasados judíos

Meyer Magarici

*Especial para Maguén – Escudo*

## Resumen

Con la intención de aclarar la controversia sobre los posibles orígenes judíos de Miguel de Cervantes Saavedra, investigamos su línea genealógica paterna hasta vincularlo con sus antepasados judíos y judeoconvertos que vivieron en Burgos y Toledo a partir del siglo XIV. Así, descubrimos que «el príncipe de los ingenios españoles» fue descendiente en noveno grado de Abraham HaLeví, el patriarca de una acaudalada familia judía burgalesa nacido en Aragón a finales del siglo XIII, abuelo del célebre judeoconverso obispo Pablo de Santa María, y en octavo grado de Juan Álvarez, judío que se convirtió al catolicismo en el año 1320, abuelo de Alfonso Álvarez de Toledo, contador mayor y consejero regio de Juan II de Castilla y del príncipe Enrique. No aseveramos que Cervantes fuera judío, judeoconverso ni criptojudío. Nos limitamos a presentar la información que demuestra su ascendencia judeoespañola (sefardí).

## Introducción

El tema de la posible ascendencia judía del genial escritor ha sido y sigue siendo tema muy controvertido. Leandro Rodríguez, catedrático de la Universidad de Lausana y doctor en Teología, se basa en diversos aspectos quiijotescos de presunta inspiración judía para



*Don Miguel de Cervantes y Saavedra*

afirmar que *Don Quijote de la Mancha* oculta tradiciones y saberes judíos y, por tanto, asume que los antepasados del genio de la literatura española eran judeoconvertos<sup>1</sup>. Para Américo Castro, Daniel Eisenberg y otros cervantistas, el «combatiente de Lepanto» tiene ascendencia judeoconversa por ambas líneas genealógicas. Krzysztof Sliwa, otro reconocido cervantista, escribe: «De este

asunto se han compuesto un sinnúmero de fantasías y locuras o se ha tomado una posición neutral, sin patentizar ni un documento fehaciente. Opino que los que piensan que Cervantes era judío o tuvo una ascendencia judía están muy equivocados y, a la vez, muy ricos en fantasía». Bernardo Alonso Alonso, en una carta abierta a Leandro Rodríguez titulada *Cervantes católico, no judío*<sup>2</sup>, ataca abiertamente a Leandro Rodríguez, Américo Castro y Santiago Trancón, llamándolos «iluminados cabalistas andantes por el mundo de la ficción y retórica» e intenta desacreditar a Américo Castro tildándolo de *miserable* al tiempo que lo acusa de filosemitismo farisaico, fundamentado en que «ningún documento acreditado avala tal aviesa elucubración» y agrega de forma eufemística que «no está demostrado que el último ascendiente judío en la familia de don Miguel de Cervantes no fuera la suegra de san Pedro». En 2017, Fernando Penco Valenzuela, arqueólogo y escritor, en su publicación *Un país llamado Cervantes. El origen judeoconverso del escritor* saca a la luz pública un manuscrito de 1497 en el que Mencía Fernández, hija del condenado Ruy Díaz de Torrelanca –tatarabuelo materno del autor de *La Galatea*–, pagaba 375 maravedíes ante el tribunal de la Inquisición de Córdoba para reconciliarse, ofreciendo así un elemento probatorio sobre los antepasados judíos del escritor. Jean Canavaggio<sup>3</sup> elude la polémica afirmando: «Saber que el más ilustre escritor del Siglo de Oro, el símbolo mismo del genio universal de España, fue un converso obligado a callar sus orígenes, quizás ilumine tal o cual aspecto de su universo mental, pero nunca nos entregará la clave de su creación». En este ensayo aportamos la refe-

renciación bibliográfica que demuestra el linaje judío de Miguel de Cervantes Saavedra. No aseveramos que fuera judío, judeoconverso (*cristiano nuevo*) ni criptojudío (*marrano*) porque no tenemos prueba de ello; porque la conversión al catolicismo de sus antepasados judíos ocurrió unos 150 años antes de su época y, aparentemente, no se debió a intereses socioeconómicos, sino a genuina convicción<sup>4</sup> y porque Cervantes escribió explícitamente –aunque por boca de Sancho–: «Cuando otra cosa no tuviera sino el creer, como siempre creo, firme y verdaderamente en Di-os y en todo aquello que tiene y cree la Santa Iglesia Católica Romana, y el ser enemigo mortal, como lo soy, de los judíos...»<sup>5</sup>. La genealogía de Cervantes que presentamos remonta hasta Abraham HaLeví, hebreo de Burgos, otorgando así la razón a Rodríguez, Castro, Trancón y Eisenberg. Por ende, no nos extrañaría que el nombre de *Don Quijote de la Mancha* no aluda a la región manchega, sino a «la mancha en la sangre» del autor descendiente de judíos.

### Origen del apellido HaLeví

El apellido descriptivo HaLeví se traduce del hebreo como «el levita», y es un indicativo de pertenencia a la casta de los *leviím*, segunda en privilegios después de la de los *cohanim* fundada por Aarón (hermano de Moisés), quien fue el primer *Cohén HaGadol* (Sumo Sacerdote). El término Leví aparece por primera vez en el Antiguo Testamento, en la que está escrito que luego de dar a luz a su tercer hijo, Lía, la primera esposa del patriarca Jacob, dijo: «Ahora mi marido se unirá a mí, porque le he parido tres hijos». Y así se llamó Leví». (*Bereshit* 29:34) El significado de esta frase es que

Lía, que no se sentía amada por su marido, supuso que Jacob se conectaría a ella con mayor afecto y amor por haber dado a luz a su tercer hijo. El término bíblico exacto utilizado fue *Ilavé* (יְלָוָה) que se traduce como *unirá*, palabra de la que proviene el nombre *Leví* (el tercero de los trece hijos que tuvo el patriarca Jacob), fundador de una de las doce tribus de Israel: la tribu de los levitas<sup>6</sup>.

Al cumplir los 24 años, *Leví* contrajo matrimonio con *Milká*<sup>7</sup> con quien tuvo tres hijos: *Gershon*, *Kohath* y *Merari*<sup>8</sup>. *Kohat* tuvo cuatro hijos: *Amram*, *Yzhar*, *Hebrón* y *Uzziel*<sup>9</sup>. *Yzhar* fue el padre de *Shelomot*<sup>10</sup>, *Korá*, *Nefeg* y *Zihri*<sup>11</sup>, quienes iniciaron el linaje de los yizharíes o yizharitas<sup>12</sup>.

La Biblia menciona que se envió a los descendientes de *Yzhar* a que ejercieran funciones como gobernadores y jueces fuera de Israel<sup>13</sup>, lo que indica que viajaron a otros países incluyendo, posiblemente, a Tarsis, la España prerománica. Se desconoce en qué fecha exacta llegaron los yizharíes a la Penín-

sula Ibérica, pero se ha documentado la presencia de la prominente familia HaLeví HaYizhari en el reino de Aragón en los inicios del siglo XI. Los representantes más ilustres de esta familia fueron Shlomó HaLeví HaYizhari, su tataranieto el rabí Zerahiá HaLeví de Gerona (*autor de Séfer HaMaor*, El libro de la luminaria)<sup>14</sup> y el rabí Aarón HaLeví de Barcelona (1235-1303, autor del libro *Séfer HaJinuj*, Libro de la educación), nieto del anterior<sup>15</sup>.

Otros personajes con este apellido que adquirieron fama en la España medieval fueron, entre otros, el poeta Yehudá ben Shemuel HaLeví (Toledo 1075 – 1141 Israel, autor del *Cuzari* y de más de 300 poemas) y Samuel ben Meír HaLeví Abulafia (Úbeda, ca 1320 -Sevilla, 1360), almojarife del rey Pedro el Cruel de Castilla y fundador de la sinagoga toledana que llevaba su nombre (que luego de ser expropiada pasó a llamarse iglesia del Tránsito), quien murió quemado en la hoguera.

De especial importancia para confirmar la genealogía judeoespañola (sefardí) de Cervantes fue rabí Shlomó HaLeví, hijo de Ishaq HaLeví y nieto de Abraham HaLeví de Burgos<sup>16</sup>,<sup>17</sup>, quien «fue un ilustre rabino de la judería burgalesa, reputadísimo en toda la Península por la nobleza de su estirpe levítica, sus caudalosas riquezas y extraordinarios conocimientos. Talmudista sapientísimo, celoso cumplidor de los menores preceptos judaicos y de cuyos labios había aprendido doctrina religiosa y legal hebrea lo mejor



El rescate de Miguel de Cervantes en Lepanto

del alumnado judío de entonces. (...) Su apostasía causó estupor y admiración en todas las juderías de España»<sup>18</sup>. Rabí Shlomó se convirtió al cristianismo junto a su familia un año antes de la revuelta antijudía del año 1391, adoptando el nombre de Pablo de Santa María, aunque también fue llamado obispo Pablo de Burgos o Pablo de Cartagena, ya que sirvió a la Iglesia Católica en esas poblaciones. Paradójicamente, este *cristiano nuevo* se transformó en uno de los principales antijudíos de su época<sup>19</sup> y, además, sus publicaciones fueron utilizadas como fuente referencial por Martín Lutero, Alfonso de Spina, el judeoconverso Gerónimo de Santa Fe (Rabí Yehoshúa HaLorquí antes de su conversión) y otros escritores hostiles a los judíos<sup>20</sup>. Los descendientes de Pablo de Santa María y de sus hermanos Pedro, Alvar, Alfonso, María y Mencía se extendieron a lo ancho de los reinos de España, se interrelacionaron con la nobleza de Castilla y sirvieron fielmente a la Iglesia, a tal punto que en el siglo XVII el rey Felipe II, reconociendo una dispensa papal emitida por Clemente VIII, establece la *limpieza de sangre* de esta familia y la reconoce oficialmente como noble y honorable, y de fe y sangre cristiana<sup>21</sup>.

### Descripción genealógica

**Abraham HaLeví de Burgos:** el patriarca de esta familia judía nació en el reino de Aragón<sup>22</sup>, aparentemente cerca del año 1290. Conocido también como Ebrahim el Leví (sic), Abraham el Leví y Abramo Levi ebreo de Burgos, ya a principios del siglo XIV se encontraba establecido en la judería de la ciudad de Burgos, situada en la ladera suroccidental del castillo homónimo, y para 1343

figuraba como recaudador de impuestos del rey<sup>23</sup>, una ocupación principalmente ejercida por judíos. No obtuvimos información sobre su cónyuge, pero se conoce que fue padre de Çag (Ishaq ben Abraham) HaLeví. Falleció antes de 1354<sup>24</sup>.

**Çag (Ishaq ben Abraham) HaLeví:** estimamos que nació en Burgos hacia 1320, ya que la fecha natalicia de su primer hijo se aproxima a 1350<sup>25</sup>. Referenciado también como Çag el Leví de Burgos, Zag el Leví hijo de Abraham el Leví de Burgos, Ishaq Leví, Yça HaLeví y Dum-Zago (Don Çag) *figlio di* Abramo Levi ebreo de Burgos, vivía en la judería de dicha ciudad y, como su padre, era recaudador de impuestos<sup>26</sup>. Contrajo matrimonio con María, cuyo apellido probablemente fuera Benveniste –ya que consta que Meír Benveniste fue tío de sus hijos, o Núñez, puesto que dos de sus hijas utilizaron ese apellido. Sobre María se ha escrito que<sup>27</sup> «era una mujer aureolada con la piedad y la virtud, venerada por toda la ciudad de Burgos y consagrada a socorrer con la mayor liberalidad a pobres y enfermos, y a dotar a necesitados y doncellas, fomentando nuevos hogares». Como pronto veremos, posiblemente se haya convertido al cristianismo en 1390<sup>28</sup>. Murió llorada por todo el pueblo antes de 1413<sup>29</sup>. Çag (Ishaq ben Abraham) HaLeví y María (Benveniste o Núñez) fueron padres de tres hijos y cuatro hijas: (1) Rabí Shlomo (Salomón) *ben* Ishaq HaLeví (1350-1435, el ya mencionado obispo Pablo de Santa María), (2) María Núñez HaLeví (referenciada también como María de Santa María o de Cartagena, casada con Juan Garcés de Maluenda, fallecida antes de 1435), (3) dos «doncellas» cu-

yos nombres se perdieron con el tiempo, (4) Alfonso Díaz (≈ 1365), (5) Pedro Suárez de Santa María (referenciado también como Pero Juárez o Xuárez, nacido entre 1352 y 1370), (6) Alvar García de Santa María (cronista y consejero del rey Fernando I de Aragón, nacido ≈ 1375, casado en 1400 con Marina Méndez, fallecido antes de 1460) y, la menor, (7) Mencía Núñez<sup>30, 31</sup>.

**Mencía Núñez:** nació en Burgos cerca de 1358. El profesor Cantera Burgos, miembro de la Academia de Historia de España<sup>32</sup>, refiriéndose a su hermano rabí Shlomó *ben* Ishaq HaLeví escribió que don Pablo movió a todos sus hermanos y hermanas, y quizás a otros familiares de menor importancia, los instruye+o en el catolicismo para que abjuraran de los «errores judaicos» y abrazaran la «verdadera fe». Hordes<sup>33</sup> afirma que rabí Shlomó HaLeví se convirtió junto a su madre, sus hijos, su hermana María Núñez y otro de sus hermanos, pero la *Enciclopedia Judaica*<sup>34</sup> no menciona a su madre ni hermanas, sino que afirma: «Sus hermanos Pedro Suárez y Alvar García, y su hija y cuatro hijos de tres a doce años, fueron bautizados al mismo tiempo. Juana, su esposa, con quien se había casado a los 26 años, se mantuvo fiel al judaísmo». Utilizando esto como excusa, Pablo de Santa María se acogió al privilegio paulino para obtener la disolución del matrimonio<sup>35</sup>. Juana murió como judía en 1420, pero fue enterrada en la iglesia de San Pablo construida por su esposo en Burgos<sup>36</sup>. La fecha exacta de la conversión al catolicismo de Mencía Núñez no resulta de particular relevancia para comprobar la ascendencia judía de Cervantes; pero, podemos especular que rabí Shlomó convenció a la menor

de sus hermanas de que abjurara su fe y que esta se haya convertido el mismo día que el resto de sus familiares: el 21 de julio de 1390 en la magnífica Catedral de Burgos. No ahondaremos sobre los motivos que impulsaron a rabí Shlomó *ben* Ishaq HaLeví de Burgos y a su familia a convertirse al cristianismo. Para ello remitimos al lector al citado texto de Cantera Burgos<sup>37</sup>.

Por otra parte, el testamento del doctor Luis Núñez de Toledo, archidiácono de Madrid y canónigo de Toledo, fechado el 12 de octubre de 1469, revela que era hijo de Mencía Núñez –la hermana menor de Pablo de Santa María–, y que su padre fue Francisco Núñez (también referenciado como Francisco Núñez de Toledo «de los de la gallinería» –refiriéndose a los nobles de la Casa de la Gallinería o Casa de los Toledo<sup>38, 39</sup>). Castillo Fernández<sup>40</sup>, refiriéndose a los linajes de los Mármol y los Núñez de Toledo, escribió: «Los problemas que algunos de los Mármol tuvieron, debido a su origen hebraico, con la Inquisición y con otros estamentos que contaban con estatuto de limpieza de sangre. En efecto, numerosos componentes del linaje, y a lo largo de sucesivas generaciones, enlazaron matrimonialmente con otras familias conversas, tanto en Toledo (los Núñez y García de Toledo) como en Madrid». Este autor reproduce algunas opiniones de funcionarios del Santo Oficio: «Los dichos Mármoles descienden de los Núñez de Toledo, los cuales notoriamente dicen los testigos que son confesos» (sic). En otra publicación<sup>41</sup> encontramos que tres oficiales (del Santo Oficio) opinaron lo siguiente: «Un oficial dize que a oydo hablar diferentemente en esta limpieça de los Mármoles y que á los Núñez, si son

*sus parientes, no los tiene por limpios»* y agrega: «*Otro oficial del Santo Oficio dize bien de Márnol y mal de los Núñez»,* y que «*los Núñez decienden de gente no limpia ni xpianos viejos»* (se refiere a cristianos viejos); el otro oficial señaló: «*Los Núñez de Toledo no son limpios por ninguna parte»*. Puesto que son rumores, estos comentarios no constituyen prueba de linaje y, además, no sabemos a quién se referían, ya que tanto Francisco como su esposa Mencía llevaban el mismo apellido Núñez. Luis de Salazar y Castro<sup>42</sup>, quizás el cronista español más importante de su época, afirmó que el árbol de la descendencia de Francisco Nuñez de Toledo *de la gallinería* «está lleno de falsedades». Sabemos que el principal motivo por el que se alteraban las genealogías era para cumplir con los estatutos de limpieza de sangre, ocultando a los antepasados judíos o moros para así evitar la discriminación y, en muchos casos, los juicios inquisitoriales con las consecuentes torturas y muerte en la hoguera. Parada y Luca<sup>43</sup> escribió: «El jurado de Toledo Francisco Nuñez, secretario de Juan II, de los influyentes conversos que llamaron de la Gallinería, cuya sangre no la limpiaba ni toda el agua del Tajo a decir de entonces». A diferencia de los rumores que referenciamos, estas aseveraciones apuntan claramente a que Francisco Núñez también era descendiente de judíos.

Francisco y Mencía Núñez fueron los padres del mencionado arcediano Luis Núñez de Toledo y de sus hermanas Catalina<sup>44</sup> –quien sigue la línea–, Constanza (casada con el doctor Villalpando de Luzón) y Aldonça (casada con Diego Romero, señor de Valdenebros). Mencía Núñez falleció en 1460<sup>45, 46, 47</sup>.

**Catalina Núñez (y Núñez):** estimamos que nació en Toledo hacia 1375. Fue la segunda esposa de Alfonso (también referenciado como Alfón o Alonso) Álvarez de Toledo, contador mayor, regidor de Toledo y



Cuenca y consejero regio de Juan II de Castilla y del príncipe Enrique<sup>48</sup>. Se ha documentado<sup>49</sup> que Alfonso era un criptojudío descendiente de judeoconversos: «*Los de vuestro linaje, cuando eran judíos... Juan Álvarez vuestro agüelo en 1320 se convirtiera a nuestra fe católica (...)* Y con los testimonios de vecinos de Cuenca ante el Santo Oficio de la Inquisición en los procesos de parientes cercanos, cuando recuerdan que (...) estando enfermo el Contador y solo en un aposento con un criado suyo, dijo, “¿Quién está ahí?” y el criado respondió que ninguna persona estaba y que, entonces, dos o tres veces llamando a Di-os, dijo: “Ado-nái, Ado-nái, en tu ley muelo”»<sup>50</sup> [**nota del editor:** las alteraciones en las alusiones a D. son propias de esta publicación]. Una copia de su escudo de armas se conserva en manuscrito en la Real Academia de la Historia, colección don Luis Salazar y Castro (signatura 9/292, folio 40), el cual muestra un florero o jarra con cinco azucenas y cuatro estrellas de David (símbolo característicamente judío), cuya imagen mostramos a la izquierda.

El Contador Alonso Álvarez de Toledo fue hijo de Alonso de Garcí Fernández de Toledo, señor de Casasbuenas (de la influyente familia hebrea de los Husillo o Uziel, jurados de Toledo, descendientes de Mosé Fusillo<sup>51</sup>) quien casó con su

prima hermana Mayor Álvarez de Toledo<sup>52</sup>, hija del ya mencionado Juan Álvarez convertido al cristianismo en 1320. Ramón González<sup>53</sup> citando al *Fondo de Expedientes de Limpieza de Sangre del Archivo Capitular de Toledo* escribió sobre ella: «Viviendo en nombre de cristiana, había guardado siempre los ritos judaicos, incurriendo por lo mismo en delito de apostasía». Por este motivo fue condenada *postmortem* a ser «relajada en efígie» por el «delito» de «judaizar» en un auto de fe que se realizó el 8 de mayo de 1487 en la plaza de Zocodover de Toledo (lo que significa que sus huesos fueron exhumados de la capilla mayor del monasterio cisterciense de San Bernardo de Toledo donde se encontraban y quemados en acto público). Por otra parte, sabemos<sup>54</sup> que Pedro Suárez de Toledo, hermano del contador, fue sorprendido por los oficiales del Santo Oficio cuando celebraba en su casa una ceremonia que por señas dadas por testigos del proceso parece la fiesta hebrea de *Sucot* o de los Tabernáculos, con el rabino don Simuel Abenxuxen, físico de la ciudad, y otros falsos cristianos importantes, por lo que el Santo Oficio lo condenó a la hoguera en 1513. Su esposa, Leonor Molina, fue penitenciada por el tribunal de la Inquisición de Cuenca en 1514 por el crimen de «judaísmo»<sup>55</sup>. Además, conocemos el proceso seguido por el mismo tribunal de Cuenca por judaizante contra Juan Álvarez de Toledo<sup>56</sup>, regidor de Cuenca y sobrino del Contador Alonso Álvarez, a quien creemos hijo de Pedro Suárez de Toledo y Leonor Molina. En resumen, no nos cabe duda de que el contador era descendiente de judeoconvertos.

Alfonso Álvarez de Toledo y Catalina Núñez fueron padres de Pedro Núñez

de Toledo, quien heredó el mayorazgo<sup>57</sup>, y Aldonza Álvarez de Toledo (y Núñez)<sup>58</sup>.

**Aldonza Álvarez de Toledo (y Núñez)**: se cree que nació en Toledo cerca de 1400. Contrajo matrimonio con Juan de Cervantes y Gutiérrez Tello, el Sordo, hijo de Rodrigo de Cervantes y María Gutiérrez Tello. El hijo mayor de este matrimonio fue Diego de Cervantes, comendador de la Orden de Santiago<sup>59</sup>.

**Diego de Cervantes** (Gutiérrez y Álvarez de Toledo): calculamos que nació hacia 1425. Contrajo nupcias con Juana de Avellaneda (nacida en Sevilla en 1435, hija de Juan de Arias de Saavedra, el Famoso, y Juana de Avellaneda<sup>60</sup>, quien utilizó únicamente el apellido Avellaneda de su madre en lugar del Arias de Saavedra del padre. Aquí se descubre el origen del uso del apellido Saavedra por parte de algunos miembros de la familia Cervantes, una costumbre muy común en Castilla de esa época en la que se utilizaban confusamente los apellidos de los padres, abuelos o parientes a quienes se debía la educación o la subsistencia o a quienes se quería conservar la memoria por sus notables hechos y proezas.<sup>61</sup> <sup>62</sup> Otros autores han argumentado, con buena base, que el tatarabuelo paterno del «príncipe de los ingenios españoles», fue Pedro Díaz de Cervantes en lugar del mencionado Diego de Cervantes. Si así fuera, no existe justificación plausible para el uso del apellido Saavedra por el genial escritor, puesto que dicho apellido no aparece en los linajes de Catalina de Cabrera (su bisabuela paterna), Leonor Fernández de Torreblanda (abuela paterna), Leonor de Cortinas (madre) y ningún otro de sus antepasados utilizó dicho apellido Saavedra.

Por otra parte, Martín Fernández de Navarrete, uno de los mayores eruditos de los siglos XVIII y XIX españoles, miembro de la mayoría de las academias y sociedades internacionales de su época incluyendo la Real Academia Española (cuya obra hemos usado como uno de los principales cimientos de este ensayo), afirma que los tatarabuelos del autor de *Los baños de Argel* fueron Diego de Cervantes y Juana de Avellaneda, pero aclara que, según sus *conjeturas*, Juan, hijo de Diego y Juana, fue el abuelo de Miguel de Cervantes y corregidor de Osuna después del año 1531. Consideramos esto un anacronismo, puesto que Diego habrá nacido hacia 1425 y sus hijos alrededor de 1450 a 1460. Si Juan de Cervantes (abuelo del escritor) hubiese nacido en esa década tendría entre 70 y 80 años cuando ocupó el cargo de corregidor de Osuna, una edad demasiado avanzada para obtener tan importante nombramiento. Por tanto, resulta evidente que Juan hijo de Diego de Cervantes no es el mismo Juan de Cervantes abuelo del escritor y que debe haber una generación intermedia. Es posible que Juan –el abuelo de Miguel– haya sido el nieto de Diego o quizás otro familiar más lejano, pero no el hijo. Fernández de Navarrete aclara que hubo una notable sucesión de Juanes y Rodrigos entre los ascendientes del novelista, por lo que no sería de extrañar que haya errado en su conjetura.

Diego de Cervantes y Juana de Avellaneda fueron los progenitores de Gonzalo (corregidor de Jerez de la Frontera), Rodrigo –quien sigue la línea–<sup>63</sup>, Juan, Hernando, Luisa y Diego (alcalde de Gibraltar)<sup>64</sup>.

**Rodrigo de Cervantes (Arias de Saavedra y Avellaneda):** probablemente nació cerca de 1455. Contrajo matrimonio con Catalina de Cabrera<sup>65</sup>, siendo padres de Catalina, María, y Juan<sup>66, 67</sup>.

**Juan de Cervantes (y Cabrera):** se supone que nació cerca de 1477. Fue un abogado de reconocido prestigio<sup>68</sup>. Entre 1509 y 1511 fue teniente de corregidor en Alcalá de Henares. Es allí y entonces cuando debe haber nacido su hijo Rodrigo, padre del escritor. Contrajo matrimonio a fines de 1503 o principios de 1504 con Leonor Fernández de Torreblanca, hija del médico Juan Díaz de Torreblanca, con quien tuvo cuatro hijos: Juan, Rodrigo –quien sigue la línea–, María, y Andrés (alcalde de Cibra)<sup>69</sup>. Falleció el 11 de marzo de 1556<sup>70</sup>.

**Rodrigo de Cervantes (Cabrera y Fernández de Torreblanca):** nació cerca de 1510. A pesar de ser sordo de nacimiento (como su tatarabuelo), ejerció la profesión de médico cirujano. Contrajo matrimonio antes de 1543 con Leonor de Cortinas (1520-1593), hija de Elvira Cortinas, pero se desconoce quién fue su padre. Rodrigo y Leonor procrearon a Andrés (1543), Andrea (1544), Luisa (1546), Miguel (1547), Rodrigo (1550), Magdalena y Juan<sup>71, 72</sup>.

**Miguel de Cervantes Saavedra (y Cortinas):** fue bautizado en la parroquia de Santa María la Mayor de Alcalá de Henares<sup>1</sup> el 9 de octubre de 1547. Falleció en Madrid el 22 de abril<sup>1</sup> de 1616.

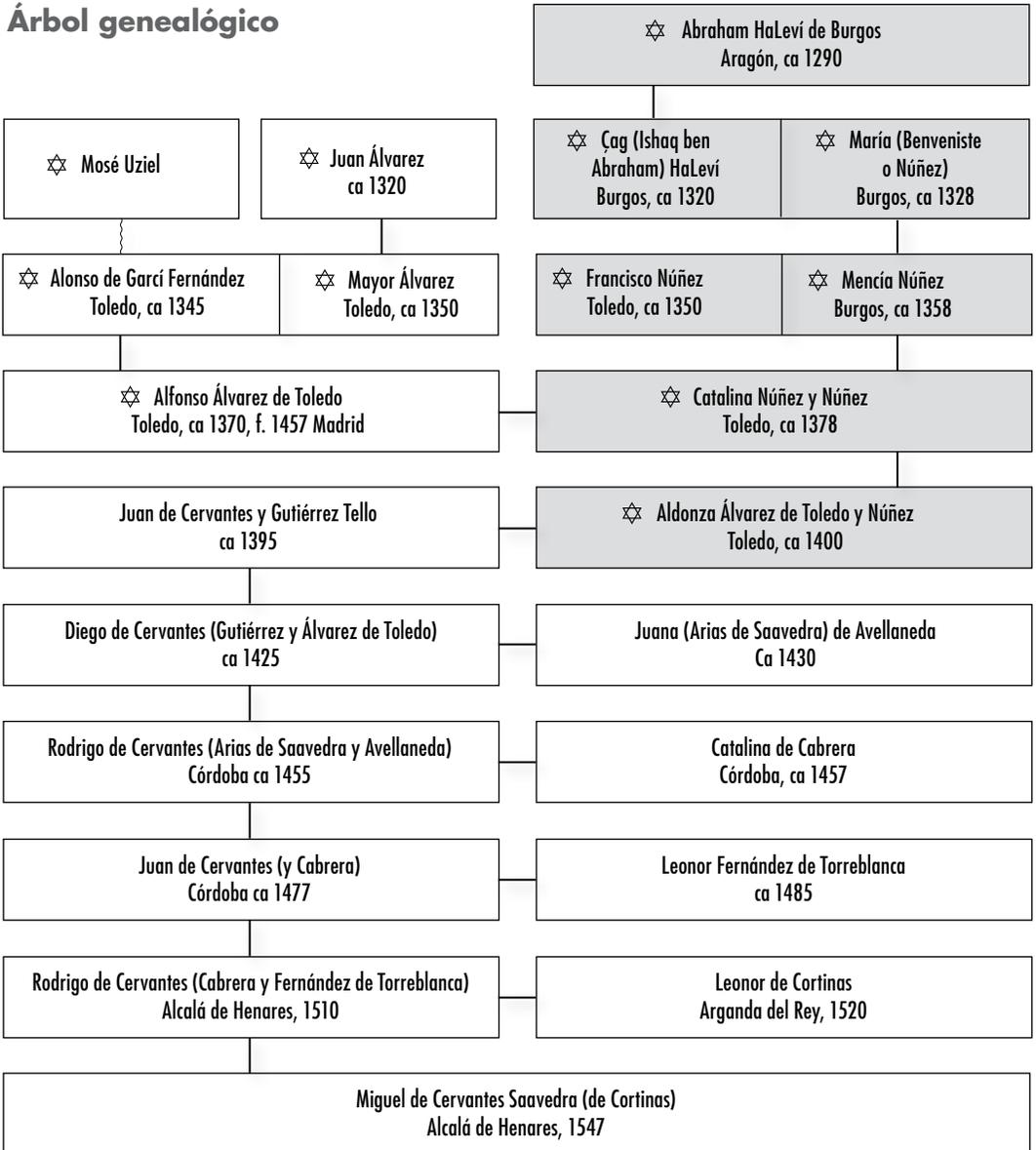
## Conclusiones

Vinculamos al autor de *El Cerco de Numancia* con varios de sus antepasados judíos y judeoconvertos mediante

referencias bibliográficas publicadas por académicos reconocidos, demostrando así que Miguel de Cervantes Saavedra era descendiente en noveno grado de Abraham HaLeví de Burgos y en octavo grado de Juan Álvarez, patriarcas de dos distintas líneas genealógicas

que convergen en Aldonza Álvarez de Toledo y Núñez, madre del tatarabuelo paterno del famoso escritor. Consideramos que hemos aportado nuestro grano de arena para concluir la polémica sobre sus posibles orígenes judíos.

### Árbol genealógico



## Referencias bibliográficas

- <sup>1</sup> Rodríguez, Leandro. Don Miguel, judío de Cervantes. En: Cervantes, su obra y su mundo: actas del I Congreso Internacional sobre Cervantes / Manuel Criado del Val (dir. Congr.), 1981, ISBN 84-85786-27-0, págs. 197-200
- <sup>2</sup> Alonso Alonso, Bernardo. Cervantes católico, no judío. Carta abierta a Leandro Rodríguez publicada en <http://www.alonsofia.com/A%20Leandro%20Rodriguez%20de%20Sanabria.pdf>
- <sup>3</sup> Camavaggio, Jean. Cervantes, en busca del perfil perdido. Madrid, Espasa-Calpe, 1992 2da. Edición, p23.
- <sup>4</sup> Cantera Burgos, Francisco. La conversión del célebre talmudista Salomón Leví (Pablo de Burgos). Imp., lit. y enc. vda. de F.Fons, 1933 - 32 páginas
- <sup>5</sup> Cervantes, Miguel. Don Quijote. Parte I, capítulo VIII.
- <sup>6</sup> Génesis 29:34
- <sup>7</sup> Libro de los Jubileos 34:20
- <sup>8</sup> Génesis 46:11
- <sup>9</sup> Éxodo 6:18
- <sup>10</sup> 1 Crónicas 23:18
- <sup>11</sup> Éxodo 6:21
- <sup>12</sup> Números 3:27
- <sup>13</sup> 1 Crónicas 26:29
- <sup>14</sup> Singer, Isidore; et al., eds. (1901-1906). Zerariah ben Isaac ha-Levi Gerondi. The Jewish Encyclopedia. New York: Funk & Wagnalls.
- <sup>15</sup> Singer, Isidore; et al., eds. (1901-1906). Aaron ben Joseph ha-Levi. The Jewish Encyclopedia. New York: Funk & Wagnalls.
- <sup>16</sup> Diccionario Biográfico electrónico de la Real Academia de la Historia de España
- <sup>17</sup> Cantera Burgos, Francisco. La conversión del célebre talmudista Salomón Leví (Pablo de Burgos). Imp., lit. y enc. vda. de F.Fons, 1933 - 32 páginas
- <sup>18</sup> Ibidem
- <sup>19</sup> Böhm, Günter. Historia de los judíos en Chile, Volumen 1. P26. Andrés Bello, 1984 - 441 páginas
- <sup>20</sup> Singer, Isidore; et al., eds. (1901-1906). Paul de Burgos or Paul de Santa María (Jewish name, Solomon ha-Levi). The Jewish Encyclopedia. New York: Funk & Wagnalls.
- <sup>21</sup> Hordes, Stanley M. To the End of the Earth: A History of the Crypto-Jews of New Mexico. p109. Columbia University Press, 2005 M08 30 - 376 páginas
- <sup>22</sup> Cantera Burgos, Francisco. La conversión del célebre talmudista Salomón Leví (Pablo de Burgos). Imp., lit. y enc. vda. de F.Fons, 1933 - 32 páginas
- <sup>23</sup> Cantera Burgos, Francisco. Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la judería de Burgos y sus conversos más egregios. p64. Instituto Arias Montano. Madrid. 1952
- <sup>24</sup> Cantera Burgos, Francisco. La conversión del célebre talmudista Salomón Leví (Pablo de Burgos). Imp., lit. y enc. vda. de F.Fons, 1933 - 32 páginas
- <sup>25</sup> Cantera Burgos, Francisco. Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la judería de Burgos y sus conversos más egregios. p64. Instituto Arias Montano. Madrid. 1952
- <sup>26</sup> Serrano, Luciano. Fuentes para la historia de Castilla. p155. Editorial Maxtor. 2012
- <sup>27</sup> Cantera Burgos, Francisco. Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la judería de Burgos y sus conversos más egregios. p64. Instituto Arias Montano. Madrid. 1952
- <sup>28</sup> Hordes, Stanley M. To the End of the Earth: A History of the Crypto-Jews of New Mexico. p109. Columbia University Press, 2005 M08 30 - 376 páginas
- <sup>29</sup> Cantera Burgos, Francisco. Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la judería de Burgos y sus conversos más egregios. p64. Instituto Arias Montano. Madrid. 1952
- <sup>30</sup> Cantera Burgos, Francisco. La conversión del célebre talmudista Salomón Leví (Pablo de Burgos). Imp., lit. y enc. vda. de F.Fons, 1933 - 32 páginas
- <sup>31</sup> Martz, Linda. A network of Converso Families in Early Modern Toledo: Assimilating a Minority. p. 40. University of Michigan Press, 2003 - 461 pages
- <sup>32</sup> Cantera Burgos, Francisco. Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la judería de Burgos y sus conversos más egregios. p64. Instituto Arias Montano. Madrid. 1952
- <sup>33</sup> Hordes, Stanley M. To the End of the Earth: A History of the Crypto-Jews of New Mexico. p109. Columbia University Press, 2005 M08 30 - 376 páginas
- <sup>34</sup> Singer, Isidore; et al., eds. (1901-1906). Paul de Burgos or Paul de Santa María (Jewish name, Solomon ha-Levi). The Jewish Encyclopedia. New York: Funk & Wagnalls.
- <sup>35</sup> Fartos Martínez M., Velázquez Campo L., Almarza J.M. La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro. p102. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1997 - 518 páginas
- <sup>36</sup> Singer, Isidore; et al., eds. (1901-1906). Paul de Burgos or Paul de Santa María (Jewish

name, Solomon ha-Levi). The Jewish Encyclopedia. New York: Funk & Wagnalls.

<sup>37</sup> Cantera Burgos, Francisco. La conversión del célebre talmudista Salomón Leví (Pablo de Burgos). Imp., lit. y enc. vda. de F.Fons, 1933 - 32 páginas

<sup>38</sup> Cuarteto y Huerta, B., Vargas-Zúñiga, A. Índice de la colección de don Luis de Salazar y Castro. Tomo XIV. p.70. Real Academia de la Historia. Madrid, 1956.

<sup>39</sup> García Lorenzo, L. Calderón: Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el Teatro Español del Siglo de Oro. Madrid, 8-13 de junio de 1981, Volumen 1, p.1626. Editorial CSIC - CSIC Press, 1983 - 1779 pág.

<sup>40</sup> Castillo Fernández, Javier. Los Mármol, un linaje de origen converso al servicio de la monarquía española (Siglos XV-XVIII). En: Historia y Genealogía Nº4 (2014) p209-210. ISSN 2173-6030

<sup>41</sup> Revista de Historia y Genealogía Española: Volume 2. p.231. Dalcassian Publishing Company. 15 de febrero de 1913.

<sup>42</sup> Cuarteto y Huerta, B. Vargas Zúñiga, A. Índice de la colección de don Luis de Salazar y Castro. Tomo XIX. Imprenta y editorial Maestre. Madrid 1957.

<sup>43</sup> De Parada y Luca de Tena, Manuel. El Conador Mayor Álvarez de Toledo y el condado de Cervera, en Cuenca: Un linaje converso de judíos ennoblecido por privilegio. En: Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, ISSN 1133-1240, Nº. 17, 2014, págs. 251-280

<sup>44</sup> Revista de Historia y Genealogía Española: Volume 2. p.231. Dalcassian Publishing Company. 15 de febrero de 1913

<sup>45</sup> Revista de Historia y Genealogía Española: Volume 2. p.231. Dalcassian Publishing Company. 15 de febrero de 1913.

<sup>46</sup> Molénat Jean-Pierre. Campagnes et monts de Tolède du Xlle au XVe siècle. p573. Casa Velázquez, 1997-724 pages.

<sup>47</sup> Estenaga, Narciso. Sobre el bachiller Hernando de Rojas y otros varones toledanos del mismo apellido. p84. Anales Toledanos #146. 2013. Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo.

<sup>48</sup> De Parada y Luca de Tena, Manuel. El Conador Mayor Álvarez de Toledo y el condado de Cervera, en Cuenca: Un linaje converso de judíos ennoblecido por privilegio. En: Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, ISSN 1133-1240, Nº. 17, 2014, págs. 251-280

<sup>49</sup> Ibidem

<sup>50</sup> De Parada y Luca de Tena, Manuel. El Conador Mayor Álvarez de Toledo y el condado de Cervera, en Cuenca: Un linaje converso de judíos ennoblecido por privilegio. En: Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, ISSN 1133-1240, Nº. 17, 2014, págs. 251-280

<sup>51</sup> Cantera Burgos, Francisco. Judaizantes del arzobispado de Toledo, habilitados por la Inquisición en 1495. Madrid, 1969

<sup>52</sup> De Parada y Luca de Tena, Manuel. El Conador Mayor Álvarez de Toledo y el condado de Cervera, en Cuenca: Un linaje converso de judíos ennoblecido por privilegio. En: Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, ISSN 1133-1240, Nº. 17, 2014, págs. 251-280

<sup>53</sup> González Ruiz, Ramón. Intervención del alcalde Ronquillo. Anales toledanos, Volumen 1, págs. 57-71. Diputación Provincial., ISSN 0538-1983, 1967.

<sup>54</sup> De Parada y Luca de Tena, Manuel. El Conador Mayor Álvarez de Toledo y el condado de Cervera, en Cuenca: Un linaje converso de judíos ennoblecido por privilegio. En: Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, ISSN 1133-1240, Nº. 17, 2014, págs. 251-280

<sup>55</sup> Ibidem

<sup>56</sup> De Parada y Luca de Tena, Manuel. Títulos nobiliarios austracistas concedidos durante la guerra de sucesión en la tierra de Huete, Cuenca. Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, ISSN 1133-1240, Nº. 15, 2012, págs. 63-177

<sup>57</sup> D'Quintana, Gerónimo. A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid. Historia de su antigüedad, nobleza y grandeza. p.276, Imprenta del reino. Madrid. 1629.

<sup>58</sup> Fernández de Navarrete, Martín. Vida de Miguel de Cervantes Saavedra. Real Academia Española. Madrid, 1819. Página 9 y pag 237

<sup>59</sup> Ibidem

<sup>60</sup> De Salazar, Luis. Advertencias históricas sobre las obras de algunos doctos escritores modernos. p127. por Matheo de Llanos y Guzman, 1688 - 384 páginas

<sup>61</sup> Fernández de Navarrete, Martín. Vida de Miguel de Cervantes Saavedra. Real Academia Española. Madrid, 1819. Página 9 y pag 237

<sup>62</sup> De los Ríos, Vicente. Análisis del Quijote. p.185. La viuda e hijos de Gorchs, 1834 - 494 páginas

<sup>63</sup> Fernández de Navarrete, Martín. Vida de Miguel de Cervantes Saavedra. Real Academia Española. Madrid, 1819. Página 9 y pág 237

<sup>64</sup> Cáseda Teresa, Jesús Fernando, La oculta-  
da identidad de Alonso Fernández de Avellaneda.  
Notas para una cabal comprensión del misterioso  
autor cervantino. En: Revista de Literatura Españo-  
la Medieval y del Renacimiento. Número 22, año  
2018. Universitat de Valencia. Editorial Parnaseo.  
ISSN 1579-735X página 185

<sup>65</sup> Sliwa, Krzysztof. La supuesta hidalguía de  
Rodrigo de Cervantes, padre del autor del Quijote.  
En: Volver a Cervantes. Actas del IV Congreso Inter-  
nacional de la Asociación de Cervantistas, Lepanto  
1-8 de Octubre de 2000. Editores: Universitat de  
les Illes Balears, 2001, ISBN: 84-7632-639-4.

<sup>66</sup> Sliwa, Krzysztof. Vida de Miguel de Cervan-  
tes Saavedra. p2. Edition Reichenberger, 2006 -  
833 páginas

<sup>67</sup> Salcedo y Ruiz, Ángel. La literatura española:  
El siglo de oro. p35. Calleja, 1916

<sup>68</sup> Sliwa, Krzysztof. La supuesta hidalguía de  
Rodrigo de Cervantes, padre del autor del Quijote.

En: Volver a Cervantes: actas del IV Congreso Inter-  
nacional de la Asociación de Cervantistas, Lepanto  
1-8 de Octubre de 2000 / coord. por Antonio Pa-  
blo Bernat Vistarini, Vol. 1, 2001, ISBN 84-7632-  
645-9, págs. 131-138

<sup>69</sup> Sliwa, Krzysztof y Eisenberg, Daniel. El licen-  
ciado Juan de Cervantes, abuelo de Miguel de Cer-  
vantes Saavedra. En: Cervantes: Bulletin of the Cer-  
vantes Society of America 17.2 (1997): 106-14.

<sup>70</sup> Sliwa, Krzysztof. La dualidad de Leonor de  
Cortinas, madre de Miguel de Cervantes Saave-  
dra, genio de la literatura española. En: Actas XIII  
Congreso AIH (Tomo I). Centro Virtual Cervantes.

<sup>71</sup> Fernández de Navarrete, Martín. Vida de  
Miguel de Cervantes Saavedra. Real Academia  
Española. Madrid, 1819. Página 9 y pág 201.

<sup>72</sup> Sliwa, Krzysztof. La dualidad de Leonor de  
Cortinas, madre de Miguel de Cervantes Saave-  
dra, genio de la literatura española. En: Actas XIII  
Congreso AIH (Tomo I). Centro Virtual Cervantes.



**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!*

## Un árbol de vida comunitario

# LA JUDERÍA SEFARDÍ OCCIDENTAL y la biblioteca de la *yeshivá* Ets Haim en el Ámsterdam moderno temprano

David Sclar

La producción masiva de libros al principio de la modernidad amplió la búsqueda del aprendizaje, promovió la invención de nuevas herramientas educativas y generó redes sociales más amplias. A medida en que los individuos más acaudalados reunían vastas colecciones de textos y las instituciones formaron nuevos espacios como centros de formación, un número cada vez mayor y diversificado de lectores obtuvo acceso al conocimiento procesado y moldeado a gran escala. Las bibliotecas semipúblicas se convirtieron en núcleos culturales, lo que permitió y condujo a la vez el desarrollo intelectual, social y religioso en Europa.

En las primeras décadas del siglo XVII, una colección de libros perteneció a la *yeshivá* o *yeshivá* (en su grafía aporuguesada) Ets Haim (la academia rabínica Árbol de la Vida), el brazo escolástico de los judíos sefardíes occidentales de Ámsterdam, emergió como la primera biblioteca judía institucional en ese período.<sup>1</sup> Creció en tamaño e importancia a medida en que miles de *conversos* emigraron a la República Holandesa en busca de tolerancia religiosa y oportunidades económicas. En conjunto, estos nuevos feligreses judíos, cuyos antepasados habían sido bautizados a la fuerza en España y Portugal, aprovecharon de su nuevo entorno. Así,

amasaron una inmensa riqueza mediante el mercantilismo, formaron nuevas comunidades en Europa occidental y en todo el Atlántico y levantaron instituciones comunales sólidas, incluida una serie de organizaciones benéficas, el sistema educativo *Talmud Torá* (según el cual se formó la *yeshivá* Ets Haim),<sup>2</sup> y la monumental sinagoga o *esnoga*.<sup>3</sup> Forjaron una

identidad con el nombre de *A Nação* (La Nación) y frecuentemente se referían a sí mismos como judíos *portugueses*, in-



Obra de Adolfo van den Laan llamada «'t Gesigt van de Portugeese en Hoogduy (5) se Joden-kerken tot Amsterdam» (Ámsterdam: Pieter van Gust, ca. 1710). Imagen provista por la biblioteca del Jewish Theological Seminary (PNTA 41.1.21.1). La imponente sinagoga portuguesa (*esnoga*) aparece a la izquierda, con la *yeshivá* Ets Haim y su biblioteca localizadas en un edificio más pequeño al frente. La Gran Sinagoga de la comunidad askenazí estaba situada pasando el canal a la derecha.

dicativo de una herencia israelita e ibérica profundamente entrelazada<sup>4</sup> como portadores de nuevos conocimientos, libros, específicamente textos tradicionales en hebreo, y biblias, liturgias y obras legales en idiomas vernáculos, con lo que se apoyaba la rejudaización de la población, particularmente dentro de los muros de la Ets Haim.

La biblioteca de la *yesibá* Ets Haim se erige como una creación única en la historia de la judería premoderna y posiblemente de las instituciones religiosas y comunitarias de la Europa moderna temprana en general. No pertenecía a ninguna persona en particular, sino que creció con el liderazgo descentralizado y en constante cambio de funcionarios electos (*parnasim*) y sirvió a los intereses religiosos y morales amplios de la comunidad judía portuguesa. A diferencia de las bibliotecas aristocráticas y universitarias contemporáneas formadas por, para y según los caprichos de las elites intelectuales y socioeconómicas, la colección de la *Yesibá* era un repositorio de textos financiados por mecenas y arcas comunitarias al servicio de un programa educativo expansivo. La *Livraria*, como se la conoció, originó una especie de departamento de compras responsable de proporcionar a los estudiantes de herramientas textuales y rituales en apoyo de su instrucción primaria. Conforme crecía la comunidad, lo hacían la escuela y su biblioteca. A lo largo de décadas de inmigración de conversos, las crisis planteadas por los que no eran creyentes y por los entusiastas de la religión,<sup>5</sup> y la expansión de la diáspora sefardí occidental, los líderes religiosos y laicos formaron una biblioteca rabínica de registro que

consistía en cientos y, eventualmente, miles de volúmenes. A lo largo de su historia, su registro de usuarios incluía a los alumnos matriculados en *yeshivá*, a estudiantes más adelantados de la comunidad que buscaban una mayor dominio del conocimiento, y los eruditos de la *Medrás Grande* (la clase más aventajada de la *Yesibá*) que cursaban estudios avanzados y trabajaban en sus propias publicaciones.

La madurez de esta institución se reflejó en amplios proyectos europeos en autoría, publicación y lectura, ya que las colecciones de libros comenzaron a llenar salas completas en lugar de simples estantes. La colección todavía requería alfabetización, dinero, suministros y textos de los que copiar, pero la impresión con tipos móviles, particularmente en centros culturales y económicos como Ámsterdam, revolucionó la disponibilidad de materiales y la capacidad de publicar. Un mayor acceso a los textos y el aumento de la conciencia literaria contribuyó al desarrollo intelectual y social. En el caso de los judíos portugueses, la creciente biblioteca judaica de la Ets Haim facilitó la rápida rabinización de la comunidad en general y la adopción de un judaísmo normativo basado en textos ajenos a la historia excepcional y a la autopercepción de *A Nação*. Desde el principio y hasta la época moderna, los funcionarios portugueses se aseguraron de que la Ets Haim obtuviera textos rabínicos en apoyo al estudio tradicional. En el siglo XVIII, en la medida en que un mayor número de judíos portugueses se establecieron fuera de Ámsterdam o abandonaron sus convicciones religiosas, la junta comunitaria (*mahamad*)

aumentó el apoyo de los estudiantes avanzados en la *Medrás Grande* con la adquisición regular de material recién publicado dentro y fuera de Ámsterdam.<sup>6</sup> Considerando que la *Livraria* inicialmente se ocupó de necesidades educativas, llegó a representar los ideales religiosos sostenidos por apenas un pequeño segmento de la sociedad portuguesa. Como tal, la historia de la biblioteca Ets Haim ofrece una visión poco común de las formas en que la textualidad, la materialidad y la edificación se imbricaron en el desarrollo de una comunidad judía moderna inicial.

Usando listas de textos en los anaqueles y, más significativamente, los registros de adquisiciones anuales, este artículo explora el desarrollo de la biblioteca Ets Haim y su impacto sobre la identidad y cultura judía sefardí occidental. Aborda tres conjuntos de preguntas: ¿cómo adquirió la Ets Haim sus libros, de quién y en qué circunstancias? ¿Qué significaba el interés que tuvo el judío portugués en los libros rabínicos sobre la singularidad percibida de la comunidad, especialmente considerando la continua adhesión del público a las lenguas y la cultura ibéricas? ¿Actuó la biblioteca Ets Haim simplemente como facilitadora de actividades intelectuales, religiosas y culturales, o encarnaba un significado por derecho propio? Al abordar estas cuestiones, destacaré cómo el liderazgo laico portugués buscó asegurar el éxito de su institución educativa, así como la importancia de su rabinato, mediante la compra frecuente y generalizada de textos canónicos y de erudición rabínica actualizada. Además, mostraré cómo la construcción de una biblioteca institu-

cional impulsó el desarrollo de la identidad judía portuguesa y que la adopción de la tradición, paradójicamente, jugó un papel en la modernización social, intelectual y cultural de la comunidad.

Los *conversos* comenzaron a llegar a la República Holandesa a finales del siglo XVI. En Portugal y España se habían desarrollado como un grupo distinto, ni totalmente judío ni tampoco católico,<sup>7</sup> con algunos asimilándose y buscando aceptación como *cristianos nuevos* y otros manteniendo subrepticamente la tradición y la autoconciencia judía.<sup>8</sup> Para los que deseaban vivir abiertamente como judíos, rejudaizarse en el noroeste de Europa implicaba navegar por una identidad y pasado judíos vivientes de los que había sido separados durante generaciones. Para facilitar este proceso, recurrieron al liderazgo rabínico fuera de su entorno importando rabinos del extranjero para cumplir funciones religiosas en la comunidad. En consecuencia, como veremos, cultivaron una biblioteca institucional para capacitar a sus propios eruditos y participar en el mundo intelectual judío general.<sup>9</sup>

Inicialmente formado por congregaciones dispares, la judería portuguesa fundó una comunidad fuerte y centralizada en las primeras décadas de profesar su fe en Ámsterdam. En 1616, dos sinagogas cooperaron para establecer una escuela para educar a sus hijos varones en temas judíos tradicionales. Aunque una disputa llevó a la formación de una nueva congregación tres años después, la población sefardí de la ciudad conformó oficialmente una comunidad unificada con un solo lugar de culto en 1639. Su fusión allanó

el camino para la realización de la *yesibá* Ets Haim, una institución educativa ampliada con variados cursos y un repositorio de libros. En las siguientes décadas, los funcionarios electos, incluidos seis *parnasim* y un tesorero, supervisaron el desempeño de sus profesores y estudiantes y (más importante para los propósitos de este artículo) el crecimiento de la *Livraria*. Los cantores de la comunidad (*hazanim*) generalmente se desempeñaban como bibliotecarios y trabajaban conjuntamente con los líderes laicos y rabínicos para adquirir y distribuir textos con fines de escolarización y mantener en funcionamiento la biblioteca. Además de los recursos de los funcionarios de Ets Haim, la colección del seminario sefardí occidental creció en virtud de su posición de ser una de las ciudades más ricas y cosmopolitas del mundo, siendo en sí misma un centro de impresión que atrajo a autores y editores de todas partes.

Casi desde sus inicios, los judíos portugueses de Ámsterdam participaron en la selección de libros para fines comunitarios o congregacionales. Cuando las dos congregaciones se unieron en 1639, combinaron sus respectivas colecciones, cuando se contó un total de 167 libros (en su mayoría rabínicos) en un gran registro común en 1640.<sup>10</sup> Ese hecho marcó la pauta para el siglo y medio siguientes, época en la cual los fideicomisarios de Ets Haim ordenaron la compilación periódica de las listas de los estantes para comprobar el trabajo de sus bibliotecarios. Estos inventarios no son catálogos, ya que principalmente detallan solo títulos transliterados. No obstante, colectivamente proporcionan evidencia de una biblioteca institucional en crecimiento.<sup>11</sup>

Tabla 1: Número de libros registrados en la biblioteca de la *Yesibá Ets Haim*

Año	Número de libros registrados
1640	167
1641	185
1642	210
1672	221
1680	233
1693	242
1694	290
1695	293
1696	293
1697	293
1698	306
1710	382
1764	685

Los volúmenes que había en 1639 aumentaron a 185 en dos años y a 210 en tres. Aunque la *Yesibá* agregó oficialmente menos de una docena de volúmenes a su biblioteca en los próximos treinta años, la tasa de adquisición de la *Livraria* aumentó significativamente hacia finales de la década de 1690 y en el siglo XVIII. En 1710, los escribientes enumeraron 382 libros y cinco décadas más tarde los bibliotecarios detallaron más de trescientos títulos adicionales (Tabla 1). Quién realizó exactamente este trabajo, cómo y en qué circunstancias son asuntos difíciles de determinar. Presumiblemente, los bibliotecarios principales trabajaron con asistentes, los cuales pudieron haber sido estudiantes en la Ets Haim que necesitaban fondos adicionales. Una fuen-

te indica que Isaac Hayim Abendana de Britto, erudito de larga data en la *Medrás Grande*, quien se convirtió en rabino principal adjunto en 1728, revisó la *Livraria* y su catálogo en 1719.<sup>12</sup>

Las listas de los estantes ofrecen instantáneas de la colección de libros permanente de la *Yesibá*; pero, otra fuente de archivos bastante asombrosa revela lo que de otra manera pareciera una colección fija. Entre 1664 y 1805, los funcionarios portugueses documentaron las compras anuales de libros y artículos rituales de la Ets Haim.<sup>13</sup> Los administradores recopilaban recibos con regularidad y, al final del año, registraban la información en grandes registros que también detallaban los protocolos de la *Yesibá*, así como también las elecciones anuales y las actividades estudiantiles.<sup>14</sup> Estas listas de adquisiciones muestran que, en un año cualquiera, la Ets Haim adquirió ejemplares de la Biblia y el *Talmud*, además de códigos legales, libros de oración, gramáticas, *responsa* (sentencias legales), así como también comentarios sobre los textos religiosos, tanto bíblicos como rabínicos. En diversos grados, las entradas incluían información sobre un impreso, el número de volúmenes adquiridos, el costo, el librero y posiblemente el archivador, además el destinatario de la compra. El análisis del documento nos proporciona una idea del tamaño de las clases, los precios de los libros y las encuadernaciones, el costo de elementos rituales como flecos (*tsitsit*) y las filacterias (*tefilín*) y el programa educativo de la *Yesibá* (Figura 2).

Descripción	Precio
Algunas das gastes que se fizeram...	
12 Bibles...	42.0.
161.11.	
10.	
6.	
133.1.	
177.9.	
52.	
96.16.	
14.7.	
68.18.	
181.6.	
72.0.	
11.10.	
<b>344.4.</b>	

Figura 2. SAA 334, No. 1053, p. 34. Adquisiciones de la *Yesibá Ets Haim* en el año 5492 (1732-1733).

Durante el lapso de 140 años en el que regularmente la *Yesibá* registró compras, decenas de entradas se refieren a libros con títulos en hebreo. Estos últimos son breves, incompletos y traducidos a la manera portuguesa;<sup>15</sup> pero comparando estas referencias intermitentes a las bibliografías, mirando solo las impresiones emitidas en años anteriores a la fecha de las adquisiciones, ocasionalmente permite identificar una compra específica.

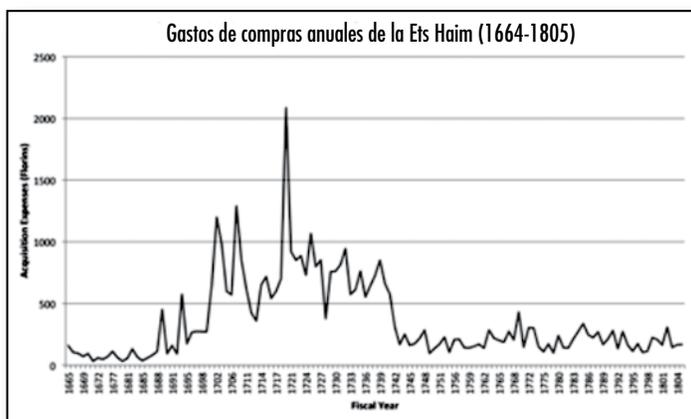
Solo un porcentaje pequeño de las entradas se refieren a textos comprados para la *Livraria* específicamente, lo que indica el desarrollo indefinido de la institución. Los documentos muestran que los hombres responsables de la construcción de la biblioteca dedicaron más de su tiempo para adquirir útiles para los estudiantes. Aunque cada año cientos de libros provenían de numerosas fuentes, destinados al uso personal de los alumnos e instructores de *Yesibá*, los bibliotecarios solo ocasionalmente colocaban volúmenes en la sala que albergaba la colección depurada. Parece claro que, al menos en el período moderno temprano, la *Livraria* no fue particularmente apreciada en sí misma. En 1642, tres años después de la unificación de

las congregaciones portuguesas de Ámsterdam, de detallan libros albergados en las salas de estudios de los rabinos Saúl Levy Morteira, Menasseh Ben Israel e Isaac Aboab, en un esfuerzo por dar cuenta de todos los volúmenes propiedad de la comunidad.<sup>16</sup> Excepto un solo año décadas después, no hay evidencia adicional de que la Ets Haim haya mantenido un registro de los libros que les prestó a sus rabinos.<sup>17</sup> De hecho, los *parnasim* solicitaron sin ninguna consistencia algunas evaluaciones de la colección, aun cuando los protocolos instituidos en 1728 requerían la transcripción de los registros anuales de lo presente en los anaqueles. Otras reglas instituidas ese mismo año, incluida la necesidad de devolver a la biblioteca los libros prestados al final de cada día y la necesidad de que dos bibliotecarios estuviesen de servicio en todo momento, sugiere que los usuarios frecuentes trataron la *Livraria* como si fuera de ellos, en detrimento de la integridad de la colección.<sup>18</sup>

Aún así, la *Livraria* persistió como un lugar de importancia. Aunque subordinada a la tarea de ayudar a estudiantes y profesores, hacer crecer una colección para los estudios avanzados de judaísmo rabínico se mantuvo como norma informal al menos desde mediados del siglo XVII. La colección de libros de la Ets Haim parece haber tenido dos grandes objetivos: uno, abastecer a los alumnos de textos en búsqueda de una educación judía completa tal como la definía el liderazgo rabínico y laico; y dos, respaldar el estudio avanzado en la *Medrás Grande* y levantar una biblioteca rabínica suficientemente rica que les permitiera a los eruditos publicar sus propios trabajos.

La mayoría de las transacciones de la Ets Haim se destinaron a la consecución de la última meta, con numerosos registros en fila que señalaban que fulano o zutano vendían o enviaban tantos pentateucos, libros de Salmos o comentarios de la *Torá*<sup>19</sup> para ser utilizados en clases por parte de estudiantes más jóvenes. La adquisición anual de muchos volúmenes de un texto determinado sugiere que los alumnos se quedaban con su respectivo ejemplar. Muchos de los otros registros en las listas, incluyendo muchos casos de un título identificable, servían al propósito educativo perseguido por la *Medrás Grande*. Los títulos individuales comprados por la *Livraria* generalmente eran textos rabínicos avanzados por encima del nivel instruccional de muchas de las clases en la Ets Haim, lo que indica que el uso general de la *Livraria* quedó para un número relativamente limitado de eruditos.

El nivel de la colección de libros de la Ets Haim supera largamente las de cualquier institución judía contemporánea, aunque los judíos acaudalados de Ámsterdam y del extranjero alcanzaron a tener enormes bibliotecas personales.<sup>20</sup> En tiempos en los que un trabajador especializado en Holanda ganaba aproximadamente trescientos florines al año,<sup>21</sup> los funcionarios de Ets Haim gastaban decenas de miles de florines en libros para estudiantes, instructores, salones de clases y para lo que se convirtió en una biblioteca formal (*Tabla 2*).<sup>22</sup> Adquirieron volúmenes únicos por enormes sumas para proveerle a su elite intelectual religiosa recursos extraordinarios. Por ejemplo, en 1738, la Ets Haim pagó dieciséis florines por una copia de *Ohel Ya'akov*, los *responsa* del



**Tabla 2.** Los años fiscales de Ets Haim siguieron el calendario hebreo, con el año nuevo (Rosh Hashaná) y un nuevo período de documentación que comienza en septiembre u octubre. Así, un libro adquirido en el año 5479 según un cómputo rabínico pudo haber sido adquirido en cualquier momento entre el otoño de 1718 y el de 1719. Para simplificar, el gráfico enumera solo el año cristiano común.

ex rabino mayor Jacob Sasportas.<sup>23</sup> Esa cantidad, mayor que muchas compras, pero no única, representaba más de la mitad del salario mensual de un artesano reconocido.<sup>24</sup> A pesar de que muchos volúmenes comprados, incluyendo algunos libros de rezo (*majzorim*) y biblias (*jumashim*) eran editados en grandes tirajes y costaban entre uno y tres florines, el número bruto de adquisiciones indicaba la dimensión de lo que invertía monetariamente el liderazgo portugués en su misión educativa. La mayoría de los años, docenas de estudiantes recibían textos nuevos, así como también *tefilín* y *tzitzit*, una señal no solo de que los estudiantes se quedaban con estos libros y adminículos religiosos, sino que los encargados no escatimaban en costos cuando se trataba de la implementos del sistema educativo. Adicionalmente, la Ets Haim invertía en cientos de libros suplementarios fuera de los gastos regulares. En 1719, por ejemplo, la institu-

ción gastó más de seiscientos florines ¡en una sola compra de 656 tratados talmúdicos (*guemarot*)! (Figura 3).<sup>25</sup>

Estableciendo una amplia red, los encargados de la Ets Haim adquirieron libros de numerosas fuentes. Los nombres de los mayores editores de libros hebreos de Ámsterdam como Proops, Athías, Templo y Rofé aparecen a lo largo de las listas de compras, lo que indica ejemplos en los cuales los impresores vendían libros directamente a la Ets

Haim. Algunos impresores menos prominentes, así como vendedores, autores y editores igualmente les vendieron sus mercancías. El impresor cristiano holandés Herman Uytwerf le vendió un número inespecífico de libros al seminario rabínico portugués en por lo menos una ocasión.<sup>26</sup> Abraham Sasportas, que publicó *Ohel Ya'akov* como un acto de amor por su padre y que de ninguna otra forma se relacionó con el mundo de las publicaciones, le vendió el volumen a la Ets Haim el mismo año de su salida. Salomón Leví-Maduro echó mano de sus conexiones con la *Yesibá* –anteriormente había intentado sacar un libro de oraciones editado por el bibliotecario de la Ets Haim, Isaac Cohén Belinfante<sup>27</sup>– para descartar *jumashim*, Salmos y gramáticas entre 1744 y 1755.<sup>28</sup> La pasmosa transacción de más de seiscientos *guemarot* se dio por medio de Isaac Días, que quizá actuó de parte de su cuñado, el impresor

Moses Días.<sup>29</sup> Los instructores y estudiantes más avanzados de la Ets Haim tal vez visitaron tiendas de libros por su cuenta para seleccionar textos relevantes para sus clases o estudios, y volvieron a la Yesibá con los materiales y sus recibos para su reembolso.<sup>30</sup> Además, la *Livraria* recibía donaciones, como los 164 títulos aportados por Josiau Tartás en 1773.<sup>31</sup> Las distintas circunstancias de estos ejemplos sugieren que estas gestiones no ocurrieron según un plan fijo con un presupuesto predeterminado, sino que se dio de acuerdo con las necesidades, caprichos y posibilidades del momento.

Completando las transacciones regulares y extensivas en la misma capital neerlandesa, las listas de compras registran libros impresos en los principales centros de impresión en hebreo de Europa Central, la Península Itálica y el Imperio Otomano. Los escribientes locales añaden pocos detalles sobre las adquisiciones, lo que hace difícil de determinar cuándo los bibliotecarios trabajaban con vendedores nacionales o internacionales, con impresores o en mercados grandes. Ciertamente, los funcionarios responsables de las compras en la Ets Haim pudieron haber descubierto en Ámsterdam textos importados, ya que las librerías

frecuentemente almacenaban los ejemplares provenientes de un amplio rango de orígenes, incluyendo los producidos en el extranjero. Al mismo tiempo, las

-5479-

Memoria dos gastos este anno nos Madra sim y festa de S. S. de T. T.  
 S. deos aum. e que pagou a Gabu da fedra  
 ao T. T. Abraham Medra da Costa que avia pago de livros como seguit  
 a saber

656. gemarat a 10. pt.		620. 4.
30. Berachot	arabi Masary Talebt e Livros	76. 13.
31. Sabat	arabi adbaranel y de p. mo	77. 6. 10.
40. kerubin	arabi de drama y biblia	39. 9.
40. perachim	y. Livros p. david	6. -
32. Tora	arabi farsa y 22. biblia	28. 16.
40. tzhanit	enquadernar 13. gemarat	6. 15.
32. Mosarona	enquadernar 40. gemarat y achin	16. 6.
25. haziga	y hum Livros	3.
25. Siba	amor y 10. 16. sulkan arabi	31.
40. Moed caton	20. H. caton y 40. Livros	51. 12.
40. Betra	Tubi y 10. y gramatica	4. 19.
40. Jeshomot	H. 2. Livros de la arena y del Jacob.	7. 13.
40. Kerubot	H. 2. Livros y pauta y escuro y nome	6. 15.
24. aboda sara	y pauta y escuro y nome	6. 15.
656. city lino Teredo emic furio		1178. 2.
charanda Hebra temple		65. 5.
amuel fermi		
beni moel	4.	
beni haze	2. 15.	
beni jahacob	5.	
matz tsapl	4.	
zarche math	5.	
menajab	25.	
brothaim sabat	4.	
Sipre Hahamim	9.	
alombachut	1. 10.	
1. Sulhan arabi em 4. Livros	65. 15.	4. 12.
1. Jephora Vasera		1. 9.
1. Edet fermi		2. 10.
Maaral		1. 12.
1. enquadernar 13. gemarat		15. 5.
H. Catalogo y escuro y f. a spirit		1268. 16.
		9. 9.
		1278. 4.

Figura 3. SAA 334, no. 1052, fol 296v. Adquisiciones hechas por la Yesibá Ets Haim en el año 5479 (1718-1719). Entre otras compras, la página detalla la procura de 656 tratados del Talmud por parte de Isaac Dias y se detalla el número de volúmenes por cada uno de estos. Debajo hay una lista de títulos comprados a Moses Fermi, incluido uno por veintiocho florines.

redes mercantiles y las relaciones familiares ampliaron el alcance de la Ets Haim. Por ejemplo, David Meldola, hijo del rabino Raphael Meldola, un erudito asociado a la *Medrás Grande* durante varios años, sirvió de mediador entre la *Yesibá* y su hermano, Abraham, que publicaba libros hebreos en Liorna.<sup>32</sup> Asimismo, los encargados ocasionalmente adquirieron al por mayor textos impresos fuera de Ámsterdam, probablemente aupados por una serie de intermediarios en la amplia red diaspórica de la judería portuguesa. Al menos nueve libros de Estambul, Salónica y Venecia llegaron en 1719;<sup>33</sup> veinte títulos principalmente impresos en Europa Central se registraron en la biblioteca en 1726;<sup>34</sup> y un puñado de volúmenes editados en Constantinopla, Salónica y Liorna aparecieron juntos en 1776.<sup>35</sup> En el registro de libros, los escribientes destacaron un lugar de origen común al agrupar los títulos, ya fuera en una separata de la lista principal o en uno solo registro en fila. Estos y otros casos resaltan las muchas transacciones con los proveedores de libros e impresores de Ámsterdam, porque estos explicitan los títulos y solo ocasionalmente mencionan a los vendedores. El evitar el nombre de estos últimos sugiere que las adquisiciones desde el exterior ocurrieron poco a poco, razón por la cual las especificidades de ello no eran cruciales para la memoria institucional. Al mismo tiempo, distinto a lo que pasaba con las compras tanto grandes como pequeñas en la propia Ámsterdam, los escribientes generalmente eran cuidadosos al anotar el título del libro en estos casos, como si cada volumen comprado en un lote de libros fuera de la ciudad fueran apreciados especialmente.

En contraste con las compras regulares de muchos ejemplares de la Biblia, el *Talmud* o de libros de rezos para la instrucción rutinaria y la actividad de la *Yesibá*, las adquisiciones esporádicas de ciertos textos rabínicos, por lo general de un solo ejemplar, reflejan el intento de la Ets Haim de establecer una biblioteca y de apoyar la educación portuguesa. Da la impresión de que los bibliotecarios y los rabinos trabajaban juntos para el establecimiento de la *Livraria*, con los primeros consultando con los últimos sobre compras disponibles y los otros pidiendo títulos en particular. Los hombres en cuestión expresaban sus puntos de vista sobre títulos especialmente clasificados como rabínicos. A pesar del ambiente de diversidad intelectual en Europa noroccidental, en la que las ideas milenaristas y heterodoxas retaban el *status quo* de polos opuestos y en el que los sefardíes occidentales eran absorbidos e impactados a la vez, las listas de compras no muestran tendencias intencionales hacia lo místico, lo pietista o la Ilustración en la *Yesibá* ni en su biblioteca. En cambio, demuestra un programa activo para obtener textos innovadores, sin apartarse de la ortodoxia, que fueran apropiados para estudio avanzado de la *Halajá* en la *Medrás Grande*. En particular, la *Livraria* procuró volúmenes de *responsa* y comentarios de temática variada provenientes de los autores más prolíficos y de mayor autoridad rabínica de la época.

La tecnología de impresión facilitaba una explosión de nuevos textos rabínicos en los siglos XVII y XVIII, y los encargados de la Ets Haim frecuentemente conseguían los libros apenas salieran a la luz pública. Algunos ejem-

plos provenientes de Ámsterdam, Berlín, Constantinopla, Liorna, Venecia y otros lugares son los siguientes:

1. *Birkat haZévaj* (Ámsterdam, 1669), comentario sobre el *Talmud* por Aarón Samuel Kaidanover, comprado en 1670.<sup>36</sup>

2. *Lehem Mishné* (Ámsterdam, 1703), comentario sobre *Mishné Torá* de Abraham de Botton, comprada en 1704.<sup>37</sup>

3. *Devar Shemuel* (Venecia, 1702), responsa de Samuel Aboab, comprado en 1704.<sup>38</sup>

4. *Shu"t Rema* (Ámsterdam, 1710), responsa de Moses Isserles, comprado 1711.<sup>39</sup>

5. *Bené Jayé* (Constantinopla, 1717), fallos legales sobre *Arba'á Turim* de Hayim ben Menahem Algazi, comprado en 1719.<sup>40</sup>

6. *Sha'are Dura* (Jessnitz, 1724), por Isaac ben Meír Dueren, adquirido en 1726.<sup>41</sup>

7. *Jidushé Halajot* (Berlín, 1725), de Samuel Edels, comprado en 1726.<sup>42</sup>

8. *Dat va-Din* (Constantinopla, 1726), homilías de Eliézer ben Nissim Shangi, comprado en 1728.<sup>43</sup>

9. *Be'er Hetev* (Ámsterdam, 1730), comentario sobre *Shulján 'Aruj*, comprado en 1731.<sup>44</sup>

10. *Máyim Jayim* (Ámsterdam, 1730), *novellae* de Hezekiah da Silva, comprado en 1731.<sup>45</sup>

11. *Perí Jadash* (Ámsterdam, 1730), comentario sobre *Shulján 'Aruj* por Hezekiah da Silva, comprado en 1731.<sup>46</sup>

12. *Máyim Rabim* (Ámsterdam, 1737), responsa de Raphael Meldola, comprado en 1738.<sup>47</sup>

13. *Ohel Ya'akov* (Ámsterdam, 1737), responsa de Jacob Sasportas, comprado 1738.<sup>48</sup>

14. *Makom Shemuel* (Altona, 1738), responsa de Samuel Ashkenazi, comprado en 1739.<sup>49</sup>

15. *Divré Yosef* (Liorna, 1742), responsa de Joseph Ergas, adquirido en 1744.<sup>50</sup>

16. *Adéret Eliyahu* (Liorna, 1742), *novellae* de Immanuel Hai Ricchi, comprado en 1744.<sup>51</sup>

17. *Shémesh Tzedaká* (Venecia, 1743), responsa de Samsón Morpurgo, comprado en 1745.<sup>52</sup>

18. *Yam Shel Shelomó* [Guitín] (Berlín, 1761), de Salomón Luria, comprado 1763.<sup>53</sup>

19. *Turé Zahav* [Joshén Mishpat] (Berlín, 1766), por David ben Samuel haLeví, comprado en 1767.<sup>54</sup>

20. *Pené Yehoshúa* (Fürth, 1785), por Jacob Joshua Falk, adquirido 1786.<sup>55</sup>

Parece que la Ets Haim por lo general conseguía los libros de Ámsterdam el mismo año de su publicación, de las ciudades alemanas en un año o dos, de Liorna y Venecia en aproximadamente dos años, y de Constantinopla y Salónica en no menos de dos años. La fama de la *Livraria* indudablemente atrajo la atención de autores, editores, impresores y distribuidores, tanto dentro como fuera de la ciudad, que reconoció el interés de la *Yesibá* por los nuevos estudios rabínicos.

Por supuesto, el intervalo entre la publicación y la adquisición por parte de la Ets Haim varió. La *Darjé No'am* (Venecia, 1697) de Mordejái ben Judá haLeví,<sup>56</sup> el *Mélej Shalem* (Salónica, 1769)<sup>57</sup> de Samuel Shalem y una edición de *Bet Yosef* [Yoré De'a ] de Yosef Caro (Dyrenfurth, 1791)<sup>58</sup> llegaron todos a la *Yesibá* el mismo año en que se imprimieron. Otros llegaron décadas e incluso siglos después de su publicación, como los siguientes:

1. *Nefutsot Yehudá* (Venecia, 1589), sermones de Judah Moscato, comprado 1674.<sup>59</sup>

2. *Sifté Yeshenim* (Ámsterdam, 1680), bibliografía en hebreo de Sabbatái Bass, comprados en 1700.<sup>60</sup>

3. *She'elot u-Teshuvot* de Moses de Trani (Venecia, 1629), adquirido en 1701.<sup>61</sup>

4. [*Responsa*] de Salomón ben Abraham haCohén (Salónica, 1586; o Venecia, 1592; o Salónica, 1594), comprado en 1719.<sup>62</sup>

5. *Yafé To'ar Vayerá* (Constantinopla, 1648), por Samuel ben Isaac Yaffa, comprado en 1719.<sup>63</sup>

6. *Sedé Yehoshú'a* (Constantinopla, 1662), comentario sobre *Zera'im* de Joseph Raphael Benveniste, comprado en 1719.<sup>64</sup>

7. *Jeshek Shlomó* (Venecia, 1623), comentario sobre *Proverbios* de Salomón ben Tzemá Durán, comprado en 1726.<sup>65</sup>

8. *Zekukin de-Nura* (Praga, 1676), comentario sobre *Tana de-veEliyahu* de Samuel ben Moses Heida, comprado en 1726.<sup>66</sup>

9. [*Talmud* de Babilonia] (Fráncfort del Meno, 1715-1722), comprado 1763.<sup>67</sup>

10. *Mirkevet ha-Mishneh* (Fráncfort del Óder, 1551), comentario de la *Mishné Torá*, comprado en 1767.<sup>68</sup>

11. *Bené David* (Constantinopla, 1738), fallos legales de David Falcón comprado en 1776.<sup>69</sup>

12. *Jazón Nahúm* (Constantinopla, 1748), comentario sobre *Kedoshim* de Eliézer ben Jacob Nahúm, comprado en 1793.<sup>70</sup>

Más allá de la adquisición de material recién publicado, la compra de libros antiguos dependería de un hecho de disponibilidad, financiamiento, fal-

tas en la colección y el interés institucional. Una evidencia de una transacción en 1719, en la que la Ets Haim obtuvo tres de los volúmenes enumerados anteriormente, nos indica que los bibliotecarios seleccionaban libros específicos de lotes mayores. Un título, comprado por un precio asombroso de veintiocho florines, indica que estaban conscientes de su rareza y, por lo tanto, que le atribuyeron un valor cultural (Figura 3).<sup>71</sup>

Sin embargo, el valor material de algo considerado «raro» no eclipsa su significado como texto. En su totalidad, las listas de adquisiciones pocas veces registran un título único más de una vez debidos a que estos más que las ediciones era lo que le interesaba a la *Yesibá*. La voluntad de gastar fondos importantes para volúmenes únicos, ya fueran de reciente autoría o publicados décadas atrás, reflejaba un interés primordial en llenar las lagunas que hubiese en el conocimiento.

Comprar una segunda o tercera edición de una obra dada servía al mismo propósito que la primera y, a pesar de la adquisición sistemática de innumerables copias de la Biblia y de libros de rezos para los estudiantes, la *Livraria* misma regularmente no recibía reimpresiones. Como tal, la colección de libros de la Ets Haim funcionó más como una biblioteca rabínica de textos registrados que de reimpresiones.

Esta investigación destaca el papel que desempeñó la colección de libros en el crecimiento de la *yesibá* Ets Haim y en el desarrollo de la cultura rabínica portuguesa en general. Los registros de adquisiciones muestran

que las inquietudes religiosas e intelectuales de los eruditos sefardíes occidentales coincidieron las inversiones monetarias en la procura de textos de la Ets Haim. Los mayores gastos ocurrieron entre 1700 y 1740, cuando los funcionarios compraron muchos más libros que en las décadas anteriores o posteriores. No por casualidad, entre los años 1720 y 1750, los estudiantes avanzados e instructores de la *Medrás Grande* participaron regularmente en la publicación de textos rabínicos en Ámsterdam.<sup>72</sup> Así bien, escribieron y editaron libros, incluidos nuevos manuscritos traídos del extranjero, y publicaron cientos de sus propias sentencias halájicas (*pesakim*) en la serie en hebreo llamada *Peri 'Ets Hayim* (Fruto del árbol de la vida) (**Figura 4**).<sup>73</sup>

La lista de ejemplares de 1764 en los anaqueles de la *Livraria*,<sup>74</sup> inscritos de forma atípica en un pequeño índice manuscrito en vez de estar dentro del registro común, indica que décadas de recopilación dirigida le habían permitido alcanzar a la Ets Haim una biblioteca de referencia suficientemente especializada y profunda para facilitar este trabajo.<sup>75</sup> La lista enumera algunos ejemplos de comentarios bíblicos,<sup>76</sup> tratados filosóficos,<sup>77</sup> y textos cabalísticos,<sup>78</sup> así como ediciones no especificadas de *Mejiltá*<sup>79</sup> y del *Talmud* jerosolimitano,<sup>80</sup> y al menos tres ediciones del de Babilonia.<sup>81</sup> Sin embargo, las *novellae* [novedades jurisprudenciales] talmúdicas, los *responsa*, los códigos de leyes y sus comentarios asociados dominaban en sus estantes. Algunas obras medievales importantes estaban incluidas, como el *Séfer Mitzvot Gadol*, de Moisés ben Jacob de Coucy,<sup>82</sup> la colección de

derecho ritual y civil *Kol Bo*,<sup>83</sup> los escritos de Salomón Ibn Adret (Rashbá, c. 1235-c. 1310),<sup>84</sup> y al menos dos ediciones del influyente código legal de Isaac Alfasi (*Hiljot haRif*).<sup>85</sup> Una página entera del manuscrito registra la colección que tenía la *Livraria* de los *arambamim*: diversas ediciones y volúmenes de la *Mishné Torá*, el monumental código legal de Maimónides (Rambam, 1138-1204). La prominencia de Maimónides, Alfasi y Adret significa esfuerzos para recuperar los aspectos espirituales y halájicos de la herencia sefardí de la comunidad, que se habían perdido en las generaciones entre la conversión forzosa al cristianismo y la rejudaización en Ámsterdam.<sup>86</sup> Además los bibliotecarios recopilaron docenas de volúmenes de *responsa*, incluidos los de Bezalel Ashkenazi, Moses di Trani, Joseph Trani, Joseph Colón, Jacob Ibn Habib, Moses Galante, Moses Isserles, Jaír Bahcarach, Jacob Sasportas, Samuel Aboab, Tzeví Ashkenazi y Raphael Meldola.

Las vastas colecciones de *responsa* de la *Livraria* reflejaban en particular la vocación deliberadamente amplia de lo rabínico por parte de la *Medrás Grande*. La rabinización intensa entre la elite erudita portuguesa necesitaba de una nivelación con el vasto e intrincado *corpus* de fuentes legales askenazíes, particularmente en el momento en que los centros de la vida y la erudición se desplazaron a Europa del Este en el siglo XVIII.

Los títulos antiguos y nuevos enumerados anteriormente también muestran aprecio por las voces rabínicas que se emanaban del norte de Italia, que produjeron una pujante cultura



Figura 4. Portada de Peri 'Ets Jayim (Fruto del árbol de la vida). Imagen porcionada por Ets Haim — Livraria Montezinos, Ámsterdam (EH 4 F 8). Durante gran parte del siglo XVIII, la yesibá Ets Haim publicaba anualmente doce o trece ensayos halájicos (pesakim) compuestos por estudiantes avanzados de la Medrás Grande.

halájica colaborativa en ese mismo período.<sup>87</sup> En la búsqueda de establecer una biblioteca rabínica magnífica, los responsables de la Ets Haim pasaron por alto las nociones de la exclusividad de la *Nação* y exhibieron un nivel de «alerta bibliotecaria»<sup>88</sup> –conciencia de la literatura existente– que potencialmente sobrepasaron a cualquier otra comunidad judía a comienzos de la era moderna en Europa.

De hecho, como he argumentado en otra parte, la rabinización a largo plazo se amplió los horizontes culturales de la comunidad.<sup>89</sup> Desde principios del siglo XVII, el *mahamad* había impedido a los sefardíes occidentales la interacción con judíos de otras etnias, especialmente con los askenazíes pobres que llegaban del centro y este de Europa.<sup>90</sup> Había regulaciones que regían los matrimonios mixtos, los rituales, la ayuda a los pobres y la educación, incluso en la Ets Haim, donde a los judíos de origen askenazí e italiano se les negó oficialmente la entrada al menos hasta 1728.<sup>91</sup> Sin embargo, la preocupación inicial por la educación primaria le dio paso al interés por la formación de líderes espirituales, para lo que se requería absorber una literatura rabínica más amplia y profunda. Contrarrestar la idea prominente de que el laicismo equivalía a modernización implicó que los líderes de la *Nação* se fijaran en los textos tradicionales de la Ets Haim con la intención de profundizar la internalización de las ideas ortodoxas y, con ello, alteraron la vida social e intelectual.

Sin embargo, hay algunas dudas sobre hasta qué punto se utilizó la *Livraria*. Aunque tenía la tarea de producir

sus propias decisiones legales en *Peri 'Ets Jayim*, los estudiantes avanzados de la *Medrás Grande* rara vez citaron o participaron con fuentes rabínicas recientemente publicadas.<sup>92</sup> Siguieron un formato determinado; abordando temas relacionados con los negocios, el parentesco y los rituales, y para ello emplearon en sus ensayos el *Talmud*, los códigos y *responso* ocasionales. Empero, las voces halájicas de autoridades contemporáneas prácticamente están ausentes en las publicaciones insignes de la Comunidad. Eso no quiere decir que los eruditos rabínicos portugueses fueran incapaces de sobresalir más allá de los confines de la Ets Haim. La capacidad y la producción literaria de Moses Zacut en el siglo XVII y de David Meltola en el XVIII superaron con creces a la mayoría de sus contemporáneos, aunque el primero tuvo mayor influencia como cabalista en Mantua y el segundo nunca ganó un lugar en el panteón de los rabinos. Una investigación futura sobre las actividades de la *Medrás Grande*, que sitúe la erudición rabínica portuguesa dentro del estudio más amplio de la *halajá* en la época moderna temprana, puede arrojar luz sobre la discrepancia entre el desarrollo de la colección y la producción literaria. En la actualidad, parece que los funcionarios de la Ets Haim tenían la intención de que se usara activamente la *Livraria*, pero su utilización dependía del deseo de los instructores y, en última instancia, de los estudiantes para aplicar y dar forma a los contenidos recién adquiridos.

De hecho, la adquisición masiva de textos judíos tradicionales no forzó a los judíos portugueses a volcarse por com-

pleto hacia el conservadurismo religioso. Década tras década, de Ámsterdam a Londres y al Caribe, los miembros de la diáspora sefardí occidental generalmente fueron laxos en la observancia de los ritos.<sup>93</sup> Miriam Bodian y Yosef Kaplan han insistido en señalar que la libertad religiosa personal prevaleció en la sociedad portuguesa siempre que no afectara negativamente a la comunidad<sup>94</sup> y Tirtsah Levie Bernfeld ha descubierto evidencias de que los judíos portugueses que necesitaban fondos llegaron incluso a empeñar textos sagrados, incluyendo biblias y libros de oraciones.<sup>95</sup> Es muy posible que cientos o incluso miles de libros adquiridos por la Ets Haim terminaran sus días en algunos estantes sin ninguna trascendencia. La disonancia entre recolección masiva y la distribución de los textos y su falta de uso o relevancia puede derivarse del énfasis primordial de la *Nação* en el mercantilismo y de aspectos relativamente *recientes* (más que de los medievales) de su pasado ibérico. Después de todo, de varios miles de portugueses, relativamente pocos se dedicaron a estudiar, publicar y a utilizar la *Livraria*.<sup>96</sup> A pesar del estímulo del *mahamad*, los escritos rabínicos sefardíes occidentales no llegaron (ni tenían la intención de hacerlo) a una amplia audiencia; los *pesakim* publicados anualmente en *Peri 'Ets Hayim*, por ejemplo, aparecieron en tirajes de solo una docena de copias, lo que indica que había una lectoría extremadamente limitada.<sup>97</sup>

Por lo tanto, parece que los judíos portugueses en su conjunto sostuvieron un sistema educativo tradicional como una especie de ideal existencial, con actividades y sentimientos intensos patentes en la *Medrás Grande*, aunque no

necesariamente confinados a ella. Los libros, cual objetos de esencia religiosa, tuvieron un papel primario en ese proceso. En la medida en que la comunidad de exconvertos creció, así lo hizo la necesidad de definir y articular su judeidad y la Ets Haim es una testigo de esa finalidad. La disponibilidad de textos rabínicos influyó en su plataforma educativa, mientras los propios libros –que se leían o simplemente se poseían– les proveían a los «judíos nuevos» una nueva identidad histórica y los medios para apropiarse de un ideal. Para su elite intelectual, la enorme biblioteca rabínica conectaba a los eruditos portugueses al amplio mundo judío por medio de lo textual, lo halájico y lo espiritual.

La aparente facilidad con la que los funcionarios adquirieron material de los principales centros de impresión judíos cercanos y lejanos minimizó, en última instancia, la distancia emocional entre los miembros de la comunidad y aquellos judíos sin herencia *conversa*. Asimismo, adquirir impresos antiguos o raros proporcionó acceso a un continuo histórico del cual la conciencia de los sefardíes occidentales había sido excluida. En consecuencia, la adquisición de libros como parte de un proyecto comunal facilitó un sentido de identidad colectiva compartida, de varios niveles y multifacética.

## Notas:

Los pininos de este artículo se presentaron en el Congreso Judío Mundial de Estudios Judíos en 2017, y en la conferencia *Objects of Desire: Sefardic Manuscripts from Hamburg*, convocada por el Centro para el Estudio de las Culturas del Manuscrito de la Universidad de Hamburg en 2018. Agradezco a los participantes de esas sesiones y a

Jeffrey Culang, Anthony Grafton, Yosef Kaplan, Tirtsah Levie Bernfeld, Menahem Schmelzer, Emile Schrijver y a los correctores anónimos por sus comentarios y sugerencias útiles. Gracias a Heide Warncke, curadora de la Ets Haim / Montezinos Livraria en Ámsterdam, por permitirme hojear los estantes de la biblioteca, y a Tali Winkler, candidata a doctorado en la Universidad de Chicago, por transcribir fuentes y generar el gráfico usado en este artículo.

<sup>1.</sup> Aunque podría definirse «institución» de manera amplia para incluir cofradías, tendencias culturales o incluso individuos, quiero decir que ninguna otra biblioteca de este tipo, construida para y por judíos en un contexto comunitario a lo largo de generaciones, existió en el ámbito descentralizado, geográficamente amplio y naturaleza dispar del asentamiento judío en el período moderno temprano.

Existe una vasta literatura sobre la colección de libros y bibliotecas judíos. Para acceder a material pertinente sobre el período moderno temprano, además de la erudición citada a continuación, ver Menahem Schmelzer, «A Fifteenth-Century Hebrew Book List», en *Studies in Bibliography and Booklore* 20 (1998): 89–98; Joseph Hacker, «Dos listas de libros de banqueros y prestamistas judíos de Piamonte a finales del siglo XVII» [hebreo], en *Ta-Shma: Estudios en Judaica en Memoria de Israel M. Ta-Shma*, ed. Avraham (Rami) Reiner y col. (Alon Shevut, 2011), 345–389; Yaacob Dweck, «A Hebrew Book List by Leon Modena», en *Envisioning Judaism: Studies in honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. Ra'anan Boustan, et al. (Tubinga: Mohr Siebeck, 2013), 1165–1204; Avriel Bar-Levav, «El orden religioso de los libros judíos: Estructuración del conocimiento hebreo en Ámsterdam», *Studia Rosenthaliana* 44 (2012): 1–27; y Gershon Hundert, «La biblioteca de la sala de estudio de Volozhin, 1762: algunas notas sobre la base de un manuscrito recién descubierto», *Jewish History* 14: 2 (2000): 225–244.

<sup>2.</sup> Para conocer la historia de la institución educativa portuguesa, consulte MC Paraira y JS Da Silva Rosa, *Gedenkschrift Uitgegeven ter Geleghheid van het 300-jarig Bestaan der Onder-wijsinrichtingen Talmud Tora en Ets Haim* (Ámsterdam, 1916). Para una reciente celebración del aniversario de la biblioteca aún en funcionamiento, ver Emile Schrijver & Heide Warncke, ed., *Ets Haim: 18 Highlights from the Oldest Jewish Library in the World* (Zutphen: Walburgers, 2016).

<sup>3.</sup> Para saber de la construcción de la *Esnoga* y su lugar en la cultura sefardí occidental, véase Pieter Vlaardingerbroek, ed., *The Portuguese Synagogue in Ámsterdam* (Zwolle: W Books, 2013).

<sup>4.</sup> Para conocer la historia de los judíos portugueses, véase Miriam Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam* (Bloomington: Indiana University Press, 1997); Yosef Kaplan, *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe* (Leiden: Brill, 2000); y Daniel Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam* (Londres: Littman Library of Jewish Civilization, 2000).

<sup>5.</sup> El primero incluía a Uriel da Costa, Juan de Prado y Baruj Spinoza, mientras que el último incluía a los partidarios de Sabbatái Tzeví en la década de 1660 y Nehemías Hiya Hayón en la década de 1710.

<sup>6.</sup> David Sclar, «Books in the Ets Haim Yeshiva: Acquisition, Publishing, and a Community of Scholarship in Eighteenth-Century Amsterdam», *Jewish History* 30: 3 (2016): 207–232.

<sup>7.</sup> Sobre la distinción de los conversos, véase Richard L. Kagan y Philip D. Morgan, ed., *Atlantic Diasporas: Jews, Conversos and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism, 1500-1800* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009); y Claude B. Stuczynski, «From 'Potential' and 'Fuzzy' Jews to 'Non-Jewish Jews' / 'Jewish non-Jews': Conversos living in Iberia and Early Modern Jewry», en *Connecting Histories: Jews and Their Others in Early Modern Europe*, ed. Francesca Bregoli y David B. Ruderman (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2019), 197–213.

<sup>8.</sup> Para una descripción general de la religión *conversa*, ver David M. Gitlitz, *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1996).

<sup>9.</sup> Sobre las primeras décadas de la recopilación de libros de la comunidad, véase Benjamin Fisher, «From Boxes and Cabinets to Bibliotheca: Building the Jewish Library of the Ex-Conversos in Amsterdam, 1620-1665», *European Journal of Jewish Studies* 13 (2019): 43–76.

<sup>10.</sup> Para consultar la lista, consulte Leo Fuks, «Jewish Libraries in Amsterdam in 1640», en *Aspects of Jewish Life in the Netherlands: A Selection from the Writings of Leo Fuks*, ed. Renate G. Fuks-Mansfeld (Assen: Van Gorcum, 1995), 38–57. Además de los textos rabínicos, la colec-

ción incluía las crónicas históricas de Guedalía ibn Yahya, *Shalshet ha-Kabbalá*, la Gramática hebrea de Santes Pagnino en latín y la Biblia del tamaño de un folio de Elías Hutter, que mostraba las raíces verbales en tipos huecos.

<sup>11</sup>. Para ver las listas de los anaqueles (con el año incluido aquí entre paréntesis), consulte Stadsarchief Amsterdam no. 334, Archief van de Portugees-Israëlitische Gemeente te Amsterdam (de aquí en adelante, SAA 334), no. 9, págs. 59–62 (1640); No. 1051, fols. 19–20 (1641), 42v – 43v (1642), 52r (1672), 60v (1680), 78r (1693), 87r – 88v (1694), 91r – 92r (1695), 94v – 96r (1696), 98v – 100r (1697), 102v – 104r (1698), 119v – 121r (1710); y Amsterdam, Ets Haim / Montezinos Livraria (en adelante EH), 49 B 15 (1764).

<sup>12</sup>. SAA 334, no. 1052, fol. 206r.

<sup>13</sup>. Los años fiscales de la comunidad siguieron el calendario hebreo, con el año nuevo (*Rosh Hashaná*) y un nuevo período de documentación, a partir de septiembre u octubre. Así, un libro adquirido en el año 5479, según un cálculo rabínico, puede haber sido adquirido en cualquier momento entre el otoño de 1718 y el otoño de 1719. Por simplificación, se refieren a un libro como si hubiera sido adquirido en 1719 (los libros de registro rara vez indican el mes de la adquisición de un libro).

<sup>14</sup>. Parece que se mantuvieron recibos separados hasta fin de año, porque cada lista estaba claramente escrita en una sola sesión, con cada entrada apareciendo en la misma mano con la misma tinta. Un pequeño porcentaje incluye el mes y la fecha de adquisición (por ejemplo, SAA 334, no. 1052, fols. 164r, 168v; No. 1053, págs. 34, 38, 44, 167, 174, 179, 190, 188, 190, 196), donde se indica que se realizaron compras durante todo el año (Figura 2).

<sup>15</sup>. Para un impresionante desciframiento de títulos hebreos transliterados al español, ver Eleazar Gutwirth y Miguel Ángel Motis Dolader, «Veintiséis bibliotecas judías de la España del siglo XV», *The Library* 18 (1996), 27–53.

<sup>16</sup>. SAA 334, no. 1051, fols. 44r – 44v.

<sup>17</sup>. SAA 334, no. 1051, fol. 78r.

<sup>18</sup>. Para conocer los protocolos de la *yesibá* Ets Haim, incluidas las normas que rigen la *Livraria*, consulte SAA 334, no. 1053, págs. 1–22. Sobre la profesionalización de la biblioteca en el segundo trimestre del siglo XVIII, véase David Sclar, «Blending *Tradition and Modernity: The Growth of*

*the Ets Haim Library in the 18th Century*», en *Tradition & Modernity in Ets Haim*, ed. David Wertheim (Ámsterdam: Menasseh Ben Israel Institute y la Universidad de Ámsterdam, 2017), 19–33, 38–39.

<sup>19</sup>. Más frecuentemente, la de Salomón ben Isaac (Rashi; 1040–1105).

<sup>20</sup>. Sobre las bibliotecas privadas en el medio sefardí occidental, véase Shlomo Berger, *Oratoria clásica y los sefardíes de Ámsterdam: Tratado de la retórica del rabino Aguilar* (Hilversum: Veloren, 1996), cap. 2; Yosef Kaplan, «Las bibliotecas de tres rabinos sefardíes en la Edad Moderna Europa occidental»[hebreo], en *Bibliotecas y colecciones de libros*, ed. Yosef Kaplan y Moshe Sluhovskiy (Jerusalén: Zalman Shazar, 2006), 225–260; e ídem, «Spinoza en la Biblioteca de un rabino sefardí holandés moderno temprano», en *La centralita del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondo*, ed. Camilla Hermanin y Luisa Simonutti, 2 vols. (Florencia: Olschki, 2011), 1: 639–62. Sobre David Oppenheim, quien acumuló la biblioteca rabínica más grande de la época (que ha formado el núcleo de las colecciones de judaica en la Bodleian Library en Oxford desde principios de siglo XIX), ver Alexander Marx, «The History of David Oppenheimer's Library», en *Estudios de Historia Judía y Booklore* (Nueva York: Seminario Teológico Judío, 1944), 238–55; Joshua Z. Teplitsky, «Un “Príncipe de la Tierra de Israel” en Praga: Filantropía judía, patronazgo y poder en la Europa moderna temprana y posterior», *Jewish History* 29 (2015): 245–71 (especialmente 246–49); e ídem, *Príncipe de la imprenta: cómo un coleccionista construyó lo más Biblioteca judía duradera y notable* (New Haven: Yale University Press, 2019).

<sup>21</sup>. Tirtsah Levie Bernfeld, *Pobreza y bienestar entre los judíos portugueses en los primeros tiempos de la Ámsterdam moderna* (Oxford: Biblioteca Littman de la civilización judía, 2012), 68.

<sup>22</sup>. Las palabras florines y placas, en lugar de guilden y stuivers, se utilizaron exclusivamente en los libros de registro comunitarios aquí citados. Un florín (o guilder) consistía en veinte placas (o stuyvers), haciendo diez placas iguales a medio florín. En este artículo, 2½ florines aparecen como 2:10, de acuerdo con la forma de las fuentes de archivo.

<sup>23</sup>. SAA 334, no. 1053, pág. 52.

<sup>24</sup>. Según el Instituto Internacional de Historia Social, esto equivale hoy a ciento setenta euros <[www.iisg.nl/hpw/calculate.php](http://www.iisg.nl/hpw/calculate.php)>.

25. SAA 334, no. 1052, fol. 206v.
26. SAA 334, no. 1053, pág. 27. Uytwerf vendió el lote por cuarenta florines. Su presencia en el Los registros de adhesión no son sorprendentes, considerando la aculturación portuguesa en la República Holandesa. Las investigaciones futuras sobre las relaciones judeocristianas en las imprentas de Ámsterdam pueden revelar otros medios de adquisición, como subastas de libros. Sobre este último, ver Laura Cruz, "The Secrets of Success: Microinventions and Bookselling in the Seventeenth-Century Netherlands," *Book History* 10 (2007): 1–28.
27. Para el prospecto, véase Universidad de Ámsterdam, Bibliotheca Rosenthaliana, Ros. Ebl. C-120.
28. SAA 334, no. 1053, págs. 71, 82, 103.
29. Levie Bernfeld, 210-211. Isaac Días trabajó como médico y dirigió la yeshivá Gemilut Hasadim. Moses Dias (Díaz) es mejor conocido por publicar una edición del Talmud Yerushalmi en Ámsterdam en 1710.
30. Las listas, compiladas a finales de año en el registro Ets Haim (ver n. 14 arriba), incluyen entradas que comienzan con el nombre de un instructor seguido de una descripción del artículo y los gastos. Otras entradas hacen referencia primero al nombre de un impresor y a la clase de algún instructor o la propia *Livraria* en la descripción del artículo, indicando otro proceso de adquisición.
31. EH 49 B 15. Se adjunta a un manuscrito que registra la lista de los contenidos de los anaqueles compilada (1764) en cinco folios que detallan el legado de ochenta y tres títulos tamaño folio y ochenta y un títulos octavo. La impresionante colección de libros raros de Tartás, que consta de numerosos libros del siglo XVI Impresiones hebreas italianas y otomanas, pueden reconstruirse parcialmente en la actual Ets Haim / Montezinos Livraria, porque los volúmenes incluyen estampado dorado (la frase hebrea "Josiah Tartas [de bendita memoria]" en las portadas).
32. SAA 334, no. 1053, pág. 71.
33. SAA 334, no. 1052, fol. 206v. Adquirido a Moses Femy, un judío sefardí de Ancona que llegó a Ámsterdam antes de 1694; para el registro de su matrimonio con Rachel Abendana Perera de Hamburgo, véase SAA Doop- Trouw, en *Begrafnisregisters (= DTB)*, no. 698, pág. 242.
34. SAA 334, no. 1052, fol. 218r.
35. SAA 334, no. 1053, pág. 204.
36. SAA 334, no. 1052, fol. 105v. Compra de una copia por 1:16 florines.
37. SAA 334, no. 1052, fol. 161r. Compra de cuatro ejemplares por 10 florines.
38. SAA 334, no. 1052, fol. 161r. Compra de un ejemplar por tres florines.
39. SAA 334, no. 1052, fol. 182r. Compra de un ejemplar por tres florines.
40. SAA 334, no. 1052, fol. 206v. Compra de una copia por 4:15 florines.
41. SAA 334, no. 1052, fol. 218r. Compra de una copia por 2:15 florines.
42. SAA 334, no. 1052, fol. 218r. Compra de una copia por 3:10 florines.
43. SAA 334, no. 1052, pág. 221v. Compra de un ejemplar por dos florines.
44. SAA 334, no. 1053, pág. 30. Compra de doce copias por 13:4 florines.
45. SAA 334, no. 1053, pág. 30. Compra de (probablemente) una sola copia, con diez copias de *Peri Hadash*, por cuarenta florines.
46. SAA 334, no. 1053, pág. 30. Compra de diez copias, con una copia de *Peri Hadash*, por cuarenta florines.
47. SAA 334, no. 1053, pág. 52. Compra de la obra en cuatro partes, cada una adquirida inmediatamente después de la publicación, por dieciséis florines.
48. SAA 334, no. 1053, pág. 52. Compra de la obra en cuatro partes, cada una adquirida inmediatamente después de la publicación, por dieciséis florines.
49. SAA 334, no. 1053, pág. 56. Compra de un ejemplar por 2:10 florines.
50. SAA 334, no. 1053, pág. 71. Compra de una copia, con copias de *Aderet Eliyahu* y un volumen no identificado de Solomon Ibn Adret («Arasba»), por ocho florines.
51. SAA 334, no. 1053, pág. 71. Compra de una copia, con copias de *Divré Yosef* y un volumen no identificado de Solomon Ibn Adret («Arasba»), por ocho florines.
52. SAA 334, no. 1053, pág. 72. Compra de un ejemplar por tres florines.
53. SAA 334, no. 1053, pág. 137. Compra de un ejemplar por tres florines.
54. SAA 334, no. 1053, pág. 153. Compra de una copia por 3:10 florines.
55. SAA 334, no. 1053, pág. 263. Compra de un ejemplar por ocho florines.
56. SAA 334, no. 1052, fol. 146v. Compra de doce copias por 7:4 florines.
57. SAA 334, no. 1053, pág. 167. Compra de un ejemplar por diez florines.

<sup>58.</sup> SAA 334, no. 1053, pág. 284. Compra de un ejemplar por cinco florines.

<sup>59.</sup> SAA 334, no. 1052, fol. 110v. Compra de un ejemplar, con ejemplares de *Keli Paz* (Venecia, 1657) (comentario de Samuel ben Abraham Laniado sobre Isaías) y *Kenéset ha-Gedolá (Orá Hayim)* (Liorna, 1658), por doce florines.

<sup>60.</sup> SAA 334, no. 1052, fol. 153r. Compra de una copia por 1:10 florines.

<sup>61.</sup> SAA 334, no. 1052, fol. 154v. Compra de una copia por 16:10 florines.

<sup>62.</sup> SAA 334, no. 1052, fol. 206v. Compra de un ejemplar por veintiocho florines (se puede decir que es el precio más alto registrado que la Ets Haim pagado por un solo volumen). Los textos de este volumen de respuesta se imprimieron sin portada.

<sup>63.</sup> SAA 334, no. 1052, fol. 206v. Compra de una copia por 1:9 florines. Aunque el libro también se publicó en Sulzbach en 1688, el contexto de esta venta sugiere que la Ets Haim adquirió una primera edición.

<sup>64.</sup> SAA 334, no. 1052, fol. 206v. Compra de una copia por 2:10 florines.

<sup>65.</sup> SAA 334, no. 1052, fol. 218r. Compra de una copia por 1:14 florines. Un puñado de otros tratados con el mismo título, incluido el comentario de Solomon ben Isaac haleví sobre Isaías (Salónica, 1600) y un diccionario hebreo-ladino de la Biblia (Venecia, 1617), pero las circunstancias de esta transacción, en un lote de libros rabínicos del norte de Italia y Europa central, me llevan a identificar la imprenta como tal. Si me equivoco, el título aún se tiene como un libro raro adquirido en el extranjero.

<sup>66.</sup> SAA 334, no. 1052, fol. 218r. Compra de un ejemplar por cuatro florines.

<sup>67.</sup> SAA 334, no. 1053, pág. 137. Compra de doce volúmenes del Talmud por sesenta y seis florines.

<sup>68.</sup> SAA 334, no. 1053, pág. 153. Compra de una copia por 3:10 florines. La entrada dice «Marquebet amisné Comento de R. Moseh» (*Mirkévet haMishné*, comentario del rabino Moisés [Maimónides]). La inusual inclusión de un comentario descriptivo permite la identificación bibliográfica; sin él, el título podría referirse a otros libros, incluido el comentario de Isaac Abarbanel sobre la Torá (Sabbionetta, 1551) y una concordancia de Asher Anshil (Cracovia, 1534; Cracovia, 1584). En 1767, la Ets Haim también adquirió cinco juegos de cuatro volúmenes de la *Mishné Torá* de Maimónides por un total de 135 florines (veintisiete por juego) (SAA 334, no. 1053, pág. 153). Décadas antes, en 1725, los funcionarios compraron seis juegos de «Rabeno Moseh» (es decir, la *Mishné Torá*) por veintiséis florines cada uno de David Méndez da Silva (SAA 334, no. 1052, fol. 216v).

<sup>69.</sup> SAA 334, no. 1053, pág. 204. Compra de una copia por 2:10 florines.

<sup>70.</sup> SAA 334, no. 1053, pág. 298. Compra de dos ejemplares, con copias de *Kenéset haGuedolá, Hen Israel y Mirkévet haMishné*, por 115 florines.

<sup>71.</sup> En la lista de libros de Moses Fery (ver n. 33 arriba), un escribiente asentó en el registro «Moarsah.... 28»: (SAA 334, no. 1052, fol. 206v). Esto puede referirse a los respuesta de Salomón ben Abraham haCohén (Maharshaj; 1540-1601), cuyos volúmenes se publicaron en Salónica en 1586 y 1594, y Venecia en 1592.

<sup>72.</sup> Sclar, «Books in the Ets Haim Yeshiva», 220-26.

<sup>73.</sup> Para las sinopsis de los casi mil pesakim publicados entre 1728 y 1808, véase Menko Max Hirsch, *Frucht vom Baum des Lebens, Ozer peroth Ez Chajim* (Berlín-Amberes: [Soncino-Gesellschaft der Freunde des Jüdischen Buches], 1936).

<sup>74.</sup> Esta fue la lista final en los anaqueles del período (ver n. 11 arriba). Para la siguiente lista, compilada en 1813, ver SAA 334, no. 1054, págs. 48-57.

<sup>75.</sup> EH 49 B 15.

<sup>76.</sup> Por ejemplo, los comentarios sobre los Profetas de Isaac Abarbanel (EH 49 B 15, folio, núms. 149, 151), y sobre la Torá de Najmánides (EH 49 B 15, folio, núm. 150).

<sup>77.</sup> Incluido *Moré Nevujim* de Maimónides (EH 49 B 15, folio, núm. 118).

<sup>78.</sup> Por ejemplo, *Pardés Rimonim* (EH 49 B 15, folio, no. 133), *Guinat Egoz* (EH 49 B 15, folio, no. 134), *Séfer Haredim* (EH 49 B 15, cuarto, no. 107) y *Zóhar* (EH 49 B 15, cuarto, No. 108).

<sup>79.</sup> EH 49 B 15, folio, núm. 129.

<sup>80.</sup> EH 49 B 15, folio, núm. 102.

<sup>81.</sup> EH 49 B 15, folio, n.º 1. Las ediciones incluyeron Ámsterdam 1645, Ámsterdam 1716 y Fráncfort del Meno 1717.

<sup>82.</sup> EH 49 B 15, folio, núm. 18.

<sup>83.</sup> EH 49 B 15, folio, núm. 52.

<sup>84.</sup> EH 49 B 15, folio, núms. 23, 54, 236, 257; cuarto, nos. 68, 224.

<sup>85.</sup> EH 49 B 15, folio, núm. 148. Esta única entrada enumera una edición de Sabbionetta de seis volúmenes y una edición de Ámsterdam de cuatro volúmenes.

<sup>86.</sup> El énfasis en los autores sefardíes fue particularmente profundo en las primeras décadas del desarrollo de la comunidad; ver Fisher, «From Boxes and Cabinets to the Bibliotheca».

<sup>87.</sup> Una plétora de material impreso de rabinos en Ancona, Ferrara, Mantua, Padua, Venecia y en otros lugares, que citaban con frecuencia e aun incluían los escritos de los demás, lo que reflejaba una cultura vibrante. La historia de acogida o la falta de ella, en las yeshivot askenazíes del siglo XIX ha afectado negativamente la comprensión historiográfica de su existencia e impacto.

<sup>88.</sup> Sobre la «alerta bibliográfica» véase Avriel Bar-Levav, «Entre la alerta bibliográfica y la República de las Letras Judías» [hebreo], en *Bibliotecas y Colecciones de Libros*, ed. Kaplan y Sluhovsky, 209-20; e ídem, «Ámsterdam y el inicio de la República Letras Judías», en *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History*, ed. Yosef Kaplan (Leiden: Brill, 2008), 225-237.

<sup>89.</sup> Sclar, «Blending Tradition and Modernity», 32-33.

<sup>90.</sup> Véase Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation*, 125-131; Kaplan, *An Alternative Path to Modernity*, 78-107; y Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans*, 187-196.

<sup>91.</sup> Incluso después del cambio en la normativa de admisión, los estudiantes alemanes y polacos oficialmente no tuvieron derecho al estipendio mensual (*aspaca*) que normalmente se concedía (SAA 334, no. 1053, p. 14). Existe evidencia de que los eruditos de origen italiano que estudiaban en la *Medrás Grande*, como el conocido cabalista y poeta Moses Hayim Luzzatto, recibieron una *aspaca*; ver a David Sclar, «Adaptation and Acceptance: Moses Hayim Luzzatto's Sojourn in Amsterdam among Portuguese Jews», *Association for Jewish Studies Review* 40: 2 (2016): 335-58 (especialmente 338-42).

<sup>92.</sup> David Sclar, «A Letter's Importance: The Spelling of *Daka(h)* (Deut. 23: 2) and the Broadening of Western Sephardic Rabbinic Culture» en *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities*, ed. Yosef Kaplan (Leiden: Brill, 2019), 393-413.

<sup>93.</sup> Sobre la observancia, véase Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans*, 213-18. Sobre las implicaciones para la identidad comunitaria, ver Yosef Kaplan, «Wayward New Christians y Stubborn New Jews: The Shaping of a Jewish Identity», *Jewish History* 8 (1994): 27-41; ídem, «Confes-

sionalization, Discipline and Religious Authority in the Early Modern Western Sephardic Diaspora», en *Religious Movements and Transformations in Judaism, Christianity and Islam*, ed. Yohanan Friedmann (Jerusalén: Academia de Ciencias y Humanidades de Israel, 2016), 83-108.

<sup>94.</sup> Véase Yosef Kaplan, *Religion, Politics and Freedom of Conscience: Excommunication in Early Modern Jewish Amsterdam* (Ámsterdam: Menasseh ben Israel Instituut, 2010) y Miriam Bodian, «"Liberty of Conscience" and the Jews in the Dutch Republic», *Studies in Christian-Jewish Relations* 6 (2011): 1-9.

<sup>95.</sup> Tirtsah Levi Bernfeld, «Making Ends Meet in Early Modern Ámsterdam: People and Pawns at the Portuguese Jewish Loan Bank» (artículo inédito).

<sup>96.</sup> Yosef Kaplan ha argumentado que la actividad rabínica intensa en el siglo XVIII coincidió con la reducción del tamaño de la comunidad; véase Yosef Kaplan, «Reglas del Siglo XVIII del Tribunal Rabínico de la Comunidad de Ámsterdam y su significado sociohistórico» [en hebreo], en *Estudios sobre la historia de los judíos holandeses*, vol. 5, ed. Jozeph Michman (Jerusalén: Magnes Press / Universidad Hebrea, 1988), págs. 8-11.

<sup>97.</sup> Paraira y Da Silva Rosa, *Gedenkschrift*, págs. 41-42



# Un encuentro entre SEFARDÍES Y ASKENAZÍES en Tierra Santa en los siglos XVIII y XIX

Joel S. Davidi Weisberger

A mitad del siglo XVIII, se desarrollaron comunidades de askenazíes y sefardíes en forma separada en varias partes de la Tierra Santa. Aunque había habido diferentes enclaves judíos en la región desde la destrucción del Templo, la colectividad sefardí del *yishuv* (asentamiento) antiguo debe su origen a los descendientes de los exiliados españoles que llegaron allí los años siguientes a la gran expulsión de 1492. Los askenazíes, por su parte, arribaron en diferentes oleadas, siendo la más conocida la *aliyá* de los jasídicos por un lado y la de los *misnagdim* –seguidores del Gaón de Vilna– por el otro. Los primeros llegaron a mediados del siglo XVIII y el otro medio siglo después.

Los *jasídicos* y los *perushim* (fari-seos, como comenzaron a ser conocidos los *misnagdim*) conformaron sus propias comunidades separadas. Debido a la pequeñez de ambas y de los desafíos comunes que enfrentaron, no tardaron mucho para que existiera cierto grado de mestizaje, algo inaudito allá en Europa del Este donde las batallas entre *misnagdim* y jasídicos todavía estaban en pleno apogeo. Otro fenómeno interesante fue el grado –lento, pero continuo– de matrimonios mixtos entre sefardíes y askenazíes. Quizá esto haya sido más evidente entre los *jasidim*, que, como he mencionado anteriormente, asumieron ciertos

ritos sefardíes modificados, basados en los escritos del Arizal [rabí Isaac Luria], quien a su vez tenía raíces sefardíes y askenazíes.

El gran líder jasídico rabí Menájem Méndel de Vitebsk, que en 1777 llevó un grupo de 300 jasídicos a *Éretz Israel*, creía en la unión de las diferentes comunidades judías en Tierra Santa y casó a su propio hijo Moshe con una familia sefardí respetada. La dote de la novia consistía en 800 *groschen* turcos (una suma inmensa en esa época). También esposó a su hija con la familia rabínica Abulafia de Tiberíades. Quizá sea más interesante saber que, incluso antes de estos, el rabino Guershon de Kitov (1701-1761), cuñado del Baal Shel Tov (fundador del jasidismo) casó a su hija con el hijo del *jajam* sefardita de Hebrón.

Rabí Guershon de Kitov era un personaje interesante. Cuando su famoso cuñado comenzó a propagar sus ideas, *rav* Guershon se volvió en uno de sus más fuertes oponentes. Después se puso de su lado y se convirtió en jasídico. Rabí Guershon hizo *aliyá* en 1742, lo que lo convirtió en el primer emigrante del movimiento a *Éretz Israel*. Inicialmente se estableció en Hebrón, donde había una comunidad pequeña, constituida principalmente por sefardíes. Allí lo trataron con gran reverencia y pasó gran parte de su tiempo en su aula de estudios. Se sintió insatisfecho por lo

que escribió en una carta: «Aunque los sefardíes me tratan con gran respecto no he hallado a ninguno que sea como yo en esencia». Eventualmente se mudó a Jerusalén, donde falleció su esposa. A él los sefardíes locales le insistieron que volviera a contraer nupcias y le ofrecieron una mujer de su comunidad, pero él la objetó. En esa misma carta, también muy interesante, menciona que su hija Ester se había comprometido en matrimonio con el aventajado hijo del rabino Mordejái Rubio, el *jajam* sefardí de Hebrón.

Mordejái Eliav escribió en su artículo sobre las relaciones interétnicas judías en Tierra Santa en el siglo XIX (en hebreo): «Entre los sefardíes y los askenazíes (en *Éretz Israel*) había divergencias en casi todos los aspectos de la vida. Las desavenencias no eran pocas como resultado de sus estilos de vida y la influencia de sus respectivos países de origen: los askenazíes de tierras cristianas y los sefardíes de los países islámicos. Las disimilitudes entre ambos se hacían más que evidentes cuando se enfrentaban en Tierra Santa. Cada uno miraba al otro con extrañeza. No obstante, sin ninguna duda, al principio estas diferencias devinieron en peleas y conflictos que parecían insuperables; eventualmente la realidad de la vida forzó a ambas comunidades a coexistir, cooperar y a respetarse mutuamente».

Las disputas antes mencionadas frecuentemente tenían un componente económico. Las comunidades muy a menudo estaban al borde de la pobreza y dependían de la generosidad de sus hermanos en la Diáspora. Para mantener el flujo de fondos, la comunidad se-

fardí organizó un sistema de *shadarim* o recolectores de fondos de caridad. Tal como lo explica Matthias B. Lehmann a lo largo de su libro *Emisarios de Tierra Santa*, la Palestina otomana no pasaba de ser una provincia de ultramar. En manos de gobernadores corruptos llamados pachás, las comunidades judías no tenían demasiados incentivos para florecer. No obstante, *Éretz Israel* continuó siendo el destino de muchos judíos. Debido al hecho de que la infraestructura era pobre y la corrupción, rampante, la pobreza reinaba por doquier. Ello necesitaba de un sistema por medio del cual los emisarios de varias comunidades emprendieran largos viajes para recoger las contribuciones.

La comunidad judía que representó un papel primordial en este sistema centralizado fueron los sefardíes de Estambul. El impulso para la creación de un «Comité de oficiales en pro de la Tierra de Israel» lo dio la situación apremiante de la comunidad askenazí de Jerusalén en 1720, cuando las autoridades musulmanas destruyeron la sinagoga y los barrios donde vivían. Estos judíos de origen centroeuropeo en particular conformaban la mayoría de los suyos en la ciudad de esa época y eran discípulos de un rabino mesiánico místico llamado Judá el Piadoso (no confundirlo con su homónimo medieval). Habían arribado en masa a Jerusalén en 1700. En la segunda década del siglo XVIII, habían malgastado sus fondos y habían contraído una enorme deuda que todo el proyecto estaba a punto de venirse abajo.

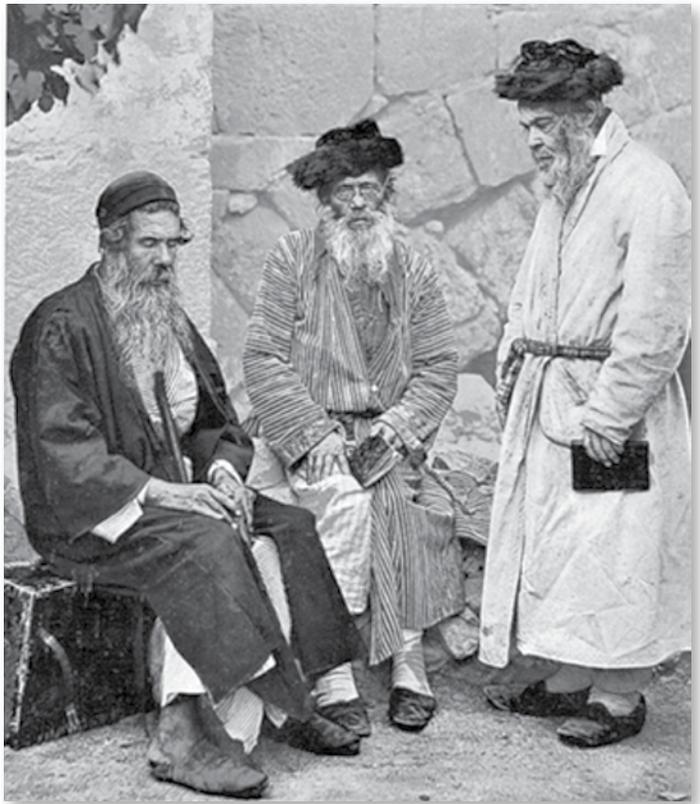
En este punto, los sefardíes constantinopolitanos se apresuraron a ayudar-

los otorgándole fondos a la organización antes mencionada (conocida por su nombre hebreo *Pikidé Kushtá*. Este hecho es irónico en vista de la discordia previa entre las dos comunidades, principalmente por la repetida acusación de los askenazíes de que los judeoespañoles solo veían por ellos mismos).

Era muy natural que los judíos de Estambul asumieran alguna responsabilidad y –más importante, ver resultados– ya que eran muy cercanos en todos los sentidos al asiento principal del poder imperial.

¿De dónde provenía el dinero aportado? En gran parte de los impuestos a la comunidad de Estambul. Seguramente esto tuvo alguna resistencia por parte de algunos de sus integrantes, lo que necesitó de una declaración de las autoridades rabínicas de la ciudad de que todo aquel que evadiera su pago podría ser detenido «por una autoridad (...) que lo puede someter a la fuerza [pues] su negativa es la causa de la destrucción de Jerusalén». Las multas y la cárcel también se contemplaron entre las opciones en una comunidad que gozaba de una autonomía significativa.

Los *shadarim* conformaban un grupo muy colorido. Algunos de ellos escribieron diarios y descripciones de sus encuentros en sus viajes. Uno de



Un sefardí y dos askenazíes en el Viejo Yishuv.

ellos, rabí Hayim Yosef David Azulay, mejor conocido como el Chida (1724-1806), en particular dejó un registro extenso de sus actividades. Era nativo de Jerusalén y por línea paterna era el vástago de una familia muy respetada de la comunidad sefardí de Hebrón. Su madre era hija de rabí Yosef ben Pinjás Biala, que llegó a la Tierra Santa de la mano del rabino místico askenazí *Yehuda heJasid* (Judá el Piadoso, antes mencionado) en 1700.

Azulay se convirtió en el progenitor de muchas de las familias askenazíes más prominentes de Jerusalén. Con seguridad todos sabrán de la famosa Puerta Mandelbaum que dividía a Jeru-

salén de las zonas jordana e israelí antes de 1967. Lo que muy pocas personas conocen es quién era el tal Mandelbaum.

Según *Wikipedia*, «el paso tomó su nombre de la Casa Mandelbaum, un edificio de tres pisos que estaba en ese lugar entre 1927 y 1948. Esta fue construida por un mercader judío llamado Simja Mandelbaum, que crió a sus diez hijos en la Ciudad Vieja, pero que necesitaba más espacio para acomodar a sus hijos casados e invitados. En vez de construir en un sector más habitado como la calle Yafa o Rehavia, escogió levantar su casa al final de la calle Shmuel haNaví, cerca de donde se encuentra el Tercer Muro de los tiempos del rey Agripas. Aunque Mandelbaum quería servir de ejemplo a otros judíos de construir en la zona y extender así el límite norte de Jerusalén, la *Waqf* (fideicomiso religioso islámico, que controlaba los edificios religiosos cercanos a la mezquita Al-Aqsa) poseía grandes lotes en el área y les prohibió a los árabes venderles

tierras a los judíos, por lo que su casa quedó aislada...».

Ya'akov, el hermano de Simja Mandelbaum, que había nacido en Minsk, Bielorrusia, añadió a su nombre el apellidado Azulay y muchas veces se le llamaba Yánel Azulay. Estaba orgullo de haberse casado con Faiga, la hija de Bejor Hayim Yosef David Azulay, quien decía ser descendiente directo de su homónimo (aunque este linaje es cuestionable. La verdadera identidad del Bejor C.Y.D. Azulay –que aparentemente nació en Rusia– merece un tratado aparte). La familia, que aparentemente era sefardí, se había asimilado obviamente a las costumbres askenazíes (como lo demuestra los nombres típicos centroeuropeos que escogieron para sus hijos). Muchos de los descendientes de esta familia se quitaron el apellido Mandelbaum y en su lugar prefirieron el Azulay.

Estos son los progenitores de muchas de las familias askenazíes más famosas, incluyendo a los hermanos Rabbi Atik, así como también varios *admorim* jasídicos, lo que le ha traído a su antepasado espiritual, el rabino Méndel de Vitebsk, algún grado de fruición al concretar sus deseos.



Puerta de Mandelbaum ca. 1967.

## La Torá del Jajam JOSÉ FAUR

En memoria de mi tío José, un pensador osadamente independiente que escribió de manera apasionada sobre el judaísmo sefardí, la semiótica rabínica y la ley judía, y que fue protagonista de grandes debates

Mijal Bittón

A principios de junio de 2020, el mundo sefardí perdió a un gigante de la *Torá*: el *Jajam* José Faur, de bendita memoria, mi tío abuelo. Nacido en Buenos Aires, era un erudito, rabino y políglota. Sus trabajos fueron leídos por miles de estudiantes que buscaban su opinión académica y rabínica. Sin embargo, su pérdida pasó desapercibida por la mayor parte de la comunidad judía mundial, debido quizás a que tanto en sus proyectos intelectuales como en su trabajo comunitario fue alguien que nunca temió nadar contra la corriente.

Su tradición intelectual rigurosa no lo alineaba con la tendencia actual de políticas de identidad, donde ser sefardí es principalmente representar una etnia. De esa manera, no cuajaba en los esfuerzos del multiculturalismo norteamericano ashkenazí que frecuentemente muestra a lo sefardí desde el punto de vista de la música y la comida, y no de sus tradiciones y alcances intelectuales. Tampoco se ajustó a las políticas del *Shas*, el poderoso partido *haredí* sefardí de Israel.

El *Jajam* José Faur llevó su vida como un pensador osadamente independiente que escribía apasionadamente sobre el judaísmo sefardí, sobre la semiótica rabínica y la Ley judía. En un tiempo en el que abunda la mentalidad de rebaño



Faur es uno de los sabios sefardíes de esta generación.

y hay mayor consciencia de los discursos que frecuentemente han dominado nuestras comunidades, su legado intelectual merece consideración.

El trabajo de mi tío abuelo y su apreciación de lo que él llamaba la «*Sefarad* antigua» están más basados en la España maimonideana del siglo XII que en las palabras y hechos de los rabinos de origen sefardí del siglo XX. Mucha tinta ha corrido entre la famosa academia rabínica de Lucena (Córdoba, Andalucía) del siglo XII y la famosa *yeshibá* Porat Yosef de Jerusalén del siglo pasado. El rabino Faur se vio a sí mismo como representante de una tradición que se había perdido a lo largo de las últimas

eras y de las cuales existen muy pocos proponentes. Dedicó mucho de su trabajo a entender y explicar cómo se perdió la *Sefarad* antigua y cómo la actual ortodoxia sefaradí representa un punto de vista diferente.

El *Jajam* Faur no escatimó esfuerzos en explicar por qué la tradición sefaradí era superior en todas sus alternativas. Revivió los trabajos de los sabios olvidados y describió sistemáticamente la tradición intelectual de la España judía. Analizó y criticó los pensamientos paganos y cristianos; refutó los enfoques académicos occidentales del judaísmo, puesto que, según él entendía, la *Wissenschaft des Judentums* representaba un ataque frontal al derecho del pueblo judío a ser una nación viviente y con tradiciones literarias vigentes. Luchó tenazmente contra lo que él llamaba los *Antimaimonideanos*, quienes, a pesar de que nunca los mencionó directamente, insinuó que eran los antepasados intelectuales de la ortodoxia lituana ashkenazí.

Una vez que uno reconoce la batalla intelectual que se da en los escritos del *Jajam* Faur, uno se da cuenta de la combatividad inequívoca en ella, que implícitamente denuncia a sus enemigos conceptuales y que, al mismo tiempo, apuntala la filosofía rabínica tradicional que él tanto defendió. Esta tendencia, un proyecto polémico contra mucho de lo que hoy se tiene como corriente principal representativa de la tradición judía, ayuda a explicar la fuerza antagónica contra el *Jajam* Faur.

Esta controversia intelectual se hizo patente, quizás, en una batalla interna que se dio en la comunidad judía de

origen sirio de Brooklyn a principios de los años 60 y que todavía resuena hoy.

En 1988, tal vez en el punto más alto de esta pugna, se publicó una carta titulada *La Torá vista por el doctor Faur* criticándolo y prohibiéndole enseñar la *Torá* en esa comunidad. La misiva incluía citas atribuidas a diecisiete rabinos famosos. Algunos, como R. Baruj ben Jayim, R. Shaúl Kassin, R. Yosef Harari-Raful y R. Elazar Menahem Man Shaj acusaban al *Jajam* Faur y solicitaban que se le excluyera de la enseñanza de la *Torá* en la comunidad. Otras citas eran *teshubot* de R. Obadia Yosef y de R. Moshé Feinstein, en las que se argüía que los rabinos que hubieran enseñado en los seminarios conservadores no deberían ser aceptados como maestros de la *Torá*. Asimismo otros, como R. Shalom Messas, le retiraron su apoyo –R. Messas previamente lo había exonerado de los cargos pronunciados en su contra– y lamentaron la naturaleza misma de la controversia.

Las acusaciones en la carta no describen con precisión los «pecados ideológicos» del rabino Faur. La carta menciona que enseñó en un seminario rabínico conservador y que sus «libros emiten un olor de herejía», argumentando que era controversial y afirmando que él era «una amenaza a la pureza de la fe y de la religión dentro de la congregación». Suspendido por los rabinos de la comunidad, incluyendo a los rabinos ultra-ortodoxos que poco a poco ganaron fuerza e influencia en la comunidad siria, como R. Yosef Harari-Raful, quien ahora es parte de la *Moetzet Guedole Hatorah*, el *Jajam* Faur se fue de Brooklyn.

Hallo difícil de analizar cualquiera de las razones por las que al *Jajam Faur* fue apartado de la comunidad siria. «Sus libros emiten un olor a herejía» es una afirmación falsa. Aquí, otra vez, las narrativas difieren. Algunos piensan que el *Jajam Faur* era tan brillante que representaba una amenaza para los otros rabinos de la comunidad. Otros sostienen que el *Jajam Faur* era demasiado consciente de su genio intelectual y que fueron su crítica por otros rabinos lo que le ganó muy pocos amigos. Algunos señalan que él sostenía *pesaquim halájicos*, posturas judías legales, que eran controversiales y diferentes a aquellas mantenidos por las corrientes principales dentro de la comunidad. Otros lo ven hoy como una de las primeras víctimas de una guerra territorial religiosa que continúa hasta el día de hoy en el seno de la comunidad judía de origen sirio en Nueva York, entre los «sombrosos negros» –designación interna en la comunidad para aquellos identificados con el judaísmo ultra-ortodoxo– y los de «sombrero blanco» u ortodoxos-modernos, sus adversarios ideológicos.

Cualesquiera sean sus causas, esta excomunión comunitaria marcó el resto de la vida del *Jajam Faur*. Tras un trabajo intenso en el Instituto Spertus de Chicago, el *Jajam Faur*, un sionista de toda la vida, se mudó a Israel donde trabajó como profesor de *Talmud* en la Universidad de Bar Ilán, y docente de Jurisprudencia Judía en la escuela de Abogacía de Netanya. En Israel se dedicó a escribir y a enseñar, y ocasionalmente lo hizo en las comunidades sefaradíes locales. Fue invitado a dar conferencias por rabinos como David Sheloush, rabino principal de Netanya,

y por rabí Ezra Bar-Shalom, que entonces vivía en Ramat Aviv.

Desde Israel, el rabino Faur continuó liderando una red de estudiantes y seguidores que lo consideraban su *Jajam*. Pasaba los veranos en Deal, Nueva Jersey, el destino vacacional de muchos de los judíos sirios, donde daba clases regularmente. Como su sobrina nieta, asistí a varios de esas clases e inmediatamente me sorprendí de lo diferente y original que eran sus enseñanzas, en comparación a otros *shiurim* de *Torá* a los que yo asistía. ¿Quién sino él podía usar la antigua gramática hebrea para explicar un texto bíblico aderezado con referencias a los trabajos del filósofo e hijo de conversos Francisco Sánchez o Sigmund Freud, o el erudito en religiones comparadas Mircea Eliade?

A pesar de haber tenido el privilegio de aprender de él y de leer sus textos, yo no era la estudiante más cercana de mi tío abuelo. Esta distinción le correspondía a un grupo selecto de rabinos, académicos y estudiantes que formaron un *Bet Midrash* trasnacional alrededor del *Jajam Faur*. Pero, a pesar de lo que algunos pueden asumir, nunca fui excluida por el hecho de ser mujer. Mi tío abuelo, mejor conocido en la familia con el nombre cariñoso de *Tío José*, era muy tradicionalista y conservador en lo social. No obstante, siempre me alentó en mis desafíos intelectuales. Me invitaba a sus clases, me preguntaba sobre mi tesis doctoral y hasta me enviaba por correo electrónico artículos que él había escrito. Me ofrecía su *Torá* y, sin embargo, había algo en su enfoque que requería un conocimiento del que yo carecía.

Yo no crecí con el conocimiento del *te'amim* (cantilación o entonación para rezar en hebreo) para leer las escrituras judías, no tengo un entendimiento exhaustivo del *dikduk* (gramática hebrea) y no fui instruida en la jurisprudencia rabínica. Cuando comencé a considerar mi propia carrera intelectual como mujer judía fui bastante consciente –e incluso me avergonzaba– de la brecha educacional entre mis hermanos varones y yo, y sabía que eso no se cubría con una mera traducción. El enfoque del rabino Faur sobre los textos no era solo una vía para expresar conceptos –lo que se podía traducir fácilmente– sino significativo en sí mismo.

Con el tiempo, al aprender de los estudiantes del *Jajam Faur* y de leer sus trabajos, reconocí que mis propias experiencias arrojaban luz sobre su labor intelectual y la oposición de la que él que fue objeto. Desarrollé una admiración y aprecio por su proyecto monumental de revivir la antigua *Sefarad*.

En honor a su memoria, quisiera ofrecer un retrato biográfico del *Jajam Faur*, una explicación de su enfoque sobre el judaísmo sefardí, una síntesis de una de sus ideas principales: el «judaísmo alfabético» y, finalmente, una reflexión sobre las implicaciones de esta filosofía. Al hacer esto, estaré mostrando una faceta de mi historia familiar; algunas de las enseñanzas de los estudiantes de mi tío abuelo; conversaciones que mantuve con algunos



*Controvertido y profundo son los adjetivos que corresponden a su pensamiento*

miembros de la comunidad siria de Nueva York y mi propia lectura de los trabajos del *Jajam Faur*.

Mi tío José, el *Jajam Faur*, no solo fue un sabio virtuoso; era un remanente único de la tradición sefardí que prácticamente ha caído en el olvido. A aquellos de nosotros para los que tiene importancia esta herencia sefardí majestuosa y autosuficiente, debería ayudarnos mantener viva su memoria y su *Torá*.

José Faur nació en septiembre de 1934 en Buenos Aires, Argentina, en una familia de inmigrantes judíos de Siria, Abraham y Sebjia (Sofia) Faur, mis bisabuelos, que viajaron desde Damasco por razones económicas en 1929.

Aún joven, José Faur ya era una anomalía: en el contexto de una Buenos Aires laica en la que los judíos sirios se las trataban de arreglar para que sus entradas llegasen al final de mes, él quería estudiar *Torá*. El joven José aprendió de su abuelo, el *Jajam Yosef Faur*, y de otros inmigrantes sirios: los *Jajamim* de Damasco, Siria, R. Eliyahu Freue y R. Eliyahu Suli; y los sabios

de Aleppo, Siria, R. Jamil Harari y R. Aarón Cohén. Ellos lo sumergieron en una tradición que aprendió y analizó en árabe, español, hebreo y arameo. En un ensayo autobiográfico, el *Jajam Faur* describe esta educación temprana de la siguiente manera:

«Siguiendo la técnica docente sefaradí, la enseñanza era metódica y amplia. Las materias se enseñaban sistemáticamente, en forma gradual, desde lo general y básico hasta lo más especializado y esotérico. Así, antes de que uno empezara a estudiar el *Talmud*, se esperaba que uno tuviera un conocimiento sólido de la Escritura [Biblia]; las *mishnayot*; la famosa antología rabínica *Ein Ya'akov*; el *Shulján Aruj* y otros textos básicos judíos. El alcance del currículum era amplio y universal, desde las bases de la gramática hebrea a las veleidades de la retórica rabínica... De igual manera, se hacía un esfuerzo serio de estudiar algunos de los textos éticos y filosóficos básicos, tales como el *Jobot haLebabot* de Bahya ibn Paquda, el *Cuzari* de Yehudá HaLeví, el *Menorat HaMaor* de Isaac Aboab, etcétera».

En esos primeros años de formación, aprendió no solo los textos clásicos judíos, sino que leyó profusamente en varios idiomas. El *Jajam Faur* recordaba haber tenido, por ejemplo, una discusión con el rabino Cohén, cuando todavía tenía doce años, sobre algunas interrogantes surgidas de su lectura del libro de Charles Darwin *El origen de las especies*.

A los diecisiete, el joven estudiante se fue a Ciudad de México para trabajar como director de un *Talmud Torá*. Per-

maneció allí un año antes de ingresar al *Beth Medrash Govoah*, en Lakewood, New Jersey, siendo uno de los primeros estudiantes sefaradíes admitidos allí. Las historias que he escuchado acerca de los tres años que estuvo allí alcanzan dimensiones míticas. Su dominio del alemán le permitió rápidamente entender el *yidish*, lo que le allanó el camino no solo para seguir las discusiones talmúdicas que se enseñaban en Lakewood en ese idioma, sino también para cuestionarlas. Se cuenta que Faur era tan brillante que incluso el *rosh yeshibá*, el famoso rabino Aharon Kotler, reconoció su agudeza mental. (El certificado de rabino del *Jajam Faur*, datado en 1962, hace constar que estudió con el rabino Kotler).

Su estadía en Lakewood le otorgó al *Jajam Faur* un entendimiento, desde lo interno, de la metodología y la tradición intelectual de las *yeshivot* lituanas, tal como más tarde lo señaló:

«La primera lección que oí del rabino Kotler me pareció como una revelación... Citaba una gran cantidad de fuentes de todo el *Talmud*, conectándolas de diferentes maneras y mostrando varias interpretaciones e interconexiones con las autoridades rabínicas posteriores... Mis años en Lakewood fueron placenteros y beneficiosos... A la vez, las lecciones del rabino Kotler y mis contactos con mis compañeros me alertaron de algunas carencias básicas de metodología en sus enfoques. El deseo de tomar atajos en el camino hacia el *Talmud* sin un conocimiento sistemático y metodológico de los textos básicos judíos, hacía que sus análisis fueran superficiales y desorganizados. En otro

nivel, más personal, me parecía que la actitud devocional era deficiente y perturbadora. La dialéctica que se aplicaba al estudio del *Talmud* no solo le restaba importancia al texto en sí, sino, lo que era lo más preocupante para mí, que le quitaban al concepto mismo de la ley judía, la *Halajá*, de todo significado. Puesto que cualquier concepto podía ser *probado* o *rechazado*, no había categorías absolutas de lo correcto e incorrecto. Según esto, la única posibilidad de moralidad para el creyente es rendirse a una autoridad superior predeterminada; es un deber del creyente obedecer esta autoridad simplemente porque es la autoridad y porque él es un creyente».

Aun cuando recordaba al rabino Kotler con gran respeto, el *Jajam Faur* desafió la metodología de enseñanza que caracterizaba a Lakewood y otras *yeshivot* similares.

En 1956, mi tío fue invitado a un mundo diferente, aunque geográficamente cercano: la comunidad siria de Brooklyn para servir como maestro de *Torá* en la congregación Ahí Ezer, la sinagoga de los judíos provenientes de Damasco.

Cuando el *Jajam Faur* entró a la comunidad siria de Brooklyn a la edad de veintidós años, aún no había surgido el renacimiento religioso que introdujo la enseñanza de la *Torá* en la comunidad de forma masiva. La comunidad era liderada por una generación de inmigrantes laicos y mayores de edad, que todavía hablaban árabe, y por *Jajamim* que daban sus discursos solamente en ese idioma, tales como el reverenciado rabi-

no principal, R. Jacob Kassin, y el sabio R. Matloub Abadi. Los miembros de la comunidad eventualmente contrataron rabinos ashkenazíes americanos, como R. Abraham Hecht y R. Zvulun Lieberman, para sus hijos de habla inglesa.

En este ambiente de postguerra, el *Jajam Faur* se hizo un nombre como orgulloso erudito sefaradí que combinaba su brillantez en el estudio de la *Torá* con su amor por otras disciplinas académicas y encendió el deseo por aprender *Torá* en un grupo de jóvenes sirios. Además de la escolaridad, introdujo prácticas halájicas específicas que no eran respetadas como la observancia estricta del *kashrut* y la sumersión de la vajilla en la *mikvé*. Sus estudiantes recuerdan conversaciones estimulantes, lecciones diarias sobre el *Moré HaNevujim* (Guía de los perplejos), encuentros con Filón, Aristóteles y Einstein, exploraciones de los trabajos académicos sobre el *Zóhar*, y aprendizajes del significado de las oraciones que habían rezado durante años sin haberlas entendido nunca. Recuerdan haber utilizado el método de aprendizaje sefaradí de la *Torá*, como estudiar la Biblia con Ibn Ezra en lugar de Rashí, según la norma de las *yeshivot* ashkenazíes.

Una amiga compartió conmigo las palabras de su abuelo, que conoció al *Jajam Faur* a finales de los años 50: «Sin el *Jajam Faur* yo sería una persona muy, muy diferente hoy en día». Ese estudiante le atribuía lo que muchos otros también: que él les abrió los ojos para descubrir y acercarse a la tradición judía. El abuelo de mi amiga le da el crédito al *Jajam Faur* no solo de su conocimiento y de la observancia judía, sino más genéricamente de haber influencia-

do en la trayectoria de su vida, incluso ayudándolo a contraer matrimonio.

A pesar de su éxito rotundo y llegado el punto de haber juntado suficiente dinero para comprar un edificio, la *yeshibá* del *Jajam* Faur nunca se concretizó. Algunos cuentan que no había suficiente dinero para su mantenimiento; otros, que había padres descontentos por la forma en que el rabino estaba guiando a sus hijos a un estilo de vida diferente, más religioso, que el de sus familias. Asimismo, otros recuerdan que el liderazgo comunitario rabínico más veterano miraba desfavorablemente a este *Jajam* brillante, pero joven, que se equiparaba a sí mismo con ellos y ante los cuales hasta asumía una actitud crítica.

Luego el *Jajam* Faur dejó la comunidad y asumió un puesto en la Universidad de Harvard como bibliotecario, con la esperanza de acercarse y estudiar con el famoso profesor de Filosofía Harry Austryn Wolfson, que lo convenció de estudiar en el departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Barcelona. Así pues, en 1959, el *Jajam* Faur se fue a España, donde cursó estudios de maestría y doctorado en esa casa de estudios, siendo el primer estudiante judío que se graduó allí desde la expulsión de España en 1492. Allí estudió filología semítica con el académico e historiador Millás Vallicrosa, un experto en estudios hebraicos, y con el profesor Alejandro Díez Macho, un sacerdote católico hebraísta. Esta área de estudio fue particularmente muy provechosa para él debido a que para entonces conocía muy bien diez idiomas y porque poseía una memoria casi fotográfica. Asimismo,

estos estudios completaron sus otros intereses generales, tales como la historia de la ciencia y la filosofía.

Tras su estadía en Barcelona, el *Jajam* Faur viajó a Israel donde en 1962 fue ordenado como rabino en el *Bet Din* sefaradí de Jerusalén. En 1963 se casó con Ester, mi tía abuela, y comenzó a formar su familia. Un encuentro con el rabino David De Sola Pool cambió la trayectoria del rabino Faur. De Sola Pool, que era el rabino de la sinagoga ortodoxa She'erit Israel, le ofreció un curso de postdoctorado en el *Jewish Theological Seminary* (JTS).

De vuelta a Nueva York, el *Jajam* buscó la aprobación de su rabino, el líder en *Torá* de la comunidad siria, Matloub Abadi, para ingresar y trabajar en el JTS, el cual le fue otorgado. En ese seminario cursó su postdoctorado y luego se hizo profesor, enfocado en la *Halajá* y el *Talmud*, para convertirse en el primer sefaradí en esa institución desde los tiempos de los rabinos Sabato Morais y Pereira Mendes.

En el JTS, el *Jajam* Faur disfrutó de la compañía de gigantes intelectuales como los profesores Elías Bickerman, Saúl Lieberman y Abraham Joshua Heschel. Un estudiante de toda la vida de Faur durante su trabajo en el JTS lo recuerda como un docente muy popular con un estilo *chispeante*. Sus cursos electivos en *Halajá* (Ley judía) rivalizaban en número de estudiantes con las clases obligatorias de Lieberman, a tal punto que se convirtió en una especie de *gurú* para muchos de sus seguidores. Un alumno –que eventualmente se convirtió en rabino– recuerda la primera

clase con *Jajam Faur* sobre el tratado talmúdico de *Moed Katán*, con el que mi tío abuelo introducía a sus estudiantes en el mundo de la metodología rabínica. Faur decía que quería darles las herramientas para aprender a leer el *Talmud*, y el entrenamiento adecuado y la metodología para lograr independencia de entendimiento de los textos rabínicos. Como profesor, era a la vez exigente y generoso. «Enseñaba con mucho cuidado, escogiendo cada palabra con suma atención y apoyando la metodología del estudiante».

Mientras trabajaba en el JTS, el *Jajam Faur* se relacionó nuevamente con la comunidad siria de Brooklyn, en la cual tenía numerosos alumnos, y a la vez estudiaba con el *Jajam Matloub Abadi* quien le otorgó su ordenación en *dayanut* es decir, Jurisprudencia Rabínica (*Even haÉzer*) en 1966. Dos años después recibió otro certificado de *dayanut* en *Hoshen Mishpat* de manos del rabino Soleiman Huggi Abbudi. Muchos de sus pupilos se convirtieron en sus seguidores de por vida.

Es en esta etapa, la década de los 60, el momento en que el registro histórico se vuelve cada vez más elusivo, en parte debido a que todavía se ve debatido por gente que lo vivió: el *Jajam Faur* fue contratado como maestro por la Congregación Shaare Zion, donde se hizo muy popular entre los jóvenes. Un empresario judío sirio que fue su estudiante en esa época recuerda a Faur como un orador carismático y magnético. «Sus clases de *Torá* siempre me parecieron muy motivadoras, educativas y bellamente narradas», dijo. Sin embargo, a pesar de su éxito, el rabino comenzó a

ser blanco de rumores y acusaciones de herejía. Estos señalamientos lo persiguieron tenazmente; se originaron dentro de la misma comunidad y se centraron tanto en sus ideas como en ciertas opiniones halájicas que tenía.

Estos señalamientos de herejía derivaron en una batalla significativa en la comunidad –una lidia que se extendió durante décadas y de la cual todavía hay ecos– entre los seguidores del *Jajam Faur* y sus adversarios. En cierto punto, los rabinos Jacob Kassin y Matloub Abadi investigaron las acusaciones y exoneraron al *Jajam Faur*, pero los señalamientos persistieron, muchos de ellos sostenidos por el rabino Baruj Ben Haim, el yerno del rabino Kassin.

Uno de los argumentos claves de estas acusaciones contra el *Jajam Faur* era que había dado clases en el JTS, un seminario conservador. El rabino Abraham Hecht, guía espiritual de la congregación Shaare Zion, eventualmente utilizó una *teshuvá* del rabino Moshe Feinstein para prohibirle a Faur que continuara enseñando *Torá* a esa comunidad, que estaba bajo su cargo. Faur argumentó que la razón por la cual trabajó en la JTS era para sostener a su familia.

Mientras tanto continuó dando lecciones a los judíos de origen sirio, tanto en casas privadas como en salones arrendados para la ocasión. Algunos de los que asistieron a esas clases las describen como intelectualmente apasionantes. Las enseñanzas de mi tío abuelo se caracterizaban no solo por un sentido del humor mordaz y una oratoria poderosa, sino también por su

deseo de hallar siempre un *jidush*, una manera novedosa de leer o interpretar el texto Bíblico. Cientos de personas venían a estudiar en esas clases, que estaban repletas. Aprendían de un maestro con un nivel de erudición, amplitud de conocimientos y creatividad sin paralelo. Pero, aun así (o debido a esto), los murmullos contra él continuaron.

Cuando finalmente el JTS decidió comenzar a ofrecer la ordenación rabínica a mujeres, el *Jajam* Faur protestó renunciando y luego los demandó por incumplimiento de contrato, sosteniendo que la admisión de mujeres para su ordenación en el JTS representaba para él un despido indirecto. Después de esto, el rabino fue considerado lo suficientemente *kasher* para la comunidad y se empezó a deliberar si podía o no volver a Shaare Zion.

Mientras tanto, un pequeño grupo de miembros comunitarios decidió abrir una nueva sinagoga, Bene Yitzjak, a unas pocas cuadras de Shaare Zion, y contrató al *Jajam* Faur como rabino principal y maestro. Finalmente, el comité ejecutivo de Shaare Zion lo contrató para dar unas charlas los martes por las noches, a las que asistían entre 150 y 250 participantes en promedio. El regreso de Faur a los predios comunitarios incitó aun más acusaciones de herejía. Algunos de los que protagonizaron la pugna en el seno de la comunidad judeo-siria llamaron a varios famosos rabinos de Israel para que analizaran el caso, entre ellos R. Obadia Yosef, R. Mordejái Eliyahu, R. David Shlush, R. Shalom Messas y R. Yosef Messas. Un tribunal rabínico formal formado por *Jajamim* sefaradíes, encabezado por

los rabinos Mordejái Eliyahu y Shalom Messas, investigó el tema y absolvieron al rabino Faur, desestimando todas las acusaciones en su contra. No obstante, la hostilidad contra él ganó terreno, especialmente cuando reanudó sus conferencias en Shaare Zion, y esto llevó a la publicación de la carta de 1988 y su expulsión de esa comunidad.

Dejando atrás la *kehilá* siria y sus querellas, Faur se mudó a Israel, donde pudo dedicarse a la escritura. Publicó a lo largo de su vida nueve libros y más de cien artículos. Le confesó a uno de sus colaboradores más cercanos que estaba agradecido a Di-os por ese tiempo en el cual estuvo alejado de las luchas intracomunitarias y pudo dedicarse a escribir y enseñar su amada *Torá*. Uno de sus pupilos más jóvenes en Israel recuerda no solo la brillantez de mi tío abuelo, sino también la forma en que generó una comunidad transnacional de estudiantes de sus enseñanzas. Sobre esto el alumno dijo:

«Siempre sentí su apego a los estudiantes más jóvenes cuando estaba con él. Cuando venía a hacerle alguna consulta y había alguien por ahí, me señalaba con orgullo que sus estudiantes eran *Talmidé Jajamim* (discípulos de los sabios) y lo mucho que había que aprender de ellos. De cierta manera trataba de disminuir la atención sobre sí mismo para dirigirla a esos estudiantes novatos, para darles la confianza en su propio alcance y fomentar en ellos sus propios estudios».

Estas anécdotas biográficas del *Jajam* Faur no están desligadas de su abundante obra. Más allá de los rasgos

de su personalidad o de los incidentes comunitarios, había algo en su proyecto intelectual que era incompatible con el de muchos de sus contemporáneos. Este proyecto, el de revivir la antigua *Sefarad*, es el que intentaré describir a continuación.

## La Antigua Sefarad

Una de la primeras obras del *Jajam* Faur, según él mismo lo cuenta, fue escrita en solo un mes de intensa productividad, y fue destinada a preservar la memoria de una tradición intelectual en peligro de extinción. Su trabajo llamado *Rabbi Yisrael Moshé Hazzán: el hombre y sus obras* (1978) se centra en este sabio sefaradí (1808-1862) y representa el enfoque puramente sefaradí del judaísmo.

La obra del rabino Yisrael Moshé Hazzán fue reveladora en forma emblemática en el trabajo de Faur, que está repleto de nombres de gigantes intelectuales sefaradíes que se han perdido en el olvido. ¿Quién ha oído hablar de luminarias como el médico italiano y rabino David Nieto, o del rabino Yehudá Bibás, un defensor sefaradí del sionismo político, antes de Herzl? El *Jajam* Faur hizo hincapié no solo en mencionarlos, sino también en citar sus contribuciones intelectuales y obras, presentando un enfoque sistemático de la *Torá* en la antigua *Sefarad*. Tenía la intención no solo de sacarlos de la oscuridad y el olvido de muchos años, sino también de revivir su relevancia como representantes de una tradición intelectual.

En el centro de este libro hay una afirmación novedosa. Faur sostiene que sabios como el rabino Hazzán representan una respuesta sefaradí única a la

modernidad, posición esta que ha sido olvidada en gran medida. Mientras que muchos judíos occidentales respondieron al Iluminismo y a la Emancipación renunciando al nacionalismo judío y adoptándolo solo como religión, los *Jajamim* sefaradíes se negaron a hacerlo. Algunos como el rabino Hazzán querían relacionarse con el mundo intelectual que los rodeaban; pero, no a expensas de la propia concepción de sí mismos, en la que principalmente ser judío era ser parte de una nación.

Según Faur, los sabios, como los rabinos Hazzán y Eliyahu ben Amozeg, encarnaban un humanismo religioso sefaradí, similar al adoptado por el humanista italiano del Iluminismo Giambattista Vico, y el padre de la investigación científica el inglés *sir* Isaac Newton. Este humanismo religioso contrastaba con el laicismo racional, que buscaba despojar a Di-os y a la tradición de su autoridad. La novedad del enfoque de estos sabios sefaradíes es la insistencia de que la tradición religiosa debe tener un lugar prominente en la mesa de la modernidad.

A lo largo de sus escritos, el *Jajam* Faur contrastó esta visión sefaradí con otras que, según él, eran ideologías o métodos defectuosos. Sus escritos polémicos me recuerdan la forma en la que describió su infancia, cuyo desarrollo se dio en un Buenos Aires católico. Así escribió lo siguiente:

«En esos días todos íbamos a la escuela pública. El ambiente era muy católico y terriblemente contrario a todo aquello que pareciera remotamente judío. Tuvimos que aprender a sobrevivir.

En cierto sentido, algunos de nosotros nos sentimos como nuestros antepasados en la España cristiana, tratando de mantener una identidad judía, mientras nos desarrollamos en un ambiente hostil y sofocante».

Según relata el *Jajam Faur*, estas experiencias lo ayudaron a sobrevivir «como judío» cuando se matriculó en la Universidad de Barcelona. Esta combatividad defensiva, la lucha por «sobrepone» se siente en su trabajo y se puede entender como un reflejo de su creencia de que su amada *Sefarad* estaba en peligro de desaparecer. En uno de sus primeros libros, *A la sombra de la historia* (1992), el *Jajam* muestra la incompatibilidad entre la tradición cristiana y la hebrea, y qué razones internas podrían estar sustentando la animosidad irreconciliable y la persecución de la España católica contra los conversos.

Faur también recuerda haberse sentido *aislado* cuando era niño en la comunidad ashkenazí de Argentina, donde el contacto casual nunca «se convirtió en amistad o en un intercambio significativo de ideas». En sus obras posteriores, en los artículos que analizan el pensamiento legal de los tosafistas, el *Jajam Faur* revela una crítica constante a la metodología y la tradición que prevalecen en *yeshivot* de tendencia lituano-ashkenazí. Creía que el entorno en el que se desarrolló gran parte de la historia de los judíos centroeuropeos era profundamente cristiano y, por lo tanto, por un lado era irreconciliable con el judaísmo rabínico y por el otro políticamente totalitario. Para él, los enfoques conceptuales de los rabinos en los entornos cristianos generalmente no

permanecían inmunes a la influencia gentil y, por ende, a diferencia de la *Sefarad* antigua, no pocas veces se contradecían con aspectos fundamentales del judaísmo rabínico clásico.

La idea básica que fundamentó el proyecto intelectual de mi tío abuelo fue el de revivir el «judaísmo alfabético» de la *Sefarad* antigua. Argumentaba que según la perspectiva judía, la realidad es un texto que *significa* y cuyo autor es Di-os. Este enfoque semiológico, el del «judaísmo alfabético», concibe la tradición y la realidad en general como un texto que los seres humanos somos capaces de leer y comprender.

Aunque el *Jajam Faur* describió este punto de vista tomando prestados ciertos términos de lingüistas modernos como Ferdinand de Saussure, Roland Barthes y Émile Benveniste, lo identificó con la literatura rabínica tradicional y con los herederos de la *Sefarad* antigua, en especial: Maimónides. A menudo argumentaba que la esencia misma del idioma hebreo, una lengua escrita mediante consonantes que deben ser vocalizadas por el lector a medida que lee, representa una sociedad que cree en una lectura activa y sin coerción. En contraste, el judaísmo no-alfabético concibe la realidad como una dimensión ontológica estática que *es* o *existe*; a Di-os como su motor primario predecible y a los humanos como si buscaran descubrir una verdad ulterior. De manera menos explícita, identificó este enfoque con gran parte de la tradición intelectual del Occidente: la cristiana, la laica y la judía occidental. Desde Platón a Hegel, del cristianismo al Islam, de Aristóteles a los físicos modernos (excepto los

cuánticos), y de Najmánides al Rabino Kook: todos estos pensadores y teólogos creían que había una verdad ulterior en algún lugar del éter y que la humanidad estaba llamada a descubrirla.

El *Jajam Faur* creía que el rasgo más importante de la humanidad era su capacidad de interactuar mediante símbolos: una persona codifica una idea en forma de símbolos y los envía a una segunda persona para que esta los decodifique, lo que genera otra idea en la mente de esta última. Este es el ejercicio de la lectura. Un punto clave es que una vez que alguien codifica una idea y la convierte en un símbolo, esa persona, el autor, ya no la controla y el otro, el lector, tiene la tarea de generar significado interpretándola.

Si los sistemas operativos de ambas personas están suficientemente alineados, entonces este intercambio de símbolos y la generación mutua de significados dan como resultado un diálogo dinámico, sin coerción, lo que propicia la aparición de más de un significado *verdadero*. Pero si este alineamiento no se da –digamos, si la primera y la segunda persona no concuerdan con el universo de cosas que puede significar, por ejemplo, el color rosado– la comunicación es imposible.

De los nueve libros que el *Jajam Faur* llegó a publicar –tengo entendido que dejó varios manuscritos muchos de los cuales aún no han sido publicados– puedo ofrecer una descripción de tres de sus trabajos que investigan la relación entre semiótica y judaísmo, y que reflejan su concepción del «judaísmo alfabético».

El primero es *Golden doves with silver dots* (*Palomas de oro con puntos de plata*, 1986), en el cual exploró las similitudes entre los métodos analíticos de los estructuralistas y postestructuralistas, y el enfoque de los rabinos sobre el lenguaje y la realidad. Allí se establecen los fundamentos de los trabajos posteriores del *Jajam Faur* que abordan la semiótica y el judaísmo alfabético. El libro sostiene que leer, en contraste con descubrir, es el modo preferido de la epistemología judía. Muestra que para los rabinos, la realidad era un sistema semántico más que metafísico.

En este trabajo, el *Jajam Faur* argumenta que esta era, de hecho, la manera en que los sabios rabínicos entendían la *Torá*: los profetas; Filón; Flavio Josefo; los tanaítas; los amoraítas; los *geonim* y sus herederos ideológico en *Al Ándalus* (probablemente se refería a Maimónides) favorecieron todos el mundo dinámico del lenguaje, las metáforas y las analogías, más que el idealismo absoluto, la magia o el hiperliteralismo. La *derashá* es una forma de lectura activa, no un descubrimiento estático. En lugar de tratar de hallar un significado «absolutamente verdadero» de un texto, las *derashot* rabínicas son ejercicios de interacción con un significante, para generar a partir de él un nuevo significado, y los rabinos se sentían cómodos con el resultante de esta metodología. Mi tío emuló este método en su propio trabajo docente. Muchos de sus estudiantes me han dicho que él siempre les exigía que elaboraran sus propios *jidushim* (nuevas interpretaciones) en la *Torá*. Uno de ellos recuerda la siguiente anécdota: «Una vez compartí con el *Jajam* algo que había comprendido sobre cierto tema y



Así como gozó de la admiración de sus estudiantes, también tuvo muchos detractores.

noté que había estado presente implícitamente en varias de nuestras clases y discusiones pasadas; así que le pregunté: por qué él no me lo había *revelado* antes. Su respuesta cambió mi vida: si él me lo hubiera *enseñado*, yo nunca lo hubiera *aprendido*».

En *Golden doves*, el *Jajam Faur* insistió en que la teoría crítica debe conformar la *Torá* y a la vez esta debe conformar la teoría crítica. Faur podía hacerlo porque se sentía cómodo en el judaísmo rabínico clásico y también en los dominios intelectuales del posestructuralismo, el deconstruccionismo y la semiótica. A esto se sumaba otra ventaja de su formación intelectual: el dominio del judeoárabe (su segunda lengua materna) su fluidez en la filosofía árabe, y su comodidad dentro de las tradiciones exegéticas y hermenéuticas rabínicas y sefaradíes.

La creatividad del *Jajam Faur* se hizo más patente en su capacidad para construir distintos niveles de significado por medio de la yuxtaposición de diversas

obras: el podía leer en Paul Ricoeur, Jorge Luis Borges y Jacques Derrida, ideas de los versículos de las Escrituras hebreas, la *Mishná*, el *Talmud* y el vasto *corpus* de la producción intelectual de los sabios de la *Sefarad* antigua desde los tiempos talmúdicos. El difunto profesor Jacob Neusner, con quien el *Jajam Faur* mantenía una amistad, describió la forma en que *Golden doves* interpreta el *midrash* rabínico

dentro de la teoría literaria y semiótica contemporánea como un ejercicio de mediación cultural.

Asimismo, *Golden doves* contrasta con la mayoría de los ensayos académicos sobre el judaísmo, que lo abordan como un objeto de estudio y no como una tradición viva con sistemas internos que deben respetarse. El enfoque del *Jajam Faur* también difiere de los métodos que siguen el *pilpul* de muchas *yeshivot*, en los que la extrapolación arbitraria de ideas a menudo se valora más que la lectura puntillosa que sigue la gramática hebrea, basándose en los textos adecuados y comprendiendo el proceso correcto necesario para decodificar los escritos clásicos. En este sentido, Faur sostenía que el *pilpul* trataba de presentar una verdad metafísica estática.

### **Homo mysticus**

Su libro *Homo mysticus* (1998) fue, según muchos de los estudiantes del *Jajam*, su obra más profunda. En este trabajo, ofreció un análisis novedoso del misticismo rabínico anterior a la

Cábala, mediante un estudio de la *Guía de los perplejos* (*Moré haNevujim*) de Maimónides, un libro que estudió en su idioma original, el judeoárabe. En lugar de verlo como un racionalista aristotélico, como lo entienden en el mundo académico, el *Jajam* Faur entendió a Maimónides como un estudioso que heredó el bagaje de la tradición rabínica y que podía abordar la sabiduría clásica sin ceder los principios de su propia tradición religiosa. En otras palabras, Maimónides era un *Jajam*; no un filósofo.

En esta obra, Faur argumenta que en lugar de descubrir la verdadera esencia de Di-os (que, según la tradición rabínica, ningún ser humano está facultado para hacerlo), el misticismo judío de Maimónides consistía en perfeccionar las habilidades perceptivas de uno hasta un punto en el que la palabra Divina pudiera ser procesada con el menor ruido de fondo posible. Cualquier *palabra* que Di-os haya pronunciado o creado (ya sea una galaxia, una flor, una célula o un versículo de los textos bíblicos) no es mayor en importancia al nivel en que está teniendo lugar la experiencia perceptiva –la lectura– en que tal expresión Divina se transforma posteriormente.

El libro *Homo mysticus* se parece en su estructura a la *Guía* de Maimónides. El *Jajam* Faur consideraba que esta última ocultaba sus verdaderas enseñanzas en sus páginas y, como tal, escribió su propia interpretación de la *Guía* de manera igualmente críptica. Algunos estudiantes muy serios de *Homo mysticus* me han mencionado que es un libro para estudiar, no para leer. Para el *Jajam*, el medio textual no se puede desconectar de su significado. *Homo mysti-*

*cus* sugiere que la forma más elevada de la experiencia individual está definida por el medio, más que por el contenido.

La metodología pedagogía del *Jajam* Faur era emblemática en el sentido de estar dirigida a que los alumnos adquiriesen fluidez en el dominio del medio [los textos]. Un líder de la comunidad judeosiria, abogado, que estudió con él desde la década de los años 70 describe al *Jajam* como un seguidor del camino de los maestros de la tradición sefardí. Como un *jardinero* de las mentes de sus alumnos, que se asegura de «que la tierra fértil estuviera adecuadamente nutrida, cultivada y arada» con los conceptos básicos necesarios para el aprendizaje independiente. Este «cultivo mental» está basado en la asunción pedagógica de que la metodología es clave para el proceso, y que los estudiantes solo podrían estar preparados una vez que adquirieran las bases del conocimiento judío.

## La sociedad horizontal

En su libro *The horizontal society* (2008), el *Jajam* Faur sintetizó muchas de sus ideas y presentó una descripción holística de lo es el pueblo de Israel. Más importante aún, puso al descubierto cuán profundamente político era su enfoque semiológico del «judaísmo alfabético».

En esta obra, afianza la noción de que el judaísmo no es una religión, sino una nación. En tal sentido, existe una constitución (la *Torá*), un cuerpo legislativo (el *Sanhedrín*), una memoria colectiva, símbolos e instituciones nacionales. Los intentos de desafiar la

*Torá* de Israel no son, por lo tanto, solo desacuerdos teológicos ni intelectuales, sino ataques políticos.

El pueblo de Israel, según sugiere el *Jajam Faur*, logró un salto cualitativo en el desarrollo humano. En lugar de que Israel afirmara que había descubierto la verdad teológica fundamental (o que conocía las leyes naturales), el pueblo judío dio cuenta de un diálogo directo con Di-os, Quien escribe y tiene la voluntad de comunicarse por ese medio. Un Di-os que nunca podrá ser descubierto, pues permanece incognoscible para los humanos, pero que usa símbolos para comunicarse.

Quizá la idea más importante en *The horizontal society* es la del pacto, que establece que la relación entre el pueblo judío y Di-os es un acuerdo legalmente vinculante, como resultado funcional de un diálogo bilateral. Este nexo fue revolucionario, pues no fue mediante la coerción. La *Torá* no fue dictada en tercera persona por una deidad mágica sentada en la cima de una jerarquía piramidal. El pacto o alianza se ofreció en un diálogo, de primera a segunda persona, donde el pueblo de Israel fue libre de aceptarla o rechazarla; donde la aceptación de participar en este diálogo también significó que la segunda persona, el pueblo de Israel, tenía el derecho y la responsabilidad de generar significado en los símbolos emitidos por Di-os.

El *Jajam Faur* sostuvo que la sociedad que resultó de tal sistema es el pináculo de la evolución política: una colectividad horizontal donde el principio rector es el diálogo y donde la igualdad está en función a la subordinación de

todos a una misma ley acordada colectivamente. El rey judío, los sacerdotes, los profetas, los ricos y los pobres, incluyendo a Di-os Todopoderoso, son considerados todos en la tradición judía como igualmente vinculados al pacto.

Lo que sugiere *Homo mysticus* sobre el potencial del individuo, lo hace *The horizontal society* en lo nacional. Allí se explica para qué está diseñado el pueblo de Israel, dónde sobresale y dónde ha fallado hasta ahora.

Para el *Jajam Faur*, la Ley, es decir, el texto de Di-os, es esencial para la libertad política. Es el parámetro absolutamente supremo en referencia al cual todo lo demás encuentra horizontalidad. Por lo tanto, cualquier intento de abrir una brecha entre el pueblo y la *Torá* es tiránico y, a menudo, está impulsado por dictadores que buscan el poder personal vertical. Más específicamente, cualquier intermediario –ya sea un monarca Divino o un rabino místico, por ejemplo– que afirme tener la capacidad de descubrir la verdad de Di-os debido a sus talentos personales, está cometiendo un acto de opresión política.

En sus propias enseñanzas, el *Jajam Faur* reafirmó esta idea una y otra vez: no quería que sus alumnos lo vieran como una especie de autoridad religiosa infalible que debería decirles qué hacer y cómo pensar. Uno de sus estudiantes de toda la vida, rabino de una comunidad, recuerda la única vez que, leyendo uno de los manuscritos del *Jajam*, detectó un pequeño error, algo relacionado con los *te'amim*. A pesar de ser un «profesor exigente que alabaría a uno muy de vez en cuando», el rabino Faur estaba «visiblemente feliz

de que uno de sus muchos seguidores lo corrigiera en ese mínimo detalle; y él inmediatamente corrigió el borrador que estaba escribiendo sobre ese asunto.»

Al reflexionar sobre el importante legado intelectual de mi tío José, el cual este ensayo apenas comienza a dilucidar, estoy agradecida sobre todo de que él haya logrado revivir el legado sefaradí que sin su labor se hubiera perdido en gran parte. No obstante, cuando estudio su *Torá* soy consciente de que he elegido un camino distinto. Mis propias ideas se han formado a la luz de los encuentros con otras comunidades y culturas. Vivo en la encrucijada del liberalismo occidental y el judaísmo tradicional, simpatizo con el feminismo, pero también me identifico con la identidad judía sefaradí. Y me relaciono menos con el estudio de los textos clásicos, delimitados por una tradición interpretativa con una metodología clara y consistente, y más con el intercambio de ideas pluralistas en comunidades mayoritariamente ashkenazíes.

A veces me asalta la preocupación de si mi carrera refleja una falta de confianza en verme como heredera del judaísmo sefaradí que me enseñaron. ¿Cómo habría sido mi vida si hubiera recibido la misma educación que mis hermanos varones cuando aprendí mi tradición en mi niñez? Sobre todo, creo –y espero– que mi propia disposición y mis recorridos intelectuales por la vida me hayan llevado a un camino alternativo. También me he dado cuenta de que el camino de mi tío abuelo representa un tipo diferente de accesibilidad. En una época de políticas de identidad en la que la impera la autoconcepción personal y le da a las personas un supuesto derecho

*natural* de hablar, el *Jajam Faur* cambia el eje sobre el que consiste la inclusión en el mundo de la *Torá*: está disponible para todo aquel que quiera dedicar su vida a decodificar los símbolos en ella contenidos, sumergirse en su *dikduk* o gramática hebrea y ahondar en la metodología talmúdica, mediante el aprendizaje de la hermenéutica y el *peshat* bíblico.

Mi tío era un genio *Talmid Jajam*, que no dudaba en quedarse solo si pensaba que su camino era el correcto. Era un hombre de fe que no temía nadar contra la corriente ni quedarse aislado, pero no porque su mente estuviera turbada por contradicciones existenciales. Su soledad era el resultado de decidir quedarse solo en el *Bet Midrash* de la *Sefarad* antigua, sabiendo que sus colegas de estudio eran los sabios que pertenecían a generaciones mayormente olvidadas. Su gran producción intelectual refleja su desesperada determinación de garantizar la continuidad de su *Sefarad*.

Me imagino a mi tío abuelo ahora en el *Bet Midrash* celestial aprendiendo *Torá* con los sabios que tanto amaba, discutiendo apasionadamente sobre el significado de las letras Divinas. Sus palabras, sin embargo, permanecen en la Tierra. Para ser leídas y discutidas, y para generar nuevos significados, nuevos lectores, nuevos escritores y nuevos eslabones en la gran cadena de transmisión de la antigua *Sefarad*.

Este artículo apareció originalmente en inglés en *Tablet Magazine*, en la dirección [tabletmagazine.com](http://tabletmagazine.com) y reprodujo mediante un permiso. Esta traducción contó con la gentil corrección y supervisión del R. Yosef Bittón

# Faur sobre LOS BORDES DEL SIGNIFICADO

David Ramírez

«Hoy lucho a solas con la palabra. La que me pertenece, a la que pertenezco: ¿cara o cruz, águila o sol?»

— Octavio Paz, *Águila o sol*

Martes 16 de junio, 2020

Para la mayoría de la gente, el lenguaje es un hecho. Todos crecemos en circunstancias culturales particulares, que nos permiten aprender cómo comunicarnos con el mundo inmediato a nuestro alrededor. Esto cambia radicalmente cuando vamos a otra parte del mundo, fuera de nuestra comunidad lingüística y el lenguaje del otro nos llega a ser ininteligible. Esto aún se percata por gente que comparte una misma lengua, especialmente una que se ha diseminado ampliamente. Un viajero de España a México se dará cuenta de usos y frases con los cuales no está familiarizado, incluso algunas de las mismas palabras pueden tener significados totalmente distintos en ambos lados del Atlántico. Esto, al nivel empírico, puede ser evidente a cualquier español nativo que haya tenido la experiencia de la versión americana del lenguaje o, viceversa, un hispanohablante de América teniendo la experiencia aquella de España. En lo que considero ser la obra más parteaguas e importante de la carrera de Faur –y ciertamente del pensamiento judío desde Maimónides–, *Golden Doves with Silver Dots* [trad. *Palomas de oro con motas de plata*] (Indiana University Press, 1986), Faur Z'L nos explica a nivel granular cómo la mentalidad judía y paganooccidental proce-

san la realidad por medio del lenguaje y provee un palimpsesto que mapea cómo la tradición de una comunidad lingüística es el único intérprete de sus textos.

En el primer capítulo de su libro, titulado *Escritura y grafiti*, Faur explora la relación de palabras como símbolos (*grafiti-semiótica*) y cómo la combinación de esos símbolos se transforma en comunicación (*escritura-semántica*). Las palabras en sí mismas, aunque conllevan su propio entender, carecen de significado cuando son independientes una de la otra; pero, cuando se las junta en una oración ellas recobran un sentido único en su combinación, pero no igual a la suma de sus partes. En otras palabras, lo que llamamos semántica es simplemente palabras que obtienen valor dentro de una oración por medio de contextos específicos. «El lenguaje –Faur nos advierte– funciona como un tipo de *conductor* que transmite la *mente* del hablante». (pág. 2)

Sin embargo, durante la transmisión existe ambigüedad. A pesar de que la intención sea que el lector entienda el significado correcto del texto, así «conociendo la mente del autor», lo que en realidad sucede es un acto de interpretación, por medio del cual el lector hace una elección del sentido que recobra, así convirtiéndolo en un escribano/



Maimónides siempre presente en el trabajo de Faur.

escritor (*écrivain*) sobre el texto que lee. Esto es lo que crea «significados múltiples dentro de un solo texto significativo» (*ibídem*). Lectores distintos *pueden* ciertamente *recobrar* distintos entendimientos de un texto único.

Entonces nos explica de cómo la *Torá* contiene «los símbolos nacionales de la multitud» concordados mutuamente entre el pueblo de Israel, los cuales requieren lectura e interpretación. Esta *Torá* fue adquirida en el desierto, que en la mentalidad hebrea es el «espacio en blanco» donde los israelitas de antaño comenzaron a emanciparse de la esclavitud y esto también es esencial a la escritura. Con esta última observación, es muy notable percatarse de que a lo largo de la historia judía los momentos más importantes de la creatividad literaria de Israel sucedieron en el exilio, que es una forma de desierto, el espacio en blanco: la *Torá* siendo entregada en el desierto, la *Mish-ná* siendo formulada durante la destrucción romana de

Judea; la *Mishné Torá* después del exilio de Maimónides de España.

En contraposición a la experiencia hebrea, donde la combinación del *grafiti-semiótica* se presta a la *escritura-semántica*, existe otra forma donde el símbolo y lo que trata de comunicar en conjunto se funden, «el conocimiento de la semiótica involucra el conocimiento de la semántica» (pág. 8). Faur identifica esto con el pensamiento griego en la tradición de Platón, cuyo *logos* es una entidad que se abarca completamente, se autogobierna, llevándolo así a lo universal, a lo ideal.

En el resto de la erudición faurista esto se empaqueta como *monolingüismo*, que nos llama la atención al hecho de que los griegos nunca aprendieron otro lenguaje (pág.7), pues ellos siempre podían juzgar a otras naciones en sus propios términos, pero nunca permitieron ser juzgados por los otros.

Lo anterior nos conduce a dos propuestas y desarrollos únicos en cada cultura, lo cual Faur claramente describe muchas veces en varios matices. La experiencia hebrea permite una multiplicidad de entendimientos partiendo de un solo libro, mientras que la experiencia platónica griega busca la totalidad del significado mediante de la multiplicidad de libros.

«Estos [dos] difieren en su giro. El Desierto del libro [para Israel] se extiende horizontalmente, es decir, sincrónicamente. Toma lugar cuando el hombre del Libro siente el silencio de los libros, el “desierto auto-creado” de Jabès y Canet-

ti... Los “desiertos verticales de los libros” [para los griegos] se extienden diacrónicamente de una generación a la otra. Ya que estos desiertos deben su existencia a los mismos libros que conforman la “Librería total”,... la crisis se resuelve en cremación» (pág. 9, mis notas entre corchetes).

La multiplicidad se despliega *horizontalmente*, mientras que la Totalidad se despliega *verticalmente*.

Esta última cita parece apuntar a la propensión edípica en la civilización occidental, donde cada ideología, filosofía, tendencia cultural o religiosa sucesiva intenta cancelar (cremar) a la anterior. Es *siempre* la propuesta «más avanzada» (lo que señala verticalidad) la cual va a prevalecer; así lo cree.

En la tradición judía, por medio de la lectura reflexiva de un solo libro, nada se pierde, nada se gasta.

Una peculiaridad del hebreo es que es un lenguaje consonántico: las vocales son formalmente excluidas en su escritura, lo cual fuerza al lector a suplir las palabras con vocales. Una vez más, es así como el lector judío de la *Torá* llega a ser su escritor (*écrivain*). Segundo, en el acto de leer «Primero, uno *escucha* la palabra y la *entiende*, y finalmente la *lee* en el texto». (pág. 12)

Esta lectura contiene dos niveles básicos, el *peshat* –que corresponde a lo semiótico– y la *derashá*, a lo semántico.

Lo que anteriormente Faur describiría en *Golden Doves* como los «sím-



Las múltiples lecturas de las Escrituras renuevan su significado.

bolos nacionales de la multitud» se refiere al *peshat*, que mucho más tarde él identificaría en la designación dada por Giambattista Vico como *sensus communis*, creando un hito a la manera en que Maimónides lo describe: «Para Maimónides el *peshat* es el sentido vinculatorio de la *Torá* (=de-oraita) y como consecuencia **algo que cuenta con el consentimiento unánime de la comunidad de Israel**. Una expresión sinónima del *peshat* anterior a la era común es *dabar she-ha-Tsadokim modim bo*, “algo con lo cual los sadoquitas concuerdan”; en otras palabras, aquello que es aceptado por todos, incluso por los sectarios (sadoquitas)» (*Horizontal Society*).

En *Golden Doves*, Faur continúa: «El propósito del *peshat* es exponer la mente del autor tal y expresado por el texto. La *derashá* interpreta el texto *independientemente* de la intención del autor» (pág. 12).

Como notó el rabino Samuel de Uceda (s. XVI) en su comentario a la

*Mishná Abot* III 18, citado por Faur, la *Torá* «nos fue dada como un regalo incondicional, para explicar e interpretar como deseáramos» (pág. 13), lo que así refuerza la exposición inicial básica de este artículo: que el entendimiento pertenece a una comunidad lingüística solamente y a nadie más.

Así que, el aplicar los valores lingüísticos de una comunidad de hablantes de un idioma hacia otra distinta llega a ser una violación a esa comunidad. Bajo esta luz, llega a ser claro que la interpretación de la Escritura por cualquier otra comunidad fuera del judaísmo, incluso la de los judíos sectarios, es ilegítima.

«Sin la tradición [judía] es imposible penetrar un texto al nivel semántico; así que este tipo de lector nunca puede esperar ser el *Verus Israel*. Ya que este tipo de interpretación involucra la violencia, la moralidad de tal lectura es esencial» (pág. 15, mis corchetes).

Dentro de este capítulo, hay más explicaciones de cómo el Libro (es decir, la *Torá*) se transmite a través de las generaciones y el papel que juega la red *peshat*-semiótica/*derashá*-semántica en su transmisión. Evita la imposición de una Totalidad, como en la tradición occidental, y permite lecturas variantes de un solo texto, así asegura no solo la supervivencia de la *Torá*, sino del pueblo de Israel al cual provee identidad.

Mas allá de elucidar lecciones importantes en este capítulo inicial, quería llamar la atención por medio de la cadencia del estilo de escritura de Faur, en cómo él crea con maestría estos ins-

trumentos de pensamiento, los cuales nos permiten desplegar la estructura de la tradición judía.

Mientras que la contribución de los *tanaím* (10-220 E.C.) fue la de juntar todas las tradiciones orales de Israel en medio de la destrucción romana y la de Maimónides en recuperar el sentido propio de las decisiones legales de los sabios del *Talmud* en un lenguaje conciso y terso, cuando sus respectivos mundos y épocas enfrentaban finales ominosos, conforme el mundo sefaradí se colapsaba durante su vida, la contribución por igual o más grande que Faur nos dejó fue la de darnos las mismas herramientas (*sus* motas de plata) con las cuales nos permite leer la tradición (las palomas de oro) en las propias maneras de como los *gemonim* y sus predecesores la entendieron.

Este colapso ha provisto el desierto con el cual su creatividad floreció, proveyendo una luz con la cual construir un mejor futuro para Israel y ser un ejemplo al mundo. Es nuestra decisión el tomar esta antorcha.

*En memoria, a una semana de su fallecimiento.*

*Que el Dio' bendicho consuele a los remanentes que lloran por Sión y Jerusalén.*

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים

# Índice general de Maguén - Escudo 2016 - 2019

Autor	Título	Sección	Volumen	Página
ADELMAN, Howard Tzvi	Poesía y cultura en la historia judía (I parte)	Literatura	182	48
	Poesía y cultura en la historia judía (II parte)	Literatura	183	66
AGENCIA VENEZOLANA DE NOTICIAS	Museo Alberto Henríquez de Coro: un espacio judío abierto a la tolerancia	Testimonio para la historia	178	5
AHUVIA, Mika	Reinas judías: desde el cuento de Ester hasta la historia de Salomé Alejandra	Personajes	176	40
AIZENBERG, Rab. Isidoro	El correo privado de Isaac Brudo en Marruecos	Filatelia	180	30
ARTIGAS, María del Carmen	El licenciado Vidriera, los conversos y la Shejiná	Literatura	179	66
	Retrato del Templo de Selomó, por Jacob Judáh (Aryeh) León-Templo (1603-1675) Sobreviviente del Holocausto	Literatura	181	66
BENAÍM AZAGURY, Alberto	El cementerio judío de Coro: un nuevo renacer	Testimonio para la historia	177	15
	Abraham Senior o los conflictos entre la fe y el poder	Personajes	180	47
BIBLIOVICH, Azriel	Barranquilla: historia del progreso que los sefardíes trajeron a Colombia	Comunidades	178	11
BRENER, Rab. Pynchas	Adiós a Edna Aizenberg Z"l	Testimonio para la historia	181	5
BRICEÑO PARDO, Mariela	Crónica de la búsqueda de mi origen sefardi	Genealogía	179	24
BUCARRUMAN, Abdallah	Consideraciones generales en torno a la desaparición o supervivencia del habla haketía de la diáspora judeomarroquí	Lingüística	178	15
CERVANTES, Miguel (de)	Capítulo LXX de Don Quijote (en Haketía)	Lo nuestro	177	41

Autor	Título	Sección	Volumen	Página
COHÉN, Mario Eduardo	La increíble historia de Pedro II	Historia	178	35
	Sábato: admirador del pueblo judío y de Israel	Literatura	179	64
	Israel en la literatura argentina. La más antigua de las naciones es la más joven	Literatura	180	67
CONFEDERACIÓN DE ASOCIACIONES ISRAELITAS DE VENEZUELA	Embajador de Francia visitó sinagoga Tiféret Israel del Este	Migraciones	180	29
DE LIMA, Blanca	Genealogía sefardita de Polita De Lima	Genealogía	178	45
EFE	Caminos de Sefarad al alcance de todos	Historia	177	40
	Netanyahu afirma tener raíces sefardíes	Personajes	177	50
	Primera sinagoga en Palermo tras 500 años	Comunidades	179	15
	750 años de presencia sefardí en Jerusalén	Comunidades	179	17
ENLACE JUDÍO	Hallan moneda «Sion libre» acuñada hace 1.967 años	Historia	178	36
	Maduro: el héroe judío que derrotó a las tropas alemanas	Personajes	180	49
FEDER, Yitzhaq	¡No me llames hebreo! Los orígenes misteriosos del primer insulto antisemita	Exégesis bíblica	180	37
GAMUS, Paulina	El ladino que hablaban mis abuelos	Testimonio para la historia	181	9
GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco Javier	El cementerio judío de Chauen	Comunidades	177	34
GARRIDO, Néstor Luis	Editorial: Las aguas de la historia	Editorial	177	3
	Coro: La sala de oración volvió a estar en pie	Testimonio para la historia	177	10
	Editorial: Los nuevos tiempos	Editorial	178	3

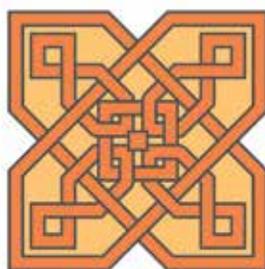
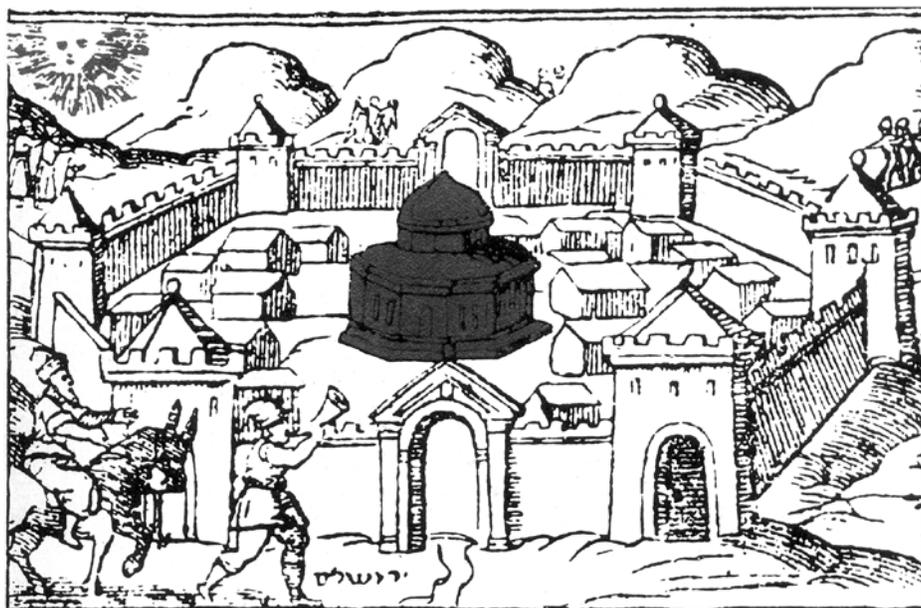
Autor	Título	Sección	Volumen	Página
GARRIDO, Néstor Luis	Editorial: El futuro	Editorial	179	3
	El CESC conmemora el Edicto de Expulsión de los judíos de España	Testimonio para la historia	179	7
	Teshuvá a la siciliana	Comunidades	179	16
	Editorial: Ravenu	Editorial	180	3
	Editorial: Israel, 70 años	Editorial	181	3
	Lo judío en Chocrón	Literatura	182	43
GARZÓN SERFATY, Moisés	El pasado, el presente, el futuro y nuestro deber ser	Testimonio para la historia	180	8
GARZÓN, Rab. Samuel	Un descubrimiento que cambia la historia del judaísmo en Venezuela	Testimonio para la historia	177	11
GOJMAN DE BACKAL, Alicia	El enigma de las Memorias de Carvajal el Mozo	Historia	182	18
HARRAR DE BIERMAN, Miriam	Mikvé de Coro, viaje al origen	Testimonio para la historia	177	8
	Moisés Garzón Serfaty: defensor de lo sefardí	Testimonio para la historia	180	6
HASSON, Nir	Los mosaicos más bellos de Israel podrían ser de una secta heterodoxa antigua	Arqueología	182	67
HERMAN, Marc	Los orígenes y usos de la cuenta de las 613 mitzvot	Exégesis	182	29
HUERGO CASO, Pedro	La Kahina, reina judía de los bereberes en la Edad Media	Personajes	179	21
LEVY BENSIMOL, Abraham	Rabino Isaac Cohén: cuarenta años de servicio en la AIV	Testimonio para la historia	182	6
LÓPEZ OSORIO, Isaac	Los Levy-Maduro, judíos de Coro	Personajes	181	21
	Henrique van Landberge: eslabón en el conflicto antijudío de Coro de 1855	Historia	182	12
MAGALHÃES, Jorge	Los israelitas remanentes de Santo Tomé y Príncipe	Historia	178	39

Autor	Título	Sección	Volumen	Página
MALUL, Chen	Las primeras fotos de los israelitas del Yemen	Historia	179	40
MERINO, José F.	Descubren la primera versión del del Quijote en judeoespañol	Filología	178	56
MINDER, Raphael	Grafitis antisemitas aparecen en en Castrillo Mota de Judíos	Comunidades	177	63
MORALES, Manuel	El judeoespañol se resiste a morir	Lingüística	181	17
MORENO, Aviad	Marroquíes en Israel y Venezuela: algunas reflexiones sobre identidades sionistas globales	Migraciones	180	23
	Repensar la aliyá desde los países árabes y musulmanes: el caso de Tánger	20 Aniversario del Estado de Israel	181	36
MORYUSEF, Alberto	Aproximación a la historia de los cementerios judíos de Venezuela	Historia judía en Venezuela	177	19
NAÉ, Natán	Museo Alberto Henríquez de Coro: un espacio judío abierto a la tolerancia	Testimonio para la historia	178	5
	Aquí se habla de cultura judía	Testimonio para la historia	178	8
	AIV homenajea al descubridor de la mikvé de Coro		178	34
	La conjura del esplendor: cuando las piedras hablan	Testimonio para la historia	179	5
	Venezuela presente en la IV Cumbre Erensyá	Testimonio para la historia	179	10
	Editan libros religiosos judíos en Venezuela	Literatura	179	65
	FeSeLa reconoció trayectoria de Moisés Garzón Serfaty	Testimonio para la historia	180	5
	Harry Almela: adiós al «criptogentil» que nos leía poemas	Testimonio para la historia	180	15
	Descubren dos sellos de tiempos bíblicos	Filatelia	180	36

Autor	Título	Sección	Volumen	Página
NAÉ, Natán	AIV muda sus oficinas al este	Testimonio para la historia	181	6
	Ciclo de estudios sobre el Holocausto tomó la TIDE	Testimonio para la historia	181	7
	CESC amplía el panorama judío con su ciclo de charlas	Testimonio para la historia	181	8
	Extienden hasta 2019 solicitud de nacionalidad española para los sefardíes	Nacionalidad	181	20
	Portugal se promociona como destino turístico judío	Crónica	181	39
	Jubileo por los 40 años de la vida rabinica de Isaac Cohén	Testimonio para la historia	182	4
	La AIV reforzará la educación judía de la mano de Édgar Benaím	Testimonio para la historia	182	7
	El fin de las comunidades judías árabes fue la continuación de la Shoá	Testimonio para la historia	182	9
	CESC dedicó su ciclo de charlas del 2019 a David Suiza Z'L	Testimonio para la historia	182	10
	Recuperan la memoria de los judíos de Anzoátegui	Testimonio para la historia	182	11
NUEVO MUNDO ISRAELITA	AIV abre un nuevo camino en su historia	Testimonio para la historia	177	5
	Moisés Nessim y Elías Sultán recibieron reconocimientos por la AIV	Testimonio para la historia	178	9
	AIV homenajeó a los rabinos Samuel Garzón y Moisés Wahnón	Testimonio para la historia	180	16
	Encuentros familiares, nuevo libro de Isaac Nahón	Literatura	180	16
OSORIO OSORIO, Alberto	Inquisidores y nazis (una comparación de siglos)	Ensayo	177	55
	Un auto de fe en Lima - 1625	Historia	179	35

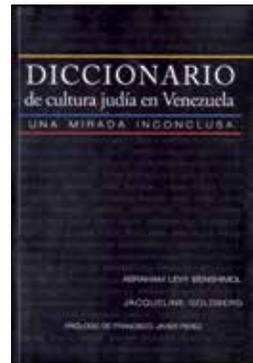
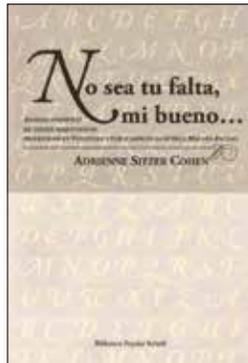
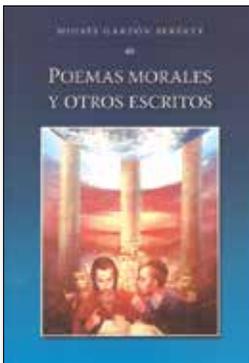
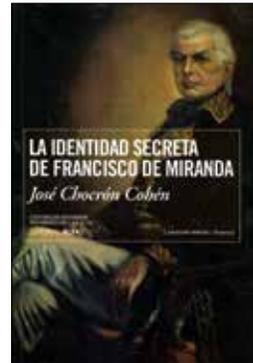
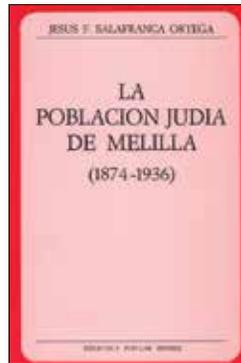
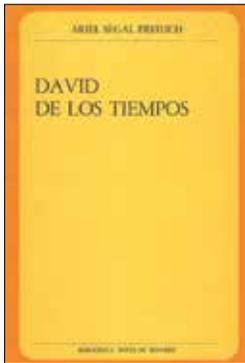
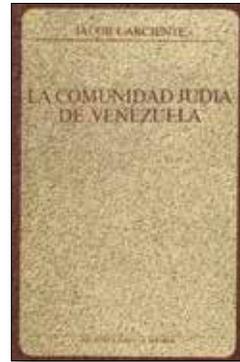
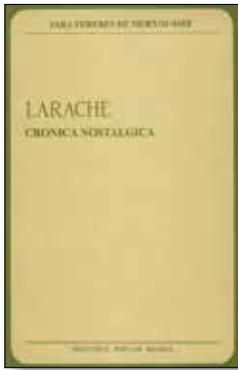
Autor	Título	Sección	Volumen	Página
OVADIAH NAVARRO, José	Los criptojudíos portugueses en el México colonial de los siglos XVI y XVIII	Historia	177	38
PEDROSA, José Manuel	La mujer-árbol y el hombre-mar: simbolismo mítico y tradición indoeuropea del epitalamio sefardí de La Galana y el mar	Folclore	178	58
	La tradición del Pleito de los colores del Cancionero de Baena: de las Mil y una noches y Lope de Vega al repertorio oral hispanoamericano y sefardí	Folclore	179	44
	El juego renacentista de El peral de las peras en la tradición sefardí de Rodas (extracto)	Folclore	180	51
	La canción de ronda «Las calles del amor» entre los sefardíes del Oriente	Musicología	181	46
	Una introducción al cancionero Coplas sefardíes de Hemsí Alberto	Musicología	182	59
PERRY (PÉREZ), Ashley	El papel de los sefardíes en el desarrollo del sionismo	Historia	182	24
PINEDA MONASTERIOS, Yván Augusto	Voz de la diáspora judía, la palabra cantada como eje del discurso identitario	Musicoetnografía	178	21
PITA, Antonio	El judeoespañol se resiste a morir	Lingüística	181	17
POMERANTZ, Ian	Desorientalizar la música sefardí - Parte I	Musicología	181	57
PRENSA CESC	Se conmemoraron los cien años del primer panteón judío de Venezuela	Testimonio para la historia	177	17
(coautor)	Estudio genético en hombres del sefardismo occidental	Genealogía	177	51
PRENSA MUSEO SEFARDÍ DE CARACAS	Las cerámicas de Reina Herrera en el Museo Sefardí de Caracas	Testimonio para la historia	178	6

Autor	Título	Sección	Volumen	Página
REAL ACADEMIA ESPAÑOLA	Se aprueba la creación de la Academia Nacional del Judeoespañol en Israel	Lingüística	181	15
ROZENBAUM, Sami	Comunidad judía recordó la trayectoria de Marianne Kohn-Beker con un conversatorio	Testimonio para la historia	180	20
	Días de celebración	Testimonio para la historia	182	5
RUIZ MANTILLA, Jesús	¡Salvad al ladino!	Lingüística	179	19
SERFATI, Fanny	Membraciones i escarinios	Lo nuestro	179	12
SHERKI, Rab. Uri Amós	Herzl y el sionismo	70 Aniversario del Estado de Israel	181	26
SILVER, Chris	Vida y muerte de la primera superestrella (judía) norafricana de la canción	Musicología	181	40
SIMKOVICH, Malka Z.	Séfer Tuvía: el Libro de Tobías. Una novela antigua para Shavuot	Literatura	181	61
SISO RAZ, Alicia (traductora)	Capítulo LXX de Don Quijote (en Haketía)	Lo nuestro	177	41
SKORECKI, Karl (coautor)	Estudio genético en hombres del sefardismo occidental	Genealogía	177	51
SOTO ARBELÁEZ, Manuel Vicente	Los primeros judíos del oriente del Guárico	Historia judía en Venezuela	177	32
TERCATIN, Rosella	Descubren una inscripción hebrea en una mikvé en Sicilia	Arqueología	182	70
TREATMAN, Ronit	La historia secreta de los sefardíes de Filadelfia	Comunidades	180	44
TREVISAN SEMI, Emanuela	Desde la herencia hasta la construcción de una memoria colectiva de la diáspora judía marroquí	Literatura	182	36
WORLD ISRAEL NEWS	Portugal conmemorará el Día del Recuerdo de las Víctimas de la Inquisición	Comunidades	182	58
ZUMWALT-LÉVY, Rosemary	Cuentos, comidas y espacios: siguiendo a una familia sefardí a su nuevo hogar	Gastronomía	180	59



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)