

VISTA DEL GRAN RABINO DE ISRAEL
RISHON LEZION
MORDEJAI ELIJAHU SHLITA

TWA

TAMUZ-ELUL 5.746 Nº 60
JULIO-SEPTIEMBRE 1986 (2ª EPOCA) ESCUDO

REVISTA TRIMESTRAL DE LA ASOCIACION ISRAELITA DE VENEZUELA
Y DEL CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDIES DE CARACAS



AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDIO
Y DE SU CULTURA





ESCUDO

REVISTA TRIMESTRAL DE LA ASOCIACION ISRAELITA DE VENEZUELA Y DEL
CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDIES DE CARACAS

SUMARIO

Nº 60 (2ª EPOCA)

JULIO-SEPTIEMBRE 1986
TAMUZ-ELUL 5.746

DIRECCION:

Dr. Moisés Garzón Serfaty

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Abraham Levy Benshimol
Dr. Jacob Carciente
Sr. León J. Benoliel
Sr. Amram Cohén Pariente
Dr. Abraham Botbol Hachuel
Prof. Isaac Benarroch

REDACCION

Asociación Israelita de Venezuela
Avenida Principal de Maripérez
Los Caobos - Caracas, 1050
Teléfono: 782.1011 (Master)

Depósito Legal, pp. 76-1523

- 2 Cinco días con el Gran Rabino de Israel. Una visita histórica para nuestra comunidad.
Isacc Nahon.
- 13 Las damas de la comunidad agasajaron a la Rabanit Tzvia Eliyahu.
Oro Jalión.
- 14 Más Torá... más Israel.
Pablo Goldstein.
- 17 Un intento de restringir la protección diplomática española a los judíos marroquíes en Egipto. El caso de Salomón Cohen (1872).
Juan Bla. Villar.
- 25 Acerca de la terminología de la alimentación en el Judeo-español.
Elisa B. Cohen de Chervonagura.
- 28 Selección de perlas, de Salomón Ibn Gabirol. Versión española por David Gonzalo Maeso.
- 29 San Bernardino: Centro de la vida judía caraqueña.
Mario Nassi.
- 37 Los sefardíes, pioneros de la inmigración judía a Cuba.
Margalit Bejarano.
- 46 La filosofía del amor de Judah Abrabanel.
Rabí Marc D. Angel
Traducción del inglés: *Dr. Abraham Levy Benshimol.*
- 50 ¿Por qué en verdad fue excomulgado Baruj de Spinoza?
Asa Casher y Shlomo Biderman.

Las opiniones expresadas por los articulistas en sus trabajos no reflejan necesariamente las de la Asociación Israelita de Venezuela ni las del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

Cinco días con el Gran Rabino de Israel

UNA VISITA HISTORICA PARA NUESTRA COMUNIDAD *

ISAAC NAHON



El Gran Rabino durante un oficio religioso en la Sinagoga "Tiferet Israel".

Durante cinco días, del 2 al 7 de julio, nuestra comunidad recibió la visita, que desde ya calificamos como histórica, del Gran Rabino de Israel, Rishón Letzión, Mordejai Etiyahu Shlitá. Invitado por la Asociación Israelita de Venezuela, el Gran Rabino nos trajo un mensaje inspirador, fundamentado en la necesidad de aumentar cuantitativamente y cualitativamente la educación que impartimos en la kehilá, porque como él mismo señaló, "la educación judía resolverá la mayoría de los problemas que enfrentamos". Durante cinco días la comunidad tuvo en su seno a un hombre profundamente inteligente, bondadoso, y sobre todo, sensible frente a la problemática de los judíos y de las kehillot donde se encuentren. Fueron cinco días que hemos querido dejar registrados en este número de MAGUEN-ESCUDO, para inscribirlos en la historia de nuestro yishuv.

ALTOS DIRIGENTES DE LA COMUNIDAD RECIBIERON AL GRAN RABINO DE ISRAEL

En el Salón VIP de la sección de protocolo del Aeropuerto Internacional de Maiquetía, el Gran Rabino de Israel, Rishón Letzión, Shlitá y su señora esposa, Tzvia Eliyahu, fueron recibidos por los rabinos y máximos dirigentes de la comunidad.

Allí se encontraban para recibir a tan digno visitante, el Presidente de la AIV doctor Aquiba Benarroch, el Presidente electo de la UIC, el doctor Oscar Halfen, el Presidente de CAIV, señor Walter Czenstochowsky, los rabinos Isaac Cohén y Pyn-

chas Brener, el Embajador de Israel Arquitecto Oscar Pri-Sar, así como otros rabinos y dirigentes de las instituciones comunitarias.

Acompañaron al Gran Rabino y a su esposa durante los cinco días que duró su visita a esta Capital, el Rabino Ezra Batsri, miembro del Alto Tribunal Rabinico de Israel, el Rabino Abraham Binnun, director de la Yeshivá Yad Aharav Nissim, que preside el Gran Rabino, y el señor Eli Bendahán, Secretario del Rishón Letzión.



En el Salón VIP del Aeropuerto de Maiquetía, el Gran Rabino con el Rabino Isaac Cohén, el Dr. Aquiba Benarroch y el Sr. Walter Czenstochowsky, presidente de la Asociación Israelita de Venezuela y de la C.A.I.V., respectivamente.

ENTREVISTA CON EL MINISTRO DE JUSTICIA

El jueves 3 de julio el Gran Rabino de Israel, Rishón Letzión, Mordejay Eliyahu, Shlitá, visitó al ministro de Justicia, doctor José Manzo González, en su despacho. El Gran Rabino estuvo acompañado en la ocasión por el Embajador de Israel, Arq. Oscar Pri-Sar, los Rabinos Pynchas Brener e Isaac Cohén, y los miembros de su comitiva.

La ocasión fue propicia para que el Rishón Letzión le informara al ministro Man-

zo González, sobre los soldados israelíes desaparecidos en Siria, y le solicitó al mismo tiempo que interviniera para que se lograra la liberación de estos jóvenes.

Por otra parte, el Gran Rabino le agradeció al ministro por las buenas relaciones entre Israel y Venezuela, y por las facilidades que otorga, desde el departamento de cultos, a la comunidad judía para obtener los productos rituales.



El Ministro Manzo González durante su entrevista con el Rishón Letzión. Estuvieron también presentes los Rabinos Pynchas Brenner e Isaac Cohén.

LA EMBAJADA DE ISRAEL HOMENAJEO AL RABINO ITINERANTE



La Sra. Tzvia de Eliyahu, el Gran Rabino de Israel y el Embajador Oscar Pri-Sar.

La agenda del Gran Rabino de Israel en Caracas incluyó un cocktail ofrecido en su honor por la embajada israelí en Venezuela. Allí se encontraban presentes representantes del gobierno nacional, miembros del cuerpo diplomático acreditado en el país, así como la alta dirigencia comunitaria. El embajador de Israel en Venezuela, Oscar Pri-Sar, y el Rabino Isaac Cohén hicieron la presentación del Rishón Letzión, destacando ambos las dotes espirituales del Gran Rabino en el papel que cumple como principal conductor de la ley religiosa de Israel.

Por su parte, el jefe espiritual israelí ataviado con la cofia azul celeste, inició su intervención en tono humorístico: "No voy a mencionar los cargos de los altos representantes que están hoy presentes, porque si no, aquellos que no vinieron podrían sentirse ofendidos". El Rabino itinerante comentó que ya le habían mostrado lo bueno de Venezuela, y que aquí se había encontrado con mucha gente querida, que ama la ley de Israel y la Torá. Destacó que también había hallado mucha calidez en las personas no-judías.

El Gran Rabino finalizó su comentario, deseando a todos los presentes que cumplan sus anhelos de felicidad y elevando una bendición en nombre de Dios y del Pueblo Judío, a los judíos venezolanos y al presidente Jaime Lusinchi. A todos los que estábamos presentes nos invitó el Rabino Mordejai Eliyahu, *Shlitá*, a "encontrarnos próximamente en Jerusalem, la ciudad sagrada".

Es interesante destacar que en esta ocasión estuvieron en la residencia del Embajador de Israel, diferentes Embajadores acreditados en Venezuela. Allí se acercaron a saludar al Rishón Letzión, los embajadores de Alemania Federal, Hans Werner Loeck; de Egipto, Ibrahim El-Sokkary; de Grecia, Nicolaos Drimadis; de Costa Rica, Rafael París Steffens; de Guatemala, Miriam Cabrera Passarelli; de Paraguay, Raúl Monte Domeneq, y de Suecia, Lars Schonander. Además estuvieron presentes distintos miembros del gobierno nacional.



Después de visitar los Colegios y el Liceo, el Gran Rabino asistió a un almuerzo en su honor en Hebraica. El Presidente de la institución, Kurti Brief, lo recibió en nombre de la institución y expresó la satisfacción por la visita que nos dispensó el líder espiritual israelí.

La educación judía: Preocupación fundamental

EL RISHON LETZION VISITO LOS COLEGIOS COMUNITARIOS

Entre los aspectos más resaltantes de la estadía del Rishón Letzión entre nosotros, se encuentran las visitas que realizó a los colegios comunitarios y las reuniones que sostuvo con los encargados de la educación judía, tanto dirigentes como educadores.



En la Sinagoga "Irving Weisselberger" del Liceo Moral y Luces Herzl-Bialik, el Gran Rabino de Israel dirigió la palabra a dirigentes, educadores y educandos. Un mensaje inspirador...

El jueves 3 de julio por la mañana, el Gran Rabino de Israel, Mordejai Eliyahu, Shlitá, acompañado por dirigentes comunitarios y la directora y subdirectora del Colegio Hebraica, las profesoras Anita Lapko y Ana Kliksberg, respectivamente, recorrió las instalaciones de la primaria y del preparatorio, observando cómo se imparten los primeros conocimientos judaicos a los más pequeños.

Posteriormente lo recibieron a la entrada del Liceo Moral y Luces Herzl Bialik su director el Profesor Gustavo Bruzual y el director del Departamento de materias hebraicas el Profesor Mario Nassi. El Gran Rabino visitó las instalaciones del Liceo y sostuvo una prolongada conversación con el Profesor Nassi, para informarse sobre la educación judía que se imparte en la secundaria de la comunidad. Destacó en esta conversación que el futuro de la juventud judía está en manos de los educadores y que se debe aumentar la cantidad y calidad de ella a todos los niveles.

En la sinagoga del Liceo el Jefe espiritual israelí sostuvo un encuentro abierto con jóvenes bachilleres donde éstos tuvieron la oportunidad de preguntarle sobre diferentes tópicos al Gran Rabino. En la presentación que hizo el Rabino Cohén en esa oportunidad destacó que el Rishón Letzión es un hombre joven y que a los 21 años fue ordenado rabino y ya a los 24 fue nombrado Juez Rabínico de Beer Sheva.

Al día siguiente el Gran Rabino visitó el Colegio Moral y Luces Herzl Bialik en San Bernardino, donde lo recibió la directora del plantel, la profesora Gini Gedali. Al igual que en los otros centros educativos, el Gran Rabino se interesó por el desenvolvimiento de la educación judía en el Colegio y pudo apreciar la actividad de los niños al respecto.

“LA EDUCACION ES EL PRINCIPAL RETO QUE TIENE EL PUEBLO JUDIO”

La tarea principal que tiene que acometer el Pueblo Judío hoy en día, fuera y dentro de Israel, es la educación, porque por medio de ella se solucionarán la mayoría de los problemas que enfrenta nuestro pueblo.

Esta afirmación la hizo el Gran Rabino de Israel, Rishón Letzión, Mordejai Eliyahu *Shlitá*, en el marco de una rueda de prensa que ofreció en el Salón de los Presidentes de la Asociación Israelita de Venezuela.

Al ser interrogado sobre el objeto de su visita a Caracas, señaló que en sus viajes fuera de Israel busca conocer la situación de los judíos en los países que visita, además de dar aliento a la labor que realizan y supervisar al mismo tiempo que todo se lleve a cabo de acuerdo a la Halajá.

Con respecto al diálogo interreligioso, especialmente el judeo-cristiano, el Gran Rabino de Israel dijo que cada una de las confesiones debe profundizar y fortalecer sus valores espirituales lo que sin duda permitirá un verdadero respeto y diálogo entre diferentes confesiones religiosas. Al referirse a la visita del Papa Juan Pablo II a la sinagoga de Roma, señaló que es un paso positivo, y muestra el aprecio del Sumo Pontífice por otra confesión religiosa.

Para el Rishón Letzión se observa en el mundo una vuelta a los valores religiosos por parte de la juventud y de los adultos. “El hombre de hoy está llegando a la conclusión de que la vida espiritual es fundamental”. El Gran Rabino piensa que ya hemos sobrepasado la época de la gran crisis de valores, y estamos de regreso a una vida más espiritual.

El Gran Rabino de Israel respondió ante la pregunta sobre el enfrentamiento entre religiosos y laicos en Israel, que él es el Rabino de todos los judíos, y que su tarea para solucionar la crisis ha sido crear puentes de unión entre los extremos, lo que ya ha tenido algunos resultados positivos.

Sobre su papel como Primado de Sión, el Gran Rabino señaló que él quiere educar y propagar una ley y una forma de vivir entre sus correligionarios, porque como él mismo dijo, “la oscuridad no se vence con golpes”.



El Rishón Letzión conversando con los periodistas.



El saludo cordial del Gran Rabino de Israel Rishón Letzión Mordejai Eliyahu, Shlitá, y el Gran Rabino de la zona norte de Marruecos y Presidente del Alto Tribunal Rabínico de Tetuán, Rabi Abraham Bibas.



El saludo respetuoso del Dr. Aquiba Benarroch Lasry, Presidente de la Asociación Israelita de Venezuela, al Gran Rabino de Israel.



El ilustre visitante, después de bendecir al Eterno "que saca el pan de la tierra", se dispone a cortar la "jalá" para distribuirla entre los asistentes a la cena en su honor.



La A.I.V. hizo entrega al Gran Rabino de Israel de una placa recordatoria de su visita.



El Presidente de la UIC, doctor Willy Jaegerman, hace entrega de un obsequio al Gran Rabino, en ocasión del almuerzo ofrecido en su honor por esa institución.

En la Cena de Gala

EL GRAN RABINO DESTACO EJEMPLO DE CONVIVENCIA Y UNIDAD DE NUESTRA COMUNIDAD

Más de quinientas personas se reunieron con el Gran Rabino de Israel, Rishón Letzión, Mordejai Eliyahu *Shlitá*, en la Cena de Gala que se ofreció en honor del ilustre visitante y su señora esposa.

En este evento, que tuvo lugar el sábado 5 de julio en el Salón Principal de la UIC, estuvieron presentes el Embajador de Israel, Oscar Pri-Sar, los Presidentes de la AIV y de la UIC, los rabinos Isaac Cohén y Pynchas Brener, el Presidente de CAIV, Walter Czenstochowsky, además de otros destacados dirigentes comunitarios.

El moderador del acto, el vice-Presidente de CAIV, Alberto Botbol, destacó que la ocasión era "una fiesta para la colectividad", y al mismo tiempo la comunidad judía rendía homenaje a un hombre ilustre.

El Presidente de la Unión Israelita de Caracas, señor Willy Jaegerman dio la bienvenida al Gran Rabino de Israel, y añadió que esa ocasión "es una muestra de la unidad reinante en nuestra comunidad". Destacó el dirigente que los judíos de Venezuela siempre "miramos a Israel para recibir ayuda y dirección en el campo espiritual y religioso". El señor Jaegerman

señaló que las enseñanzas del Rishón Letzión nos servirán de orientación en el futuro.

Por su parte, el Presidente de la Asociación Israelita de Venezuela, el doctor Aquiba Benarroch, transmitió la experiencia que vivió junto al Gran Rabino, y lo definió como un hombre excepcional, bondadoso y con una inteligencia profunda. El doctor Benarroch dijo que al plantearsele diferentes problemas que aquejan a la comunidad israelí, éste señaló que en nuestras manos está enfrentar el futuro con una mayor educación judía.

Recordando la historia de Mordejai, el tío de Esther la Reina, el Rabino Pynchas Brener, presentó al personaje que nos visitó, destacando que por sobre todas sus cualidades es un ser humano, cien por ciento judío, que con orgullo manifiesta su judaísmo, que viene de Jerusalén, donde lo celestial y lo terreno se conjugan, y es una muestra de lo "que debemos ser". El Rabino Brener dijo que el Gran Rabino demostró durante su estadía entre nosotros, que es un hombre sensible frente a los problemas de los judíos en todas partes del mundo.

El Rabino Isaac Cohén dijo a la audiencia que esta visita del Rishón Letzión es fuente de inspiración para llevar adelante la tarea de forjar como judíos a las nuevas generaciones. Recordó el Rabino Cohén una enseñanza del Gran Rabino donde señala que "sólo se puede orientar al Pueblo Judío, cuando los dirigentes están apegados a las tradiciones".

El Gran Rabino de Israel, Rishón Letzión, Mordejai Eliyahu *Shlitá* destacó en su discurso que había visto una comunidad muy bien organizada, con directivos muy interesados en la educación. Pero a su parecer hacen falta más yeshivot y un centro

de estudios judíos para las mujeres. Destacó el Gran Rabino que debemos profundizar más en la educación judía, la única manera de asegurar el futuro de nuestro pueblo. Al tomar como base la historia de la esposa del profeta Obadía, ejemplificó los sacrificios de una madre judía para educar a sus hijos, a pesar de todas las adversidades, en el marco de los valores y tradiciones judíos.

El Rishón Letzión solicitó a los judíos de Venezuela que fueran a Israel, para que den allí un ejemplo de unidad entre sefardim y ashquenazim y entre religiosos y laicos.

El Gran Rabino en el Hajnasat Sefer Torá

UN SEFER TORA ES UN LIBRO DE VIDA



El Gran Rabino realiza la primer Hakafá. Lo escolta el Sr. Jacobo Abadi, donante del Sefer Torá.

Una torrencial lluvia no fue obstáculo para que una multitud se reuniera en el Colegio Sinaí para celebrar el Hajnasat Sefer Torá que presidió el Gran Rabino de Israel, Rishón Letzión, Mordejai Eliyahu *Shlitá*.

En el evento estuvieron el Embajador de Israel, los máximos dirigentes comunitarios, los Presidentes de la AIV y de la UIC, así como los Rabinos y educadores.



El Rishón Letzión completa una de las letras para concluir el Sefer Torá.

El donante del Sefer Torá, el señor Jack Abadí, lo donó en memoria de sus padres Rafael Abadí (Z'L) y Miriam de Abadí (Z'L). El señor Abadí expresó la alegría y la emoción por cumplir esa mitzvá, especialmente por ser cumplida ante la presencia del Gran Rabino de Israel. El donante expresó que deja en manos de los niños el Sefer Torá, en el marco de un Talmud-Torá, como lo es el Colegio Sinaí.

Por su parte el directivo del Sinaí, el señor Alberto Alfón, hizo un breve recuento de la historia del Colegio que en tres años ha crecido notablemente, y para el próximo año escolar abrirá el primer año de educación secundaria, conocido como séptimo año.



El señor Alberto Alfón se dirige a los presentes, durante el almuerzo en honor al Gran Rabino de Israel, en el Colegio Sinaí. En esa oportunidad el Gran Rabino visitó las instalaciones de este plantel educativo.

Destacó que el señor Abadi cumple con dos importantes mitzvots al donar el Sefer Torá, la de la donación misma y la de permitir que los niños se acerquen al estudio de la Torá. Propuso el señor Alfón, que se organice algún tipo de jornada de reflexión sobre los mensajes que nos transmitió el Gran Rabino durante su estadía entre nosotros.

El Presidente de la Asociación Civil Colegio Sinaí, Alberto Silvera, destacó que la presencia allí del Rishón Letzión es un gran incentivo para el judaísmo en nuestra comunidad. Agradeció al señor Abadi, pues con su donación alienta a realizar la tarea más sagrada del judío, como lo es el estudio de la Torá.

El Gran Rabino de Israel, Rishón Letzión, Mordejai Eliyahu *Shlitá*, dijo que la alegría que todos sentimos en esa ocasión no se debe quedar allí, y que la Torá es para enseñarla, estudiarla y profundizarla.

El Sefer Torá es un libro de vida, y no debe encerrárselo detrás de una puerta, sino utilizárselo, eso es lo más importante.

En la Yeshivá Guedolá de Venezuela

LAS DAMAS DE LA COMUNIDAD AGASAJARON A LA RABANIT TZVIA ELIAHU

ORO JALFON

El pasado jueves 3 de julio la sede de la Yeshivá Guedolá de Venezuela se llenó de orgullo al acoger a la Rabanit Tzvia Eliahu, esposa del Rishón Le Tzion Mordejai Eliahu, *Shlitá*. Sirvió como maestra de ceremonias la Sra. Clara Bendayan, quien dio la bienvenida a la ilustre visitante y dejó constancia del honor que significaba la presencia de la Rabanit. Asimismo dirigieron breves palabras la Sra. Clara Minzer, Presidenta del grupo Neshi V'Not Jabad de Venezuela, y la jovencita Leah Koslowski, ejemplo de lo que se puede lograr a través del hogar, el amor y la voluntad de estudio; Leah deleitó a la audiencia con un emotivo discurso. A continuación, se dirigió al público Chaya Perman, quien a través de sus diez años de estadía en Venezuela ha cosechado la simpatía y amistad de tantos miembros de nuestra comunidad, constituyendo su persona un ejemplo de las virtudes de la mujer judía. Chaya Perman, hizo luego entrega a la Rabanit de un bello obsequio.

Seguidamente tomó la palabra la Rabanit Tzvia Eliahu. Ataviada de un sobrio tailleur azul, un sencillo sombrero blanco cubriéndole el cabello, toda su figura ligera transmitía la transparencia de quien no alberga dudas acerca de la posición que ostenta, cumpliendo con seguridad con la responsabilidad que reposa sobre sus hombros. Aquella tarde, habló del importante rol de la mujer judía, como representante de la continuidad de nuestro pueblo, por ser el pilar fundamental del hogar.

Un papel que se debe asimilar desde la infancia, con el diario ejemplo del hogar y la escuela.

“Que se lleven a cabo cursos especiales para las muchachas en el ámbito del colegio, así como por iniciativas individuales o grupales, en forma de seminarios o reuniones femeninas”, pidió la Rabanit a las señoras presentes, entre quienes se contaban las esposas de los respectivos rabinos de la Asociación Israelita de Venezuela y la Unión Israelita de Caracas, así como las representantes de las distintas instituciones comunitarias.

Otro de los mensajes de la Sra. Tzvia Eliahu se cifró en la importancia de visitar Israel, especialmente nuestros jóvenes quienes poseen en el país excelentes oportunidades de estudio.

VISITA AL BEIT AVOT

La Rabanit Tzvia Eliahu visitó más tarde nuestro hogar de ancianos, el Beit Avot, junto a las anfitrionas del acto y las señoras que gentilmente se prestaron a acompañarla. Allí dejó un hálito de esperanza para que “la sonrisa de nuestros niños grandes”, como calificó la jovial Perla Bittan a los residentes del Beit Avot, perdure por muchos años más. Entre otros, tomó la palabra el Sr. Isaac Ziguelboim, Vice-Presidente de la institución, para expresar la alegría que embargaba a todos los allí presentes, por vivir tan grato momento.



Un momento emotivo: la Rabanit con las residentes del Beit Avot, junto a los señores Cula Rosmblat e Isaac Zighelboim, Presidente y Vice-Presidente del Beit Avot.

El Rishón Le Tzión entre nosotros

MAS TORÁ... MAS ISRAEL

PABLO GOLDSTEIN

Un numeroso grupo de directivos de nuestra comunidad, se reunían el pasado jueves 3 del corriente en la residencia del Rabino Isaac Cohén, para compartir esa comida matinal con el Rishón Le Tzión, Rabino Mordejai Eliahu *Shelita*.

Su imponente vestidura negra con orlas de plata, el tocado azul-francia de su maimonideo solideo hubieran sido por sí mismos indicativo de la presencia de alguien especial entre nosotros. Sin embargo, su sola mirada, que trasluce su paz interior, su armonía, su profunda sabiduría e inteligencia, la lengua barba blanca y su actitud, terminan imponiéndose por sobre los ropajes que usará durante el quinquenio en que ejerce el rabinazgo primado de Sión.

¿Qué vino a decirnos este Tzadik del Siglo XX? ¿En qué habría de cambiar nuestras vidas ese desayuno bien servido un jueves por la mañana? ¿Por qué era tan tangible la presencia de aquel que nos traía un mensaje del pasado? Como en todas las circunstancias donde lo espiritual está involucrado, hay cosas explicables y otras que no lo son. No puedo explicar —por ejemplo— esa actitud de veneración, incluso en hombres que tenemos una actitud más bien laica ante la vida, hacia un hombre que consagró la suya al servicio de la fe. Tampoco puedo explicar esa especie de magia que el hombre pío y erudito ejerce sobre el kahal.

Sin embargo hay otra cara, no menos espiritual pero más concreta, y esa fue la que decantó del mensaje global del Rishón Le Tzión a nuestra comunidad, pues fue más clara que el agua pura. Dijo el Rabí, entre centenares de pasajes, pesukim, midrashim y otras enseñanzas, algo que puede resumirse en una sola frase: "Más educación judía (y esto quiere decir más Torá) y más sionismo" "Kol hakavod" (todo el honor, todo el mérito) a los directivos de la Asociación Israelita de Venezuela por haberle invitado.

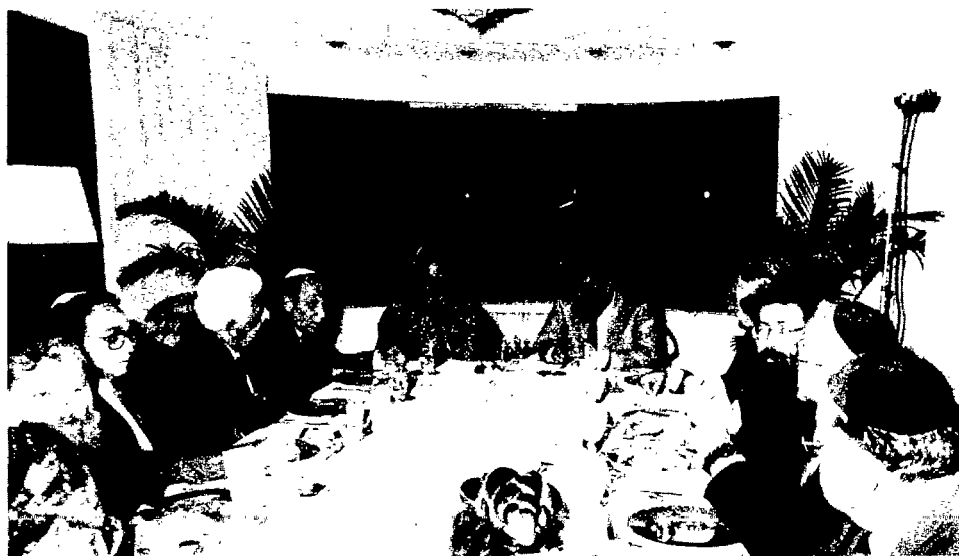
Todo el agradecimiento al Rishón Le Tzión por haber estado entre nosotros, por habernos recordado sencillamente esas dos cosas que desde muchos ángulos son tal vez una misma: más Torá, más Israel.

Profundo conocedor de la Ley, su cargo actual sería equiparable simultáneamente al de un Juez Presidente de la Suprema Corte de Justicia y a la de cualquier Ministro de fe con la más alta investidura. Profundo, ágil y sorprendente en cada enseñanza, en cada respuesta, en cada actitud, el Rabino Eliahu tiene sin embargo la sencillez de los grandes.

Una mañana cualquiera, ese jueves de sol y lluvia un grupo de personas se reunía en torno a varias mesas de desayuno. Muchos de ellos, compartirían con el Rabí otras comidas, otras jornadas, rezos, reuniones. Algunos sintieron que sus vidas cambiaban a partir de su presencia entre nosotros. Sin embargo este hombre sabio de Sión venía desde allí para recordarnos: más Torá, para invitarnos a compartir el destino con otros judíos que ya tomaron la decisión, que ya dieron el paso: vengan a Israel, ayuden a Israel, vengan a Israel...

Lo que ese hombre quería decirnos es que si la fe en el Creador es incommovible, también lo es la fe en el pueblo elegido por Dios, y la Tierra que Dios le dio a ese pueblo.

CALIDA DESPEDIDA PARA UNA FRUCTIFERA VISITA



Las gráficas en esta página y en la siguiente nos enseñan dos vistas de la grata velada celebrada en la residencia del señor Samuel Hayon, directivo de la Asociación Israelita de Venezuela, último anfitrión del Rishón Le Tzión en Caracas. Rodean al Rabí Mordejai Eliahu *Shelita*, rabinos y directivos de nuestra comunidad. Tras las agitadas jornadas en Caracas, donde el Primado de Sión cumplía una apretada agenda, la velada en la residencia de la familia Hayón, fue un verdadero relax para el ilustre huésped y quienes le acompañaron tan diligentemente en nuestra Capital.



Excelente labor

FELICITACIONES AL COMITE ORGANIZADOR

No podemos dejar de felicitar al Comité Organizador de la Visita del Gran Rabino de Israel, que presidió el Dr. Abraham Levy, integrado por el Rabino Isaac Cohén, los vice-Presidentes de la AIV, Jaime Cohén y Amram Nahón, el Secretario de Asuntos Religiosos, Elías Hadida y el Comité Ejecutivo de la Sinagoga Tiferet Israel. Realmente una gran organización de una visita que marcará la vida de la comunidad.

* El material informativo de esta importante visita fue tomado del Semanario *Nuevo Mundo Israelita* que preparó una entrega especial editada bajo la coordinación de Isaac Nahón y la colaboración de Oro Jalfón de Sefaty y Pablo Goldstein.



Cortesía de
Papelería La Orbita

Cortesía de
La Piñata

UN INTENTO DE RESTRINGIR LA PROTECCION DIPLOMATICA ESPAÑOLA A LOS JUDIOS MARROQUIES EN EGIPTO

EL CASO DE SALOMON COHEN (1872)

JUAN BAUTISTA VILAR

Especial para MAGUEN (Escudo)

1. *La protección de judíos marroquíes por España*

Las protecciones consulares son una figura jurídica en el marco del derecho internacional, que se traduce en merma de las atribuciones soberanas del país donde se aplican. De ellas se sirvieron las potencias occidentales en el siglo XIX y tercio inicial de la actual centuria en Iberoamérica y, muy especialmente, en los estados afroasiáticos que, habiendo logrado mantener una independencia más o menos real en plena era colonialista, no estaban en condiciones de garantizar en su territorio la seguridad de personas y bienes extranjeros.

Practicado el sistema con moderación, podía considerarse un mal menor tolerable. Pero en todas partes se usó y abusó del mismo con largueza, traduciéndose allí donde se daba, en factor profundamente desestabilizador. Los diplomáticos extranjeros, sin sujetarse a los acuerdos y reglamentos convenidos, solían extender su protección sin limitación alguna al mayor número de personas posible, conscientes de que así reforzaban la posición de su gobierno en el país respectivo. Los protegidos quedaban exonerados automáticamente de toda obligación para con su patria de origen. Desde la exención de cualquier prestación personal o fiscal, al privilegio de escapar a la jurisdicción ordinaria, por ser remitidos sus contenciosos y causas criminales o mercantiles a un tribunal consular.

En pocos países la práctica de las protecciones fue llevada más lejos que en Marruecos. Introducida muy tempranamente con el tratado franco-marroquí de 28 de mayo de 1767, el privilegio se generalizó un siglo más tarde, al hacerse extensible al Reino Unido y España con sendos convenios en 1856 y 1861. Dos años más tarde el Majzén concedía el derecho de protección consular a otras cuatro potencias, pasando a disfrutar las restantes de iguales beneficios en años posteriores¹.

Entre quienes se beneficiaron en mayor medida del derecho de protección en Marruecos figuraban las colectividades israelitas, sujetas hasta el momento a un estatuto jurídico propio, de origen medieval, que solía traducirse en situación discriminatoria cuando no de franca opresión, respecto al resto de la población. A partir de la guerra hispano-marroquí de 1859-1860, siquiera las comunidades judías radicadas en las ciudades portuarias, comenzando por las de Tetuán y Tánger², pudieron acogerse masivamente a la protección europea y, muy especialmente, a la española, francesa y británica.

Las protecciones, extensibles a súbditos marroquíes fuera de Marruecos, no fueron reducidas a proporciones razonables hasta veinte años después. Así sucedería en vir-

1. Vid. J. BECKER, *España y Marruecos*. Madrid, 1903. p. 187 ss.

2. J. B. VILAR, *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870)*. Aproximación a la Historia del Judaísmo Norteafricano. Biblioteca Popular Sefardí. Caracas, 1985, pp. 158-160.

tud de acuerdos adoptados en las conferencias internacionales celebradas en Tánquer en 1877-1879³ y Madrid en 1880⁴.

Ya en agosto de 1870 el cónsul general de España en Egipto, Miguel Jordán y Llorens, en su correspondencia con el ministro español de Estado, no dudó en recomendar una mejor reglamentación —y mayor restricción— de la protección diplomática dispensada a los judíos sefardíes en general y, en particular, a los de Marruecos, Egipto y el Imperio turco, para cuya obtención hasta el momento era suficiente con que cualquier rabino extendiese una certificación “afirmando ser el interesado de origen español”⁵. Esto respecto a los súbditos de la Puerta otomana, ya que a los marroquíes bastaba con procurarse un pasaporte español, que les era concedido gratuitamente en sus puntos de procedencia, de acuerdo con lo preceptuado en el convenio hispano-alauita de 20 de noviembre de 1861 para cuantos pretendieran dirigirse a España. En la práctica eran pocos quienes marchaban a la Península; “...viajan por todas partes —denunciará el cónsul en Alejandría⁶—, reclamando de los agentes de la nación, no sólo la ayuda y protección a que creen tener derecho en virtud del pasaporte de que son portadores, sino que en virtud de este mismo documento, se consideran también con derecho a que se les conceda una carta de residencia allí donde quiera les conviene establecerse”.

El problema, contemplado desde territorio turco, era, sin embargo, más grave referido a los súbditos judíos del sultán otomano, muy numerosos y afanosos por igual en invocar la protección de España, y aun la nacionalidad española, por causa de su probada ascendencia sefardí, y toda vez que la nueva constitución española, la de 1869, al establecer la más completa libertad de cultos, derogaba implícitamente el decreto de expulsión de 1492, y posibilitaba el regreso a España de los descendientes de los judíos deportados por los Reyes Católicos. En tanto optaban por el retorno a la madre patria, se consideraban españoles en el exilio y, por tanto, con todo derecho a ser tenidos como tales, por los funcionarios consulares. En consecuencia, estimaban hallarse liberados de sus obligaciones legales y económicas respecto a su país de adopción.

Como quiera que no pocos entre quienes solicitaban la protección española resultaban ser deudores de la administración otomana, buscando así ver condonados sus débitos, o bien por ser acreedores de esas autoridades, necesitaban del apoyo de una potencia extranjera para ver saldados con prontitud los débitos, al objeto de evitar este tipo de cuestiones, el gobierno turco había promulgado en febrero de 1863 un reglamento consular referido a protecciones diplomáticas sobre súbditos de la Puerta que, sin embargo, apenas pudo ser aplicado por la resistencia de los estados europeos interesados. Comenzando por la propia España, según pudo comprobar el mencionado cónsul general español en Alejandría al hacerse cargo de su puesto a mediados de 1871. Este no dudará en denunciar a Madrid continuas infracciones de sus colegas españoles, dentro y fuera de Egipto —entonces dependencia nominal de Turquía—, “concediendo con prodigalidad protecciones que no se hallaban justificadas”⁷.

2. Asunto Cohen

La detención en El Cairo, en 7 de marzo de 1872, de Salomón Cohen, súbdito marroquí protegido de España, venía a representar un intento por parte del gobierno del jedive para cortar con la abusiva generalización de las protecciones consulares por parte de las potencias europeas, a individuos que no eran nacionales suyos.

3. C. J. BARTLETT, *Great Britain and the Spanish change of policy towards Morocco in June 1878*. Bulletin of the Institute of Historical Research, XXXI, Nº 84 (1958); J. B. VILAR, *Ayuda española a Marruecos en la crisis de las protecciones consulares (1878-1879)*. Africa, Nº 381 (Madrid, 1973), pp. 6-10.

4. L. BOWIE, *An aspect of muslim jewish relations in late nineteenth-century Morocco: A european diplomatic view*. International Journal of Middle Eastern Studies, Nº VII, fasc. 1 (Philadelphia, 1976), pp. 3-19; J. SALOM COSTA, *España en la Europa de Bismarck. La política exterior de Cánovas*. Madrid, 1967, pp. 367-380; J. B. VILAR, *España en Argelia, Túnez, Ifni y Sahara durante el siglo XIX*. Madrid, 1970, pp. 76-92; V. MORALES LEZCANO, *L'Espagne Contemporaine face au judaïsme marocain*, en “Les Juifs du Maroc” (La pensée sauvage). Paris, 1980, pp. 257-262.

5. Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (Abreviamos AMAE), Política (Egipto), leg. 1.813: Despacho del cónsul general de España en Egipto —Alejandría, 31 agosto 1870— al ministro de Estado.

6. *Ibidem*.

7. *Ibidem*: Despacho del cónsul en Alejandría —1 junio 1871— al ministro de Estado.

Cautamente el gabinete egipcio acordó poner en práctica la nueva, y necesaria, política restrictiva, aplicándola a pequeños y medianos estados como España, de forma que a la vista de los resultados obtenidos, extender luego esas medidas a las grandes potencias. Por ello, cuando Francia protestó y reclamó la libertad de los israelitas protegidos suyos, detenidos con Cohen en razón de cierta cuestión habida entre ellos, su petición fue atendida de inmediato. No así una reclamación similar de Rancés y Villanueva, cónsul español en la capital egipcia.

Según informes remitidos por éste a Madrid, el cónsul envió un jenizaro o soldado de servicio en el consulado de España con la reclamación por escrito, según lo acostumbrado en estos casos. No habiendo sido atendida la petición, fue enviado el dragomán consular para que exhibiera el pasaporte español del detenido, si bien esa gestión no obtuvo mejores resultados. Finalmente, el propio cónsul hubo de presentarse en la comisaría, y se entrevistó con el prefecto de policía, "cuyo alto funcionario —refería a su superior en Alejandría⁸— me demostró serle absolutamente imposible acceder a mi reclamación de entrega de Salomón Cohen, en vista de las instrucciones que me exhibió de este Señor Ministro de Negocios Extranjeros, previniéndole que en adelante no se considere protegido español a ningún marroquí". Confidencialmente le hizo saber al funcionario egipcio que tal acuerdo se fundaba en una investigación realizada por su gobierno cerca de la corte alauita, de la que se siguió: a) Que Marruecos contaba desde hacía un tiempo con su propio representante en Egipto, siendo éste por tanto el legítimo y natural protector de sus intereses nacionales; b) No existía tratado alguno entre Marruecos y España, del que se siguiera que el primero de esos países declinara en el otro la protección de sus nacionales en el extranjero.

Miguel Jordán, cónsul general en Alejandría, tomó cartas en el asunto, y procedió a practicar una reclamación en forma cerca de Nubar Pachá, ministro de Negocios Extranjeros, a quien remitió una extensa nota de protesta, al tiempo que reclamaba la entrega del detenido⁹. Después de poner al visir en antecedentes del caso, el cónsul señaló la falsedad del argumento básico esgrimido para no considerar a Cohen protegido español, dado que de acuerdo con el artículo 20 del convenio hispano-marroquí de 20 de noviembre de 1861 el gobierno de España se comprometía a dispensar su protección en el extranjero a los súbditos marroquíes, compromiso reafirmado en una convención consular suscrita por ambos países en 1867, según la cual los consulados españoles concederían pasaportes a cuantos marroquíes desearan desplazarse al extranjero, debiendo extender sobre ellos los agentes españoles igual protección a aquélla de que disfrutaban los nacionales de España. En cuanto a la presencia en Egipto de un agente diplomático marroquí debidamente autorizado, aun en el caso de darse tal circunstancia, ello no podía redundar en detrimento de acuerdos internacionales vigentes.

Como quiera que transcurrieron dos semanas y el visir de Negocios Extranjeros no daba respuesta alguna a la nota remitida, Jordán optó por presentarse en El Cairo para entrevistarse personalmente con el jefe de la diplomacia egipcia. Al término de una larga entrevista, en la que se puso de manifiesto que, en efecto, Marruecos contaba con representante propio en Egipto, el español se reafirmó en sus tesis sobre la validez de los acuerdos hispano-marroquíes en materia de protecciones, como lo probaba, a su juicio, el hecho de que, desde 1861, tales protecciones vinieran extendiéndose por los consulados de España sobre súbditos marroquíes, a quienes se proveerá de pasaportes, no sólo en Egipto, sino también en "Jerusalén, Jaffa, San Juan de Acre, Beyruth, y otros puntos de Oriente"¹⁰.

No contento Jordán con las aclaraciones verbales de Nubar Pachá, pidió que se le diera constancia escrita de la existencia en El Cairo de un agente diplomático marroquí, certificación que le fue extendida al momento¹¹. El ministro egipcio no dejaría de reafirmar en esta ocasión que "ese representante, naturalmente, está encargado de velar por los intereses de los marroquíes residentes en el país".

El diligente diplomático español no quedó plenamente satisfecho y quiso verificar por sí mismo esas afirmaciones. "No contento aún con todo lo expuesto por Nubar Pachá —notificará a su superior en Madrid¹²—, busqué en El Cairo al agente marro-

8. Ibídem: Despacho del cónsul de España en El Cairo —7 marzo 1872— al cónsul general de Alejandría.

9. Ibídem: Nota —Alejandría, 9 marzo 1872— del cónsul general de España en Egipto al ministro egipcio de Negocios Extranjeros.

10. Ibídem: Despacho del cónsul general de España en Egipto —Alejandría, 4 abril 1872— al ministro de Estado.

11. Ibídem: Nota de Nubar Pachá —El Cairo, 26 marzo 1872— a don Miguel Jordán, cónsul general de España.

12. Ibídem: Despacho de Jordán —Alejandría, 4 abril 1872— al ministro de Estado.

quí de que se trata, y venido a mi presencia, le interrogué acerca de la legitimidad de su nombramiento, no menos que del reconocimiento por el Gobierno del Vir(rey), habiendo satisfecho mis preguntas de la manera cumplida”.

Por todo ello, Jordán demandó de su gobierno instrucciones precisas sobre la conducta a seguir en el futuro sobre el particular, “a fin de continuar o cesar en una protección que, de prolongarse indebidamente mucho tiempo, podrá ocasionar graves conflictos con estas autoridades, decididas y resueltas como están a no reconocer a la nación española como protectora de los súbditos marroquíes en Egipto”¹³. El cónsul apuntaba la posibilidad de dispensar en cualquier caso esa protección allí donde no existiera representación diplomática marroquí. Ahora bien, de acuerdo con los convenios vigentes con Marruecos, estimaba que los pasaportes españoles extendidos a súbditos del sultán sólo deberían concederse a quienes marchasen a España, “pues de hacerlo para otros puntos, no podrán dejar aquéllos (los cónsules) de prestarles la protección que dicho documento reclama de las autoridades de los puntos por donde transitaren y, muy particularmente, si llegaren a avecindarse”.

En tanto se llegaba a una solución satisfactoria para las partes implicadas, y como gesto amistoso hacia España, el jedive autorizó la puesta en libertad de Salomón Cohen. Las instrucciones de Madrid se dejaron esperar seis meses. Estas no podían resultar más negativas para las pretensiones e intereses judeo-marroquíes en Oriente¹⁴: “... debo recordar en primer término a V.S. las prescripciones del Reglamento sobre Protección aprobado en decreto de 5 de septiembre de 1871; y entre ellas muy especialmente el párrafo 9º del art. 2º. En virtud de lo que en él se dispone, debe cesar toda protección en Egipto a los súbditos marroquíes por parte de los cónsules españoles desde el momento en que el Gobierno del Sheriff tiene acreditado en esa un Agente Oficial. Por lo demás, con o sin la existencia del cónsul de su nación, la posesión de un pasaporte librado por otros cónsules no da derecho a los súbditos marroquíes para invocar la protección española. Semejante práctica abusiva no puede fundarse en el artículo 20 del Tratado celebrado con Marruecos en 20 de noviembre de 1861”.

Estimaba que tal convenio, como queda ya referido, solamente facultaba a los cónsules españoles a facilitar pasaportes gratuitos a cuantos marroquíes desearan desplazarse a los dominios españoles, pero no a quienes marchaban a otros puntos, ni “a los que se dedican al comercio en las comarcas de Oriente, sin tener más que ver con España que los conflictos que a cada paso le proporcionaban a cambio de una innmerceda e injustificada protección. Sobre este punto se dan también con esta fecha las convenientes instrucciones a los demás cónsules de Oriente por conducto de la Legación en Constantinopla”.

A despecho de esa resolución del gobierno español que, agobiado en aquellos momentos por graves problemas internos —inestabilidad institucional, levantamiento carlista y guerra civil en la Península, sublevación nacionalista en Cuba—, pretendía reducir a lo indispensable sus compromisos internacionales, no pudo desentenderse por entero de sus protegidos en el Mediterráneo oriental. Sobre todo en el caso de los marroquíes de origen, dada la prioridad que Marruecos tuvo en todo momento en la política mediterránea española.

Después de 1874, en que se regresa a la normalidad en España con la restauración borbónica, se practicarán con mayor fluidez y generosidad las protecciones diplomáticas de judíos en Egipto y el Imperio turco, interpretando favorablemente a los intereses de éstos las convenciones y reglamentos vigentes en materia de protección consular. Así lo prueban casos como el de Jacob Barchilón en 1893¹⁵, o el más conocido de Haim Nadeh en 1899¹⁶. Ambos comerciantes, sefardíes y nacidos en Tetuán.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*: Despacho del ministro de Estado —Madrid, 9 octubre 1872— al cónsul general en Alejandría.

15. AMAE, Correspondencia (Egipto), leg. 2389.

16. J. B. VILAR y J. INIESTA MAGAN, *Protección diplomática española a judíos marroquíes en Egipto. El caso de la familia Nadeh (1899)*. Maguen, 53 (Caracas, 1984), pp. 40-44.

I. *Sobre los judíos marroquíes protegidos por España en Egipto. El caso de Salomón Cohen (abril, 1872)*¹.

Excmo. Señor

Muy Sr. mío: Tengo la honra de pasar a manos de V.E. las adjuntas copias señaladas con los números 1, 2, 3 y 4.

Por la primera, procedente del Consulado de España en El Cairo, de fecha 7 de marzo último, V.E. tomará conocimiento de las causas de la prisión del protegido español Salomón Cohen, súbdito marroquí; de las gestiones tomadas por aquel Consulado para ponerle en libertad; de la negativa por aquellas autoridades, y de los motivos en que se fundaron para no acceder a la demanda hecha por nuestro Consulado.

Por la segunda, procedente de este Consulado General, de fecha 9 del citado mes de Marzo, V.E. verá las razones en que me apoyé para reclamar de aquel ministro de Negocios Extranjeros, la inmediata libertad de Cohen.

La copia que lleva el número 3 procede de este Consulado General y es referente al envío del anterior despacho, dirigido a Nubar Pachá, por conducto de nuestro cónsul en El Cairo.

Visto que transcurrían días y días sin que el protegido Cohen fuese puesto en libertad, ni se diera contestación por Nubar Pachá a mi despacho señalado con el N^o 2, resolví trasladarme al Cairo para tratar personalmente con el ministro, y evitar por este medio una nueva complicación con el Gobierno del Vir(r)ey. Así lo hice en efecto, y en una larga conferencia tenida con él, adquirí el convencimiento de que existía efectivamente en Egipto un agente del Emperador de Marruecos, como ha existido (también) al parecer de unos años a esta parte, sin que este Consulado General dejara de prestar a los marroquíes la protección que les ha venido prestando en virtud de pasaportes expedidos por nuestros agentes consulares en Jerusalén, Jaffa, San Juan de Acre, Beirut y otros puntos de Oriente.

No satisfecho sin embargo lo bastante con sus afirmaciones verbales, le pedí, Excmo. Señor, me hiciese constar de una manera fehaciente la existencia del referido agente marroquí en Egipto, habiendo obtenido mi demandada la satisfacción que V.E. verá por su despacho de 26 del referido mes, que en copia se acompaña al presente despacho, bajo el N^o 4.

No contento aún con todo lo expuesto por Nubar Pachá, busqué en El Cairo al agente marroquí de que se trata y venido a mi presencia le interrogué acerca de la legitimidad de su nombramiento, no menos que de su reconocimiento por el Gobierno del Vir(r)ey, habiendo satisfecho a mis preguntas de la manera más cumplida.

En presencia pues, de todo lo espuesto (*sic*) suplico a V.E. se digne darme sus instrucciones lo más pronto que sus grandes ocupaciones se lo permitan, a fin de continuar o cesar en una protección que de prolongarse indebidamente, mucho tiempo, podrá ocasionar graves conflictos con estas autoridades, decididas y resueltas como están, a no reconocer a la nación española, como protectora de los súbditos marroquíes en Egipto.

Sirviéndose adoptar al propio tiempo la medida que estime más conveniente para que los agentes consulares de la nación, a falta de agente natural, no libren pasaportes a los súbditos de que se trata, sino para ir a España, conforme a lo que establece el art^o 20 del Tratado celebrado con el Emperador de Marruecos; pues de hacerlo para otros puntos, no podrán aquellos dejar de prestarles la protección que dicho documento reclama de las autoridades de los puntos por donde transitaren, y muy particularmente si llegaren a avecindarse.

Cohen llegó a ser puesto en libertad, accediendo Nubar Pachá a mis deseos; dejando de esta manera intacta la cuestión hasta recibir de V.E. sus ulteriores instrucciones.

Todo lo que me creo en el deber de elevar al superior conocimiento de V.E. a los fines indicados.

Dios gu^e. a V.E. muchos años. Alejandría, 4 de Abril de 1872.

Excmo. Sr. b.l.m. de V.E. su más atento servidor, MIGUEL JORDAN Y LLORENS.

Excmo. Sr. Ministro de Estado. Madrid.

1. AMAE, Política (Egipto), leg. 1.813: Despacho dirigido —4 marzo 1872— por el cónsul general en Egipto al ministro de Estado.

II. *Ampliaciones del caso Cohen (abril, 1872)* 2.
Documento N° 1.

Anexo.— El Cónsul de España al Señor Cónsul General de Alejandría.— El Cairo 7 de Marzo de 1872.— N° 9.— Muy Señor mío: en la tarde de ayer he sido informado de que el protegido español Salomón Cohen se halla detenido en las cárceles de esta Prefectura de Policía local, en unión a dos administrados franceses los tres judíos, con motivo de cierta cuestión habida entre ellos, y de que habiéndose presentado un genízaro del Consulado de Francia a la policía, reclamando la entrega de los dos franceses fueron entregados sin dificultad alguna.

Enviado por mí a la Prefectura de Policía el genízaro de este consulado le fue rehusada la entrega del protegido español. A fin de autorizar más la reclamación y de obtener explicación (*sic*) de la negativa, la hice por conducto del dragomán de este Consulado dándole las instrucciones oportunas y entregándole para que lo exhibiera el adjunto pasaporte librado por ese Consulado General de su digno cargo y que acredita al expresado Salomón Cohen como protegido español.

No habiendo obtenido dicho funcionario mejor resultado y a fin de agotar todos los medios posibles de conciliación, pasé personalmente a conferenciar con este Sr. Prefecto de Policía cuyo alto funcionario me demostró serle absolutamente imposible, acceder a mi reclamación de entrega de Salomón Cohen, en vista de las instrucciones que me exhibió de este Señor Ministro de Negocios Estrangeros (*sic*), previniéndole que en adelante no se considere protegido español a ningún marroquí; me manifestó también dicho Sr. Prefecto que esto era consecuencia de la pregunta hecha por el Gobierno de este país al de Marruecos acerca de si existía o no tratado alguno entre España y Marruecos, por el cual pudiesen los representantes españoles proteger a los súbditos marroquíes a cuya pregunta se le ha contestado negativamente.

Así mismo (*sic*), parece que uno que se dice Encargado en ésta de los Negocios de Marruecos, y que el Gobierno local considera como tal, sostiene que nunca han existido tratados de tal naturaleza entre su Gobierno y el de España, y que por consiguiente los súbditos marroquíes que se hallan en Egipto han de quedar bajo la jurisdicción del país.

Agotados pues los medios que estaban a mi alcance para lograr la libertad del protegido a que me refiero, y en vista de que los motivos que para negarla se aducen son de un carácter propio de la gestión diplomática de que se halla V.S. revestido y yo carezco, he creído de mi deber poner inmediatamente en conocimiento de V.S. este desagradable incidente, como tengo la honra de hacerlo.

Dios gu^o. a V.S. m^o.a^o.F^o.S. RANCES Y VILLANUEVA.

Documento N° 2.

Consulat Général d'Espagne.
Alexandrie le 9 Mars 1872. N° 12.
Monsieur le Ministre

Par dépêche qui m'a été adressée en date du 7 courant par Monsieur le Consul d'Espagne au Caire, je viens d'apprendre avec regret, que le Préfet de Police de la dite Capitale n'a pas voulu accéder à la demande qui lui a été adressée par ce fonctionnaire de mettre à sa disposition le protégé espagnol Salomon Cohen, sous prétexte qu'il n'est pas non seulement protégé espagnol mais encore que les agents espagnols ne peuvent pas donner la protection aux sujets marocains n'existant aucune traité entre l'Espagne et l'Empire Marocain.

Il paraît, M^r. le Ministre, que l'individu soi disant chargé des affaires du Maroc en Egypte vous a informé que son Gouvernement n'a fait aucun traité avec celui de S.M.C. Roi d'Espagne et par conséquent, les sujets marocains doivent être, d'après lui sous la juridiction égyptienne. Ces renseignements sont, Monsieur le Ministre, inexacts; le Gouvernement Espagnol a signé un traité avec l'Empereur du Maroc le 20 Novembre 1861 et par l'article 20 du même traité les agents espagnols doivent la protection aux sujets marocains et ces mêmes agents par l'article 111 du Tarif Consulaire de 1867 sont obligés de leur pourvoir des passeports en les assimilant sous le rapport des droits de Chancellerie aux sujets espagnols.

Vous voyez, M^r. le Ministre, que l'assertion du susdit agent n'est pas exacte comme elle devrait l'être pour baser une négative de protection. Plusieurs ont été les cas, Monsieur le Ministre, qui se sont présentés depuis quelq temps de nier par les auto-

2. *Ibidem.*

rités égyptiennes la protection lue par les agents espagnols aux sujets marocains; maintes fois cette controverse a été aplainie reconnaissant tacitement les droits aux marocains à la protection espagnole, et V.E. a bien voulu le reconnaître ainsi donnant les ordres nécessaires à la Moudirieh de Zagazig de reconnaître au Sieur Gad Natouri en réponse à la dépêche de ce Consulat Général en date du 22 Août de l'année dernière N° 67.

Je serai, on ne peut plus heureux, M^r. le Ministre, que V.E. voudrait bien me faire connaître officiellement l'existence de ce fonctionnaire marocain en Egypte pour lui remettre la gestion de protection espagnole donnée à ses sujets; aussitôt que j'aurai reçu des instructions de mon Gouvernement à cet égard, lequel ne désire conserver une protection qui de droit revient à l'agent naturel et à défaut de celui-ci nous ne pourrions pas les agents espagnols considerer les sujets marocains comme sujets égyptiens et je me plais à croire que V.E. sera d'accord avec cette opinion.

En conséquence. je prie V.E. de vouloir bien donner les ordres nécessaires au Préfet de Police au Caire non seulement de remettre entre les mains de M^r. le Consul d'Espagne de la susdite ville le S^r. Salomon Cohen surnommé, mais encore à toutes les autorités locales de ne pas s'opposer à l'avenir à la protection que nous devons à tous les sujets de S.M. l'Empereur du Maroc afin d'éviter des nouvelles réclamations. Veuillez agréer etc... F^o. M. JORDAN Y LLORENS.

Documento N° 3.

Consulado General de España. Alejandría 9 de marzo de 1872. N° 18. S^r. Cónsul de España en El Cairo. M.S.m.: me he enterado del despacho de V.S. fecha 7 del corriente relativo al asunto del protegido español Salomón Cohen, sintiendo que ese Prefecto de Policía no (se) haya adherido a la justa reclamación de V.S. Y con el fin de evitar nuevas complicaciones he creído conveniente deber dirigir a ese Ministerio de Negocios Etranjeros (*sic*) el adjunto apertorio despacho que remito a V.S. con el fin de que tome conocimiento de él y una vez cerrado, se sirva hacerle llegar a sus manos por medio de uno de los empleados de ese Consulado de su cargo.

Ruego a V.S. se sirva tenerme al corriente de cuanto sobre este particular ocurra sirviéndose informarme de lo que ese Señor Prefecto de Policía haga con referencia al expresado Cohen cuyo pasaporte que se sirvió remitirme V.S. le devuelvo adjunto. Es cuanto puedo decir a V.S. en respuesta a su citado despacho.

Dios etc... F^o. M. JORDAN Y LLORENS.

Documento N° 4.

Ministère des Affaires Etrangères. Caire le 26 Mars 1872. N° 228. Monsieur le Consul Général d'Espagne. J'ai reçu la dépêche que vous m'avez fait l'honneur de m'adresser dernièrement, au sujet du S^r. Cohen. A cet égard, vous expliquez, Monsieur le Consul Général, que le Sieur Cohen étant marocain, est couvert de la protection espagnole, comme tout autre marocain qui se trouverait en Egypte dans les mêmes conditions; et cela, en vertu d'un traité intervenu entre l'Espagne et le Maroc dans le courant de l'année 1861.

Permettez moi, M^r. le Consul Général, de vous répéter ce que j'ai déjà eu l'honneur de vous répondre verbalement à ce sujet. Le Gouvernement du Maroc a un représentant en Egypte. Ce représentant est naturellement chargé de veiller aux intérêts des marocains résidant dans le pays.

Lorsque le Consulat Général d'Espagne a revendiqué la protection de ces intérêts, l'Autorité Locale a dû s'adresser au Représentant du Gouvernement du Maroc et lui faire part des démarches de l'Autorité Consulaire Espagnole. Le représentant en a référé à son Gouvernement, qui, par lettre du 26 Djamad Anel 1285, a répondu que lui seul était chargé des intérêts marocains en Egypte, et qu'il devait y pourvoir, en dehors de toute inmixtion étrangère.

En présence de cette réponse, qui a été placé sous les yeux de l'Autorité Locale, vous comprendrez facilement, Monsieur le Consul Général, que le Gouvernement du khédive ne saurait conserver aucun doute sur la position des marocains en Egypte ni sur le droit réservé au Représentant du Gouvernement du Maroc de conserver et d'exercer toute juridiction à leur égard, en dehors de l'intervention de l'Autorité Consulaire d'Espagne.

Veuillez agréer etc... . Signé: M. NUBAR.

Son copias conformes. JORDAN.

III. *Instrucciones de Madrid para la concesión restrictiva de protecciones (octubre, 1872)* ³.

Al Cónsul General de España en Alejandría. Madrid, 9 de octubre de 1872.

Me he enterado de los despachos de V.S. N^{os}. 18 y 52, en que, con motivo de las contestaciones habidas entre ese Consulado y el Gobierno del Vir(r)ey sobre la prisión del súbdito marroquí Cohen, pide instrucciones acerca del protectorado que los Agentes Consulares españoles, dispensan en Oriente a los súbditos marroquíes.

En contestación debo recordar en primer término a V.S. las prescripciones del Reglamento sobre Protección aprobado en decreto de 5 de setiembre de 1871; y entre ellas muy especialmente el párrafo 9^o del art^o 2^o. En virtud de lo que en él se dispone debe cesar toda protección en Egipto a los súbditos marroquíes por parte de los cónsules españoles desde el momento en que el Gobierno del Sheriff tiene acreditado en esa un Agente Oficial.

Por lo demás, con o sin la existencia de un cónsul de su nación, la posesión de un pasaporte librado por otros Cónsules no da derecho a los súbditos marroquíes para invocar la protección española. Semejante práctica abusiva no puede fundarse en el art^o 20 del Tratado celebrado con Marruecos en 20 de Noviembre de 1861, donde sólo se establece que sea gratuita la expedición de dicho documento, que se declara requisito indispensable para ser recibido en los dominios españoles.

Por esta última razón, sólo a los marroquíes que realmente se dirijan a España deben facilitar pasaporte los Cónsules de otra nación; y no a los que se dedican al comercio en las comarcas de Oriente, sin tener más que ver con España que los conflictos que a cada paso le proporcionan en cambio de una inmerecida e injustificada protección.

Sobre este punto se dan también con esta fecha las convenientes instrucciones a los demás cónsules de Oriente por conducto de la Legación en Constantinopla, V.S. comunicará ésta por su parte a nuestro Cónsul en el Cairo.

Dios etc. . . . Minuta.

3. *Ibidem*.



LA ASOCIACION ISRAELITA DE VENEZUELA
EL CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDIES DE CARACAS
LA DIRECCION Y EL CONSEJO EDITORIAL DE
MAGUEN (ESCUDO) LES DESEA

שָׁלוֹם לְכָל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל

ACERCA DE LA TERMINOLOGIA DE LA ALIMENTACION EN EL JUDEO-ESPAÑOL

ELISA B. COHEN DE CHERVONAGURA

Especial para MAGUEN (Escudo)

A mi abuela Sara, que en las costas de Esmirna soñó un futuro mejor para sus hijos. A mi abuela Sofía que en las llanuras de Ucrania tuvo idéntico sueño.

1. Introducción

Dentro del "corpus" recogido para efectuar un análisis del léxico usado por la comunidad hablante de judeo-español en Tucumán, en el marco del Programa de Investigación que se desarrolla en el Instituto de Literatura Española de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, creemos que sería conveniente destacar algunos aspectos que se observan en lo relativo a las comidas. Se trata de términos que acusan una marcada influencia del turco, por sobre todo, en desmedro de otras lenguas como el francés, al que se recurre en aspectos relacionados con la cultura, o el hebreo, común en esfera del culto y la religión.

Así no se encuentran comidas que tengan nombres franceses, o que respondan en su preparación a esta influencia. En general "predominan entre las palabras extranjeras los nombres de artículos de mercado, como frutas, legumbres, etc., pero en lo que hace a la vida íntima, a las costumbres tradicionales o a la cultura heredada, se usan antiguas, auténticas, hermosas locuciones españolas"¹.

Esta tradición se conserva en la actualidad en los hijos y nietos de aquellos inmigrantes sefardíes que llegaron a nuestro país a comienzos de siglo.

Conscientes del valor testimonial que tiene el registro de los hábitos lingüísticos de esta comunidad, hemos registrado las palabras más comunes en ese campo, si bien la ausencia de textos más amplios en los que éstas se inserten impide extraer conclusiones en cuanto a frecuencias de uso, por ejemplo, pero pensamos que de todos modos puede ser interesante una primera aproximación y descripción.

2. La mujer en la sociedad sefardí y su actitud lingüística

Debemos detenernos en el papel que cumplió —y cumple— la mujer en la familia judía sefardí, puesto que es la cocina y el cuidado del hogar el ámbito en el que desarrolló su actividad y porque suponemos que este vocabulario era diario en ellas, ya sea para comunicarse entre sí —enseñándose a cocinar— o con el resto de la familia.

Aparentemente en Turquía² la mujer no accedía a la cultura en el grado en que lo hacía el hombre, y sólo conocía lo indispensable. Es por eso que el gran comentario bíblico *Meam Loez* "fue destinado a las mujeres o gente sin cultura (algunos señalaban que se lo usaba incluso como complemento de los estudios superiores). Si bien el hebreo era la lengua de la religión y de los libros religiosos, el español continuó siendo en Turquía lo que había sido en España, la lengua del pueblo, por eso *Meam Loez* está en español"³.

1. "Contribución al estudio del judeo-español", A. S. Yehuda. *Revista de Filología Española*. Tomo II, 1915.

2. La comunidad sefardí de Tucumán proviene de Turquía, concretamente de Esmirna.

3. "Literatura judeo-española". Henry Besso. *Thesaurus*, Tomo XVII, Sept.-Dic. 1962, N° 3.

Así las mujeres recordaban en español viejas cantigas épicas mientras tejían o cocinaban, y estas canciones eran recordadas por sus hijos y más aún, asociadas con la imagen de la madre, cuando ésta había desaparecido.

La lengua española no fue abandonada jamás, puesto que de alguna forma era el nexo con los que ya no existían y fortalecía el sentimiento de pertenencia a un pueblo.

La mujer en la Biblia es mencionada y valorada constantemente. Rut, Ester, Judit, son protagonistas de importantes libros. Se reconoce a la familia como la base de la vida social del judaísmo, y se valora el papel de la mujer en la vida familiar.

Muchos siglos después, en España, los judíos mantuvieron vivas las tradiciones y las mujeres "en cuanto a la consideración de derechos y deberes continuaban en una situación similar a la de épocas precedentes"⁴ pero había una cierta adaptación al medio y la influencia islámica penetraba de alguna forma, ya que al vivir en armonía, la relación de las diferentes comunidades era más asidua.

En la realidad no se observaba una gran diferencia entre la situación de la mujer judía según lo determinaba la ley y cómo desarrollaba la vida, ya que "con el casamiento, la mujer asciende en dignidad, no se rebaja a un nivel inferior al asumir los deberes de esposa"⁵ pero mantiene todavía una vida postergada culturalmente respecto de su marido, aunque esta situación era considerada normal, dado que el medio musulmán también practicaba esta actitud.

Habría que preguntarnos entonces, si como resultado de este aislamiento, la mujer tiene un habla diferente del habla del hombre.

Dorothy Rissel⁶ señala que "en algunas sociedades aisladas la diferencia de las hablas femeninas y masculinas son tan radicales que pueden dar la sensación de que hombres y mujeres hablan idiomas diferentes". No creemos que ésta sea la situación, pero sí podemos suponer que el mayor aislamiento del medio, la restricción a un ambiente familiar influyó en una limitación del léxico de las mujeres, por ejemplo. No podemos conjeturar acerca de variaciones fonéticas "que se dan en algunas culturas occidentales modernas, en las que los contrastes son menos perceptibles"⁷ por el tipo de material con que trabajamos, pero pareciera ser que "en las sociedades tradicionales, las mujeres son más conservadoras en el habla que los hombres, pero son más innovadoras en grupos de mayor movilidad social"⁸.

O sea que el contacto social favorecería la innovación y variedad.

Otto Jaspersen también comparte esta posición y señala: "Among German and Scandinavian immigrants in América, the men mix much more with the English-speaking population, and therefore have better opportunities and also more occasion to learn English than their wives, who remains more within doors. It is exactly the same among the Basque, where the school, the military service and daily business relations contribute to the extinction of Basque in favour of French"⁹.

3. *Términos culinarios más comunes*

En la cuenca mediterránea se observa la penetración de términos provenientes de las lenguas vecinas: italiano, griego, turco, francés, conviven con una sintaxis española. Así "cuando un sefardí quiere comer, toma su "jeuner" en un "restaurant chic", pide "cotletas con salata" (italiano), "bizelia" (guisantes, griego), "panyá" (remolacha, turco) y "pescado sardelas" (sardinias) o "slamura" (salmuera, italiano). Como postre "wisnas" (cerezas, turco), "abrámulas" (ciruelas, griego), "carpús" (sándia, turco) y "chiftelís" (melocotones, turco)¹⁰.

Esta influencia oriental se observa además en las comidas elaboradas. Así una comida que es característica de los sefardíes y especialmente de los judíos conversos es la "adafina", "compuesta de carne, arroz y huevos con cáscara que se cocinan juntos, aún hoy se la ingiere en España, Portugal, Norte de Africa y el Medio Oriente. Su nombre deriva de "al-dafina" (la enterrada, oculta) y se llama así porque la olla

4. *El legado del judaísmo español*, David Gonzalo Maeso. Ritmo Universitario, España, p. 102.

5. *Ob. cit.* David Gonzalo Maeso, p. 104.

6. "Diferencias entre el habla femenina y la masculina en español". Dorothy Rissel. *Theasurus*, Tomo XXXVI, N° 2.

7. *Ob. cit.*, Dorothy Rissel.

8. *Ob. cit.*, Dorothy Rissel.

9. *Language, its nature, development and origin*. Otto Jaspersen. Unwin University Books, London, 1969, p. 240.

10. *Ob. cit.*, A. S. Yehuda.

en que se prepara está sepultada durante la noche del viernes al sábado al rescoldo, o en un horno ardiendo o en el hogar envuelta en trapos de paños gruesos. Ya figuraba en la Misná, comentario bíblico del siglo II" ¹¹. Es la comida típica del sábado porque así se evita cocinar, ya que el judío religioso no prende fuego en sábado. En otras partes se la conoce como "jamim", que significa en hebreo "caliente", y en Occidente la conocen como "chôlet" o "chunt", una traducción provenzal.

Los informantes tucumanos que hemos encuestado, reconocieron los siguientes términos:

Agristada: salsa con huevos, vinagre y harina.

alburnia: comida a base de berenjenas. Joan Corominas ¹² (en adelante será nombrado por sus iniciales), señala que proviene del árabe "buraniya" y cree que es un derivado de Burán, esposa del Califa Mamún, a quien se le atribuye la creación.

burecas: empanaditas de queso y papa. Pascual Pascual Recuero ¹³ (en adelante será citado por sus iniciales), señala que proviene del turco. Nosotros hemos registrado "borrecas" [borékas] una adaptación del término al español de Tucumán.

cadaif: masita rellena de nuez.

carpús: sandía, turco.

jandrayo: pasta a base de berenjenas. J.C. señala que tiene un origen incierto, quizás es una alteración de "haldajo" (de halda=falda). El vocablo comenzaba con "h" porque es aspirada y los judíos españoles pronunciaban [handrázo] tanto en Marruecos como en Oriente.

keftas: albóndigas. PPR señala que es una voz turca.

macarón reinado: tortilla a base de fideos. PPR señala que proviene del italiano "maccheroni".

mostachudo: bombón de nuez. J.C. señala que "mostachón" (del latín *mustaceum*) era una especie de pastel hecho de laurel y vino, dulce, grasa, harina y anís. Este vocablo proviene a su vez del italiano "mostacciulo", una pasta de mazapán compuesta de almendras, azúcar y especias, de figura redonda como huevos de faltriquera. Este es el mostachudo que se conoce en Tucumán.

pirón: tenedor (del turco).

pitagra: semejante al "malbén", especie de arrope cocido, mezclado con sémola para que espese. PPR señala que tiene origen turco.

prishí-limón: especie de salsa hecha a base de harina, cebolla, agua y limón.

resa: rosquilla.

sodrón: ricota.

supa: sopa. J.C. señala que "suppa" era en germánico un pedazo de pan empapado en un líquido. Sopa aparece en todos los dialectos romances salvo el rumano y el sardo.

tenyeré: cacerola. P.P.R. del turco "técere". En Tucumán se efectúa un desplazamiento acentual.

tipsín buracado: colador. Tipsím es olla en turco; buracado es agujereado, con buracos, en español.

trefá trefanyí: comida no permitida. Palabra formada por una raíz hebrea y un sufijo en turco. Cabe aclarar que la cocina judía hace una distinción entre aquel alimento apto para el consumo (casher) y aquel que la religión prohíbe (taref). Estas reglas dietéticas prohíben por ejemplo mezclar productos lácteos con cárneos, consumir cierto tipo de animal, etc.

trushí: pepinos en salmuera. P.P.R. señala que proviene del turco *turxú* > *truxí* > *truxí*. A.S. Yehuda ¹⁴ señala que "la palabra *trusi* es del turco, y significa como señala L. Wagner en un libro sobre el judeo-español en Constantinopla "fruits ou légumes confits dans du vinaigre". En realidad los sefardíes aplican *trusí* a pepinos en sal, que llaman "ensalados"; y el *trusi*, es el vendedor de toda especie de ensaladas, especialmente de pepinos salados".

yayic: ensalada de pepino y yogur, del turco.

Así observamos que en estas palabras el origen árabe o turco está en casi todas. Debemos aclarar que entre las personas encuestadas hay hijos y nietos de sefardíes que reconocen con exactitud a qué se refiere cada término, por lo que nos hace pre-

11. *Ob. cit.*, A. S. Yehuda.

12. *Diccionario crítico-etimológico de la lengua castellana*. Joan Corominas.

13. *Diccionario básico ladino-español*. Pascual Pascual Recuero. Ameller, Barcelona, 1977.

14. *Ob. cit.*, p. 122.

suponer que este campo léxico tiene un futuro perdurable, a diferencia de otras ramas del saber o actividades humanas que no son tan fáciles de transmitir.

De modo que nos queda plantearnos un segundo problema: si la mujer estaba postergada, su ámbito de desarrollo era el hogar y la cocina, y su actitud lingüística era conservadora, lo natural hubiera sido que las comidas siguieran llamándose como en España. Entonces, ¿cómo y por qué se da la penetración de elementos turcos? Evidentemente hubo influencias del medio, que neutralizaron de alguna manera la actitud conservadora que cabría esperar, pero este es un problema para otro trabajo.

La profesora Elisa B. Cohen de Chervonagura es profesora en Letras, egresada de la Universidad Nacional de Tucumán. Ha ejercido la docencia secundaria y en la actualidad es profesora de esa casa de estudios en la Cátedra de Lengua Española (Curso General) además de trabajar como becaria del CONICIT. Se ha desempeñado además como adscripta en la cátedra de Historia de la Lengua Española y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT y trabaja en el equipo de investigación que está rastreando todo lo relacionado con la cultura sefardí en el Noroeste Argentino (en el área lingüística) en el marco del Instituto de Literatura Española de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Dicho equipo está dirigido por la profesora Alda F. de Zavaleta. La autora trabaja en la sección lingüística junto con la profesora Irene de Nanni.

SELECCION DE PERLAS *

SALOMON IBN GABIROL

Versión española por David Gonzalo Maeso

LA SABIDURIA

1. Dijo el sabio: Con la sabiduría tributan los sabios su gratitud al Creador; por ella se logra en vida la plena realización del culto divino, y buen nombre después de la muerte.
2. Nada hay —afirman asimismo— que tanto afine el entendimiento como la instrucción y la sabiduría, ni que tanto evidencie el verdadero saber como la buena conducta.
3. Las preguntas del sabio son la mitad de su sabiduría; la afabilidad con el prójimo, la mitad de la sensatez, y la buena administración, la mitad de la economía.
4. ¿Quién será el más idóneo para gobernar? El sabio que gobernó, o el gobernante que busca la sabiduría.
5. El sabio y el justo a nadie temen; los rectos, solamente a Dios.
6. La sensatez perdida no se recupera, pero la sabiduría se inclina hacia el que la busca.
7. Quien se afana tras la sabiduría y la sensatez logra una diadema, y sus áureas palabras serán el ornato de las sienas de sus amigos.
8. La búsqueda de la sabiduría y la cordura evita las iniquidades y transgresiones, y mueve al hombre al desprecio del mundo transitorio y al amor del duradero.
9. En los banquetes y jolgorios no se asienta la sabiduría: la expulsan de allí.
10. Aquel a quien el Creador dotó de sabiduría no desmayará en la aflicción y la desgracia, pues el fin de la sabiduría es la paz, y el del oro y la plata, angustia y agobio.
11. No pretendo —dijo el sabio— alcanzar la sabiduría hasta el ápice, solamente la investigo, para no ser un ignorante, pues nada hay mejor que ella para el hombre cuerdo.
12. Así amonestó el sabio a su hijo: Hijo mío, no seas sabio de palabra, sino de obra, porque la sabiduría práctica te beneficiará en el mundo venidero, y la palabra aquí se queda.
13. También le aconsejó: Busca la compañía de los sabios, pues si sabes, te honrarán; si yerras, te enseñarán, y si te exhortan, te beneficiarán.
14. Y le insistió: Los necios se ven encadenados por la muerte; la sabiduría los libertaría de sus grilletes.
15. Dijo también: Si no fuera por la sabiduría, habríamos descuidado la acción, y si no es por la acción, no habríamos investigado la sabiduría; pero es menos culpable negligir la sabiduría por ignorancia que por desprecio.
16. Preguntaron a un sabio por qué aventajó en sabiduría a sus compañeros, y contestó: Porque he gastado en aceite más que ellos en vino.

* Fragmento de la obra del mismo título, pp. 43 a 45, Cap. I. Biblioteca Nueva Sefarad. Ameller Editor, Barcelona, 1977.

SAN BERNARDINO: CENTRO DE LA VIDA JUDIA CARAQUEÑA

MARIO NASSI

Especial para MAGUEN (Escudo)

La comunidad judía de Caracas es relativamente reciente si la comparamos con las que se establecieron en el siglo pasado, sobre todo a partir de 1830, en Coro y Barcelona.

Es a partir de 1870 que comienzan a llegar los judíos de Marruecos, precedidos solamente por unas pocas familias como los Mocatta, los Senior, los Lobos, los Pardo y los Monsanto, que ya se habían establecido en Caracas entre 1820 y 1860.

Sin embargo, los primeros vestigios a nivel institucional de la comunidad judía surgen a partir de 1907 con la Sociedad Benéfica Israelita, cuya sede estuvo de San Francisco a Pajaritos N° 15, y para el año 1909 entre Pajaritos y La Palma N° 20. El escaso número de familias judías en Caracas apenas pudo mantener las costumbres ancestrales en los años veinte, tal como lo detalla doña Estrella Benaim: "Improvísábamos el templo en una casa grande de nuestros correligionarios. Teníamos una Tcrá que se guardaba cuidadosamente y la veíamos salir para estos actos (Rosh Hashaná, Yom Kipur y Pesaj). El Rabino también se improvisaba actuaba el que mejor supiera leer el sagrado rollo de la ley. El mohel naturalmente no existía. Nos arreglábamos con cualquier persona dispuesta que se atrevía a hacer la pequeña intervención.

Años atrás me contaban que al haber varios muchachos nacidos que circuncidar, se hacía venir al rabino de Curazao para practicar la operación"¹.

En la década del veinte comienzan a afluir los judíos de Europa central y Oriental, comenzando a contituirse en términos comunitarios a partir del año 1926: "En 1926 vivían pocas familias judías en Caracas. El Sr. Jaime Isaac Lerner activo y decidido,

logró organizar a la colectividad y fundó, en 1926, el Centro Israelita de Caracas... Así, se organizaron inmediatamente los servicios religiosos y el minyan no faltaba nunca para las fiestas sabáticas y rituales de todo el año"². Ya para aquel entonces existían pequeños núcleos de población judía de origen ashkenazí en Valencia, Maracay, Maracaibo y Barquisimeto.

En el mes de noviembre del año 1930, la Asociación Israelita de Venezuela, máxima institución comunitaria sefardita, hace las diligencias para la adquisición de un terreno, en el cual pensó edificar una Sinagoga. El 29 de noviembre de 1930, el Sr. Isaac R. Benarroch, tesorero de la Asociación Israelita de Venezuela, informa a su Junta Directiva la definitiva gestión realizada para la compra del terreno frente a la Calle Sur N° 19, al precio de Bs. 40 el metro cuadrado, a la C. A. Felipe S. Toledo y Sucesores. Es en esta parcela que se construyó la primera Sinagoga propiamente dicha en Caracas en el año 1936. Esta Sinagoga de El Conde, apodada así por el pueblo, subsistirá hasta mediados de la década del cincuenta. Hasta tanto se pudo construir la Sinagoga de El Conde, la Asociación Israelita sesionó en 1934 de Dr. Yánez a Tracabordo N° 84, y en 1935 de Manduca a Ferrerquín 125.

La primera piedra de esta Sinagoga fue colocada un 8 de marzo de 1936, y ya para el mes de abril de 1937, la Asociación Israelita de Venezuela realizó su asamblea general "...en el vestíbulo de la Sinagoga en construcción debidamente acondicionado". En 1954, debido al decreto del 13 de abril que dispuso la expropiación de la zona donde estaba ubicada la mencionada Sinagoga, a favor del Centro Simón Bolívar, se discutió la compra de otro terreno. La direc-

1. BENAIM, Estrella: La Caracas de 1920 en Menorah, publicación de la Bnei Brith, Caracas, marzo-abril 1969, pp. 11-15.

2. ¿Cómo comenzamos?, en Páginas Hebreas, Caracas, enero-febrero 1957, p. 7.



Mario Nassí interviniendo en un Seminario para dirigentes.

tiva de la Asociación Israelita optó por la compra de una parcela de 2.500 m² a Bs. 350 el m² en la Urbanización Maripérez, habiéndosele presentado la opción de una parcela de 2.000 m² en la avenida Altamira de la Urbanización San Bernardino, fijando su sede provisional, hasta la construcción de la nueva Sinagoga, en la Calle Este 6, N° 205, El Conde. Podemos considerar como elemento de gran peso la ubicación de la antigua y nueva Sinagoga para la localización de un significativo número de familias de origen sefardita entre la avenida Andrés Bello y la Plaza Venezuela, hasta nuestros días.

En cuanto a la concentración de familias judías en la Urbanización San Bernardino, el impulso provino de parte de los judíos de origen europeo, una vez que fueron consolidando sus edificaciones institucionales definitivas en la mencionada Urbanización, a partir de la década del cincuenta. Estas familias fijaron sus moradas para los años treinta y cuarenta en El Paraíso, San Juan, San Agustín, San José y Los Caobos fundamentalmente.

Al iniciarse en los años cuarenta las obras de reurbanización de El Silencio, y al cobrar impulso económico las zonas adyacentes, un buen número de ellos establecieron sus industrias, comercios y viviendas en el centro de Caracas. Ello motivó a su vez el arrendamiento de diversas casas como sedes provisionales de la comunidad ashkenazí en los alrededores del centro de Caracas. Para ejemplificar lo antedicho, pode-

mos deleitarnos leyendo los anuncios publicados en El Mundo Israelita, editado desde 1943 por nuestro bien recordado Don Moisés Sananes. Solamente para citar algunos anunciantes de 1943, mencionamos a Abraham Bekerman con su Hotel y Restaurant "Praga", y al Restaurante "Sternberg", en los que se daban cita los nostálgicos de la comida casera ashkenazí; José Lerner con su fábrica de muebles "La Facilidad"; Holder y Kawka con la Fábrica Nacional de Carteras y Sobretodos; Natalio Glijansky con su Panadería y Pastelería "Agua Salud"; B. Feldman con su Joyería "El Monograma"; A. Feil con la Zapatería "La Polonesa" y Schneiderman Hnos. con "Almacenes Alaska". Es así como las diversas sedes de la comunidad ashkenazí se ubicaron de Cipreses a Miracielos, 13; Pedrera a Marcos Parra, 34; Manduca a Ferrenquín, 125; Colón a Cruz Verde, 63; Llaguno a Cuartel Viejo, 16, Salas a Balconcito y Remedios a Caridad, 32.

La comunidad ashkenazí (judíos provenientes de Europa Central y Oriental), estuvo representada por dos instituciones principales: El Centro Israelita de Caracas y El Centro Social y Cultural Israel, la conjugación de ellas dará origen a partir del año 1950 a la Unión Israelita de Caracas, lo que a su vez motivará la búsqueda de un terreno, en el cual edificar definitivamente la sede sinagoga y social de dicha comunidad. Desde el año 1949 se desarrolla la búsqueda de terrenos en la Urbanización San Bernardino, pensándose en



Alumnos de la comunidad judeo-venezolana que recibían educación judía antes de la construcción del Colegio "Moral y Luces Herzl-Bialik".

dos edificaciones desde un principio: una que albergara al Colegio "Moral y Luces Herzl-Bialik", fundado en la avenida Avila Nº 1 de La Florida en 1946, y otra para la Sinagoga y demás servicios comunitarios. La primera información al respecto es del 16 de noviembre de 1949 cuando el presidente de la Unión Israelita de Caracas Sr. Manuel Holder "...dio cuenta de que varios miembros de la Junta Directiva y de la Unión han contribuido para la compra de un terreno de 4.265 m², para la construcción de un edificio para la comunidad, con todas sus dependencias, valor pagadero en seis meses de plazo..."³.

Venezuela se distinguió de otras naciones americanas al permitir el ingreso de grupos de refugiados judíos europeos que escapaban de las garras del nazismo. Esta actitud loable determinó el incremento de la población judía en Caracas, la cual inició en la capital su proceso de sedimentación y ampliación de los servicios requeridos para el desarrollo comunitario. De los años cuarenta que caracterizaron a la comunidad judía caraqueña por su preocupación por aliviar la situación de indigencia en la que se encontraban muchos refugiados, nos transportamos a unos años cincuenta, en los que se inició la consolidación institucional que ca-

racterizará su proceso de ampliación de los servicios.

La primera institución comunitaria en ser trasladada a San Bernardino fue el Colegio "Moral y Luces Herzl-Bialik", en 1948, estableciéndose en la actual quinta La Palma de la avenida José A. Lamas, al año de su fundación.

Hacia mediados del año 1950 se inician las gestiones para la construcción en San Bernardino de una sede propia para la Unión Israelita de Caracas y de una edificación para el Colegio "Moral y Luces Herzl-Bialik", esta última en un terreno adquirido por la Asociación Cultural Hebrea en la avenida Codazzi en 1949. Estos hechos constan en las actas de la Unión Israelita de Caracas y cuyo relato transcribimos a continuación: "Se trató acerca de las construcciones que piensa hacer la Unión, llegándose a un acuerdo previo, en el sentido de que se construya en ambos terrenos, es decir: en el de la Asociación Cultural Hebrea se construya el Colegio y en el de la Unión se construya la sede de la misma. Para este fin se nombró una comisión integrada por los señores Isaac Kohn, Natalio Glijansky, Moisés Einhorn, Moisés Caplivsky, Herman Fischbein, Jaime Shamis, Jaime Zighelboim y Favel Rosenthal"⁴.

3. Actas de la Unión Israelita de Caracas, sesión del 16 de noviembre 1949, p. 72.

4. Actas de la U.I.C., sesión del 25 de abril de 1950, p. 109.



Grupo de los primeros alumnos del Colegio "Moral y Luces Herzl Bialik".

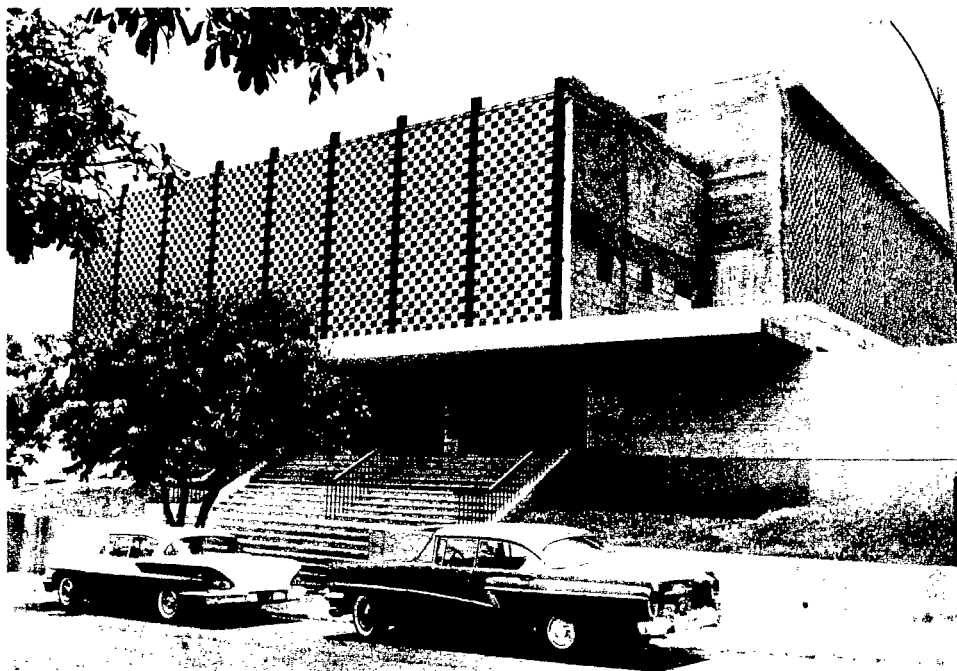
"La Junta Directiva acordó que se colocara la piedra fundamental del Colegio y de la sede de la Unión, para lo cual se registró dicho acto de acuerdo al siguiente programa: a) Oneg Shabat el día 10 de noviembre; b) Colocación de la piedra fundamental el día 12 de noviembre a las 10:00 a.m. y c) Gran baile de la Unión el 18 de noviembre. Para la organización de estos festejos se encargó al Director de Cultura, Sr. Moisés Caplivsky"⁵.

Si bien la actual sede de la Unión Israelita de Caracas en la avenida Marqués del Toro fue construida en los años sesenta, en 1953-1959 quedarán concluidas dos edificaciones comunitarias en San Bernardino: en la avenida Codazzi el Colegio "Moral y Luces Herzl-Bialik" y en la avenida Francisco Javier Ustáriz la Sinagoga del Rabinato de Venezuela. La convergencia de los servicios sinagogaes y educativos de las instituciones comunitarias en San Bernardino, produjo el desplazamiento del lugar de vivienda de numerosas familias judías a esta Urbanización. El incremento experimentado en la matrícula del Colegio, para 1951 contaba con 337 alumnos y ya en 1952 el número de alumnos alcanzó la cifra de 407, contribuyó indudablemente a acelerar el ritmo del establecimiento de familias judías en San Bernardino. Hasta bien avanzada la década del

sesenta, podemos constatar la concentración de la población judía de Caracas alrededor de sus sedes institucionales, tal como lo fue en la vida judía de los países oriundos. Ello, dado el grado de observancia religiosa de la gran mayoría de los inmigrantes judíos, constituyó una facilidad. A su vez, las sedes religiosas y educativas impulsaron a través de sus actividades una más acentuada interacción social entre los miembros de la comunidad, lo cual promovió todo un movimiento con el propósito de arrendar o de construir sedes socio-culturales anexas a las instituciones ya existentes. En la década del cincuenta podemos notar la falta de sinagogas suficientes en San Bernardino, sobre todo para dar cabida a un público que asiste masivamente a los rezos de Rosh Hashaná (inicio del año judío) y en Yom Kipur (Día del Perdón). Debido a ello, la Unión Israelita de Caracas tuvo que hacer consecutivas diligencias con el propósito de arrendar las salas de los cines San Bernardino y Anauco. En aquellos días ofició los rezos, desde los años cuarenta, el Sr. Noe Lerner, padre de la ex-Ministra de Educación Profesora Ruth Lerner de Almea y de la reconocida escritora Elisa Lerner.

En esta misma época, muchos docentes perseguidos por la dictadura debido a sus afinidades ideológicas, encontraron las puertas abiertas del Colegio "Moral y Luces Herzl-Bialik", tal como lo mencionó el Profesor Luis José Bellorín en un acto de fin

5. Actas de la U.I.C., sesión del 17 de octubre de 1950, p. 153.



Fachada de la sede de la Unión Israelita de Caracas.

El Kinder del Colegio "Moral y Luces Herzl Bialik".



NUUESTRO MUNDO

EL DIA DEL ARBOL EN EL COLEGIO

El día del árbol en el colegio "Moral y Luces Herzl Bialik" se celebró el día de ayer, 24 de mayo, con un programa de actividades que tuvo como objetivo principal la reforestación de la zona que rodea al colegio. Los estudiantes, acompañados por sus profesores, salieron temprano a las 7 de la mañana para llegar a las 8 a la zona de trabajo. Allí se les repartió material y se les explicó el plan de trabajo. Durante la mañana se sembraron varios árboles de diferentes especies, entre ellos: guineo, mango, plátano, etc. Los estudiantes mostraron mucho entusiasmo y se esforzaron por cumplir con su deber. Al finalizar el día, se les felicitó por su participación y se les entregó un diploma de agradecimiento. Este tipo de actividades contribuyen a la conservación del medio ambiente y a la educación ambiental de los estudiantes.



Algunos de los que participaron en la reforestación de la zona que rodea al colegio "Moral y Luces Herzl Bialik".



Algunos de los que participaron en la reforestación de la zona que rodea al colegio "Moral y Luces Herzl Bialik".

El día del árbol en el colegio "Moral y Luces Herzl Bialik" se celebró el día de ayer, 24 de mayo, con un programa de actividades que tuvo como objetivo principal la reforestación de la zona que rodea al colegio. Los estudiantes, acompañados por sus profesores, salieron temprano a las 7 de la mañana para llegar a las 8 a la zona de trabajo. Allí se les repartió material y se les explicó el plan de trabajo. Durante la mañana se sembraron varios árboles de diferentes especies, entre ellos: guineo, mango, plátano, etc. Los estudiantes mostraron mucho entusiasmo y se esforzaron por cumplir con su deber. Al finalizar el día, se les felicitó por su participación y se les entregó un diploma de agradecimiento. Este tipo de actividades contribuyen a la conservación del medio ambiente y a la educación ambiental de los estudiantes.

El día del árbol en el colegio "Moral y Luces Herzl Bialik" se celebró el día de ayer, 24 de mayo, con un programa de actividades que tuvo como objetivo principal la reforestación de la zona que rodea al colegio. Los estudiantes, acompañados por sus profesores, salieron temprano a las 7 de la mañana para llegar a las 8 a la zona de trabajo. Allí se les repartió material y se les explicó el plan de trabajo. Durante la mañana se sembraron varios árboles de diferentes especies, entre ellos: guineo, mango, plátano, etc. Los estudiantes mostraron mucho entusiasmo y se esforzaron por cumplir con su deber. Al finalizar el día, se les felicitó por su participación y se les entregó un diploma de agradecimiento. Este tipo de actividades contribuyen a la conservación del medio ambiente y a la educación ambiental de los estudiantes.

TENGALO PREMIADO

El día del árbol en el colegio "Moral y Luces Herzl Bialik" se celebró el día de ayer, 24 de mayo, con un programa de actividades que tuvo como objetivo principal la reforestación de la zona que rodea al colegio. Los estudiantes, acompañados por sus profesores, salieron temprano a las 7 de la mañana para llegar a las 8 a la zona de trabajo. Allí se les repartió material y se les explicó el plan de trabajo. Durante la mañana se sembraron varios árboles de diferentes especies, entre ellos: guineo, mango, plátano, etc. Los estudiantes mostraron mucho entusiasmo y se esforzaron por cumplir con su deber. Al finalizar el día, se les felicitó por su participación y se les entregó un diploma de agradecimiento. Este tipo de actividades contribuyen a la conservación del medio ambiente y a la educación ambiental de los estudiantes.



NUUESTRO MUNDO
Moral y Luces Herzl Bialik

Publicación de los estudiantes del Colegio "Moral y Luces Herzl Bialik"

Vol. 1, No. 1, Caracas, 24 de Mayo de 1949

El día del árbol en el colegio "Moral y Luces Herzl Bialik" se celebró el día de ayer, 24 de mayo, con un programa de actividades que tuvo como objetivo principal la reforestación de la zona que rodea al colegio. Los estudiantes, acompañados por sus profesores, salieron temprano a las 7 de la mañana para llegar a las 8 a la zona de trabajo. Allí se les repartió material y se les explicó el plan de trabajo. Durante la mañana se sembraron varios árboles de diferentes especies, entre ellos: guineo, mango, plátano, etc. Los estudiantes mostraron mucho entusiasmo y se esforzaron por cumplir con su deber. Al finalizar el día, se les felicitó por su participación y se les entregó un diploma de agradecimiento. Este tipo de actividades contribuyen a la conservación del medio ambiente y a la educación ambiental de los estudiantes.

El día del árbol en el colegio "Moral y Luces Herzl Bialik" se celebró el día de ayer, 24 de mayo, con un programa de actividades que tuvo como objetivo principal la reforestación de la zona que rodea al colegio. Los estudiantes, acompañados por sus profesores, salieron temprano a las 7 de la mañana para llegar a las 8 a la zona de trabajo. Allí se les repartió material y se les explicó el plan de trabajo. Durante la mañana se sembraron varios árboles de diferentes especies, entre ellos: guineo, mango, plátano, etc. Los estudiantes mostraron mucho entusiasmo y se esforzaron por cumplir con su deber. Al finalizar el día, se les felicitó por su participación y se les entregó un diploma de agradecimiento. Este tipo de actividades contribuyen a la conservación del medio ambiente y a la educación ambiental de los estudiantes.

El día del árbol en el colegio "Moral y Luces Herzl Bialik" se celebró el día de ayer, 24 de mayo, con un programa de actividades que tuvo como objetivo principal la reforestación de la zona que rodea al colegio. Los estudiantes, acompañados por sus profesores, salieron temprano a las 7 de la mañana para llegar a las 8 a la zona de trabajo. Allí se les repartió material y se les explicó el plan de trabajo. Durante la mañana se sembraron varios árboles de diferentes especies, entre ellos: guineo, mango, plátano, etc. Los estudiantes mostraron mucho entusiasmo y se esforzaron por cumplir con su deber. Al finalizar el día, se les felicitó por su participación y se les entregó un diploma de agradecimiento. Este tipo de actividades contribuyen a la conservación del medio ambiente y a la educación ambiental de los estudiantes.

"Nuestro Mundo", órgano de los estudiantes del Colegio "Moral y Luces Herzl Bialik", en su primera edición.

de año escolar "Entonces, este maestro que les habla, uno entre los miles de perseguidos, orientado por un aviso de prensa en los primeros días de enero de 1949, tocó las puertas del "Moral y Luces", que se abrieron generosamente para recibir y aceptarme como miembro de su personal docente. Noble y valiente gesto de sus directivos contrario al de otras mentalidades a las que mi mano llamó en vano, y que se cerraron al descubrir mi procedencia y mi actitud civil, por miedo al terror de la pasada dictadura".

Algunos jóvenes con inquietudes socio-culturales fueron integrando en los años cincuenta las primeras organizaciones juveniles en el seno de la comunidad, e inicialmente se reunieron los fines de semana utilizando para sus actividades los patios del Rabinato de Venezuela y del Colegio "Moral y Luces Herzl-Bialik", alquilando una quinta en la avenida Altamira para albergar estas iniciativas gracias a las gestiones de la Federación Sionista de Venezuela. Desde 1955 ya estaban constituidas las agrupaciones juveniles como el "Ken Najshon", que en la década del sesenta publicó su periódico "Lapidim", siendo esta publicación la segunda en editarse a nivel juvenil, ya que en 1951 apareció el primer

número de "Nuestro Mundo", órgano divulgativo de los alumnos del Colegio "Moral y Luces Herzl-Bialik"; mientras que los jóvenes de edad universitaria conformaron las agrupaciones que llevaron nombres como "Kadima", "Javerim" y la "Unión de Jóvenes Hebreos de Caracas", semilleros de la futura dirigencia comunitaria. Para esta

6. El Mundo Israelita, Caracas 1-8-1964, p. 2. Ver artículo de Miriam Freilich en El Nacional del 17-3-1985, p. C-25: 'Contínua (Mario Torrealba Lossi) con su característico andar: parece que estuviera saltando charcos. Pero yo no es tan evidente aquel tic que por los años 56-57, cuando me daba clases de Literatura Española en el Colegio "Moral y Luces Herzl-Bialik" (refugio entonces de un buen número de perseguidos políticos que tenían su "concha segura" en San Bernardino, en el Colegio venezolano-hebreo donde ganaban su sustento). Compañeros de magisterio, en el colegio, eran entre otros, Siso Martínez, Luis José Bellorín (Subdirector), Federico Hernández, Victoria Heredia, Reinaldo Leandro Mora, Modesto Totesaut, Carmen Peñalver, Consuelo Navas, Pedro Felipe Ledesma, Rafael Cortesía, Pedro Duno, Elio Gómez Grillo, José Angel Ponte Acero, Eduardo González Reyes, Domingo Miliani...".



Escena del acto de colocación de la primera piedra de la sede de la Unión Israelita de Caracas.

época, los adultos de la comunidad alquilaron una quinta en la avenida Panteón, integrando el Club "Blanco-Azul", el cual sirvió de marco para sus actividades de esparcimiento.

En el año 1956 se conocen las primeras gestiones en cuanto a la posibilidad de adquirir un terreno y lograr la construcción definitiva de la sede de la Unión Israelita de Caracas: "El Sr. Einhorn informó sobre las gestiones hechas en relación con un terreno de 5.000m² ubicado en la parte alta de San Bernardino (por el cual piden Bs. 750.000), considerándolo muy apropiado para la realización del plan de construcción de una sinagoga y locales sociales de la U.I.C."⁷. Recién en el año 1961, para el día 31 de mayo se organiza la colocación de la primera piedra de la sinagoga y sede de la Unión Israelita de Caracas en su localización actual de la avenida Marqués del Toro. El 16 de mayo de 1960, el Dr. Rubén Merinfeld notificó que había traído del Monte Herzl en Jerusalén unas piedras para ser colocadas conjuntamente a la primera pie-

dra. Mientras tanto, el arquitecto Rieber entregó en julio de 1961 a la Junta Directiva de la U.I.C., todos los planos definitivos correspondientes a la obra del Templo y Sede Social. Es justo mencionar que las dos sinagogas ubicadas en la sede de la Unión Israelita de Caracas constituyen a su vez obras artísticas, debido a los trabajos decorativos realizados por los señores Ariel Severino y Harry Abend.

Al incrementarse la población escolar de la Comunidad judía, el Colegio "Moral y Luces Herzl-Bialik" se ve ampliado con una edificación anexa, la cual dio cabida a todas las secciones del preescolar, y se inauguró con el nombre de "Isaías Lerner" el 12 de abril de 1964. En esta década se desarrolló otro instituto educativo judío en San Bernardino, dirigido muy acertadamente por la profesora Tikva Hendel, el cual recibió el nombre de "Colegio Venezolano Hebreo Cultura-Tarbut" con su respectivo jardín de infancia "Bambi", que estuvo ubicado en la avenida Manuel Felipe Tovar 25, integrado por kinder, preparatorio y una primaria completa. Las labores de este Colegio tuvieron que interrumpirse en 1966 debido a motivos presupuestarios.

7. Actas de la U.I.C., sesión del 2-10-1956, p. 305.

Las actividades deportivas comunitarias surgidas a comienzos de la década del treinta con el Club Maccabi en las Delicias de Sabana Grande, a través de una esforzada trayectoria logran establecerse en San Bernardino, en la quinta Libertador de la avenida José Félix Ribas, como su nueva sede en el año 1964. Los logros deportivo-culturales del Club Maccabi fueron reseñados ampliamente en su periódico "Noticiero Maccabi", ejemplo de ello es la actuación de los campeones nacionales de ping-pong Martín Yacubovich y Simón Schlosser.

Naturalmente resulta difícil esbozar sucintamente la amplia gama de instituciones y de sus actividades que la colectividad judía estableció y desarrolla en San Bernardino⁸. Es indudable que esta urbanización se constituyó en el eje de la vida judía caraqueña, secundada solamente por el eje urbano de Maripérez y sus alrededores, ello debido a la localización de la Asociación Israelita de Venezuela, su Sinagoga Tiferet Israel, dos Sinagogas pequeñas y un colegio que se establecieron en Los Caobos; lo que motivó a su vez la apertura de carnicerías Kasher. Estos procesos urbanos de

la población judía han marchado en términos paralelos a las ampliaciones experimentadas en dirección este de la ciudad, y a este factor se debe la actual localización de los terrenos y edificaciones de Hebraica S. C., en Los Chorros, los cuales dan cabida a partir de 1968 a un centro social-deportivo y cultural conjuntamente con dos grandes edificaciones escolares. Si bien las nuevas generaciones han establecido sus viviendas cada vez más al este de la ciudad, la vida activa judía en San Bernardino sigue luchando por mantener su preeminencia. Hay en ello un apego y lealtad a las calles que nos vieron crecer y soñar... al shtetl al pie del Avila.

8. Sinagogas como "Bet-El" en su actual edificación desde 1956, "Keter Torá", "Shomrei Shabat", "Rabinato de Venezuela" y las dos sinagogas de la Unión Israelita de Caracas; el Centro Cultural Shalom Aleijem" (1970); la Yeshivá Guedolá Lubavitch (1977) y la Sede del Centro de Información y Cultura Judía; tres carnicerías y una pastelería kasher y una Casa de Ancianos.



Cortesía de Moisés Garzón Serfaty y Sra.	Cortesía de Jacob Benassayag y Sra.
Cortesía de Elías Fresco y señora	Cortesía de Jaime Cohén Toledano y Sra.
Cortesía de Moisés Bencid W. y señora	Cortesía de Baby Brown de Venezuela, S.R.L.
Cortesía de Abraham Botbol y Sra.	Cortesía de Isaac Ezagury y Sra.
Cortesía de Moisés Carciente y Sra.	Cortesía de Alberto Chocrón y Sra.
Cortesía de Amram Nahon y Sra.	Cortesía de David Cohén y Sra.
Cortesía de León Levy Benjouya	Cortesía de Amram Cohén Pariente

LOS SEFARDIES, PIONEROS DE LA INMIGRACION JUDIA A CUBA *

MARGALIT BEJARANO

PREFACIO

Los judíos que llegaron a Cuba, a comienzos del siglo XX, fueron los primeros que se asentaron en esa isla de las Antillas. Durante los 400 años en que Cuba fue una colonia de España (hasta 1898), no se permitió la inmigración judía y la presencia de judíos no fue posible, pero existen evidencias históricas sobre el asentamiento de judíos y su aporte al desarrollo económico de la isla. Se sabe de judíos que fueron juzgados por la Inquisición, entre los siglos XVI y XVIII.

Con el andar de los años, los judíos se asimilaron a la población católica, pero en muchas familias —por ejemplo, la de Fidel Castro— se preservaron indicios de su origen judío. Sin embargo, no existe continuidad histórica entre los judíos que residían en Cuba en la época colonial y aquellos otros que inmigraron en el siglo XX.

La colectividad judía cubana estaba compuesta en los años '20 de tres grupos de inmigrantes: los más veteranos llegaron de Estados Unidos, en su mayoría de origen rumano que entraron en Cuba tras la guerra entre España y los Estados Unidos (1898). Se trataba de un grupo numéricamente pequeño (a comienzos del siglo XX totalizaba unas 100 familias), que pertenecía a la capa económico-social alta. Sus miembros acentuaban su identidad norteamericana y casi todos tendían a separarse de la sociedad judía general.

El segundo grupo lo formaron los sefardíes, que constituyen el tema del presente artículo. El tercer grupo, cuantitativamente el mayor, consta de judíos de Europa Oriental que emigraron a Cuba como consecuencia de las leyes fijando cuotas de inmigración, que redujeron las posibilidades de ingresar en los Estados Unidos. Esos judíos, llegados por millares al puerto de La Habana a comienzos del siglo XX, no pensaban asentarse definitivamente en Cuba. Su deseo era continuar viaje a los EE.UU. y emigraron a esa lejana y desconocida isla tropical, sólo por su proximidad a las costas de Florida. Muchos siguieron viaje a los Estados Unidos, tras cierta permanencia en Cuba; otros eligieron construir allí sus hogares.

Ese grupo era considerado como el grueso de la colectividad. Los investigadores que se ocuparon de la historia de los judíos de Cuba, tomaron en cuenta sobre todo a los procedentes de Europa Oriental y dedicaron muy poca atención a los sefardíes¹. En el presente artículo seguiremos las huellas de la emigración sefardí y de su consolidación, especialmente en los años '20, y examinaremos hasta qué punto pusieron su sello en la colectividad judía general de la isla.

1. Boris Sapir, *The Jewish Community of Cuba*, Nueva York, 1948. "Los judíos de Cuba. Examen de su historia y su situación actual" (idish), *IWO Bleter*, Vol. 25, enero-junio de 1945, páginas 335-266. Ese artículo trae el resumen de un trabajo efectuado por un plantel de investigadores que estudió la historia de los judíos de Cuba. Otros estudios llevados a cabo en el contexto del mencionado examen, están contenidos en el "Almanaque Hebreo de la Vida Habanera", 1943, editado por S. M. Kaplan y A. J. Dubelman.

El informe de Harry Viteles, basado en una investigación práctica que se efectuó en Cuba a comienzos de 1925, constituye la fuente más fidedigna para el estudio de los judíos de la isla en esa época. Ese informe se ocupa exclusivamente de la población ashkenazí. Harry Viteles, *Report on the Status of the Jewish Immigration in Cuba*, febrero de 1925.

* Los materiales para el presente artículo fueron compilados en el contexto de un trabajo de doctorado, sobre la historia del judaísmo de Cuba en la época del Holocausto. Dicho trabajo fue presentado ante el Segundo Congreso Internacional de Estudios Sefardíes (Jerusalem, diciembre de 1984). La autora, Margalit Bejarano, nacida en Israel e hija de una familia de origen italiano, forma parte del personal académico de la Universidad Hebrea de Jerusalem y se especializa en la investigación de los sefardíes y las comunidades judías de América Latina.

Cabe señalar que por falta de posibilidades de acceso a los archivos cubanos, el trabajo se basa en gran medida en la documentación oral².

I. LA MIGRACION

Los judíos de Europa Oriental propendían, como se ha dicho, a ver a Cuba sólo como una estación de paso en el camino hacia los Estados Unidos. Los primeros sefaradíes, en cambio, no viajaron a Cuba por falta de alternativa, sino que la eligieron voluntariamente, en un tiempo en que las puertas de los EE.UU. aun permanecían abiertas para ellos. Aun más, hubo judíos sefaradíes que emigraron a Nueva York antes de la Primera Guerra Mundial pero, al enterarse de los prodigios de Cuba, donde los negocios eran excelentes y "los dólares crecen de los árboles", abandonaron Nueva York y se trasladaron a las Antillas.

La época comprendida entre los albores de la independencia de Cuba (1902) y el año 1920, fue testigo del rápido florecimiento de la industria azucarera, cuyos productos gozaban de una demanda cada vez mayor en el mercado mundial, especialmente en el período de la Primera Guerra Mundial. El precio del azúcar, que se elevó hasta las nubes, promovió el progreso económico en todos los aspectos de la vida.

Esos años, conocidos en la historia de Cuba como los de "las vacas gordas", atrajeron a una corriente de inmigrantes, en su mayoría de España y de las Antillas. Entre los inmigrantes llegados de los Estados Unidos y del Imperio Otomano, había también judíos.

Los primeros judíos sefaradíes llegaron en los años iniciales del siglo, pero la tendencia migratoria del Imperio Otomano se percibió sobre todo en 1909, después que los Jóvenes Turcos impusieron coactivamente, a la población no musulmana, el deber de prestar servicios en el ejército.

Entre los inmigrantes de Siria que llegaron en esos días —y que constituyeron la base de la comunidad sirio-libanesa que se formó en Cuba— había muy pocos judíos, a pesar de la gran emigración judía de Siria a los países de América Latina. Los judíos de Siria que llegaron a Cuba en ese período (directamente o después de la revolución mexicana de 1910) prefirieron viajar a Nueva York o a México, donde se consolidaron fuertes comunidades de oriundos de Siria³. A la inversa, la emigración de Turquía a Cuba fue en su mayor parte judía, antes que nada por la semejanza entre el idioma ladino y el español.

La mayoría de los judíos sefaradíes que se asentaron en Cuba, procedían de Turquía europea en especial de dos comunidades pequeñas: Silivria (Silivri) cerca de Estambul, Kirkklisse (Kilklareli) cerca de Edirne y también de Chorlu (cerca de Silivria), de Estambul y de Edirne. En 1904, Silivria contaba con 1.200 judíos y Kirkklisse con un millar⁴.

Las grandes penurias de la población judía en los tiempos de las guerras de los Balcanes (1912), y la Primera Guerra Mundial, provocaron la salida de los judíos de Turquía, tendencia que llegó a su punto máximo en los años '20. Las dificultades para emigrar a los Estados Unidos en ese período, convirtieron a los emigrantes jóvenes, que se habían ido por miedo a la conscripción militar, en puntas de lanza que indicaron por dónde se orientaría la amplia inmigración.

Lamentablemente, la emigración masiva de los judíos a Cuba se inició durante la crisis económica que azotó a la isla, por el pronunciado despeñamiento de los precios del azúcar en el mercado mundial. Un informe presentado en 1925 por Harry Viteles, sobre la situación de los inmigrantes judíos, calculaba el número de sefaradíes en 2.700, de los cuales 700 eran veteranos y 2.000 llegados después de 1922⁵. Según el autor del informe, la situación de los sefaradíes era mejor que la de los ashkenazíes, pues su adaptación fue más fácil y los veteranos se habían organizado para acudir en ayuda de los recién llegados.

Pero también a los sefaradíes "veteranos", que perdieron de repente todos sus bienes, no les resultaba fácil hacer frente a las penurias de los nuevos inmigrantes y trataron

2. La lista de testimonios puede verse al final del artículo.

3. Según el testimonio de José Credi, existió en La Habana, a mediados de los años 20, una comunidad judeosiria de 30-40 familias. Sus miembros se reunían para rezar los sábados y días de fiesta de guardar, y mantenían estrechas relaciones sociales entre sí. La mayoría de ellos emigró a Nueva York y a México, los restantes se integraron en la comunidad "turca".

4. Bulletin de l'Alliance Israelite Universelle, N° 29, 1904, pág. 165.

5. Viteles Report, *Op. Cit.*, pág. 2 (b).

de suspender la ola inmigratoria. En el informe anual de "Chevet Ahim" —organización comunitaria de los sefaradíes en Cuba— correspondiente a 1924, se puede leer (transcripción textual)⁶:

"Por ser el año 1924 el año de inmigrantes hebreos sefaradim que por su cantidad fue necesario tomar las medidas más urgentes para no dejar en el desamparo a nuestros hermanos que tocaban las puertas de nuestra asociación, inmigrantes que ya no eran jóvenes aventureros en busca de riquezas, eran familias y chiquillos que huían a la miseria que con motivos del cambio de regimen en los países balcánicos buscaban refugio en las libres Américas y entre éstas, Cuba; la ola inmigratoria era tal y en su mayoría necesitados, que la 'Chevet Ahim' tuvo que enviar cartas aclaratorias a los Grandes Rabinatos de Constantinopla, Adrianopla y Bulgaria, por ser éstos los países de donde emigraban, y que nuestras cartas fueron leídas en todos los templos el día sábado por orden del Gran Rabinato, y publicadas en los periódicos de Constantinopla...".

II. LA VIDA ECONOMICA

Los judíos sefaradíes comenzaron su derrotero como vendedores ambulantes, buhoneros. En parte se quedaron en La Habana, donde recorrían casa por casa ofreciendo mercancías a plazos: *Quien desembarcaba del buque, tenía un pariente o amigo que le preparaba para la buhonería*". Muchos se dirigieron a las ciudades del interior, a los centros comerciales rurales y a las *centrales* (fábricas de azúcar), transportando sobre la espalda mercancías pesadas: colchas, sábanas, frazadas, vestidos de mujeres, ropa de hombre, ropa interior, calzados, etc. Los buhoneros sefaradíes desempeñaron un papel importante al introducir la idea del crédito en la vida comercial de Cuba⁷.

El crecimiento de los nuevos centros azucareros —en las provincias de Camagüey y Oriente— influyó en las propensiones migratorias de los judíos sefaradíes. Paralelamente a la comunidad sefaradí de La Habana se formaron dos concentraciones en las ciudades del interior: una en Camagüey —donde se radicaron muchos procedentes de Siliwria— y otra en Santiago de Cuba, que concentró a los judíos de Edirne. Pero una considerable parte de la población sefaradí se diseminó por muchas pequeñas ciudades y aldeas, donde llevaban su vida aislados o en grupos muy pequeños en medio de la población nativa.

Los primeros vendedores ambulantes, que prosperaron sobremanera en los negocios, abrieron comercios que sirvieron de puntas de lanza para la absorción de otros inmigrantes, llegados con posterioridad. Los dueños de comercios vendían productos a plazos a sus *paisanos*, que salían a ofrecerlos por las calles de La Habana y en las aldeas del interior.

La crisis económica que azotó desde 1929 hasta 1933, afectó también a la población sefaradí en Cuba. La mayoría se dedicaba al comercio. En el interior, casi todos los sefaradíes vivan con relativa holgura y sin diferencias socio-económicas importantes. En La Habana, en cambio, había hombres de negocios muy acaudalados, que no le iban en zaga a los comerciantes ashkenazíes. Entre los hijos resaltaba la tendencia a las profesiones académicas (sobre todo en La Habana), pero muchos sefaradíes continuaron viviendo en La Habana Vieja, residencia de los primeros inmigrantes judíos; aun en la época en que la mayoría de la colectividad prosperó económicamente, había una gran capa de vendedores ambulantes judíos sefaradíes en la capital y en las ciudades del interior.

La buhonería caracterizó también a una parte de los inmigrantes judíos llegados a Cuba, pero la diferencia entre ashkenazíes y sefaradíes en la economía, resaltaba sobremanera. Los ashkenazíes prefirieron concentrarse en La Habana, no en las ciudades de la provincia. La buhonería fue para ellos una etapa transitoria, hasta poder adquirir un comercio o abrir una empresa privada (o hasta la emigración a los EE.UU.). Hacia mediados de los años '30 disminuyó mucho el número de vendedores ambulantes ashkenazíes. En cambio, un gran número de sefaradíes continuaron ocupados en ese trabajo hasta la revolución de Castro (1959).

El trabajo de buhonero no reflejaba necesariamente una falta de éxito económico. A algunos, el trabajo "en la calle" les permitía disponer de más tiempo y llevar una

6. Asociación Unión Israelita Chevet Ahim, Memorial Anual, 1924, La Habana. De una colección de Leizer Ran. Archivo de IWO, Nueva York.

7. Carolina Amram, *The Assimilation of Immigrants in Cuban Society During the 1920's and 1930's* Dissertation University of Miami, Coral Gables, 1983, pp. 73-76.

vida más cómoda⁸. El estilo de vida de los buhoneros en los años '40 y '50, difería de los años '20. En vez de transportar las mercancías al hombro, muchos ambulantes adquirieron automóviles; en vez de ir de una casa a otra, establecieron círculos de clientes fijos; y en vez de vender frazadas y ropa interior, ofrecían joyas y relojes. Lo que se conservó invariable fue el principio de la venta a plazos y la incertidumbre de una subsistencia insegura.

III. LA ORGANIZACION

La primera organización judía fue fundada por el grupo "norteamericano", que le impuso el nombre de "United Hebrew Congregation". Comenzó a funcionar en 1906, con el objeto de adquirir un cementerio para los judíos. La iniciativa perteneció a un inmigrante de Argelia, de nombre Hadida, quien se sintió dolorido por la necesidad de dar sepultura a un familiar en el cementerio cristiano, y el camposanto sería para toda la población judía de La Habana y sus alrededores⁹. La organización se convirtió luego en sinagoga reformista, en centro comunitario exclusivo de los "norteamericanos" y no quiso admitir a los primeros sefaradíes llegados a la isla.

Según David Bliss, "El abuelo de la comunidad judía cubana", los 'norteamericanos' "se apartaban de los 'turcos' como si pertenecieran a una raza ajena y los miraban de arriba abajo, con aire de superioridad"¹⁰. Moise Bensignor, que inmigró a Cuba en 1911, quiso participar (junto con otros cinco inmigrantes que lo acompañaron) en las oraciones de Rosh Hashaná del United Hebrew Congregation, que se recitaban en una sala arrendada en un hotel, pero a causa de su pronunciación diferente no les permitieron entrar, so pretexto que no eran judíos.

Según el testimonio de Bensignor, ese incidente lo impulsó a organizar una comunidad sefaradí. Luego de dos frustraciones se creó, en noviembre de 1914 la "Unión Israelita Chevet Ahim".

"Chevet Ahim" se basaba en los modelos de las comunidades del "viejo hogar". La organización comunitaria abastecía todas las necesidades judías, "desde el nacimiento hasta la sepultura", la religión constituía el eje central de la vida colectiva, de donde se ramificaban todas las otras funciones sociales.

La asistencia social entre los miembros de "Chevet Ahim" se prestaba por medio de la asociación "Bikur Jolim", fundada en 1918. Esta se encargaba de sepultar a los difuntos sefaradíes en el cementerio del United Hebrew Congregation y prestaba ayuda a los enfermos y necesitados¹¹. En dichas actividades participaba también una sociedad de beneficencia femenina: "La Buena Voluntad". La acción benéfica se limitaba a pequeñas asignaciones monetarias, ayuda médica, asistencia para el pago de los alquileres, reparto de alimentos y ropa a las familias pobres en Pésaj y Rosh Hashaná.

Los ingresos de "Chevet Ahim" provenían de las cuotas de socios, de la venta de "aliof", "ascensos a la Torá" en la sinagoga, de la venta de panes ázimos y de las recaudaciones semanales para "Bikur Jolim".

"Chevet Ahim" surgió como organismo comunitario centralizado, que agrupaba a los judíos sefaradíes de todos los confines de Cuba. En los primeros años, antes que se fundaran organizaciones locales en el interior, los judíos del campo eran considerados miembros de "Chevet Ahim". Las primeras instituciones, establecidas en 1924, fueron vistas como filiales de "Chevet Ahim" y, a pesar de su status autónomo, preservaron la conexión con la entidad-madre¹².

8. En un artículo aparecido en la revista "Universal", el autor se queja porque los sefaradíes abandonan su trabajo a medio día y van a jugar al dominó en el club. "Universal", Número 7, abril de 1937, pág. 10.
9. David Bliss describe la construcción del cementerio, según el relato de la viuda de Hadida, en "Havaner Lebn", 22 de noviembre de 1935, pág. 8, y también: David Bliss, "Chevet Ahim y United Hebrew Congregation" (idish), "Hemshej oif cubaner erd" (Continuidad en Tierra Cubana), La Habana, 1951, páginas 5-7.
10. David Bliss, Continuidad, Ibid., pág. 6.
11. El cementerio del United Hebrew Congregation sirvió de lugar de sepultura judío único en la Habana, aunque cada comunidad tenía su propia Jevra Kadisha (Sociedad Funeraria). En 1924, los sefaradíes adquirieron su propio cementerio cerca de los "norteamericanos".
12. Lista de los organismos en las ciudades del interior, fundados en 1924: Unión Israelita Chevet Ahim, de Manzanillo; Colonia Hebrea, de Ciego de Avila; Bené Israel, en Camajuani (Santa Clara); Bené Israel, en Colón; Unión Israelita de Oriente de Cuba (Santiago de Cuba). Hasta 1929 se fundaron también los siguientes organismos: Unión Israelita Tifréf Israel, en Camagüey; Unión Israelita de Guantánamo; Unión Israelita de Artemisa; Unión Israelita Chevet Ahim, de Matanzas.

De núcleo para organizarse en el interior, servían por lo general los "minianim" de judíos que se reunían para rezar en casas privadas, que en los Días Solemnes atraían también a los vendedores ambulantes y sefaradíes que trabajaban en las aldeas de las inmediaciones. En varios de los puntos de concentración alejados de La Habana, las comunidades sefaradíes compraron tierras para cementerios, que prestaron servicios a toda la población judía de la región.

Ya a comienzos de los años '20, los sefaradíes de La Habana se preocuparon por invitar a un *Jajam* —Rabino— de sus países de origen. El Rabino Guershon Maya llegó en 1923, de Silivria, para cumplir las funciones rabínicas en "Chevet Ahim" y se transformó en el líder espiritual de los sefaradíes de Cuba. Su hijo, Rabino Nisim Maya, fue el *Jajam* de la comunidad de Camaguey; también Santiago de Cuba contó con su propio *Jajam*, el Rabino Isaac Chiprut, uno de los primeros inmigrantes de Edirne. Los tres rabinos cumplían las funciones de *Jazán* (cantor litúrgico), *Shojet* (matarife ritual) y *Mohel* (circuncidador).

No cabe duda que la existencia de un liderazgo religioso-espiritual en los principales centros de Cuba, fortaleció las bases religiosas de la población sefaradí. En las sinagogas de La Habana y de Camaguey se rezaba tres veces por día. En La Habana, el Rabino Guershon Maya velaba por la matanza ritual *kasher* para las carnicerías de propiedad de judíos (2 ashkenazíes y 1 sefaradí); en el interior no había carnicerías *kasher*, pero algunas personas traían la carne dietéticamente pura de La Habana o llevaban aves a que las matara el *Jajam*. La mayoría de los sefaradíes trabajaban el sábado, pues ese día los cubanos recibían el sueldo "y quien no cobraba el sábado no tenía para comer durante la semana". En las familias religiosas, los hombres "iban primero a rezar y luego al trabajo".

A fines de los años '20 advino una organización rival, la Unión Hebrea de Cuba, que sirvió de centro social, religioso y de ayuda, amenazando con dividir a los sefaradíes. Pero tras varios años de rivalidad y disputas, se convino la fusión de ambas instituciones, en 1936, para constituir una entidad comunitaria única de los sefaradíes de La Habana: la Unión Hebrea "Chevet Anim"¹³. Se abrió un club en la calle Prado, que se llenó de vida social y fue el principal lugar de reunión de los jóvenes. La actividad social confería a los judíos de La Habana una notable ventaja con respecto a las dos pequeñas comunidades en las ciudades del interior.

Cabe señalar que los judíos sefaradíes continuaban llevando un estilo de vida similar al que los distinguiera en Turquía. Las mujeres (a diferencia de las ashkenazíes) no trabajaban fuera del hogar y la vida giraba en torno a la casa, la familia y la sinagoga. Las relaciones con los cubanos eran amistosas, pero siempre tenían lugar fuera del hogar. Uno de los componentes principales del acervo judío que los sefaradíes cubanos se esmeraban en inculcar a sus hijos, recalca la obligación de contraer matrimonio sólo con judíos y ese deber, precisamente, levantó barreras entre los sefaradíes y los cubanos. Según varios testimonios, hubo muy pocos matrimonios mixtos de sefaradíes en los años '20 y '30; los matrimonios con mujeres cubanas caracterizaron los comienzos de la inmigración, cuando el número de mujeres era reducido. La sociedad sefaradí veía esas bodas con mucho disgusto y en algunos casos causaron la ruptura de relaciones entre padres e hijos.

La prosperidad económica de los años '30 y el hecho que los jóvenes nacidos en Cuba adquirieron la mayoría de edad, motivaron una migración interna, en dirección a La Habana, con el declarado propósito de permitir que los jóvenes de ambos sexos se conozcan entre sí, en la comunidad sefaradí de La Habana. La sede de "Chevet Ahim" desempeñó un papel importante como muro contra la asimilación.

IV. LAS RELACIONES CON LOS ASHKENAZIES

La organización sefaradí, en un comienzo, no quiso encerrarse en sí misma, sino que estaba dispuesta a admitir a todos los judíos que quisieran incorporarse. Los primeros judíos de Europa Oriental se sintieron más cerca de los sefaradíes de "Chevet Ahim" (a pesar de las diferencias de idioma y mentalidad) que de los "norteamericanos" del

13. Según la revista "Universal", el fundador de la organización fue Isaac Barrocas Chilibi, oriundo de la ciudad de Chorlu; el *Jazán* fue Isaac Cohen. Revista "Universal", agosto-septiembre de 1936, páginas 5, 9, 10, 18 y también *Vida Habanera*, 22 de septiembre de 1935, pág. 18; *El Estudiante Hebreo*, 28 de febrero de 1930, pág. 3.

“United Hebrew Congregation”, que los miraban como parientes pobres. Las relaciones mutuas que se crearon a comienzos de la inmigración, entre sefaradíes y ashkenazíes, pusieron su sello en la historia de la comunidad, especialmente en dos aspectos: el sionismo y la educación judía.

En un estudio histórico sobre la trayectoria de la comunidad judía de Cuba, el poeta idish Eliézer Aronowski describe a “Chevet Ahim” como organización que cultivó, junto al credo religioso, el ideal sionista, y la denomina: “La cuna del sionismo de Cuba”¹⁴.

En enero de 1924, “Chevet Ahim” fundó la primera escuela judía diaria en Cuba: la “Teodoro Herzl”. El primer año estudiaron en ella 125 alumnos. En horas de la mañana se dictaban clases según el programa oficial cubano y por la tarde, asignaturas judías: hebreo, Biblia, historia judía e idish (a los niños ashkenazíes, cuyo número sobrepasó muy pronto al de los sefaradíes). La apertura de la escuela fue factible por las contribuciones de “Chevet Ahim” y una recaudación de fondos emprendida por el Rabino Maya en las comunidades sefaradíes de los Estados Unidos.

En octubre de 1924 se fundó en La Habana la Unión Sionista de Cuba —la primera en la isla— que habría de unificar a todas las corrientes del sionismo y evitaría divisiones de carácter partidista, superfluas si se tiene en cuenta el alcance reducido de la colectividad y sus peculiaridades transitorias. Entre los activistas más notables de la Unión Sionista, cabe mencionar a varios dirigentes de la comunidad sefardí, entre ellos al Rabino Guershon Maya.

En esa época, la actividad de los ashkenazíes en La Habana (exceptuados los comunistas) se centraba en el “Idisher Tzénter” (Centro Israelita de Cuba), institución cuyo presupuesto era cubierto por los judíos de los EE.UU. y que abarcaba casi todas las tareas asistenciales, culturales y sociales. El Centro Israelita ejerció presiones sobre la comunidad sefardí, para que le transfiriera la administración de la escuela¹⁵.

En octubre de 1926, la Unión Sionista se incorporó como sección autónoma al Centro Israelita y en enero de 1927, “Chevet Ahim” le transfirió la escuela. Pero la fusión no fue afortunada. La escuela adquirió un matiz idishista y secular. Los sefaradíes abandonaron la Unión Sionista y sacaron a sus hijos de la escuela.

La cooperación entre la Unión Sionista y el Centro Israelita (administrado en ese entonces por un representante de la “Hias”), no duró mucho tiempo. Tras una crisis ideológica y organizativa, los sionistas se apartaron y formaron de nuevo la Unión Sionista con los sefaradíes. La escuela “Teodoro Herzl” reabrió sus puertas como institución conjunta de la Unión Sionista y los sefaradíes, y “Chevet Ahim” se convirtió en el lugar de reunión de los sionistas¹⁶.

En 1927 visitó Cuba un emisario de la Confederación Mundial de las Comunidades Sefaradíes —el Rabino Shabtái Djaén— y esa visita dejó una impresión inolvidable; los sefaradíes vieron en su personalidad un nexo con el mundo sefardí y con el sionismo. Tras la visita del Rabino Djaén se fundó la “Unión Mundial de Judíos Sefaradíes, La Habana, Cuba”, y se llevó a cabo una campaña en favor de la Confederación Mundial Sefardí, cuyos frutos enviados a Jerusalén. Ese organismo no perduró mucho tiempo, por el hecho que el centro mundial de la Confederación rompió sus vínculos. Parece que el episodio fue sólo aislado, que no hubo otros casos en que se formaran organizaciones sionistas separadas. En la práctica, la actividad sionista sefardí de Cuba, en los años '20 y '30, se llevaba a cabo coordinadamente con la de los ashkenazíes, aunque sus fuentes ideológicas eran diferentes.

La concepción sionista de los sefaradíes se basaba en la fe religiosa. El periódico “*El Estudiante Hebreo*” publicó una serie de artículos sobre el sionismo, escritos por sefaradíes, en los cuales resaltaban en especial el elemento emocional de *amor a Sión* como deber religioso y acentuaban el fuerte nexo entre el judaísmo y el sionismo:¹⁷

14. E. Aronowski, “Examen histórico del desarrollo de la colectividad judía” (idish), *Almanaque de la Vida Habanera*, La Habana 1943, pág. 52.
15. Sapir. *Op. cit.*, pág. 45; “Crónica del Centro Israelita” (resumen del libro de actas del Centro Israelita), Libro del Cincuentenario del Centro Israelita, La Habana, 1943: actas del 11 de noviembre de 1925 al 2 noviembre de 1926.
16. Jaim Shiniuk, “El desarrollo del Movimiento Sionista en Cuba” (idish), *Almanaque Hebreo de la Vida Habanera*, La Habana 1943, páginas 132-137; *El Estudiante Hebreo*, Nº 6, 15 de octubre de 1929, páginas 4-5; K. Hershson, “Nuestras instituciones”, *Almanaque de la Vida Habanera*, La Habana 1943, pág. 230.
17. Isaac Bensignor, “En busca de la verdad”, *El Estudiante Hebreo*, 15 de agosto de 1929, páginas 15-16. El autor era hermano de Moise Bensignor (uno de los fundadores de Chevet Ahim) y con el tiempo ejerció la presidencia de la Comunidad Sefardí de Buenos Aires.

...¿Qué es nuestra religión, sino un hermoso himno de ferviente sionismo? ¿Qué es toda la Biblia, sino un esfuerzo de nuestro gran pastor Moisés para organizar y llevar a Israel, del Galut a la Tierra Santa? ¿No es ésta una labor sionista? ¿Se puede creer en la Torá sin venerar al sionismo, que no es sino una repetición de la Biblia? ¿Y nuestras oraciones, qué son? Sencillamente imploraciones al Divino Señor para que nos guíe y facilite nuestro retorno a Sión”.

Animado por un espíritu similar, José Cohen predicó el estudio de la lengua hebrea, viéndola como la llave de acceso a los tesoros de la Torá y de la tradición judía, así como también para el renacimiento cultural, que es uno de los valores primordiales del sionismo.¹⁸

“Todo judío que llama con el nombre de Sión a Jerusalem, todo judío que se atemoriza aquellos montes donde pisaron sus plantas cada uno de nuestros profetas, debe acercarse obligatoriamente y en forma natural al judaísmo, con el verbo y la acción... (El sionismo local) sintió la obligación de dar alimento espiritual a la futura generación en una escala limitada; con sus pocos medios pecuniarios, pero con las fuerzas muy sublimes de todo el pueblo, pondrá en actividad sus débiles posibilidades, proclamando una movilización entre todos los elementos, para reclutarlos y llamarlos a las armas de la cultura para un próximo combate contra la ignorancia del idioma hebreo”.

Esta concepción influyó en el contenido de los estudios hebreos impartidos en la escuela “Teodoro Herzl”, sometida a la influencia del Rabino Guershon Maya y cuyas lecciones de hebreo incluían clases de religión judía.¹⁹

La cooperación entre sefaradíes y ashkenazíes en la Unión Sionista se expresaba, entre otras cosas, en la activa participación de los sefaradíes en el comité directivo. En una asamblea de protesta multitudinaria, contra los desmanes de 1929 en la Tierra de Israel, pronunciaron discursos conmovedores el rabino sefaradí, el rabino ashkenazí y líderes de ambos sectores.

En una campaña por el Keren Kayemet LeIsrael, que se realizó en 1935, la Unión Sionista tropezó con la acérrima oposición de los círculos no sionistas; el apoyo del Rabino Maya y de varios activistas sefaradíes contribuyó al primer éxito del sionismo en una campaña de fondos cumplida en la colectividad judía. Pero luego, la influencia sefaradí fue decayendo.

La retirada gradual de los sefaradíes de la actividad sionista, en un contexto compartido con los ashkenazíes, no se debió a brechas ideológicas, sino a los cambios organizativos operados en el sionismo, que se adecuaban a los oriundos de Europa Oriental pero ignoraban las necesidades sefaradíes.

La actividad de la Unión Sionista en sus primeros años, tenía un carácter social más que ideológico y su contenido sionista era muy limitado. Las actividades se realizaban en español, lo que suscitaba el disgusto de los ashkenazíes. Cabe señalar que, en los primeros años de actividad de la Unión Sionista, la influencia de la izquierda judía era muy grande en la colectividad y los sefaradíes, los más veteranos y consolidados entre ellos, constituyeron un sostén significativo para los elementos sionistas.

La incorporación de dirigentes jóvenes, egresados de los movimientos juveniles sionistas de Europa, dio impulso al desarrollo del Movimiento Sionista en Cuba, aunque debilitó el status de los sefaradíes. La organización pasó a su propia sede y se formaron los movimientos “Hejalutz” y “Hashomer Hatzair”, que funcionaron sobre una base puramente idishista. La juventud sefaradí se organizó en el contexto de la “Macabi” y, en la práctica, quedó al margen de la corriente principal del sionismo cubano.

Los activistas sefaradíes continuaron actuando en el comité directivo de la Unión Sionista y manejaron la Campaña Unida pro Israel en el sector sefaradí, pero su influencia en el movimiento disminuyó sobremanera. El gran desarrollo que caracterizó al Movimiento Sionista de Cuba en la época de la Segunda Guerra Mundial, no repercutió mucho en los sefaradíes, que se encerraron en sí mismos. Con respecto a ellos, el auténtico despertar del sionismo comenzó poco antes de la restauración del Estado de Israel, pero entonces los sefaradíes fundaron sus propios marcos organizativos.

Otro campo de cooperación entre sefaradíes y ashkenazíes, fue la arena estudiantil. En 1928, un grupo de colegiales y estudiantes fundó el Círculo de Estudiantes Hebreos,

18. José Cohen, “El sionismo y la cultura”, *El Estudiante Hebreo*, N° 6, 16 de octubre de 1929, páginas 4-5. José Cohen había estudiado en la Escuela Bezalel de Jerusalem y ejercía las funciones de maestro de lengua hebrea en la escuela “Teodoro Herzl”.
19. En 1931, el director de los estudios hebraicos, Ezra Behar, publicó el libro “Fundamentos de la Moral Hebrea”, con un resumen de los principios religiosos y morales del judaísmo, que sirvió de libro de estudios en la escuela “Teodoro Herzl”. Dicho texto contó con la aprobación del Rabino Guershon Maya y del maestro José Cohen. Ezra Behar, *Fundamentos de la Moral Hebrea*, La Habana 1931, Unión Sionista de Cuba.

con el objeto de ayudar a los jóvenes carentes de medios que manifestaran deseos de continuar con sus estudios. De los 12 judíos que estudiaban en ese entonces en la Universidad de La Habana, ocho eran sefardíes²⁰. El Círculo de Estudiantes Hebreos actuaba en el contexto del "Idisher Tzénter", que puso a su disposición instalaciones deportivas y una sala de conferencias y de celebraciones, pero la mayoría de los activistas eran sefardíes. La organización se granjeó muchas simpatías en la colectividad sefardí y contaba con el auspicio del Rabino Maya. Sus miembros se sentían como pioneros de avanzada en la elevación del nivel espiritual de la colectividad en Cuba y en la unificación de los ashkenazíes y los sefardíes; también acentuaron el carácter supracomunitario de la organización. El periódico "El Estudiante Hebreo", empero, sirvió de vocero especial de los sefardíes.

El Círculo de Estudiantes Hebreos tuvo que disolverse cuando el tirano Machado clausuró la Universidad, y los colegios secundarios (1930). Después de la revolución de 1933, volvieron a abrir sus puertas los institutos de altos estudios y, en el intento de reanudar la organización, no fueron incluidos los sefardíes, cuyo número en esos días era menor que el de los ashkenazíes²¹.

Cabe señalar que uno de los promotores del Círculo de Estudiantes Hebreos —David Peres— dedicó su vida a la preparación de alumnos judíos para que ingresaran en los colegios secundarios y en la Universidad, y ejerció una considerable influencia en el nivel de instrucción de los sefardíes.

Según parece, los marcos conjuntos de sefardíes y ashkenazíes existieron mientras los sefardíes percibían que aun los rodeaba la aureola de ser los primeros. Pero cuando el número de ashkenazíes pasó a ser mayor, los sefardíes se replegaron y se vieron marginados de la actividad compartida. Ese fenómeno no se debía a ningún tipo de lucha por la hegemonía, sino al paulatino retiro de los sefardíes, que valoraban la mayor capacidad de los ashkenazíes y no aspiraban a competir con éstos por la prevalencia.

Una descripción característica de esa trasferencia, la proporcionan las memorias de un residente ashkenazi en Santa Clara.²² "Cuando los judíos de Europa Oriental comenzaron a asentarse en Santa Clara, encontraron allí un considerable número de judíos sefardíes. El Centro actual lo fundaron nuestros "turcos", nombre que damos aquí a los sefardíes. Pero gradualmente, los judíos de Europa Oriental los desplazaron del gobierno. No lo hicieron por la fuerza, no, sino que las cosas se produjeron en forma natural, pues es bien sabido que nuestros judíos son más diestros y conocen mejor el quehacer en el mundo. Pero no hubo ningún tipo de riñas. Al contrario, vivimos en paz y armonía con nuestros "turcos"..."

En comparación con los ashkenazíes, el punto de partida de los sefardíes había sido preferible: tenían más afinidad cultural que sus hermanos de Europa Oriental con la población cubana y contaban con una ventaja especial desde el punto de vista lingüístico, pues pasaban sin problemas del ladino al español. Muchos habían llegado a Cuba con el propósito de asentarse en la isla y no tuvieron que enfrentar el traumático proceso de la renuncia al "sueño norteamericano", que acompañara a los inmigrantes ashkenazíes. Los sefardíes comenzaron a consolidar su infraestructura organizativa en el período de la abundancia, de modo que durante la crisis económica, a comienzos de los años '20, poseían los instrumentos primordiales para hacer frente a la ola migratoria y a los problemas de ayuda social.

A diferencia de los sefardíes, los ashkenazíes constituían un grupo heterogéneo y su cauce organizativo estaba lleno de escisiones ideológicas y sociales. La aclimatación fue un proceso muy difícil pero, no obstante, pusieron de relieve una notable capacidad de adaptación y a pesar de las dificultades idiomáticas y a los rasgos de sus semblantes, que los hacían parecer muy diferentes y raros, se equiparon muy pronto con los sefardíes en sus constantes progresos en la escala económica; se mudaron a barrios de residencia espléndidos, su desarrollo organizativo se ramificó y se hizo colorido.

La influencia de los sefardíes en el desarrollo de la colectividad judía de Cuba, se percibió especialmente en los años '20. En ese tiempo pusieron los cimientos de la educación judía en la isla, crearon la infraestructura organizativa en las ciudades del interior y desempeñaron un papel central en la consolidación del Movimiento Sionista.

20. Primer número del periódico "El Estudiante Hebreo", 1 de mayo de 1929, pág. 1: Informe anual del Círculo de Estudiantes Hebreos, corresponsable al año 1929, *Ibid.*, pág. 6. La organización contaba, en el momento de constituirse, con 52 miembros. *Ibid.*, 30 de marzo de 1930, pág. 7.
21. Sapir, *Oyfgang*, agosto-septiembre de 1934, La Habana, pág. 136, Sapir, *The Jewish Community of Cuba*, pág. 88 (Nota 1)).
22. "Los judíos de Santa Clara" (idish), por un residente. De *Guía de la Familia Hebrea y Sociedades*, La Habana, Cuba, agosto de 1951 (en idish), páginas 18-19.

Pero en el proceso de rápido crecimiento de la población judía, los sefaradíes se quedaron rezagados. Eso se debió a la desigual relación de fuerzas entre ambas comunidades. Dicho proceso no supo de luchas por el predominio en los organismos, sino que se caracterizó por el renunciamiento de los sefaradíes y por su retiro a un marco comunitario cerrado.

Lista de Testimonios:

Testimonios conservados en el Departamento de Documentación Oral, Instituto de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea, Jerusalem.

Sra. Rajel Egozi-Behar y Sr. José Behar, Miami, 14 de junio de 1984.

Sra. Cali Mayra y esposo, Miami, 4 de junio de 1984.

Sra. de Magrisu, Sra. Ester Mitrani, Sr. Julio Crispin, Sra. Sali Crispin, Sr. Vitali Bassan, Miami, 19 de junio de 1984.

Sr. José Credi, Sra. Sol Credi, Sra. Eugenia Credi, Miami, 11 de junio de 1984.

Sr. Samuel Dannón, Sra. Victoria Dannón, Sra. Virginia Levi, Miami, 20 de junio de 1984.

Profesor David Pérez y Sra. Reina Pérez, Miami, 12 de junio de 1984.

Sr. Moise Bensignor, Miami, 11 de junio de 1984.

Sr. Jack Barrocas y Sra. Simja Hisday de Barrocas, Carmiel, 31 de agosto de 1983, 6 de febrero de 1984.

Rabino Nisim Gambach, Miami, 29 de mayo de 1984.

Testimonio de ashkenazíes sobre el sionismo en Cuba:

Sr. Israel Lusky, Miami, 28 de mayo de 1984.

Sr. David Ilán, kibutz Bet Zera, 5 de mayo de 1983.

Sr. Zeev Rabinowitz, kibutz Ramot Menashé, 9 de mayo de 1983.

Testimonios recibidos por cortesía del Dr. Robert Levine y el Dr. Mark Szchuman, preparados para la película:

"Hotel Cuba: A Historical Diary of the Jewish Experience 1919-1958".

Filme producido y dirigido por Robert M. Levine y Mark D. Szchuman,

© 1984.

Sr. Shalom Rodríguez y Sra. Sophie Rodríguez, Los Angeles, 9 de mayo de 1983.

Sra. Suzanna Rofe, Miami.

Isidoro Behar, Miami, 23 de marzo de 1983.

Tomado de RUMBOS, N° 14, octubre de 1985, Jerusalem, Organización Sionista Mundial - Departamento de Información.



Cortesía de
Jimmy Knafo
y señora

Cortesía de
Pinhas Cohén Toledano
y señora

El material de MAGUEN-Escudo puede ser reproducido. Basta con mencionar su fuente.

LA FILOSOFIA DEL AMOR DE JUDAH ABRABANEL*

RABÍ MARC D. ANGEL

*Traducción del inglés:
Dr. Abraham Levy Benshimol*

Judah Abrabanel, conocido comúnmente como Leone Ebreo, fue uno de los más grandes escritores sobre el amor del renacimiento italiano. Nacido en Lisboa, Portugal, c. 1460, en el seno de una de las más distinguidas familias de la historia judía, Leone ganó fama tanto como médico como filósofo. Su vida estuvo caracterizada por viajes inquietos e intenso sufrimiento. Cuando joven, él y su familia fueron forzados a huir a Toledo, debido a un complot político contra su famoso padre Don Isaac Abrabanel. En 1492, con el decreto de expulsión de los judíos en vigencia, Leone abandonó España por Nápoles. Su partida debe haber sido particularmente dolorosa: salió sin su amado hijo de un año de edad, al cual había enviado secretamente a Portugal con una niñera. Sin embargo, el niño fue capturado y bautizado según las órdenes del rey Juan II.

Judah Abrabanel encontró poco reposo en Nápoles, siendo expulsado con sus correligionarios en 1497. Entonces vivió sucesivamente en Génova, Barletta, Venecia, quizás en Florencia y, finalmente, de nuevo en Nápoles, donde sirvió como médico de la corte del virrey español Don Gonsalva de Córdoba¹.

1. Los detalles biográficos han sido tomados de la introducción de Cecil Roth a *La Filosofía del Amor*, de Abrabanel, traducido por F. Friedeberg-Seeley y Jean H. Barnes, Londres, 1937. Todas las referencias citadas en este artículo se refieren a esta obra. Ver también *Jews in the Renaissance*, de Cecil Roth, Philadelphia, 1959, pp. 129f.

* Tomado de *Tradition*, Vol. 15, Nº 3, Otoño 1975. Publicado por Rabbinical Council of America.

En sus viajes por Italia, Leone entró en estrecho contacto con el humanismo italiano. Dondequiera que vivió, frecuentaba los más cultivados círculos. Compuso un tratado filosófico, hoy perdido, *Armonía de los Cielos*, para Pico della Mirandola y estuvo en amigables términos con Mario Lenzi. La mente brillante de Leone absorbió y sintetizó las tradiciones intelectuales de Europa, desarrollando finalmente una filosofía del amor que él estableció en los *Dialoghi d'Amore*. Publicado por primera vez en forma póstuma en 1535, los *Dialoghi* vieron numerosas ediciones impresas, los *Dialoghi* rivalizaron con los comentarios de Ficino sobre el *Symposium* y el comentario de Pico sobre algunos sonetos de Beneviente, como la fuente principal del neo-platonismo del siglo dieciséis².

La influencia de los *Dialoghi d'Amore* fue vasta. Menéndez y Pelayo, el gran erudito español, sostuvo que fue el más notable monumento de filosofía platónica en el siglo dieciséis y el más bello en cuanto a forma desde los días de Plotino³. Cervantes, en su prólogo al *Don Quijote*, se refiere elogiosamente a Leone⁴. Camoens, Montaigne, Giordano Bruno y Spinoza estuvieron entre aquellos que se beneficiaron de las obras de Leone. En Inglaterra, la influencia de Leone es evidente en la *Anatomía de la Melancolía* de Robert Burton y en la poesía de John Donne.

Dialoghi d'Amore es un tratado amoroso filosófico en la tradición del Renacimiento Italiano. Su enfoque es universal; encierra toda la experiencia en un marco de amor.

2. Helen Gardner, "The Argument about «The Ecstasy», en *Elizabethan and Jacobean Studies Presented to F.P. Wilson*, Oxford, 1959, p. 287.
3. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1884, Vol. 3, p. 60.
4. "Si tratáredes de amores, en dos onzas que sepáis de la lengua Toscana toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas".

Explica los mitos griegos así como los pasajes bíblicos; une a Elías, Moisés, Enoc y Juan el evangelista; discute a Aristóteles y Platón, Maimónides e Ibn Gabirol. Ciertamente, la perspectiva universal de la obra ha servido para oscurecer sus penetrantes elementos judíos. Muchos lectores han creído con Graetz que *Dialoghi d'Amore* "desde el principio hasta el fin está muy alejado del judaísmo"⁵. Un escritor ha ido tan lejos como para sugerir que Leone pudo en realidad haberse convertido al cristianismo⁶. Ver la obra con esta óptica, sin embargo, es malinterpretarla y tergiversar a este autor.

Aquellos que consideran esta obra como muy alejada del judaísmo, ignoran las numerosas referencias bíblicas e interpretaciones, la continua seguridad sobre enseñanzas básicas judías, y la prominencia de elementos judíos en los temas mayores. Ciertamente no sólo están las ideas saturadas con contenido judío, sino que el autor se identifica claramente con el judaísmo. Filo y Sofia, los dos participantes en los diálogos de amor, se refieren a sí mismos como creyentes y seguidores de las enseñanzas de Moisés. No hay ninguna evidencia significativa que justifique la pretensión que Judah Abrabanel optó por el cristianismo. Al contrario, hay más que evidencias amplias para probar su fidelidad al judaísmo.

Aun el lector casual de los diálogos, encontrará muchas evidencias externas de la judeidad de Leone en términos de referencias bíblicas, paráfrasis talmúdicas y declaraciones personales de fe. Julius Guttmann ha señalado que "el concepto de amor de Leone, que es la doctrina central de su sistema, descansa sobre bases judías... lo que distingue a Leone de Platón y Plotino—su idea que el amor no sólo fluye de las criaturas hacia Dios, sino de Dios hacia sus criaturas— lo une a él con Crescas"⁷.

Joseph Klausner ha demostrado que Leone tomó ideas de Ben Gabirol⁸. Más aún, el reconocimiento de Leone de la importancia del cuerpo humano en el amor, fue un concepto judío y fue un rechazo a una actitud neo-platónica que consideraba al amor en términos puramente espirituales.

Uno de los temas principales de Leone es que el cosmos está inspirado con amor. El concibe el orden de las cosas en términos de un círculo cuyo comienzo y término es Dios⁹. El amor se origina con Dios y desciende a los ángeles, luego a las esferas celestiales, luego a la materia primigenia. La material está al extremo diametralmente opuesto del círculo de Dios puramente espiritual. Los elementos ascienden, atraídos a través del amor, hacia Dios, y así lo hacen las plantas, los animales y en un nivel superior, el hombre.

Cuando Leone habla del amor en objetos inanimados, no quiere decir que ellos tengan emociones; quiere decir que ellos tienden a realizarse por sí mismos, a encontrar su posición natural, por ejemplo: los gases se elevan, las piedras caen. Ellos lo hacen así sin voluntad propia; no poseen albedrío. Leone expresa esto en el segundo diálogo:

Y aun cuando la flecha busca correctamente su blanco, no por causa de su propio conocimiento, sino por causa del arquero que la disparó, así estos cuerpos inferiores buscan su propio lugar en virtud no de su propio conocimiento, sino del verdadero conocimiento del Creador Primordial, infundido dentro del alma del mundo y la naturaleza general de las cosas inferiores (p. 76).

Leone nunca iguala el universo con Dios y, por lo tanto, no es culpable de panteísmo, como se sugiere algunas veces. Dios creó el mundo de la nada; El da forma al mundo; El es el fin hacia el cual todo se esfuerza naturalmente.

La noción de Leone de la relación del hombre con Dios también está profundamente imbuida en el pensamiento judío. Al explicar cómo el hombre debe ganar la felicidad a través de la unión con Dios, invoca una fórmula maimonideana¹⁰:

Las virtudes morales son indispensables para el logro de la felicidad, la cual, sin embargo, descansa realmente en la sabiduría. Pero la sabiduría es inalcanzable sin virtud moral; porque ninguno que carezca de virtud puede ser sabio, así como ningún sabio puede existir sin virtud. De modo que la virtud es el camino a la sabiduría que es el santuario de la felicidad (p. 38).

Las perfecciones morales e intelectuales están inter-relacionadas, pero es el intelecto perfeccionado el que trae al hombre más cerca de Dios. El es el elemento más remoto de la materia y la oscuridad y más cercano a la Luz Divina... el cual sólo entre las partes y poderes de los hombres escapa de la fealdad de la muerte (p. 21).

5. H. Graetz, *History of the Jews*, Vol. 4, Philadelphia, 1894, p. 480.
6. Jacob Agus, *The Evolution of Jewish Thought*, New York, 1959, p. 298.
7. J. Guttmann, *Philosophies of Judaism*, trad. David Silverman, Garden City, N.Y., 1966, p. 296.
8. J. Klausner, "Don Judah Abrabanel and his Love-Philosophy", *Tarbitz*, Vol. 3 (1931-32), 79. Ver también la introducción de Klausner al *Mekor Hayyim*, Jerusalem, 1926, p. 62.

9. Ver en particular el tercer diálogo, pp. 449-50.
10. Ver *Guía de Perplejos*, Libro 3, Capítulo 54.

El propósito y fin del intelecto humano es la unión con Dios. El intelecto es *sólo un minúsculo rayo del esplendor infinito de Dios, transferido al hombre para hacerlo racional, inmortal y feliz* (p. 32).

Esta formulación corresponde a la definición de Maimónides de *zelem e-lokim* en el Libro uno, Capítulo uno de la *Guía*. Para Leone el deber del intelecto es contemplar a Dios. Puesto que es perfeccionado, parecerá unirse con Dios. Logrará *de tal unión y comunicación con Dios, el Ser Supremo, como lo prueba ser nuestro intelecto, más bien una parte de la esencia de Dios, que la comprensión de la forma meramente humana* (p. 49).

Però la mente, mientras esté conectada al cuerpo, no puede lograr la unión total con Dios¹¹. Solamente con la muerte el intelecto estará libre de contemplar a Dios sin impedimento.

Al describir la relación amorosa entre los humanos, Leone refuerza las cualidades espirituales en las relaciones humanas. No niega la relación física, pero él ve lo físico como significativo sólo si va acompañado de la apropiada perspectiva espiritual. El define el amor verdadero e igual como "una conversión de cada amante en el otro" (p. 55). El amor perfecto embarga al amante en éxtasis. No tiene cuidado por sí mismo, no realiza función alguna de la naturaleza, movimiento o razón en su propio provecho. El está *completamente alejado de sí mismo, perteneciente a y completamente transformado en el objeto de su amor y contemplación* (p. 23).

Todo amor humano, sin embargo, no es perfecto; cuando está motivado por el deseo físico solamente el amor es imperfecto y morirá. Lo que se requiere es una profunda vinculación espiritual. Sólo entonces una relación física se convierte en un acto de amor. Lo físico debe ser transformado en términos espirituales.

Esta actitud explica otra característica distintiva de la filosofía del amor de Leone. El principio estético predominante en sus contemporáneos insistía en que la belleza consistía en la proporción de las partes hacia el todo. Leone argüía que esta proposición era demasiado materialista. ¿Puede toda belleza ser incluida dentro de los límites rígidos de la proporcionalidad? ¿Es un fulgurante diamante o un flamante juego bello por causa de una relación neta entre las partes y el todo? Ciertamente, no. Y, ¿puede un ser humano ser juzgado hermoso solamente en base a consideraciones físicas? Leone afirmaba que el estándar estético de los "nuevos filósofos" ignoraba totalmente el brillo espiritual que constituye la belleza real de los objetos y los seres humanos.

11. Cf. Maimónides, *Shemonah Perakim*, Capítulo 7.

Los tres diálogos del *Dialoghi d'Amore* presentan al lector con una visión sensitiva e idealista del mundo. El amor llena el universo. Visto solamente como una obra del Renacimiento italiano, los *Dialoghi d'Amore* son una contribución literaria importante y característica.

Sin embargo, el lector judío tropieza con cierta dificultad para entender al libro y su autor. Después de todo, los diálogos fueron escritos por Judah Abrabanel, no por un humanista nativo. Abrabanel, como hemos visto, había sufrido enormemente a través de persecuciones y exilios. Difícilmente podía él haber pensado que la fuerza gobernante en el mundo era el amor. Su experiencia habría refutado tal idea instantáneamente. ¿Por qué, entonces, escribió una obra que parecía tan radicalmente extraña a sus experiencias del pueblo judío del cual formaba parte?

En un pasaje del segundo diálogo encontramos una observación significativa, que cualquier teoría del amor no abarca, ni puede abarcar totalmente, el comportamiento humano: *Los hombres naturalmente se toman uno al otro, como lo hacen las bestias de la misma tierra o país. Pero este amor no es en los humanos tan seguro y constante como lo es en los animales. Porque más feroces y salvajes no vuelven su salvajismo hacia otros de su propia clase; los leones no desgarran a los leones, ni las serpientes envenenan a las serpientes. Sin embargo, los hombres sufren más males y muertes a manos de sus iguales, que por intermedio del resto de los animales y de las fuerzas adversas del universo; sí, más hombres sucumben a la enemistad, insidias y violencia de otros hombres, que a causa de todos los otros males naturales o accidentales juntos. Esta mengua del amor decretado por la naturaleza entre los hombres, se debe a su voracidad y cuidado por superfluidades, que engendra enemistades, no sólo entre habitantes apartados de diferentes países, sino entre aquellos de una misma provincia, una misma ciudad, una misma familia: entre hermano y hermano, padres e hijos, marido y mujer. Y a esto hay que añadir otras supersticiones humanas que dan origen a salvajes enemistades* (p. 71-2).

Este pasaje que está en contraste con la corriente general de los diálogos, está más en armonía con lo que hubiéramos esperado que Abrabanel escribiera. ¿Pero, cómo podemos explicar la buena voluntad de Abrabanel de suprimir estos sentimientos en su mayor parte y desarrollar una filosofía del amor?

La obra de Judah Abrabanel debe ser vista como un intento de responder a las catástrofes de la expulsión judía de España y otras tierras cristianas. La desilusión y desesperación que abrumó a los desterrados condujo a la depresión espiritual. ¿Có-

mo iban a entender su situación estas víctimas judías? ¿Por qué los había abandonado Dios? ¿Tenía el mundo de los seres humanos algún sentido? Los intelectuales sefardíes tenían que contestar estas preguntas para las masas de judíos, así como también para ellos mismos. Muy a menudo, encontraron soluciones en el mesianismo y el misticismo. Tuvieron que descubrir vías de escape a los horrores de la realidad, y lo hicieron encontrando esperanza en una rápida redención, o explicando los eventos en una forma metafísica que les dio un significado oculto. Así, Don Isaac Abrabanel escribió una trilogía mesiánica en la cual predecía la llegada del Mesías en 1503. Justificaba su especulación con el argumento que la gente ahora necesitaba saber cuándo iba a aparecer el Mesías¹². Tal conocimiento lo llevaría a su crisis actual. Más aún, el surgimiento de las escuelas místicas en Safed, y en otras partes, puede ser correlacionado con la necesidad de explicar los eventos en una forma tal que posean significado espiritual. El mesianismo y el misticismo fueron medios naturales y profundamente sinceros, de tratar con la enorme tragedia que sumió a la judería sefardí¹³.

Con estas respuestas en mente, podemos ahora entender el pensamiento de Judah Abrabanel. El intentó ocuparse de su realidad no a través del misticismo y mesianismo tradicional judío. Más bien alcanzó el idealismo del neo-platonismo. El mundo operaba en dos niveles: este mundo en el

que vivimos es un mundo de ilusiones, sombras; el mundo real, el mundo de la existencia, no está aquí. El mundo ideal de ideas que mora en la luz está más allá de nuestra experiencia de todos los días. Así la filosofía del amor de Abrabanel trasciende los detalles mundanos de la existencia humana, se aferra a una explicación de todo el cosmos. Ve a Dios, al universo y a la humanidad a través de amplias pinceladas. Cuando Abrabanel mira de cerca la interacción humana, se ve forzado a comentar sobre ella amargamente, como hemos visto antes. Por lo tanto, él prefiere no tratar con la ordinariéz de la realidad social humana, sino más bien operar en un plano idealístico. De esta manera, él cambia el foco de una realidad triste a un mundo hermoso, idealista e imbuido de amor. Vistos bajo esta luz, *Dialoghi d'Amore* es mucho más que una obra del Renacimiento italiano. Es la respuesta de una penetrante mente judía a la expulsión española.

Puesto que el escrito de Judah Abrabanel no estaba arraigado en el mesianismo tradicional judío o en el misticismo, no tuvo un gran impacto en el mundo judío; sin embargo, fue popular entre los intelectuales italianos. Podemos presumir que aquellos judíos que estaban familiarizados con la cultura italiana fueron influenciados por los *Dialoghi d'Amore*. Sin embargo, puesto que la obra fue sólo significativa en forma periférica a la judeidad y no se convirtió en una parte principal de la literatura y filosofía judías, no fue vista su importancia como una respuesta judía a la expulsión. Por siglos, Leone Ebreo ha sido evaluado como un producto del Renacimiento italiano. Debemos recordar, sin embargo, que el autor fue Judah Abrabanel, víctima de la expulsión, un intelectual judío en búsqueda de respuestas.



CORTESIA DE

GINA

¿POR QUE, EN VERDAD, FUE EXCOMULGADO BARUJ DE SPINOZA?

ASA CASHER
y SHLOMO BIDERMAN

Desde hace más de trescientos años, el anatema proclamado por la joven y tumultuosa comunidad de los judíos portugueses de Amsterdam contra Spinoza plantea interrogantes a los que no siempre se halla respuesta.

¿Cuáles fueron las “abominables herejías” que sostuviera Spinoza, según el acta de excomunión, unos meses antes de cumplir los 24 años? ¿Ante quién expuso sus ideas? ¿Cuál fue el texto “escrito o compuesto de su mano” cuya lectura fue prohibida a la comunidad bajo pena de excomunión? ¿Cuál fue el móvil de los dirigentes comunitarios, el mero fanatismo religioso o algún otro motivo?

El 6 de Av de 5416 (*Taf Tet Zain*), 27 de julio de 1656, desde la tarima de la sinagoga de *Talmud Torá*, en la comunidad unificada de los judíos portugueses de Amsterdam fue proclamada “la excomunión... contra Baruj Spinoza”. El texto completo de la proclama, en portugués, se conserva en el “Libro de Acuerdos” de la comunidad, y no faltan en ella detalles interesantes.

En dicha acta, informan los “Señores del Consejo”, es decir, los seis dirigentes de la comunidad y el *gabai*, “que hace mucho que conocen las ideas y acciones negativas de Baruj de Spinoza, y han tratado por distintos medios y a través de promesas de hacerlo volver de sus malos caminos. Pero no habiendo conseguido que abandone su modo de ser, y, aún más, habiendo recibido día a día terribles noticias sobre las atroces opiniones heréticas que profesa y enseña, y detalles sobre sus espantables actos, de los que hubo muchos testigos fieles que declararon y atestiguaron en presencia del dicho Baruj de Spinoza, lo cual resulta prue-

ba convincente, y luego de haber examinado todos los elementos junto con los sabios (*jajamim*), decidieron éstos, por su opinión, que el dicho Spinoza sea excomulgado y proscrito, de la comunidad de Israel...”.

Los *jajamim* o “sabios”, los rabinos oficiales de la comunidad, cuyo juicio decide la excomunión del “dicho Spinoza”, conocían las fórmulas tradicionales de la excomunión, fragmentos de las cuales aparecen a continuación del texto citado: “Por decreto de las ciudades y por declaración de los santos excomulgamos, anatematizamos, maldicimos y execramos a Baruj de Spinoza, por voluntad del Señor y por voluntad del pueblo todo, ante estos Libros Santos y los 613 mandamientos en ellos escritos, con la excomunión con que Josué excomulgó a Jericó y el anatema que pronunció Elisha ante los jóvenes y con todas las invectivas escritas en este libro de la Torá. Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito al acostarse y maldito al levantarse, maldito al ir y maldito al venir... No querrá D's perdonarlo, sino que entonces humeará la ira de IHWH su celo sobre el tal hombre, y se asentará contra él toda maldición escrita en este libro, y IHWH borrará su nombre de debajo del cielo; y los apartará IHWH de todas las tribus de Israel para mal, con-

ASA CASHER es profesor de Filosofía de la Universidad de Tel Aviv.
SHLOMO BIDERMAN es profesor adjunto de Filosofía de dicha universidad.

forme a todas las maldiciones del pacto escrito en este libro de la Ley¹. Y vosotros lo devotos del Señor, que tengáis todos vida hoy”.

Completan la excomunión los famosos dos renglones y cuarto de instrucciones prácticas: “Que nadie hable con él, ni le escriba, ni le cause bien, ni entre a la sombra de su techo ni esté a cuatro codos de él; nadie lea el texto por él compuesto o escrito de su mano”.

¿Cuáles fueron las opiniones, las “abominables herejías”, que sostenía Baruj de Spinoza en esa época, poco antes de cumplir los 24 años? ¿Por qué medios procuraron los señores del Consejo “hacerle volver de sus malos caminos”? ¿Qué estaban dispuestos a prometerle? ¿Ante quién expuso sus ideas? ¿Quiénes fueron los testigos considerados fieles y cuál fue la reacción de Spinoza a sus testimonios? ¿Cuál fue la obra “compuesta de su mano” cuya lectura fue prohibida a la comunidad?

Casi todas estas preguntas, que se desprenden por sí mismas del acta de la excomunión, carecen de respuesta de primera mano.

Por ejemplo, poseemos folios con declaraciones y cartas respecto de las ideas y conductas de dos conocidos de Spinoza, Daniel (Juan) de Prado y Daniel de Ribera. Pero no existe una carpeta semejante sobre el caso Spinoza. Conocemos todos los escritos de Spinoza, compuestos a lo largo de su vida, pero no poseemos un texto completo anterior a la fecha de la excomunión. Más adelante pasaremos revista a algunas respuestas de segunda mano.

Una lectura más atenta del acta de excomunión suscita nuevas preguntas. La inscripción del acta en el Libro de Acuerdos de la comunidad no está firmada, mientras que registros paralelos están firmados por los *gabaim*. Por ejemplo, Abraham Tellez firma en el margen el registro de la exco-

munió proclamada, en fecha posterior, contra Danniell de Prado, y la firma de Iacov Belmonte figura al pie del anatema contra el libro shabtaista ‘El fin de los días’. ¿Tiene esa diferencia algún sentido especial?

Además, la excomunión de Spinoza es el último de los registros de ese año, pese a que su proclamación, el 6 de Av, es anterior a la resolución inscrita antes de ella, la cual corresponde al 2 de Elul y está firmada por todos los señores del Consejo y el *gabai* Isaac Israel Suaso. ¿Qué se oculta tras esa irregularidad?

La clave de la misma figura en un detalle interesante que ha escapado a muchos observadores. David Franco Mendes, que escribió en la segunda mitad del siglo XVIII la historia del asentamiento de los judíos portugueses y españoles en Amsterdam, y sobre la excomunión de Spinoza describe el episodio y opina que la ceremonia pública de excomunión tuvo lugar el 22 de Elúl de 5416. Así como la excomunión no era generalmente la primera medida formal que la comunidad tomaba contra el transgresor, siendo procedida por la aplicación del *nidui* o aislamiento, menos riguroso, así tampoco era, aparentemente, la última de las sanciones, ya que podía seguirle aún la más grave de todas, llamada a veces *shamta*. En el ínterin, tiene todavía el transgresor posibilidad de arrepentirse de sus maldades, y aunque tarde algo en hacerlo, se le da tiempo a que confiese sus pecados y los abandone, a fin de poder compadecerlo y perdonarlo. Sólo cuando se han agotado las esperanzas de que ello ocurra tiene lugar la ceremonia pública de la proscripción absoluta de la comunidad. Resultaría, pues, que la comunidad esperó a Baruj de Spinoza más de un mes, hasta que desesperó de él y lo expulsó definitivamente de su seno, registrando entonces el hecho en su libro de actas. Es interesante recordar las observaciones de uno de los primeros biógrafos de Spinoza, Colerus, que viviera en su misma época y conoció a muchos de sus amigos. Por sus relaciones con teólogos y filólogos, este autor poseía una información comprehensiva sobre los procedimientos de la excomunión judía, y al describir la de Spinoza, menciona que un “judío erudito” le ratificó que el caso Spinoza correspondía al *shamta* y no a una simple excomunión.

¿Por qué decidió el Consejo no esperar más el arrepentimiento de Spinoza? ¿Qué ocurrió en las seis semanas entre el 6 de Av y el 22 de Elul? Tampoco a estas preguntas poseemos respuestas claras de fuente directa, y nuevamente no podemos evitar el uso de fuentes secundarias, de pruebas indirectas o de conjeturas.

En el presente ensayo nos ocuparemos principalmente de nuestra primera pregunta, es decir, cuáles eran las ideas de Spinoza en 1656 que el Consejo considerara

1. Esta es una cita de Deuteronomio 29: 19-20, tal como aparece en la fórmula tradicional de la excomunión. Klatzkin, pese a conocer la fórmula tal como figura en el libro de leyes “Kol-Bo”, en su libro “Baruj Spinoza: Su vida, sus libros, su sistema”, trae una paráfrasis no exacta, quizás porque aparentemente no vio en estas palabras una cita bíblica. En las descripciones de la excomunión de Spinoza aparecen de vez en cuando paráfrasis defectuosas de este tipo, incluso en libros recientes.

La fórmula de la excomunión aparece en la página 408 del Libro de Acuerdos, el cual está conservado en el Archivo Municipal de Amsterdam con el número PA334/19. A fin de no dificultar la lectura de este ensayo con detalles de este tipo, no daremos en general las citas completas. Las mismas estarán a disposición de todo lector que nos las solicite.

conocidos. Así, por ejemplo, un discípulo de Descartes, Lambert Van Walthuysen, lo describe como tal en carta dirigida a Jaakov Ostens, dirigente de la secta de colegiantes de Rotterdam, con el que Spinoza se comunicó en la carta de 24 de enero de 1674 (N^o 42 de la correspondencia de Spinoza). Más tarde abundaron quienes lo rotularon “panteísta” debido a las ideas expresadas en esa correspondencia, pero ello no puede responder adecuadamente a nuestra cuestión, ya que Spinoza no fue excomulgado por textos que aún no había escrito. La respuesta que buscamos debe basarse en pruebas lo más directas posibles sobre las ideas de Spinoza en la época de su excomunión.

Los que reniegan de los fundamentos

El 8 de agosto de 1659, el monje Tomás Solano y Robles presentó ante la Inquisición de Madrid una declaración detallada sobre un viaje efectuado poco tiempo antes. Al día siguiente, una declaración semejante fue presentada ante el mismo tribunal por el capitán Miguel Pérez de Maltranilla, compañero de viaje del monje. En Amsterdam, atestigua el hermano Tomás, se encontró con “el doctor Prado” y con “un tal Espinoza... filósofo de renombre”. Ambos le dijeron que ellos “practicaban la religión de Moisés”, pero la comunidad los había expulsado porque “llegaron al ateísmo”. En sus palabras, continúa diciendo el monje, ellos habían vivido según las leyes judías, y habían cambiado de idea “porque se convencieron de que la ley judía no es auténtica, y de que el alma muere con el cuerpo, y de que D's no existe sino de manera filosófica. Y por ello fueron expulsados de la comunidad”.

También el capitán había participado de esos encuentros y, según su declaración, ambos dijeron ser judíos practicantes de los preceptos, que se habían apartado de la religión y por dicha razón habían sido excomulgados. Añade el capitán que en las entrevistas estuvieron presentes otros dos judíos, aparentemente observantes de su religión, ya que resusaron probar de la comedia que les sirvió Spinoza y Prado, declara el capitán, “parecen no practicar religión alguna”.

La Torá no es auténtica. El alma muere con el cuerpo. D's no existe sino de manera filosófica.

¿Acaso fueron éstas las “abominables herejías”? ¿Poseemos pruebas de que Spinoza profesaba esa opinión en la época de su excomunión? Y de ser así, ¿eran esas “herejías” suficientemente “abominables” como para justificar la excomunión desde el punto de vista de la *Halajá*? ¿Y había en ellas bastante como para que el Consejo plantea-

ra la necesidad de excomunión? Trataremos de responder a estas cuatro preguntas.

No cabe duda de que muchos verían en esas tres afirmaciones “herejías” evidentes. Señalaremos aquí sólo algunas refutaciones de las mismas, pronunciadas por los principales rabinos de la comunidad en la época que nos ocupa. El *jajam* Saúl Levi Morteira y el *jajam* Isaac de Fonseca Aboab. También citaremos al *jajam* Manasseh ben Israel, quien también era rabino de la comunidad, el cual en el período de la excomunión de Spinoza se hallaba en Inglaterra, procurando obtener autorización para el establecimiento de judíos en dicho país.

1) *La Torá no es auténtica.* Entre los “extirpados, perdidos y sentenciados por la magnitud de su maldad y su pecado para toda la eternidad”, el Rambam menciona tres tipos de “negadores de la Torá” (*Mishné Torá*, “Halajot Tshuvá”, Cap. 3). Entre ellos, “el que afirma que la Torá no es de D's, aunque sólo sea un versículo o una sílaba. El que dice que Moisés habló por sí mismo, ése es un hereje de la Torá. Y asimismo el que niega su interpretación en la tradición oral”.

El *jajam* Morteira aceptó, por supuesto, las palabras del Rambam, y las manejó en sus textos frecuentemente. En una misiva escrita a Venecia, aparentemente en 1635, cita el mencionado texto del “mayor de los voceros, el Rambam” y declara que en sus prédicas públicas se refiere “a la Cábala en tanto tradición creída y aceptada por todo Israel, el (tratado) *Briata* que se estudia en su primer capítulo de Rosh Hashaná: pero los apóstatas herejes que renegaron de la Torá... descienden al infierno y son condenados por todas las generaciones... el infierno se agotará pero ellos no terminarán (su tormento)...”.

En un sermón sobre el episodio, que figura en su colección de sermones “La colina de Saúl”, Morteira escribe sobre “los trece principios... todos aceptarán que lo son y quien reniega de ellos no tiene parte en el mundo por venir...”, y uno de ellos es el “principio de que la Torá proviene del cielo... que está sugerido en el nombre Dan, ya que su función es enseñar que de los cielos D's dio decretos (*divim*) a los hombres en su Torá, para que vivan acorde a ellos”.

El *jajam* Aboab sostiene explícitamente, en su libro “Espíritu de vida”, al mencionar “El jardín de granados” del cabalista Moisés Cordovero, “si no los denomina herejes o sectarios porque creen en todo lo que guarda relación con la divinidad, se los denominará herejes porque niegan la interpretación oral de la ley, según lo escribiera el Rambam en el conocido pasaje...”. Y si eso pensaba de los que reniegan de la ley oral, con más razón de los que dudaban de la Torá en sí.

El *jajam* Manasseh ben Israel, en su libro también llamado “Espíritu de vida”, da por supuesta la cuestión, al recordar las palabras del Rambam “y estos son los que no tienen parte en el mundo venidero, sino que son extirpados, perdidos y condenados para toda la eternidad por la enormidad de su maldad: los sectarios y los herejes y los que reniegan de la Torá”, etc.

II) *El alma muere junto con el cuerpo.* La cuestión de la vida del alma luego de la muerte del cuerpo era trascendente para quienes creían que la recompensa del justo y el castigo del malvado no se completan en este mundo sino que los aguardan en el mundo venidero. Tal como lo leemos en los testimonios de Solano y el capitán, Spinoza negaba la existencia de la recompensa y el castigo después de la muerte, al sostener que el alma muere con el cuerpo. La firme posición de Spinoza en esta cuestión recordaría quizás a los ancianos de la comunidad las convicciones de Uriel da Costa, quien también renegara, entre otras cosas, de la eternidad del alma y del principio de la recompensa y el castigo en el otro mundo. Pero no nos extenderemos en el caso de Uriel da Costa, su excomunión y su arrepentimiento². Pocos prestaron atención al hecho de que en 1635, pocos años después del que se pronunciaría la segunda excomunión de Da Costa, se suscitó entre los dos rabinos principales de la comunidad, Morteira y Aboab, un agudo debate en torno a la cuestión de la eternidad del castigo en el otro mundo, debate en el que es posible ver una consecuencia de la discusión suscitada por las ideas de Da Costa.

Morteira, que era talmudista y un “poco” filósofo, opinaba con ardor que “los muy perversos que murieron sin arrepentirse sufren el castigo eterno”. En 1635 o 1636, Morteira enunció esa opinión en un breve texto en el que considera “la propuesta, hecha en nombre de Israel, de que quien cometió todas las transgresiones del mundo no es castigado con el castigo eterno”, propuesta que considera “herejía”. A quienes niegan heréticamente la eternidad del castigo define como “hombres estudiosos que sostienen que continúan la sabiduría de la Cábala... jóvenes incompletos en su fe... estudiantes que no han completado sus estudios” (con lo que, con toda seguridad, alude a la edad de Aboab, más joven que él). Las pruebas de que la eternidad del cuerpo pertenece a la muerte, Morteira las encuentra en el Talmud, en la literatura ju-

ridica y en escritos filosóficos, mientras que se refiere escasamente a la literatura cabalística y mística. Al final de su texto, menciona que los partidarios de la idea de la finitud del castigo solicitaron de los líderes de la comunidad que no se le permitiera manifestar su opiniones en sus sermones.

La tesis de Aboab se expresa en un estilo todavía más acerbo en su libro “Espíritu de vida”. Aboab sostiene que el castigo no es eterno sino “temporal, según la naturaleza del pecado”. Para él, las ideas de Morteira son “una torre que se apoya en el aire”, ya que se opone a lo dicho en los escritos de los cabalistas. Aboab no escatima el filo de su lengua contra Morteira y sus simpatizantes, a los que denomina “más viejos que yo en días, a cuyos padres no habría yo puesto con los perros de mi ganado, que para sí mismos son sabios y ante sí mismos son inteligentes. ¡Ay de los sabios que ponen en sus ojos sombra a la luz y luz a la sombra!... y si soy menor en días, en ellos el envejecimiento acumula tontería, porque no poseen inteligencia ni sabiduría”.

El conflicto fue acerbo y público. Los señores de la comunidad solicitaron al respecto una decisión del tribunal de la comunidad de Venecia. Dos de los sabios venecianos, Shefaiya di Medina y Azarya Figo, contestaron en una misiva retórica y algo emocionada a Aboab. En ella le solicitan que abandone la polémica con Morteira y evite así la necesidad de una decisión judicial que sin duda favorecerá “a quien sostiene que el castigo es eterno”.

Carecemos de testimonios directos sobre si esta misiva contribuyó a calmar los ánimos, pero lo cierto es que en 1642 Isaac Aboab abandonó la comunidad portuguesa de Amsterdam y se marchó a una de las nuevas poblaciones del Brasil. Allí fue *jajam* de la comunidad judía. Quizás deban hurgarse en esa controversia los móviles de su partida. Más tarde, tras la guerra entre portugueses y holandeses, retornó a Amsterdam y se desempeñó nuevamente como *jajam*.

Si para Morteira era una herejía la idea de que el castigo posterior a la muerte fuera temporal, no cabe duda de que la idea de que el alma cesa de existir con la muerte del cuerpo constituía a sus ojos una abominación mucho peor. En su “Espíritu de vida”, Aboab escribe: “Y aun si pudiera pensarse que todo lo que le expliqué no es, D’s no quiera, cierto... quien lo creyere no será considerado hereje, pues no es uno de los principios obligatorios, ya que el principio del castigo y la recompensa no nos fuerzan a creer que los castigos por el pecado del alma sean eternos”. De esta cita se desprende con claridad que, para Aboab,

2. Nuestro amigo Richard Popkin, presenta argumentos de peso en el sentido de que, en el caso de Uriel da Costa, es más el material falsificado que el auténtico. Nos inclinamos a pensar como él, pero no podemos extendernos en el tema en este artículo.

quien no creyera en la recompensa y el castigo y sobre todo en el principio de la supervivencia del alma era un hereje.

El libro de Manasseh ben Israel "Espíritu de vida" aparece en Amsterdam cuatro años antes de la excomunión de Spinoza. Ya en el prólogo se dirige el autor al "amigo lector" para afirmar que "la base de las bases y el principio de los principios es esta fe en la perduración del alma", el cual, para él, está implícito en todos los otros principios conocidos; entre otros, de él se derivan cuatro fundamentos, y ellos son: que el Santo Bendito Sea conoce todas las acciones de los hombres, que recompensa a quienes observan sus preceptos y castiga a quienes los trágreden; que el Mesías ha de resucitar a los muertos...".

Por lo tanto, la fe en la supervivencia del alma después de la muerte posee un rol fundamental a nivel teológico, siendo la base para la aceptación de que el castigo y la recompensa no se adjudican en vida, "...por cuanto vimos en este mundo que el justo vive mal y el perverso vive bien...", sino en un contexto diferente. Está claro que Manasseh ben Israel viene a enfrentarse con "el problema, oído frecuentemente de boca de los exégetas de nuestra nación, de por qué en la Torá no se mencionan el destino del espíritu y la retribución que recibe el alma después de la muerte...", y su propósito es "investigar y profundizar en esta creencia hasta donde pueda alcanzar mi mano, para que todos sepan que nuestra Torá es perfecta y nada falta en ella". Puesto que "no se encontrará en la tierra de los hombres una nación y una lengua que no declaren que el alma es espiritual y eterna... y no hay entre nosotros, gracias a D's, quien reniegue de este principio...".

Si cuando Manasseh ben Israel elaboró esas reflexiones se habían hundido ya en el olvido los detalles del episodio Uriel da Costa, parecería, además, que todavía no se habían suscitado los protagonizados por Baruj de Spinoza y Daniel de Prado. De todos modos, no cabe duda de que también para Manasseh ben Israel la negación de la fe en la supervivencia del alma constituía una "abominable herejía".

El D's de los filósofos

III) "D's no existe sino desde el punto de vista filosófico". Esta propuesta, que no hay que confundir con la afirmación atea de que "D's no existe", era considerada herejía en el contexto teológico de la noción de Providencia. El D's de los filósofos es un concepto abstracto, a saber, la "causa primera" o la "idea suprema del Bien", mientras que el D's de los teólogos es un Ser activo, Creador, Conductor y Juez: "¡No otorgará vida al impío, pero a los afligidos

dará su derecho, no apartará de los justos sus ojos; antes bien, con los reyes los pondrá en el trono", en palabras del Libro de Job (36:6-7).

La noción de que la Divinidad es generada desde el mundo, que no dirige a sus criaturas y no cuida a su pueblo no podía ser sino una "abominable herejía" a los ojos de los *jajamim* Morteira y Aboab, y como tal emerge en los escritos de ambos.

Morteira encontró en la Torá trece versículos en los que la palabra "precepto" (*mitzvá*) no se refiere a "un precepto práctico particular, sino que por su naturaleza comprende todos los preceptos, es decir, el principio de principios del que depende toda la Torá...", y los presentó en su sermón sobre el episodio. Siguió previamente en el ya mencionado "La colina de Saúl". Además de los principios que analizamos antes, el de "Torá del cielo" y el de "recompensa y castigo después de la muerte", Morteira menciona al "principio de la Providencia de D's, que será bendito en el camino de los hombres, según nosotros decimos: ve y conoce nuestros secretos, contempla el final de toda cosa en su comienzo...". Pero no sólo se trata de un control general sobre los hombres, sino que "el precepto de la fe en la Providencia es un precepto especial que los abarca todos, y por él continuará existiendo la Providencia por medio de la cual D's te cuidará a ti entre todos los pueblos...".

Aboab, que era cabalista devoto, al punto de afirmar que "debemos alabar a los sabios de la Cábala, en cuyas manos está la verdad", citó a "Moisés Cordovero, en su grato libro "Jardín de Granados", primera parte, capítulo 9", y no cabe duda de que aceptaba lo señalado allí por Cordovero, a saber: "Dado que la negación de las esferas (*sefirot*) conducirá a la herejía y puesto que a la luz de la primacía y supuestos fundamentales de la Torá el Ser Único es inmutable, cómo puede vigilar lo transitorio".

La teoría de las *sefirot* o esferas permite salvarse de la herejía, mediante el control de la Divinidad sobre los eventos pasajeros de este mundo.

También Manasseh ben Israel ve en la idea de la Providencia un eslabón claro en la estructura de la fe. Así, por ejemplo, en el cuarto capítulo de "Espíritu de vida", que encara el "tema de la transmigración de las almas", declara ben Israel con sencillez: "Y si hay en el mundo Ser Supremo, necesariamente existe la Providencia".

Conviene destacar que a veces los sabios conjugan estos tres principios —autenticidad de la Torá, supervivencia del alma para su recompensa o castigo, y realidad de D's implicando control sobre el mundo—, y ven en ellos las premisas decisivas de la fe. Así, por ejemplo, asevera Manasseh ben Israel:

“De esta fe en la perduración de las almas dependen, esclarecido lector, las bases fundamentales de la fe. Me refiero a la realidad de D's, a la autenticidad divina de la Torá y el principio de la recompensa y el castigo posteriores a la muerte. Porque si se afirmara que el alma se pierde y termina con el cuerpo, no hay entonces recompensa o castigo, y si no existen la recompensa y el castigo y el control sobre las criaturas no existe realidad del Nombre, y si no existen D's y la recompensa y el castigo, para qué entonces la Torá de los cielos, el esfuerzo de las *mitzvoth* y su cumplimiento, gracias a las cuales no se corta el nexo triangular...”. A continuación, Manasseh ben Israel menciona a “los perversos y delinquentes que pecaron contra ese yugo, como los herejes que negaron a D's y dijeron que no existe, y los que niegan que la Torá proviene de los cielos, y los que rechazan la perduración del alma y su recompensa o castigo, y vivieron sin D's y sin el yugo de la Torá”.

También Morteira, en su sermón sobre el episodio *Juicios (mishpatim)* en el mencionado libro, dice aludiendo a Moisés que “dio su alma por estos supuestos... para que nos enseñen los principios de nuestra Torá... y son ellos la realidad de D's, la Torá de los cielos y el castigo y la recompensa...”.

Por supuesto que la identificación de esas tres nociones con los principios de la fe judía no es fruto del pensamiento de los *jajamim* de Amsterdam. No cabe duda de que llegó a ellos, por ejemplo, a través del “Libro de los principios” de Iosef Albo y quizás también de fuentes anteriores. De todos modos, no cabe duda de que las ideas presentadas por Spinoza al monje y al capitán españoles eran para los *jajamim* claramente contrarias a los tres principios de la fe, y dignas del apelativo de “abominables herejías”.

Pruebas indirectas

Pese a ello, es necesario recordar que no fueron los sabios de la comunidad quienes decretaron la excomunión; ésta fue decidida “en su conocimiento”, por lo que debemos pensar que los señores del Consejo tenían sus propias consideraciones en este contexto. Antes de exponerlas, debemos contestar a la segunda de las cuestiones que nos formulamos en un principio: ¿existen pruebas adicionales de que Spinoza sostenía dichas ideas en la época de su excomunión?

Mencionaremos aquí algunos testimonios indirectos sobre las ideas de Baruj Spinoza en ese período de su vida.

Uno de ellos puede hallarse en la primera biografía de Spinoza, fruto de la pluma de su contemporáneo Lucas. Dicha biografía

se publicó en 1719, es decir, más de cuarenta años después de la muerte de Spinoza, y es sabido que no puede confiarse mucho en ella. Pero vale la pena recordar que, al describir los motivos de la excomunión, pretendidamente basándose en las memorias del filósofo, aparecen las mismas ideas de Spinoza contra la autenticidad de la Torá y la eternidad del alma, así como el argumento de que no hay en la Torá base suficiente para negar la materialidad de D's.

Existen distintos testimonios de que el mismo Spinoza escribió, en fecha cercana a su excomunión, un texto en el que se refería explícitamente a su posición respecto de la Torá y la religión judía. Salomón Van Til, profesor de teología en la Universidad de Utrecht, es el primero que atestigua, ya en 1684, que “el texto contra el Antiguo Testamento fue escrito en español bajo el nombre “Justificación del abandono del judaísmo”. Van Til añade que Spinoza no publicó dicho texto como tal, sino que presentó más tarde sus ideas, en forma más ordenada, en el “Tratado teológico-político”, que publicara en forma anónima en 1670. No poseemos esa apología de Spinoza, y no podemos sino tratar de figurarnos qué capítulo del “Tratado” contiene fragmentos del mismo. Es razonable suponer que el Cap. XIV; que aborda la fe, los creyentes y los “fundamentos de la fe”, sea uno de ellos. Spinoza acusa en él irónicamente a quienes “hacen armonizar lo escrito en los textos sagrados con sus propias opiniones”, pero que a la vez “no admiten en otros el derecho a la misma libertad, sino que persiguen como enemigos de D's a todos los que disienten con ellos, aun si son personas honestas y devotas de la verdad íntegra; en cambio, aman y declaran elegidos de D's a quienes dicen lo mismo que ellos, aun si su espíritu no está totalmente equilibrado”. Luego de enumerar en ese mismo capítulo los “principios de la fe global”, en los que nada se dice sobre la autenticidad de la Torá, la recompensa y el castigo después de la muerte y el principio de la Providencia, menciona algunos temas que no son “del interés de la fe”: “si... cree el hombre que D's... dirige todo libremente i dentro de las leyes de la naturaleza; que dicta leyes como gobernante, o las enseña como lo auténticamente eterno... y, finalmente, que la recompensa de los buenos y el castigo de los malos es natural o sobrenatural...”. Los que los sabios consideraron “abominables herejías” no era a ojos de Spinoza parte de los principios de la fe sino datos pasibles de libre interpretación, “ya que ellos son como lo decide el hombre a su respecto”.

Podremos, aparentemente, extraer otros detalles del material que poseemos sobre un episodio semejante, la excomunión de Daniel de Prado. Como se recordará, el hermano

Tomás Solano y Robles y el capitán Manuel Pérez de Maltranilla atestiguaron que se encontraron con Spinoza y con Prado, y del texto de su testimonio resulta claro que los entrevistaron juntos. Por ende, según este testimonio, los argumentos de la excomunión habrían sido los mismos en ambos casos.

Muchos documentos referentes a la excomunión de Prado en 1658 no han desaparecido. Si es posible suponer que en ese tiempo Spinoza y Prado sostenían ideas similares, por lo menos en cuanto a los principios de la fe, es posible extraer de esos documentos, indirectamente, las ideas de Spinoza en la época de su excomunión. En una carta escrita en latín por Daniel de Prado a fin de probar la injusticia de su excomunión, éste arguye que defendió la fe en la Creación en tanto miembro del jurado de la Universidad de Leyden al analizar una disertación presentada ante dicha universidad. En esa defensa, cinco meses antes de ser excomulgado, emerge una negación indirecta de la concepción de que D's existe sólo desde el punto de vista filosófico. En cuanto a la recompensa y el castigo que aguardan al hombre después de su muerte, Prado afirma que hay que aceptar dicha idea como principio de fe aun cuando no pueda hallársele fundamento. Es posible ver aquí un intento de desentenderse indirectamente de la acusación respecto del principio de la supervivencia del alma.

En una carta paralela enviada al Consejo, David de Prado, hijo de Daniel, solicita que se permita a su padre probar "que no pecó en cosa alguna contra la Santa Ley de D's a la que cumple... y para que se vea que no se ha desviado siquiera en pensamiento del recto camino de la verdadera y Santa Ley", y de este modo se incorpora al cuadro un rechazo explícito de la segunda herejía, la negación de la autenticidad de la Torá.

Aun si nos permitimos dudar de la sinceridad de las protestas de David y Daniel de Prado, en vista de las declaraciones hechas unos meses después por este último y por Spinoza al monje y al capitán, está claro que durante ambos procesos se habrían planteado sus posturas respecto de los tres principios de la fe.

Pruebas semejantes aparecen en la carta escrita en 1663 por Isaac Orobio de Castro, miembro de la comunidad, en respuesta a una solicitud de Prado. Bajo el título "Carta grave contra Prado, filósofo y médico que puso en duda la verdad de los Libros Sagrados y quiso ocultar su perfidia bajo el argumento de que cree en D's y en la ley natural", se nos presenta un acerbo debate acerca del tema de la supervivencia del alma (sobre este tema pueden encontrarse muchos detalles en el reciente libro de Iosef

Kaplan "Del cristianismo al judaísmo", dedicado a Orobio de Castro y a su época, el cual constituye, sin duda, uno de los libros más interesantes e importantes que se hayan escrito sobre esa época y esa comunidad).

Recordaremos que además existen testimonios documentados de otros discípulos de Prado, en esa misma época. El más interesante es el testimonio de Iaacov Monsanto, a comienzos de 1658: "...el lunes por la noche, antes de la clase, conversando conmigo, planteó, entre otras cosas, los argumentos para creer en la Torá de Moisés más que en las leyes de otras religiones. Al preguntarme si existen la recompensa y el castigo después de la muerte, le respondí que cómo puede dudarse de ello, si éste es uno de los trece fundamentos. A eso respondió con arrogancia que hasta hoy no volvió nadie del otro mundo... y afirmó que el mundo no ha sido creado, sino que siempre existió tal cual es..."; es decir, Prado afirma que D's no ha creado al mundo tal como aparece en el relato del Génesis. He aquí, pues, nuevamente los tres principios de la fe de los que reniega Daniel de Prado, para espanto de los *jajammim*.

Del testimonio de Daniel de Ribera, monje cristiano que se incorporó a la misma comunidad y que aparentemente enseñaba junto con Daniel de Prado, surge un cuadro semejante: "El alma muere con el cuerpo", la "Santa Torá está falseada" y no hay que aceptar el concepto de que "D's controla el mundo en general y cada cosa en particular".

Finalmente, recordemos a Abraham Israel Pereyra, que vivió en la misma época y el mismo lugar, quien en 1666 escribiera con acritud que nuestro mundo "no es sino tierra árida, llena de zarzas y de espinos... un prado verde por el que pululan mortales serpientes". Pereyra utiliza ese juego de palabras ("espinos" —Spinoza, "prado"—Prado), también utilizado por otros contra ambos filósofos, para atacar mordazmente las ideas que a éstos se atribuyen. En un libro que escribiera en 1671 se ensaña contra los judíos "que enseñan cómo gobernar, como si el brazo de la Divina Providencia no los fuera a alcanzar, y como si el mundo se gobernara a sí mismo", y que, siguiendo a Maquiavelo, "niegan la supervivencia del alma y su recompensa o castigo después de la muerte"³.

Malas acciones, espantosas acciones

Para contestar a la siguiente de nuestras preguntas —si las ideas de Spinoza justi-

3. Tomado del libro de Iosef Kaplan, "Del cristianismo al judaísmo", pág. 282. No hemos examinado directamente los libros de Pereyra.



Baruj de Spinoza

ficaban su excomunión desde el punto de vista halájico—, debemos referirnos brevemente a la noción popularmente aceptada según la cual los judíos no fueron nunca excomulgados por sus ideas. Acorde a esta concepción, Spinoza fue excomulgado no por lo que pensaba sino porque provocó la indignación de los *jajamim* y del Consejo al violar públicamente los preceptos de la Torá. Así lo consideran Freudenthal, Kaltzkin y otros.

Quienes afirman que Spinoza fue excomulgado por violar en público algún precepto deberían, en nuestra opinión, aportar las pruebas correspondientes. Salvo dos medias frases poco claras en el acta de la excomunión (“malas acciones” y “espantosas acciones”), las cuales, por supuesto, pueden interpretarse de más de una manera, no hallamos sustento alguno de la mencionada opinión entre los testimonios disponibles.

Frente a ello se alza, como se recordará, el testimonio del monje y el capitán que declararan en Madrid, de manera muy directa, que Spinoza y Prado afirmaban que habían sido excomulgados por sus opiniones heréticas sobre los tres principios de la fe. En realidad, la idea de que Spinoza fue excomulgado por sus actos se basa en la suposición general de que “el judío no excomulga por ideas sino sólo por acciones”, la cual carece de base real, salvo que por “ideas” se entienda sólo reflexiones que el individuo no revela a nadie; obviamente, ningún judío es excomulgado por ideas de ese tipo... En la nómina de las 24 causas por las que es excomulgado un judío, nómina que comenzara en el Talmud (*Berajot*, 19-a) y continuara con el Rambam (*Mishné Torá*, *Halajot Talmud Torá*, cap. 10, *Halajá* 14), emergen diversos tipos de pecados, desde trasgresiones puramente prácticas,

como "quien haace trabajos la víspera de Pésaj después de media noche" o "el que hace tropezar a un ciego", hasta las que consisten en la manifestación de una opinión, como "el que desprecia lo dicho por los sabios y, desde ya, quien desdigna lo escrito en la Torá. Los grandes exégetas añadieron también los casos en que el individuo disiente de manera radical de lo aceptado por todos, ya que ello equivale a disentir con la Torá y a producir una "profanación del Nombre". En ese caso, es posible excomulgar al individuo de manera expeditiva aun sin los pasos previos de advertencia, reprimenda y aislamiento⁴.

De todo ello se desprende claramente que desde el punto de vista halájico era posible que los sabios excomulgaran a un individuo por expresar ciertas ideas en público, si dicha expresión implicaba discrepancia, profanación del Nombre o negación de la Torá escrita o la tradición oral. No se trata de posibilidades halájicas que era posible obviar (ya que tales también existen): son conocidas las excomuniones basadas en elementos como los mencionados, en la época del shabtaísmo, en la controversia Emden-Eibeschuetz y en otros muchos casos.

Menos conocida es la excomunión dictada por algunos rabinos no a consecuencia de la expresión pública de determinadas opiniones, sino después de un examen detenido de libros publicados. Hubo rabinos que prohibieron el estudio de la filosofía en todas sus formas, como "Harosh" (Rav Asher ben Ieniel, 1250-1310, N. del T.) El *Shulján Aruj* adopta una postura moderada por una parte y extremista por la otra. "Un estudiante docto... que se ocupa de libros herejes y profana el hombre del cielo, es excomulgado ante D's": ésta era la idea de un contemporáneo de Spinoza, Rav Ioel Sirkes, autor de "Casa nueva", quien denominó "la apostasía misma" a la filosofía encarada por su contemporáneo el doctor Josef Abarbanel Barboza.

El *jajam* mayor de la comunidad de Amsterdam, Saúl Levi Morteira, conoce bien todo lo antedicho. En su libro de sermones "La colina de Saúl", al abordar en el contexto del episodio "Pues saldrás", del castigo del instigador, del hijo libertino y del maestro, del viejo obstinado y de los testigos falsos, dice: "...y puesto que en este asunto nos parece que el pensamiento es la actividad del espíritu y la acción es la del cuerpo, el delito será más terrible cuando afecte la parte más valiosa e importante... y no debemos aquí mirar por los ojos de

la masa, que sólo se interesa por los actos y no por los pensamientos, y no se cuida de éstos... y que estos cuatro asuntos D's ordenó declararlos para que todos oigan y vean, porque todos murieron por sus pensamientos y no por sus actos, por lo que estaban dispuestos a hacer y no por lo que hicieron...".

Si las herejías del pensamiento son más graves que las herejías de hecho, no es asombroso que el sabio Morteira estuviese dispuesto a aplicar la gravísima sanción de la excomunión contra Baruj Spinoza, en base a las "abominables herejías" que hemos mencionado.

La incontrovertible autoridad del Consejo

Como ya lo señaláramos, el anatema contra Spinoza no fue pronunciado por los *jajamim* sino "en su nombre", emanando la sanción del Consejo, los dirigentes de la comunidad. ¿Poseía el Consejo autoridad para dictar una excomunión? La respuesta a esta pregunta debe relacionarse con los tres niveles diferentes de dicha autoridad: la autoridad halájica, la autoridad instituida dentro de la comunidad, y la autoridad municipal, conferida por el gobierno del país.

Otra de las nociones difundidas y no revisadas es la que considera que sólo un tribunal formado por tres rabinos está autorizado a pronunciar una excomunión. Por el contrario, la Halajá reconoce también otro cuerpo institucional, al que otorga status formal: los "buenos de la ciudad" o los "dirigentes de la comunidad" o "protectores". La autoridad conferida a la comunidad o a sus dirigentes, quienes pueden dictar decretos que obligan a todos, se apoyan en el versículo 10:8 del libro de "Ezra" en el que se dice: "y que el que no viniera dentro de tres días conforme al acuerdo de príncipes y de ancianos, perdiese toda su hacienda, y el tal fuese excluido de la congregación de los del cautiverio". De acuerdo con este fragmento, Rabeinu Guershon Meor Hagolá decretó que "aun cuando el más simple de los simples fuese designado dirigente de la comunidad, es como si fuera el más noble de los nobles. Por lo tanto, todo lo decidido por las comunidades, sus decretos y sus acciones, son válidos como decretos y como acciones". Es decir, las ordenanzas de la comunidad reciben categoría halájica, sin ambigüedad alguna. La autoridad de la comunidad alcanzaba lo civil y lo criminal, incluidos los diversos castigos a los transgresores —azotes, multas, excomunión—. La única limitación impuesta por opinión de la mayoría a las ordenanzas comunitarias era la necesidad de obtener la aprobación del rabino o rabinos, tanto para el decreto en sí como para la aplicación del castigo incluido en el mismo. Esta aprobación asegu-

4. En este tema recurrimos al material de la "Enciclopedia Talmúdica", entrada *excomunión*, aun antes de que fuera impresa. Nuestro agradecimiento a la redacción por permitirnos examinar ese material.

raba un control preventivo de los sabios de la Halajá por sobre las ordenanzas de la vida civil.

De esto se desprende que la excomunión pronunciada por el Consejo en nombre de los sabios era perfectamente válida desde el punto de vista halájico. Su origen formal no la limitaba tampoco en cuanto a su validez temporal o espacial. La excomunión, según ciertos eruditos, rige no sólo para una generación sino para todas las que vendrán: "... y hasta los hijos que les nazcan, generación tras generación, deben proceder según la decisión y proscripción de sus padres" (Rashbá). Y en cuanto a si la pena estaba limitada sólo a la comunidad que la pronunciaba, dice el Baj (Rav Ioel Sirkes, N. del T.) que "el juicio (del trasgresor) es tan válido en una ciudad como en la otra... el anatema (*nidui*, proscripción) vale para todo Israel".

La excomunión poseía, pues, validez halájica, y con mucha más razón moral. En 1639, tras la unificación de las tres comunidades portuguesas de Amsterdam bajo el nombre de Talmud Torá, se fijaron reglamentos explícitos sobre la autoridad suprema del Consejo en todos los asuntos públicos. "El Consejo es soberano en la conducción de la comunidad", dice el artículo 12 del Reglamento Básico de la Comunidad Talmud Torá. "Tendrá autoridad y supremacía sobre todo, y nadie puede actuar en contra de sus decisiones, individual o colectivamente... y quien lo haga... sufrirá pena de excomunión". Otro puntos declaran que "entre las funciones del Consejo" "están las de autorizar divorcios, controlar y corregir libros y autorizar su impresión".

Más aún, "habrá pena de excomunión sobre quien preste testimonio en un divorcio sin autorización del Consejo". Estas y muchas otras ordenanzas evidencian claramente que la autoridad del Consejo era indiscutible. También respecto de los *jajamim*, nombrados por él, poseía el Consejo una autoridad suprema. Por ejemplo, una ordenanza determina que "la decisión en materia jurídica radica en manos de los *jajamim*, por mayoría de votos, y en caso de producirse empate, la decisión final recae sobre el Consejo, y si un *jajam* no la aceptar, será relevado de su cargo, sin paga y sin posibilidad de volver a él". Esa conjuntura jurídica no era exclusiva de Amsterdam. En la comunidad judía portuguesa de Hamburgo, en 1666, se otorgó al *jajam* el derecho de castigar a un cierto *mohel* "según su maldad, y tal como él lo considere justo; pero no ha de excomulgarlo, ya que la toma de decisiones por los pecados más graves es sólo atribución del Consejo".

No poseemos testimonios directos sobre la autorización que otorgaban al Consejo las autoridades de la ciudad, en el caso de

las excomuniones. Un testimonio indirecto de semejante autorización se halla en la misiva enviada por los *jajamim* portugueses de Amsterdam —Aboab, Sasportes y Oliveira— a los jefes del Consejo de los Cuatro Estados, en 1683. El tema es la excomunión pronunciada por estos rabinos contra la comunidad ashkenazí de Amsterdam, por haber destituido a su rabino principal, el Dr. David Lida, de origen polaco. Los autores de la misiva señalan con preocupación que su sentencia provocó "odio y resentimiento contra nosotros entre los pueblos, y especialmente entre las autoridades, pues éstas no gustan de la excomunión ni de la proscripción, y ya en el pasado... decretaron que no excomulgásemos ni proscribásemos en su país a persona alguna". De este texto nos enteramos de que en años anteriores a 1683, el gobierno de la ciudad privó a los jefes comunitarios del derecho a excomulgar, el cual, debemos inferir, antes poseían (Graetz deduce que dicha prohibición fue consecuencia del caso Spinoza, pero no existen bases para esta suposición, ya que encontramos casos posteriores de excomunión dentro de la misma comunidad, en la época del despertar shabtaísta de los años 1665-1666, por ejemplo, así como en el caso del médico Iosef Abarbanel Barboza, excomulgado en Amsterdam en 1677).

En este contexto vale la pena mencionar la violenta posición asumida por Philip van Limborch, teólogo holandés conocido por sus ideas moderadas y amigo del filósofo inglés John Locke. En una carta a un amigo, se opone a que las comunidades judías tengan derecho a excomulgar a sus miembros debido a sus opiniones. Esto es también una prueba indirecta de que el Consejo, y a través de él toda la comunidad, poseía autoridad para proscribir a los desviacionistas.

Una comunidad judía estable y autónoma

Volvemos ahora a la cuarta y última de nuestras preguntas: ¿Excomulgaron los señores del Consejo a Spinoza porque sus ideas parecieran heréticas a los *jajamim* de la comunidad? En realidad, el hecho de que un individuo pensara de esa manera no significaba, de hecho, una ruptura institucional. Ejemplo de ello tenemos en el caso de Daniel de Prado. En el Registro de la Comunidad figura que en 1657 consintieron los ancianos de la comunidad, junto con los *jajamim* y el Consejo, levantar la excomunión que pesaba sobre Prado, con la condición de que éste viajara "al otro lado del mar, a regiones en las que hay judíos observantes". Dos de los dirigentes comunitarios trataron de convencerlo de que aceptara la propuesta, prometiendo ayuda para él y su familia; pero Prado se negó. También en el acta de excomunión de Spinoza se insi-

núan compromisos que el Consejo estaría dispuesto a asumir si el convicto aceptara arrepentirse de sus desvíos. Hay un testimonio indirecto en Bayle en cuanto al contenido de dichas promesas, pero sus detalles no han sido verificados. Además, resulta difícil imaginarse que el Consejo realmente creyera que Spinoza cambiaría sus ideas a cambio de promesas.

La respuesta a nuestro planteo es otra. El interés supremo del Consejo era conservar abiertamente una comunidad judeo-portuguesa estable y autónoma. Algunos de ellos, los comerciantes opulentos, tenían también un evidente interés en conservar la actividad económica judía en los ramos comerciales y financieros autorizados.

La comunidad no poseía autonomía total. Respecto de la sociedad exterior, debía mantener un sistema de relaciones adecuado con todos los estratos del poder a los que estaba directa o indirectamente sometida. Debemos revisar el completo sistema de gobiernos de la época, a fin de evaluar correctamente la empresa política que se planteaba al Consejo de la comunidad judía. Sobre la comunidad tenían autoridad, simultáneamente, los gobernantes de la ciudad de Amsterdam, el Consejo de la Provincia de Holanda y Frisia Occidental —en el que figuraban representantes de las ciudades importantes de la provincia y representantes de la nobleza local—; el Consejo de las Provincias Unidas de los Países Bajos del Norte, que incluía a representantes de las siete provincias que integraran en 1571 el Tratado de Utrecht; y a veces, también algún príncipe de la Casa de Orange. Esos cuatro niveles de poder —ciudad, provincia, unión provincial y príncipe— no constituían una jerarquía simple, sino una compleja trama de autoridades formales y poder efectivo, todos esforzándose por conservar el mayor grado de soberanía y poder posibles. Por ejemplo, el príncipe debía ser elegido para su cargo por cada una de las provincias. En ese contexto, el príncipe dependía de éstas. Pero, a su vez, el príncipe poseía autoridad parcial en la designación de los gobernadores de las ciudades representadas en el Consejo de las Provincias, y en ese sentido éstas dependían de él. El ejército de la Unión estaba compuesto por unidades provinciales, el mantenimiento de las cuales corría por cuenta de las provincias, pero el príncipe estaba a la cabeza de dicho ejército. La provincia de Holanda y Frisia Occidental, que era la más rica de todas, podía afectar la fuerza militar del príncipe interrumpiendo el pago a parte de las unidades, y por cierto que lo hizo varias veces. A su vez, el príncipe podía utilizar a las unidades militares mantenidas por otra provincia contra la que se había rebelado, y también lo hizo varias veces.

Con una estructura de poder tan inestable, no podía la comunidad judía depender de manera rotunda de una de las partes involucradas. Pocos años antes de la época que nos ocupa, tuvieron lugar en los Países Bajos dos hechos importantes que ejemplifican las posibilidades implícitas en semejante enredo político, para bien y para mal. En 1650, dos años después de la firma de la Paz de Münster, en la que España reconoció a la República de los Países Bajos, finalizando así la Guerra de los 80 Años, el príncipe Guillermo II consideró adecuado provocar una nueva guerra con España a fin de favorecer a sus aliados franceses. Pero la ciudad de Amsterdam y la Provincia de Holanda toda no tenían interés en otra guerra sino en la paz, la riqueza y el bienestar, por lo que la provincia liquidó de hecho parte del ejército de la república. El príncipe, apoyado por el Consejo de las Provincias Unidas, recorrió las ciudades holandesas en "visita" oficial, a fin de persuadirlas de que no se le opusieran. La crisis culminó con la llegada del príncipe a las puertas de Amsterdam, acompañado por el ejército, al mando de su primo Guillermo Federico, príncipe de la Provincia de Frisia, amenazando con sitiarla. La amenaza resultó efectiva, y la ciudad firmó un acuerdo con el príncipe. Sus gobernantes fueron reemplazados, y anulada la licencia del ejército. Aparentemente, el sistema de gobierno se había modificado, pero no transcurrió mucho tiempo antes de que la situación se invirtiera. Tres meses después del acuerdo murió el príncipe, sin dejar herederos capaces de gobernar, y los republicanos no eligieron príncipe durante muchos años. Cuando la excomunión de Spinoza, no había príncipe en la mayoría de las provincias. Por supuesto, semejantes modificaciones dejan su impronta en las comunidades problemáticas, como lo era la de los judíos portugueses, e hicieron desarrollar en su seno la prudencia política.

Las crisis por otra parte, no eran infrecuentes. En 1651 salieron a luz graves conflictos entre la República de los Países Bajos y la república protestante de Cromwell en Inglaterra. El trasfondo del mismo era económico y asumió una forma extrema en la "Ley de Navegación", por la que Cromwell prohibió introducir mercancías a puertos ingleses en barcos extranjeros. Tras algunos meses se declaró la guerra entre ambos países, resultando severamente afectada la economía holandesa. Entre las víctimas de la situación se hallaba un grupo respetable de miembros de la comunidad judeo-portuguesa. Los triunfos navales de Cromwell provocaron una profunda insatisfacción en las ciudades holandesas y en las otras provincias, y nuevamente comenzó a oírse públicamente la voz del partido de la

Casa de Orange. La "Paz de Westminster", que puso fin a la guerra en 1654, estuvo acompañada de una grave crisis interna, porque las provincias de Holanda firmaron por separado un acuerdo secreto con Cromwell, según el cual ningún miembro de la casa de Orange sería nombrado príncipe (los Orange estaban emparentados con la casa de Estuardo, enemigos jurados de Cromwell). Las otras provincias vieron en esto una violación del Pacto de Utrecht que había creado la Confederación de Provincias, y Jan de Witt, el nuevo gobernante de Holanda, se defendió apelando a argumentos constitucionales y prácticos.

En pleno apogeo de la guerra, decidió uno de los *jajamim* de la comunidad, Manasseh ben Israel, partir hacia Inglaterra a fin de obtener el consentimiento de Cromwell para el establecimiento de judíos en dicho país. La comunidad de Amsterdam, muy experimentada en cuando a prudencia política, no le impidió viajar, pero tampoco lo alentó, y cuando por fin estaba a punto de partir, el Consejo decidió otorgarle una "licencia para atender asuntos personales". Dicha resolución, registrada en el Libro de Actas, contenía dudas respecto del valor de ese viaje, y el mismo ben Israel, que quería ser considerado como enviado de toda la nación y no sólo de su comunidad, solicitó ayuda, el 2 de setiembre del mismo año, a las comunidades de Italia y de Holstein (es decir, Hamburgo y sus ciudades-hermanas), pero no a la comunidad de Amsterdam.

Todos los niveles de poder que los judíos de Amsterdam debían tomar en cuenta tenían nexos con el cristianismo protestante, si bien no todos esos niveles de poder sentían gran afinidad con el calvinismo y sus pretensiones de colocar a la Iglesia por encima del Estado. El Pacto de Utrecht de 1579 establecía en su artículo 13: "En cuanto a religión, Holanda y Zelanda procederán según su voluntad, y las restantes provincias de la Unión cumplirán con las leyes de la paz religiosa... o dictarán para sí mismas leyes... según su voluntad y según lo que sea más adecuado para la tranquilidad y el bienestar de las provincias, las ciudades y sus aliados, y la protección de la propiedad y los derechos de los individuos, eclesiásticos o laicos... siendo todo hombre libre en su religión, sin que nadie vaya a ser investigado o acusado a causa de su religión...". Hay que entender que en la frase "Holanda y Zelanda procederán según su voluntad", se oculta una postura intolerante, contraria a la que se percibe en el resto del documento, ya que en ese momento sólo la iglesia reformada gozaba de libertad en dichas provincias.

En 1619, en el período en que estaba en juego el destino de la comunidad judía en la provincia de Holanda (a la que pertene-

cía Amsterdam), tuvo lugar el famoso conflicto entre el gobierno calvinista y la oposición arminiana⁵. Aparentemente, el motivo del enfrentamiento era un principio teológico (la predeterminación del destino humano, en vida y después de la muerte), pero de hecho estaba en juego una cuestión de poder entre la iglesia calvinista y el gobierno civil. Los arminianos exigían que ningún cristiano fuera perseguido por motivos religiosos toda vez que permaneciera leal a las Sagradas Escrituras.

Ninguno de ambos bandos quería a los judíos. Uno de los miembros más importantes de la oposición remonstrante, Gaspar Berleus de la Facultad de Teología de Leyden, expresó en un famoso documento los principios de su partido, pero al llegar al tema de los judíos dejó de expresar los principios de tolerancia en los que creía firmemente, y escribió: "Juzgad vos mismo, magnífico príncipe, si no es un hecho reprobable e injustificado que los judíos, enemigos encarnizados y blasfemos de nuestro Redentor, disfruten de libertad religiosa en la ciudad más fuerte de Holanda, mientras que nosotros, que somos cristianos de la iglesia reformada, no recibimos trato igualitario allí y en otras partes". En las resoluciones del sínodo de Dort, que simboliza el triunfo contra los remonstrantes, oímos al partido opuesto formular conceptos semejantes. En una misiva oficial al Consejo de la Unión de Provincias se dice: "... Que se encuentre la manera de detener la profanación constituida por los judíos que viven entre nosotros, y de evitar que atraigan a su religión a personas que pertenecen a la nuestra". Recordemos que los marranos de España y Portugal eran cristianos sumamente propensos a la reconversión al judaísmo.

El Consejo de la Provincia de Holanda y Frisia Occidental decidió el 13 de diciembre de 1619, tras examinar las propuestas del célebre Hugo Grotius y de Pau (que con el tiempo sería gobernador de la ciudad de Amsterdam) y las leyes de esta ciudad, que no se fijaría una política general respecto del establecimiento de judíos, sino que se dejaría la misma a criterio de cada una de las ciudades. Pese a ello, prohibió que se exigiera de los judíos vestirse de una manera particular. Probablemente esta posición fue más benévola que las ordenanzas de la ciudad de Amsterdam y las otras propuestas estudiadas, debido al hecho de que fueron específicamente comunicadas a los gobiernos de Haarlem y llamar, "para que las apliquen correctamente", pero dichas

5. Los arminianos se llaman así por Jacobus Arminius, teólogo holandés del siglo XVI cuyo pensamiento generara la corriente moderada dentro de la iglesia reformada.

resoluciones no recibieron reconocimiento oficial en ninguno de esos lugares.

La imagen tolerada del residente judío

El gobierno de Amsterdam permitía a los judíos conducir su vida con discreción y rechazó intentos repetidos de “venerables protestantes” de limitar sus actividades. Por ejemplo, hubo protestas eclesiásticas por el hecho de que la sinagoga Beit Iaakov agregara a su edificio habitaciones de estudio para “Talmud Torá” y “Etz Jaim”, declarando en una resolución del 12 de marzo de 1620: “Habiendo sido informados de que los judíos realizan nuevamente las ceremonias de su religión de manera pública, contrariamente a la prohibición de las altas autoridades de la ciudad... fue decidido presentarles al respecto una protesta, por medio de R. Rolandus y Cornelius Shlinger”, pero los patriarcas de la ciudad rechazaron dicha protesta.

La comunidad misma hizo grandes esfuerzos por mantener discretamente ocultas sus actividades. El primer Consejo de la comunidad unificada Talmud Torá dictó en 1639 ordenanzas adicionales a los reglamentos básicos de la comunidad, entre ellas la prohibición de los cortejos que acompañaban al novio hasta el altar o al difunto hasta su tumba, diciendo explícitamente que el motivo de dicha prohibición era evitar roces con no-judíos a quienes pudieran irritar semejantes procesiones. Una ordenanza más importante aún prohíbe que, en conversación con cristianos, se emitan críticas contra su fe o se discuta con ellos sobre asuntos religiosos con el fin de atraerlos al judaísmo, porque ello perjudicará “la libertad de que disponemos”, y hará odiosos a los judíos “debido a un proceder al que no los obliga su religión”.

La libertad de la que disfrutaban los judíos no era ilimitada. Los gobiernos de la ciudad o la provincia no estaban dispuestos a tolerar cambios en la imagen del judío que se habían formado. Es claro que el Consejo consideraba como parte de sus funciones el evitar cualquier excepción llamativa que pudiera acarrear la intervención del gobierno en la vida de la comunidad, con la consiguiente limitación o negación de sus libertades, eventuales castigos, etc. Por ejemplo, el Consejo no vaciló en excomulgar a David Curiel, quien apelara a las instancias municipales por un conflicto de dinero, cuyo examen por parte de dichas instancias podría revelar que había en la comunidad parejas casadas según la ley de Moisés pero no anotadas como tales en el Registro Civil.

La imagen del residente judío tolerada por las autoridades, que el Consejo procuraba preservar en todo lo que atañe a sus relaciones exteriores, era la de un vecino

de la ciudad obediente a sus leyes que profesaba los principios de la fe judía. De qué principios se trataba nos informan diversas fuentes, de las que presentaremos sólo una. Se trata de los juramentos que el judío pronunciaba o se suponía que debía pronunciar ante la ciudad.

Grotius, que era arminiano y por lo tanto minimalista en cuanto a las limitaciones religiosas que debían imponerse a los judíos, propuso que todo nuevo residente de la provincia de Holanda jurara por su fe, “. . . es decir, que afirme creer que hay un solo D's, Creador y Hacedor de todo el Universo, fuente de todo bien, al que se debe honrar y rendir culto y ante quien se debe rezar; que Moisés y los profetas escribieron la verdad después de la muerte, en la que los buenos reciben su recompensa y los malos su castigo”. El artículo 13 de la propuesta de Grotius declara que la pena por la violación de este juramento es “muerte o castigo corporal, según la gravedad del caso”.

Pese a que la propuesta de Grotius nunca fue oficialmente adoptada, la misma nos revela cuáles eran las transgresiones que un calvinista moderado no admitía de un judío. Con más razón, las mismas no habrían de ser tolerables para calvinistas menos moderados.

El 8 de noviembre de 1601, la ciudad de Amsterdam fijó el texto del juramento con que un judío había de presentarse ante las autoridades de la ciudad. La costumbre de hacer pronunciar al judío juramentos especiales en contextos formales estaba ya difundida en la Edad Media, entre otras causas por temor de que la oración *Kol Nidre* permitiera al judío abjurar de todos sus compromisos. Pese a ese trasfondo, es interesante examinar el texto del juramento judío en Amsterdam.

El juramento se abre diciendo: “Juráis por el D's Supremo y Viviente, que creó los cielos y la tierra y que dio su ley por medio de Moisés, presentar testimonio verídico en toda cuestión sobre la que seáis interrogado... “y termina así:” . . . y si afirmarais alguna mentira... estaréis por ello sometido a todas las maldiciones, calamidades y castigos, temporales y eternos, dados por el D's de Israel”.

El último ejemplo estará tomado del libro de Manasseh ben Israel “La salvación de Israel”, escrito pocos meses antes de la excomunión de Spinoza. Al rechazar la calumnia por crimen ritual, declara ben Israel: “Yo juro... por el D's Supremo, Creador del cielo y de la tierra, que dio su Torá al pueblo de Israel en el Monte Sinaí, que nunca hallé semejante costumbre en el pueblo de Israel...”, para finalizar: “y si no declaró la verdad en este asunto, caigan sobre mí todas las maldiciones mencionadas en Levítico y en Deuteronomio, no disfrute

de las bendiciones y el consuelo de Sión y no tenga parte en la resurrección de los muertos”.

En todos los juramentos aparecen, de una u otra manera, los tres principios de la fe (existencia del D's Creador y Hacedor, autenticidad de la Torá, perduración posterior a la muerte), de los que no se admitía que el judío se desviara, incluso para el minimalismo cristiano.

Esos son los mismos tres principios abordados por Baruj Spinoza y Daniel de Prado con el monje Tomás y su amigo el capitán, los mismos cuya negación llevó a la comunidad a expulsarlos de su seno.

Por lo tanto, quien enseñara en público que esos principios no son verdaderos no sólo afectaba la imagen interna del propio judío — como se deduce de las cartas del *jajam* Saúl Levi Morteira y del *jajam* Isaac de Fonseca Aboab y del *jajam* Manasseh— sino, lo que es mucho más importante, perjudicaba también la imagen civil-cristiana del judío tal como ésta surge de los citados juramentos, imagen que el Consejo, por supuesto, no podía dejar de tomar en consideración.

En los mismos meses en que se trató la excomunión de Spinoza, culminó un conflicto entre el *establishment* calvinista y la filosofía de Descartes. El 20 de mayo de 1647 habían decidido los magistrados de la Universidad de Leyden ordenar a los profesores y voceros de la misma “abstenerse de publicar el nombre de Descartes o de mencionarlo en trabajos de disertación... y no referirse a él o a sus ideas en sus estudios...”, y otras universidades adoptaron el mismo rumbo, pese a los esfuerzos de Descartes, que residía en Leyden desde hacía años. En 1656, antes de que Spinoza fuese excomulgado, el Consejo de la Provincia de Holanda y Frisia Occidental decidió “que considera su deber asegurar que la verdadera teología y las Sagradas Escrituras no se vean ofendidas por el filosofismo o por su utilización para mal”, decidiendo que los profesores juraran que “es necesario creer en la Autoridad Divina por encima del juicio humano”, y que por ende “se abstendrán de continuar con los razonamientos derivados de la filosofía de Descartes, que resultan ofensivos a algunas personas, a fin de preservar la paz y la armonía”. Es necesario recordar que el hombre fuerte de la provincia era ya Jan de Witt, pero no es posible separar su conocida tolerancia del contexto de su época. Dos años antes, en su célebre “Deducción”, escrita al finalizar la guerra con Inglaterra, declaró De Witt explícitamente que lo que reúne a los corazones de todos los ciudadanos no es sino el nexo espiritual y sagrado existente entre los miembros de una única religión.

No cabe duda de que Spinoza conoció, en esa misma época, parte de los escritos de Descartes⁶, y puede que tomara de ellos algunas ideas cuya expresión pública motivara su ruptura con la comunidad. Puede que haya recogido de Descartes el sistema de pensamiento que lo condujo a dichas ideas.

Cada vez que Spinoza manifestaba en público sus ideas o comentaba sus escritos, creaba una fuente potencial de indeseable tensión entre el gobierno de la provincia y la comunidad, o de roces con el gobierno de Amsterdam, más moderado que el de la provincia.

Por ello, cuando fracasaron los esfuerzos de los señores del Consejo destinados a persuadir a Baruj de Spinoza de que ocultara sus ideas en cuanto a los principios fundamentales de la fe o la filosofía de Descartes, sólo les quedó, en opinión de los sabios, una forma de evitar un peligroso enfrentamiento con las autoridades del país. Una vez excomulgado Spinoza, el peligro quedó conjurado, y el Consejo pudo desinteresarse totalmente de las ideas del joven filósofo⁷.

6. Vale la pena poner atención en que la advertencia práctica que figura al final de la excomunión de Spinoza es válida para “toda composición hecha o escrita de su mano”. Suponemos que se trata de libros escritos por él o que copió de otros, como era habitual en la época. Quizás se tratara de textos de Descartes o de “La Peyrère”. Richard Popkin cree firmemente en la influencia de “La Peyrère” en Spinoza, pero tampoco sobre ello podremos extendernos aquí.
7. No se conoce ningún texto escrito por un miembro de la comunidad contra Spinoza en vida de éste. Tampoco luego de su muerte se escribieron sino unos pocos textos de ese tipo. Durante muchos años, la comunidad se siguió cuidando de no verse involucrada en debates públicos sobre asuntos religiosos en los que hubiera aspectos problemáticos, capaces de hacer peligrar las relaciones con el entorno cristiano. En 1687, el Consejo declaró que los debates públicos con cristianos en cuestiones de fe quedaban prohibidos, “tanto en público como en privado, porque los mismos hacen peligrar nuestra existencia...”.



CORTESIA DE
SAMUEL HAYON MELUL
y
SARA CHOCRON DE HAYON