



AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDÍO Y DE SU CULTURA



# ESCUDO

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

---

Nº 103 (2º Época)

SUMARIO

---

NISAN – SIVAN 5757

ABRIL – JUNIO 1997

---

## DIRECCIÓN

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

## REDACCIÓN

Asociación Israelita de Venezuela

Avenida Principal de Maripérez

Los Caobos - Caracas, 1050

Teléfono: 574.3953 (Máster)

Déposito legal: pp 76-1523

ISSN: 0798-1961

3. Mensaje pascual. *Arq. David Bassan*
4. Grandes figuras sefardíes. IV. Historia de la extraordinaria vida de Hasdai Ibn Shaprut: Las misiones diplomáticas de Hasdai. *Joseph D. Benmaman, Ph.D.*
18. Centauro sobre el tejado: ¿Puede una cultura neo-sefardí emerger en la América Latina? *Judith Laikin Elkin.*
28. Don Jorgito, el inglés. *Prof. Dr. Isaac Benharroch.*
35. Esperanzas y tribulaciones de los hebreos españoles: *La vara de Judá*, de Salomón Ibn Verga. *Dra. María del Carmen Artigüis.*
41. Los manuscritos hebreos de la Biblioteca Nacional de Madrid. *Manuel Sánchez Mariana.*
44. Hatikvá: La esperanza. *Dr. Moisés Garzón Serfaty.*
46. «... Fuimos en tierra de Egipto». *Dr. Marcko Glijenschi.*
51. Figuras antisemitas según las crónicas hebraico-españolas. *Yolanda Moreno Koch.*
59. Mundo cultural. El legado judío de Hervás. *Marciano de Hervás.*
61. Libros. El cancionero popular sefardí y la tradición hispánica. *José Schraibman.*
63. Libros. La comunidad hebrea de Cuba y Sefárdica Nº 11. *Mogar.*

---

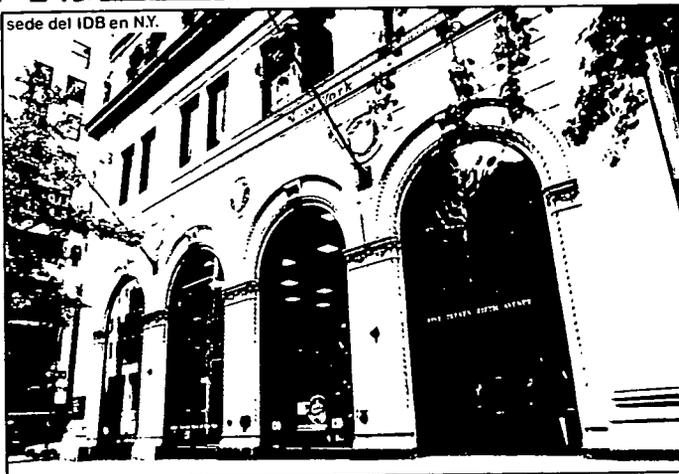
Las opiniones expresadas por los articulistas en sus trabajos no reflejan necesariamente las de la Asociación Israelita de Venezuela ni las del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

---

IMPRESO EN ITALGRÁFICA S.A.

---

*Ayer. Hoy  
y... para Siempre.*



samy



## **Israel Discount Bank**

Más de 250 sucursales y oficinas en Israel y en el Mundo.

Subsidiario en EE.UU.: Israel Discount Bank of New York

511 - 5ª Av., Nueva York, telf.: (212) 551.8500

# MENSAJE PASCUAL

ARQ. DAVID BASSAN BALI\*

Estas son horas especiales, momentos propicios para valorar y agradecer a D-s lo que nos ha brindado. Nuestro calendario nos devuelve a Pesaj con sus infaltables preparativos, sus ancestrales melodías y la vigente HAGADA, que propicia el diálogo entre padres e hijos, entre abuelos y nietos. Un diálogo franco y abierto que no solo es tradición: es nuestra razón de ser.

Hoy nos embarga una especial emoción, pues este festivo espíritu de Pesaj, de respeto por el pasado, intensifica nuestra responsabilidad con el futuro. Sí, en cada generación debe el hombre verse a sí mismo como si hubiese salido de Egipto, es la manera de transmitir el mensaje de libertad a las generaciones por venir. Este es el clima que reina en la A.I.V en sus Instituciones y sus miembros.

Quienes asumimos la responsabilidad de conducir la A.I.V. hace algunos meses, lo hicimos con deseos de contagiar nuestro entusiasmo, sin embargo, la participación masiva de nuestros correligionarios en diferentes áreas de la Institución supera nuestras más ambiciosas expectativas.

Vemos con satisfacción el crecimiento de nuestra Kehilá, y queremos desarrollar actividades y proyectos de alta calidad, que comiencen a plasmarse en beneficio de todos.

La epopeya libertadora de Pesaj, confirmó la consagración de los hijos de Israel como pueblo. Tarea en la que Moshe Rabenu se encontró solo, con su fe, ante D-s. Esa fe nos condujo hasta nuestros días con dignidad, y nuestra tarea actual da continuidad a los mismos ideales, conservando las sabias enseñanzas de la Torá y teniendo al Estado de Israel como norte.

Hoy, no estamos solos: Directivos y voluntarios, profesionales y rabinos, abogados a la tarea de engrandecer las instituciones que conforman la A.I.V.

*Invoquemos al Todopoderoso en esta hora de elevación, en esta noche festiva con padres e hijos en torno a una misma mesa: por una comunidad unida que mire hacia el futuro con satisfacción, por logros obtenidos en la tarea cumplida, en ésta, la página de historia que nos toca escribir para las generaciones futuras y recibamos la bendición de un Pesaj Kasher Vesameaj.*

HASHANÁ HABAÁ BIRUSHALAIM

Caracas, 21 de abril de 1997

14 de Nisán de 5757

---

\* *Presidente de la Asociación Israelita de Venezuela.*

---

# GRANDES FIGURAS SEFARDÍES

## IV. HISTORIA DE LA EXTRAORDINARIA VIDA DE HASDAI IBN SHAPRUT: LAS MISIONES DIPLOMÁTICAS DE HASDAI

JOSEPH D. BENMAMAN, Ph.D.  
Professor Emeritus  
Medical University of South Carolina

Especial para *MAGUEN-ESCUDO*

### *Introducción*

Rabbi Hasdai Ibn Shaprut, fue uno de los más extraordinarios y polifacéticos personajes de la Edad de Oro del judaísmo español. Entre sus diversas actividades, sobresalió como un hábil estadista que triunfó en muchas delicadas misiones diplomáticas por encargo de Abderramán III, el califa de Córdoba.

Muchos fueron los éxitos diplomáticos alcanzados por Hasdai Ibn Shaprut. En un artículo anterior relatamos sus gestiones para establecer contacto y su correspondencia con el rey de Kazaria, país de la región del Cáucaso cuyos habitantes se convirtieron al judaísmo en el año 740\*. Hoy nos vamos a ocupar en referir sus hábiles negociaciones con los reinos cristianos de España, el reino de Alemania, el imperio bizantino y sus relaciones con el mundo judío de su tiempo. Los historiadores le consideran como un maestro de la diplomacia. Sobresalió como estadista debido a su gran capacidad de comprensión y discernimiento en el juicio de situaciones críticas, en su trato personal y conocimiento de idiomas. Dominaba el hebreo, hablado por los judíos cultos; el árabe, lengua del mundo musulmán; el latín, usado por los dignatarios de la Iglesia y hombres de letras y ciencias de Europa; el romance, hablado por los habitantes de los reinos cristianos de España.

José Amador de los Ríos describe las cualidades políticas de Hasdai en su obra *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*:

Sus dulces y delicadas maneras, su palabra fácil y agradable, la amabilidad sustanciosa de su conversación, todos los accidentes, en fin, de un talento superior y de un carácter tan franco como perspicuo, le ayudaban bien pronto a conquistar el afecto y la consideración del soberano, quien tampoco tardaba en descubrir en él un verdadero hombre de Estado.

Añade este historiador:

...y encargándole sucesivamente de varios y muy comprometidos asuntos diplomáticos. La confianza del califa subía de punto, merced a los satisfactorios resultados obtenidos por las atinadas gestiones del afortunado judío que, sin hacer ostentación de vanos títulos, había llegado a ser realmente el ministro de Estado de un gran Imperio.

---

\* Joseph D. Benmaman: «Grandes figuras sefardíes. La extraordinaria vida de Hasdai Ibn Shaprut. III. El fascinante descubrimiento del reino judío de los kazares». *Revista Maguen-Escudo*, Número 100. pp 9-19. Julio-septiembre 1996.

---



*En la Corte califal de Abderramán III. (Foto cortesía del autor).*

### *Los fatmíes del norte de Africa*

Antes de relatar las actividades diplomáticas de Hasdai, debemos referirnos a los sucesos que estaban ocurriendo en el norte de Africa en tiempos de Abderramán III ya que estas circunstancias influyeron grandemente en la estrategia del califa en sus relaciones con las grandes potencias de su tiempo y con los reinos cristianos de España.

Después de la muerte de Mahoma, los califas (la palabra Khalifa significa sucesor en árabe) eran los dirigentes seculares y religiosos de la comunidad musulmana después de la muerte de Mahoma. Alegaban que eran descendientes del profeta. Los califas entre 661 y 750 pertenecían a la dinastía de los omeyyas (omniadas). En el año 750, los abassíes (abasidas) destronaron a los Omeyyas, exterminando a casi todos los miembros de esta dinastía, y se proclamaron soberanos del califato de Damasco que transfirieron a Bagdad donde reinaron hasta 1258. En el siglo X, durante la decadencia de los abassíes, se establecieron dos califatos independientes de Bagdad: el de los fatimíes, en el norte de Africa, y el de los omeyyas, en Córdoba. El primero fue fundado por Ubayd Alá (873-934) que se proclamó califa en Túnez en el año 909. Los fatimíes afirmaban ser descendientes de Fátima, la hija de Mahoma.

En el año 929, el emir Abderramán III se proclamó califa de Córdoba, declarándose independiente de Bagdad.

Abderramán afianzó la soberanía de sus dominios transformando el califato de Córdoba en una de las grandes potencias del Mar Mediterráneo. Organizó la marina de guerra más poderosa de su tiempo. Estaba en incesante lucha con los fatimíes, obteniendo una gran victoria sobre ellos al apoderarse de una parte de Marruecos, territorio que incorporó a sus dominios junto con el puerto de Ceuta, fundamentalmente estratégico, en el extremo occidental del Mar Mediterráneo.

El imperio de los fatimíes se extendía por todo el norte de Africa, desde Marruecos a Egipto. Su soberanía en Túnez duró de 909 hasta 1051. En 969 transfirieron su corte de Túnez a Egipto donde reinaron hasta 1171, año en que un líder kurdo, Yusuf Ibn Ayub, conocido en la historia con el nombre de Saladino (1138-1193), se proclamó Sultán de Egipto, fundando la dinastía de los ayubidas.

Los fatimíes reinaron también en Siria (1069-1076) y Palestina (969-1099). Los califas fatimíes pertenecían a la secta musulmana de los shiitas. Fueron muy tolerantes con los judíos y cristianos de sus dominios a excepción del tercer califa de Egipto al-Hakin (996-1020) que fue muy intolerante con sus súbditos no musulmanes siguiendo las normas del califa Omar (siglo VIII), que proclamó regulaciones discriminatorias contra los infieles basadas en el principio del Korán (Sura 9:29). Los fatimíes eran rivales de los omeyas por lo que estaban en continuas luchas con el califato de Córdoba.

### *El emperador Otón de Alemania*

En la última década del siglo IX, empezaron a aparecer barcos piratas procedentes del emirato de Córdoba que atacaban las costas del sur de Francia. Cuadrillas de bandoleros desembarcaban y efectuaban incursiones tierra adentro hasta llegar a los Alpes en Suiza, asaltando a viajeros y caminantes así como a peregrinos cristianos que se dirigían a Roma. Los territorios atacados dependían del reino de Germania (Alemania) cuyo rey, Otón I, fue contemporáneo de Abderramán III.

Durante el reinado de Otón, los ataques de piratas y foragidos musulmanes en aguas y tierras del sur de Francia fueron en aumento por lo que Otón decidió hacer algo al respecto. Envío un emisario a Córdoba pidiendo al califa poner fin a estos actos de piratería y saqueo contra los cristianos de sus dominios.

En 950, Abderramán envió a la corte de Otón una misión diplomática encabezada por un obispo mozárabe de Córdoba el cual fue recibido con grandes honores por el rey de Alemania. La carta que el califa envió contenía insultos contra el cristianismo. Esto antagonizó a Otón que demoró su respuesta al califa y no permitió a los emisarios califales regresar inmediatamente a Córdoba. El soberano de Alemania esperaba de un momento a otro ser coronado por el papa, lo que ocurrió posteriormente. Fue proclamado Emperador del Sacro Romano Imperio Germánico en el año 962.

Tres años después de la llegada de los representantes del califa, en 953, Otón escribió a Abderramán contestando a los insultos recibidos. Pidió al obispo de Metz buscar un voluntario para llevar este mensaje al califa. Otón explicó al obispo Adalbero que el emisario se exponía a un gran riesgo de perder la vida en esta empresa debido al contenido de la carta que deseaba enviar. Finalmente la Iglesia encontró un mensajero, Juan, el prior del monasterio de Gorze, que se ofreció a llevar la misiva a España. Había otros miembros en la delegación entre ellos dos judíos, Saul y Yosef. Junto con ellos, la misión diplomática del califa fue permitida regresar a su país. El único que faltaba era el obispo mozárabe de Córdoba que había muerto en Alemania mientras esperaba la respuesta del rey Otón. A principios del verano del año 953 emprendieron el viaje llegando a Córdoba a fines del otoño.

En la Edad Media los viajes duraban mucho tiempo. Se tardaban un año en ir de Córdoba a Babilonia. Carlomagno (742-814), el famoso emperador de los francos, envió una misión a Harún al-Rashid (766-809), el legendario califa de las Mil y Una Noches. Esta

delegación, encabezada por el embajador judío Isaac, tardó cuatro años en regresar de Bagdad a Francia. Se debe hacer notar que este viaje fue retardado porque Isaac traía un elefante, regalo del soberano oriental al emperador francés.

La delegación alemana fue alojada con todos los honores en una mansión real de Córdoba. Fueron visitados por oficiales de la corte. No quisieron manifestar el motivo de su misión, afirmando que tenían órdenes de transmitir personalmente su mensaje al califa. Fueron visitados por estos oficiales con frecuencia. El prior Juan de Gorze protestó por la demora en ser recibidos por Abderramán III. Le dijeron que Otón dejó pasar tres años antes de enviar su respuesta reteniendo a la delegación cordobesa en Francfort.

Corría el rumor de que la carta enviada por Otón contenía graves ofensas contra el Islam. Si esto era cierto, el califa no podría tolerar oficialmente serios insultos contra su religión y no vacilaría en ejecutar a los emisarios extranjeros lo que traería como consecuencia una guerra con el reino de Germania. Abderramán sabía que Otón era poderoso. Tampoco podía olvidar los relatos de los cronistas acerca de la invasión de España por el ejército de Carlomagno que fue a luchar contra los árabes a fines del siglo VIII. Carlomagno había sido emperador de los francos y de los germanos. Su imperio fue dividido por sus descendientes que después del tratado de Verdun (845) se distribuyeron entre sí los territorios del imperio carolingio: Carlos el calvo se quedó con Francia; Luis el germánico con el reino de Germania y Lotario con los territorios de Italia y las provincias trasalpinas centrales. Abderramán no deseaba tener más adversarios contra los que luchar, especialmente cuando debía concentrar todas sus fuerzas en las guerras con los fatimíes del norte de África y con los reinos cristianos de España (León, Castilla y Navarra). A consecuencia de todas estas consideraciones, el califa hizo esperar a Juan de Gorze antes de recibirlo en audiencia. Pasaron meses, durante este tiempo oficiales de la corte insistían con el prior de Gorze para que les informara acerca de la naturaleza de su misión y del contenido del mensaje de que era portador. Juan repetía siempre lo mismo, que tenía órdenes de entregar el mensaje directamente al califa. Los miembros de la comitiva estaban aislados del mundo exterior en su mansión. Les era permitido salir solamente para ir a la iglesia los domingos y días festivos cristianos acompañados de una guardia musulmana.

La audiencia oficial en la corte seguía siendo postergada. Finalmente, Abderramán puso el asunto en manos de Hadsdai encargándole de persuadir a Juan de Gorze para que le informara del contenido de la carta que traía.

Hasdai trató de tranquilizar a Juan acerca de la situación creada por su llegada a Córdoba, y de las costumbres musulmanas acerca de insultos a su religión, dándole consejos como tratar a los oficiales árabes de la corte. Se ganó su confianza hasta tal punto que Juan le informó del contenido de su mensaje. Todo esto es conocido a través de la narración de Juan cuando regresó a Alemania.

Hasdai le manifestó el peligro de entregar tal comunicación a Abderramán pues las consecuencias serían desastrosas si el califa recibía oficialmente dicho escrito. Terminada su misión, Hasdai informó a Abderramán sobre los resultados.

Oficiales de Abderramán así como un obispo de Córdoba que visitaron a Juan de Gorze le manifestaron que el bienestar de los cristianos del califato dependía de la entrega de su carta que no debía ser presentada a la corte dada la naturaleza ofensiva de su contenido, las consecuencias serían terribles pues aparte de la ejecución de los miembros de la misión diplomática de Otón, se desencadenaría una encarnizada persecución contra los cristianos que vivían en los dominios árabes. A pesar de todos estos razonamientos, Juan permanecía indeciso acerca de como actuar.

Ya habían transcurrido dos años desde la llegada de los emisarios de Otón. Entonces Abderramán III envió un oficial de la corte con el encargo de que el califa deseaba conocer el consejo de Juan para resolver la complejidad de la situación en que todos se

encontraban. El prior de Gorze recomendó que un emisario del califa debía ir a pedir a Otón que enviase nuevas instrucciones a Juan. El califa aceptó esta sugerencia.

Un oficial del gobierno, un cristiano de Córdoba, el mozárabe Rabi Ben Zaid, conocido con el nombre Recemundo entre sus correligionarios, muy versado en latín y árabe, fue designado para esta misión. La Iglesia deseaba evitar las consecuencias peligrosas que la situación había creado para los cristianos del califato por lo que antes de partir, Ben Zaid recibió las órdenes de sacerdote y fue nombrado obispo de Elvira. Recemundo salió de Córdoba en junio del año 955 llegando al monasterio de Gorze en el mes de septiembre desde donde se trasladó a Metz con el obispo y el abate de Gorze que le acompañaron a Francfort donde fue recibido por el rey Otón en marzo de 956, diez meses después de haber salido de Córdoba.

La situación política había cambiado desde que Juan salió de Gorze en 953. Otón estaba ahora interesado en conquistar el reino de Italia para lo cual debía estar en buenas relaciones diplomáticas con Bizancio que imperaba en el sur de la península itálica que no formaba parte del reino de Italia. No podía permitirse el lujo de tener como enemigo al califa Abderramán que estaba en buenas relaciones con el imperio bizantino. Otón temía una coalición de Córdoba y Bizancio contra él que resultaría desastrosa para sus sueños de expansión en Italia. Estas eran poderosas razones de estado que dictaban un cambio de conducta con los musulmanes españoles.

Otón redactó una carta dando nuevas instrucciones a Juan de Gorze. Empezó alabando la fidelidad del prior para cumplir su misión. A continuación le ordenaba destruir el primer mensaje pidiéndole negociar un tratado de paz y amistad con el califa requiriendo un fin a los actos de piratería en el sur de Francia y saqueos en las montañas de los dominios de Otón en Provenza y regiones alpinas. Quería también la promesa de Córdoba de permanecer neutral en caso de que los ejércitos de Otón invadieran el reino de Italia. El emisario de Otón, Dudon de Verdun, y Recemundo emprendieron juntos el viaje a España llegando a Córdoba en junio de 956. Juan de Gorze acogió con gran satisfacción las nuevas instrucciones. Pidió una audiencia oficial y fue recibido con todos los honores después de tan prolongada espera. Una narración de un cronista de la época describe:

Juan de Gorze aceptó sus nuevas órdenes y, tres años después de haber llegado a Córdoba, le fue ofrecida una recepción majestuosa en Medina Azahara.

Cabalgó sobre la acostumbrada alfombra roja real hasta el palacio. Delante y detrás de él galopaban los jinetes ceremoniales del califato, los guardias sudaneses sobre caballos árabes con sus capas flotantes y sus cimitarras levantadas en alto.

Juan de Gorze, con toga marrón oscura, entró en la sala de audiencias donde Abderramán estaba sentado en el trono en medio de columnas de oro en frente de sus estanques, árboles, jardines de flores y la vista del río Guadalquivir. El monje presentó el mensaje de Otón de paz y amistad como si no hubiera habido nunca insultos ni ofensas.

Después de estos acontecimientos, Juan regresó a Gorze. Fue elevado a la posición de abate del monasterio y se dedicó a escribir sus memorias.

No se sabe lo que Abderramán contestó a los deseos de Otón. Esto se debe a que la parte final de las memorias del abate de Gorze quizá no fueron completadas o se perdieron.

Las fuentes históricas de información que relatan los detalles de todos estos eventos son las memorias de Juan de Gorze, los relatos del historiador árabe Idhari y los escritos de Liutprando de Cremona, obispo lombardo, diplomático y escritor de la época. Liutprando se relacionó en Alemania con el obispo Recemundo, el emisario del califa. En su trabajo histórico ANTAPODOSIS, Liutprando narra los detalles de estos sucesos.

En los escritos de Juan de Gorze puede verse la gran impresión que el ministro judío causó en el monje germano. Juan manifiesta que *«nunca había conocido un hombre tan sabio y despierto como Hasdai Ibn Shaprut»*.

### *Los reinos cristianos del norte de España*

A la muerte del emir Abdallah (888-912), le sucedió Abderramán III en el trono de Córdoba. Nos hemos referido a este soberano en un artículo anterior\* diciendo que fue un guerrero descollante y un gobernante genial que acabó con las rebeliones de los diversos reinos y principados de la España musulmana, unificando sus dominios y asumiendo el título de califa en 929. Tuvo un largo reinado, casi cincuenta años, de 912 a 961. Con él, el califato de Córdoba llegó a ser una gran potencia militar inmensamente rica. Como todos los monarcas de la dinastía de los omeyas, fue muy tolerante con los súbditos no musulmanes de sus dominios. También, bajo él, comenzó a florecer la Edad de Oro de los judíos de España.

Muchos acontecimientos bélicos ocurrieron en España en el siglo X. Varias fuentes de información histórica refieren los sucesos en que el califato de Córdoba mantuvo una guerra continua e intensas negociaciones con los reinos cristianos de la península ibérica en que participaron Abderramán III y varios soberanos de los reinos cristianos de León y Navarra y el condado de Castilla.

Levi-Provençal (1894-1956), profesor y director del Centro de Estudios Islámicos de la Universidad de París, historiador muy conocido por sus traducciones de los cronistas árabes de la Edad Media y autor de la famosa obra HISTORIA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, cita los informes narrativos de Ibn Hayyan así como las crónicas latinas del obispo Sampiro y las investigaciones clásicas y eruditas del arabista Dozy (1820-1883) que ilustran la historiografía de la época.

En el año 913, solamente unos meses después de ascender Abderramán al trono de Córdoba, el rey de León, Ordoño II (914-924), invadió las posesiones del califa en Portugal al frente de 30,000 hombres, sitiando la ciudad fortificada de Évora, de la que se apoderó, procediendo a la matanza del gobernador Marwan ben Abd-al Malik y la guarnición de 700 soldados, regresando al norte llevando con él 4000 prisioneros entre mujeres y niños. Creía Ordoño que Abderramán, ocupado con las luchas internas del emirato con muchos rebeldes árabes que no reconocían la autoridad de Córdoba, no respondería tomando medidas ofensivas contra esta intervención. Se equivocó. En 916, Abderramán envió sus fuerzas, al mando del general Ibn Abda, a tierras leonesas causando tremendos daños entre los cristianos. En 917, el emirato organizó una guerra santa (jihad) con objeto de conquistar una importante fortaleza cristiana. Ordoño, aliado de Castilla, pidió a Fernán González, conde de Castilla, contraatacar a los árabes que sitiaban a los cristianos en la fortaleza de San Esteban de Gormaz, en el valle del Duero, en Soria. Fernán González, al frente de soldados leoneses y castellanos, derrotó a los ejércitos musulmanes ante los muros de San Esteban de Gormaz el 4 de septiembre de 917. Dice un cronista:

En esta batalla murió el general árabe Ahmad Ibn Muhammad ibn Abi Abda. Ordoño regresó triunfante a León, después de haber hecho colgar la cabeza del general musulmán vencido al lado de una cabeza de jabalí.

Temiendo una reacción de Abderramán, ante tal derrota, Ordoño estableció una alianza con Sancho Garcés, rey de Navarra. El rey navarro atacó en 918 incendiando una mezquita, no lejos de Tudela. El emir de Córdoba envió un ejército que invadió el reino

---

\* **Grandes Figuras Sefardíes. II. Historia de la extraordinaria vida de Hasdai Ibn Shaprut: Hasdai, médico y estadista. MAGUEN-ESCUDO # 99, pp. 24-30. Abril-junio 1996.**

de León venciendo a los cristianos en dos batallas. Posteriormente, el mismo Abderramán al frente de sus fuerzas, se dirigió a San Esteban de Gormaz que conquistó con facilidad pues había sido abandonada por los soldados cristianos. De aquí, el emir se dirigió a Navarra. Ordoño acudió en ayuda de Sancho Garcés y después de muchas peripecias e incursiones de castigo en tierras cristianas, Abderramán entró en Pamplona, capital del reino de Navarra, en 924, después de haber vencido varias veces a leoneses y navarros. La ciudad había sido evacuada. Los musulmanes saquearon todos los edificios y residencias incendiando la catedral. Los árabes avanzaron más al norte quemando iglesias y monasterios.

Ordoño II de León murió en 924. En 926, falleció Sancho Garcés de Navarra. Su hijo, García Sánchez I no podía gobernar por ser todavía un niño, por lo que su madre, la reina Toda gobernó como regente.

Veintidos años después del desastre de San Esteban de Gormaz, una gran expedición musulmana al frente de la cual iba el mismo Abderramán se enfrentó con los combinados ejércitos cristianos de León, Castilla y Navarra. El 1º de agosto de 939 estos ejércitos, al frente de sus líderes Ramiro II de León, Fernán González, conde de Castilla y la reina Toda de Navarra, derrotaron a las fuerzas árabes en la batalla de Simancas. Este fue un gran desastre para el califa. En su obra ESPAÑA MUSULMANA, el profesor Levi-Provençal describe esta derrota como *«el más costoso fracaso del largo reinado de Abderramán»* (912-961).

Las guerras continuaban. Soldados cristianos organizaban incursiones a los territorios musulmanes. Por otra parte, ejércitos árabes cruzaban la frontera y en frecuentes escaramuzas causaban daños en los reinos cristianos, llegando hasta Galicia en 953.

Abderramán III y los reyes cristianos querían poner fin a estas guerras. A tal efecto, Ordoño III, rey de León, envió un emisario a Córdoba en el año 955 para establecer una alianza con el califa. La idea agradó al soberano árabe pues estaba muy interesado en dirigir sus ataques contra los fatimíes en el norte de África.

Estas luchas requerían una atención continua por parte del califa de Córdoba que deseaba una alianza con el reino de León. Por otra parte, Ordoño III, rey de León, deseaba a su vez establecer un tratado de paz con el califa pues quería ocuparse con más libertad de los asuntos internos del reino, especialmente de las luchas e intrigas de su hermano Sancho que quería ocupar el trono. En el año 956, a petición de Ordoño, el califa envió a León un dignatario de la corte, Muhammad Ben Husayn y su experto en asuntos extranjeros, Hasdai Ibn Shaprut, para conducir las negociaciones pertinentes y establecer una tregua en las continuas guerras entre árabes y leoneses. Como condición de un tratado de paz con el califato, Abderramán exigía la entrega de diez castillos fronterizos. Las negociaciones se llevaron a cabo favorablemente. Ben Husayn y Hasdai regresaron a Córdoba acompañados por embajadores de Ordoño. El pacto fue firmado y cuando ya estaba a punto de implantarse, el rey de León, Ordoño III, murió en 956 y su hermano Sancho I le sucedió en el trono. Sancho mostró su desacuerdo con el pacto, especialmente se oponía a abandonar la protección y defensa de los puestos fronterizos que el califa exigía. Los ejércitos de Abderramán invadieron el reino de León según nos informa el historiador árabe Ibn Idhari, infligiendo pérdidas a los ejércitos de Sancho.

Los acontecimientos que se produjeron a continuación probaron una vez más la sagacidad de Hasdai como diplomático pues supo manejar con habilidad las circunstancias que sobrevinieron en beneficio y prestigio de la corte del califato gracias a sus grandes facultades como médico y hombre de estado. Examinemos lo que ocurrió. Al suceder a su hermano Ordoño en el trono de León, Sancho se enfrentó con dos grandes problemas. El primero de ellos fue los ataques repetidos de los ejércitos árabes que constantemente organizaban incursiones que fustigaban a las fuerzas cristianas. El segundo problema era la oposición que le ofrecían los nobles del reino a que ocupara el trono de León. Esta dificultad mostró ser trascendental para el rey. Alegaban sus

adversarios que el rey, llamado por los cronistas Sancho el Gordo, no podía ejercer sus funciones de monarca debido a su excesiva obesidad que le imposibilitaba montar a caballo lo que le impedía ir al frente de sus hombres en las batallas y apenas podía caminar sin apoyarse en otra persona. Finalmente, los hidalgos fomentaron el descontento del ejército contra Sancho, y con la ayuda del conde de Castilla, Fernán González, destronaron a Sancho e impusieron un nuevo rey, Ordoño IV el Malo, conocido también como el Jorobado. Sancho huyó a Pamplona a la corte de su tío García, rey de Navarra.

Sancho era hermano de padre del fallecido rey de León, Ordoño III, que en segundas nupcias se había casado con la princesa Urraca hija de la reina Toda y hermana del rey García de Navarra. La reina Toda Aznar era la esposa del rey Sancho Garcés I de Navarra fallecido en 926 después de haber reinado durante veinte años (905-926). A la muerte de Sancho Garcés, su esposa fue la reina regente pues el príncipe heredero era menor de edad, como ya mencionamos antes. A la llegada de Sancho de León a Navarra, el rey García, ya mayor de edad, mantenía a su lado a la reina madre, que era muy activa en los asuntos de gobierno y firmaba con su hijo todos los documentos de estado. Los cronistas de la época refieren que la reina madre iba con su hijo García a las batallas donde se presentaba al frente del ejército vestida con su armadura de guerra.

Toda y García acogieron a Sancho con afecto y enfurecidos por lo sucedido a su nieto y sobrino, convocaron una asamblea de los nobles del reino para determinar la acción a seguir. Decidieron ayudar a Sancho a recuperar el trono de León. Para conseguir este objetivo, primeramente debían curar la obesidad de Sancho. Era necesario acudir a un buen médico. Sabían que no podían encontrar un diestro especialista en ninguno de los reinos cristianos españoles. En segundo lugar, como el reino de Navarra no poseía un ejército suficientemente fuerte para enfrentarse con los soldados de León y Castilla, era esencial tener un aliado poderoso para reinstalar a Sancho en el trono de León. Necesitaban un médico competente y un ejército eficaz. Dice un cronista «...tanto para devolverle la salud como el reino, la reina navarra carecía de medios». El consejo sugerido por los nobles fue pedir ayuda al califa de Córdoba. Esto era difícil de aceptar por parte de la anciana reina Toda que había estado en guerra contra los musulmanes durante toda su vida. Pero era la única solución disponible. Este fue el motivo por el cual, a pesar de su larga enemistad y luchas con el califato, la corte de Navarra envió una embajada especial de hidalgos a Córdoba. Los emisarios navarros solicitaron la ayuda del califa para enviar un médico a Navarra con el propósito de curar a Sancho y un ejército a León destinado a restaurar al depuesto rey. El califa prometió despachar un emisario a Navarra para confirmar su ayuda en las peticiones solicitadas.

Abderramán determinó sacar el mayor provecho de tan interesante situación. Para ello, necesitaba los servicios de un diplomático muy hábil que supiera convencer a la reina Toda de las ventajas de una alianza con el califato a cambio de la ayuda pedida. El candidato para tal misión debería conocer muy bien el idioma hablado en los países cristianos, el romance, y tener la habilidad y experiencia para tratar un asunto tan delicado con una soberana tan experimentada como la anciana reina Toda que seguía siendo regente a pesar de la mayoría de edad de su hijo García. El califa eligió a Hasdai para llevar a cabo las negociaciones que las circunstancias requerían y al mismo tiempo ser el médico designado para tratar a Sancho. Hasdai se presentó en Pamplona como el representante del califa y el facultativo principal que iba a ocuparse de curar a Sancho.

Hasdai expuso las condiciones de Abderramán a cambio de su ayuda. El califa insistió en que la reina Toda, su hijo el rey García Sánchez I y nieto Sancho debían presentarse en Córdoba pues el califa deseaba hablar personalmente con los tres y firmar el pacto con ellos en la capital cordobesa. En realidad este viaje de los tres reyes cristianos a Córdoba era una condición para obtener la ayuda del soberano árabe y constituía rendir *solemne homenaje al califa*. En segundo lugar, pedía Abderramán la entrega de las diez fortalezas fronterizas ya mencionadas en el tratado con Ordoño III. Por último, el tratamiento al que Sancho iba a someterse debía ser llevado a cabo en Córdoba, y no en

Pamplona como los navarros exigían, pues Hasdai tendría a mano todos los medicamentos que necesitaba así como la posibilidad de consultar a otros especialistas de la capital del califato. En aquella época, los árabes y los judíos eran los más experimentados en la cura de los enfermos y Córdoba tenía la reputación de albergar los mejores.

Hasdai condujo las conversaciones con los soberanos cristianos con tal éxito que ganó el afecto de Sancho al que prometió una cura garantizada para su ridícula enfermedad que fue causa de su desgracia pues lo había convertido en un hombre inútil y en el hazmerreír de sus súbditos. Con perspicacia y sagacidad supo tranquilizar a los navarros acerca de las ventajas de una alianza con el califa, venció la resistencia y escrúpulos que todavía anidaban en los corazones de los cristianos de aliarse con el monarca musulmán contra el que habían luchado tantos años y convenció a los navarros de la necesidad y ventajas para ellos de acceder a las condiciones exigidas por el califa que quería hablar con la reina Toda y los reyes García y Sancho antes de enviar un ejército a León. Desplegó Hasdai tanta destreza e inteligencia que les hizo ver las ventajas de contar con tan poderoso califa del que dependían la salud y el trono de Sancho. Hasdai les prometió que serían rígidamente recibidos como correspondía a tan ilustres soberanos.

Desde el punto de vista de los navarros, la propuesta de Abderramán pidiendo que la reina, su hijo y su nieto fueran a Córdoba para finalizar las negociaciones, representaba un gran paso en las concesiones que se les pedía. Nunca en ninguna de las orgullosas cortes cristianas de España se había presentado una circunstancia similar en que los cristianos tenían que visitar personalmente al califa en lugar de conducir las negociaciones por medio de emisarios, esto representaba una humillación para ellos. El sagaz ministro del califa trató de convencerles que haciéndolo así era la única forma de conseguir la curación de Sancho y la ayuda militar necesaria para recuperar el trono de León. Un cronista de la época narró que la reina Toda quedó impresionada por la personalidad de Hasdai, su caballerosidad, perspicacia, la sensatez de sus razonamientos y su profundo conocimiento de los asuntos de gobierno.

Finalmente los tres, doña Toda y los reyes García y Sancho accedieron a emprender el viaje a la capital del califato. Fue la habilidad diplomática de Hasdai lo que les indujo a aceptar las condiciones de Abderramán III. En el otoño del año 958, la reina madre, su hijo el rey García Sánchez y su nieto Sancho emprendieron el viaje de Pamplona a Córdoba. Acompañaban a los reyes un séquito de hidalgos y dignatarios de la Iglesia así como soldados y sirvientes. Atravesaron la Sierra de Guadarrama, cruzaron las planicies centrales y después de trasponer Sierra Morena llegaron al valle del Guadalquivir donde les esperaba una guardia de honor del califa vestida de gala para escoltar a los regios visitantes hasta la capital.

Este fue un viaje largo y dificultoso. Para hacerse una idea de ello, consideremos que tuvo lugar en el siglo X a través de centenares de kilómetros ascendiendo y descendiendo caminos poco transitables a través de montañas y desfiladeros, con el inconveniente del viaje a caballo y en carruajes tirados por bestias, transportando a Sancho en una litera especial debido a su excesivo peso que le imposibilitaba moverse por sí mismo. Y un acompañamiento numeroso como correspondía a tan regios personajes.

Esta visita representaba un doble triunfo para Abderramán. En primer lugar, la llegada de Toda satisfacía su orgullo personal al ver a la anciana reina humillarse a él. El califa no había olvidado que esta dama estuvo presente al frente de los soldados cristianos cuando derrotaron al califa en Simancas casi veinte años antes. Por otro lado, esto aumentaba enormemente su vanidad de soberano musulmán al demostrar que tres reyes infieles, que eran abiertamente sus enemigos y estaban en continua guerra con el califato, vinieran a su corte a solicitar personalmente la ayuda del gran califa. El triunfo fue también compartido por el ministro Hasdai al que se debió el éxito alcanzado por la corte de Córdoba. El prestigio de Ibn Shaprut creció aún más. Dos famosos escritores judíos, Menahem Ben Saruk y Dunash Ben Labrat, compusieron poemas especiales

celebrando el genio de Hasdai y su contribución a la realización de tan importante evento.

Todo el camino en Córdoba estaba engalanado hasta el palacio cerca de la ciudad en la nueva y esplendorosa capital del califato en Medina Azahara donde Abderramán ofreció una deslumbradora audiencia a sus visitantes reales que fueron tratados, como Hasdai les había prometido, con todos los honores debidos a su alta jerarquía. Abderramán mostró durante esta visita la magnificencia del califato, asombrando a todos con el resplandeciente lujo de una corte que arquitectos y artífices habían construido y embellecido imitando y mejorando la brillantez de las capitales de Oriente.

Nada más terminar la audiencia se procedió a la ratificación y firma del tratado. Inmediatamente, Hasdai al frente de un equipo de especialistas comenzó a dirigir el tratamiento al que sometieron a Sancho. Al cabo de seis meses, el destronado rey de León perdió milagrosamente su ridícula fealdad viéndosele jinete en su montura cabalgando en compañía de su médico y amigo el ministro Hasdai Ibn Shaprut.

En el año 959, Sancho al frente de un ejército árabe invadía León conquistando la mayor parte de su antiguo territorio. En 960, la capital caía en poder de los invasores y Sancho fue oficialmente proclamado rey de León.

### *El imperio bizantino*

Una de las diligencias protocolarias en las que Hasdai Ibn Shaprut intervino muy activamente fueron las relaciones diplomáticas entre el Califato de Córdoba y el Imperio Bizantino que tuvieron lugar en los últimos años de la década de 940. Los primeros contactos de Bizancio con la España musulmana habían comenzado muchos años antes en tiempos del emirato, a mediados del siglo IX. El emirato se había transformado en un poderoso califato bajo Abderramán III por lo que el emperador Constantino de Bizancio estaba muy interesado en establecer relaciones diplomáticas con Córdoba. Los dos reinos eran superpotencias que se necesitaban uno a otro.

Los fatimíes del norte de Africa causaban estragos en los dominios del Imperio bizantino en el Mar Mediterráneo. Constantino decidió establecer una alianza con el califato español que estaba en guerra con los fatimíes. El eunuco Salemón, emisario del emperador, llegó a Córdoba en 947 con un brillante séquito trayendo regalos para el soberano musulmán. Solicitó del califa que enviase un embajador a Constantinopla para negociar un tratado de amistad entre las dos superpotencias. Después de entrevistarse con Abderramán, Salemón se dirigió al reino de Germania pidiendo a Otón I iniciar negociaciones para una alianza con el imperio bizantino. Bizancio deseaba un tratado con Otón pues los fatimíes del norte de Africa atacaban el sur de Italia (que pertenecía al imperio bizantino) llegando hasta los Alpes y asaltando a los habitantes de los dominios de Otón.

Sabemos de todos estos contactos diplomáticos por las narraciones de Liutprando en su obra ANTOPODOSIS. Relata Liutprando que fue comisionado por el rey de Italia para ir a ver a Constantino. En su camino a la capital bizantina, se detuvo en agosto de 948 en Venecia donde se encontró con Salemón el cual regresaba para informar al emperador Constantino de sus misiones en las cortes de Abderramán y Otón. Liutprando refiere que cuando llegó a Constantinopla, en septiembre, enviados del califa acababan de llegar de Córdoba. En su libro DE CEREMONIIS, el emperador Constantino relata que recibió la misión diplomática de Abderramán en el mes de octubre.

El emperador de Bizancio, Constantino VII, llamado Porfirogeneta por haber nacido en una cámara cubierta de adornos púrpúreos, era un estudioso que estaba más interesado en cultivar y proteger las artes que en el poder imperial. Por esto, delegaba en su esposa Helena las actividades estatales. Escribió varios libros: DE TEMATIBUS, una historia de los territorios del imperio bizantino; DE ADMINISTRANDO IMPERIO, un tratado muy informativo sobre administración imperial y política extranjera y DE CERE-

MONIIS AULAE, un libro para diplomáticos y gente del palacio con instrucciones para la debida conducta protocolaria.

La comitiva del califa traía regalos para el emperador bizantino junto con una invitación de Abderramán para que Constantino enviara una misión diplomática a Córdoba con poderes de negociar un tratado de amistad entre las dos potencias.

El emperador despachó a su jefe de protocolo Stephanos que encabezó la delegación bizantina enviada a Córdoba en 949 a invitación del califa. Tres barcos de la Armada imperial arribaron al puerto de Almería (llamado Pechina en aquel tiempo) en la primavera. Aquí los esperaba una comitiva del califa para darles la bienvenida y escoltarles con toda pompa y esplendor hasta la capital que estaba engalanada para la llegada de los ilustres emisarios de uno de los más poderosos imperios del mundo. En medio de un apoteósico recibimiento y un desfile en su honor, los emisarios fueron conducidos y alojados en Munyat an-Nasr, el palacio del príncipe heredero. Abderramán sabía que a Constantino le placían sumamente estas ceremonias protocolarias por lo cual se esmeró en ofrecer a los visitantes una contemplación de la fastuosidad y magnificencia de las solemnidades que el califato solía exhibir en tales ocasiones. El califa se trasladó de Medina Azahara a su palacio de Córdoba para dar la bienvenida personal a los visitantes.

Llegó el día de la recepción oficial que tuvo lugar en Medina Azahara. leámos la descripción de la audiencia por un cronista de la época

Abderramán y la corte, que incluía usualmente a Hasdai Ibn Shaprut, galoparon por calles cubiertas con alfombras rojas especialmente engalanadas para la recepción, con acompañamiento de la guardia sudanesa con centellantes cimitarras, retumbantes tambores y música de laúdes, llegando al magnífico pabellón del Jardín Grande de Medina Azahara. Poco después llegaban los emisarios que fueron recibidos con brillante ceremonia.

Con un majestuoso gesto teatral Abderramán estaba vestido con una túnica sencilla de color blanco. El califa estaba sentado en su trono con las piernas cruzadas y una cimitarra a su lado, rodeado de sus hijos y de todos sus altos dignatarios. Los embajadores estaban maravillados ante toda la pompa desplegada durante el acto digno del emperador de Bizancio cuya corte era considerada como una de las más esplendorosas.

El contraste de la sencillez de la vestimenta del califa con el esplendor exhuberante del palacio cubierto de preciosos velos de seda verde y oro y el soberano rodeado de una brillante guardia de esclavos era arrollador, como un diamante puro en una montura llamativa.

Los emisarios de la diputación bizantina se arrodillaron ante el califa al que entregaron una caja tallada en plata con una tapa de oro. Dentro había un rollo de pergamino azul con una lista artísticamente escrita de todos los regalos enviados por el emperador de Constantinopla que los embajadores habían traído para Abderramán III.

Ibn Abi Usaybia, biógrafo médico del siglo XII, informa que entre los numerosos regalos del emperador Constantino había dos manuscritos. El primero era una copia de la obra HISTORIA escrita en latín por Pablo Orosio, historiador español del siglo V de Tarragona, acerca de la decadencia del imperio romano. El segundo era un manuscrito azul de la obra DE MATERIA MEDICA del médico griego Dioscórides. Pedanius Dioscórides vivió en el siglo I. Reunió todos los conocimientos farmacológicos de su tiempo en la obra citada considerada por muchos siglos como el trabajo más sobresaliente sobre la especialidad. Fue el libro de texto de farmacología durante 1500 años. Es una descripción de más de 600 plantas y aceites así como medicamentos animales y minerales y su preparación. Era una obra voluminosa que contenía valiosa información dividida en

cinco libros. Algunos historiadores sostienen que el Colegio Médico de Córdoba pidió al califa que solicitara este manuscrito al soberano del imperio bizantino.

El problema que se presentó con este valioso regalo fue que estaba escrito en griego, idioma desconocido en España. Por esto, el califa pidió a los embajadores que solicitaran del emperador enviar un traductor de Constantinopla que conociera griego y latín. Constantino envió al monje Nicolás el cual llegó a Córdoba en el año 951 y trabajó con Hasdai Ibn Shaprut traduciendo la obra del griego al latín. A continuación Hasdai se ocupó de la traducción del latín al árabe con lo cual su prestigio intelectual creció aún más a los ojos del califa.

### *Relaciones de Hasdai Ibn Shaprut con el mundo judío de su época*

Conociendo las relevantes dotes de Hasdai Ibn Shaprut como hombre de estado, el califa le encargó, como hemos visto, varias importantes misiones que requerían extraordinaria sagacidad y tacto que el ministro realizó con gran éxito. Aparte de estas funciones, Hasdai prestaba servicios como director de aduanas siendo responsable de los aspectos financieros del califato llegando a ser el más alto dignatario de la corte y, al mismo tiempo, amigo y consejero del soberano el cual apreciaba grandemente las extraordinarias facultades de su funcionario. Debido a su capacidad intelectual y conocimientos culturales, este médico, poeta y estadista era asiduamente invitado a las reuniones sociales y literarias de la corte.

A pesar de estar tan ocupado con numerosas actividades, Rabbi Hasdai Ibn Shaprut siempre encontró tiempo para interesarse por el bienestar de sus correligionarios. Abderramán le había nombrado oficialmente dirigente superior de los judíos del califato. El historiador de la Edad Media, Abraham Ibn Daud (1110-1180), el poeta Yehuda Alharizi (1170-1230) y el comentarista bíblico Samuel David Luzzatto (1800-1865) relatan que Hasdai era conocido por los judíos de su tiempo con el título de *nasi* (el príncipe). No solamente era un líder activo de las comunidades judías de la España musulmana, sino que debido a su alto cargo en el gobierno tuvo la posibilidad de ayudar a sus correligionarios del país y de las diversas partes del mundo de su tiempo. Contribuyó mucho a esto su forma de pensar acerca de sí mismo. Verdaderamente creía que Dios le había permitido llegar tan alto para poder ayudar al pueblo de Israel. Consideraba que era su obligación proteger a los judíos que se encontraran en dificultades o estuvieran perseguidos. Se sabe que mantuvo relaciones con las comunidades judías de diversos países escribiendo cartas pidiendo información acerca de sus condiciones y enviando emisarios a lejanos países con el mismo propósito. El orientalista ruso Kokowzow se refiere a su correspondencia con las comunidades de Palestina. El historiador Abraham Ibn Daud informa que Hasdai mantuvo correspondencia con Rabbi Dosa Ben Saadia, hijo de Saadia Gaon, y que a petición de Hasdai, Rabbi Dosa le envió una biografía que había escrito sobre su famoso padre.

Conocido es su interés por los judíos del sur de Italia y del sur de Francia. En el siglo X, estas dos regiones formaban parte del imperio bizantino y del reino de Alemania.

En el año 555 Belisario, general de los ejércitos bizantinos, derrotó a los ostrogodos y se apoderó de Italia. En 589, los lombardos se apoderaron de una gran parte del país pero el sur permaneció en poder del imperio bizantino. Justiniano, soberano del imperio bizantino, encargó al jurista Treboniano sistematizar la ley romana. Como resultado, se compuso el Código de Justiniano al que el emperador añadía nuevos decretos entre los que figuraban leyes contra los judíos que estaban en vigor en los territorios del imperio. En el siglo X, el emperador de Constantinopla, Romano Lekopeno que reinó de 919 a 944, reanudó estas persecuciones con el intento de convertir a los judíos del imperio.

En su obra KOROT HA-YEHUDIM BI-SEFARAD (Historia de los judíos de la España musulmana), el historiador Eliyahu Ashtor se refiere a una carta enviada por una comunidad del sur de Italia a Hasdai Ibn Shaprut. Manifiesta Ashtor que esta carta fue

publicada por Adler en la revista *Revue des Études juives* 67: 40-43 con el título «Un document sur l'histoire des juifs en Italie». Dice Ashtor que en un artículo escrito por Umberto Cassuto, historiador italiano, «Una lettera ebraica del secolo X», y publicado por el *Giornale della Società Astatica Italiana* 29 (1918-20), el autor indica que la carta fue enviada a Córdoba por la comunidad de Bari. Añade Ashtor que la carta fue reimpresa por Jacob Mann, distinguido investigador de los documentos de la Guenizah de El Cairo, en la revista *Texts* 1, pp 23-24.

La carta, escrita en hebreo, refiere que una cruel persecución contra los judíos de la ciudad había empezado con furor y que en la ciudad de Otranto tres rabinos habían cometido suicidio temiendo ser torturados y obligados a convertirse contra su voluntad. Otras cartas fueron enviadas a Hasdai desde otras ciudades describiendo estas persecuciones. Los anales históricos de la época informan sobre el hostigamiento de los judíos en esta región del imperio bizantino que era un centro judío prestigioso. Fue aquí donde en el siglo X apareció un libro escrito en hebreo en el año 953, de autor desconocido, que se llamó Josipon inspirándose en el nombre del historiador Flavio Josefo (Yosef ben Matatia) autor de LA GUERRA JUDIA. Este manuscrito era un compendio de historia que continuaba donde Josefo había interrumpido la suya, poniéndola al día. Las fuentes de información de Josipon eran escritos latinos: Una versión latina de LA GUERRA JUDIA de Josefo, un códice latino del LIBRO DE LOS MACABEOS y varias crónicas de la época. El Josipon fue una obra de información histórica autorizada que fue consultada durante mil años acerca de la historia de los judíos desde Nehemias hasta la destrucción del segundo Templo.

Hasdai reflexionó en lo que podía hacer acerca de la situación para mejorar las condiciones de los judíos del sur de Italia. No olvidó el asunto y se propuso hacer algo al respecto cuando la oportunidad se presentara. Pocos años después, en 948, Abderramán envió una delegación a la corte de Constantino. Hasdai pidió permiso al califa para enviar dos cartas cuyo objeto era mejorar las condiciones de sus correligionarios en el imperio bizantino. El soberano accedió a esta petición requiriendo que la proposición fuera hecha en nombre de Hasdai por motivos políticos ya que el califa no quería figurar como protector de los judíos. Hasdai envió sus cartas escritas en hebreo porque así la petición no venía oficialmente en nombre del califa de Córdoba. Se conservan fragmentos de estas cartas que fueron publicadas por Mann en la revista *Texts* pp 12-13.

Hasdai sabía que el emperador Constantino estaba más dedicado a escribir libros e interesado en las bellas artes que ocuparse del gobierno. Su esposa Helena era la que conducía los asuntos de estado. Una de las cartas de Hasdai estaba dirigida a Helena y la otra a Constantino.

En su carta a Helena, Hasdai ruega a la emperatriz proteger a los judíos del sur de Italia contra las persecuciones diciendo que él, Hasdai, estaba actuando en favor de los cristianos del califato.

En su carta a Constantino, Hasdai expresa la preocupación que le causaba que sus correligionarios del imperio bizantino no eran tratados con justicia y esperaba que el soberano interviniera para mejorar la situación de las comunidades judías del sur de Italia y terminar la opresión que estaban sufriendo como correspondía a un gran imperio que estaba tratando de negociar un tratado de amistad con el califato.

Hemos mencionado más arriba, cuando nos referimos al emperador Otón, como el sur de Francia formaba parte de los dominios del reino de Germania. En el siglo X, los judíos del sur de Francia eran oprimidos e indignamente tratados como, resultado de regulaciones establecidas por clérigos fanáticos cuyo propósito era humillar a los judíos. En Béziers, el obispo pronunciaba virulentos sermones contra los judíos en la Cuaresma incitando a los cristianos a vengar la muerte de Jesús atacando sin piedad a los judíos que «habían asesinado a Dios crucificándole». Desde el siglo VIII, en Toulouse, durante la Semana Santa, el presidente de la comunidad judía era abofeteado públicamente a la

puerta de la catedral por el conde de la ciudad o un alto dignatario de la Iglesia. Los cronistas de la época, que refieren este hecho histórico, relatan que en cierta ocasión el obispo Hugo propinó tan fuerte golpe que mató a su víctima. Esta práctica prevaleció hasta principios del siglo XII en que fue sustituida por un pago anual.

Jacob Mann publicó una carta en la revista *Text*, pp 27-28. La carta, escrita en hebreo, está incompleta faltando la fecha y el nombre a quien va dirigida. Sobre el primer punto, se sabe que fue escrita en el siglo X, debido al estilo literario de la misma. Mann indica que los autores de la carta, eran dirigentes comunitarios judíos, que usan la terminología «comunidades de Franza». Franza era el nombre de esta región en el siglo X. Después de este siglo, el territorio fue designado con el nombre de Provenza.

Refiere la carta que Samuel, un emisario del *príncipe de Israel* (este era el título con que se designaba a Hasdai Ibn Shaprut), había llegado a las casas de los dirigentes judíos. Samuel tenía el encargo de informarse en qué condiciones vivían. Les preguntó si podía hacer algo por ellos. Pidieron que llevara una carta al *príncipe de Israel* rogándole actuara en su favor. En esta carta relatan la crueldad de la opresión a que estaban sometidos así como la indignidad de la bofetada pública. Al parecer, si Hasdai hizo algo para evitarlo, no tuvo éxito pues como hemos indicado antes, la costumbre prevaleció hasta principios del siglo XII.

No cabe duda que las cartas de Hasdai fueron atentamente consideradas por sus recipientes que conocían muy bien la alta posición de autoridad e influencia que el ministro del califa ejercía en las negociaciones de Córdoba con el imperio bizantino y el reino de Germania.

En un próximo trabajo nos ocuparemos de la influencia de Hasdai Ibn Shaprut en el florecimiento de la cultura judía en España. Gracias a Hasdai, esta cultura alcanzó tanto esplendor constituyendo el principio de la Edad de Oro de los judíos de España.

### Referencias

1. Elyahu Ashtor: *Korot ha-Yehudim bi-Sefarad ha-Muslemit* (Historia de los judíos de la España musulmana). Traducida del hebreo al inglés por Aaron y Jenny Klein (3 tomos). Tomo I pp 155-227. The Jewish Publication Society of America. Philadelphia, 1973-1984.
2. Yitzhak Baer: *Toledot ha-Yehudim bi-Sefarad ha-Notzrit*. (Historia de los judíos de la España cristiana). Traducida del hebreo al inglés por Louis Schoffman. (2 tomos). The Jewish Publication Society of America. Philadelphia, 1978.
3. Elmer Bendiner: *The rise and fall of paradise*. Dorset Press. New York, 1983.
4. Arturo Castiglioni: *A history of medicine* Alfred A. Knopf Publisher. New York, 1949.
5. *Encyclopedia Encarta*. Microsoft (R) Encarta (c) 1993 Microsoft Corporation. Copyright (c) 1993 Funk and Wagnall's Corporation. Topics: Charlemagne, Dioscorides, Fatimids, Justinian I, Otto the Great.
6. *Encyclopaedia Judaica*. (16 volumes). Keter Publishing House Ltd. Jerusalem, 1971. Topics: Ashtor, Baer, Constantine. VII, Dozi, Josippon, Justinian, Levi-Provençal, Shaprut.
7. Heinrich Graetz: *History of the Jews* (6 volumes). Volume 3. The Jewish Publication Society of America. Philadelphia, 1967.
8. *Historia de España*. Dirigida por Ramón Menéndez Pidal. Tomo IV. *España musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)*. Escrita por E. Levi-Provençal. Traducida al español por Emilio García Gómez. Tercera edición. Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1967.
9. *Historia de España*. Dirigida por Ramón Menéndez Pidal. Tomo VI. *España cristiana. Comienzo de la reconquista. (711-1038)*. Escrita por Fray Justo Pérez de Urbel y Ricardo del Arco y Garay. Segunda edición. Espasa-Calpe. Madrid, 1964.
10. Max Margolis and Alexander Marx: *A history of the Jewish people*. The Jewish Publication Society of America. Philadelphia, 1975.
11. José Amador de los Ríos: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Aguilar S.A. de Ediciones. Madrid, 1973.

# CENTAURO SOBRE EL TEJADO: ¿PUEDE UNA CULTURA NEO-SEFARDÍ EMERGER EN LA AMÉRICA LATINA?\*

JUDITH LAIKIN ELKIN\*

Traducción del inglés:

*Raquel Chonchol de Poveda*

*Leí los cuentos de Sholem Aleichem. Conocí los personajes pintorescos de las aldeas judías de Rusia. Tevia, el lechero, tenía un caballo, pero Sholem Aleichem nunca dijo nada acerca de los centauros.*

Guedali, El Centauro Judío,  
en *O Centauro no Jardim*

El reencuentro entre los mundos judío y español que tuvo lugar en la América del Sur a fines del siglo XIX, parecía una promesa del renacimiento de la cultura sefardí. Evocando la memoria de las milenarias comunidades judías de Sefarad (Iberia), algunos observadores han especulado que la re-entrada de los judíos en un medio hispano-portugués, pudiera ser la chispa que originase una explosión de creatividad artística e intelectual comparable a aquella que había ennoblecido a España siete siglos antes. La América Latina vería surgir un ave fénix sefardí.

El carácter específico de este renacimiento anticipado, nunca fué indicado. Para algunos, implicaba la conservación de la cocina y los romances sefardíes, mantener el ladino como lenguaje hogareño, el dominio del ritual sefardí sobre el ashkenazí en los ritos de la sinagoga. Otros esperaban que la reunión con la tradición ibérica produciría algo más que el celo de preservar, como un insecto en ámbar, la gloria de la Edad dorada judía de España. ¿Acaso no podría el Nuevo Mundo, que contenía la promesa de tantos nuevos comienzos, fomentar el nacimiento de una cultura cualitativamente diferente, hija de la unión entre los sefardíes y Sefarad? Implícita en ambos conceptos estaba la esperanza de revivir, ya fuese en el renacer de una cultura antigua o en el nacimiento de una nueva cuyo contenido no pudiera ser previsto con exactitud porque su evolución sería sinérgica. Es fácil ver por qué estas esperanzas habían surgido. Existe una afinidad entre los dos contextos históricos, que emanan de una memoria compartida de Sefarad y del uso del portugués y el español como medios de comunicación. No obstante, el

---

\* *Las ideas presentadas en este artículo fueron inicialmente expuestas en el Undécimo Congreso Mundial de Estudios Sefardíes que tuvo lugar en Jerusalem, en junio de 1993. «Centaur on the Roof: Can a neo-Sephardic Culture Emerge in Latin America?», apareció en Shofar 13:2 (Winter 1995): 1-15. Maguen-Escudo se complace en publicar la traducción al español aprobada por la autora de este trabajo y con la autorización de Purdue Research Foundation. Copyright West Lafayette IN 47907. (U.S.A.) La autora desea reconocer los comentarios clarividentes de Naomi Lindstrom, Victor Mirelman, Saúl Sosnowski, y los críticos anónimos de Shofar.*

---

surgimiento de una sensibilidad neo-sefardí en el Nuevo Mundo continúa siendo problemática, y no existe un acuerdo, si fuera a surgir, acerca del cual sería su naturaleza específica. En algunos aspectos, el neo sefardismo se volvió, no tanto un fenómeno cultural, cuanto una estrategia política; un mito útil concebido por un periodista ingenioso para facilitar la entrada de los ashkenazitas en el mundo parlante hispano-portugués. Así es cómo el mito del neo-sefardismo fue internalizado por miles de judíos latinoamericanos y evolucionó en un artificio psicológico para mezclar herencias dispares en una sola identidad unificada. Visto desde esta perspectiva, el neo-sefardismo se volvió una técnica para situar a los judíos dentro de los mitos centrales de sus tierras adoptivas. Mientras que interpretaciones diferentes del neo-sefardismo pueden ser distinguidas para propósitos de análisis, en realidad están todas entretrejidas entre sí y se influyen recíprocamente las unas a las otras.

Como podremos ver, el esfuerzo de mantener y salvaguardar la tradición sefardí fué en parte exitosa. La evolución de una cultura neo-sefardí ha comenzado y está haciendo sentir su presencia en la gran escena latinoamericana. En cuanto a si el ideal neo-sefardí ayuda o impide el desarrollo de la identidad individual, el jurado no ha decidido aún. Lo que sí puede decirse con seguridad es que, visto como una estrategia política, el neo-sefardismo ha fracasado.

#### *EL CENTAURO SOBRE EL TEJADO.*

En primer lugar, ¿cómo surgió la idea de un renacimiento sefardí? El fenómeno comenzó, y es donde se sintió más pronunciadamente, en la Argentina, que había recibido un número de inmigrantes mayor que cualquier otro país del continente, desde donde eventualmente se enraizó en el resto de la América Latina. El neo-sefardismo se originó como una estratagema literaria consciente, diseñada para lograr un acomodo entre dos pueblos muy dispares entre sí. De una parte, se encuentran los argentinos criollos, hispano-parlantes y nativos de esa tierra, devotos de una religión establecida, personificada en una Iglesia triunfal, que ocupaba el seno de la nacionalidad e intensamente xenofóbica. Por otra parte, los inmigrantes, en su mayoría ashkenazitas, se distinguían por su etnicidad y por una cultura depreciada; eran políticamente impotentes y practicaban una religión considerada como reemplazada por la revelación cristiana. La búsqueda de puntos de contacto revelaba dos elementos que, si se definían cuidadosamente, podrían crear una relación hipotética entre ambas religiones. Uno de ellos era el Antiguo Testamento (fundamental para los judíos, obsoleto pero aún potente para los cristianos); el otro, un período de la historia judía en aquel otro país hispano-parlante, la antigua Sefarad. Sobre este inestable basamento, un mito fué creado por el periodista judeo-argentino Alberto Gerchunoff (1883-1950), siendo él también un inmigrante ruso. Su novela *Los Gauchos Judíos*, escrita en un castellano elegantemente arcaico (¡tal como un verdadero español escribiría!) describía granjeros que citaban la Biblia, llamados Isaac, Abraham y Jacob, quienes cultivaban las tierras vírgenes de las pampas en escenas calculadas para traer a la mente los antecesores putativos en la antigua Castilla, con sugerencias del Canaán bíblico.<sup>1</sup>

La novela presentaba el poderoso mito de que los judíos habían «vuelto» a Sefarad. Por primera vez, un escritor reconocidamente judío era admitido dentro del canon argentino. Para algunos lectores, enderezaba la otrora sesgada percepción de judíos heréticos que entraban en esta república latina y fielmente católica. Si los judíos eran realmente esos tipos plácidos y pastorales descritos por Gerchunoff, entonces podrían ser aceptados en el mítico corazón de la sociedad argentina. Al interpretar a estos judíos como aceptables, el mito neo-sefardí permitía a los argentinos liberales creer que el contacto con su tierra nativa convertiría a los inmigrantes más exóticos en réplicas de los criollos.

Esta visión idealizada de un acercamiento judeo-argentino pudo haber sido efectiva porque apareció en período propicio: 1910, el centenario de la independencia argentina y una ocasión para las auto-felicitaciones de los chauvinistas. No por coincidencia, el propio autor intentaba integrarse en las filas del sistema argentino a través de —

sospechamos— un mecanismo psicológico de identificación con el agresor (el padre de Gerchunoff había sido asesinado por un gaucho). Su autenticidad psicológica (¿Acaso todos los emigrantes judíos no habían tenido que matar a la cultura de sus padres para poder asimilarse a su nueva madre patria?) permitió que el libro resonara en los corazones y mentes, no sólo de todos los judíos del continente, sino también en los corazones de los gentiles de buena disposición que buscaban los caminos para integrar a estas criaturas exóticas a la cultura criolla.

Gerchunoff no se encontraba solo al tratar de crear una identidad neo-sefardí consciente, al clavar una vela ashkenazí al mástil español. Fué seguido por una multitud de otros autores, el más representativo de los cuales, quien sólo tenía cuatro años cuando se publicó *Los Gauchos Judíos*, es Israel Zeitlin (1906-1980), quien en una obra de teatro basada en el ensayo seminal de Moisés Hess, *Roma y Jerusalem*, toma a César como nombre de pila. Traduciendo el apellido familiar del yiddish al español, irrumpe al mundo literario como César Tiempo. En el «Romance de las Hijas del Jugador», se dirige a Reb Menasche Dorogofsky (no precisamente el nombre típico criollo), le ofrece «mejorar las ramas del árbol rubio de Sem».² El lector casi puede palpar a Zeitlin/Tiempo luchando por crear una sola identidad de su herencia dual.

Tales esfuerzos literarios para mezclar lo judío con la identidad criolla (se pueden poner de manifiesto ejemplos sin número) no siempre funcionaron, ni artísticamente ni en la realidad. La identidad conflictiva se tornó, y luego se mantuvo, el tema dominante en la literatura judeo-latino-americana, tal como ha sido documentado en varios estudios críticos.³

En entrevistas y en los trabajos que creaban, estos autores atestiguan la pesada carga impuesta sobre los judíos por la integración del simbolismo católico con la maquinaria del estado. En detalle auto-lacerante, los autores judíos latinoamericanos exponen sus luchas sobre «identidad dual», «marginalización», «alienación», «exilios múltiples», y «mestizaje cultural». Algunos tratan de resolver su esquizofrenia construyendo una identidad que acomode ambos legados: el hispano y el judío.

*«Entonces tomé la vía que no comenzaba ni terminaba en Jerusalem o Cuzco... ¿A quién le importaba si Viracocha nació en un establo de Belén o si Jesús era el hijo del Lago Titicaca? No necesitábamos pruebas espermáticas, sino pruebas de conciencia...»⁴*

escribía el poeta judío nacido en el Perú y ahora neoyorkino, Isaac Goldenberg (n. 1945). Para algunos, asimilación a la sociedad latina es la respuesta natural. Un matrimonio mixto es retratado con gran sensibilidad por la cineasta argentina Aida Bortnik (n. 1938). «Pobre Mariposa» representa a una mujer joven, criada en un ambiente laico y casada con un no-judío, acercándose (a través de la muerte de su padre) a la memoria del judaísmo que ha abandonado. La película, que no resuelve su dilema, refleja fielmente la ambigua identidad neo-sefardí. Saúl Sosnowski ha señalado la oposición dentro de la cultura latinoamericana a la idea del guión: una cultura híbrida como judeo-argentina, judeo-boliviana, etc. no es bien vista en la política latinoamericana.⁵

Avanzando un paso más allá de Gerchunoff, quien colocaba sus personajes judíos a caballo y los llamaba «gauchos», el brasileño Moacyr Scliar (n. 1937) torna a su judío en un centauro actual, una concepción basada sobre la definición folklórica de un gaucho como mitad hombre, mitad caballo. Su novela cómica, *O Centauro no Jardim*, evoca la encarnación física de un acertijo metafísico: una irreconciliada (y posiblemente irreconciliable) identidad judeo-brasileña.⁶

A través de la franja demográfica, los judíos que viven en Latinoamérica, hacen esfuerzos por unificar a la persona judeo-latinoamericana. Muchos escogen la vía de la asimilación hacia la cultura mayoritaria, rechazando su problemática herencia judía en favor de las características ibéricas ya asumidas. Mario Szychman satiriza a los asimilados radicales en su combustible representación de la familia Pechof en *A las 20:25 la señora*

*entró en la inmortalidad.*<sup>7</sup> No todos encuentran esta lucha vigorizante, pero algunos descubren que concentrarse en hacer dinero aminora la angustia existencial. Es este un papel que las sociedades hispánicas siempre han dejado abierto para los judíos. También es un rol que atrae la mayor atención de los antisemitas, a quienes les gusta ver a todos los judíos como usureros. Para algunos judíos dedicados, la integridad de su espíritu, nada sorprendente, solo puede ser restaurada emigrando a Israel. El florecimiento de las publicaciones en español en el Israel de hoy día, certifica la profunda influencia latina sobre la cultura israelí. Al hablar español en las calles de Tel Aviv, los judíos latinos son finalmente reconocidos como «sephardim».

#### EL CENTAURO DEJA EL TEJADO

Mirando hacia atrás, el mito del neo-sefardismo tuvo muy poco basamento en la historia. Étnicamente, los protagonistas judíos en el drama contemporáneo de la América Latina son una gente distinta de sus co-religionarios en la España de siglos pasados. La mayoría de los inmigrantes judíos a la América Latina no eran sefarditas, sino ashkenazitas. No venían de las juderías ibéricas, sino de los ghettos de la Europa Oriental, hablando yiddish o sus idiomas nativos (ruso, polaco, rumano, etc.), y no ladino/judezmo/español. Los pocos sefaradíes que se encontraban en Buenos Aires, Caracas o en las aldeas ribereñas del Amazonas eran tan extraños para los ashkenazitas como lo eran los católicos latinos. Por su parte, los sefaradíes, recién llegados del África del Norte y del cercano Oriente, tenían varias generaciones alejados de Iberia. Aunque algunos hablaban ladino, varios usaban el árabe como su lengua materna. Metafóricamente hablando, es posible discutir la re-sefardización de los sefaradíes, pero para los mucho más numerosos ashkenazitas, la migración a la América Latina acarrea un encuentro por vez primera no solo con los herederos católicos de Sefarad, sino con sus herederos judíos también.

Al comparar los dos contextos hispánicos —la Iberia medieval y la América española contemporánea— encontramos disparidades al menos tan notorias como sus similitudes. Los judíos vivieron en Iberia desde la tercera centuria de la era cristiana hasta 1492, siendo parte integral de su historia. Las costumbres y leyes españolas, pautas residenciales y la vida intelectual estaban profundamente influenciadas por una presencia judía continua.<sup>8</sup> El caso de los dominios ibéricos en las Américas era totalmente distinto, en cuanto que a los judíos y aún a sus descendientes conversos, les estaba vedado establecerse aquí. Los judíos comenzaron a emigrar a la América Latina solamente a fines del siglo diez y nueve: por consiguiente, ha habido una evidente presencia judía en este continente por poco más de un siglo. La Edad de Oro de la España judía fue alimentada por un milenio de vida judía en el suelo español, pero los judíos no han vivido suficiente tiempo en la América Latina para desprenderse completamente de su imagen de extranjeros.

El contexto cultural para la emergencia de una cultura neo-sefardí en la América latina, difiere terminantemente de su antecesor histórico. La Edad de Oro judía de España tuvo lugar casi totalmente bajo la égida mahometana, mientras que la vida judía en la América latina tiene lugar dentro de un dominio hegemónico católico. Mientras que el Islam medieval mantenía que las «gentes del libro» compartían una sensibilidad religiosa más altamente desarrollada que la de los paganos, la Iglesia Católica española acusaba tanto a judíos como a mahometanos de ser herejes. La hostilidad hacia los judíos estaba reforzada por la sospecha hacia los judeo-conversos, quienes se encontraban progresivamente marginados de la sociedad por los infames reglamentos de *limpieza de sangre*. Pero, dos generaciones antes de que la limpieza fuese una política española, la reina Isabel ordenó la exclusión de judíos y conversos del Nuevo Mundo.

Con la extensión del poder imperial español hacia el Nuevo Mundo, el principio de clasificar a la gente según la «pureza» de su sangre fué desplegado en una escala aún mayor. Haciendo lo posible para reproducir a España en el hemisferio occidental, la

Corona proyectó a ultramar las políticas existentes, exportando la Inquisición para traer a los judaizantes sospechosos bajo escrutinio procesal. Los sacerdotes misioneros denunciaban con regularidad a los judíos como idólatras, subversivos y como los enemigos hereditarios de Dios, ante las congregaciones de americanos nativos, quienes jamás habían visto a un judío.<sup>9</sup> Para aquellos recién convertidos, los conceptos de «diablo» y «judío» se tornaron sinónimos y aún hoy en día se mantienen así en las áreas rurales de México y Centro América.

Es seguro que algunos judíos (o al menos judeo-conversos) lograron evadir las leyes que prohibían su establecimiento en los dominios portugueses y españoles.<sup>10</sup>

Pero no obstante cuántos, muchos o pocos, se establecieron actualmente en el Nuevo Mundo, el hecho indiscutible es que el judaísmo no estaba presente como un sistema de creencias ni como una comunidad organizada. Aquellos individuos que fueron acusados de seguir «la ley muerta de Moisés», fueron perseguidos y encarcelados por la Inquisición, mientras que aquellos que entraban de lleno al catolicismo dejaron solo tristes recuerdos de rituales erosionados —aquí y allá un candelabro o una lápida con una estrella de seis puntas grabada. El judaísmo había muerto en la América latina para mediados del siglo diez y ocho, y los inmigrantes judíos que llegaron un siglo más tarde, lo hicieron a un continente que, para todos los propósitos, se encontraba «judenrein».

Las comunidades judías de la América latina contemporánea no son descendientes de los atribulados conversos sefardíes.<sup>11</sup> Los judíos latinoamericanos no estaban enraizados en los períodos coloniales de sus países respectivos, sino que eran viajeros errantes llevados ahí por las modernas corrientes migratorias. En la América latina como en otras partes, los vínculos con la antigua Sefarad se habían roto.

No obstante, la imaginación popular hispánica continúa poblada por herejes y judíos traidores que amenazan la integridad física y moral de los cristianos. Esta imagen se encuentra entre los mitos primigenios más poderosos de la América latina; se constituyó en un baluarte contra la aceptación de un gran número de inmigrantes judíos. Las comunidades judías de la América latina llegaron a su actual número limitado (menos de medio millón), solo bajo presiones extremas generadas por pogroms entre guerras, mudanzas de poblaciones balcánicas y el surgimiento del nazismo.<sup>12</sup> La percepción del judío como un intruso en la sociedad cristiana es la mayor restricción para el desarrollo de una cultura neo-sefardí en la América latina. Además, todos los gobiernos latinoamericanos que permitieron la inmigración pusieron en vigor preferencias legislativas para labriegos y obreros, hecho que combatía el pronto desarrollo de la *inteligentsia* judía en este continente. También, rigió un proceso de auto selección entre los judíos europeos a punto de emigrar hacia las Américas.

Los más religiosos entre los askenazitas tendían a no escoger tierras donde se hablara español o portugués para su nuevo establecimiento, sabiendo que había pocas sinagogas y menos rabinos para mantener su vida religiosa. Sea que esto se debía a temores residuales de la Inquisición o a las admoniciones de los rabinos europeos, o a las políticas asimilacionistas de agencias tales como la Asociación Judía de Colonización, los judíos religiosos practicantes preferían irse a los Estados Unidos.

Entre los inmigrantes ashkenazitas dirigidos hacia el sur, la práctica religiosa era notoriamente exigua. Típicamente, el inmigrante procedente de la Europa oriental hacia la América latina era un rebelde político o religioso que venía huyendo de la sofocante *yiddishkeit* del *shtetl*: hay historias sin número de jóvenes quemando sus *tefilin* detrás del establo. Las sinagogas tendían a ser la última de las instituciones a crearse después de cementerios, *landsmanschaftn*, las sociedades de préstamos libres, las clínicas para la tuberculosis y las escuelas. La religión hacia la cual los ashkenazitas se volvieron en la década de 1970, era mayormente una defensa contra los regímenes políticos opresivos, no era un desarrollo nativo y no contenía elementos que pudiesen ser identificados como tradicionales sefardíes. Antes bien, tomaba prestado del liberalis-

mo importado por los alemanes refugiados del nazismo, y se beneficiaba de los esfuerzos evangelizantes de rabinos norteamericanos (casi sin excepción ashkenazitas) empeñados en ganar de nuevo para el judaísmo a los judíos perdidos de la América latina.<sup>13</sup>

Los sefardíes que emigraron hacia la América latina, estaban habituados a un status speeditado a las sociedades católicas y mahometanas, y eran opuestos a las reformas religiosas que les significaba una pérdida de su identidad especial, consagrada por el trauma de la expulsión de España. Consecuentemente, la primera generación se aferró a las tradiciones y costumbres que habían traído consigo desde Africa del norte, los Balcanes y el Medio Oriente. Estos antiguos (contrapuestos a los neo) sefaraditas mantuvieron las tradiciones vivas por dos o tres generaciones, pero inevitablemente, la exposición a la vida diaria disolvió el ladino del siglo quince en español del siglo veinte. En varias oportunidades, sus congregaciones religiosas fueron invadidas y eventualmente superadas por los ashkenazitas, quienes eran mucho más numerosos.

Los resultados de la calcificación cultural sefardí por una parte, y la huída ashkenazí de la religión por la otra, se ven claramente en las desiertas sinagogas que existen en el continente. (Solo ahora se están reactivando por niños bajo la tutela de maestros traídos del extranjero). Aunque algunos gestos mínimos se hicieron, —tales como, por ejemplo, realizar la traducción al español y al portugués de los libros de rezos— no ha surgido ninguna escuela de pensamiento filosófico o teológico. No se conocen opiniones de rabinos latino americanos que tengan peso en otras latitudes.

Antes de la década de 1960, había que importar los rabinos de Europa o de Africa del Norte. Uno busca en vano por un signo de revitalización en las prácticas religiosas sefardíes o en influencia sefardí sobre los ashkenazitas. La espiritualidad que fué el símbolo de la antigua cultura sefardí, no ha vuelto a emerger en la América del Sur.

En cuanto al punto de vista cristiano acerca del judaísmo, poca diferencia se puede discernir entre las posiciones de los católicos progresistas y conservadores. Como sus colegas en las jerarquías de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, los teólogos de la liberación se niegan a aceptar las enseñanzas del Vaticano II con respecto a relevar a los judíos de los cargos de deicidio.<sup>14</sup> Por lo tanto, el dogma relacionado con los judíos y el judaísmo, sin reformar desde la Edad Media, sigue siendo enseñado y el que determina el espacio donde los judíos pueden vivir. Este espacio puede ser amplio (como en la Argentina o el Uruguay bajo condiciones democráticas) o confinante (como en México o Bolivia bajo cualquier forma de gobierno), pero no es equivalente con el espacio civil habitado por otro ciudadano de estos países.

En el plano político, el mito del neo-sefardismo nunca fué aceptado por los conservadores, que no podían enfocar a los judíos como conciudadanos hispanos sino que persistían en verlos como «rusos».

Para los conservadores y los nacionalistas, los judíos eran agentes ajenos en connivencia con movimientos mundiales revolucionarios. En la imaginación política reaccionaria los judíos entran al cuerpo político como subversivos, rebeldes contra la autoridad legítima y esta percepción justificaba —justifica— su represión por regímenes autoritarios. La revolución en Rusia proyectó pogroms en Argentina y Uruguay en 1905 y luego en 1919.<sup>15</sup> Medio siglo más tarde, los antisemitas interpretaron el llamado de Gerchunoff a un patriotismo bucólico —«Argentina es Palestina para el judío»— como un llamado para que Israel invadiese la Patagonia. Más trágico aún, el mito de la identidad neo-sefardí falló la prueba fundamental en la Argentina durante la dictadura militar del período de 1970, cuando judíos de segunda y tercera generación fueron señalados por la junta militar para un tratamiento excepcionalmente bárbaro, sin importarles su «pedigree» criollo.<sup>16</sup>

*¡DIOS MÍO, ES DE VERAS UN CENTAURO!*

El crisol donde se iba a fraguar el neo-sefardismo era la América Latina del siglo veinte, no la Iberia del siglo doce. Los parámetros del nuevo Sefarad están definidos por los

siglos que separan a los judíos de Iberia, la variedad de culturas nacionales desde México hasta Chile, Argentina hasta El Salvador, que nos nutren, y por la tradición ashkenazi de la mayoría de la población judía y por los autores que surgen en su medio. Las artes y las letras judías evolucionan en relación al ambiente de la América latina, no al de Iberia y por cuanto las dos son distintas, el producto será aún más diferente. Tómese en cuenta el paso de cinco centurias, con todas las complejidades de los eventos que se sucedieron en ese medio milenio, que brotaron de la industrialización, secularización y nacionalismo, por lo que debemos concluir que es ilusorio hablar de una «reunión» entre «judíos» y «Sefarad» en tierra latinoamericana.

De cualquier modo que escojamos definir el neo-sefardismo, es un fenómeno distinto al de su heroico antecesor. Cuando el autor argentino Arnoldo Liberman, quien vive exilado en España porque, habiendo abandonado su tierra nativa, no podía dejar de usar su idioma, titula sus memorias «La bobbe cumple cien años». (Mi abuela Yiddishe llegó a la edad de cien); ¿entonces qué clase de sensibilidad neo-sefardí está funcionando?<sup>17</sup>. Cuando el yiddish irrumpe dentro de una lengua supuestamente más viva que él, nuestra concepción de lo que una cultura neo-sefardí debiera ser, se desmorona. ¿Es acaso una traducción desmañada de Yiddishlandia al español lo que quisimos decir cuando una generación anterior soñó acerca de la creación de una cultura neo-sefardí? ¿Acaso Gerchunoff fue clarividente después de todo? ¿Acaso estamos discutiendo sobre un Ashkenaz hispanizado, en vez de un Sefarad reconstituido?

Debido a que los Sefarditas se refugiaron en su «lengua florida»<sup>18</sup> después de la expulsión de España, se mantuvieron espiritualmente ligados a su antigua patria, una unión que fue reconocida por una sucesión de gobiernos españoles tan disímiles como el del Generalísimo Francisco Franco y S.M. el Rey Juan Carlos. Hoy cuando ya es posible reunirse físicamente con España, la mayoría de los autores latinoamericanos que actualmente trabajan dentro de una tradición sefardí reconocible, ya han retornado a ella. Mario Satz, nacido en 1944 en Coronel Pringles, provincia de Buenos Aires, Argentina, indaga en la Cábala desde Barcelona; Ricardo Barnatan tiene su hogar en España, mientras se debate con la numerología mística de *El Laberinto de Sión*. El sefardismo, aparentemente, está vivo, bien y viviendo en España.

El elemento de la cultura sefardí que ha recibido la mayor aceptación entre los no judíos en el mundo de habla hispana es la Cábala. Pero el principal cabalista del continente latinoamericano no fué un judío, sino el criollo Jorge Luis Borges (1899-1986)<sup>19</sup>. Influenciado por Gershom Scholem, Walter Benjamín y Joshua Trachtenberg, los escritos de Borges rezuman una sensibilidad cabalística que vive en la nueva generación de autores latinoamericanos, varios de los cuales derivan su visión de la condición humana de dirigir el lente espiritual de la Cábala sobre los misteriosos judíos que rondan su ficción. Los autores cristianos tanto prosemitas<sup>20</sup>, como anti-semitas<sup>21</sup> parecen obsesionados por el supuesto misterio de lo que significa ser judío. Mientras que el maestro Borges entra espiritualmente al mundo de la Cábala, almas menores transmutan los misterios cabalísticos en una niebla que envuelve a los judíos.

En otro ejemplo más de la influencia recíproca entre lo literario y lo político, la percepción de un misterio judío inescrutable para la mentalidad cristiana, está situado en el fondo de los otrora inexplicables estallidos de los generales argentinos de «acusar» a los prisioneros conocidos como judíos, de ser judíos.

El destino de los centauros judíos sobre tejados resbaladizos fue expresado a su manera por el ganador del Premio de Literatura para Escritores Latinos de 1992, quien vive en Nueva York:

«P. Ya que usted es mexicano de segunda generación, ¿por qué no se identifica con México como su patria?»

R. Esa es una pregunta difícil. Mientras en México, me sentía judío, en Nueva York me siento mexicano... soy descendiente de la tradición literaria yiddish y al mismo tiempo,

me identifico fuertemente con los símbolos latinoamericanos. Sencillamente no me podía encontrar como escritor en mi país y tuve que escoger el camino que se me abría a través del exilio<sup>22</sup>.

La juguetera sugerencia de Borges, de que él mismo pudiese tener antecesores sefardíes, fue aparentemente propuesta a fin de tomarle el pelo a la reconocida tendencia argentina de investigar hasta la última gota de «sangre judía» en las venas de cualquiera. Pero con esta jugarreta reveló Borges otras dos debilidades también: él investigó antecesores sefardíes, no ashkenazitas, y con este gesto se alineó con millones de otros latinoamericanos quienes se pensaban descendientes de sefarditas, pero nunca de ashkenazitas. También se asoció con la bien establecida tradición de artistas creativos, de antecedentes mixtos, que, de hecho, han alternado entre las culturas judías y latinoamericanas. Jorge Isaacs (n. 1837), autor de *María*, una de las primeras novelas latinoamericanas, era hijo de un jamaquino judío y de madre colombiana católica. Identificado extensamente como judío y canonizado como tal, está más cercano, quizás, que cualquier otro autor a la concepción latina de la neo-Sefarad, ya que no era judío según la *halajá* y meramente utilizaba su herencia paterna en sus escritos de una forma cifrada<sup>23</sup>. Anita Brenner (1905-1974) quien se crió en Aguascalientes sin saber que era judía, trató de construir un puente entre la realidad mexicana y los lectores, tanto de habla inglesa como hispana, a través de sus escritos<sup>24</sup>.

Clarice Lispector (1925-1977), cuyo trabajo refleja más de la cultura católica entre la que vivía, que de su cultura judía heredada, entró en el cánón de la literatura brasileña, entre otras cosas, invirtiendo la poderosa figura de los macabeos para crear su conmovedora anti-heroína Macabea de «*A hora da estrela*»<sup>25</sup>. El guatemalteco Victor Perera, un sefardí que se vanagloria de descender de rabinos, logra su admisión en las letras latinoamericanas a través de un matrimonio mixto y burlándose de sus antecedentes judíos<sup>26</sup>.

En el capítulo final de *Jewish Issues in Argentine Literature From Gerchunoff to Szichman* (Temas judíos en la literatura argentina desde Gerchunoff hasta Szichman), Naomi Lindstrom debate varios autores argentinos de antecesores mixtos judíos y no judíos, que escriben desde el exterior y quienes demuestran un nuevo interés en integrar la experiencia judía a su trabajo creativo<sup>27</sup>. El fenómeno de este retorno parcial sugiere que, del mismo modo que los judíos como individuos son aceptados en la sociedad latinoamericana cuando se casan fuera de su religión y se asimilan, también una sensibilidad judía parcialmente definida puede ser integrada a la literatura latinoamericana a través del filtro biológico de los autores que heredan ambas tradiciones.

Aquellos intelectuales judíos latinoamericanos para quienes la mitad judía de su herencia constituye un imperativo histórico, y quienes a consecuencia de ello viven en el exilio, se refugian en su idioma y memorias, tornándolas en su país portátil. En una misteriosa repetición del sino de las mentes creativas de la antigua Sefarad, que produjeron sus mejores obras en Egipto, Turquía y la Tierra Santa, los artistas actuales ahora viven y trabajan en España, Israel, Francia y los Estados Unidos. Quizá sea allí donde la cultura neo-sefardí sea creada. Exilados de la nueva Sefarad, estos artistas pueden proporcionarse medios de sustento gracias a su doble herencia de latinos y judíos, una conjunción no siempre permitida en los países donde nacieron.

## Notas

1. Esta percepción en la dinámica de la popularidad de *Los Gauchos Judíos*, se debe a los ensayos de Edna Aizenberg titulados «Sefardim and Neo-Sefardim in Latin American Literature». *The Sephardic Scholar*, Serie 4, (1979-1982): 125-32, y «Parricide on the Pampa: Deconstructing Gerchunoff and his Jewish Gauchos», en *Folio* 17 (Septiembre 1987): 24-39.
2. El poema apareció traducido al inglés en *Echad: An Anthology of Latin American Jewish Writings*, ed. Robert and Roberta Kalechofsky (Marblehead, MA: Michah Publications 1980), p. 38.

3. El primero de estos fué Leonardo Senkman, «*La Identidad Judía en la Literatura Argentina*» (Buenos Aires: Ediciones Paredes, 1983). *Cien años de narrativa judeoargentina, 1889/1898*. (Buenos Aires: Colección Imaginaria, 1990), ofrece perfiles y extractos de las obras de treinta y ocho autores, incluyendo a Mordejai Alperon, Alberto Gerchunoff, Samuel Eichelbaum, Samuel Glusberg, Lázaro Liacho, José Rabinovich, Carlos Grünberg, César Tiempo, Bernardo Verbitsky, Máximo Yagupsky, Samuel Tarnopolsky, Simje Sneh, José Chudnovsky, Bernardo Kordon, Bernardo Korembli, Samuel Pecar, Humberto Costantini, Santiago Grimani, Clara Weil, Iehoshúa Faigón, Pedro Orgambide, Héctor Yánover, Isidoro Blaisten, Alicia Steimberg, Arnoldo Liberman, Marcos Aguinis, Germán Rozenmacher, Perla Chirom, Oded Sverdlik, Aida Bortnik, Gerardo Mario Goloboff. Ricardo Feierstein, Silvia Plager, Nora Glickman, Mario Szychman, Ana María Shua, Antonio Brailovsky, y Mauricio Goldberg. En *Tradition and Innovation: Reflections on Latin American Jewish Writing*. (Albany: SUNY Press, 1993) los editores, Nora Glickman y Roberto DiAntonio, presentan entrevistas autobiográficas con los autores Marcos Aguinis, Sabina Berman, Ricardo Feierstein, Manuela Fingueret, Luisa Futoransky, Margo Glantz, Gerardo Mario Goloboff, Daniel Gutman, Ricardo Halac, José Kozer, Angelina Muñoz, Samuel Rovinsky, Moacyr Scliar, Esther Seligson, y Eliahu Toker, seguidas por análisis de sus trabajos. *Tropical Synagogues: Short Stories by Jewish-Latin American Writers*, editado y con una introducción por Ilan Stavans (New York: Holmes & Meier, 1994) presenta narrativa de veinte de los autores arriba mencionados.
4. «Crónicas» en *Hombre de Paso/Just Passing Through*. (Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1981), p. 79.
5. «Latin American Jewish Writers: Protecting the Hyphen», Judith Laikin Elkin y Gilbert W. Merckx (reds). *The Jewish Presence in Latin America*. (Boston Allen & Unwin, 1987), pp. 297-307.
6. Publicado originalmente como *O Centauro no Jardim*, tr. Margaret Neves (New York: Ballantine Books, 1984).
7. Publicado originalmente como *A las 20:25 la señora entró en la inmortalidad*, tr. Roberto Piccioto (Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1983).
8. La judería ibérica ha sido tema de innumerables trabajos de historia y literatura. Como fundamentales entre estos, tenemos: José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. (Madrid: 1875-75, 1970); Eliyahu Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*. (Filadelfia, 1973); Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*. 2 vols. (Filadelfia, 1961); Julio Caro Baroja, *Los Judíos en la España moderna y contemporánea*. (Madrid, 1962); Américo Castro, *The Structure of Spanish History*. (Princeton, 1954); Antonio Domínguez Ortiz, *Los Judeoconversos de España y América*. (Madrid, 1978); Henry Kamen, *The Spanish Inquisition*. (New York, 1965); Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*. 2 vol. (Madrid, 1880-82); Ben Zion Netanyahu, *The Marranos of Spain*. (New York, 1973). Abraham A. Neuman, *The Jews in Spain: Their Social, Political and Cultural Life During the Middle Age*. 2 vols. (Filadelfia, 1942); Albert A. Sicroff, *Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XV au XVII siècles*. (Paris, 1960); Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*. (New York and London, 1971).
9. He analizado algunos de estos sermones en Judith Laikin Elkin, «Imagining Idolatry: Missionaries, Indians, and Jews». (Occasional Paper # 3, The John Carter Brown Library, 1992). Reimpreso en Tobin Seibers (red.), *Religion and the Authority of the Past*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993), pp. 75-99.
10. Para conversos en Brasil, ver Elías Lipiner, *Os Judaizantes nas Capitanias de Cima*, (Sao Paulo: Editora Brasileira, 1969); Anita Novinski, *Cristãos Novos na Baía* (Sao Paulo: Editora Perpectiva, 1972); Nelson Omega, *Diabolização dos Judeus*. (Rio de Janeiro: Distribuidora Record, 1969); y José Goncalves Salvador, *Cristãos Novos, Jesuítas e Inquisição*. (Sao Paulo: Editora da Universidad de Sao Paulo, 1969).  
Para conversos en México, ver Eva Alexandra Uchmany, *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580-1606* (México: Archivo General de la Nación, 1992); Seymour Liebmán, *New World Jewery, 1492-1825: Requiem for the Forgotten*. (New York: Ktav, 1982) y sus numerosos trabajos previos; Martín A. Cohen. *The Martyr: Luis de Carvajal. The Story of a Secret Jew and the Mexican Inquisition in the Sixteenth Century*. (Filadelfia: Jewish Publication Society 1973); Martin A. Cohen, *Some Misconceptions about the Crypto-Jews in Colonial México*, *American Jewish Historical Quarterly* 61 (June 1972): 277-93; Alicia Gojman Goldberg, *Los conversos en la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, n.d.); Stanley Hordes, *The Crypto-Jewish Community of New Spain, 1620-1649: A Collective Biography*. Unpublished doctoral dissertation (Tulane University, 1980).  
Para Río de la Plata, ver los trabajos de Boleslao Lewin, incluyendo *El Judío en la época colonial: un aspecto de la historia rio-platense*. (Buenos Aires: Colegio Libre de Estudios Superiores, 1939) y *Yidíshe deroberer un martiren en lateyn-america* (Buenos Aires: Asociación pro-cultura judía, 1968); Bernard D. Ansel, *The Beginning of the Modern Jewish Community in Argentina, 1852-1891*. Unpublished Ph. D. Dissertation (University of Kansas, 1969).  
Para Chile, ver Günter Böhm, *Nuevos antecedentes para una historia de los judíos en Chile colonial*. (Santiago, Editorial Universitaria, 1963).  
Para Paraguay, ver Alfredo M. Seirferheld, *Los judíos en el Paraguay*. (Asunción, 1981) y Clara S. Cohan, *Los marranos en el Paraguay colonial*. (Asunción: Intercontinental Editorial, 1992).
11. Un estudio amplio de la historia de las comunidades judías latinoamericanas se puede encontrar en el libro de Judith Laikin, *Jews of the Latin American Republics*. (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980 y 2nda. edición 1997).

12. Sergio Dellapergola, *Demographic Trend of Latin American Jewry*. Judith Laikin Elkin y Gilbert Merckx (reds), *The Jewish Presence in Latin America*. (Boston: Allen & Unwin, 1987), pp. 85-133; con U.O. Schmelz, *The Demography of Latin American Jewry*, en *American Jewish Year Book* 1985. (Jewish Publication Society, 1985), pp. 51-102.
13. Analicé este fenómeno en *The Argentine Jewish Community in Changing Times*, *Jewish Social Studies* 48:2 (Spring 1986), pp. 175-82.
14. Entrevista con Fr. Gustavo Gutiérrez, líder del movimiento para «liberar» el cristianismo. *Latin American Jewish Studies Newsletter* 7:1 (Enero 1987), pp. 1-2; León Klenicki, *The Theology of Liberation: A Latin American Jewish Exploration*. *American Jewish Archives* 35:1. (Abril 1983), pp. 27-39.
15. Ver Edgardo Bilski, *La Semana Trágica*. (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, S.A., 1984) y Víctor A. Mirelman, *The Semana Trágica of 1919 and The Jews of Buenos Aires*. *Jewish Social Studies* 37. (January 1975): 61-73.
16. Sobre el «proceso» militar, ver, inter-alia, ¡*Nunca más!* *The report of the Argentina national Commission on the Disappeared*. (New York: Farrar Straus Giroux, 1986), passim; y Judith Laikin Elkin, *We Knew But We Didn't Want to Know*, *Jewish Frontier* 52:2 (Febrero 1985), pp. 7-11 y *Recoleta, Civilization and Barbarism*, *Michigan Quarterly Review*, (Primavera 1988), pp. 221-39. *El Legado del autoritarismo: Derechos humanos y antisemitismo en la Argentina contemporánea*. Edición preparada por Leonardo Senkman y Mario Sznajder, basada en el Coloquio coordinado por Edy Kaufman. Buenos Aires: Nuevo hacer, 1996; y *El Genocidio ante la historia y la naturaleza humana*. Edición preparada por Beatriz Gurevich y Carlos Escudé. Buenos Aires: Universidad Torcuato Di Tella, 1994.
17. *Noaj: Revista Literaria* 4:5. (Junio 1990), pp. 15-19.
18. *La lengua florida* es el título que Angelina Muñoz-Huberman le dió a su antología sefardí. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989).
19. Ver de Edna Aizenberg, *The Aleph Weaver: Biblical, Kabbalistic and Judaic Elements in Borges*, (Potomac, MD: Scripta Humanistica, 1984); Jaime Alazraki, *Borges and the Kabbalah*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); y Saul Sosnowski, *Borges y la Cábala: la búsqueda del verbo*. (Buenos Aires: Pardes Ediciones, 1986) y *La orilla inminente: Escritores judíos argentinos*, (Buenos Aires: Legase, 1987).
20. En un cuento corto de Julio Ricci. *El Shoijet*, el narrador anhela recuperar a su amigo judío de los años de infancia, pero es frenado por un aura misteriosa que parece amortajar al objeto de su búsqueda.
21. Guillermo Cabrera Infante utiliza estereotipos de judíos como adúlteros, usureros y alcahuetes para delinear su desprecio hacia el protagonista de su cuento corto fantástico, «Concierto de piano para pié izquierdo de Morritz Ravelli».
22. Ilan Stavans, en *Brújula/Compass* 14 (Verano 1992), p. 7.
23. Doris Sommer, *Foundational Fictions: The Natural Romances of Latin America*. (Berkeley: University of California Press, 1991), pp. 192-95.
24. Richard D. Woods, *Anita Brenner: Cultural Mediator for Mexico*. *Studies in Latin American Popular Culture* 9 (1990), pp. 209-22.
25. Nelson Vieira analiza este libro en *Jewish Voices in Brazilian Literature* (Voces judías en la literatura brasileña). Gainesville: University of Florida Press, 1996.
26. *Rites: A Guatemalan Boyhood*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1986.
27. (Columbia: University of Missouri Press, 1989), p. 160.

---

**\*\* Judith Laikin Elkin es la autora de Judíos de las Repúblicas Latino Americanas y co-editora (con Anallya Sater) de Estudios Judeo Latino Americanos: Una Guía Comentada a la Literatura. Es fundadora de la Asociación de Estudios Judeo Latino Americanos e investigadora asociada del centro Frankel para Estudios Judaicos de la Universidad de Michigan.**

---



**APOYAR A MAGUEN-ESCUDO  
ES AYUDAR A RESCATAR, PRESERVAR, CREAR Y DIFUNDIR  
LA CULTURA JUDÍA  
¡SUSCRÍBASE A MAGUEN-ESCUDO, HOY!**

# DON JORGITO, EL INGLÉS

PROF. DR. ISAAC BENHARROCH

Especial para *Maguen-Escudo*

Con este nombre designaban en España a George Borrow, hijo de un capitán del ejército inglés, quien a los treinta y seis años decidió viajar a España con el fin de difundir las sagradas escrituras, versión protestante.

Aunque Borrow estudió leyes, su mediana afición a los pleitos le hizo inclinarse a la literatura. Con grandes dotes para los idiomas, aprendió galés, hebreo, árabe, armenio, alemán, portugués, español, ruso y hasta el caló, idioma de los gitanos. George Borrow se dedicó a viajar y escribir. A los treinta años, un gran cambio sobrevino en su vida. Conoció a un reverendo pastor quien le indujo a solicitar de la Sociedad Bíblica Británica un empleo donde pudiera utilizar su conocimiento de los idiomas. En la Sociedad Bíblica le preguntaron si estaba dispuesto a aprender en seis meses la lengua manchú, con el fin de ser misionero en Manchuria. George Borrow aceptó el reto y a los seis meses triunfaba en las pruebas a que sus futuros jefes le sometieron.

Borrow profesó un protestantismo fanático y no tardó en asimilar el tono misionero, ni en adoptar la jerga propia de sus patronos. Fue enviado a Rusia de donde regresó al negársele un visado para viajar a China. A su vuelta a Inglaterra, decide un viaje a Lisboa y Oporto con el encargo de acelerar la preparación de la Biblia protestante en Portugal.

De sus conversaciones con el representante de la Sociedad Bíblica en Lisboa, nació la determinación de Borrow de pasar a España y el 1º de enero de 1836 cruzó la frontera española. Su plan era hacer una tirada de la Biblia en castellano, porque sólo podían circular las impresas en el reino. Desde la invención de la imprenta hasta 1820, no se había impreso en España ninguna traducción de la Biblia de tamaño normal y de precio reducido accesible a todos.

La propaganda de las Sociedades Bíblicas, según sus estatutos, no consiste en predicar la religión cristiana protestante, sino en difundir la lectura de la Biblia, poniendo al alcance del mayor número de personas, el texto genuino de las Escrituras.

Borrow cuenta en su libro *La Biblia en España* todas sus idas y venidas durante los tres años que estuvo en Portugal, España, Gibraltar y Tánger.

Aunque *La Biblia en España* no es el mejor libro de Borrow, según sus biógrafos, este escrito sería el que le dió mayor popularidad en Europa y en los Estados Unidos. Ochenta años después, es decir, en 1921, aparece la edición española con prólogo y nota, nada menos que de la pluma de Manuel Azaña.

Basándose en sus cartas y en su diario de viajes, George Borrow escribe este libro sobre sus impresiones de los lugares que visitó y sobre las personas que se cruzaron en su camino. Aunque, según Azaña, *La Biblia en España* es un libro autobiográfico, Borrow, Don Jorgito el inglés para los españoles, se colocó en un escenario de tal fuerza, que su aventura se borra, se disuelve en el paisaje o queda a la zaga de la muchedumbre española.

Es difícil encontrar otro caso en que un escritor haya triunfado con más brillantez de la hostil realidad con la que se enfrentó Borrow.

Si nos interesó la vida y andanzas de George Borrow, si nos interesa su libro, es por la descripción que hace, aunque sea de pasada, de la vida judía en España, Portugal, Gibraltar y Tánger. Sus relatos son una verdadera revelación, teniendo en cuenta que no abundan los documentos sobre la vida judía en la península ibérica en el primer

tercio del siglo XIX. Borrow saca a la luz pública a los judíos y conversos que vivían en los lugares mencionados, 334 años después de la expulsión de 1492. Sólo este hecho, independientemente de su relato, por demás interesante y ameno, hace del libro de Borrow un instrumento para la investigación.

Es importante señalar que a George Borrow lo que le importaba era el carácter de los hombres y no de todos, sino los de la clase popular, donde los rasgos nacionales se conservan más puros. Labradores, arrieros, posaderas, gitanos, curas de aldea, mendigos, pastores, pasan ante nosotros y, al verlos gesticular y oírles hablar, creemos encontrarnos con antiguos conocidos.

Esta sensiblería y capacidad de captación de Borrow hacen que, cuando los judíos de España, Portugal o Tánger pasan a su lado, sepa percibir su singularidad. Se interesa por ellos y los interroga sobre su vida valiéndose, que duda cabe, de sus conocimientos del hebreo y de la religión judía. Aunque no deja del todo de lado sus prejuicios, la descripción que hace de los judíos que conoce, no está desprovista de cierta simpatía a medida que su conocimiento es menos superficial.

### *Los judíos de Lisboa*

Veamos algunas descripciones, empezando por la de los judíos de Lisboa.

En la parte baja de las calles del Oro y de la Plata de Lisboa, puede verse a diario cierta caterva de hombres de extraña catadura, que no parecen portugueses, ni europeos [*sic*]. Congréganse en pequeños grupos junto a las columnas de la calle, a eso del mediodía. Su vestimenta consiste, generalmente, en una túnica azul sujeta a la cintura por ceñidor rojo, anchos calzones o pantalones de lienzo y un bonete colorado con una borlita de seda azul en lo alto. Al pasar entre los grupos, se les oye hablar en español o en portugués corrompido, y, a veces, en una lengua áspera y gutural, en la que cuantos han viajado por Oriente reconocen el árabe o algunos de sus dialectos. Aquellas gentes son los judíos de Lisboa. Un día me metí en uno de los grupos y pronuncié una *berajá* o bendición. En diversas partes del mundo he vivido en contacto con la raza hebrea y conozco bien sus maneras y fraseología...

—Este hombre es un rabí poderoso —dijo una voz en árabe—; nos importa tratarle con bondad. Díronme la bienvenida y, favoreciendo su error, en pocos días me enteré de cuanto a sus personas y a su tráfico en Lisboa concernía...

—Nosotros no somos de Portugal. Vinimos de Berbería, algunos de Argel y otros de Levante; pero los más, de Berbería, allá lejos, —y señalaban al suroeste.

—¿Y dónde están los judíos de Portugal —pregunté—, hijos auténticos de este país?

—No conocemos a nadie, fuera de nosotros —respondieron los berberiscos—, pero hemos oído decir que hay aquí otros judíos.

Estos judíos marroquíes que Borrow encuentra en Lisboa dicen ser originarios, en su mayoría, de Essaouira y Salé. Confiesan estar viviendo con mujeres cristianas, tanto ellos como alguno de sus rabinos.

—¿Y escucháis la palabra de vuestros doctores...?

—¿Cómo podríamos vivir si no lo hiciéramos así?... Son nuestros superiores y hay que temerlos y obedecerlos. Los ángeles están a su mandar y disponen de sortilegios, de palabras mágicas y del *Shem Hamphoras' h* [*sic*]. Si no diéramos oídos a sus palabras podrían sumir nuestras almas en la consternación, reduciéndonos a niebla, a fango...

Este Borrow, inquisitivo y curioso, descubre a los judíos marroquíes que viven en Lisboa y, a través de ellos, nos hace entrever la existencia de los judíos portugueses a quienes Borrow esperaba conocer de primera mano, después de haber visitado la hermosa sinagoga portuguesa de Londres, donde, según él mismo dice, los ritos de la religión hebraica se cumplían con todo el esplendor y magnificencia posibles.

### *Abarbanel*

En su camino a Talavera, George Borrow tiene un acompañante. Otra vez se topa con un judío. Veamos lo que nos revela el diálogo que se establece entre los dos hombres y la capacidad de George Borrow de descubrir a estos judíos ocultos.

—Yo voy a Talavera, supongo que usted también.

—Allí voy yo; usted también va, bueno.

La entonación con que pronunció estas palabras era tan extraña y singular como el aspecto del hombre que las decía; no era exactamente la de una voz española y, sin embargo, había algo en ella que a duras penas podía ser extranjero; la pronunciación era también correcta y el lenguaje, aunque insólito, sin faltas, me chocó sobre todo, por la manera como había dicho la palabra bueno; algo parecido había yo oído en otra ocasión, pero no podía recordar cuando ni dónde. Hubo una pausa. El desconocido andaba con paso arrogante y con perfecta indiferencia; al parecer, estaba dispuesto a no buscar ni esquivar la conversación.

—¿No le dá a usted miedo viajar por estos caminos de noche? —le pregunté—, dicen que están llenos de ladrones.

—¿Y no le debía dar a usted más miedo viajar por estos caminos de noche? ¿A usted, que desconoce el país? ¿A usted que es un extranjero, un inglés?

—¿Cómo sabe usted que soy inglés? —pregunté lleno de sorpresa.

—No es cosa difícil; se lo he conocido en el acento.

—Ya que habla usted de eso —dije yo— ¿y si su acento me descubriese quién es usted?

—No puede ser; —replicó— usted no sabe nada de mí, ni parece saberlo.

—No lo diga usted con tanta seguridad, amigo mío; yo estoy entera- do de muchas más cosas de las que usted se figura.

—¿Por ejemplo?

—Por ejemplo, usted habla dos idiomas.

El hombre anduvo un poco en actitud reflexiva y luego dijo en voz baja:

—Bueno.

—Usted tiene dos nombres, —continuó— uno para el interior de su casa y otro para la calle. Ambos son buenos, pero el del hogar es el que usted más quiere de los dos.

Anduvo otros cuantos pasos en la misma actitud que antes; de pronto, se volvió y tomando nuevamente las riendas de la burra, la detuvo. Entonces contemplé de lleno su rostro y toda su persona; aún se me aparecen a veces en sueños sus formas hercúleas y sus facciones desmesuradas. Le ví plantado ante mí, bañado por la luz de la luna, mirándome a la cara con sus profundos y tranquilos ojos. Al cabo me dijo: «¿Es usted uno de los nuestros?»

Abarbanel, nombre que da Borrow al judío que tan dramáticamente se descubre ante él, hace un relato pormenorizado de su vida y de los que le rodean. Es una descripción de la vida de las pocas familias que tenían una doble vida: cristiana en público y judía en privado. Una sorprendente narración de los prejuicios de los cristianos viejos, de sus

relaciones con la iglesia dentro de la cual contaban con hermanos de raza en encumbrados puestos, de la celebración en secreto de ciertas fiestas como Tich' a Beab, en que curas y obispos de origen judío se reunían con sus hermanos para llorar y maldecir.

### *Mendizábal*

George Borrow, en su intento de alcanzar su objetivo, la edición de la Biblia protestante en castellano, decide solicitar una entrevista con Juan Mendizábal, tercer Presidente del gobierno español<sup>1</sup>, hijo de Rafael Alvarez y Margarita Méndez, de familias de judíos ropavejeros, de Cádiz. Juan de Dios Alvarez y Méndez, más conocido como Juan Mendizábal, era tenido por judío y, de hecho, aún los caricaturistas en su época le solían caracterizar con una inmensa cola o rabo. El hecho de que Mendizábal, como liberal avanzado, hubiese promulgado la Ley de la desamortización que establecía la extinción de las Ordenes religiosas e incautación de sus bienes por el Estado, salvo la de aquellas dedicadas a la enseñanza de niños pobres y a la asistencia de enfermos, haría pensar a George Borrow que recibiría apoyo su idea de difundir la lectura de la Biblia entre los españoles.

El ministro estaba detrás de una mesa cubierta de papeles, examinándolos con intensa atención. No se enteró de mi presencia y tuve tiempo suficiente para contemplarlo. Era un hombre corpulento, atlético... de tez sonrosada, facciones finas y correctas, nariz aguileña y dientes de espléndida blancura [...].

Después de hacerme esperar en pie un cuarto de hora, Mendizábal alzó súbitamente sus ojos penetrantes y clavó en mí una mirada escrutadora, poco común. «He visto un mirar muy parecido a ése entre los Beni Israel», dije para mí.

Nuestra entrevista duró casi una hora; la conversación fue de singular interés. Mendizábal era ardiente enemigo de la Sociedad Bíblica [...]; estaba también muy lejos de ser un amigo de la religión cristiana...

—No es esta la primera petición de este género que hacen... Toda la semana pasada, un individuo jorobado se abrió paso hasta mi despacho, donde yo trataba asuntos importantes, y me dijo que Cristo estaba para llegar de un momento a otro... y ahora viene usted y casi me convence, para indisponerme aún más con el clero, como si todavía no me odiasen bastante. ¿Qué singular desvarío les impulsa a ustedes a ir por mares y tierras con la Biblia en la mano?

Don Juan de Dios Alvarez y Méndez, como otros judíos conversos, cambió de apellidos. Es hombre que a pesar de sus creencias llegó a ocupar tan alto cargo político; es también el último judío español famoso.<sup>2</sup> En las cancillerías europeas y en los medios diplomáticos, corrió la voz de que su caída se debía, en gran parte, a que María Cristina no podía verle por su condición de judío, que él no ocultaba.

George Borrow, no podía desconocer estos hechos y así cuando se encuentra con Mendizábal no duda en calificarlo como un «Beni Israel» [sic].

### *El Santo Oficio y el judaísmo*

George Borrow, Don Jorgito el inglés, no podía menos que toparse con la Inquisición:

—¿Les dá a ustedes mucho que hacer el judaísmo en estas partes?

—¡Oh! Lo que más trabajo da a la Santa Casa es, en efecto, el judaísmo. Sus brotes y ramificaciones son numerosas, no sólo por aquí [Córdoba], sino en toda España; lo más singular es que hasta en el clero descubrimos continuamente casos de judaísmo de ambas especies que, por obligación, teníamos que castigar.

—¿Hay más de una especie de judaísmo?

—Siempre he dividido el judaísmo en dos clases: negro y blanco; por judaísmo negro entiendo la observancia de la ley de Moisés, con preferencia a los preceptos de la Iglesia; en el judaísmo blanco entra todo género de herejía, como luteranismo, franco masonería y otros por el estilo.

—Cree usted, don Jorge, que en el clero hay abundancia de judaísmo, lo mismo del negro que del blanco. Recuerdo que una vez estábamos registrando la casa de un eclesiástico acusado de judaísmo negro, y, después de buscar mucho, encontramos debajo del piso una caja de madera y en ella un pequeño relicario de plata, donde habían guardados tres libros forrados de negra piel; los abrimos y resultaron libros devotos judíos, escritos en caracteres hebreos antiquísimos. Al ser interrogado, no negó su culpa el reo; antes bien, se vanaglorió de ella diciendo que no había más que un Dios y atacando el culto a María Santísima como una idolatría grosera.

Testimonio este de George Borrow que demuestra de forma inequívoca la presencia de judíos en España a mitades del siglo XIX y su encarnizada persecución aún en una época tan tardía.

### *George Borrow en Gibraltar*

Como es fácil imaginar, Borrow se encontraría con judíos apenas desembarcado en Gibraltar.

A cada lado de la puerta por la parte de afuera, tendidos en el suelo o apoyados indolentemente contra las paredes, había media docena de hombres de aspecto bastante raro. La prenda principal de su vestido era una especie de túnica azul, algo parecida a la blusa que llevan los campesinos del norte de Francia, pero menos larga; llevaban ceñida a la cintura por una correa y les caía hasta la mitad de los muslos.

Tenían las piernas desnudas, lo que me permitió observar la anchura descomunal de sus pantorrillas. Tocábanse con gorritos de lana negra. Al más atlético de todos, tipo de atezado rostro, de unos cuarenta años, le pregunté quienes eran. *Hamales*, me respondió. Esta palabra es árabe y significa porteador [...] Me dirigí otra vez a mi amigo y preguntándole de donde procedía, me respondió que era natural de Mogador, en Berbería [...] Se percibía que el árabe, o más bien el marroquí no era la lengua en que acostumbraba hablar o pensar [...] Por último, les enseñé el shekel que invariablemente llevo en el bolsillo y pregunté al capataz si no había visto nunca aquella moneda. Estuvo un buen rato examinando el incensario y el ramo de oliva, con señales evidentes de no saber lo que era. Al fin, se le ocurrió examinar los caracteres que por ambos lados rodean la moneda y lanzando un grito exclamó, dirigiéndose a los otros *Hamales*:

—Hermanos, hermanos, estas son las letras de Salomón, esta plata es bendita. Besemos la moneda...

Entra en escena un judío de Gibraltar...:

—Ya sospechaba que usted era de los nuestros antes de oírle hablar con los *hamales*. Señor, me llena de alegría ver a un caballero tan bien portado como usted que no tiene a menos hablar con sus hermanos pobres. Así lo hago yo también no pocas veces y, que Dios borre mi nombre, que es Salomón, si alguna vez los desprecio. No tengo pretensiones de saber mucho árabe, pero le entendí a usted bastante bien..., pero me dejó usted parado cuando le pregunté al *Hamal* si había leído la Torah; por supuesto, querría usted decir con los mejor-

shim; siendo tan pobre, no le creo bastantes becoresh' [sic] para leer la Torah sin comentarios. Usted dirá si acierto. Me parece que usted ha de ser un judío de Salamanca; he oído decir que aún quedan por allí algunas de nuestras familias antiguas.

Leer *La Biblia en España*, de George Borrow, como podemos ver, no es sólo deleitarse con sus relatos pintorescos, sino beber una fuente inagotable de datos y hechos sobre el remanente de los judíos de Sefarad en la península ibérica. Sus incursiones, aunque breves, a Gibraltar y Tánger muestran una vez más, si cabe, el interés de Borrow por todo lo judaico.

### *La travesía del Estrecho de Gibraltar*

En Gibraltar, Borrow, se encontrará con Judah Lib, quien despliega su singular relato que traza la epopeya de un judío polaco desde su país, en la Europa Oriental a Marruecos.

Apenas a bordo de la barca genovesa que lo llevaría a Tánger, Borrow, como es natural, se encuentra con judíos.

Estaba yo medio dormido, y, de pronto, creí que soñaba [...] Al incorporarme sobresaltado, reconocí la insólita catadura del judío a quien había visto en compañía de Judah Lib [...] Me levanté y subí a cubierta, y allí le hallé junto con otro judío, joven, vestido de berberisco [...] Pregunté a mi amigo el de la barba quién era, de donde venía y adonde iba. Respondió, en portugués corrompido, que regresaba de Lisboa, adonde había ido desde Mogador, su ciudad natal. Me miró luego al rostro y sonrió y sacando del bolsillo un libro en caracteres hebraicos, se puso a leerlo [...] El capitán llegó entonces con su secretario judío y se dieron las órdenes para hacerse a la vela [...] El secretario judío permanecía en el timón y en realidad resultó ser la persona que mandaba el barco [...] Esquivado por los musulmanes, recurrí a los judíos, quienes en modo alguno se mostraron remisos en cultivar la familiaridad [...] El judío de Mequinéz, más joven, se animó y alegró en extremo al darse cuenta que yo entendía su lengua [...] Me habló de Mequinéz, un paraíso, según decía, comparado con el cual, Gibraltar era una pocilga [...] Los judíos comieron uvas y pan, y yo, pan y queso, en tanto que la tripulación preparaba un plato de boquerones. Dos marineros acudieron solícitos con una buena ración [...] No vacilé en aceptar su obsequio y los boquerones me parecieron deliciosos. Como me hallaba señtado entre los judíos, les ofrecí algunos, pero volvieron con repugnancia, exclamando: *Haluf*. Pero, al propio tiempo, me estrecharon la mano y, sin que yo se lo brindase, tomaron un pedacito de mi pan. Tenía yo una botella de coñac... y también se la ofrecí, pero rehusaron otra vez y exclamaron: *Harám* [...] Al entrar la noche, los judíos cantaron himnos hebreos y, cuando concluyeron, me preguntaron por qué permanecía silencioso. Alcé la voz y canté *Adom Oulem* [sic].

### *Borrow en Tánger*

Desembarcado en Tánger, Borrow se dirige a la casa del cónsul inglés, donde es recibido en la puerta por un criado judío, Hayim Ben Atar. Después de departir con el representante de Inglaterra, el mismo criado le acompañaría al lugar donde se hospedaría durante la estancia en la ciudad.

En su recorrido por Tánger, Borrow, por supuesto, no dejará de tomar contacto con los personajes judíos de la ciudad, así como con los lugares que se relacionan con estos.

—¿Eres bastante sabio para leer estos signos? Son letras de los malditos judíos; este es su *mearah*, como ellos lo llaman, y aquí entierran a sus muertos. Los insensatos confían en Muza en lugar de creer en Mohamed...

Así se expresaba el guía moro.

Borrow se encuentra más tarde con otro judío, criado de un cónsul. Este judío monta a caballo, habla francés y viste a la europea.

Como era de esperar, Borrow oye hablar *haketía* a su alrededor, percibe la diferencia idiomática, y, aunque no identifica a este lenguaje por su nombre, sí subraya en su texto las palabras y las expresiones que se diferencian del castellano que él conoce.

«*Que Dios arremate tu nombre* y también el de tu sirvienta Johar. Hace más de quince minutos que estoy sentado aquí después de verter en la *tinaja* el agua que he traído de la fuente, y en vano he esperado una palabra amable de usted o de Johar». «¿No soy el hombre *más valido de Tánger*?

—... ¿Quieres un poco de ginebra compuesta o un vaso de *mahia* (aguardiente) corriente?

—Así rebose tu vida y también la de Johar. Digo que ojalá vivas muchos años.

Borrow interrumpe su relato y así, *La Biblia en España* culmina con su estancia en Tánger.

Aunque Borrow fue a Portugal y España para promover la lectura de la Biblia entre los cristianos peninsulares, su encuentro con los judíos ocupará un lugar relevante en su libro, sin por ello distraerse de su principal objetivo.

Los judíos, a quienes ve al principio con el velo del prejuicio, serían pronto sus amigos, aunque fuese muy corto el tiempo en que trabó su conocimiento. En ningún momento trató de buscar su conversión al cristianismo, sino que, por el contrario, se hizo pasar por judío, siempre que pudo, aprovechando su conocimiento del hebreo y de la liturgia judía.

### Notas

1. Siendo regente de la monarquía española, durante la minoría de edad de Isabel II, su madre, la reina María Cristina de Borbón, viuda de Fernando VII.
2. Si después se ha dicho de tal a cual político español que era de origen judío esto ya no pasaba de algo muy secundario al perfilar su figura.

### Bibliografía

George Borrow: *La Biblia en España*. Alianza Editorial. Madrid, 1970.

E. Thomas: *George Borrow. The man and his books*. Champman and Hall. London, 1912.

T. H. Darlow. *Letters of George Borrow*. London, 1912.



# ESPERANZAS Y TRIBULACIONES DE LOS HEBREOS ESPAÑOLES: LA VARA DE JUDÁ, DE SOLOMÓN IBN VERGA

DRA. MARÍA DEL CARMEN ARTIGAS

Especial para *Maguen-Escudo*

La *Vara de Judá* de Solomón ibn Verga es tal vez uno de los escritos más originales que se compuso después de la expulsión española de 1492. El texto, que parcialmente reproduzco abajo, forma parte de mi *Antología Sefardí*, a la que he llamado *Respuesta literaria a la expulsión española de 1492*.

Claro está que ni Verga ni ninguno de los autores que incluyo se propusieron contestar directamente al gobierno o al pueblo español. Sin embargo, a medida que avanzaba mi compilación, me daba cuenta de que numerosos problemas comunes impregnaban las obras, a pesar de que habían sido compuestas desde diferentes países. En todas aparecen sufrimientos humanos, psíquicos, morales y familiares. En la mayoría de ellas resuenan gritos de angustia: «¿qué hemos hecho? ¿cuál es nuestra culpa?» Todos los autores piden una mayor comprensión. Nunca se imaginaron que los intensos sufrimientos que describen serían repetidos nuevamente en los tiempos modernos y especialmente en nuestro siglo.

A continuación narro brevemente la vida de Verga, el nacimiento de la obra, y la evaluación de la misma por críticos contemporáneos. Luego continúo con algunos capítulos del texto.

Solomón ibn Verga (¿1520?) pertenecía a una prominente familia sevillana que gozaba de la estima de la comunidad judía y cristiana. Probablemente Verga sirvió a la Corona en capacidad diplomática, ya que cuando los Reyes Católicos conquistaron la ciudad de Málaga, intervino en el rescate de los judíos. Tuvo que abandonar España en 1492, pues decidió mantener su fe. Se estableció en Portugal y sobrevivió a la terrible masacre de Lisboa del año 1506, ya que se encontraba fuera de la ciudad. Sin embargo, debió temer por su vida, pues cuando las fronteras se abrieron, escapó de Portugal al año siguiente.<sup>1</sup> Se cree que murió en Flanders en 1520.

Probablemente compuso la *Vara de Judá* en Nápoles, aunque no se está seguro de esto. El tratado fue originalmente concebido por un pariente suyo, el Rabino Judá ibn Verga (siglo 15), quien había sido uno de los líderes de la comunidad de Sevilla y que luego murió mártir pues se había negado a delatar a unos amigos conversos.

Los críticos han discutido extensamente sobre las fuentes y las interpolaciones de la *Vara de Judá*. Indiscutiblemente, las fuentes así como las interpolaciones, son diversas. Francisco Cantera Burgos y José Faur creen que Verga se valió de numerosos autores para componer su obra.<sup>2</sup>

El hijo de Verga, Josef ibn Verga, que había nacido en Turquía, aumentó la *Vara de Judá*. Pero estas interpolaciones son menores y contienen relatos de la vida judía en Turquía y parte de la introducción de Abravanel al *Libro de los Reyes*. Asimismo, la *Vara de Judá* presenta una cierta analogía con las *Consolaçam ás tribulaçoens de Israel* de Usque. Para el crítico Fritz Baer la *Vara de Judá* es una obra de carácter histórico ya que informa sobre las violencias y persecuciones que el pueblo de Israel sufrió a través de los siglos. Baer considera a Solomón ibn Verga el único autor, pues fue él quien coleccionó y organizó los documentos en forma narrativa y metódica.<sup>3</sup>

Según Yosef Hayim Yerushalmi la obra carece del mesianismo y providencialismo que se nota en otros autores de la época y afirma que la originalidad resta en la simpleza de los relatos. Explica Yerushalmi que, si bien Verga es todavía un autor medieval, tiene características modernas, pues atribuye los hechos a causas naturales y no a las sobrenaturales, aunque Verga en ningún momento niega la providencia divina.<sup>4</sup> Verga, un hombre intensamente religioso, se culpa a sí mismo y a las faltas de sus hermanos de religión por las persecuciones, en vez de culpar a los agresores.

Martin Kohn estudia la obra de Verga y es de opinión que puede ser considerada un martirologio hebreo. Contrariamente a Yerushalmi, Kohn piensa que Verga no escribe en forma directa y cándida sino que encierra agudas críticas sociales ocultas en las metáforas y en las situaciones equívocas. Para Yerushalmi, por ejemplo, Verga era un aristócrata español que todavía creía en el derecho absoluto de los reyes y disculpa a Manoel I, Rey de Portugal, de la masacre de Lisboa. Mientras que Kohn cree que Verga quería que su texto fuera leído entre líneas y que se le diera otra interpretación. Por ejemplo, Kohn ve una aguda ironía cuando Verga explica que el Rey era justiciero pues castigó a unas cuantas personas y cambió el nombre de la ciudad. Cuando en realidad si el Rey hubiera sido verdaderamente justiciero, otro hubiera sido el castigo ya que en el primer día murieron más de quinientos niños judíos.<sup>5</sup>

Anota Kohn que Verga se burla del orgullo que sienten los españoles de ser descendientes de los godos, como por ejemplo, cuando Verga relata una conversación entre Tomás y el Rey Alfonso X el Sabio, en la cual el Rey le dice a Tomás que parece judío. Tomás se defiende y dice que no lo es. Entonces Alfonso X le explica que aun los Reyes Godos eran descendientes de judíos pues pertenecían a la rama de Gad, hijo del Patriarca Jacob, que llegó a Roma y recibió la religión de Jesús.

La intención de Verga, claro está, no fue escribir historia como se la conoce hoy en día, aunque narre hechos históricos, sino que su deseo fue denunciar y condenar los crímenes de su época y de todas las épocas en contra del pueblo hebreo y que estos crímenes no se volvieran a repetir.

En la *Destrucción 49*, Verga menciona el distintivo que los judíos tenían que llevar. La Iglesia Católica, a instancia de los cardenales del IV Concilio de Letrán de 1215, impuso a los judíos la obligación de que se vistieran de manera diferente de los cristianos y que llevaran sobre el pecho una rueda (*rotam*) roja.

Las normas que pedían el uso de un distintivo en la vestimenta habían aparecido tan temprano como en el siglo IX. En Francia, en la diócesis de París en 1227, se impuso el distintivo y luego la orden fue renovada por varios concilios. El Concilio de Aviñón de 1243 establecía que la rueda roja tenía que ser llevada por todos los hombres desde los siete años de edad y que las mujeres debían usar un velo.

En España las ordenanzas sobre la rueda variaron de región en región. Por ejemplo, durante el reinado de Jaime I de Aragón el distintivo no llegó a establecerse, ya que en 1268, el Rey eximió a los judíos de llevar la rueda, pero se les obligó a hacerlo durante los siglos XIV y XV. Aunque a veces, debido al prestigio de las familias, se las eximía de la legislación, como fue el caso de Mayl Altzar, sobrino del famoso médico Samuel Altzar de Zaragoza.<sup>6</sup>

En 1412, las *Ordenanzas Reales de Valladolid* impusieron nuevamente la denigrante señal. Pedían que los judíos se cubrieran la cabeza y que usaran un cierto tipo de manto sobre la vestimenta. Estas ordenanzas incluían numerosas otras prohibiciones, por ejemplo: los hombres no podían cortarse ni el pelo ni la barba; no podían vender productos a los cristianos y no podían comer con los cristianos ni tener relaciones sociales con ellos.<sup>7</sup>

En la *Destrucción 59*, que sigue a la narración de Don Isaac Abravanel, Verga se refiere a la pérdida de los bienes materiales al dejar España. A pesar del intenso dolor

que con toda seguridad Verga llevaba dentro de sí, la descripción es leve y sin maldad. Ya que otros relatos de la época muestran un verdadero sufrimiento, como, por ejemplo, el relato de *La crónica de los Reyes Católicos* del Cura de los Palacios, que dice así: «Ovieron los cristianos haciendas muy muchas y muy ricas y heredamientos por pocos dineros, y andaban (los judíos) rogando con ellos y no hallaban quien se las comprase. Y daban una casa por un asno y una viña por poco paño o lienzo, porque no podían sacar oro, ni plata, sino escondidamente...»

En la *Destrucción 13*, Verga menciona que se les obligaba a los judíos a escuchar los sermones de los predicadores. En algunas regiones, como en el área de Barcelona, los religiosos cristianos iban a las sinagogas a predicar y los judíos tenían obligación de asistir a estas predicaciones.<sup>8</sup>

La *Vara de Judá* tiene dos tipos de información: la histórica para la cual el autor se vale de las crónicas y documentos mencionados arriba, y la creativa en donde Verga se deja llevar por la imaginación y relata breves historias con diálogos, seguramente para hacer más ameno el relato. Estos relatos y escenarios crean una aproximación al lector y ayudan a dramatizar la narración. Este estilo era conocido entre los judíos de Andalucía como *melisá*, o retórica y elocuencia. Verga mismo expresa que los judíos eran los maestros de la retórica.<sup>9</sup>

La *Vara de Judá* comienza con una breve introducción, que anoto abajo, y luego le siguen sesenta y cuatro capítulos en donde Verga narra las persecuciones y tribulaciones. Los primeros capítulos están dedicados a las persecuciones durante el período helénico clásico. Luego Verga se concentra en los dos siglos anteriores a la expulsión española, ya que, como interpreta el crítico contemporáneo José Faur, la *Vara de Judá* está íntimamente ligada a la tragedia ibérica. La *Vara de Judá* fue escrita en 1550 en hebreo y lleva por título: *Chébet Yehudá*. Inmediatamente fue traducida al castellano como la *Vara de Judá*. *Chébet* = *vara, verga*.

### *Transcripción del texto*

He adquirido el microfilm de la publicación castellana de 1640, Amsterdam, del Hebrew Union Collage, Cincinnati, Ohio. Mi transcripción textual sigue el original. He tratado en todo momento de mantenerme fiel al texto. He modernizado la ortografía y he dividido el texto en párrafos para facilitar la lectura. Asimismo, he dividido las extensas oraciones con signos gramaticales. He mantenido algunas idiosincrasias lingüísticas de la época ya que tienen valor textual y expresivo. He mantenido el deletreo de los nombres como los de Verga, con algunas excepciones. He corregido los nombres de las ciudades que según el erudito español Francisco Cantera Burgos son errores del autor en el original hebreo.

Mi transcripción tiene variantes cuando se la compara con la edición de Cantera Burgos. Estas discrepancias textuales están en que la edición de Cantera Burgos es una traducción hecha por Cantera Burgos del texto hebreo original al castellano contemporáneo. Mientras que yo transcribo el texto castellano del siglo XVI. Pienso que este texto tiene interés literario, valor lingüístico, e histórico.

Además, me parece que el texto castellano del siglo XVI muestra un admirable candor y esto ayuda a comprender el sufrimiento y la apreciación estética. Por ejemplo, en la *Destrucción 63*, Mehir de León anota que «y porque todo quebranta los corazones, quiero traer aquí una cosa muy digna de alabar». Mientras que en la traducción del texto hebreo al castellano de hoy, Cantera Burgos anota «como tales asuntos quebrantan los ánimos me ha parecido oportuno introducir aquí un asunto alegre».

Después de todo, fue el texto en castellano el que leyeron los sefardíes de la época, ya que muy pocos lo podían hacer en hebreo, con excepción de los rabinos. Por razones obvias el hebreo fue preservado en forma limitada por las familias que quedaron en España y que seguían siendo fieles a su religión. Sin embargo, el conocimiento

de la lengua santa y su uso cambiará un siglo más tarde. Los escritores comenzarán a publicar obras literarias en hebreo, como por ejemplo Diego Franco Mendes compuso dos obras teatrales de carácter bíblico en hebreo, *Gemul Athalia* y *Teshuat Israel: Judith*, ambas publicadas en Amsterdam en 1726.

VARA DE JUDÁ  
COMPUESTA POR EL RAB  
SELOMOH, HIJO DE VERGA EN HEBRAICO  
Y TRADUCIDA EN LENGUA ESPAÑOLA  
POR  
MEHIR DE LEÓN.  
AÑO 1640  
ESTAMPADO EN CASA DE IMANUEL BENBENISTE.  
AMSTERDAM  
AL LECTOR

[Prólogo del traductor]

*No contiene el ánimo, aunque el trabajo sea molesto, el aplauso dudoso, el premio ninguno, leer y considerar cosas admirables, que no desee comunicarles a los que carecen de su noticia, por falta de la inteligencia de las lenguas, que cubren sus tesoros a los que no las alcanzan, por eso muchos ingenios se ocuparon en dar a luz obras ajenas, pudiendo con igual o menos tiempo acreditarse en las suyas.*

*Y así ofrezco al lector estas verdades desnudas de todo ornato, conocidas por tales por todos los que oyeron, o vieron semejantes, para que dellas conozcá cuanto debe a la providencia divina y abraza con la confianza en cualquier infortunio, que es el medio de prueba y merecimiento, y no castigo como le parece. Si se admite, como espero, servirá de motivo a mayores vigiliass, y fruto a los que desean del tiempo, que Dios le conceda, mostrando la señal de otros mejores.*

[Verga comienza el tratado dando un número a cada una de las destrucciones: *La Destrucción Primera*, etc. *La 12*, *La 13*, etc. En algunas anota la palabra destrucción y da un número, en otras solamente escribe los números.]

*La 13. Fue en el tiempo del Rey arriba nombrado en el cual se levantó un fraile y predicó mucho y llamó a los judíos a la predicación. Los cuales tuvieron gran temor, pues quizás hablaría contra ellos, que habían oído que lo hacían algunas veces para incitar al pueblo a matarles.*

*Por lo cual se fueron los principales de los judíos delante del Rey, entendiendo que ya sabía de tiempos atrás que todo lo que decían dellos no era más que quererles imputar lo que no habían hecho.*

*Habiéndose verificado que no eran culpables, dijéronle: «Rey y Señor: tú eres nuestro padre y sobre ti está el escaparnos de los que hablan en contra nosotros y sabes Señor por experiencia si tenemos culpa alguna. Ahora se levantó un fraile y según oímos su intención es hablar contra los judíos».*

*Respondió el Rey: «De cierto bien es conocido vuestro maestre cuando escribió de vos: 'Y perseguirá a ellos la voz de hoja empujada'.<sup>10</sup> Que pues he ordenado ha muchos días el edicto que daría entender que todo lo que se dijese de vos es falso, ¿A quién teméis? Y el fraile que decís me ha de llamar a su predicación y yo le quebraré los dientes si hablara mal de vos».*

*Al otro día fue llamado el Rey para oírle y el fraile empezó: «¿Qué podrá hacer un pueblo malo como éste? A estos judíos ¿qué se les puede hacer?»*

*Lo que oyendo el Rey, se levantó con ira y salióse. Y el fraile se fue tras él y dijo: «Señor, el fin de las cosas declara el principio, déjame que acabe y acabaré lo que dije».*

*Y fue, «Que se les pude hacer honra y gracia y misericordia por lo que hicieron con nosotros, pues ellos echaron de sí las propiedades y el reino y las pusieron en nuestra manos y si ellos fueran buenos y rectos serían nuestros dominadores como dice la Escritura: Y daréte alto sobre todas las gentes de la tierra.<sup>11</sup> Y cuanto se alegra mi corazón cuando dicen que los judíos son malos. Porque su maldad es nuestro dominio. Por esto conviene hacerles bien, porque nos hacen firme el reino. Y cuanto mayores son sus delitos, tanto conviene honrarlos más y no buscarles achaques por malicia, que no tienen razón con el entendimiento. Y nuestro Salvador dijo dellos que el que a ellos tocaba era como si tocara en la niña de sus ojos».*

*El Rey se alegró de lo que dijo el fraile aunque vio que su intención era diferente y lo dijo. Más el fraile dijo que tanto pecaron los judíos, que Dios encubrió su cara y quedaron a la naturaleza. Si los profesare bien, pero si los humillase y matase, también.*

*Dijo el Rey: «Las cosas que quedan a la naturaleza no dejan de dar al hombre mucho poco, y los judíos cayeron y no se levantaron más. Y si fuera por modo natural era conveniente que se levantasen en algún tiempo más que la Escritura desmiente pues dice: Y yo encubriendo encubriré mis faces dellos y hallarlos han angustias muchas y más».*

*Y el fraile otorgó a todo lo que dijo el Rey.*

[...]

**La 49.** *Fue en tiempo del Rey Don Ioan, hijo de Enrique que les hicieron mayores males y les quitaron el modo del sustento y sentenciaron sentencias inhumanas contra los que habían quedado en su Ley. Y dijeron que no hicieran contrato con usuras, ni cosas de comida para vender a las gentes porque les achacaron que metían ponzoña en los dulces y comida. Ni hubiese dellos sangrador, ni médico, excepto el médico del Rey.*

*Y que no pudiesen comprar heredades y que trujesen un sello colorado para señal y que el que se hallase sin él fuese muerto. Y otros decretos más que se fueron aumentando y siempre con la mano levantada para hacerles mal.*

*Y sin duda hubieran dejado todos la Ley, sino fuera la piedad del que dijo: «No se tirará de tu boca y boca de tu simiente desde agora hasta siempre». Y basta lo que nuestro maestro, estas aquí son palabras de este varón.*

*Y en otras muchas partes dejaron los judíos la Ley. Y no podremos escribir cuantos males y cautiverios tuvieron por no tener noticias de todos los reinos y ciudades donde se habían esparcido. Y hay también cosas que no está bien escribirlas, ya se cumplió en nosotros lo que dice el Señor: Y perderos he de en las gentes.*

*Y no quedó de la simiente de Israel uno de mil de los que salieron de Jerusalén y las ciudades de Israel que se vinieron a España. Y los que fueron a Francia y a Alemania y quedaron firmes en la Ley y los mataron a millares y no quedaron de los que allí fueron, que eran tantos como los que salieron de Egipto, una parte de cinco mil. Y los principales de Alemania escribieron un libro de sus trabajos, haciendo un grande volumen y como los vide escritos excusé de hacerlo. Además de no haber llegado a nosotros la verdad de los casos, como cosas de tan lejos.*

[...]

**La 59.** *Diremos de lo que se decretó en Lisboa<sup>12</sup> y el tomar los mozos y echarlos en las islas perdidas, donde no había gente. Y cuando los tomaban por orden del Rey y*

eran llevados a los navíos, el llanto era grande y el clamor de las mujeres. Sin piedad, ni quien hablase por ellos. Y hubo una mujer a quien habían tomado seis hijos y oyendo que salía el Rey de la Iglesia, se echó a los pies de su caballo pidiéndole le dejase un hijo pequeño. Y no quiso oírla diciendo a sus criados: «Echadla de delante de mí». Y ella se lo pedía con mayores voces y reprendiéndola, dijo el Rey: «Dejadla, que es como la perra cuando le quitan sus cachorrillos».

Vea el Señor y juzgue los agravios hechos a su pueblo. Y dijeron algunos que este decreto fue porque los desterrados de España prometieron al Rey una cierta suma, para que los recibiese en su reino, y, en el fin, muchos dellos no la pagaron. Y desto nació este miserable suceso. Y muchos mozos murieron en los navíos por la mudanza del mantenimiento y aires, y muchos entrando en las islas fueron tragados de las serpientes que había en las lagunas a las orillas de la mar.

[...]

Para terminar diré que pienso que esta transcripción de la *Vara de Judá* ayudará a la comprensión humana que tanto Verga, como los escritores de mi antología, pidieron siglos atrás.

### Noías

- 1 Francisco Cantera Burgos, ed., *Chébet Jehudá: La Vara de Judá*, por Solomón ibn Verga (Granada: Librería López-Guevara, 1927), 8-10.
- 2 José Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity* (Albany: State University of New York Press, 1992), 24.
- 3 La cita de Fritz Baer, en Cantera Burgos, 4-5.
- 4 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: University of Washington Press, 1982), 195.
- 5 Martin Kohn, «Jewish Historiography and Jewish Self-Understanding in the Period of Renaissance and Reformation», Doctoral Dissertation, University of California, Los Angeles, 1979, 54. El número de niños muertos en Cecil Roth, *A History of the Marranos* (New York: Meridian Books, 1958), 64-65.
- 6 Francisco de Bofarull y Sans, *Los judíos en el territorio de Barcelona (Siglos X al XIII)* (Barcelona: Imprenta de Francisco J. Altés, 1910), 33-35.
- 7 E.H. Lindo, *The History of the Jews of Spain and Portugal* (New York: Burt Franklin, 1970), 196-201.
- 8 Felipe Torroba Bernaldo de Quirós, *The Spanish Jews* (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, S.A., 1972), 192.
- 9 Faur, *In the Shadow of History*, 198-209.
- 10 Pasaje bíblico del Levítico xxvi, 36.
- 11 Deuteronomio, xxviii, 1.
- 12 Sucesos que ocurrieron en los años 1496-98.

# ESCUDO

# 177

LA REVISTA QUE SE SUPERA EN CADA NUEVA APARICIÓN  
¡GRACIAS POR SU APOYO!



# LOS MANUSCRITOS HEBREOS DE LA BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID

MANUEL SÁNCHEZ MARIANA\*

Si tenemos en cuenta la enorme importancia de la cultura escrita hispano-hebrea, que se extiende por un período tan largo de nuestra historia, no puede menos de sorprendernos hoy en día el número relativamente reducido de testimonios manuscritos de la misma que se conservan en nuestras bibliotecas, especialmente si establecemos la comparación con los que guardan otras bibliotecas de Europa o de América. Los acontecimientos históricos posteriores al siglo xv han sido sin duda la causa principal de ello, aunque quizás no la única, estando todavía por determinar los motivos de este hecho cultural. La cuestión es que esta falta se apreció desde muy antiguo; ya Benito Arias Montano, uno de nuestros primeros hebraístas, se quejaba en el siglo xvi de su escasez:

[...] de libros hebraicos, de que hubo grande riqueza en España, hay ahora grande pobreza, y los más de los que aparecen en Italia vienen de Levante: y en aquella lengua ha habido mucha lección, y de todo género de artes.

Sin embargo, existen en España una serie de bibliotecas que albergan un fondo de manuscritos hebreos de suficiente número e importancia como para fijar la atención en ellos: son principalmente la Biblioteca del Escorial (que guarda algunos de los códices utilizados por Arias Montano para la edición de la Biblia Políglota de Amberes, entre 1569 y 1573), la de la Universidad Complutense de Madrid (donde están algunos de los manuscritos que se usaron para la Biblia Políglota Complutense, ordenada por el Cardenal Cisneros y publicada en Alcalá de Henares entre 1514 y 1517), la del Monasterio de Montserrat (formada modernamente por el hebraísta benedictino P. Ubach), la de la Catedral de Toledo, y desde luego, la de la Biblioteca Nacional de Madrid.

La Biblioteca Real (primera denominación de la que, antes de mediado el siglo xix, se convertiría en Biblioteca Nacional) fue fundada por el rey Felipe V en 1712, contando desde el primer momento con una amplia colección de manuscritos que constituían sección aparte. Entre los bibliotecarios de su primera época destacan algunos notables hebraístas, como el bibliotecario mayor Francisco Pérez Bayer (1717-1794), quien estudió las inscripciones toledanas y las monedas en hebreo; en la Biblioteca Nacional se conserva el manuscrito de una de sus obras principales, no publicada: el estudio de la sinagoga de Samuel Levi o del Tránsito, de Toledo, cuidadosamente copiado y con las inscripciones hebraicas bellamente dibujadas. El propio Pérez Bayer regaló a la Biblioteca un manuscrito del Pentateuco hebreo con la transcripción latina, que había pertenecido al hebraísta danés Olaus G. Tychsen.

Debemos destacar también la labor en este sentido de otro bibliotecario de la Biblioteca Real en el siglo xviii: José Rodríguez de Castro, autor de la *Biblioteca española, tomo primero, que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles desde la época conocida de su literatura hasta el presente* (Madrid, 1781), quizá la obra que más contribuyó a difundir el conocimiento de la cultura escrita hispano-hebrea antes de José Amador de los Ríos. En el prólogo-dedicatoria al rey indica Rodríguez de Castro:

El mérito de esta obra se debe atribuir en la mayor parte a los preciosos manuscritos y libros raros que V.M. tiene en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial y en la de Madrid.

---

\* Investigador y bibliotecario, director del Fondo Histórico de la Universidad Complutense, ex director de la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional.

Pocos manuscritos hebreos pudo consultar Rodríguez de Castro en la Biblioteca Real matritense, cuyo fondo estaba todavía apenas sin constituir, mientras que en El Escorial utilizó una buena cantidad de ellos, que cita en la introducción.

El fondo de manuscritos hebreos de la Biblioteca Nacional, si no muy numeroso, es al menos suficientemente variado y representativo como para merecer que se fije en él la atención. Fue dado a conocer primeramente por el catedrático y académico aragonés. D. Mariano Gaspar Remiro, en varios artículos publicados en el *Boletín de la Real Academia Española* (1918-1923); uno de los mejores conocedores de la ciencia hispano-oriental, don José María Millás Vallicrosa, y el maestro de hebraistas españoles D. Francisco Cantera Burgos, dieron a conocer algunos manuscritos más en la revista *Sefarad* (años 1943 y 1959 respectivamente); por último, hoy contamos con un reciente y detallado catálogo (publicado en Madrid, 1986), obra del distinguido hebraista D. Carlos del Valle Rodríguez, que nos informa perfectamente del contenido de la colección y de la procedencia de los manuscritos.

Aparte de los libros hebreos que pudieran existir en el primitivo fondo fundacional de la Biblioteca Real, y de las adquisiciones de los bibliotecarios mayores del siglo XVIII tales como Juan de Santander o Francisco Pérez Bayer, que en total serían muy pocos, no cabe duda de que el mayor incremento de manuscritos hebreos tuvo lugar, ya en la Biblioteca Nacional, en el siglo XIX. Una de las colecciones de este tipo más importantes de Madrid, de la que Rodríguez de Castro, por ejemplo, hizo uso, fue la del monasterio benedictino de San Martín. Con motivo de la desamortización de bienes eclesiásticos de 1835 su biblioteca fue dispersada, y parte de ella entró en la Nacional, donde se conservan por lo menos siete manuscritos hebreos de esta procedencia recogidos en el catálogo de Carlos del Valle.

La biblioteca de la Catedral de Toledo tenía, a principios del siglo XIX, la segunda colección de códices hebraicos de España, después de la del Escorial. Muy pocos de ellos procedían de su fondo antiguo, ya que la mayoría entraron con la colección del Cardenal Francisco Javier Zelada, que había hecho sus adquisiciones de manuscritos en Roma, y que cedió su biblioteca a la Catedral de Toledo en 1798. Como consecuencia del decreto de incautación de las bibliotecas eclesiásticas de 1869 pasaron a la Biblioteca Nacional algunos códices de la Catedral de Toledo, y entre ellos 19 manuscritos hebreos.

Estos dos fondos manuscritos procedentes de instituciones eclesiásticas constituyen la base de la colección de manuscritos hebreos de la Biblioteca Nacional, a los que habría de añadir varias adquisiciones sueltas. Siguiendo el hilo del catálogo de Carlos del Valle podremos con facilidad hacer un breve repaso sobre el contenido de estos manuscritos.

El capítulo de los códices bíblicos lo tenemos que empezar con la referencia al más bello ejemplar de este tipo que posee la Biblioteca Nacional: se trata de una Biblia en pergamino, con el texto en caracteres cuadrados y masora en escritura cursiva, iluminada en los márgenes, seguramente de procedencia española y del siglo XIV. Otra hermosa Biblia, quizá más antigua que la anterior, pues data del año 1289, procedente de la Catedral de Toledo, lleva una de las más bellas y antiguas encuadernaciones mudéjares de la Biblioteca Nacional, en forma de caja. También es digno de señalar un rollo del *Sefer Torá*, del siglo XV, que podría ser de origen español y por tanto extraordinariamente raro.

En el apartado de los manuscritos exegéticos destacaríamos los comentarios de Rashi, de Abraham Ibn Ezra y de David Quimhi a distintos libros bíblicos, en códices del siglo XIV.

De los textos litúrgicos podríamos señalar el Mahzor para uso de los judíos de Roma, en varios códices que fueron del Cardenal Zelada; y los comentarios de Maimónides al Mishné Torá, entre los textos haláquicos.

Entre los manuscritos filosóficos podríamos destacar las obras de Yosef Ibn Paquda y las traducciones de la *Ética* de Aristóteles y del *Moré nebuqim* de Maimónides. De los estudios filológicos señalaríamos varias obras de Yona ben Gannach y Moisés Quimhi (editadas según el manuscrito de la Biblioteca Nacional). El apartado de los científicos se reduce a un códice con traducciones de Euclides y otro de contenido astronómico-geográfico.

Esta breve introducción a los manuscritos hebreos de la Biblioteca Nacional debe forzosamente concluirse con una mención a los manuscritos de judaica, es decir, aquellos que, estando escritos en castellano, latín u otra lengua, fueron producidos en un medio judío o se refieren al mundo judío. Uriel Macías Kapón nos trazó, en el catálogo de la exposición *La vida judía en Sefarad* (Toledo, 1991-92), una guía de esta clase de fondos en la Biblioteca Nacional, a la que el interesado podrá recurrir. El estudio de estos manuscritos resulta mucho más complejo, por su amplitud y diversidad, y en cierto modo está todavía por hacer; su realización nos mostraría la firme y sólida influencia de la cultura hebrea en la historia de España, a través de, por ejemplo, las traducciones de las escuelas de Alfonso X, la poesía moral de don Sem Tob de Carrión, o las traducciones de clásicos del pensamiento judío como la del *Moré nebuqim* o *Mostrador de turbados* de Maimónides hecha en el siglo xv por Pedro de Toledo. Todo un mundo fascinante en el que valdría la pena introducirse.

---

Este trabajo apareció en *Raíces*, Madrid, Nº 14, págs. 57-59.

---



---

**MAGUEN (Escudo)**

**ימ**

**BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN**

Sres. Centro de Estudios Sefardíes de Caracas  
Asociación Israelita de Venezuela  
Apartado Postal 3861  
Caracas 1010-A, Venezuela

Sírvanse aceptar mi suscripción por un año (4 números) a la Revista MAGUEN-ESCUDO a partir de .....

NOMBRE: .....

DIRECCIÓN: .....

CIUDAD: ..... CÓDIGO .....

PAÍS: .....

Adjunto cheque por U.S. \$50.00 (gastos de correo aéreo incluidos), a nombre de Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

Fecha ..... Firma: .....

---

## HATIKVÁ: LA ESPERANZA

DR. MOISÉS GARZÓN SERFATY

Especial para *Maguen-Escudo*

Mis recuerdos tetuaníes me transportan nuevamente a la pequeña sinagoga a la que solía asistir en mi infancia y en mi primera juventud, en compañía de mi señor padre y de mis hermanos. El Estado de Israel aún no era más que un sueño, pero, en Tetuán, el sentimiento sionista estaba vivo y, tanto en los rezos como en actos privados, en las festividades, en las sinagogas o en otros lugares de congregación de miembros de la comunidad, inclusive en la escuela, cantábamos *Hatikvá*, la esperanza, el himno nacional judío, tanto en hebreo como en una versión castellana, traducción libre del hebreo, cuyo autor es el conocido Don Manuel L. Ortega, Académico C. de la Real de la Historia, de España, autor del libro varias veces reeditado: «Los hebreos en Marruecos».

¡Que emoción sentíamos al cantar nuestro himno! Las lágrimas acompañaban sus notas. Al finalizar, nuestra determinación de mantener nuestro judaísmo y de amar a Sión y retornar a *Yerushalayim, Eretz Israel*, era mayor. *Hatikvá* era himno y canción de cuna, notas de amor y de vida.

La versión castellana más popularizada que recuerdo, seguida por su música, es la siguiente:

*Mientras exista un corazón ardiente  
donde palpite pura el alma hebrea,  
y haya ojos que miren al Oriente,  
y en Sión se concentre alguna idea...*

*Nuestra esperanza no estará perdida  
esa esperanza eterna y sacrosanta  
de volver a la Tierra prometida,  
donde David fundó la Ciudad Santa.*

*Mientras destilen nuestros ojos llanto,  
y los hijos del pueblo, perseguidos,  
se encaminen a orar al Campo Santo,  
a llorar a los padres que han perdido.*

*Nuestra esperanza no estará perdida,  
esa esperanza eterna y sacrosanta  
de volver a la Tierra prometida,  
donde David fundó la Ciudad Santa.*

*Mientras siga su curso majestuoso  
el Jordán, y, regando nuestras frondas,  
al mar Muerto se acerque rumoroso  
a confundir sus ondas con sus ondas...*

*Nuestra esperanza no estará perdida,  
esa esperanza eterna y sacrosanta  
de volver a la Tierra Prometida  
donde David fundó la Ciudad Santa.*

*Oíd, hermanos dispersos por el mundo,  
cuál debe ser nuestra tenaz idea:  
mientras exista un corazón profundo  
que aliente un alma hebrea...*

*Nuestra esperanza no estará perdida,  
 esa esperanza eterna y sacrosanta  
 de volver a la Tierra Prometida,  
 donde David fundó la Ciudad Santa.*

*Alliegretto*  $\text{♩} = 60$  *Benissimo*

*Pianissimo*

*for*

*Pianissimo.*

*fin*  
*d.c. hasta fin*

Estos recuerdos, de los que a vuela pluma dejo constancia, reflejan destellos de una comunidad ejemplar, cuna de rabinos ilustres, con diez y siete sinagogas y varias *yeshivot*, en cuyo seno se respiraba judaísmo por doquier y donde el sionismo tenía su diaria expresión. El anhelo del retorno insuflaba esperanza, basada en la fe profunda e incommovible, lo que a su vez hacía más soportable la vida dura del exilio.

Nuestra esperanza no estará perdida...

# «...FUIMOS EN TIERRA DE EGIPTO»

DR. MARCKO GLIJENSCHI

Especial para *MAGUEN-ESCUDO*

Una mañana plena de sol, aterrizamos en tierra de Egipto, *yordú Mitzraím*.

Apenas acomodados en el hotel, salimos a dar un paseo por el desierto vecino a El Cairo, entre las pirámides, en cuya construcción los egipcios usaron el esfuerzo esclavo de los judíos. *Avodá kashá*, trabajó duro. Lo vivencí como si yo hubiera sido uno de ellos.

Ciertos autores se esfuerzan en demostrar inexactitudes en el relato bíblico. Presentan a Moisés, *el niño salvado de las aguas*, como egipcio y su historia como escrita ocho siglos más tarde. Como contrapartida, tenemos que en el versículo del Pentatéuco, donde se relata el encuentro de la canasta de Moisés, se hallan palabras netamente egipcias como: *teva, gome, suf y yaor*. Luego, si el acontecimiento hubiera sido escrito en otros tiempos y circunstancias, estas palabras serían otras.

Para demostrar el trabajo de los esclavos judíos en las pirámides, en un papiro conservado en el museo de Leyden, se lee cómo un supervisor llamado Kanisar, informa a su superior: «*Di cereal a nuestros guardianes, así como a los hebreos que pican piedras para la fortaleza, al mando del Capitán Amenemán...*», lo que demuestra que los judíos, efectivamente, edificaron la ciudad de Ramsés tal y como cuenta el Pentatéuco.

También, si tomamos las letras hebreas observamos como éstas se parecen a los jeroglíficos egipcios. Fue por la prohibición de trazar imágenes que los judíos abandonaron los jeroglíficos y adoptaron grafismos, pero podemos distinguir como la *Beit*: se parece al jeroglífico diseñado como una casa, *bait* en hebreo. La *dalet* que está pintada como una puerta, *delet* en hebreo; la *mem* viene de agua, *maim* en hebreo. (La letra, en hebreo antiguo, tiene forma de una ola) y la *ain*, que en jeroglífico se dibuja como un ojo, es *ain*, ojo, en hebreo. Estas muestras de escritura confirman, en cierto modo, nuestra estadía en tierras de Egipto.

Egiptólogos que estudiaron, palabra por palabra, la historia de la llegada de José a Egipto, afirman que por todas las características del léxico que describen dichos acontecimientos, son de personas que hablaban y pensaban en la lengua del Egipto de aquella época. Por lo tanto, las aseveraciones de que eso fue escrito durante el período de los Reyes de Israel o en el exilio babilónico, no resisten el menor examen lingüístico, ya que no hay en los escritos ninguna influencia del ambiente en el cual los judíos vivieron después.

El egiptólogo Greastead afirma que la idea del Dios único la tomamos del faraón Amenophis IV, quien cambió su nombre por Ekhnatón (hijo de Atón) o Akenatón, quien destituyó a todos los dioses egipcios e impulsó la fe en un único dios; *Atón*, el sol, como creador de todas las cosas. Este, al igual que Osiris, era el señor inmortal del «otro mundo». La religión judía en cambio, renunció completamente a la inmortalidad y jamás, ni en parte alguna se menciona la posibilidad de una continuación de la existencia después de la muerte, aunque la creencia de un existir ultraterreno puede ser compatible con la religión monoteísta.



*Esclavitud rigurosa. Trabajo duro. Ladrillos de barro y adobe. (De un grabado de la Hagadá de Pesaj).*

Con la creencia en un dios único nació inevitablemente la intolerancia religiosa, extraña en los tiempos politeístas. Además, el hecho es que el verdadero Akenatón vivió años más tarde del suceso del Exodo y era nieto de Amenofis durante cuyo reinado tuvo lugar la salida de Egipto.

Se podría aceptar que Akenatón revivió la creencia en un solo Dios, traída por los hebreos a Egipto desde Canaán y que, posiblemente, al quedar gentes que vivieron con los judíos, alcanzaron a influenciarse por la idea monoteísta de éstos.

Igual sucede con la circuncisión. El relato bíblico la remonta a la época de los patriarcas, como signo de pacto entre Dios y Abraham. En otro pasaje, un tanto confuso, nos cuenta como Jahvé descargó su ira contra Moisés por haber descuidado la práctica sagrada, queriendo matarlo por ello. Pero su mujer, la madianita, lo salvó, efectuándole rápidamente la operación. También Herodoto, el padre de la Historia, nos informa de esta práctica en Egipto y sus palabras han sido confirmadas por hallazgos de circuncisiones en momias y figuras de murales. Por otro lado, hay certeza que los semitas babilónicos y sumérios no eran circuncisos. De los pobladores de Canaán, lo dice el mismo texto bíblico, al narrar el suceso de Dina, la hija de Jacob, con el príncipe de Shejem. Luego, sea como sea, los judíos tienen la circuncisión desde Abraham o desde Egipto y no después.

Algunos han tratado de demostrar que los Diez Mandamientos fueron copiados del *Libro de los Muertos* egipcio, en el cual hay una oración de «confesión» que hacía el moribundo donde declaraba que: no robó, no mató, no cometió adulterio, no quitó los bienes al prójimo.... Esos principios están también en el famoso código Hamurabi, que es anterior en un milenio a los papiros del *Libro de los Muertos*. Sin embargo, ni en Hamurabi ni en la «confesión» egipcia existen las solemnes declaraciones de: «Yo soy tu Dios... No debes hacerte de otro Dios...» Tampoco tienen la institución del Sábado como día de descanso. En ninguna de esas fuentes hay un llamado al amor por el prójimo o a la misericordia.

A más de uno ha chocado lo escrito por Freud en sus últimos años, donde dice que el Moisés, el que sacó a los judíos de Egipto, era un egipcio puro al cual los judíos mataron en el desierto y que, después de su muerte, eligieron a un judío, a quien también llamaron Moisés, para que ocupara su lugar. Cuentan que el profesor Yehuda agarró, cierta vez, en Londres, al ya viejo Freud por las solapas y le comunicó que el profesor Sellin, en el que el fundador del psicoanálisis apoyaba su teoría, había desmentido

personalmente su interpretación del versículo del profeta Oseas en el cual él se basaba, arrepintiéndose de todo el asunto. A esto contestó el tozudo Freud: «Pero a pesar de eso, pudo ser verdad...»

Nos hospedábamos en un hotel que casi no tiene huéspedes, pero su «decorado» no ha cambiado en miles de años. Durante la Segunda Guerra Mundial, Roosevelt y Churchill realizaron conferencias y entrevistas con diferentes gobernantes asiáticos. Está en un romántico lugar a la vera del desierto frente a frente con la esfinge. En nuestra exploración nos acercamos a la monumental esfinge, junto a las pirámides. Fue construida antes del Exodo por Jefré, con las piedras sobrantes. El cuerpo es de un león y el rostro de un faraón (o del artista que talló), posee una sonrisa indefinible a la cual podemos dirigir nuestras dudas. Pero ella, siempre sonríe, sonríe con... sonrisa de esfinge.

Como es frecuente en los países orientales, nos seguían toda clase de vendedores. Un gordito vendedor de *jalvá*, un dulce popular, aparecía a diario. Si hacía mucho negocio con su melosa mercancía, no lo sé, pero conmigo ganaba regularmente unas piastras. Otro, con su empeño logró montarme en el lomo de su jorobado camello. Luego consiguió que le comprara unas monedas, «encontradas» en la tumba del faraón Tutankamón y que, una vez probadas por un experto, tenían el mismo valor que los «originales» pergaminos, con dibujos jeroglíficos... *made in Japán*. Auténtica fue la «danza del viento» que presenciamos en el *cabaret* que nos recomendó.

Pasamos la primera noche de luna camino hacia la pirámide de Keops. La arena, a veces dura, otras blanda y profunda, hizo que tropezáramos a cada rato, pues el alumbrado es... la luz de la luna. Detrás, las luces de El Cairo. Al frente, la espesa oscuridad en la que se destacan las pirámides y la gigantesca fiera con su sonrisa. En la nave de la gran pirámide fue donde encontré Kamal El-Malak, en forma casual, la entrada a la habitación subterránea donde fue descubierta la «barca del sol» del emperador Keops, quien la hizo construir, para que su alma pasara por las doce puertas de la vida eterna. De acuerdo a la antigua creencia, la barca debía convertirse en una estrella que acompañaría eternamente al sol. Me impresionó y más aún, sentía y tenía todo el tiempo presente que nos encontrábamos en un lugar donde nuestros antepasados, esclavos, ayudaron a construir. ¡Qué magníficos monumentos!

Como era la primera noche de *Pesaj*, invité a los del grupo para que juntos recitáramos algunos pasajes de la *Hagadá*. Fueron las pirámides compañeras de nuestros rezos. Estos mismos monumentos fueron cómplices y causantes involuntarios de nuestro nacimiento como pueblo. El primer grupo humano que clamó por su libertad y la consiguió.

Creánme que nos faltó el aliento cuando, sentados juntos relatábamos el Exodo del pueblo judío de este país. Desfiló por nuestra mente los sufrimientos y triunfos a través de la historia de la humanidad.

Miramos las bases de las pirámides. Calculan que no menos de cien mil hombres las construyeron por espacio de diez años. Hubo que arrastrar colosales piedras que, aún ahora, con las máquinas más modernas, tendríamos dificultades. En los cuadros esculpidos sobre paneles vemos a los esclavos, atizados por el látigo de los vigilantes, arrastrando piedras.

Nuestra *Hagadá* se expresa con compasión hacia los esclavos martirizados. Pero en las inscripciones hechas en piedras por los escribas se lee tan solo cantos de alabanza a la grandeza del Faraón que hizo construir las pirámides (sobre montañas de torturados y muertos), ni una sola palabra de compasión para con los esclavos. «Ahí está la diferencia entre éticas, nos decía nuestro guía, un israelí de origen egipcio cuyos familiares habían sido exterminados en campos de concentración nazi. Así fue entonces, bajo los faraones y así fue en nuestros tiempos. Ahora mismo se aprovechan de nosotros, primero como huéspedes, como creadores de cultura, técnica, ciencia, comercio y luego, nos arrojan



*Esclavos judíos en Egipto implorando la piedad divina. (De un grabado de la Hagadá de Pesaj).*

como deshechos, arruinados, destruidos. Nos gasean y queman. Sólo cambia la forma. El resultado es el mismo».

En el silencio del desierto sonaba la voz de un judío vejado. Y yo, dominado por lo patético de sus palabras y para bajar un poco la tensión, pregunté:

– Somos testigos del Exodo de Egipto, pero, ¿y las plagas con que el malvado Faraón fue obsequiado? El guía me miró de un modo extraño.

– «¿Y usted, todavía pregunta dónde están las plagas? ¿No fueron todas las naciones en 1967 quienes desviaron la mano que castigaba, la espada filosa que ya estaba sobre el cuello de Nasser?» Y después del paréntesis empezó la explicación:

«Las diez plagas comienzan con *dam*, sangre. Ciertamente, esta vez no fue en aguas del río Nilo, sino en las del Canal de Suez.. La mano de Dios estaba extendida para descargar la primera plaga. Pero los santos de la O.N.U. no lo pudieron soportar y la detuvieron... Y así el Altísimo se compadeció de los seres vivientes».

En nuestra marcha, nos acercamos a las aguas del Nilo. El resplandor de las lejanas luces de El Cairo enrojece el cielo y, por reflejo, el agua parece teñida de rojo.

–Veo –observo bromeando– que con todo, el Nilo se son-rojó. ¿Viene la primera plaga?

–No sabe cuán cerca está de la verdad cuando le da significado al color del Nilo. El *Yaor*, que es como se llama el río en antiguo egipcio, es la fuente de alimentación de todo el país. Si el río se desborda, hay para comer; si no, vienen los años de hambruna.

Cuando el río se «enfermaba» y sus aguas se tornaban rojas –eso sucedía una vez en cien años– se convertía de bendición en maldición. He aquí la primera plaga, Moisés que estaba interesado en derribar a los dioses egipcios, sabía que el color rojo del agua era la primera señal de desgracia. Amenazó al faraón con el Dios castigador de Israel. El faraón trajo sus magos para hacer milagros y así comenzó la competencia.

Después, vino la segunda plaga: *Sapos*. Es el resultado de las emponzoñadas aguas rojas. Los sapos que eran considerados como el símbolo de la fecundidad en el viejo Egipto (la cabeza del sapo era una diosa llamada *Yakat*) se convirtieron de pronto en una maldición y por millones invadieron las casas, los campos... Hacían imposible la vida.

Como otro resultado de la rojez del Nilo vinieron los piojos. Los críticos bíblicos los calificaban de mosquitos. Está escrito en la historia egipcia que estas tres plagas juntas se repiten en la historia de ese pueblo, pero en forma menos catastrófica que la que nos describe la Biblia.

Dejamos pasar los castigos de granizo, sarna, langosta, que son fenómenos naturales y que se repiten en mayor o menor grado en la tierra del Nilo.

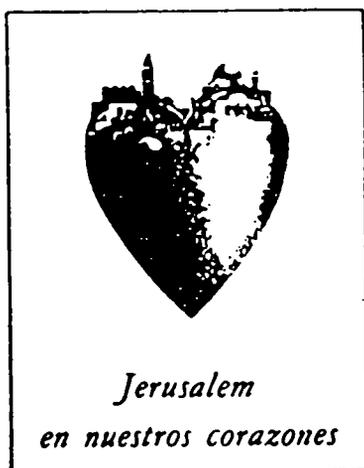
Sobre la «Plaga de la Oscuridad» leí que el orientalista Edward Maller, trae cálculos de astrónomos que indican que los tres días de oscuridad sobre Egipto fueron del 13 al 15 de marzo de 1335 a.e.c. «La oscuridad cubrió sólo lugares donde vivían los egipcios», dice la Biblia «y había claridad en las viviendas de los judíos». La explicación viene de que estos se habían establecido en la región de Goshen, en el Bajo Egipto (hoy sería cerca de Ismailia, en el delta del Nilo). El eclipse de sol fue visible sólo en el Alto Egipto y por ende, había luz en la región judía.

Sobre la lápida del emperador Merneptá, hijo de Ramsés II (Museo de El Cairo), hay grabada una inscripción: *«Entonces murió su hijo mayor, el heredero del trono. Hubo entonces una peste entre niños. En el país se produjo un tumulto y el poder dejó de gobernar. El tumulto fue aprovechado por muchos esclavos de regiones cercanas al Sinaí, que huyeron del país».*

Cuenta que una «tribu sarnosa» los «Jabin» (significa *ivrim* en hebreo) fue expulsada del país y el año coincide más o menos con la fecha aceptada para el Exodo. Es lo único que los egipcios anotaron... En el granito el faraón Merneptá inscribió sólo victorias egipcias. Encontramos las siguientes baladronadas: «Canaán» está bajo la vergüenza y el aprobio. Askaloa fue hecha prisionera. Israel está debilitada, y ya no existen sus simientes».

Según los historiadores egipcios «la simiente de Israel» fue exterminada hace unos 3.300 años. Sin embargo, en los albores del Siglo XXI, nosotros, hijos de esa tribu y de Moisés y Aarón, paseamos entre las pirámides, contándonos los milagros del Exodo de Egipto.

Menos mal que tales sucesos se anotan también de otro modo y la verdad, a pesar de todo, llega, igual como se mantiene la (increíble) paz entre Israel y Egipto.



# FIGURAS ANTISEMITAS SEGUN LAS CRONICAS HEBRAICO-ESPAÑOLAS

YOLANDA MORENO KOCH

Los cronistas hebraicoespañoles ofrecen al investigador una variada gama de matices que, evaluados en su justa dimensión, pueden completar y enriquecer el a veces confuso panorama de las sociedades judía y cristiana en la España medieval.

A los autores que narran sucesos hispanos — Salomón ben Verga<sup>1</sup>, Yosef ha-Cohén<sup>2</sup>, Samuel Usque<sup>3</sup> y Abraham ben Samuel Zacuto<sup>4</sup> — ha de añadirse uno más, cuyo exacto origen familiar aún permanece, en nuestra opinión, insuficientemente delimitado<sup>5</sup>: Rabbi 'Eliyahu bar 'El-

1. *Šebet Yēhudah*, edic. española y estudio de F. Cantera Burgos, Granada 1927; vid. la edic. hebrea de A. Shohat-Y. Baer, Jerusalem 5707 (1946/7), y los juicios de Y. Baer, *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda*, Berlin 1923; I. Loeb, 'Le folk-lore juif dans la chronique du Schébet Jehuda d'ibn Verga', *REJ* 24 (1892) 1-29, y A.A. Newman, 'The Shebet Yehudah and sixteenth century historiography', apud *Louis Ginzberg Jubilee Volumen*, Nueva York 1945, I, 253-273.
2. 'Emeq ha-baka', edic. española de P. León Tello, Madrid 1964, y vid. los comentarios de H.S. May sobre el anónimo corrector, La Haya 1971; I. Loeb, 'Joseph hacohen et les chroniqueurs juifs', *REJ* 16 (1888) 28-56, 211-235; 17, (1888) 74-95 y 247-271. Tengo noticia de dos investigaciones inéditas sobre el tema: edición crítica de D.L. Greenberg, Tesis doctoral presentada en el Union College, Jewish Institute of Religion, New York School 1930, y el estudio de B. Stein, *A critical analysis and comparison of the reports concerning Jewish History contained in the works of Joseph Ha-Cohen*, presentada en el mismo Centro, Cincinnati School 1930.
3. *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*, edic. inglesa de M.A. Cohen, Filadelfia 1965.
4. *Sefer Yuhasin*, edic. H. Filipowsky, Londres 1857. Vid. A.A. Neuman, 'Abraham Zacuto, historiographer', apud *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, Jerusalem 1965, II, 597-629, y el mismo, 'The paradoxes and fate of a Jewish medievalist', apud *The seventy fifth anniversary volume of the Jewish Quarterly Review*, Filadelfia 1967, pp. 398-408. Se espera próxima aparición de la edic. española, anotada por el Dr. J.L. Lacave Riaño, de Madrid.
5. Vid. H.H. Ben Sasson קורים לחמנת עולמו הרוחני והחברתי של כרוניסטון יהדי בשלהי ימי הביניים. Ha-Kibbuš ha-Meuhad 5730 (=1970), pp. 276-291, en especial pág. 276.

qanah Capsali, autor del *Séder 'Eliyahu Zuṭa'*<sup>6</sup>, cuyo segundo libro lo dedica exclusivamente a narrar, con estilo muy personal, las vicisitudes que hubo de atravesar el pueblo judío desde su legendaria llegada a Sefarad hasta su obligado exilio en 1492 y posterior asentamiento en diversos países mediterráneos. Aunque de escasa precisión histórica, no cabe duda que la obra representa un valioso material historiográfico, por ahora no muy divulgado, que viene a sumarse a la exigua representación de crónicas hispanohebreas<sup>7</sup>.

No es mi propósito, sin embargo, controlar el grado de veracidad que contienen estas crónicas cuando se refieren al controvertido antisemitismo y a las figuras que más lo impulsaron. Me limitaré tan sólo a sistematizar el diferente criterio que sus autores emplearon al exponer algunas facetas, no tan frecuentes como a menudo se viene pregonando, de brotes anti-judaicos surgidos durante las dos últimas centurias en las que los judíos españoles pudieron disfrutar de reconocimiento oficial para desplegar amplias actividades en tierras castellanas.

Cuando el lector no judío o lejano a las formas estilísticas empleadas con gradual constancia en la literatura hebrea contempla por vez primera el texto de estas crónicas — y en particular los pasajes que ahora pretendo resaltar — acaso le sorprenda una característica de singular relieve: no sólo la frecuencia con que el autor se lamenta de los ataques lanzados contra su pueblo, sino la convicción de que, en no pocas ocasiones, ellos mismos, la comunidad judía, las faltas cometidas contra Adonay y contra la Torah, son la única causa y auténtico móvil que producen el desastre<sup>8</sup>. La interpretación meramente externa de la narración sería, por supuesto, simplista y, en cualquier caso, inválida. Muchos son los factores que habría que analizar, y el último en importancia no es, como bien puede comprenderse, el hecho de que la crónica, por su función literaria, es la narración de hechos producidos en el pasado, perspectiva cronológica que permite al escritor o compilador presentar

6. Edic. de A. Schmuelevitz, Sh. Shimonson y M. Benayahu, vol. I (hasta ahora único aparecido), Jerusalem 1975. Vid. לקוטים שונים edic. de M. Lattes, Padua 1869, y A. Kahana ספרות ההיסטוריה הישראלית Varsovia 1923, II, 109–119.

7. Vid. Sh. Shimonson, "סדר אליהו" באספקלריה של סדר אליהו apud *Scritti in Memoria de Leoní Carpi*, Jerusalem 1967, pp. 64–71. Preparo edic. española y análisis valorativo de las abundantes noticias que sobre el judaísmo español contiene la crónica de Capsali.

8. Vid. por ejemplo los §§44 y 63 del *Sebeṭ Yehudah* (edic. española, pp. 206–207 y 218–220; edic. hebrea, pp. 119–120 y 127–128).

una imagen, esencialmente ética, de los errores cometidos para, mediante la oportuna reflexión, poner al alcance de la afligida comunidad un esperanzador futuro, con revulsivos optimistas, señalado por Adonay y celosamente conservado por las autoridades religiosas de un pueblo confiado en su redención.

Pero a veces se observa — y el examen de las fuentes históricas lo confirma — que es el pueblo cristiano quien, por muy diferentes motivos, provocaba las persecuciones y vituperios contra sus conciudadanos judíos: al odio, a la envidia y a las diferencias religiosas se unían, en no pocos momentos, oscuros impulsos económicos y sociales. Parafraseando a J. Caro Baroja, “en España, el cristiano viejo, villano o plebeyo, era frente al noble o al hidalgo un hombre con estatuto muy humilde. Había de sufrir mil vejaciones e injurias sin levantar la voz apenas. Tenía que encontrar, pues, otro tipo de hombre sobre el que descargar su cólera reprimida, su odio reconcentrado. Y el judío le sirvió magníficamente para esta proyección de su resentimiento”<sup>9</sup>. Esta actuación del populacho ya la había observado, con su reconocida agudeza, Salomón ben Verga cuando afirma<sup>10</sup> que

generalmente, los reyes de España y Francia, los magnates, los sabios y todos los príncipes de la tierra amaban a los judíos; y no se despertó el odio a ellos sino en la plebe, que los envidiaba,

o cuando matiza, no disimulando su aristocracia:

los judíos en España eran muy queridos y honrados por los reyes y príncipes y por todos los sabios e inteligentes; porque los destierros no fueron provocados sino por causa de algunos de la plebe, que pensaban que los judíos y porque habían venido al reino, se habían encarecido los alimentos, y también porque se habían metido en los oficios de los cristianos<sup>11</sup>.

En este último pasaje el protagonista antijudío es la figura del ‘fraile’: Asimismo — continúa — fueron ocasionadas las expulsiones por los frailes, los cuales, a fin de mostrar su santidad y hacer ver al pueblo que pretendían honrar y ensalzar la religión cristiana, diariamente predicaban contra los judíos cosas terribles<sup>12</sup>.

9. *Los Judíos de la España Moderna y Contemporánea*, Madrid 1961, I, 116.

10. *Sebe! Yehudah*, 824 (edic. española pág. 130; hebrea pág. 70).

11. *Ibidem* 844 (española 203-204, hebrea 70).

12. Otras acusaciones sobre la actuación de frailes contra los judíos pueden leerse en los 8813, 19, 20 y 60.

En un ambiente tan tenso y en medio de una situación social tan deprimida se explica que no se hiciera esperar la necia acusación de crimen ritual<sup>13</sup>.

A tres puntos voy a limitar esta rápida exposición sobre los movimientos antijudíos, en la que seguiré más de cerca al cronista Cap-sali.

### *a) Privanza y ocaso de Samuel ha-Leví*

La controvertida figura del tesorero mayor del rey Pedro I de Castilla (1350-1369) ha dado origen a dos opuestas interpretaciones: la que le considera gran benefactor del pueblo de Israel, mediante cuyo mecenazgo fue posible que las comunidades judías lograran un desarrollo económico y cultural pocas veces conseguido y la que, por el contrario, le responsabiliza de la decadencia — a veces ruina — de buen número de aljamas al pretender rebosar, con desmesurado celo, las arcas reales.

Cuando se contemplan tan dispares actitudes conviene recordar que las cruentas luchas civiles entre don Pedro, legítimo monarca, contra su hermano bastardo don Enrique de Trastámara influyeron en la sociedad judía. El reinado de Pedro I — para unos el Cruel, el Justiciero para otros — supone una época de verdadera prosperidad para las aljamas de Castilla que, al amparo de Samuel ha-Leví, ampliaron sus beneficios y asistieron a la construcción, en la imperial Toledo, de una nueva y aristocrática sinagoga<sup>14</sup>. El sagaz tesorero confiscaba los bienes de los nobles rebeldes empleando a este propósito oficiales judíos y, cuando éstos no podían ultimar adecuadamente lo encomendado, enviaba oficiales cristianos<sup>15</sup>. Al trágico fin, en 1369, del rey don Pedro se adelantó el ocaso, también sangriento, de don Samuel: la desaparición del tesorero judío y el posterior advenimiento al trono de Enrique II motivó renovadas persecuciones en las aljamas.

Desconocemos los motivos verdaderos que impulsaron a Pedro I a decidir el encarcelamiento en Toledo de su tesorero y su tormento y muerte en Sevilla. Aunque Salomón ben Verga, Yosef ha-Cohén y Samuel

13. Vid. el análisis de I. Loeb, 'Le folk-lore juif dans la chronique du Schébet Jehuda d'ibn Verga', 18-19, y F. Cantera y Burgos en el prólogo a la crónica pág. 35.

14. Vid. F. Cantera Burgos, *Sinagogas españolas*, Madrid 1955, pp. 65-149 y E. Lambert, 'Les synagogues de Tolède', REJ 84 (1927), 15-33.

15. Vid. Y. Baer, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, Tel-Aviv 1965<sup>2</sup>, pág. 217, y su versión inglesa *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia 1961, I, 363.

Usque apenas escriben sobre el particular, 'Eliyahu Capsali dedica nada menos que casi dos capítulos<sup>16</sup> a narrar las vicisitudes de don Samuel ha-Levi:

Samuel creció con Adonay — escribe el cronista— prosperó, se engrandeció y Adonay 'Elohe Şebbaot estaba en su compañía; poseyó riqueza y gloria y le ayudó a conseguir también oro y plata . . . Los 'goyim', humillados ante su presencia, odiáronle y a menudo pensaron calumniarle y suscitar querellas entre el rey y él, mas no lo consiguieron, pues Samuel secundaba al monarca en riqueza, sabiduría y poder, y todo el reino de Sefarad se conducía bajo su influencia. Asimismo, obró muy en favor de Israel, restableció bellas y lujosas sinagogas en cada una de las ciudades y provincias . . . y los judíos obtuvieron luz y alegría.

En el año 5121 [1361]<sup>17</sup> — prosigue la crónica — los nobles se encolerizaron contra el mencionado judío . . ., pero Samuel sobresalía entre los administradores y prefectos por estar dotado de un espíritu superior, y el rey le encumbró sobre todo el reino. Entonces los prefectos y administradores trataron de sorprender en falta a Samuel . . ., mas no lograron encontrar motivo alguno, pues él era fiel y no se halló falta.

Y maquinaron un plan para obtener su caída. De creer a Capsali, Samuel ha-Levi habría escondido un teroro, y sus enemigos, comunicándolo al rey, lograron que el ambicioso monarca diera crédito a tan inverosímil historia. Encarcelado don Samuel, y ante la negativa a revelar el secreto, don Pedro ordenó ajusticiarle. El prof. Y. Baer opina que esta historia es fruto legendario, pero un cronista coetáneo, cristiano al servicio de la Corte<sup>18</sup>, recoge una tradición muy similar.

Nuestro historiador continúa con una narración en la que el protagonista no es el rey don Pedro — como equivocadamente escribe — sino don Enrique:

No sólo la muerte de Samuel causó el furor del monarca. Incitado

16. Los 54 y 55 de la citada edición.

17. En edición citada כ"ק (5151/1391), lectura, anacrónica con el contexto, debida probablemente a la lectura incorrecta paleográfica del ms.; el ך ha de leerse ן. El presente texto está redactado en arameo.

18. *Crónica del rey don Pedro*, por don Pedro López de Ayala, apud *Crónicas de los Reyes de Castilla*, en Biblioteca de Autores españoles, tomo LXVI, edic. Cayetano Rosell, pp. 510, y Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid 1876, vol. II, pp. 245 y ss.

por los nobles, ordena que todos los judíos se conviertan a la religión católica: quien no lo haga morirá . . . Y mataron a numerosísimos judíos, por la santidad del nombre de nuestro Dios, pero muchos se convirtieron a la fuerza, en contra de su voluntad, y otros huyeron . . . Todo el que podía escapar por sí mismo en verdad era digno de alabanza. Después de aquella persecución aumentó el número de conversos en Sefarad, porque muchos se sintieron forzados, pues sobre ellos vieron ‘espada afilada y navaja de barbero’ (Ez 5, 1).

Este párrafo bien pudiera referirse a la actividad de Ferrñan Martínez, arcediano de Ecija, una de las figuras más ingratas que conoce la historia de esa época y cuya desventurada actuación es ampliamente descrita en las crónicas<sup>19</sup>.

### *b) Los movimientos de 1391 y las predicaciones de fray Vicente Ferrer*

Los cronistas hebraicoespañoles dedican desigual espacio a las luctuosas jornadas de 1391, año en el que de ordinario se pone en relación con el comienzo de las predicaciones antijudaicas<sup>20</sup> de fray Vicente Ferrer, aunque en aquella fecha el fraile dominico se encontraba en Aviñón. Capsali, por su parte, interpola esta narración sin conexión alguna con el contexto<sup>21</sup>; dice así:

‘Y suscitó Adonay un enemigo a Israel’ [1Re 11, 14], un sacerdote edomita llamado Vicente, que reunió a los judíos en numerosos grupos predicándoles contra Israel, produjo ruina en las calles de la ciudad y, con lengua mentirosa, dulce y hermosa, se reunió de multitudes; lanzando impertinencias contra los judíos, les imputó acusaciones y faltas, bautizando a las niñas y a los niños — abominaciones — hizo enorme mal al pueblo de Adonay, y ‘espada, asesinato y destrucción’ [Est 9, 5] cayó sobre ellos; les corrompió con bautismo general, se empobrecieron los hijos de Judá y ‘de los

19. Vid. J.A. de los Rios, *op. cit.*, pp. 354 ss.; J. Caro Baroja, *op. cit.*, I, 105–106, y *Crónica del rey don Pedro*, pp. 167 y 177.

20. Vid. *Sebeṭ Yēhuda*, §§27 y 47–49 (edic. española, pp. 132–133 y 205–207; hebrea, pp. 71–72 y 119–120); ‘*Emeq ha-baka*’, edic. española, §§89, 91 y 92 (pp. 154–157), y *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*, III, 21. (Confróntese el interesante testimonio de R. Ḥasday y Crescas en F. Kobler, *A Treasury of Jewish Letters from the Famous and the humble*, Filadelfia 5714 (1954), I, 272–275.

21. Cap. 53, pág. 171 de la ed. cit. Lógicamente habría de incluirse después del cap. 55.

muchos que eran quedaron pocos' [Jer 42, 2] y 'lo que dejó el gazam lo devoró el arbeh' [Jo 1, 4]; en Toledo y en Sevilla, los dos principales y alegres 'qahales', en donde había más de doce mil cabezas de familia, no se salvaron ni siquiera mil<sup>22</sup>. Aquel sacerdote les lanzó sucesivas persecuciones y 'los hizo traer a los hornos de ladrillo' [2 Sam 12, 31].

### c) *Destierro de Sefarad*

La publicación por los Reyes Católicos, en 1492, del edicto de expulsión general, es uno de los temas más controvertidos en la historia del judaísmo. Y si diferente es el tratamiento que dedica la historiografía moderna a tan debatido capítulo, también varían los matices que pueden encontrarse en los cronistas hebraicoespañoles, y que ahora me interesa destacar.

Salomón ben Verga<sup>23</sup> aduce el testimonio de R. Isaac Abravanel y su personal intervención ante los reyes para evitar la inminente catástrofe:

!Favor!, oh rey, ¿por qué obras de este modo con tus súbditos? Impónnos fuertes gravámenes; regalos de oro y plata y cuanto posee un hombre de la casa de Israel lo dará por su tierra natal. Imploré a mis amigos que gozaban del favor real para que intercediesen por mi pueblo y los más principales celebraron consulta para hablar al soberano con todas sus fuerzas que retirara las órdenes de cólera y furor y abandonara su proyecto de exterminio de los judíos. Mas, como sorda víbora, tapó sus oídos y no desistió ante ninguno. También la reina, que estaba a su derecha para corromperlo, le inclinó con poderosa persuasión a ejecutar su obra empezada y a acabarla. Trabajamos con ahínco, pero no tuvimos éxito; no tuve tranquilidad ni descanso; mas la desgracia llegó.

Yosef ha-Cohén<sup>24</sup> incluye una serena apreciación:

22. Yosef ha-Cohén y Samuel Usque coinciden en que la cifra de conversiones fue de 15.000. Cf. Abraham ben Salomón de Arduviel, *Libro de la Cábala*, edic. de F. Cantera Burgos, Salamanca 1928, pág. 36; este cronista afirma que las conversiones producidas en las aljamas de Castilla alcanzaron la desmesurada cifra de 200.000 almas. Para mayor información: C. Roth, 'A Hebrew Elegy on the Martyrs of Toledo, 1391', *JQR* 34 (1948/9) 123-150; D. Pages, קינוח על גיורוח קני"א בספרד, *Tarbiš* 37 (5728 [=1968]) 355-373; H. Schirmann, קינוח על הגיורוח בארץ ישראל, אפריקה, ספרד, אשכנז וצרפת en קובץ, 3 על-יד (5699 [=1938/9]) 64-69.

23. *Šebeṭ Yēhudah*, 851 (española pp. 208-210; hebrea pp. 120-122).

24. '*Emeq ha-Baka*', 8116, edic. española pp. 176.

Viendo estos príncipes que se habían asociado muchos a la Casa de Israel, desterraron a los judíos de su tierra para que no volvieran a marchar los conversos por las vías de aquéllos, como habían hecho hasta entonces.

El estilo de Capsali es menos laconico, más colorista, y consigue introducir en su narración aspectos desenfadados, en los que acusa a la reina de principal responsable<sup>25</sup>:

La pérfida reina Isabel se empeñó en destruirnos, y desde entonces su ocupación fue discutir a diario con su marido: 'Retira a los judíos de mi presencia y expúlsalos', pues los frailes la predispusieron, y convirtió Israel en su enemigo.

25. *Séder 'Eliyahu Zu'a'*, edic. citada, cap. 67, pp. 205-206.

---

Tomado de una separata de las Actas del Séptimo Congreso de Estudios Judíos. Historia de los Judíos en Europa, realizado en la Universidad Hebrea de Jerusalén, del 7 al 14 de agosto de 1977, bajo los auspicios de la Academia de Ciencias y Humanidades de Israel. Unión Mundial de Estudios Judíos. Jerusalén, 1981.

---

#### CORTESÍA DE:

Abraham Botbol Hachuel.  
Sady Sultán Bendayán.  
Jaime Cohén Toledano.  
Papelería La Orbita.  
Messod Encaoua.  
José Benbunán.  
José Chocrón Benarroch.  
Esther Benassayag.  
Amram Nahón.  
Jacob Carciente.  
Amram Cohén Pariente.  
Moisés Carciente.  
Alegría y Moisés Garzón.  
Aquiba Benarroch Lasry.  
Elías Garzón Serfaty.  
Rubén Farache.  
Moisés Bencid Wahnon.  
David Cohén Corcia.  
Elías Fresco.  
Isaac Gabizón.  
David Suiza.

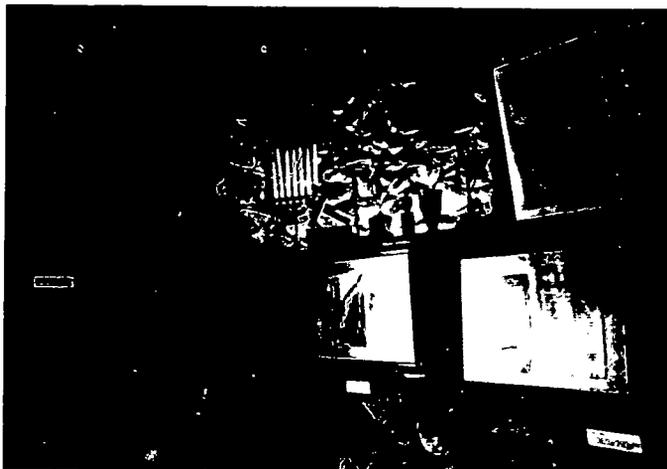
V. Jaime Battan.  
Constructora I.D.B.  
Yves Harrar.  
Pinhas Cohén Toledano.  
Lucy y Abraham Benarroch.  
Jimmy Knafo.  
Sady Cohén Zrihen.  
Samuel Hayón Melul.  
Creaciones Murcián, C.A. - Alberto  
Murcián.  
Samuel Guenoun.  
Jimmy Benarroch.  
Moisés Levy Benaím.  
Gabriel Bentata.  
Raymundo Botbol.  
Moisés Nessim.  
Yamín Benhamú Chocrón.  
Isaac Serfaty Levy.  
Ferretería El Clavo, C.A.  
La Piñata, C.A.  
León J. Benoliel

Samuel Cohén Cohén  
Ena y Elieser Rotkopf  
Juan Gallego

---

# MUNDO CULTURAL

---



*Documentos y objetos judíos en la Exposición. (Foto: Martín. Cortesía del autor).*

## EL LEGADO JUDÍO DE HERVÁS

POR MARCIANO DE HERVÁS.

«El legado judío de Hervás» es una exposición organizada en el Centro de Artesanía «El Lagar», en Hervás, provincia de Cáceres, España. Está integrada por una muestra selectiva de reproducciones de textos documentales inéditos, dibujos y objetos litúrgicos, a través de los cuales se rememora la experiencia de la comunidad judía hervasense en el siglo xv. La base de la exposición se sustenta en un conjunto de documentos conservados en diversos archivos nacionales, motor del ensayo histórico «Los judíos de Hervás», publicado en 1996 en la revista israelí «Carta de Jerusalén» nº 66.

La ausencia de subvenciones, municipal e institucional, ha motivado el concurso de los patrocinadores locales Librería Martín y Centro de Artesanía «El Lagar», en cuya dependencia se exhiben los documentos. En los últimos once meses han respondido a la convocatoria más de 7.500 viajeros de Argentina, Inglaterra, Alemania, Portugal y de la Península interesados en el conocimiento de la cultura hebrea extremeña.

La manifestación cultural exhibe una parcela de la historia del judaísmo hervasense, para lo cual recurre a una colección de textos medievales con sus transcripciones informativas. Este servicio pedagógico y didáctico facilita al viajero la lectura y comprensión de los textos históricos, a la vez que le guía por la vida de los judíos hervasenses. En este sentido, la exposición «El legado judío de Hervás» satisface las demandas culturales del viajero que busca sus raíces en la Red de Juderías de España «Caminos de Sefarad».

La selección del cuerpo documental ilustra una parcela relevante de la vida judía en la localidad. Así, la pieza clave de la muestra es la relación nominal de los judíos que vivían en Hervás en 1492, en la cual predominan los apellidos Abenfariz, Cohen, Escapa, Garco, Mahejar, Orabuena y Salvadiel. También el padrón hebreo detalla su ocupación laboral, cargo sinagoga y nivel socio-económico.



*Calle del barrio judío de Hervás, en fotografía de Doña Mercedes Belmonte, Consejera de Cultura del Ayuntamiento de la ciudad. (Cortesía de Don Antonio José Escudero Ríos).*

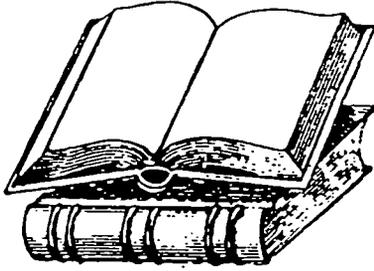
La pragmática expulsoria de los Reyes Católicos permitió a los judíos de Castilla vender sus propiedades a terceras personas en 1492. Sin embargo, el duque Alvaro II, señor de la villa y tierra de Béjar, en cuya órbita giraba Hervás, ordenó la expropiación de la hacienda de los judíos con el consentimiento de la corona de Castilla. El documento de 9 de enero de 1495 expresa la merced que los Reyes Católicos hicieron al señor de Béjar del conjunto de los bienes y deudas abandonados por los judíos expulsos.

Otra de las escrituras refleja las casas y viñedos que abandonaron los judíos hervasenses en 1492, así como la zona vitivinícola hebrea. O las precarias condiciones jurídicas en las que los judíos efectuaron la transacción de sus propiedades. Hubo judíos, como los hijos de Jaco Hamiz, que cambiaron su casa por dos animales de carga, otros como Jacob de Ruego malvendieron a bajo precio sus posesiones. Por último, se exhibe el texto del pregón ducal leído el 29 de enero de 1495 en el Ayuntamiento informando a sus súbditos de la cesión por la Corona al señor de Béjar de los bienes abandonados por los judíos exiliados, e instando a la población a reintegrarle las heredades expropiadas por compra-venta, trueque o robo.

La muestra está ilustrada con dos dibujos obra del pintor J.L. Acera. El primero de ellos muestra la fachada de la sinagoga según se conservaba hasta su destrucción parcial en 1949. Rabí Simuel era propietario del santuario sinagoga y gozaba de la confianza de Alvaro II, duque de Béjar, y Diego de Jerez, deán de Plasencia. Con el dibujo del hospital, situado en la calle Vado, se hace mención a la cofradía conversa encargada de velar por su buen funcionamiento y administración.

En el apartado gráfico sobresalen el alzado urbano con los edificios comunitarios hebraicos, y el mapa urbanístico de 1492 diferenciando la zona hebrea de los espacios públicos cristianos. Complementa la exposición un conjunto de piezas que recrean la vida privada y festividades litúrgicas, donaciones de visitantes judíos, como la *menorá* o candelabro de siete brazos, la *janukkiyá* o candelabro de ocho brazos, la *mezuzáh* o jamba depositada en la puerta de acceso al centro comercial, la carraca de la fiesta de *Purim* (carnaval hebreo), la copa sabática de *kiddus* o de las bendiciones, la *kipá* o gorro, una peonza hebrea, el plato de *Pésaj* (pascua).

## LIBROS



## EL CANCIONERO POPULAR SEFARDÍ Y LA TRADICIÓN HISPÁNICA

JIMÉNEZ BENÍTEZ, ADOLFO E.

'San Juan, PR: Ediciones Zoe, 1994. 181 pp.

El quinto centenario resultó en una plétora de publicaciones sobre los sefardíes en todo el orbe. Pocos fueron los estudios sobre musicología y folklore, así que es una grata contribución recibir este estudio que, además, incluye un útil recuento de aspectos sociales e históricos sobre la presencia sefardí en España.

La presentación de Luis Manuel Alvarez sirve de entrada concisa y clara a los certeros apuntes de Jiménez Benítez sobre la proveniencia popular hispánica del cancionero popular sefardí. Américo Castro señaló el carácter intimista de la morada vital de los sefardíes, viviesen donde viviesen. Por ello, sus canciones se han conservado a través de los siglos, casi siempre en forma oral. Rafael Lapesa señala en su *Historia de la lengua española* el carácter arcaico, sobre todo de la fonología del ladino. Su sistema fonológico pertenece, pues, a la época de Jorge Manrique, Gil Vicente, Antonio de Nebrija, y otros. La canción folklórica pervive en los pueblos, según Américo Castro, porque es parte de su morada vital y de su dimensión historiable; se caracteriza por tres circunstancias fundamentales: continuación, variación y selección.

En su conciso resumen de los estudios que se han hecho sobre el folklore sefardí, Jiménez Benítez subraya las aportaciones capitales de Menéndez Pidal, Samuel Armistead, Joseph Silverman, Moshe Attías, Manuel Alvar y Iacob Hassan. Para el estudio de la poesía culta, Jiménez Benítez se apoya en los estudios de José María Millás Villacrosa. También ilumina las características de la *moaxaja* y el *Zejel* descubiertas por Miklos Stern en 1948. Para Dámaso Alonso estos poemas reflejan «el carácter de los pueblos cristianos y hebreo...» y el «carácter más sensual de la vida musulmana». A conclusiones muy distintas llega Eugenio Asensio en su estudio de estos mismos poemas. Y Margit Frank enfoca su estudio aún de otro modo. En todo caso, debe apuntarse que no existen muestras de estos textos anteriores a 1492, y que sus primeros estudios datan de fines del siglo XIX.

El capítulo que trata la concepción vital del converso en la literatura cita ejemplos conocidos que merecerían mayor desarrollo. Uno de ellos es Torquemada y su ascendencia judía, y el otro es Américo Castro, quien atribuye a los judíos mismos el concepto de casta, y para quien la definición de «español» fue causa de un polémico libro, *El ser y existir de los españoles*, no citado por Jiménez Benítez. No quedan del todo claros tampoco el uso de Castro de «el espíritu semítico» ni la curiosa frase de Julio Caro Baroja: «el judío ortodoxo cree que es el único ser humano que conoce a Dios y sigue su ley. El católico asegura que, en realidad, el que lo conoce con todos sus atributos es él y tacha al judío de deícida *justamente*» (69). [El subrayado de esta última palabra es mío.]

El rastreo del tema judío en las polémicas del siglo XIII y del XIV es justo, no así la generalización sobre el episodio de Raquel e Vidas usando fuera de su contexto total una cita de Edmundo de Chasca. Aptas son las referencias a Fernando de Rojas, Gil Vicente, Berceo, Sem Tob. El capítulo que trata la canción popular es medular e importante, excelente, pleno de útiles resúmenes y definiciones, y de una bibliografía comentada útil. Importantes también son las páginas que tratan de las canciones sefarditas y la

tradición hispánica. El resumen final une los hilos de los capítulos que constituyen este importante libro.

Los apéndices musicales ayudan al lector a «oír» algunas de estas canciones. Util hubiera sido incluir una discografía, pero ello, sin duda, queda para otra publicación. En resumen, un libro valioso, de amplio alcance a pesar de su tamaño, una labor de amor que va mucho más allá del cancionero sefardí, y que invita a profundizar aún más en los relevantes temas que ilumina.

Washington University in St. Louis.

JOSÉ SCHRAIBMAN

---

*Este comentario apareció en Revista de Estudios Hispánicos XXX, Nº 1 (enero 1996).*

---



**EL AL**



**SU LINEA AEREA CON LAS MEJORES  
CONEXIONES Y HORARIOS DESDE LOS  
ESTADOS UNIDOS Y EUROPA A ISRAEL**

**Consulte nuestras  
tarifas promocionales**

**Para mayor información,  
llame a su Agente de Viajes Amigo  
o a nuestros teléfonos:**

**762-9901 y 762-9902**

## LA COMUNIDAD HEBREA DE CUBA

### La memoria y la historia

Margalit Bejarano, autora y compiladora

Editor: Haim Avmi

Instituto Abraham Harman de Judaísmo

Contemporáneo

Universidad Hebrea de Jerusalén 1996. 276 págs.

La comunidad Hebrea de Cuba es un libro de documentación oral que refleja la Memoria colectiva de los judíos cubanos residentes en Miami, y relata La Historia en base a los testimonios de sus propios protagonistas.

A través de los recuerdos de su infancia en pueblos de Polonia y Turquía, el lector descubre las circunstancias de vida que motivaron la emigración de judíos a Cuba, y conoce la difícil trayectoria de su adaptación al nuevo ambiente.

Este volumen aporta una nueva versión a la conocida epopeya del barco *Saint Louis*, pero destaca al mismo tiempo el destino de los miles de refugiados que encontraron en Cuba un asilo del infierno nazi.

También se describe su rica y variada vida institucional, que abarca todos los aspectos sociales y culturales. Sin embargo, los protagonistas no constituyen una comunidad uniforme, y reflejan en sus informes la problemática cotidiana, sus divisiones políticas y sus luchas internas.

El lector encontrará en el libro nueva documentación oral sobre la actitud de políticos cubanos hacia el establecimiento del Estado de Israel, y sobre la participación de jóvenes judíos cubanos en su Guerra de Liberación.

El último capítulo refleja el paraíso abandonado durante los años 1960 -el auge de la vida comunitaria judía, su bienestar económico, sus logros profesionales y sociales y el trauma de la revolución de Castro y la salida al exilio. A pesar de la tendencia de muchos testigos a embellecer dicha época, sus relatos reflejan la problemática de su marginalidad en la sociedad cubana y el dilema de la segunda generación frente a sus dos identidades.

Pedidos a:

Sephardic Congregation of Florida  
1200 Normandy Drive  
Miami Beach, Fla. 33141 (USA)

Precio: US \$ 25,00 incluido el franqueo.

## SEFÁRDICA Nº 11

Publicación del Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí (CIDICSEF), de la Federación Sefardí Latinoamericana (FE.SE.LA.)

Editores responsables: *Dr. Mario Eduardo Cohén y Dra. Celina A. Lértora Mendoza*. Coordinador de este número: *Prof. Ignacio Klich*.

Buenos Aires, Septiembre de 1996.

Se trata de una monografía dedicada a la *Presencia Sefardí en América Latina Contemporánea* en la que colaboraron Juan B. Vilar, Víctor A. Mirelman, Liz Hamui de Halabe, Ruth Behar, Margalit Bejarano y Diana L. Epstein, con trabajos que hacen al área geográfica del Brasil, el Río de la Plata, Venezuela, Cuba y México, con especial atención a los judíos de Marruecos, Turquía y Siria. El período en consideración es el final del siglo XIX y el comienzo del siglo XX. Con prólogo de Mario Eduardo Cohen, mapas e ilustraciones, completa una hermosa edición.

La presentación se realizó el 1º de Diciembre de 1996 en Salas Nacionales de Cultura, Palas de Glace, de Buenos Aires, contando el acto con las palabras del Dr. Jaime Barylko, decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad Maimónides, del Sr. José María Castiñeira de Dios, presidente de la Sociedad Argentina de Escritores y ex secretario de Cultura de la Nación y de la Dra. Celina A. Lértora Mendoza, co-editora de *Sefárdica* y secretaria académica del CIDICSEF.

MOGAR



# ASOCIACIÓN ISRAELITA DE VENEZUELA

## CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS

Títulos disponibles	Precios
<b>BIBLIOTECA POPULAR SEFARDÍ</b>	
– CUENTOS ESPAÑOLES. de Sefarad y los sefardíes <i>Adela Alicia Requena</i>	U.S. \$ 24,00
– TETUAN, en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870) <i>Juan Bautista Vilar</i>	U.S. \$ 40,00
– MOSAICOS DE LA JUDAICIDAD <i>León J. Benoliel</i>	U.S. \$ 28,00
– ROMANCES DE AYER Y DE HOY <i>Rabí Jacob Benadiba</i>	U.S. \$ 24,00
– ¿SABÍA UD. QUE...? <i>Agnes y Jacob Carciente.</i>	U.S. \$ 28,00
– EL DESVÁN DE LOS RECUERDOS. Cuadros en una judería marroquí <i>Abraham Botbol Hachuel</i>	U.S. \$ 28,00
– DAVID DE LOS TIEMPOS <i>Ariel Segal Freilich.</i>	U.S. \$ 28,00
– VOCES JAQUETIESCAS <i>Alegría Bendayán de Bendelac</i>	U.S. \$ 28,00
– LA POBLACIÓN JUDÍA DE MELILLA (1874-1936) <i>Jesús F. Salafranca Ortega</i>	U.S. \$ 40,00
– LA COMUNIDAD JUDÍA DE VENEZUELA <i>Jacob Carciente</i>	U.S. \$ 32,00
– LA COMUNIDAD JUDIA DE CORO 1824-1900. Una historia. <i>Isidoro Alzenberg</i>	U.S. \$ 22,00
– LOS JUDÍOS DE TÁNGER EN LOS SIGLOS XIX y XX <i>M. Mitchell Serels</i>	U.S. \$ 32,00
– LARACHE. CRÓNICA NOSTÁLGICA <i>Sara Fereres de Moryoussef</i>	U.S. \$ 22,00
<b>COLECCION AUTORES SEFARDÍES</b>	
– HUELLAS DE UN PEREGRINO <i>Abraham Botbol Hachuel</i>	U.S. \$ 20,00
<b>EDICIONES ESPECIALES</b>	
– DICCIONARIO DEL JUDEO-ESPAÑOL DE LOS SEFARDÍES DEL NORTE DE MARRUECOS (JAQUETÍA) <i>Alegría Bendayán de Bendelac</i>	U.S. \$ 95,00
<p style="text-align: center;">Nota: Los precios mencionados en U.S. \$ incluyen los gastos de envío por correo aéreo.            PEDIDOS y CHEQUES a nombre de: CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS            Apartado de Correos 3861            Caracas, 1010-A-Venezuela.</p>	

