

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

AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDÍO
Y DE SU CULTURA

ISRAEL:
70 años de un
sueño realizado





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

Nº 181

DIRECTOR Y EDITOR FUNDADOR
Moisés Garzón Serfaty

EDITOR

Asociación Israelita de Venezuela

DIRECTOR

Néstor Luis Garrido CNP 5.307

ADJUNTA A LA DIRECCIÓN

Miriam Harrar de Bierman

CONSEJO EDITORIAL

Abraham Levy Benschimol y Alberto Benáim Azagury

PÁGINA WEB Y REDES SOCIALES

Sylvia Albo y José Gaudencio Caballero

PROMOCIÓN Y RELACIONES PÚBLICAS

Elsie Benoliel, Camila Raffé y Flora Sosa

SECRETARÍA

Yulaska Piñate

DISEÑO, RETOQUE FOTOGRÁFICO Y MONTAJE

Arq. Marilyn Bermúdez G.

FOTOGRAFÍAS

Consuelo Batista, Beit Hatefusot, Shimon Ben Ouliel, Marcelo Benveniste, Santi Burgos, Center for Jewish History, Gallica BnF, Henry Grunberg, Isaac López, RAE, Carlos Rosillo, Samuel Sánchez, Kristoffer Trolle, Fernando Wamprechts, archivos

FOTOLITO E IMPRESIÓN

Gráficas Lauki C.A.

Depósito Legal pp 76-1523

ISSN 0798 - 1961

DIRECCIÓN

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

Teléfonos: (0212) 574.3953/
574.8297/ 574.5397.

Fax: (0212) 577.0249

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

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

e-mail: cesc_ven@hotmail.com

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

Es imprescindible para la reproducción de cualquier contenido de esta revista citar la fuente con todos sus datos.



Como un homenaje a los 70 años del Estado de Israel, se decidió que el padre del sionismo, Theodor Herzl, fuera nuestra portada, en un montaje electrónico realizado por Marilyn Bermúdez.

Sumario

- Editorial: Israel: 70 años 3

PERFILES 4

TESTIMONIOS PARA LA HISTORIA

- Adiós a Edna Aizenberg Z"l / RAB. PYNCHAS BRENER 5
- AIV muda sus oficinas al Este / NATÁN NAÉ 6
- Ciclo de estudios sobre el Holocausto tomó la TIDE / NATÁN NAÉ 7
- CESC amplía el panorama judío con su ciclo de charlas / NATÁN NAÉ 8
- El ladino que hablaban mis abuelos / PAULINA GAMUS 9

LINGÜÍSTICA

- Se aprueba la creación de la Academia Nacional del Judeoespañol en Israel / PRENSA RAE 15
- El judeoespañol se resiste a morir / MANUEL MORALES Y ANTONIO PITA 17

NACIONALIDAD

- Extienden hasta 2019 solicitud de nacionalidad española para los sefardíes / NATÁN NAÉ 20

PERSONAJES

- Los Levy-Maduro, judíos de Coro / ISAAC LÓPEZ OSORIO 21

70 ANIVERSARIO DEL ESTADO DE ISRAEL

- Herzl y el sionismo / RAB. URI AMÓS SHERKI 26
- Repensar la aliyá desde los países árabes y musulmanes: el caso de Tánger / AVIAD MORENO 36

CRÓNICA

- Portugal se promociona como destino turístico judío / NATÁN NAÉ 39

MUSICOLOGÍA

- Vida y muerte de la primera superestrella (judía) norafricana de la canción / CHRIS SILVER 40
- La canción de ronda «Las calles del amor» entre los sefardíes del Oriente / JOSÉ MANUEL PEDROSA 46
- Desorientar la música sefardí -parte I- / IAN POMERANTZ 57

LITERATURA

- Séfer Tuvía: el Libro de Tobías / MALKÁ Z. SIMKOVICH 61
- Retrato del Templo de Selomó, por Jacob Judah (Aryeh) León—Templo (1603-1675) Sobreviviente del Holocausto / MARÍA DEL CARMEN ARTIGAS 66

Israel: 70 años

En el siglo XII, el gran rabino y poeta Yehudá Haleví compuso uno de los himnos religiosos más hermosos del acervo sefardí, el *Yefé Nof*, incluido en las Siónidas, un género poético donde él expresa el deseo de muchos de ver reconstruida Jerusalén. «Elevación hermosa, alegría del mundo, ciudad del gran rey [David], ¡por ti suspira mi alma desde los confines del Occidente!». Ocho siglos después, aquel anhelo se concretó en 1948 con la Declaración de Independencia de Israel, cuando otro David confirmó el nombre del nuevo país de los judíos en el Medio Oriente.

Para nosotros la palabra es santa: con ellas Di-os creó el mundo y con ella, el hombre completa su obra. Esos versos de Yehudá Haleví, consagrados en la liturgia del 9 de Av, día de duelo nacional por la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén, durante ocho siglos y hasta hoy renuevan verbalmente el compromiso espiritual del nuestro pueblo, sin distingos de origen ni idioma, de retornar a Sion y construir allí un hogar para los que se sienten llamados a «oír y acatar» la palabra Divina expresada en la *Torá*: un lugar a cuya mesa se sientan los cuatro hijos de los que habla la *Hagadá de Pésaj*.

Hoy, setenta años de su creación, Israel es una nación pujante, puntera en tecnología y conocimiento; un país que ha logrado rebasar el odio para reconstruir con amor un lugar que desafía los pesimismos y las dificultades. La democracia que allí se ha implantado permite el desarrollo social de un tejido humano complejo, signado por las diferencias culturales e ideológicas, que poco a poco han ido limándose para ser un ejemplo de inclusión multiétnica.

No ha sido ni es un camino fácil: las guerras, el terrorismo, el arrancar de prácticamente de cero, el boicot, el antisemitismo político y las desavenencias internas por la naturaleza del Estado no han sido escollos insuperables, sino retos para crecer cada día más. El pueblo judío le ha demostrado al mundo que sabe levantarse del polvo y echar a andar, gracias a la fuerza de su fe. Ya lo veía Haleví al finalizar su poema: «¡Cómo no me conmoveré ante tus piedras y no las besaré si a mi boca el sabor de tus terrones es más grato que la miel!».

ARTICULISTAS en esta edición

María del Carmen Artigas: doctora en Historia de la Universidad Estatal Bowling Green de Ohio. Profesora jubilada de Español y coordinadora de la maestría en Español de la Universidad de Nueva Orleans.

Rab. Pynchas Brener: exrabino principal de la Unión Israelita de Caracas (1967-2014). Magíster en Arte de la Universidad de Columbia y doctor en Filosofía honoris causa de la Universidad de Bar Ilán. Autor de muchas obras acerca del judaísmo.

Paulina Gamus: abogada, destacada figura política y articulista de opinión. Fue presidente del Conac y miembro del Senado de la República de Venezuela.

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

Manuel Morales: licenciado en Periodismo (1994) con maestría en esa misma área en el diario El País. Actualmente se desempeña como redactor del área de Cultura de ese mismo periódico español.

Aviad Moreno: doctor en Estudios Interdisciplinarios (en el departamento de Estudios del Medio Oriente) de la Universidad de Ben Gurión. Investigador en la Universidad de Michigan.

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

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

Antonio Pita: reportero con maestría en Periodismo y Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente se encarga del portal del diario El País de España.

Ian Pomerantz: músico y profesor de canto con maestría en Música, Vocalización y Pedagogía. Es de origen sefardí residenciado en Boston. Colaboró con la agrupación musical *Voice of the Turtle*.

Rab. Uri Amós Sherki: de origen argelino, emigró a Israel en 1973. Jefe del departamento israelí del Instituto Meir para Estudios Judaicos y del Centro Mundial Benei Nój. Rabino de la sinagoga Beit Yehuda de Jerusalén.

Chris Silver: bloggero de Los Ángeles especializado en rarezas musicales, viajes y otros aspectos del Magreb judío. Lleva el blog *Jewish Maghrib Jukebox*.

Malka Z. Simkovich: directora de Estudios Judeocatólicos, de la *Catholic Theological Union* de Chicago. Se especializa en estudios del judaísmo antiguo, literatura rabínica y cristiana temprana. Es escritora, editora y conferencista.

Adiós a EDNA AIZENBERG Z"L

El 12 de abril de 2018 falleció quien fuera una de las pioneras en la investigación sobre literatura judía en América Latina.

Rab. Pynchas Brenner



Junto a su esposo, Edna Aizenberg formó un equipo de intelectuales interesados en investigar sobre el judaísmo latinoamericano y venezolano. (Foto Henry Grunberg).

Arribamos a Caracas con la misma nave, figurativamente hablando, en 1967. Mientras vine a Venezuela para ejercer el cargo rabínico de la Unión Israelita de Caracas, la pareja Aizenberg venía invitada por la B'nai B'rith de Venezuela.

Al poco tiempo, el rabino Isidoro Aizenberg dejó sentir su presencia con programas para la juventud, con la creación de una sinagoga conservadora en la sede de la B'nai B'rith que atrajo muchísimos feligreses para sus servicios religiosos los viernes de noche. Incluso la primera *bat mitzvá* colectiva se llevó a cabo bajo su dirección, con los auspicios de WIZO de Venezuela, durante la presidencia de la difunta Sara Wiesenfeld Z'L, cuyo esposo, el doctor Leon Wiesenfeld, ejercía la presidencia de la Unión Israelita en aquellos días.

La pareja Aizenberg había cumplido recién 55 años de casados y Edna había sido una auténtica *ézer kenegdó*: un apoyo significativo para todas las iniciativas de su esposo y lo acompañó en una igualmente fructífera labor en una sinagoga en Queens, en la ciudad de New York, donde el rabino Isidoro ejerció durante unas décadas.

Pero, Edna Z'L tenía vuelo propio. Intelectual de primer orden se interesó por la obra de Jacobo Borges que analizó y evaluó. Con su doctorado de la Universidad de Columbia fue nombrada profesora de Estudios Hispánicos en el *Marymount Manhattan College* de la ciudad de New York.

Fue la autora de una serie de libros que incluyó investigaciones sobre la *Shoá*, siendo su

más reciente obra un análisis de los escritos y actuaciones de intelectuales latinoamericanos durante esa trágica época para el pueblo judío y la humanidad.

Desvirtuó la noción que ese continente simpatizaba con los nazis exclusivamente. Mostró que había voces disonantes que se escucharon también, no obstante la política oficial de algunos países de la época que determinó que sirvieran de refugio para criminales nazis.

Tal vez su obra más notable fue *El tejedor del Aleph* donde analizó la influencia de la Biblia y el judaísmo sobre el pensamiento de Jorge Luis Borges.

Edna era una mujer seria y reflexiva para quien el estudio y el aporte intelectual eran el norte de su vida. Fue querida esposa y madre de dos varones, y tuvo el privilegio de participar, apenas unas días atrás en la *bar mitzvá* de Tal, su nieto menor.

Nafshá tserurá bitsror hajayim

Paz a sus restos



AIV muda sus oficinas al Este

Natán Naé



Como parte de su adecuación institucional, las oficinas administrativas y de asuntos religiosos de la Asociación Israelita de Venezuela se mudan de Maripérez a sus instalaciones en la sinagoga Tiféret Israel del Este (TIDE en sus siglas), ubicada en la Séptima Transversal de Los Palos Grandes, en Caracas.

Las oficinas de la Tiféret Israel de Maripérez pasarán a ser ocupadas por las dos instituciones culturales de la AIV: el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, el cual establecerá en el edificio su biblioteca, con salas de consultas y reuniones, así como un salón para actos culturales.

Los espacios destinados para el culto de la Gran Sinagoga Tiféret Israel siguen abiertos para el minyán diario, el shabat y las fiestas, gracias a la presencia de un grupo de correligionarios que han organizado una serie de actividades de beneficencia —impulsadas por la familia Hayón Zafrani— destinadas a mantener operativo este edificio, patrimonio arquitectónico, religioso y cultural de la comunidad judía de Caracas.

Ciclo de estudio sobre el Holocausto tomó la TIDE

Natán Naé



El profesor Ernesto Spira continúa el legado de su madre, Trudy Z"l, para contar sobre el horror de la Shoá (Foto CESC).

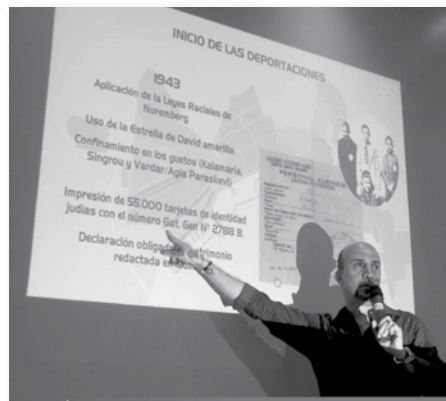
En un alianza estratégica entre el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, el Instituto Superior de Estudios Judáicos de la Federación Sionista de Venezuela y el Comité Venezolano de Yad Vashem, entre el 6 de junio y el 19 de julio se llevó a cabo en la sede de la sinagoga Tiféret Israel del Este, de la AIV, un ciclo de conferencias sobre Shoá, abierto al público general, en el que se pudo ahondar en las causas, procesos y consecuencias del mayor genocidio de la historia.

Las charlas estuvieron a cargo de Sami Rozenbaum, director de Nuevo Mundo Israelita; Miguel Osers, Nora Fischbach y Ernesto Spira, miembros del Comité Venezolano de Yad Vashem; Alberto Benaím, vicepresidente del CESC, y Alberto Moryusef, activista comunitario ligado a la AIV y a la Federación Sionista de Venezuela.

El público asistente a este ciclo de charlas estuvo compuesto por un grupo mixto de gentiles y judíos, con algunas personalidades del mundo cultural y político venezolano. El esquema recomendado por Yad Vashem Jerusalén al abordar el tema tomando en cuenta las condiciones previas, durante y posteriores al Holocausto.

El ciclo culminó con la presentación de la película *Juicio a Dios*, en el salón Benaím Pilo de la Tiféret Israel de Maripérez. Posteriormente se hizo un foro en el que intervino el rabino principal de la Unión Israelita de Caracas, Eitán Weisman, quien guio la discusión hacia la respuesta teológica del papel del Eterno durante el genocidio judío.

El éxito de este ciclo de charla motivó a la planificación de otro más sobre el campo de exterminio de Auschwitz, dirigido por la conferencista Nora Fischbach.



Un recorrido histórico sobre el destino del judaísmo tesalonicense hizo Alberto Benaím, vicepresidente del CESC. (Foto CESC).

CESC amplía el panorama del judaísmo con su CICLO DE CHARLAS

Natán Naé

Desde la relación entre Simón Bolívar y los sefardíes curazoleños, hasta técnicas de investigación genealógica para determinar orígenes judíos remotos es el abanico temático que el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas ha desarrollado en su Ciclo de Conferencias a lo largo del año en curso, en la sala de la Fundación Herrera Luque en Los Palos Grandes.

En febrero, el historiador y crítico Roberto Lovera de Sola hizo un perfil del Libertador venezolano y su relación con Mordechai Ricardo, sefardí de Curazao que amparó a las hermanas Bolívar durante la Guerra de Independencia. Al siguiente mes, la doctora Paulina Gamus ahondó en sus memorias de niña de El Conde para volver a oír el ladino de sus antepasados, en una conferencia que reproducimos en este número de *Maguén-Escudo*.

En sintonía con *Yom Hashoá*, Alberto Benaim realizó una charla sobre el exterminio de la comunidad judía de Salónica, el centro principal ladino hablante de los Balcanes, ahondando en un recodo histórico generalmente obviado por las narrativas oficiales. En junio, Alberto Moryusef, en ocasión del 70º aniversario del Estado de Israel, realizó una minuciosa semblanza del papel que tiene el Estado judío en el concierto de las naciones.

Finalmente, Abraham Levy Benshimol habló de la historia de la comunidad sefardí en Venezuela, en la que identificó cinco etapas, incluyendo la que estamos viviendo, caracterizada por una gran disminución de miembros. La charla del doctor José Chocrón Cohén se suspendió por una circunstancia personal del expositor.

Para los próximos meses se espera que la licenciada Mariela Briceño Pardo ahonde en sus investigaciones sobre sus raíces sefarditas y las técnicas de investigación y documentación genealógica que ha desarrollado. Posteriormente, Néstor Garrido hablará de música *mizrajit*, enfatizando en los aportes del norte de África y del Yemen en el pop israelí. La charla del ingeniero David Suiza se suspendió, por razones de salud, y en su lugar volverá Garrido hablando del poeta Yehudá Haleví, precursor del sionismo religioso.



El doctor Abraham Levy Benshimol contó la historia de la kehilá judeoespañola de Venezuela, desde sus inicios hasta hoy en día (Foto CESC).



EL LADINO QUE HABLABAN MIS ABUELOS

Paulina Gamus

La exdiputada y expresidente del Conac recuerda en esta disertación el paisaje lingüístico de su niñez.

Especial para Maguén – Escudo



La doctora Paulina Gamus. (Foto Fernando Wamprechts)

Quiero comenzar por agradecer a mi amigo de toda la vida, Abraham Levy Benshimol, por haberme propuesto compartir con ustedes mis recuerdos de infancia y juventud, al lado de mis abuelos maternos Samuel y Esterina Gallego.

Samuel y Esterina eran oriundos de Larissa, Grecia. Después de su matrimonio se trasladaron a Salónica donde nacieron sus tres hijos: Idida o Dudú, madre de mis primos, los Guidón Gallego; Alegre, mi mamá; y Johanán, padre de mis primos Gallego Bendayán. Mi tía Idida casó con Víctor Guidón, un «stambulí», como se llamaba en ladino a los originarios de Estambul, Turquía. Por tal razón mis primos Guidón son mucho más duchos en el manejo de expresiones y refranes en ladino o *yudezmo*, que los Gamus Gallego o los Gallego Bendayán.

En el caso de los Gamus, mi papá Habib, era oriundo de Alepo, Siria y su idioma era el árabe. Y en el caso de los Gallego Bendayán,

mi tía Rebeca Bendayán era oriunda de Tetuán, Marruecos, (aunque llegó a Venezuela siendo niña) y sus padres hablaban *jaketía*.

Hago aquí un aparte para marcar la diferencia entre el ladino y la *jaketía*. El primero incorporó palabras del turco, ya que Grecia, parte de la antigua Yugoslavia y Bulgaria, además de Rodas y otras islas vecinas en las que se hablaba esa lengua, fueron por siglos parte del Imperio Otomano. También incorporó vocablos del francés y del italiano. La *jaketía*, hablada en el Marruecos español, incorporó palabras del árabe que era la lengua de la población autóctona. Ambas lenguas tienen muchos vocablos y expresiones en hebreo.

Ahora que me he vuelto fanática de las series turcas, la mejor manera de evadirse de la realidad que nos rodea, capto palabras del léxico de mis abuelos: la *chanta* es el bolso o cartera, el *Baba* es papá. *Ama* significa «pero».

Antes de entrar en materia debo disculparme por no ser en absoluto una estudiosa de la lengua que hablaron, por más de 500 años, los judíos expulsados de España, en 1492, y asentados en Turquía, Grecia, Macedonia, que era parte de la antigua Yugoslavia, Bulgaria y Rodas principalmente. En Turquía el ladino, al que también se llama *yudezmo*, ha quedado reducido al habla de los mayores de 60 o 70 años. Los jóvenes se niegan a hablarlo. En muchos casos el argumento es «por qué hablar el idioma de un país que nos expulsó y martirizó».

En el caso de Salónica, antes de la ocupación por la Alemania nazi, más de la mitad de la población era judía y el ladino era el idioma incluso de los gentiles que trabajaban con ella. La comunidad judía, de unas 170 mil almas antes del Holocausto, fue exterminada en su casi totalidad en Auschwitz. Sobrevivieron poco más de dos mil miembros de ella. Alrededor de sesenta integrantes de la familia de mis abuelos: hermanos, sobrinos y primos, perecieron.

Así pues, a pesar de los esfuerzos por mantener vivo el ladino, es inevitable reconocer que se trata de una lengua en vías de extinción, porque nadie que pretenda aprenderlo puede rescatar el acento de quienes nacieron y vivieron hablándolo como su lengua materna. El ladino de mis abuelos estaba lleno de refranes y *konseshas*; no había alegría, tristeza, contratiempo, ningún suceso más o menos extraordinario, que no mereciera uno de esos refranes o *konseshas*. Por ejemplo, cuando se puso de moda la minifalda y aparecía una muchacha entrada en carnes luciéndola, era obligante que la abuela, mi mamá o mi tía Idi comentaran: «*Todos pishan a la sarten asta la negra de mi musher*». *Pishar* es hacer pipí, orinar. Cuando alguien exageraba en cualquier actividad, el comentario era «*A la gaina le disheron ke se amoke y se kitó la nariz*».

Había algunos refranes bastante cochinos como por ejemplo «*kada moko para su paladar es sabroso*», aplicable a

quien alababa con exageración las virtudes de un hijo o de otro familiar.

En mi familia hubo una duda que todos mantenemos hasta el día de hoy sobre un dicho que era muy común en boca de nuestros abuelos y madres. Cuando alguien se tardaba en hacer algo esperado y lo hacía con retardo, se decía «*kuando sarremangó Shamaranduna*». ¿Quién fue ese tal Shamaranduna? Ni Google ha sido capaz de aclararlo. Este refrán completo era: «*Kuando sarremango Shamaranduna, kabo de mes, kabo de luna*».

Si uno le pedía a sus padres dinero, ropa, zapatos o permiso para ir a una fiesta e insistía en preguntar cuándo se haría efectivo, la respuesta era «*Veremos la luna y tomaremos el bayram*». Gracias a Google pude averiguar que el *bayram* es una festividad turca que dura once días y se inicia cuando termina el Ramadán, el cual termina cuando aparece la luna. Podrán ustedes comprender lo vago e impreciso que era para unos muchachos que vivíamos en Caracas, muy alejados de costumbres turcas y además musulmanas, que tuviéramos que esperar la luna para tomar el *bayram*.

La resignación de cualquiera era descrita con este refrán: «*El ke no tiene a la moza beza a la mokoza*».

Una mala nota en la boleta escolar, era castigada con la expresión despectiva: «*Vas atras, atras, komo la mula de Pinhas*».



Una familia judía de Salónica, los Kovo, en 1908. (Foto cortesía del Center for Jewish History).

La personas impulsivas, precipitadas, «atoradas», como se dice en buen criollo, podían recibir el comentario: «*Esta komo Djoha, ke kompro la kuna antes de kasarse*». Hago aquí un aparte para explicar que Djoha o Yohá es un personaje de la picaresca, no solo de todos los sefarditas, sean de Marruecos, de Grecia, Turquía o Bulgaria, sino también del mundo musulmán. Yohá era a veces un tonto y otras un pícaro o un vivo.

Si alguna persona nos prodigaba una bendición o un buen deseo, la respuesta era «*Tus parolas en las oreshas del Di-o*» (tus palabras en los oídos de Di-os).

Cuando mis abuelos Gallego con sus tres hijos pequeños emigraron a Jerusalén, en 1919, les tocó una de las viviendas que el filántropo israelita inglés barón Moisés de Montefiore había construido fuera de las murallas de la ciudad vieja. Eran para judíos pobres y había un sector sefardí y uno askenazí. Nadie era propietario de ellas. Cuando una familia se mudaba, la casa pasaba a otra que la necesitara.

Cuando veíamos vestida a mi mamá o más arreglada que de costumbre, le preguntábamos para dónde iba y la respuesta, si en realidad no era a ninguna parte, era «*al Bilit de Mishkinot*». Nunca supe el significado de esas palabras hasta que, ya adulta, visité el barrio Yemín Moshé de Jerusalén, el mismo en que vivió la familia Gallego entre 1919 y 1929, y ahora es el codiciado y costoso hogar de artistas y de adinerados judíos norteamericanos. Vi entonces que había una callejuela con el nombre Bilit y otra muy cercana con el nombre Mishkinot. Es decir que ir al Bilit de Mishkinot era no ir a ningún sitio.

Por el contrario, cuando alguien decía que un lugar quedaba cerca y en opinión de mis abuelos era lejano, el dicho era, en tono burión: «*Si, mui serka, de Shejem a Misrayim*». La ciudad de Shejem [Naplusa] queda en Israel, cerca de Galilea, y *Misrayim* en hebreo, es Egipto. Otra expresión mucho menos geográfica y nada educada para burlarse de quien decía que un lugar quedaba cerca, era «*Sí, sí, komo el kuliko del banyo*».

Reunirse para conversar era y sigue siendo, en mi familia, *echar lashón*. *Lashón* en hebreo es «lengua», por lo tanto ese dicho equivale a darle a la sinhuoso.

En un párrafo anterior expliqué el significado de *pishar* o sea orinar. Esa palabra podía tener distintos usos, por ejemplo; *pishar los oshos* es llorar sin muchas lágrimas, un llanto poco conmovedor y además fingido. O bien otro uso terrible: *mazal pishado*. *Mazal* en hebreo es «suerte»; imaginen ustedes la tragedia de tener una suerte *pishada*.

La palabra *postema* podía ser muy ofensiva. Alguien poco ágil o lerdo para acometer las tareas encomendadas, era sin duda una o un *postema*. Y *ser apostemado* era motivo de escarnio.

Para mi abuelo Samuel la gordura era signo de belleza; recuerdo que la primera dieta, de las tres millones doscientas mil que he hecho en mi vida, fue cuando tenía 15 años. Bajé de peso muy rápido como le sucede a los jóvenes, mi abuelo se preocupó y me soltó su lema: «*dame gordura i te dare ermozura*». Alguien muy flaco, la Twiggy, por ejemplo, habría sido calificada o descalificada con la expresión: «*Si la meten al sol se le ve el korason*». Los flacos en general son, en ladino, *enchufalados*.

El diablo en ladino es el *guerko* [nota del editor: en este caso la u es sonora], pero lo eran también los niños muy tremendos. Una maldición bastante preocupante era «*el guerko ke te tome*».

Alguien que hablaba y hablaba de lo que tenía que hacer; pero, en realidad no hacía nada era un *hadra en balde*. *Hadra* en ladino es queja, pero una queja llorosa.

Se ha puesto muy de moda, por lo que nos informa la revista *Hola*, que señores barrigones y de edad más que madura, pero muy ricos, casen con jóvenes hermosas con medidas de *misses*. Eso para mis abuelos, mi mamá y mi tíos era «*a la veshes (vejez) kuernos de pes*».

Una acción extemporánea hacía soltar a mis ancestros las palabras «*dispues de Purim, platikos*». *Purim* es una festividad judía muy alegre, los niños se disfrazan y las familias sefarditas intercambian platos de dulces. Era una fecha que mis hermanos y yo esperábamos con ansiedad, ya que al llevar las bandejas de dulces a casa de los tíos o de los amigos mas cercanos de nuestros padres, estos nos regalaban dinero. Diez bolívares en aquellos tiempos alegraban el alma, pero veinte eran una pequeña fortuna.

Mashala es un vocablo que usan tanto turcos como árabes y que fue incorporado al léxico ladino. Significa en árabe «Di-os te guarde». Hay una anécdota que se repite una y otra vez en mi familia, y siempre provoca carcajadas. A raíz de un viaje en grupo familiar a Estambul, una de las integrantes de la tour entró en la tienda de unos judíos sefarditas –en el Gran Bazar– con la intención de comprar un *jeans*. Era una dama con trasero algo voluminoso. Los comerciantes trajeron varias tallas de *jeans* sin que ninguno le entra-

ra a la clienta. Hasta que uno le dijo al otro señalando el trasero de la misma: «¡*Mashala!*».

Una de las *konseshas* más sabias de mi abuelo era «*Kuando el padre le da al isho, rie el padre, rie el isho... Cuando el isho le da al padre, yora el isho, yora el padre...*».

Un consejo para que alguien se callara y no metiera la pata era «*Cayades bolusu ke es bueno para la salud*».

Avagariko se usa para recomendar que se hable bajito y despacio.

Uno de los dichos más realistas de los muchos que usaban mis abuelos cuando alguien estrenaba algo, y que aún utilizamos en mi familia es «*Al riko le disen con salud y al prove de donde lo trushistes*» (de donde lo trajiste o de dónde lo sacaste).

Para mi abuelo tener la nariz tapada era estar «*sodro de la naris*». *Sodro* es «sordo».

La ostentación en alguien que en verdad no tenía bienes de fortuna, se juzgaba duramente con estas palabras: «*Pan para komer no tenemos, ravanikos (rabanitos) para regurshar (eructar) keremos*». En algunas culturas, como en la china y quizá entre los sefarditas súbditos del Imperio Otomano, el eructo después de comer es signo de satisfacción y de buena salud.

Esbafar significa decir lo que se tenía guardado, también significa desahogarse. Cuando alguien no quería contar algo, generalmente un chisme, se le decía imperativamente «*Esbafa de una vez*». Las personas reacias a *esbafar*, los muy reservados y poco comunicativos, recibían el calificativo de *bamia muda*. Nunca le encontré sentido a

esta expresión ya que *bamia* es el nombre en turco del vegetal llamado *okra* o quimbombó. ¿Cómo podía hablar o dejar de hacerlo una simple *bamia*?

Cuando los niños de la familia, mis primos y nosotros, llegábamos de jugar en la calle, muertos de hambre y dispuestos a devorar lo que fuera, nuestras mamás decían «*Vinieron de la Galea*». La única explicación que mis primos y nosotros le encontramos a esa expresión, es que se refiere a la guerra de las Galias, de los tiempos de Julio César, el emperador romano.

Aquellas personas que trataban de leer algo escrito en un idioma que no entendían, recibían esta burla: «*Papel blanco, letras negras*». Igual cuando se trataba de alguien analfabeto.

Otra *consesha* muy sabia es «*El ke dise la verdad piedra la amistad*». La misma no necesita más comentarios. Decir verdades, según el país y el sistema de gobierno, puede ser incluso el camino a la cárcel o al exilio.

Un hombre solitario, solterón, era calificado como alguien «*Sin ishos (hijos) ke ver ni musher (mujer) ke mantener*».

La televisión española nos muestra a diario que la palabra «culo», tan vulgar en nuestro ambiente, es usada con la mayor naturalidad y forma parte del hablar cotidiano de los españoles. Con el ladino o *yudezmo* ocurre lo mismo. Por ejemplo, dos amigos inseparables son «*dos kulos en una braga*». Braga es calzoncillo. Y un *desbragado* es un pobretón que ni calzoncillos tiene.

Dentro del contexto de esa palabra tan común en la lengua judeosefardí, se incluye la

expresión «*Aharva kulo ke no peda*». *Aharvar* significa golpear, se aplica cuando se castiga a alguien o se le culpa por una falta que no cometió.

Al romperse o dañarse cualquier objeto se decía y se dice *kapara*. Esto merece una explicación: las *kaparot* en la religión judía (*kapará* en plural) es el sacrificio de animales para que se lleven los males de las personas, o sea la práctica del chivo emisario o chivo expiatorio. En vísperas de *Yom Kipur*, el Día del Perdón, en todas las casas judías se sacrifican gallinas y pollos, uno o una por cada miembro de la familia. Mi difunto esposo Amram Cohén, cada vez que algo se rompía o se perdía y decíamos *kapará*, respondía: «*Kapará está millonario*». Imaginen ustedes los siglos recibiendo objetos perdidos o desechados.

¡Cuánta sabiduría hay en esta *consesha* que aprendimos de nuestros ancestros y que no requiere de ningún comentario!: «*De los míos kero dezir, pero no kero oyir*».

Otras *konseshas* que no necesitan mayores explicaciones son estas: «*Asta ke al riko le viene la gana, al prove se le sale el alma*» y «*dame un granito de mazal y echame a fondinas de la mar*»: La buena suerte (el *mazal*) es el mejor salvavidas para todo.

Con respecto a los niños y a la responsabilidad de los padres en su cuidado, había dos refranes imperdibles que forman parte de nuestro hablar cotidiano: «*Ishos queres, ahí tenesh*». Se dice cuando los niños se portan mal y atormentan a sus padres.

«*El ke parió el tolondro ke se lo yeve al ombro*». Es la respuesta de abuelas y tías a las madres que pretenden que otros les cuiden a sus hijos pequeños.

La apatía e indolencia de cualquiera merecía este refrán: «*La hanun durmiendo y el mazal despierto*». La *hanún* se llamaba a la amante del Sultán y dormía sin darse cuenta de que la suerte (el *mazal*) le pasaba por el frente y seguía de largo.

Tanto los sefarditas de Marruecos como los de lo que fue el Imperio Otomano utilizan la expresión «*Shoi Moi y kapiyo burakado*», para significar que hubo mucha gente en un sitio y no era posible identificarlos a todos, un grupo heterogéneo. Los marroquíes dicen *Shoilo* y *Moilo*. *Capiyo* es un gorro que se ponía a los bebés; *burako* es hueco.

La lucha contra el exceso de peso de muchos miembros de mi familia se explica por este dicho que siempre practicamos: «*Para ke se vaya al fregon ke se vaya al garon*». *Garón* es garganta en hebreo y *fregón* el fregadero. En vez de botar las sobras de la comida, se engullen.

Es muy popular el dicho «*dispués de tres dias el piskado guele*», para aconsejar a las personas no prolongar su estada en casas ajenas. En ladino hay dos *konseshas* con ese mismo sentido: «*De leshos me gueles, de serka, me fiedes*» y «*la muncha miel bulanderea*», es decir, empalaga. Este último se aplica también al exceso de amapuches.

Mis abuelos se asombraban con las novedades que iban apareciendo, su expresión ante cualquiera de ellas era «*la viesha (vieja) kere vivir para mas ver y oyir*». No sé qué habrían dicho si hubiesen vivido en estos tiempos del celular y de Internet, entre otros.

Si alguien criticaba por fea, vieja o fuera de moda, la ropa abrigada que uno vestía, lo

que correspondía era responder: «*Yo ke me vaya caiente y ke se ría la djente*».

«*El osho (ojo) ve i el alma dezea*» no requiere comentarios.

Quisiera concluir esta ya larga relación de expresiones, refranes y dichos que fueron parte inseparable e inolvidable de mi infancia y que lo son hasta hoy; con una canción de cuna, especial para niños de sexo masculino, pero que le he cantado a mis nietas y bisnietas mientras las voy meciendo hacia adelante y hacia atrás. Explicaré antes el significado de sus palabras: la *Torá* es la ley judía, contiene todos los preceptos de nuestra religión. La *Hevrá* es la institución que se ocupa de todo lo que tenga que ver con las defunciones, pero sus miembros siempre deben ser invitados a las bodas y circuncisiones, como una cábala. *Meldar* en ladino es rezar. *Yidió* significa judío.

Y ahora la tonada:

«*La Torá, la Torá, el ninyito a la Hevrá, con el pan y el kezo, merendika al pecho. Onde vash isho de Di-o? A meldar la lei del Di-o. El Di-o ke te guadre a ti i a tu madre, i a tu senyor ke es un buen yidio. I a la partera ke te arecibio*».

Gracias a todos por su presencia y paciencia.

[**Nota del editor:** los vocablos y dichos judeoespañoles se transcribieron según las normas de la Autoridad Nacional del Ladino, que a su vez las tomó de la revista *Aki Yerushalayim*. Fuera de comillas, se mantuvieron los acentos para orientar la pronunciación.]

Se acuerda la creación de la ACADEMIA NACIONAL DEL JUDEOESPAÑOL en Israel

El siguiente paso es lograr el reconocimiento de las autoridades israelíes

Prensa de la Real Academia Española

« La convención académica del judeoespañol, celebrada en Madrid ayer y hoy [19 y 20 de febrero de 2018] tenía un objetivo conciso. Hoy podemos anunciar que se ha llegado a la conclusión que todos perseguíamos: el compromiso de acuerdo por el cual continúa el proceso tendente a la constitución, en el Estado de Israel, de una academia nacional del ladino». Con estas palabras, el director de la Real

Academia Española (RAE) y presidente de la Asociación de Academias de la Lengua Española (ASALE), Darío Villanueva, ha anunciado en rueda de prensa la futura creación de una academia del judeoespañol.

Darío Villanueva ha explicado que, tras alcanzar ese primer acuerdo —firmado por los académicos correspondientes de Israel: Shmuel Refael Vivante, Aldina Quintana, Eleazar Gutwirth, Moisés Orfali, Ora R. Schwarzwald, Jacob Luis Bentolila, Ruth Viviana Fine y Moshé Shaúl—, el siguiente paso será encargar a la Autoridad Nacional del Ladino «conseguir de las autoridades de Israel el reconocimiento de este proyecto de Academia Nacional del Judeoespañol».

Ingreso en la Asale

A partir de ese momento, los estatutos de la nueva academia serán visados por la RAE y, a continuación, «la Academia Nacional del Judeoespañol en Israel tendrá vida plena y



Firmantes del acuerdo que da vida a la Academia Nacional del Judeoespañol de Israel. (Foto cortesía RAE).

autónoma para elegir a sus miembros, sus cargos y para solicitar la entrada en la Asociación de Academias de la Lengua Española», tal y como ha aclarado Villanueva.

Esta incorporación a la Asale, ha señalado el director de la RAE, está previsto que pudiera ser efectiva para el próximo congreso de la Asociación de Academias, que se celebrará en otoño de 2019. De esta forma, ha añadido Villanueva, «la Asale podrá considerarse perfecta y cerrada, ya que cubrirá, con sus veinticuatro corporaciones, todo el espectro de la hispanidad».

Convención académica

Este anuncio lo ha hecho Darío Villanueva en una rueda de prensa enmarcada en la celebración, los días 19 y 20 de febrero, de una convención académica del judeoespañol que reúne a especialistas en la materia con el objetivo, precisamente, de constituir una academia del judeoespañol.

Además del director de la RAE, en la presentación a los medios de las conclusiones preliminares de los acuerdos alcanzados, han participado David Hatchwell, presidente de la Fundación Hispanojudía, entidad patrocinadora de la convención; Tamar Alexander-Frizer, presidenta de la *Autoridad Nacional del Ladino i su Kultura*, y Shmuel Refael Vivante, correspondiente de la RAE y miembro de la *Autoridad Nacional del Ladino*.

Momento histórico

Todos ellos han coincidido en señalar que el acuerdo de hoy supone un momento histórico y emotivo para los sefardíes de todo el mundo y para aquellos que, «durante quinientos años, se han esforzado en preservar una lengua que es patrimonio de toda la hispanidad», ha dicho David Hatchwell. El presidente de la Fundación Hispanojudía ha añadido que «el vínculo con España es parte de este proyecto fundamental».

Por su parte, Shmuel Refael Vivante ha señalado que, si bien el judeoespañol no será una lengua oficial, sí «sirve de puente entre los sefardíes y supone un elemento de identificación necesario para esta comunidad».

Por último, Tamar Alexander-Frizer, presidenta de la *Autoridad Nacional del Ladino i su Kultura*, «organismo supremo y autorizado para promover el ladino en Israel desde 1997»,

ha subrayado la importancia de avanzar en la creación de una academia del judeoespañol, institución que «será una rama de la RAE pero que gozará de libertad e independencia».

Jornada de clausura

Por la tarde, se celebró en el salón de actos de la RAE la sesión de clausura de la convención académica del judeoespañol, que ha contado con la presencia del embajador de Israel en España, Daniel Kutner. «El esfuerzo hecho durante estos dos días en favor de nuestra lengua es muy positivo —ha señalado el diplomático—. La creación de esta academia en Israel será un paso extraordinario que servirá no solo para dar impulso a los estudios filológicos sobre el judeoespañol, sino que le dará un mayor prestigio en España, en Israel y en los países de habla hispana».

A este acto de clausura, en el que también han participado Darío Villanueva, David Hatchwell, Shmuel Refael Vivante y Tamar Alexander-Frizer, ha asistido una nutrida representación de académicos de la RAE, entre ellos Aurora Egido —secretaria de la corporación—, Pedro Álvarez de Miranda, Miguel Sáenz, Juan Luis Cebrián, José María Merino, Carme Riera, Inés Fernández-Ordóñez, Víctor García de la Concha, José Manuel Blecua, Pedro García Barreno y Francisco Javier Pérez, secretario general de la Asale.



Siga las actividades del
CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS
por Facebook y por nuestra página
www.cesc.com.ve

La cultura sefardí a la mano.

¡Al vermos!

EL JUDEOESPAÑOL se resiste a morir

La academia del ladino creada en Israel pretende preservar la lengua forjada por los descendientes de los judíos expulsados en el siglo XV, escasamente hablada

Manuel Morales / Antonio Pita

«*Kuando el escritor Miguel de Unamuno oyo avlar por primera vez de la existencia del djudeo-espanyol, el se maraviyo al deskuvrir ke esta lengua pudo mantenerse viva. El yego a la konkluzion ke una lengua ke proviene del rekuerdo devia poseder una ermozura especiala*». Este fragmento de un artículo de la periodista Berta Ares, traducido al ladino por el erudito Moshé Shaul, impulsor de iniciativas de esta lengua, refleja su bella musicalidad. Un idioma que, sin cifras enteramente fiables, se estima que habla medio millón de personas en el mundo. El ladino es la fotografía antigua del castellano que se llevaron los judíos expulsados en el siglo XV de la Península Ibérica, diseminados por países de cuyas lenguas incorporaron durante siglos las palabras que necesitaban: turco, hebreo, búlgaro... Una amalgama que se quiere regular con la decisión, el pasado 20 de febrero, auspiciada por la Real Academia Española, de crear una sede hermana del ladino en Israel. Un hito que vuelve el foco a los escasos ladinohablantes que hay en España:

El sabor del españolico. Benno Aladjem aprendió ladino escuchando a sus abuelas, porque sus padres hablaban en búlgaro. Nacido en Sofía, en 1939, Aladjem y su familia abandonaron su país en la II Guerra Mundial y recalaron en Barcelona en 1947. De una de sus abuelas recuerda la anécdota, en la ciudad catalana, del día que «bajó con una botella a comprar aceite al colmado y le dijo al vendedor: "Íncheme esta redoma de aceite". A lo que el sorprendido tendero respondió: "Seño-

ra, yo no sé catalán"». Informático jubilado, Aladjem usa expresiones en ladino en familia porque sale de sus «entrañas», aunque tanto él como su mujer prefieren llamar a este idioma «españolico». El vocablo «sefardí» se emplea en la sinagoga, «para separar la zona de nuestros ritos de la de los askenazíes» [judíos del centro y Este de Europa].



Benno Aladjem sostiene unas fotocopias de un periódico en ladino, en su casa de Barcelona. Fotos Consuelo Batista

De su españolico le gusta «el sabor popular, por haber tenido que coger palabras de otros idiomas». También «su gracia» en las expresiones. «Cuando se culpa a alguien por algo que no ha hecho, este se defiende diciendo: "Aharva [pega al] kulo, que no pedó"». O el refrán castellano «gato escaldado del agua fría huye» se convierte en judeoespañol en «el ke se kema en la chorba [sopa], asopla en el yogur». Hombre de rica conversación, saluda el nacimiento de la academia («servirá para crear el fósil»), pero

cree que a su idioma «le quedan dos generaciones, y luego pasará a ser un tema académico».

Un estudioso del humor. Marcel Israel también nació en Bulgaria, en 1945. El judeoespañol fue su lengua materna porque creció «en una familia sefardí que lo hablaba en paralelo con el búlgaro», dice. Llegó a España en 1990, para trabajar en telecomunicaciones. «Aprendí poco a poco el español», añade, pero preservó su ladino. Israel cree que sus antepasados eran de Béjar (Salamanca) porque así se apellidaban. «Los judíos, muchas veces, tomaban los apellidos de lugares. Un bisabuelo lo cambió por el de Israel». «Emocionado» por la futura academia, asegura que «es importante para el español mantener esta rama», de la que pone ejemplos como en un juego: «No decimos pobre, sino *probe*; ni verde, sino *vedre*...».



Marcel Israel, judío hablante de ladino. Foto: Carlos Rosillo

Estudioso del humor en el judeoespañol, «porque no hay libros que lo recojan, ni sus chistes están categorizados», ha impartido conferencias sobre esta lengua en muchos países, la última en la Universidad de California, Los Ángeles. A Israel le gusta recitar proverbios llenos de agudeza: «Asno callado, por sabio contado» o «El gamello ve solo la corcova de otros y no la suya»; también los hay referidos a lugares habitados por sefardíes, como «fuimos a Estambul por una cuchara de arroz»

(una empresa baldía), y otros que mencionan las relaciones con los vecinos: «*Ni tudesko* [por los askenazíes] *bueno, ni adjo dulce*».

Una herencia de su abuela. Alber Sabanoglu Segura vive en Madrid desde hace 25 años, pero llama a sus hijos «*pesgados*» (en vez de pesados) o «*shakaye de la mishpaha*», expresión sefardí mezcla de turco y hebreo que equivaldría a «graciosillo de la familia». Tampoco usa «¡Ojalá no nos pase!», sino «*¡ké mal mos kieren!*». «Me sale en ladino», explica en su casa, donde dos objetos definen sus orígenes: un *ibrik*, jarra del café turco, y una *menorá*, el candelabro judío.



Alber Sabanoglu, ladinohablante, en su casa de Madrid. Foto: Samuel Sánchez

Nacido en Esmirna (Turquía), creció en Estambul, se mudó a EE UU y viajó por América Latina, donde descubrió que «el español era muy parecido a lo que oía en casa». Se estableció en Madrid sin un motivo especial. «Un poco por raíces, estudiar, la nacionalidad... también sentía la pérdida del ladino y quería que siguiera viviendo en mí y que lo hablaran mis hijos». Heredó el judeoespañol de su abuela, que lo tenía como lengua materna. «En el Imperio Otomano una mujer podía hacer casi toda su vida en ladino. A nosotros nos hablaba así, pero respondíamos en turco». Sabanoglu no se rasga las vestiduras por la mala salud de esta lengua. «No es solo un idioma, es

también mi niñez. Hay personas de mi edad que están como amargadas porque desaparece. Yo ya pasé esa época. No me hace muy triste: es parte de un pasado que, a veces, recuerdo».

Uña y carne. Matilda Barnatán y su hija, Viviana Rajel, llegaron a España hace 32 años desde Argentina. El establecimiento de las relaciones hispanoisraelíes y, sobre todo, la invitación para realizar un programa de radio en judeoespañol impulsaron a Matilda (Buenos Aires, 1935) a regresar a su pasado. El espacio *Emisión Sefarad* pervive en Radio Exterior de lunes a viernes. Son de seis a diez minutos de difusión de la cultura y lengua que Matilda aprendió de su abuela, originaria de la isla de Rodas.

«Yo me fijaba en cómo hablaba ella, con arcaísmos y refranes», recuerda Matilda, que lo enseñó a su hija Viviana Rajel (Buenos Aires, 1965). En su programa entrevistan «a personas que tienen relación con el mundo sefardí y judío, de España y de fuera», explica esta. «Hablamos de lengua, literatura, historia...».

La academia «es un acto de justicia», apunta Matilda, partidaria junto a su hija de que el término más correcto es «judeoespañol» para nombrar a un idioma del que niegan, con rotundidad, «que esté muerto». «Cuando vamos a pueblos con raíces judías y hablamos esta lengua, la gente se emociona. Muchas personas nos escriben para decirnos que con él están recuperando la cultura de sus antepasados y aprendiendo la lengua. Es el pasado de España», explica Viviana. También quieren que sea presente, como demuestra su libro-CD de poesías en judeoespañol, cuyo título refranero les va como anillo al dedo: *La isha i la madre komo la unya i la karne*.

Una literatura sobre todo religiosa

La literatura judeoespañola fue principalmente religiosa hasta mediados del siglo XIX. Tras la expulsión de la Península Ibérica se tradujeron del hebreo al ladino biblias judías



Viviana Barnatán (izquierda) y su madre, Matilde, en Madrid, el pasado domingo. Foto: Santi Burgos

y un centenar de libros de oraciones, poemas litúrgicos, la ley judía y tratados de moral.

En el siglo XVII, numerosos sefardíes orientales siguieron a un correligionario que se había proclamado el Mesías. La crisis originó paradójicamente el cenit literario del judeoespañol un siglo después, cuando los rabinos sefardíes produjeron una rica literatura en lengua vernácula para su pueblo, que no dominaba el hebreo. Así nació el comentario bíblico *Me'am Lo'ez* («el libro que más ha contribuido a formar el alma de los sefardíes», en palabras del escritor e investigador Henry V. Besso) y los siglos de oro de la literatura en judeoespañol, el XVIII y XIX.

La occidentalización trajo a mediados del siglo XIX novelas, poemas, ensayos, periódicos y obras de teatro de contenido profano. El quinto presidente de Israel, Isaac Navón, estrenó en 1969 un exitoso musical, *Bustán sefardí*, que retrata —en parte en ladino— un vecindario de Jerusalén. El catedrático de literatura española en la Universidad Hebrea de Jerusalén, Carlos Ramos Gil, calcula en 5.000 las obras publicadas en ladino.

El País

EXTIENDEN HASTA 2019 solicitud de nacionalidad española para los sefardíes

Notán Naé

El gobierno español aprobó una extensión, hasta el 1° de octubre de 2019, del decreto de concesión de la nacionalidad de ese país europeo a los sefardíes y a los descendientes de los judíos expulsados de la Península Ibérica a partir del Edicto de la Alhambra del año 1492.

En principio, el decreto aprobado en 2015 estaría vigente hasta el 1° de octubre de 2018, pero por razones humanitarias se decidió la prórroga.

Según un reportaje publicado por *El País*, de España, más de 6.200 personas han adquirido la nacionalidad española certificando su origen sefardí. «Para favorecer al máximo la posible concesión de la nacionalidad española, el Gobierno estableció la posibilidad, que parece que va a tomar forma, de prorrogar por un año más el plazo, e incluso de ampliar ese plazo por razones excepcionales, humanitarias», dijo la comisionada de Justicia del senado español, Carmen Sánchez-Cortés.

Sánchez-Cortés señaló que la mayoría de los solicitantes provienen de Israel, Colombia, México, Turquía y Venezuela. Los ciudadanos provenientes de este último país están en primer lugar entre los que han reclamado el pasaporte de España (113) en el 2017, seguido por los de Israel (75) y México (71).

Según voceros de la Asociación Israelita de Venezuela, se ha notado un aumento de solicitudes por parte de ciudadanos gentiles del país de certificados de origen sefardí, requisito necesario según la ley española. Por su lado, Crisanto Bello, presidente de una organización que los ayuda a estudiar la genealogía y a detectar posibles antepasados sefar-

díes, afirma que unos 10 mil venezolanos han solicitado sus servicios para la obtención de la nacionalidad española o portuguesa.

El periodista Jorge Hernández, de *Tal Cual Digital*, escribió un artículo sobre el furor que ha causado entre la clase alta del país (en su mayoría descendientes de los primeros colonizadores europeos del país) la posibilidad de obtener un pasaporte europeo por esta vía. El artículo se tituló «Apellido sefardí: el nuevo boleto de los venezolanos para emigrar a España».

Un año antes que España, Portugal aprobó una ley similar, sin fecha de caducidad. No obstante, la mayor parte de los que aspiran a resarcir el agravio infligido por los monarcas ibéricos a finales del siglo XV se inclinan por el primer país.



Marcelo Benveniste, judío argentino originario de Rodas, muestra su pasaporte español (Foto cortesía M. Benveniste).

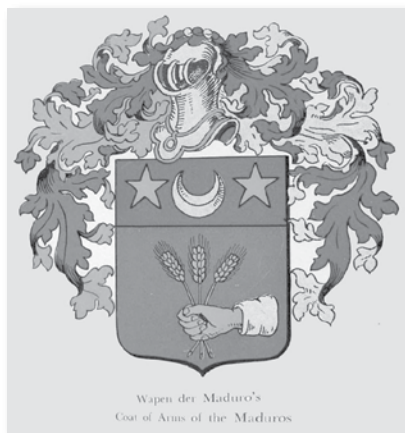
LOS LEVY MADURO, JUDÍOS DE CORO

Isaac López Osorio

Especial para Maguén – Escudo

De Isaac S. Enmanuel a John Hartog, de Isidoro Aizenberg a Jacobo Carciente, de Isaac D'Acosta Lobo a Lily B. Blank, pasando por Pedro Curiel Ramírez, José Rafael Fortique, Manuel Pérez Vila, Octavio R. Petit, León Koch, Gerardo León, Herman Courlander, Alina Malaver, Carlos González Batista o Luis Dovale Prado, son muchos los autores que han tratado el tema de la comunidad judía asentada en Coro a partir de 1824. En las siguientes páginas el autor recorre el camino trazado por los sefardíes en el occidente venezolano mediante la actuación de un grupo familiar escasamente estudiado: los hermanos Levy Maduro. Basado en fuentes de archivos nacionales y regionales, la narración se centra en su desenvolvimiento en el tráfigo comercial, su relación con los nacionales y características de su adaptación al medio. Esbozo de un artículo más largo en preparación del cual ofrecemos este adelanto para recordar a ese importante grupo que dio origen a la presencia judía en Venezuela.

Charles Gomes Casseres, en su trabajo *Los judíos sefardíes de Curazao*, señala que el primer hebreo de la isla fue Samuel Cohén, nacido en Portugal e intérprete de Johan van Walbeeck, comandante de la flotilla holandesa que en 1634 arrebató la isla a los españoles. Sin embargo, el primer grupo de judíos instalado oficialmente en la isla lo hizo bajo la conducción de otro miembro de la comunidad portuguesa de Ámsterdam, de nombre Yohao de Yllan. Con él llegaron diez familias para instalar una colonia agrícola en 1651. Ese grupo y el llegado en 1659, con la dirección de Isaac Da Costa, serían el origen de la



Distintivo heráldico de la familia Levy Maduro en Curazao.

comunidad Mikvé Israel y de aquellos que a partir de 1824 se instalaron en suelo coriano.¹

Entre las familias emigradas luego de la Independencia desde Curazao a Coro figuran los hermanos Levy Maduro. A saber: Selomoh, Jacobo, Samuel, Isaac y Josué, junto a su hermana Déborah, que era la esposa de Joseph Curiel Suarez, *patriarca* o guía de lo que se conoce como la comunidad judía de Coro.² Hijos de Selomoh Levy Maduro y de Jochebed López Da Fonseca y Torero, casados el 16 de marzo de 1794, la revisión de documentos en el Archivo General de la Nación, en Caracas, y en el Archivo Histórico del Estado Falcón, en Coro, nos muestra a los hermanos Levy Maduro como participantes en variedad de asuntos de comercio de frutos y especies manufacturadas, pero también como sujetos activos de la vida social coriana. Para 1835 Selomoh y Samuel Levy Maduro solicitaron carta de naturalización. Selomoh –el mayor de los hermanos– se identificaba como comerciante, natural de Curazao y

residenciado en Coro desde 1825.³ En 1832 encontramos la causa por golpes dados por Samuel Maduro a Elías H. López. Entre los declarantes aparecen Joseph Curiel, Elías Curiel y David Sénior.⁴ De 1833 es la demanda por injurias que entabla Déborah Levy Maduro contra Laura Müller. Representan en el juicio a Déborah sus hermanos Samuel y Josué Levy Maduro López, caso que fue recreado por el antropólogo Jorge Jaber en su libro *Cuentos del olvido*.⁵ Se distinguieron los Levy Maduro en asuntos del derecho, pues en 1837 localizamos a Salomón Levy Maduro como asesor de Guillermo Lingsteg, natural de Curazao y vecino de Píritu, en la causa por hurto seguida contra Modesto Coutiño, comerciante de la misma parroquia.⁶



Retrato de Déborah Levy Maduro de Curiel. (Foto extraída del libro *La comunidad judía de Coro* de I. Aizenberg).

Para 1834 encontramos las diligencias obradas por los tribunales para determinar la identidad del autor de unos golpes dados a David Hoheb, el otro guía de la comunidad judía de Coro. En las declaraciones Hoheb expone que se encontraba «*en compañía de David de Castro Junior, David Cohén Henríquez, Samuel Maduro Junior y José Fianqui, hebreos, naturales de Curazao*».⁷ En 1837 se ventila una causa por sospecha de contrabando de cuarenta y dos mulas desde el puerto inhabilitado de Bajabaroa, en Paraguaná, hasta la isla de Aruba.⁸ Entre los implicados se encuentran David Hoheb, Isaac Levy Maduro y Francisco Ramírez, este último capitán de la goleta Gobernador Hermoso. De acuerdo con los documentos revisados, el cargamento de mulas era propiedad de los señores Penzo-Brandao y compañía, del comercio de Aruba. Isaac Levy Maduro, había sido apoderado de David Hoheb para 1832, cuando las autoridades entablaron causa también por sospecha de contrabando de mulas transportadas en la misma goleta Gobernador Hermoso, la cual zarpó de Adícora con destino a Aruba y a Jamaica, y supuestamente hizo carga en Bajabaroa, al norte de la provincia de Coro. El grueso expediente de 218 folios nos acerca al tráfico comercial entre la región coriana y su área de influencia.⁹ También conseguimos al hebreo Isaac Levy Maduro entre los declarantes en 1834 en juicio contra Isaac Pardo, comerciante natural de Curazao y residenciado en Coro, por golpes e injurias a Policarpa Sánchez.¹⁰ Para 1839 encontramos a Jacobo L. Maduro demandando por injurias a José Trejo, quien provocó un escándalo de insultos en su tienda.¹¹ En 1842, el mismo Jacobo procedente de Maracaibo declararí sobre el estado del tiempo durante su viaje, en causa seguida por el desembarco y ranchería de unos arubianos en Bajabaroa; y en 1843 fue nombrado perito –desempeño en el cual fue elegido muchas veces– en avalúo de un

cargamento procedente de Curazao en la balandra nacional Caballo Blanco.¹²

Para 1835, Josué Levy Maduro López, de treinta y tres años, adquiere a censo la casa de hato en el lugar nombrado Manare, en la parroquia Baraived, en la Península de Paraguaná. Esta transacción se basaba en la «hipoteca de un principal de censos de doscientos cincuenta pesos que cargaba el finado señor José Antonio Perozo, cuyos herederos la cedieron judicialmente al actual capellán del señor diácono José Lorenzo Castro, en pago del principal y réditos adeudados».¹³ Se comprometía Maduro López a realizar las mejoras que necesitara el inmueble y el avalúo judicial de la casa ascendió a la cantidad de ciento doce pesos, seis reales. Expresa el documento: «J. L. M. López, natural de Curazao y vecino del Cantón Paraguaná en la forma que mejor sea de derecho me presento ante usted. Y digo: que desde el año de mil ochocientos veinte y ocho en que me establecí en dicho cantón he habitado en una casa que pertenecía al difunto señor José Antonio Perozo, sita en el lugar de Manare de aquella jurisdicción». Señalaba que la casa se encontraba sumamente deteriorada y casi en estado de ruina. La descripción y costo del inmueble contemplaba entre otros implementos: «Una casa cubierta de teja, de doce varas de largo y cinco y media de ancho. Doce varas cumbreira a dos reales vara, dos limatones de cinco varas cada uno, diez reales, cinco ventanas inútiles en diez y nueve reales, una lacena vieja en ocho reales, dos mil ladrillos que por estar la mayor parte rompidos se valoran en seis pesos, tres mil quinientas tejas a cinco pesos el millar, diez y siete pesos y medio, una cocina de diez varas enteramente arruinada que la teja y poca madera útil se valora en doce pesos».¹⁴

Suponemos serviría esta casa de hato como punta de lanza de los negocios de Joseph Curiel por medio de sus cuñados. Así pudiera des-

prenderse del expediente de 1837 contra Josué Levy Maduro López en apresamiento de contrabando en Paraguaná, localizado en el Archivo Histórico del Estado Falcón. La Factura de Curiel de las mercancías de su tienda remitida a J.L.M. López en Manare «para vender por nuestra cuenta», indica entre otros productos: «10 piezas de Purcianas azul, 10 piezas Liencillos, 17 piezas Mardapolanco, 28 piezas de Mariambas, 15 piezas de Olandillas, y 5/m piezas Coleta inglesa». Por su parte, Maduro se dirige al alcalde primero parroquial en estos términos: «Jeshua Maduro Lopes vecino de Baraived en esta Península ante usted con la venia debida comparezco y digo que: Habiendo extraído 385 piezas en efectos de la tienda pública de los señores Joseph y N. Curiel, al conducirlos a esta han sido detenidos por el señor Ciriaco Calatayud, administrador subalterno de Rentas Municipales, en clase de decomiso, y aunque he presentado la factura rubricada que con la venia de estilo acompaño, con todo no está satisfecho, y para comprobarlo necesito que usted libre requisitoria a uno de los señores arriba indicados para que declaren bajo juramento: 1º Si la firma es del puño y letra del señor Joseph Curiel. 2º Si su tienda está patentada y 3º Si los efectos que contiene la factura que presento son sacadas de ella, y hecho todo como lo pido suplico se sirva devolverme estas diligencias originales para los efectos indicados, por que así es de justicia y juro».¹⁵ El 22 de junio



Hato Manare en Baivared, Paraguaná, hogar de Josué Levy Maduro López. (Foto Isaac López Osorio).

de 1837, en Coro, Joseph Curiel expresa: «*Que los efectos constantes en la factura son los mismos que dio al Señor J. L. Maduro para espendarle por su cuenta*». Al parecer hubo una confusión entre la carga enviada por Curiel a su cuñado y un contrabando apresado en el cual estarían implicados funcionarios de Hacienda.

En su libro *Historia de las reclamaciones contra Venezuela*, señala Pedro Manuel Arcaya que «*con el cónsul general de los Países Bajos se firmó el Convenio sobre reclamaciones de súbditos holandeses, derivadas de la Ley de Espera el 27 de junio (1853), y el Gobierno de Venezuela se obligó a satisfacer su total importe, conforme a una ley que se formaría por los otorgantes como parte de ese mismo convenio, quedando también comprendidas en sus cláusulas las reclamaciones pendientes de los señores Jaime Blanch y J. L. Maduro había intentado el cónsul holandés (estos reclamos provenían de requisiciones de animales de la propiedad de esos señores, tomados por las tropas del Gobierno en la Provincia de Coro durante las últimas de las guerras civiles). La cantidad a que ascendieron todos los créditos mencionados sería satisfecha por la Tesorería General entregando mensualmente, desde julio de 1853 en adelante, hasta su completa extinción, la cantidad de tres mil pesos con excepción de los meses de noviembre y diciembre de ese año y de enero de 1854, en cada uno de los cuales se abonarían cinco mil pesos*».¹⁶ Expone el historiador falconiano que en el presupuesto de 1854 a 1855 figuran los acreedores holandeses, por la cantidad de \$ 30.202, 48 que se pagó en su mayor parte durante los años de 1854 y 1855, con derechos de importación de la Casa Seixas de La Guaira. Todavía para el 21 de enero de 1856 quedaba pendiente una fracción que correspondía ya solamente a parte de los créditos de Blanch y Maduro que no eran de espera, aunque con ellos se les incluyó en el convenio de 1853. Sobre esa fracción y otras reclamaciones

de varia índole versó otro arreglo pactado en la aludida fecha de 21 de enero de 1856.

Cuanto alzamiento, intentona o sublevación contra el precario orden que pugnaba por establecerse luego de la Guerra de Independencia venezolana, encontraba en las casas de hato de Paraguaná su centro de aprovisionamiento. Corrales, huertas, trojas y conucos eran arrasados para abastecer a las tropas. Para 1845 encontramos la solicitud que hace Josué Levy Maduro López por muerte de una vaca de su propiedad. Si bien pareciera que este asunto se trataba de problemas de vecinazgo y querellas entre propietarios, pues Maduro López expresaba que le habían matado una res con arma de fuego en los conucos vecinos a su hato de Manare y los peritos encontraron contradicciones en las declaraciones del propietario del conuco donde fue herida la vaca.¹⁷ Propietario de tierras y animales, mercante de géneros y comisionado de los comerciantes judíos de Coro, a Josué Levy Maduro López lo encontramos en 1850 como apoderado de Tomás De Lima en causa de deuda contra Cadet Henríquez, vecino de Pueblo Nuevo, por la suma de doscientos veinticuatro pesos tres y cuatro reales.

A pesar de sus lazos de unidad en los primeros tiempos de su estancia coriana, los hermanos Maduro López se dispersaron. De acuerdo con la tradición familiar, Josué Levy presentó a sus hijos solo con el apellido López, quizás para tamizar su ascendencia en una nueva tierra donde no pocos conflictos habían vivido él y sus hermanos. Isaac, establecido en la sierra coriana, fue objeto de agresiones en febrero de 1855.¹⁸ Un mes antes, también su hermano Samuel Levy Maduro Jr. —uno de los más prósperos comerciantes de su época— sería seriamente agredido en un ataque en su casa y tienda —ubicadas en el sector de San Gabriel— promovido contra la comunidad sefardí y fue

parte de los 168 judíos que hicieron el viaje de vuelta a Curazao. M.J. Bakkum menciona a este último como uno de los más destacados judíos de la isla, para 1859 era presidente de la junta directiva de la congregación Mikvé Israel y para 1864 como parte de los dieciocho sefarditas más adinerados de la isla, residente a poco de su regreso en una preciosa casa de campo al oeste de Willemstad.¹⁹ Escasamente tratada por la historiografía, más allá de los conflictos suscitados en 1831 y 1855, consideramos de interés el abordaje de temas como la reconstrucción de los grupos familiares y del sistema de intercambio comercial establecido por el grupo sefardí en Coro, trabajo que a nuestro juicio solo han emprendido con seriedad y constancia las investigadoras Blanca De Lima Urdaneta y Elina Lovera Reyes. Sirvan estas notas solo para alentar ese propósito.

Emparentados con los Henríquez, Fonseca, Penso, Capriles, y Senior, entre otros, los Levy Maduro fueron parte de la emigración judía a la región coriana que encontró en la Provincia de Coro *el fin de la diáspora*, la tierra donde alojar la esperanza. Como lo han señalado estudiosos del tema como Isidoro Aizemberg o Jacobo Carciente, los judíos corianos fueron modestos en sus prácticas religiosas y el proceso de asimilación se dio rápidamente. En sus descendientes, alejados de la fe de sus mayores, quedó sin embargo el respeto por el vínculo a un origen y a su larga travesía por un lugar y un destino mejor.

Notas:

¹ Charles Gomes Casseres. «Los judíos sefardíes de Curaçao». En *Los judíos de España. Historia de una diáspora*. Madrid, Editorial Trotta, 1993, pp. 586-598.

² Isidoro Aizemberg. «La comunidad judía de Coro 1824-1900». Una historia. Caracas, Biblioteca de Autores y temas Falconianos, 1983, p.

37. Ver también: José Rafael Fortique. *Los motines anti-judíos de Coro, s/d/e, 1973*, p. 43, y Elina Lovera. «Los judíos en Coro. 1823-1858». *Boletín del Centro de Historia del Estado Falcón*, 35 (Coro, julio-diciembre, 1989), p. 36.

³ Archivo General de la Nación. Sección Interior y Justicia, Tomo III, fol. 423.

⁴ Archivo Histórico del Estado Falcón. Fondo Registro Principal de Coro. Causas Criminales. Expediente 187, 7 fols.

⁵ AHEF. Fondo Registro Principal de Coro. Causas Criminales. Expediente 207, 29 fols.

⁶ AHEF. Fondo Registro Principal de Coro. Causas Criminales. Expediente 419, 34 fols.

⁷ AHEF. Fondo Registro Principal de Coro. Causas Criminales. Expediente 259, 7 fols.

⁸ AHEF. Fondo Registro Principal de Coro. Causas Criminales. Expediente 294, 6 fols.

⁹ AHEF. Fondo Registro Principal de Coro. Causas Criminales. Expediente 185, 218 fols.

¹⁰ AHEF. Fondo Registro Principal de Coro. Causas Criminales. Expediente 248, 33 fols.

¹¹ AHEF. Fondo Registro Principal de Coro. Causas Criminales. Expediente 500, 4 fols.

¹² Archivo Histórico del Municipio Falcón. Fondo Registro Subalterno de Pueblo Nuevo. Año 1841/2. Expediente de desembarco de arubianos en Bajabaroa. 59 fols. (Subcarpeta 13)

¹³ Archivo Histórico del Estado Falcón. Fondo Registro Principal de Coro. Instrumentos Públicos. Tomo 59, fols. 94-100.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Archivo Histórico del Estado Falcón. Fondo Registro Principal de Coro. Causas Criminales, Expediente 455, fol. 4.

¹⁶ Pedro Manuel Arcaya. «Historia de las reclamaciones contra Venezuela». Caracas, Pensamiento Vivo Editores, 1964, p. 115.

¹⁷ Archivo Histórico del Municipio Falcón. Fondo Registro Subalterno de Pueblo Nuevo. Año 1845. (Subcarpeta 7) Cuaderno de Demandas de la Parroquia Baraived. Demanda de JLM López contra José Antonio González por la muerte de una vaca de su propiedad. Baraived, 1845, fols. 3-4.

¹⁸ Archivo Histórico del Estado Falcón. Fondo Registro Principal de Coro. Causas Criminales. Expediente 1501, 32 fols.

¹⁹ M.J. Bakkum. «La comunidad judeo-curazoleña de Coro y el pogrom de 1855». Coro, Instituto de Cultura del Estado Falcón y otros, pp. 30-56- 58 y 102.

HERZL y el sionismo

Rabino Uri A. Sherki

A propósito del 70° aniversario del Estado de Israel, he aquí una semblanza de Theodor Herzl desde el punto de vista religioso. ¿Tenía este un papel redentor? Una visión ortodoxa del padre del sionismo.

El 20 de *Tamuz* es el aniversario de la muerte del Dr. Theodor Herzl, de bendita memoria, cuya personalidad e imagen es necesario aclarar. Hay cosas que en los años pasados eran claros y simples; pero, ahora se han convertido en opacos y oscuros. La nuestra es una generación de romper mitos y por lo tanto a menudo hay que repetir las cosas del pasado para volver a descubrir la verdad.



En el I Congreso Sionista, Herzl (en el medio) con los representantes de los judíos del Cáucaso.

Este ensayo analiza dos temas: Herzl y el sionismo. Nos concentraremos primero en la personalidad de Herzl y luego trataremos el sionismo como un todo.

Las raíces de Herzl

Antes de ocuparnos del propio Herzl, primero debemos aclarar sus raíces, ya que el origen de una persona puede enseñar mucho sobre la naturaleza de sus ideas y el desarrollo que han experimentado.

Primer detalle sobre los orígenes de Herzl: contrariamente a la creencia popular, Herzl no era de origen askenazí, sino más bien de origen sefardí. El rabino Tzvi Yehuda (hijo del *Rav Kuk*) enfatizaría que los orígenes de Herzl eran españoles y que esto tenía un valor especial, pues él entendía que en las comunidades sefardíes los sentimientos nacionalistas judíos se mantuvieron fuertes, así que estaba claro que el fundador del sionismo tenía que surgir de esta parte su pueblo.

Herzl es un descendiente directo de *ra-venu* Yosef Taitazak, quien fue el mayor sabio de Salónica hace quinientos años. Este

era contemporáneo del rabino Yosef Karo, a quien respetaba y temía. Se cuenta que el *Maguid*, el emisario celestial que le revelaba a rabi Yosef Karo secretos de la *Torá*, se manifestaba primero al rabino Yosef Taitazak, y además fue uno de los tres que merecía escribir el *Shulján Aruj*. Lamentablemente no se han conservado sus escritos, pero su fiel alumno, rabí Moshé de Medina, que era un gran jurista, cuenta que rabi Yosef Karo tenía una gran veneración por su maestro.

El abuelo de Herzl era el cantor de la comunidad de Sarajevo en Bosnia, cuyo líder era el rabino Yehuda Hai Alkalai. Este escribió sesenta años antes del sionismo, un plan para el regreso a Sion. El programa se basó en varias etapas:

- ♦ Reunir a los judíos de todo el mundo.
- ♦ Establecer un congreso judío central.
- ♦ Crear un banco judío.

El objetivo principal del plan era construir un brazo político judío que apelaría a las superpotencias del mundo para establecer en la Tierra de Israel un Estado para el pueblo de

Israel. Este era el ambiente en el que vivían los abuelos de Herzl, del que aparentemente fue influenciado, a pesar del gran distanciamiento del judaísmo que había sufrido su familia.

Sus padres estaban asimilados (aunque ambos eran hebreos). Ellos, como una gran parte del pueblo judío en ese momento, creían que la forma correcta de vivir era en concordancia con la cultura general del momento. Herzl creció en un ambiente laico extremo. A pesar de que celebró su *bar mitzvá* en Budapest a la edad de trece años, no había mucho judaísmo en la familia. Existía algo de orgullo nacional, que se disimulaba por razones sociales.

Desde el comienzo de su carrera como joven periodista en Viena, se preocupó por el destino del pueblo judío. La primera idea que se le ocurrió tal como aparece en su diario es la conversión masiva de todos los israelitas. Esta es una idea completamente normal según su educación y modo de vida. Herzl consideraba el bautismo como un mero acto formal de ingreso a la sociedad cristiana laica, que en ese momento, en su opinión, habría resuelto el problema del antisemitismo. En cualquier caso, se puede ver que ya en el comienzo de su carrera Herzl trató de pensar en algunas soluciones. La cuestión del destino del pueblo de Israel lo inquietó y trató de encontrar formas de redimirlo.

Después, experimentó una evolución de ideas, cuando nació su hijo decidió no circuncidarlo, para no imponerle la religión judía y darle la oportunidad de elegir por sí mismo, al cumplir quince años, Herzl cambió de parecer y decidió hacerlo. Esto, refleja una evolución en su forma de pensar.

El clímax de este proceso ocurrió durante el período en que era periodista en París. Era considerado entonces un talentoso reportero vienés, un dramaturgo exitoso, y un representante perfecto de la cultura occidental mo-

derna de aquellos días. Un día descubre que todo lo que pensaba sobre la sociedad en que vivía era falso y todos sus planes para el futuro del pueblo judío se hicieron añicos. Esto sucedió cuando vio a un cristiano golpear a un hombre judío, Dreyfus. Después de este incidente, Herzl salió de la casa del Faraón y se trasladó al campo de los hijos de Israel. Después del juicio de Dreyfus, escribe su libro *El Estado judío*.

Herzl llegó a la conclusión de que el plan de la asimilación no funcionaría, no tanto por falta de voluntad de la parte judía, sino porque los gentiles jamás estarían dispuestos a aceptarlos; por lo tanto, concluyó que la única solución al problema del antisemitismo era abandonar Europa y regresar a la Tierra de Israel.

Se propuso establecer una Organización Sionista Mundial, con el fin de crear una fuerza política que actuase para hacer realidad sus ideas. Fue una especie de *teshuvá* (retorno, arrepentimiento) hacia el sionismo. Por medio de un evento aislado, percibió cuál era la verdadera solución y comenzó a trabajar para realizarla.

Es importante recordar que Herzl aspiraba al establecimiento de un Estado laico al estilo occidental. No era su responsabilidad establecer uno de carácter religioso, este rol sería para otra persona.

Herzl y Moshé ravenu

Hay una gran similitud entre la imagen de Herzl y la imagen de otro líder judío: *Moshé ravenu*, nuestro maestro Moisés. También él creció en una atmósfera completamente diferente a la de sus otros hermanos oprimidos; pero, a pesar de todo, se preocupó por ellos. Igualmente *Moshé* como consecuencia de un evento aislado, un egipcio golpeando a un hebreo, se percató de que no hay esperanza para

su pueblo en Egipto y hay una necesidad de salir de allí. Más tarde, entendió que la solución era llevar al pueblo hebreo a la Tierra de Israel. Tanto *Moshé* como Herzl tienen un despertar moral después de un evento «casual».



En 1898, Herzl viajó a Tierra Santa, entonces en manos del Imperio Otomano.

Otra figura que tiene similitud con Herzl es

Yosef hatzadik (el patriarca José, el justo). *Yosef* es el primer asimilado en la historia judía. Encaja bien en la cultura egipcia y se eleva a la grandeza. Esto puede verse a partir de los nombres que da a sus hijos (*Bereshit* 41: 32-32).

«Y llamó *Yosef* al primogénito *Menashé* [Manasés] porque Di-os me hizo olvidar todo mi trabajo y toda la casa de mi padre. Y el segundo lo llama *Efraím*, Di-os me multiplicó en la tierra de mi sufrimiento».

Yosef parece ser el asimilado perfecto, se olvida de la casa de su padre (*Nashani*, me hizo olvidar). Y también es exitoso y fructífero entre las naciones (por supuesto, con la ayuda de Di-os, no se asimila religiosamente). Parece que no pensó que sus hermanos vendrían a él. Estaba ocupado en el mejoramiento del mundo en Egipto. *Yosef* alimentaba al mundo entero en los años de hambre, estableciendo un régimen comunista en Egipto. Este fenómeno se repite muchas veces en la historia: los judíos inventan teorías económicas para redimir a la humanidad.

Finalmente regresa a su familia y juramenta a sus hermanos (*Bereshit* 50, 25): «Y juramentó *Yosef* a los hijos de Israel: "Cuando Di-os os redima, subiréis mis huesos de aquí"».

Rashi explica que visualizó el principio de la esclavitud, entiendo que la fusión de los hijos de Israel en Egipto estaba condenada al

fracaso, y se aproximaba un futuro Holocausto, por lo que hace prometer a sus hermanos: «Di-os os va a redimir y llevarán mis huesos al "Monte Herzl"».

Yosef y *Moshé* son los arquetipos de menores que fueron secuestrados por gentiles y ambos deciden que había que abandonar a sus captores.

Hay una diferencia importante entre *Moshé* y Herzl. *Moshé* cumplió además con otro papel, la entrega de la *Torá* a *Am Israel*. Esta función no fue asignada a Herzl. En el proceso de la redención actual se dividieron las funciones entre dos personas: el lado político de sacar al pueblo judío de entre los gentiles y el regreso a Israel lo recibió Herzl y la enseñanza de la *Torá* de la redención del pueblo de Israel la recibió el rabino [Avraham Yitzjak haCohén] Kuk.

El lugar donde creció el redentor

Cabe preguntarse por qué el redentor tenía que venir precisamente de la frontera entre dos culturas y por qué tenía que crecer precisamente con el que esclaviza y se había de educar en la cultura gentil.

Debe entenderse que hay aquí un concepto profundo.

La redención de Israel es de hecho un proceso de salvación de toda la humanidad y, por

lo tanto, es necesario que toda ella participe en este.

Es por eso que *Moshé ravenu* crece en la casa del Faraón, la cultura líder y el poder mundial del momento. Por este mismo motivo es que el sionismo y Herzl crecen también en Europa, que tenía un estatus similar a fines del siglo XIX.

Este es un mérito para las naciones del mundo, pues de ellos surgió la redención de Israel. Un famoso líder sionista (Kurt Blumenfeld) dijo una vez: el sionismo es un regalo de Europa al pueblo de Israel.

La habilidad política que se requiere para la creación de un Estado, un ejército, un gobierno no se origina en Israel, sino en la cultura de *Edom*, como hemos aprendido que solamente *Esav* era un hombre de campo, un hombre de acción. Cuando quieres ser redimido, debes aprender de las naciones del mundo el arte de la política. Por lo tanto, es necesario que el redentor crezca dentro de la cultura política desarrollada de su tiempo, para que así pueda acuñar el sello político dentro de la nación israelita. (También en la entrada primera a Israel, el líder *Yehoshúa* [Jo-

sué] era de la tribu de *Efraím*, hijos de *Yosef*, igualmente los hijos de *Menashé* ocupan el Guilead).

Herzl anotó en su diario que cuando escribía su libro *El Estado judío* sentía sobre la cabeza el ruido de alas y la luz de una *menorá* de siete brazos. En otras palabras, hay aquí un proceso acompañado de la supervisión Divina. Herzl fundó con la ayuda de Di-os el renacimiento del pueblo de Israel (también su nombre, Theodor, significa un «regalo de Di-os»). Incluso sobre su famosa frase «en Basilea fundé el Estado judío», escribe: «Hoy en día no lo creen ni quizás tampoco en cinco años, pero en cincuenta todo el mundo verá que tenía la razón».

Pregunta: Si Herzl iba en contra de la religión, entonces, ¿cómo podemos alabarlo?

Respuesta: Se debe entender que Herzl no fue contra su pueblo. La regla general en aquel momento era la asimilación y la religión era percibida como anticuada y que dificulta la integración de los judíos y, por ende, causa el antisemitismo. En el caso de *Moshé ravenu* tampoco se sabe cómo creció ni cómo planeó salvar a su gente en los primeros momentos de su misión.

También en el caso de *Moshé ravenu* hubo un proceso de cambio y evolución de pensamiento, está escrito (*Shemot* 2, 11): «Y aconteció en aquellos días, y creció *Moshé* y salió hacia sus hermanos y vio sus sufrimientos».

Moshé creció en la casa del Faraón y solo más tarde cambia de pensamiento y sale hacia sus hermanos.

Podemos señalar algunos hechos notables relacionados con Herzl: después de que comenzó a establecer la Organización Sionista, escribió las siguientes frases:

- ♦ «El retorno al judaísmo antecede del retorno de los judíos a Israel» .
- ♦ «Nuestra nación es una nación por su fe».



Theodor Herzl en 1889

- ♦ «Reconocemos nuestra personalidad histórica solo mediante la fe de nuestros padres».

Este es un desarrollo interesante por el que Herzl pasó. Está claro que la fe y el judaísmo del que habla no son los mismos del *Shulján Aruj*. Si Herzl se hubiera «estancado» en la *Halajá* no hubiera podido invertir toda su energía para el proceso de la *Gueulá* (redención).

En la *Guemará* está escrito (*Sanhedrín* 98b): «*Rav* Yehuda en nombre de *Rav* afirma: "Di-os les proporcionará otro David (*David ajer*)"».

El que dirigirá la nación en el momento de la redención Su nombre será David, pero será *David ajer*. La palabra *ajer* es sensible. Para nuestros sabios del *Talmud* significa generalmente «apostata, agnóstico».

Este es el plan de Di-os.

Incluso el Segundo Templo fue construido de acuerdo con la decisión de un rey gentil que quería solo sus intereses personales, y sin embargo, se dice en *Yeshayahu* o Isaías (45, 1):

«Así ha dicho el Eterno a Ciro, su Mesías»

La declaración de Ciro fue política y no es del todo seguro que él mismo creyera lo que dijo. Pero, cuando D-ios quiere redimir a su pueblo, entrega la misión a quien Él desea. Entonces también un gentil es llamado el *Mashiaj* del Eterno, porque materializa las aspiraciones de redención de *am Israel*.

No tenemos en quién confiarnos

En su libro *El Estado judío* (¡muy interesante, vale la pena leerlo!) Herzl analiza cómo los hebreos han de ir a Israel y qué los inducirá a ello. Herzl considera que los rabinos tienen la responsabilidad de llevar a cabo la propaganda sionista y trasladar a sus comunidades. Aunque él no estaba interesado en el establecimiento de un Estado religioso, le

dio una gran confianza al liderazgo rabínico ya que en realidad solo pretendía materializar las palabras de los profetas de Israel. Más tarde, cuando se encontró con la oposición del rabinato, Herzl entendió muy bien el relato bíblico de los espías, que en realidad es la idea de la separación de la religión y la nación.

Hoy en día muchos son los que se secundan en Herzl y sus planes cuando hablan de Israel como un Estado laico. Hay en esto algo de la esencia de la redención.

Nuestros sabios cuentan que Bar Kojba —de él, Rabí Akiva, el más grande de su generación, pensó que era el Mesías—, cuando iba a la guerra se paraba frente a sus tropas, y proclamaba: «No, nos ayudes pero tampoco nos molestes». O sea, se dirigía a Di-os con esta expresión. ¿Cuál era su intención?

El *rav* Kuk explica que Bar Kojba quería fortalecer el espíritu nacional del pueblo judío. No se puede confiar en Di-os cada vez para que nos haga milagros; esta forma de pensar fomenta la pereza y la inactividad. Por lo tanto, a pesar de que Bar Kojba pronunciara palabras arrogantes hacia Di-os, rabí Akiva lo siguió apoyando.

Él sabía que en la era mesiánica la insolencia aumentaría. Aunque Bar Kojba no era perfecto, solo líderes de este tipo, con un fuerte espíritu nacionalista, son capaces de redimir a *am Israel*. El tema central de Bar Kojba era: «No tenemos en quién confiarnos, ni siquiera en nuestro Padre celestial, y cuando no hay en quien apoyarse, tenemos que hacer la guerra por nuestros propios medios».

La canción «Somos creyentes, hijos de creyentes, y no tenemos a nadie en quién confiar más que en nuestro Padre que está en los Cielos» viene de una maldición, como se menciona en el *Tratado de Sota* (69b):

«El rabino Pinjás ben Yaír dice: "Cuando el Templo fue destruido, se humillaron los

estudiosos, los hombres libres se cubrieron la cabeza y se empobrecieron los hombres de acción, y se fortalecieron los hombres de poder y de hablar, no hay quien indague, no hay quien busque, no hay quien pregunte. ¿En quién debemos confiar? En nuestro Padre que está en los cielos".

»En los tiempos de las huellas del *Mashíaj*, la insolencia se intensificará, la carestía crecerá, la vid dará su fruto, el vino será muy costoso, el gobierno se convertirá en hereje y sin reproche. La casa de estudio será un prostíbulo, la Galilea será destruida, el *Gablán* será una ruina y los hombres de la frontera irán errantes de ciudad en ciudad, la sabiduría de los escritores será despreciada, los que temen el pecado serán desdeñados y la verdad desaparecerá. Los chicos humillarán a los viejos, los ancianos se pararán frente a los más jóvenes, el hijo ultrajará a su padre, la hija se levantará en contra de su madre y la nuera en contra de su suegra; los enemigos personales serán los miembros de su propia casa, la característica de esta generación será igual que la del perro, el hijo no sentirá vergüenza frente a su padre...

»¿Y en quién debemos confiarnos? ¿En nuestro Padre que está en los cielos?»

El rabino Goren, de bendita memoria, afirma que la razón de nuestros males es que no los enfrentamos y en lugar de tomar medidas, no limitamos a decir: «No tenemos en nadie que confiar más que en nuestro Padre Celestial».

Hay ciertos momentos en que una actitud diferente, como la de Bar Kojba o Herzl, se hace necesaria.

La actitud de los rabinos hacia Herzl

También es importante recordar la actitud de algunos rabinos importantes hacia Herzl. Estos son algunos ejemplos:

El rabino Moshé Shmuel Glazner, uno de los grandes líderes judíos de Hungría, nieto del Chatam Sofer, rabino de la comunidad de Kloizenburg, en su mensaje del sábado la mañana en la sinagoga dijo que rezaba para que su puesto en el *Gan Edén* fuera a los pies de Herzl. Esa misma tarde, a la hora de *minjá*, ya no era el rabino de la comunidad; fue reemplazado por el rabino Akiva Glazner (que era más conveniente).

Después del Holocausto, el rabino Akiva Glazner llegó a *Éretz Israel*, salvado por los sionistas en el tren de Kastner y declaró públicamente que los mejores rabinos de Hungría erraron en su enfoque de Herzl y el sionismo.

Cuando Herzl visitó Vilna, centro de *Torá* en Europa, salió a su encuentro el rabino principal de la ciudad, R. Shelomo HaCohén, con un *séfer Torá* en el brazo y bailó frente a él. Los grandes de Israel identificaron a Herzl como la imagen del líder de la nación israelita.

Cuando el Todopoderoso quiere enviar a *Moshé ravenu* a Egipto, él se opone con fuerza y dice (*Shemot* 4, 1): «Ellos no me creerán ni oirán mi voz».

El afirma que los hijos de Israel no creerán que justamente él [*Moshé*], que tiene aspecto de egipcio, que creció en el palacio del Faraón, fuera enviado para redimirlos.

Por eso *Moshé* pide (*Shemot* 4, 13): «Envía, por favor, por medio del que envías».

Moshé le pide a D-íos que lo sustituya por aquel que acostumbraba a enviar: *Aharón*, pues era un erudito, un profeta que moraba entre su pueblo. A los ojos de *Moshé*, *Aharón* es el emisario perfecto. Sin embargo, el Eterno se enfurece en contra de *Moshé* y le dice (*Shemot* 4, 14): «Ya sé que él acostumbra a hablar y también va a salir a tu encuentro. Y cuando te vea se regocijará en su corazón».

Aharón es la imagen del rabino judío que creció en el gueto. Él ciertamente sabe hablar,

pero eso únicamente es lo que sabe... y no es suficiente. *Moshé* es el único que tiene la educación política que recibió en el palacio y por este motivo es elegido para ser el emisario. Después que *Moshé* lo entiende, teme que los rabinos no lo acepten. El Eterno le dice: «Y también va a salir a tu encuentro. Y cuando te vea se regocijará en su corazón».

Hay una característica que se repite en el sionismo desde sus inicios hasta nuestros días. Jamás hubo una organización sionista o un gobierno que no pagara un gran monto de dinero a los religiosos. Herzl tomó al rabino Reins, Ben Gurión al rabino Maimón. La organización sionista siempre busca una legitimación religiosa.

Pregunta: ¿El *rav* Kuk se alejó del sionismo y creó la organización Yerushaláyim, que era una entidad rival?

Respuesta: Ciertamente al principio el *rav* Kuk tuvo sus dudas; pero, finalmente se acercó al sionismo. La creación de la organización Yerushaláyim no tenía como objetivo competir, sino darle un contenido religioso al sionismo.

Pregunta: ¿Qué decir del plan de Uganda?

Respuesta: Es importante recordar que los ortodoxos precisamente apoyaron este proyecto. El rabino Reines respaldó a Herzl en este tema. Los grandes opositores fueron los laicos de Rusia, encabezados por Weizman y Ussishkin. Gracias a D-íos, pudieron vencer a los religiosos y frustrar ese plan.

Esta situación se creó ya que lo que suscita a los ortodoxos es el estudio de la *Torá*. Cuando llegue la hora se creará una nación judía en *Éretz Israel*, entre tanto vamos a edificar *yeshivot* en Uganda. Para los laicos, sin embargo, sin Sion no hay sionismo, hay solo asimilación. Para los laicos el sionismo es la *teshuvá*, para los ortodoxos es todo lo contrario.

También hay que recordar que en aquel momento la situación era muy difícil para los judíos de Europa y las puertas de Tierra Santa les estaban vetadas, por lo que el plan de Uganda era una solución temporal que parecía atractiva.

El *rav* Kuk afirmó en el obituario a Herzl: «En forma de talón de *Mashiaj*, hijo de *Yosef*, se reveló la visión de la misión sionista en nuestra generación, por su enorme influencia en el objetivo de la resurrección de nuestra nación en su tierra en su sentido general».

(Se puede afirmar que la misión del *Mashiaj* hijo de *Yosef* es sacar a Israel de la *golá* [diáspora], mientras que la misión del *Mashiaj* hijo de *Yehudá* es sacar la *golá* de Israel).

El *rav* Tzvi Yehudá en *Netivot Israel* escribe: «Herzl es el gran bebé (no solo uno secuestrado, sino uno grande) que retorna hacia nosotros de entre las naciones, lleno de gloria por sus sueños y de fuerza por sus anhelos poderosos. Es la personalidad con el sello del perfil nacional global, el perfil de un pueblo y sus aspiraciones...»

En una época posterior cuando sus esfuerzos por crear un Estado judío se esfuman, escribe la novela *Altneuland* [*La nueva tierra vieja*, en alemán], es decir, Tel Aviv. En ella describe la futura nación judía. Un país moderno y desarrollado, hermoso y limpio con algunos árabes que aman el sionismo. Es un pensamiento que corresponde a su época.

En el final del libro, Herzl describe una reunión de todos los presidentes de la nación, en la que se pregunta a cada uno, sobre quién recae el mérito de la creación del Estado. Hay diferentes respuestas: la Histadrut [la central obrera], la Sojnut [la Agencia Judía], los donantes, los *'olim* (inmigrantes), las potencias, etc. Al último que le pregunta es al rabino. Su respuesta: «De *A-donay* ha sido esto».

De esta manera termina el libro.

Pregunta: ¿Cómo explicar la total desaparición de Herzl, pues no quedó ninguno de sus descendientes? Se podría asociar esto con la pena bíblica de *karet* (desconexión del alma del Ente superior).

Respuesta: El hijo de *Moshé ravenu* también sirvió ídolos y sus hijos no siguieron su camino. (A Herzl le quedó un bisnieto). Ambos *Moshé ravenu* y Herzl desearon que sus hijos siguieran sus huellas, pero fueron otros los elegidos. Hay aquí un gran sacrificio personal en favor de la nación.

Por el hecho de que no haya un sobreviviente en la familia no se puede sacar conclusiones sobre una persona y su obra. Rabí Moshé Hayim Luzato y toda su familia murieron durante una epidemia cuando tenía solo 40 años, y no dejó ni un solo descendiente. Por cosas como estas fue dicho: «Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos».

El movimiento sionista

Hay una gran mentira con respecto al movimiento sionista: que es de carácter laico. Esto es totalmente falso. El sionismo es un movimiento político cuyos líderes fueron laicos. No tiene relación con la cuestión religiosa.

Esta duda se manifestó con el debate de la «cuestión de cultural», en la organización sionista.

Los ortodoxos se oponían con fuerza por temor a que se dijera que ellos apoyaban acciones principalmente laicas.

El rabino Yitzjak Ya'akov Reines, líder del movimiento Mizrají, celebró el rechazo de esta proposición y la aceptación de la resolución de que el sionismo no tiene relación alguna con la religión. El *rav* Kuk criticó fuertemente al movimiento Mizrají por apoyar esta decisión y argumentó que hay una fuerte relación entre la religión y el sionismo.

El *rav* Tzvi Yehudá afirma que es imposible considerar una resurrección nacional sin una resurrección cultural. Por el contrario considera que este debate es una necesidad para el reestablecimiento nacional judío en su tierra.

El sionismo no es laico. De acuerdo con la postura rabínica sionista es, de hecho, un precepto positivo de la *Torá*. El Rambán en sus anexos al *Séfer Hamitzvot*, en el precepto 4º afirma que la posesión de la tierra de Israel por judíos es un precepto positivo. El tener un Estado y el ejercicio de la soberanía judía sobre la tierra de Israel es un precepto positivo, ya que es imposible poseer la tierra en forma distinta.

Sin embargo, a los ojos de una parte del pueblo judío, una acción es una *mitzvá* solo si es realizada por judíos religiosos y como los dirigentes del sionismo eran laicos, les quedaba claro que el sionismo no era una *mitzvá*, sino por el contrario, una *habará*, un pecado.

El sionismo es un movimiento político puesto que su meta lo es: la creación de un Estado judío en la tierra de Israel. Este precepto lo puede realizar quien quiera. Si los judíos religiosos no quisieron cumplir esta *mitzvá*, no por ello se anula... La *mitzvá* se sigue manteniendo firme (el pecado de los exploradores no es nuevo para el pueblo judío).

En el correr de las generaciones el judaísmo se redefinió, nos acostumbramos a considerarlo una religión. Esto es una degradación desde el punto de vista judío. El Santo Bendito Él no nos eligió para ser un grupo de personas religiosas, sino que escogió un pueblo entre todos los pueblos.

De hecho el primero que nos definió como tal fue el Faraón, rey de Egipto (*Shemot* 1, 9): «Dijo a su pueblo, miren los hijos de Israel son un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros».

Solo después, en el Monte Sinaí, el Santo Bendito Él le otorga a Israel el nombre de

pueblo (*Shemot* 19, 9-10): «Dijo el Eterno a *Moshé*: "He aquí que Yo vengo hacia ti en la espesura de la nube para que el pueblo escuche mientras hablo contigo y también en ti creerán para siempre", y *Moshé* dijo las palabras del pueblo al Eterno. Y el Eterno dijo a *Moshé*: "Ve al pueblo y santificalos hoy y mañana y que laven sus vestimentas"».

Es importante entender que la *Torá* fue dada a una nación en general, como una entidad nacional política. Pero, en el transcurso del tiempo hemos olvidado nuestra definición como pueblo y nos redujimos a solo una religión.

En una conferencia se preguntó cuál es el significado religioso del *Yom Haatzmaut* [Día de la Independencia de Israel].

La respuesta fue que el significado religioso de esa efeméride es el mismo que el de *Pésaj*, *Shavuot* y los demás preceptos.

Todos carecen de significado religioso. Todos tienen un carácter nacional, pues fueron dados al colectivo de la nación como nación y no como la suma de individuos religiosos.

Cuando el Santo Bendito Él decidió hacer retornar su Shejiná [irradiación o presencia Divina] a Sion, esto no se puede definir con conceptos religiosos únicamente, ya que aquí se involucra la resurrección de toda la nación israelita.

Con el inicio del despertar sionista los laicos trajeron una «nueva» idea y fue definir el judaísmo como una nación y no como una religión y así crear una nación judía. De hecho esa es la intención Divina original como hemos explicado. Pero, de hecho, solo los religiosos se opusieron a esta idea. Cada parte comprendió solo la mitad de la identidad israelí y se opuso a la otra. Si los dirigentes del judaísmo religioso profundizaran en la *Torá* se pudiera evitar este fenómeno, aunque no existieron entonces las fuerzas necesarias, como escribe el *rav Kuk*.

A pesar de esto, existe un número de rabinos que salvaron el honor perdido del judaísmo religioso. Existe el sionismo religioso – también sionista y también religioso.



Un grupo de jóvenes celebra con banderas israelíes los 70 años de la creación del Estado. (Foto Kristoffer Trolle. Flickr)

Por otro lado, está el movimiento de la redención del rabino Kuk que dice: «**No hay sionismo religioso, pero el sionismo es religión**» y, por lo tanto, queda anulada la contradicción interna del sionismo religioso. De hecho, se puede ver que hoy el Movimiento de Redención es el que lidera el renacimiento nacional y su gente ocupa posiciones de liderazgo políticas y militares.

A pesar de los intentos del sionismo de desvincularse de la religión no lo logró y de hecho, en su propio interior están los frenos que impiden su alejamiento del judaísmo. Un buen ejemplo es la bandera de Israel que se inspira en el *talit*.

Está también, por supuesto, la resurrección del idioma hebreo, la lengua santa. Las naciones europeas pasaron del latín a los idiomas vernáculos para alejarse de la iglesia. En el pueblo judío ocurrió lo contrario: el retorno a la lengua sagrada. Esto se produjo bajo la cubierta del sionismo laico, pero de hecho esto refuerza la conexión del sionismo con la religión.

(Observación: Es importante señalar que el judaísmo sefaradí tiene una contribución importante al sionismo. Se acostumbra pensar que el sionismo es un movimiento netamente askenazí. Los grandes rabinos del norte de África apoyaron el sionismo: el rabino Yosef Messas, Yosef Halfon. También el Barón Moisés Montefiore era sefaradí de Liorna y planeó los fundamentos políticos de la nación antes que Herzl y el congreso sionista, y también obró para el avance del asentamiento judío en tierra de Israel).

Conclusiones:

La *Guemará* (*Sanhedrín* 98) relata una discusión entre los sabios para analizar si valía la pena o no vivir en el tiempo del Mesías.

Ula y Rava dicen que no quieren vivir durante este período («Que venga y yo no lo vea»).

Rabbi Yosef por el contrario afirma: «Que venga y ojalá pueda vivir en la sombra del estiércol de su asno». Es decir, desearía poder vivir en el tiempo del Mesías, aunque tan solo me siento a la sombra del estiércol de su asno.

Cabe preguntar: ¿El estiércol de un burro no es tan grande como para producir una sombra en la que se pueda sentar?

Sin embargo, si el proceso de redención se atasca y no progresa, entonces de hecho el burro permanecerá allí parado en ese lugar y luego sus excrementos se acumularán hasta convertirse en una montaña. Esto es lo que Rabí Yosef quiso decir, que estaba listo para estar a la sombra de esta montaña, ya que ese proceso también es parte de la redención

20 de *Tamuz* de 5762
- 30 de junio de 2002

Traducido especialmente para Maguén-Escudo por el Ing. Rafael Encaoua Serfaty



REPENSAR LA ALIYÁ DESDE LOS PAÍSES ÁRABES Y MUSULMANES: el caso de Tánger

Aviad Moreno

« Acabo de leer un libro fantástico: *Quand Israël rentre chez soi* (Cuando Israel vuelve a casa)... Gracias a este texto, sé adónde dirigir mis esfuerzos... Ante todo debo aprender hebreo... Quizás una nación judía se levante, un país».

Este resumen del descubrimiento del despertar nacionalista judío se escribió el 4 de agosto de 1943 en el diario personal de Alegría Bendelac, que para entonces era una quinceañera de la ciudad marroquí de Tánger y quien se había cruzado con algunas publicaciones sionistas en casa de su tía. Alegría vivió en Tánger hasta la edad de 35 años, cuando emigró a Estados Unidos, en compañía de su esposo y sus hijas pequeñas. Su madre, no obstante, se unió a su hermana menor en Israel, pocos meses antes de que Alegría se dirigiera a Norteamérica.



Jóvenes judías de Tánger en la cubierta de un barco. Tánger. Aprox. 1905. Archivo fotográfico del Beit Hatefusot. Cortesía de Dana Buzaglo, Tánger.

Los años entre el descubrimiento del sionismo por parte de la adolescente Alegría en 1943 y su eventual emigración en 1963 son testigos de los cambios políticos radicales que generaron la salida masiva de los judíos de los países árabes y musulmanes. En Marruecos, específicamente, esos magnos eventos incluyen la fundación del Estado de Israel en 1948 y la independencia del país magrebí en 1956. Esta serie de eventos determinantes se vieron seguidos por la Operación Yajín (entre noviembre de 1961 y diciembre de 1964) una misión dirigida por Jerusalén cuya misión explícita era «evacuar» a los judíos marroquíes a Israel. Del remanente de esa comunidad, 55 por ciento se fue a Tierra Santa como parte de esta iniciativa.

Según los registros de la Agencia Judía, de manera sorprendente, la Operación Yajín solo movilizó el 17,9 por ciento de la colectividad israelita de Tánger, el más bajo porcentaje de todas las ciudades principales de Marruecos de aquella época. Muchos judíos de allí prefirieron irse a otros destinos en Europa o América en ese tiempo.

¿Por qué la vasta mayoría (82,1 por ciento) de los judíos tangerinos habrán escogido quedarse o irse a otros lugares durante el tiempo de la Operación Yajín, lapso en el que la *aliyá* se les hizo accesible como lo fue a sus correligionarios del resto de Marruecos? ¿Y por qué ese 17,9 tomó una decisión diferente y se trasladó a Israel en la primera fase, a pesar de que algunos miembros de sus familias se quedaron o se fueron a otros lugares? ¿Y qué

causó que otros se unieran a la ola de *aliyá* en fechas tardías, tal como lo muestran otros archivos de la Agencia Judía?

Algunas preguntas concernientes a las preferencias a la hora de cambiar de país surgen entre los investigadores que estudian las migraciones judías y globales. ¿Qué hace este cambio de la *aliyá* desde Tánger tan fascinante y distinto? El proceso de la inmigración a Israel desde los países árabes y musulmanes aún se explica como consecuencia directa de la situación política volátil en el Medio Oriente y el norte de África, que obligó a Israel a «rescatar» a los judíos de ambientes mesorientales hostiles, en algunos casos, para satisfacer las ambiciones colectivas y profundamente enraizadas del sionismo de que estas comunidades debían hacer *aliyá*. Críticos ante esta explicación popular sionista para las inmigraciones, algunos investigadores académicos y activistas sociales describen la mayoría de las poblaciones mizrajíes como peones inermes del proyecto de poblamiento dirigido por askenazíes para habitar el nuevo Estado.

En casos como el de Tánger —como lo sostiene una buena parte de los académicos— esta sociedad representa a los judíos mizrajíes más privilegiados, «europeizados» y económicamente mejor situados que «se escaparon» del maltrato de Israel o a los que la *aliyá* les era indiferente por muchas razones prácticas. Las explicaciones comúnmente esgrimidas para la inmigración judía de las tierras musulmanas a Israel no le siguen el paso a la amplia literatura sobre migraciones globales que tienden a darle un gran énfasis a las identidades dinámicas de los individuos y del poder sinérgico de las redes sociales que median en la decisión de emigrar a pesar de

los cambios políticos y económicos fuertes que le sirven de trasfondo.

Enfocarse en la *aliyá* desde Tánger ayuda a proveer una perspectiva más amplia en la movilización de los judíos de países musulmanes, incluyendo Marruecos, a Israel, que va más allá de la discusión de las políticas migratorias del joven Estado y las supuestas rigideces identitarias de los desplazados. Es fundamental para entender este proceso el hecho de que la emigración no solo comenzó con el establecimiento de Israel. La salida de judíos había sido una parte constante en la historia de Tánger y de otras ciudades marroquíes, incluyendo principalmente a la cercana Tetuán, desde el siglo XVIII. Podemos encontrar tangerinos y sus descendientes en el Reino Unido, las Canarias, Portugal, Brasil, Venezuela, Argentina, Francia, España, Canadá, Estados Unidos y muchos otros lugares, incluyendo la Palestina preestatal y, por supuesto, Israel contemporáneo.



Miembros de Bachad (Alianza de Amigos Religiosos), Tánger, Marruecos. 1950. Hicieron *aliyá* en 1953. Beit Hatefusot. Archivo fotográfico. Cortesía de Simon Ben Ouliel. Holón.

La diversidad en los destinos migratorios y proceso temprano y continuo de salida apuntalan el poder de la agencia humana y

de las redes de la dinámica social que ayudaron a modelar la *aliyá* desde Tánger después de 1948. Tras el establecimiento del Estado de Israel y aun cuando los emisarios sionistas aupaban el traslado de la gente a ese país, otros destinos continuaron atrayendo a los habitantes judíos de Tánger y de otras localidades cercanas en grandes números, como resultado de esas redes permanentes, nuevas, que abarcaban aspectos étnicos, parentales y profesionales.

El esfuerzo del liderazgo sionista de estimular y reclutar inmigrantes para Israel a mediados del siglo XX proveyó de una alternativa relativamente nueva a la emigración de los judíos de Marruecos. Era una ruta llena de obstáculos, controlada por un departamento gubernamental robusto que incluía una política de «*aliyá* selectiva», especialmente entre 1951 y 1954, según la cual las familias eran separadas de acuerdo con criterios de edad, experiencia profesional y condiciones de salud. Entre 1956 (octubre de 1957 en Tánger) y 1961 la salida a Israel se volvió estrictamente clandestina debido a la prohibición que sobre ella lanzaron las autoridades marroquíes. Algunos incidentes políticos tanto en Marruecos como en Israel, incluyendo la situación volátil en este último, causaron conmoción entre aquellos que habían contemplado la posibilidad de la *aliyá*. Parejas de inmigrantes jóvenes amoldados por las restricciones de Israel se convirtieron en los pioneros del proceso en los primeros años.

Con el paso del tiempo, sin embargo, presenciábamos una incorporación total de la *aliyá* al entramado mundial de la emigración judía desde Tánger. A diferencia de Alegría, la ado-



Reporte sobre el conflicto árabe-israelí al lado de un anuncio de un barco que zarpara para el continente americano. Tánger. Tomado del periódico España, octubre 2, 1956. Pág. 2.

lescente ferviente del sionismo que terminó en Estados Unidos después de casarse, otros judíos, por otras circunstancias biográficas, incluyendo a algunos con poca conexión con la empresa sionista antes de la Operación Yajín, se hallaron a sí mismos en Israel debido a lazos familiares y profesionales. Allí pudieron adoptar identidades nuevas, aunque muy flexibles aún. Esto queda patente en las palabras de Clarice, otra mujer de Tánger, que se convertiría en una custodia prominente de la herencia judía de Tánger en Israel, entre finales de los 70 y los 80, solo después de haber pasado una década en Francia: «Únicamente en Israel me interesé en nuestras tradiciones en la medida en que conocía gente... En Tánger [por otro lado], normalmente me sentía más francesa [aludiendo a sus nexos con la mayor comunidad extranjera de la ciudad en los años 50]. La comunidad [judía] era algo con la que me cruzaba solo en ocasiones especiales».

Las historias de vida de Clarice y Alegría apuntan hacia la necesidad de un enfoque analítico alternativo para explicar las migraciones judías desde los países musulmanes, fundamentado en la presunción de que las preferencias e identidades de los que por ella optaron fueron dinámicas, influenciadas por



Inmigrantes tangerinos miembros de MABAT (siglas hebreas de *Mifgash Bnei Tangir*, Asociación de Hijos de Tánger) durante una exposición en el Museo Éretz Israel, Tel Aviv, Israel, 1988. Tomado de la Revista *Mabat* 1, Pág. 92.

contextos sociales en evolución. Desde este punto de vista, mediante el caso de Tánger, se nos aclara que varios grupos de inmigrantes desde los países islámicos fueron menos pasivos a la hora de explicar sus historias de *aliyá* de lo que convencionalmente se cree. Mi enfoque desafía una historiografía que ha diferenciado la *aliyá* de otros procesos migratorios judíos y globales. Asimismo cuestiona estudios que se enfocan en la elaboración de políticas como único modo de análisis del éxodo masivo de judíos desde los países musulmanes y demuestra que cada comunidad judía era distinta y no se puede tratar como una unidad regional de análisis, especialmente cuando hay factores locales para ese proceso que hay que tomar en cuenta.

AJS Perspectives



Portugal se promociona como destino turístico judío

Natán Naé

El gobierno de Portugal está planeando una seire de programas especiales para la promoción de su país como destino a partir de giras a los lugares donde se practicó el judaísmo en tierras lusitanas.

Con el título «Herança judia em Portugal», el ministro Manuel Caldeira Cabral, quiere posicionar como ruta turística lugares como al sinagoga Mekor Hayim de Oporto, la sinagoga y museo de Abraham Zacuto, la población de Belmonte —hogar de una numerosa comunidad de criptojudíos—, la Universidad de Coímbra —una de las más antiguas de Europa— y otros lugares de interés como la red de juderías lusitana.

En 1496 el rey de Portugal obligó a los judíos a salir de territorio, emulando a España. Desde entonces y a lo largo de tres siglos, la Inquisición se hizo cargo de los conversos, muchos de los cuales lograron escapar a otras latitudes, especialmente a Holanda y el Imperio Otomano. Portugal fue el lugar donde el Santo Oficio actuó más cruelmente, pero también fue el escenario de las más conmovedoras historias de persistencia del judaísmo a pesar de las vicisitudes.

En 2015, el parlamento portugués aprobó la concesión de la nacionalidad portuguesa a los judíos sefardíes y a sus descendientes. Más de mil judíos, de cincuenta países diferentes, han logrado este reconocimiento hasta la fecha.

Con información de JTA / Sapo.pt

VIDA Y MUERTE de la primera superestrella (judía) norafricana de la canción

Chris Silver

La carrera de la cantante tunecina Habiba Messika se vio truncada tempranamente en 1930. Su asesinato devastó a sus fanáticos, pero a partir de allí sus grabaciones se esparcieron por todo el Magreb francés, alentando las llamas del nacionalismo insurgente



Habiba Messika en la portada de *L'Éclair du Dimanche*, 3 de febrero de 1929. Cortesía Gallica-BnF.

«Nunca antes en Túnez había tenido lugar un funeral como este», señaló el acongojado director de Seguridad Pública del Protectorado Francés. La causa de su preocupación fueron las exequias de la primera superestrella del Norte de África, que se dieron en la capital el 23 de febrero de 1930. A las 12 y media de la tarde miles de personas se reunieron en la *Avenue de Londres*, la arteria principal que conducía a los barrios judíos de la ciudad. Habían venido a llorar a la cantante Habiba Messika, que, a la edad de 27 años, había sido asesinada brutalmente dos días antes.

En el Túnez ocupado por los franceses, este fue una manifestación de «nativos» poco usual por su tamaño y les dio a las autoridades motivos de preocupación. La muerte de Messika no solo unió a judíos y musulmanes, sino que también atrajo a los desturianos, los nacionalistas tunecinos. Los miembros del

Destour —un partido político fundado hacía diez años con el objetivo de reclamar la soberanía del país— habían considerado a Messika una compañera de aventura. Sus discos, especialmente sus interpretaciones de canciones panarabistas grabadas para la compañía discográfica Baidaphon, hacía poco habían sido encontrados en posesión de los seguidores de Destour.

Desde la *Avenue de Londres*, unas cinco mil personas comenzaron una marcha de dos kilómetros y medio hasta el cementerio judío de la ciudad. En el funeral, el aclamado director de teatro Bechir Methenni pronunció un panegírico apasionado. El asesinato de Habiba Messika, según dijo a su audiencia, «fue estúpido y sádico», y agregó que ni su memoria ni su música habrían de ser olvidadas. Entonces se dirigió a la occisa: «¡Ay, querida camarada, tu voz ya no estará más con noso-

tros; pero, descansa con la seguridad de su recuerdo quedará grabado en nuestras mentes. Cuando nuestros hijos oigan tus discos, será con lágrimas en los ojos que les contaremos sobre tu vida, sobre tu espíritu generoso, y les inculcaremos la idea de que nadie jamás igualará tu genio».

Sus palabras no eran en vano. Como consecuencia de la muerte de Messika, sus grabaciones circularon por toda África del Norte. Un reporte de la inteligencia francesa señaló que los discos de Messika tenían el potencial de «provocar un levantamiento en el ámbito musulmán». A causa del aumento del número de fanáticos tras su desaparición física, las autoridades francesas intentaron silenciarla.

La carrera breve, pero extraordinaria, de esta superestrella judía de la canción tunecina, Habiba Messika, es poco conocida, incluso para aquellos a los que les resulta familiar su música. Entre 1924 y 1930, ella lanzó una cantidad asombrosa de grabaciones fonográficas —casi cien— para Pathé, Gramophon y Baidaphon. Era una actriz consagrada, a quien apodaron la «Segunda Sarah Bernhardt» cuando cumplió veintiún años. Su estilo y apariencia generó un grupo de fanáticos (en su mayoría hombres) denominado «Soldados de la Noche», un «ejército» que incluía a Habib Bourguiba, que se convertiría en el primer presidente de Túnez tras la independencia en 1957. Messika alcanzó tanto renombre y tan rápido, a pesar de su corta edad, que su funeral, en el período interbélico, constituyó uno de las manifestaciones más grandes y significativas de Túnez a principios del siglo XX.

Tras su muerte, la memoria de Habiba Messika se mantuvo viva gracias a la industria discográfica que ella misma apuntaló. Sus grabaciones recorrieron todo Túnez, Argelia y Marruecos en gran cantidad, sobrepasando en ventas a todo lo lanzado en el Magreb desde

el nacimiento de la industria del disco a principios del siglo pasado. La muerte de Messika también inspiró la grabación de temas lucrativos en media docena de artistas tunecinos y argelinos. Esos lamentos, producidos en la ciudad de Túnez y Argel, y distribuidos internacionalmente por todo el Magreb y más allá, incluyeron temas como *Mut Habiba Messika* (La muerte de Habiba Messika) grabado por la vocalista judeotunecina y bailarina Flifla Chamia para Gramophone en diciembre de 1930. Chamia cantó desde la perspectiva de la occisa y en su canción ella pregunta —en rima— cuán extraños (*ghriba*) e insólitos (*'ajiba*) eventos hicieron que ella cayera (Habiba). La pieza está ahora disponible por primera vez en casi un siglo.

A pesar de la fragilidad de la pasta de vinilo en la cual la historia de Habiba Messika se inscribió, así como los años de guerra, movimientos y desplazamientos a los que fueron sometidos quienes poseyeron esas grabaciones, muchos discos sobreviven. La obra de Messika nos permite explorar el amplio panorama sonoro del Norte de África y el Medio Oriente, en el que un mercado floreciente de discos en árabe animaban a los seguidores, lo que inflamaba los temores franceses de una subversión, por lo que eran traspasados de mano en mano durante décadas. Más que el mero eco de la política de un período, contar una historia del gran Oriente Medio a partir de su discografía desafía mucha de las presunciones básicas sobre el devenir de la región: sobre la calidad efímera de su música, de unas relaciones fraternas entre musulmanes y judíos, e incluso de la exclusividad del surgimiento de los movimientos nacionalistas.

La vida de Habiba Messika es la de una estrella judía de la canción árabe que se hallaba cómoda en su identidad mestiza ante sus audiencias compuestas por judíos y musulmanes.



Teatro Municipal de Túnez. Aprox. 1910.

Su legado al nacionalismo tunecino de la era entre las dos guerras mundiales fue el de facilitarle el papel de Romeo en el escenario mientras ella se vestía de cerilla para encender la llama.

Su vida

Marguerite Habiba Messika nació en la ciudad de Túnez en 1903. Al igual que muchos músicos norafricanos de su época, provenía de un linaje de artistas y, al igual a muchos atraídos por el arte sonoro en los países del Magreb, Messika era judía. En el ocaso del siglo XIX, cuando el fonógrafo se empezó a usar masivamente en Marruecos, Argelia y Túnez, un número sorprendente de nativos judíos en calidad de vocalistas e instrumentalistas, de concesionarios de franquicias de disqueras, de dueños de discotiempos, de propietarios de cabarés y de empresarios musicales comenzó a tener un papel prominente en la producción de música árabe. Entre ellos estaba el padre de Messika, un músico amateur que grabó una pequeña cantidad de piezas. Sin embargo, fue Leila Sfez, la tía de Habiba, una ficha importante de los *café concerts* de Túnez y una de las primeras artistas locales en grabar con la

compañía francesa Pathé en 1910, quien le dio la entrada a la industria del espectáculo.

El catálogo tunecino de Pathé a principio de los años 20 estaba pleno de artistas judíos como Sfez y el director artístico local de la firma era un israelita de habla arábiga. Cuando Messika comenzó a grabar para la firma, poco tiempo después de su descubrimiento en 1918, contó con la dirección del pianista virtuoso judeotunecino Messaoud Habib.

Las grabaciones acústicas en un disco de vinilo comenzaron en Argelia y Túnez en los primeros años del siglo XX a la par que en Europa. Pathé, por ejemplo, comenzó esta tarea en Argel en 1904. La compañía inglesa Gramophone inició sus operaciones allí y en la ciudad de Túnez el mismo año. La subsidiaria francesa de la compañía alemana Odéon pronto las siguió. En la Argelia francesa, el empresario judío local Edmond Nathan Yafil no solo sirvió de vocero de los sellos, sino que encaminó sus esfuerzos para establecer un estudio de grabación en los años siguientes, por lo que él fue uno de los grandes responsables del levantamiento de una floreciente escena musical norafricana basada en un sorprendente grupo de judíos que hacían música. Cuando estalló la I Guerra Mundial —momento en que la industria mundial sufrió un parón— una media docena de firmas que operaban en el Magreb se jactaban de enormes catálogos, principalmente de artistas judíos que hacían música árabe.

La posguerra fue un período auspicioso para empezar una carrera musical en el Norte de África. Tras la I Guerra Mundial, los conciertos públicos se reiniciaron. La quinceañera Messika, descubierta a finales de la conflagración, encabezó la ventas de miles de asientos en

la ciudad de Túnez, Argel y más allá. «Más de 1.500 personas aplaudieron el retorno de nuestra estrella tunecina, la talentosa e incomparable *mademoiselle* Habiba Messika», reportó el diario *Le Petit Matin* sobre un concierto en *Le Palmarium* en la capital, que tuvo lugar allí en septiembre de 1921. Messika obtuvo respuestas similares en el gran Teatro Municipal de Túnez.

Al igual que las giras de conciertos, la industria discográfica volvió a los mismos puestos que tenía antes del inicio de la guerra. Pathé reasumió sus actividades en el Magreb, como también lo hizo Gramophone, que comenzó a producir de nuevo en Túnez en 1921. Alrededor del año 1925, Messika había comenzado a grabar con Pathé y apareció, con el título de «superestrella», en la carátula de su catálogo tunecino de ese año.

Ella realizó una docena de grabaciones para Pathé, incluyendo algunos de las canciones más populares y escabrosas de Egipto, como *Harrag Alaya Baba Ma Roujchi Cinéma* (Mi padre no me dejó ir al cine) y *Jam el Cocain* (Esnifando cocaína) de Sayid Darwish, así como piezas del folclore tunecino y piezas ligeras del repertorio andalusí, un género clásico inspirado en la España islámica. Su voz —fresca, clara, suave y sensual— cautivó las audiencias. Se hizo conocida como la «Reina del éxtasis musical». Habib Bourguiba y otros «soldados de la noche» quedaron hechizados por esta joven superestrella judía, aunque ellos estaban cautivados por algo más que su voz. Las pocas fotografías del rostro de Messika que aún subsisten muestran a

una chica tunecina que deslumbra en blanco y negro. Vestía a la moda, como pocas veces se habían visto antes en la región.

Messika estaba entre las actrices de teatro de su generación más solicitadas en el Norte de África. A lo largo de los años 20, asumió papeles muy exigentes, incluyendo el de Romeo en la puesta en escena en árabe de la obra de Shakespeare *Romeo y Julieta*, para el año 1924, en la ciudad de Túnez. Al interpretar un papel masculino, *Le Petit Matin* señaló que Messika estaba emulando a «Sara Bernhardt en el papel de L'Aiglon», el emperador infante Napoleón II en la obra homónima de Edmond Rostand. Cuando Messika posteriormente representó ese mismo papel en Túnez, la comparación con la «divina y fantástica» Bernhardt —la ligera actriz judía que conquistó los escenarios franceses a finales de siglo haciendo papeles de hombre— se afianzó. Tanto la prensa como sus colegas comenzaron a referirse a ella como «la segunda Sara Bernhardt».

Entre 1925 y 1928, Habiba Messika continuó grabando con Pathé, aunque paralelamente con Gramophone. En un mundo de



Una vista aérea de la ciudad de Túnez. 1928.

reprend ses conversations
M. André Tardieu n'a pas déjeuné à son domicile, avenue Hoche. Pendant son absence, plusieurs personnalités viennent pour le voir. Ce sont : MM. Fetsché, Oberkirch, Louis Rollin, Manaut, Désiré Ferry.
(Voir la suite en troisième page)

QUATRE JEUNES PATINEURS SE NOIENT
Vienne, 27 Fév. — Quatre enfants qui patinaient sur l'Izibagh en Styrie, ont disparu sous la glace et ont péri emportés par le torrent.

LA MORT TRAGIQUE DE Mlle HABIBA MESSIKA



Habiba Messika, la grande vedette tunisienne qui vient de mourir des suites d'un lâche attentat commis par un de ses administrateurs. Elle nous manquait, était réputée dans tout le monde oriental. Elle est ici représentée dans le rôle de l'Aïglon.

CRIME PASSIONNEL A NICE

Il tue à coups de revolver celle qui le repoussait

Puis il tenta de se suicider
Nice, 27 Fév. — Anglo-Hassen Ismail, 29 ans, originaire de Constantinople dit la connaissance, il y a quelques mois, d'une femme de chambre, Marguerite Forçette. Il tomba amoureux d'elle. Mais il fut éconduit. Jaloux et dépité il a tué hier au soir, à 16 h. 30, en pleine avenue Villenont, la jeune fille de cinq coups de revolver, puis en tournant l'arme contre lui-même, Hassen Ismail s'est blessé à la poitrine et a été transporté à l'hôpital.

La mariée a changé d'avis

Rochefort-sur-Mer, 27 Fév. — Un incident peu banal s'est produit à la mairie de Rochefort, au moment où l'officier d'état civil allait marier la fille d'un docteur de la ville, avec un médecin major de l'armée. La mariée, au lieu du sous-sacramentel, formula un non énergique. Elle a déclaré ensuite avoir voulu punir par un esclandre public son fiancé, qui avait fait traîner pendant des années, leurs projets de mariage, déjà deux fois rompus.

M. Serruys prend position contre une trêve douanière de deux ans

Les travaux sont suspendus jusqu'à la constitution du nouveau cabinet français

Genève, 27 Fév. — M. Serruys, au nom de la délégation française, a annoncé que la France est obligée de prendre position contre le principe même d'une trêve douanière. Il a invoqué, à l'appui de cette attitude, les répercussions sur l'économie européenne des troubles financiers récents aux Etats-Unis, la double crise agricole et viticole française, et il a déclaré que le système douanier de la France ne peut pas être cristallisé pendant deux années. Il a affirmé qu'il n'existe sur ce sujet aucune ombre de divergence entre les représentants de l'économie en France, entre les ministères, entre les partis.

Il a ajouté que la France reste par ailleurs fidèle aux résolutions de la conférence économique de 1927 et annonce que la délégation française apportera sous peu de jours des propositions constructives en vue de l'organisation économique de l'Europe. L'exposé de M. Serruys a provoqué dans les milieux de la conférence une vive émotion. Le bureau de la conférence et les membres présents à Genève du comité économique, après délibération, ont décidé d'interrompre, pendant quelques jours, c'est-à-dire, en fait, jusqu'à la constitution d'un nouveau cabinet français, la discussion au cours du projet de convention de trêve douanière. — (Havas.)

APRES L'AFFAIRE HATRY

lelos de su voz y sonidos de tonos múltiples de sus instrumentistas. No obstante, trabajar en Berlín tenía otra ventaja: podía hacerlo sin el ojo escrutador de las autoridades francesas. Mientras continuaba grabando discos con títulos sugestivos, como *Ala sisir el nom* (En mi cama, malcríame), también lo hizo una serie de marchas dedicadas al rey Fuad de Egipto, el rey Faisal de Irak y el *bey* de Túnez, Muhammad VI, así como también himnos de alabanza para Egipto y Siria.

Reporte de la muerte de Messika en Le Petit Matin. 28 de febrero de 1930.

contractos exclusivos, que ataban a los músicos a un sello en particular, Messika estaba entre los primeros artistas norafricanos que trabajaban para múltiples compañías simultáneamente. Asimismo, mientras la mayoría de sus colegas recibían pagos solo por la grabación original, Messika presentó una demanda —y la ganó— para obtener regalías. En 1928, la compañía Baidaphon, establecida por la familia Baida de Beirut con oficinas centrales en Berlín (centro de la industria discográfica global), comenzó a trabajar en el Magreb. Theodore Khayat, recientemente establecido en Casablanca como jefe de operaciones para la región, contactó a Messika. En abril de 1928, la superestrella tunecina se estaba yendo a Berlín a grabar con el sello.

En una carta escrita a los ejecutivos de Baidaphon, Messika consideró sus trabajos para esa compañía como «lo mejor que he realizado previamente». A ella la usaron especialmente para la incursión de Baidaphon en la grabación eléctrica, que, a diferencia de las técnicas acústicas, permitía la reproducción sin para-

Con Baidaphon, Messika parecía que lanzaba un grito nacionalista de guerra. Al final de una de sus canciones, *La marcha del rey Fuad*, ella y su orquesta podían oírse gritando «larga vida al monarca» y «viva Egipto muchos años» junto a un sonoro aplauso. Al escuchar sobre la soberanía y de la casa real de Egipto, los tunecinos podían imaginar un futuro similar. Esta grabación y otras por el estilo fueron sus mayores éxitos en términos de ventas. Esa popularidad pronto llamó la atención de los oficiales franceses.

Con el éxito de sus trabajos con Baidaphon, Messika ayudó a expandir las ventas de discos en el Magreb. La incursión de la industria musical en la tecnología eléctrica contribuyó también. Por el año 1929 las ventas solamente de Gramophone se cuadruplicaron. La compañía estaba vendiendo entonces 200 mil discos al año en el norte de África. Tal cual los discos de Messika, estos incluía tanto lo seductivo como lo sedicioso.

A principios de 1930, Baidaphon de nuevo organizó un viaje a Berlín de sus músicos norafricanos para grabar con sus equipos de

calidad mundial. Messika iba entre ellos. Ella sufrió un accidente automovilístico ese mes y sus planes de viaje se vieron aplazados ⁽¹⁾. Pero, sus heridas no la alejaron demasiado tiempo del escenario. La noche del 19 de febrero y las primeras horas de la madrugada del 20, Messika fue la estrella principal de una fiesta de compromiso con la acaudalada familia judeo-librnese Lumbroso en calidad de anfitriona.

Mientras ella estaba actuando en la fiesta de los Lumbroso, un intruso penetró en su edificio de apartamento, posteriormente identificado como Eliahu Mimuni, un judío de 77 años de edad proveniente de Testour. Según los vecinos, Mimuni había sido visto con una garrafa de gasolina en sus manos.

Alrededor de las 8 de la noche de la mañana del 20 de febrero, Mimuni volvió al edificio de Messika. Momentos más tarde, su apartamento cogió fuego. Los gritos de angustia de Messika se pudieron oír entre los residentes del número 22 de *rue Durand-Claye* (hoy, *rue Borj Bourguiba*). Cuando los agentes de policía y los bomberos llegaron a la escena, encontraron a Habiba Messika prácticamente abrasada en vida. Desde su cama de hospital, la superestrella identificó a Mimuni, uno de sus fanáticos, como su asaltante. Él prendió llama a su cama, le dijo a la policía, y la retuvo de manera que no pudo escapar. El agresor también se quemó. La policía logró recuperar el envase de combustible de la escena del crimen, así como también el sombrero de fez de Mimuni. Nadie en Túnez pudo entender su motivación.

El 21 de febrero Habiba Messika sucumbió a sus heridas. A la edad de 27 años –quizás la primera integrante del siglo XX de ese trágico club– la superestrella norafricana murió. En menos de un mes, su atacante también.

Aproximadamente tres meses más tarde, las autoridades francesas en Marruecos co-

menzaron a recibir mensajes urgentes de los controladores civiles por todo el país. Los discos de Messika –vendidos masivamente y escuchados en locales públicos como cafés– estaban insuflando los sentimientos nacionalistas. Los agentes de inteligencia dieron con marroquíes cantando con los discos de Messika, «en sincronía con el fonógrafo» mientras se acompañaban con el laúd. En respuesta, las autoridades coloniales impusieron medidas draconianas para desalentar la importación –y pronto prohibición– de los discos de Messika por todo el Magreb. Pero, su música perduró por encima de la presencia francesa en la región. Hoy, algunos de sus vinilos sobrevivientes –transferidos a cintas– se pueden encontrar en ventas de casetes en los mercados de Túnez.

Aunque Habiba Messika es recordada –ya sea como la primera superestrella norafricana, la «segunda Sarah Bernhardt», la judía que cantaba en árabe, una nacionalista tunecina, o un miembro inicial del club de los 27, así como también como víctima de la violencia machista o como una artista cuya música complació, encantó y llevó a sus fanáticos multiconfesionales al éxtasis– su historia necesita ser contada de nuevo.

www.historytoday.com

Nota:

⁽¹⁾ Margarida Maria da Mota Ferreira Machado, «Habiba Messika: uma biografia (im)possível», (Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006).

La canción de ronda de «LAS CALLES DEL AMOR» entre los sefardíes del Oriente ⁽¹⁾

José Manuel Pedrosa

Un número anterior de esta revista [Maguén-Escudo 174] nos dio la oportunidad de tratar del romance lírico de *El rondador sediento*⁽²⁾, que nos permitió atender a las características y al importante papel que han desempeñado los cantos de ronda en la tradición folclórica de los pueblos hispánicos. Entre las enseñanzas adicionales que nos ofrecían las peculiares difusión y características de aquel canto no era la de menor interés la constatación de que, seguramente en el mismo siglo XIX en que aparecen sus primeros testimonios de la tradición judeoespañola de Oriente, debió producirse su trasvase desde tierras españolas, o quizá hispanoamericanas, hasta el dominio sefardí. Llevado por quien, a través de qué vías y en qué momento preciso, esos no son más que algunos de los muchos misterios que quedan por develar en la trama todavía demasiado frágil y oscura del cancionero judeoespañol. Lo único que era dado reconocer con alguna facilidad en todo aquel puñado de testimonios sefardíes es que sus profundas analogías con las otras ramas hispánicas e incluso las similitudes, a veces palabra por palabra o de ordenación de estrofas, entre las mismas versiones orientales, no autorizaban a pensar en una tradicionalidad llevada por los cauces añejos, profundos y característicamente dinámicos por los que es normal que discurra el cancionero viejo sefardí.

La mejor confirmación de esos contactos históricamente cercanos entre la tradición sefardí y las otras ramas del tronco hispánico viene de la mano de una canción lírica, o mejor dicho, de un conjunto de estas, que aparece normalmente en la misma secuencia en que se engarza *El rondador sediento* y presenta algunas caracte-



Esta pareja judía de Sarajevo quizá cantó *Las calles del amor* el día de su boda.

rísticas no demasiado alejadas de las de aquel. Se trata, de nuevo, de un canto de ronda que goza de gran difusión en España y en Hispanoamérica, y que también ha debido tenerla en la tradición sefardí, como lo prueba el hecho de que aparezca en varios de sus trabajos de recolección, empezando por el que el rabino Abraham Danón publicó en 1896 con canciones y romances de los sefardíes de Turquía. Para no reiterar innecesariamente lo que ya fue materia del artículo que precedió a éste, ofrezco solo las estrofas que corresponden a *Las calles del amor* dentro de una larga secuencia de canciones (que incluyen también a *El rondador sediento* y otras) que se editan en un *continuum* poético con la indicación de «se canta en las bodas»:

*Por esta calle que vo
me dicen que no hay salida.*

*Yo la tengo que pasar
aunque me coste la vida.*

*La vida me alargáis,
la olor me retornáis*

*Por esta calle que vo
echan agua, crece ruda.
Esta la pueden llamar
la calle de las agudas.*

*Ocho y ocho, diez y seis;
veinte y cuatro son cuarenta;
la moza que me quiere bien,
démeme la puerta abierta.*

*La vida me alargáis
la olor, etc.* ⁽³⁾.

En 1911, pocos años después de la publicación de Danón, Manuel Manrique de Lara recogía en la comunidad sefardí de Rodas una versión que contiene –recordemos– una única estrofa de *Las calles del amor* dentro de una serie más amplia que incluía también a *El rondador sediento*:

*Por una calle yo que vo
me dicen que no hay salida.
Yo la tengo que pasar
aunque me cueste la vida* ⁽⁴⁾.

Otro testimonio recogido por Manrique de Lara tiene rasgos de peculiaridad merecedores de un comentario de mayor enjundia que el que parece propiciar el truncamiento que lo ha reducido a las escuetas proporciones de estos dos simples versos:

*Por estas calles que vo yo
echan agua, / creció...*

Se trata esta de una versión recogida también en 1911, parece que en la comunidad sefardí de Sarajevo, y copiada por Manrique de una obra falta de otras especificaciones del autor de himnos hebreos y músico del siglo XVI Israel Najara⁽⁵⁾. Esto no implica, ni mucho

menos, que nuestro fragmento de *Las calles del amor* deba remontar a fecha tan antigua. Dado que copias de las obras de Najara no dejaron de circular y de recibir los añadidos manuscritos que sefardíes celosos de su tradición les incorporaron al correr de los siglos (¿qué mejor lugar para apuntar canciones que un libro que ya contenía otras, aunque fueran de distinto tipo?), lo único que podemos aventurar en cuanto a fechas es que el apunte de nuestra canción en la copia del poeta del siglo XVI pudo producirse en cualquier momento anterior a la visita de Manrique de Lara a Sarajevo, sin que haya ninguna necesidad de adscribirlo a los lejanos tiempos de la obra original de Najara.

En sintonía con este detalle que habla de la transmisión por escrito de tal poesía (que tampoco sabemos por qué Manrique de Lara copió de forma fragmentaria), cobra un significado especial el hecho de que en una versión tesalonicense, dada a conocer por Susan Bassán en 1947, se relacionen exactamente en el mismo orden y con solo escasas variantes que se limitan casi a lo ortográfico, a la sustitución del numeral «cuarenta» por «noventa» y a la supresión del estribillo, las que recogió Abraham Danón medio siglo antes y en Turquía. Sin la intervención de la fijación por escrito, ¿es posible imaginar el mantenimiento de textos casi idénticos en fechas y tradiciones orales diferentes y tan dinámicas como son estas? Volvemos a reproducir ahora solamente las estrofas que corresponden a *Las calles del amor* dentro de la amplia secuencia publicada por S. Bassán:

*Por esta calle que vo
me dizen que non hay salida,
yo la tengo que pasar
aunque me coste la vida.
Por esta calle que vo
hechan aua, crece rudas,*



Una calle actual de Rodas, similar a las de la época en que allí vivían judíos.

*esta la pueden yamar
la caye de las agudas.*

*Ocho y ocho, diez y seis,
y veinte y cuatro son noventa,
la moza que me quere bien,
déxame la puerta abierta* ⁽⁶⁾.

Moshé Attías, en su *Romancero sefaradí* de 1956, publicó otro testimonio que recogió de la tradición de Salónica e incluyó dentro de su *corpus* de canciones de boda. Como en los casos anteriores, también esta versión sufre la contaminación de estrofas (que aquí no transcribimos) que incluyen a *El rondador sediento*:

*Por esta calle que vo
me dicen que no hay salida,
yo la debo de pasar
aunque me coste la vida.*

*Por esta calle que vo
echo agua, crecen flores,
este lugar lo llamaban
el lugar de los amores.
Por esta calle que vo
echo agua, crecen lirios,*

*este lugar lo llamaban
el lugar de los amigos* ⁽⁷⁾.

Otro testimonio judeoespañol fue dado a conocer por Isaac Jack Levy en 1959. Apenas hace falta decir que se canta otra vez en la misma secuencia que *El rondador sediento*:

*I por una kay ki vo,
i por la otra ki do la vuelta;
la dama ke mi kerí bien
mi desha la puerta avierta.*

*Ah, i por una kay ki vo,
echan agua, kresin lirios.
Akeya kay es yamada
i la kay de los amigos.
I por una kay ki vo
por la otra do la buelta;
la dama ke mi kerí bien
mi desha la puerta avierta.*

*I por una kay ki vo,
echan agua cresin flores,
akeya kay es yamada
i la kay de los amores* ⁽⁸⁾.

La última versión sefaradí que conozco fue recogida por Susana Weich-Shahak de la tradición de Rodas y contiene las siguientes estrofas de *Las calles del amor*, en un orden y una disposición parecidos a los que tenían las versiones de Danón, Manrique de Lara y Bassán:

*Pur una calle yo qui vo
me dicen: non hay salida:
yo la tengo que pasarla
aunque mi coste la vida.*

*Ocho y ocho son dieciséis,
veinticuatro haci cuarenta;*

*la dama que mi quiera a mi bien,
mi deja la puerta abierta* ⁽⁹⁾.

Tras conocer este conjunto de versiones sefardíes, puede ser interesante volver la vista a la Península Ibérica y comprobar la existencia de testimonios del Siglo de Oro español que avalan la antigua difusión en la tradición folclórica de algunas de las canciones que componen este ciclo de *Las calles del amor*. Según hace constar Margit Frenk en su monumental catálogo de la antigua lírica hispánica, ya Alonso de Bonilla, en fecha tan temprana como es 1614, volvía a lo Divino una de nuestras estrofas, lo que constituye el mejor síntoma de que su popularidad (indispensable para la identificación de su contrahechura a lo Divino) debía venir de tiempos todavía más antiguos:

*Zeloso y enamorado
doy por el mundo la buelta;
el alma que me quisiere
téngame la puerta abierta* ⁽¹⁰⁾.

Siempre siguiendo el catálogo de Margit Frenk encontramos que Luis de Briceño, en su *Método muy facilísimo para aprender a tañer la guitarra a lo español* (París, 1626) ⁽¹¹⁾ ofrecía, por su parte dos estrofas que guardan el mismo gracioso sabor popular que tienen todavía hoy estas canciones:

*Por esta calle me boy,
por esta otra doy la buelta:
la dama que me quisiere
téngame la puerta abierta.*

*Por esta calle que entramos
A la buelta del cantón,
una moça de quince años
me á robado el coraçón.*

Finalmente, contamos con una versión utilizada por Tirso de Molina en su obra dramática *Todo es dar en una cosa*, que según Margit Frenk, «podría ser adaptación, por Tirso»" de la estrofa que sirve de fuente a Briceño:

*Por esta calle que voy,
por estotra doy la vuelta;
no hay zagala que tenga la cara
tan hermosa como la reina* ⁽¹²⁾.

La antigua difusión que prueban estos documentos de *Las calles del amor* no ha perdido intensidad en la tradición española de hoy en día. En muchos de nuestros pueblos estas cancioncillas han sobrevivido a la ya casi extinguida costumbre de rondar por las calles y es fácil encontrarla todavía hoy en versiones y con variantes muy diferentes, de las cuales reproduciré a continuación algunas de las recogidas por mí en el transcurso de mis encuestas de campo. Las dos primeras son del pueblo de Medellín (Badajoz):

*Por esta calle me voy
por la otra doy la vuelta,
la novia que a mí me quiere
que tenga la puerta abierta.*

*Por esta calle a la larga
la tiene cubierta un velo.
Quiero entrar y no me dejan,
quiero salir y no puedo* ⁽¹³⁾.

Esta fue grabada en Jérica (Castellón)

*Por esta calle a la larga
tiran agua y salen rosas,
y por eso la llamamos
la calle de las hermosas* ⁽¹⁴⁾.

La siguiente es de Miajadas (Cáceres)

*Por esta calle que voy
por otra doy la vuelta,
la que quiera ser mi novia
que tenga la puerta abierta* ⁽¹⁵⁾.

Esta es otra versión cacereña, pero del pueblo de Escorial:

*Por una calle me voy
por la otra me doy la vuelta,
la que quiera ser mi novia,
que tenga la puerta abierta* ⁽¹⁶⁾.

La siguiente variante es del pueblo abulense de San Esteban del Valle:

*Por esta calle que vamos
tiran agua y salen rosas,
y por eso la llamamos
la calle de las hermosas* ⁽¹⁷⁾.

De Cuevas del Valle (Ávila) es la siguiente:

*Por esta calle que voy
me han dicho que no hay salida.
Yo la tengo que encontrar
aunque me cueste la vida* ⁽¹⁸⁾.

A continuación reproduzco algunas estrofas recogidas en el pueblo de Navaconcejo (Cáceres):

*Toda esta calle a la larga
se la cubre con un velo.
Voy a entrar y no me dejan,
y voy a salir y no puedo.*

*Por esta calle que voy
me han dicho que no hay salida
Pa' mí la tiene que haber
aunque me cueste la vida* ⁽¹⁹⁾.

Esta, procedente de la tradición del pueblo salmantino de Mogarraz, adquiere un matiz pendenciero muy característico de algunas situaciones de rivalidad entre mozos que se producían en el acto de rondar a las mozas:

*Por esta calle me voy,
y por esta doy la vuelta.
Si algún majo me quiere algo,
que me salga a la revuelta* ⁽²⁰¹³⁾.

Poseo otras versiones de los pueblos de Orellana la Vieja (Badajoz), Doney de la Requejada (Zamora), Casares de Arbas (León), Serranillos (Ávila) y varios otros que no documentan variantes de importancia con respecto a las que ya conocemos. Las que sí aportan particularidades que merecen destacarse son las que en algún pueblo combinan la forma habitual de cuartetas octosilábicas con la refundición en seguidillas de versos heptasílabos y pentasílabos alternantes. Veánse estas versiones recogidas en Almoharín (Cáceres):

*Por una calle me voy,
por la otra doy la vuelta.
La que quiera ser mi novia
que tenga la puerta abierta.*

*Por esta calle a la larga
vuelan buñuelos.
La sartén se le quema,
no salgan buenos.
Por esta calle a la larga
la ronda un chulo
que no tiene tres cuartas
del suelo al culo.*

*Por esta calle a la larga
la ronda un trenta
por una lagañosa
y no está contenta* ⁽²¹⁾.

De igual manera merecen una mención aparte las versiones que contrahacen la forma habitual de la canción para dotarla de un nuevo sentido hiriente u obsceno. La siguiente fue recogida en el pueblo de Villamanrique de Tajo (Madrid):

*Por esta calle que entramos
echan agua y salen ranas,
y por eso la llamamos
la calle de las marranas* ⁽²²⁾.

Esta variante procede del pueblo de Logrosán (Cáceres), donde era entonada por los quintos y mozos cuando estaban borrachos:

*Por esta calle me voy,
por la otra doy la vuelta.
La que no me quiera ver,
que se vaya a hacer puñetas* ⁽²³⁾.

Y esta es otra, del pueblo de Navalморal de la Mata (Cáceres) que fue publicada por Carmen Galán Rodríguez:

*Por esta calle me voy,
por la otra doy la vuelta,
la niña que a mí me quiera
que tenga las patas abiertas* ⁽²⁴⁾.

Existe además, una gran cantidad de versiones publicadas que prueban la todavía intensa vitalidad de la canción en muchas provincias españolas ⁽²⁵⁾. Y está también la tradición hispanoamericana, que guarda un muestrario del ciclo que cuenta con aportaciones de tan original apariencia como estas de la región argentina de La Rioja, publicadas por Juan Alfonso Carrizo:

*A esta calle para abajo
tengo que hacerla dorar*

*porque ha dicho mi vida
que mañana va a pasar.*

*Por esta calle a lo largo
juran que me han de matar
con un trabuco de plata
y las balas de cristal* ⁽²⁶⁾.

También de procedencia argentina son estas tres versiones publicadas por Jorge M. Furt:

*Por esta calle me voy,
por la otra pego la vuelta,
la muchacha que me quiera
me ha de esperar en la puerta.*

*Por esta calle a lo largo
anda un gavián perdido
que dice que ha de sacar
la paloma de su nido.*

*Por esta calle a lo largo
juran que me han de matar
con un cuchillo de palo;
quién sabe si cortará* ⁽²⁷⁾.

Colombia parece ser una tierra en que *Las calles del amor* han gozado de especial popularidad. Así lo demuestran estas tres hermosas versiones publicadas por Ricardo Sabio:

*Por esta calle, a la larga,
pasa el agua y no se empoza;
por eso la llaman todos
la calle de las hermosas.*

*Por esta calle, la larga,
vide venir un clavel.
Aquí lo estoy aguaitando
para conversar con él.*

*Por esta calle, la larga,
juran que me han de matar,
por unos ojitos bellos
que me alzaron a mirar* ⁽²⁸⁾.

También Guillermo Abadía, en su *Coplero colombiano* dio a conocer esta original reelaboración de la canción de ronda:

*Por esta calle a lo largo
tengo de pasiarne un poco,
vagamundo a lo Siavita,
pícaro a lo Somondoco* ⁽²⁹⁾.

La tradición de Venezuela conoce igualmente sus propias versiones de *Las calles del amor*. He aquí una de ellas, publicada por Luis Arturo Domínguez:

*Por esta calle me voy
y por la otra doy la vuelta;
muchacha, si tú me quieres,
tenéme la puerta abierta* ⁽³⁰⁾.

Terminaremos el recorrido hispanoamericano de nuestra canción con esta también original y un tanto bravucona recreación del tópico de *Las calles del amor* tal como se canta en Panamá:

*Por una calle salgo,
por otra doy la vuelta;
el que no me quiera ver
que corra y cierre la puerta* ⁽³¹⁾.

La reunión de un muestrario tan amplio y representativo de testimonios y de tradiciones de *Las calles del amor* ofrece una ocasión que difícilmente podría ser más propicia para suscitarse ideas y sugerencias sobre la personalidad y modos poéticos propios de cada tradición.

Las primeras surgen desde su corte cronológico más antiguo, que muestra ya algunas

de las características que ha mantenido el ciclo hasta hoy. Por ejemplo, la de su tendencia a la contrahechura, cuyo mecanismo, basado en la sustitución de ciertas palabras clave por otras capaces de alterar todo el mensaje, opera con igualdad de medios en las versiones antiguas y en las modernas, por más que sus fines sean justamente los opuestos: piadosos en aquellas e irreverentes en estas.

O su carácter cíclico o colectivo, que seguramente no se limitaría a la pareja de estrofas que ofrecía Briceño en 1626, aunque estas sean ya indicativas de que desde antiguo la canción debió constituir, al igual que hoy, una secuencia de número y orden fluctuantes en cuyo desarrollo de siglos hubieron de alternarse la pervivencia de algunas estrofas con procesos de desaparición y de generación de otras. Fijémonos, a este respecto, en que hay algunas, como la que en Briceño aparecería así:

*Por esta calle me voy,
por esta otra doy la vuelta
la dama que me quisiere
téngame la puerta abierta*

Por las que no parecen haber pasado los siglos ni las migraciones de unas tradiciones a otras, empeñadas todas con igual tenacidad en mantenerla. Otras menos afortunadas han desaparecido del mapa, como la segunda que aportaba Briceño:

*Por esta calle que entramos
A la buelta del cantón,
una moça de quinze años
me á robado el coraçon.*

A cuya desaparición no ha debido ser ajena la pérdida de uso lingüístico de la voz arcaica *cantón* (que la lengua castellana acabaría sustituyendo por *esquina*) y el consiguiente hundimiento del

elemento básico de la rima y de toda la estrofa ⁽³²⁾. Por cierto que la inexistencia de esta vieja estrofa en el dominio sefardí, único de los hispánicos en que podía haberse mantenido porque todavía conserva en su lengua el arcaísmo español *cantón*, no deja de ser un dato que apoya la modernidad de los contactos que han propiciado el trasvase de *Las calles del amor* al ámbito oriental.

Para contrarrestar pérdidas como la de la estrofa anterior es para lo que cuenta cada tradición con recursos de generación de nuevas estrofas, que refunden en un sentido diferente la estructura y tópicos de las viejas. Ejemplos de esta renovación pueden ser los *contrafacta* o las reelaboraciones en seguidillas españolas sobre las que ya hemos llamado la atención, o las estrofas de inconfundible personalidad hispanoamericana como podía ser aquella de:

*Por esta calle a lo largo
tengo de pasiarne un poco,
vagamundo a lo Siavita,
pícaro a lo Somondoco.*

Lo mismo puede decirse de la que adquiere un sabor típicamente sefardí con la sustitución de las palabras de documentación habitual en la rama de versiones españolas, como son flores o rosas, por la alusión a la ruda, una de las plantas más citadas en el dominio folclórico oriental:

*Por esta calle que vó
echan agua, crece ruda
Esta la pueden llamar
la calle de las agudas.*

No conviene dejar pasar la oportunidad de mencionar los interesantes paralelismos que el proceso de sefardización que se documenta en esta versión guarda con los que se dan en otra muestra del folclore sefardí como es el romance de *La guirnalda de rosas*, [Maguén-Escudo nro.

171 pág. 39] en el que se produce un caso similar de favoritismo de la palabra *ruda* en detrimento de *rosas*. Así, mientras los testimonios españoles viejos del romance comenzaban «*Essa guirnalda de roças, hija, ¿quién te la endonará?...*» y algunas sefardíes de rasgos arcaicos comienzan por «*Este masico de rosas, / dí, mi bien, ¿quién te lo dio?...*», lo normal es que en Oriente se documenten formas como la de «*Esta ramica de ruda, / di, mi bien, ¿quién te la dio?*», en que se consume un tipo de sustitución análogo al que nos ocupa y que entra dentro de los procesos de adaptación a la formulística de la tradición sefardí que hemos denominado de sefardización ⁽³³⁾.

El hecho de que las mayores variaciones que existen entre las versiones sefardíes y el resto de las hispánicas sean tan superficiales como las que determinan estos simples cambios sustitutorios es revelador del escaso tiempo con que habrán contado para calar en el ciclo de *Las calles del amor* estos procesos que suelen afectar y dar una fisonomía nueva y característica a las canciones de origen foráneo y adaptación sefardí. Y si a este indicio de la relativa modernidad del ciclo en Oriente añadimos el de la asociación habitual de *Las calles del amor* a otro canto de inconfundible importación reciente cual es el romance lírico de *El rondador sediento*, estaremos en todavía mejores condiciones de afirmar que su implantación en la tradición oriental no debe datar de tiempos muy anteriores a los de la publicación en el año 1896 de su primer testimonio, que muestra todavía con sospechosa fidelidad los rastros léxicos y estructurales de su imagen de marca española.

Parece que la relativamente reciente implantación en el dominio turcobalcánico no debió ser obstáculo para que la familia que forman *Las calles del amor* y *El rondador sediento* alcanzase la amplia difusión que atestigua la recolección de sus testimonios en Turquía, Bosnia, Salónica y Rodas. Ya parece también que tal difusión pudo

no ser fruto de un único y casual contacto entre las tradiciones de ambos extremos del Mediterráneo, sino más bien de los influjos reiterados que parecen estar detrás del hecho de que diversas variantes sefardíes parezcan proceder de formas hispánicas distintas de estas canciones. Recordemos, a este respecto, que algunas versiones sefardíes obedecían a este tipo formal:

*Ocho y ocho diez y seis,
veinte y cuatro son cuarenta;
la moza que me quiere bien
déjeme la puerta abierta* ⁽³⁴⁾.

Mientras que alguna otra correspondía a un tipo estructural tan diferente como es este:

*I por una kay ki vo,
i por la otra ki do la vuelta;
la dama ke mi keri bien
mi desha la puerta avierta* ⁽³⁵⁾.

La reiteración y suposición de contactos que sugiere la documentación sefardí de dos ramas aparentemente distintas de *Las calles del amor* refuerza, en todo caso, la importancia y productividad de los influjos que en la época a caballo de los siglos XIX y XX debieron propiciar el trasplante de una abundante cantidad de canciones españolas o hispanoamericanas al Oriente sefardí. Por transmisión seguramente oral, como es propio de este tipo de literatura, y quizás también por transmisión escrita, cuya posibilidad dejan abierta, en este caso, las fuentes escritas que sabemos que utilizó Manrique de Lara en Sarajevo o las que se adivinan tras la casi identidad de algunas versiones, como las de Danón y Bassán sobre todo, que podrían quizá tener relación con los pliegos comerciales y separatas de artículos que hasta las primeras décadas del siglo XX difundían romances y canciones en las comunidades sefardíes de Oriente.

No nos queda sino señalar, como colofón, que el mantenimiento, pese a las distancias, de los tópicos compartidos por esta gran familia dispersa por tantas latitudes vuelve a renovar ante nosotros el espectáculo dinámico y cambiante, pero también esencial y perdurable, de la poesía oral, como renueva también su misterio, que sigue ocultándonos casi siempre el cómo, el cuándo y el porqué de lo que la une y de lo que la hace diversa.



Una calle de Constantinopla (Estambul) a principios del siglo XX.

Notas:

⁽¹⁾ Este artículo refunde un capítulo del mismo título que apareció en mi tesina *La contribución hispánica moderna al cancionero sefardí de Oriente* (Madrid, 1991). Para su elaboración conté con el imprescindible consejo de Iacob M. Hassán, quien además me facilitó el uso de los materiales de la Biblioteca de Estudios Sefardíes del CSIC. Valiosas indicaciones me fueron dadas, además, por Elena Romero, Paloma Díaz-Mas, Susana Weich-Shahak, Moshé Shaul y Shmuel Raphael.

⁽²⁾ José Manuel Pedrosa, "El rondador sediento, un romance lírico hispánico en el folklore sefardí", *Revista Maguén-Escudo* 174 (2014) pág. 40. Reedición.

⁽³⁾ Reproduzco estas estrofas, con alguna regularización en cuanto a acentos, puntuación ortográfica y distribución versal, del artículo de Abraham Danon, «Recueil de romances judéo espagnoles chantées en Turquie», *Revue des Etudes Juives* vol. XXXII (París, 1896) ps. 102-123 y 263-275; vol. XXXIII (París, 1896) ps. 122-139 y 255-268; ps. 134-135, vs. 1-6 y 17-26 El texto fue reproducido en Rodolfo Gil, *Romancero judeo-español* (Madrid, 1911) n.º 61; en Marcelino Menéndez Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, 10 vols. (reed. Santander, 1944-1945) vol. IX secc. VI n.º 45; y en Manuel L. Ortega, *Los hebreos en Marruecos: estudio histórico, político*

y social (Madrid, 1919) p. 188 nota 1, que copia la versión oriental y la adscribe, injustificadamente, al género de los cantos de parida. Esta atribución fue ya puesta en duda por Manuel Alvar, en *Cantos de boda judeo-españoles* (Madrid, 1971) p. 3.

⁽⁴⁾ Vid. Samuel G. Armistead, *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal: Catálogo-índice de romances y canciones*, 3 vols. (Madrid, 1978) II AA.28/1 estr. 4. Agradezco a Diego Catalán y a la Cátedra-Seminario Menéndez Pidal el permiso de utilización y edición de este material.

⁽⁵⁾ Vid. Samuel G. Armistead, Catálogo-índice... n.º AA.52.1. La inconcreción de los datos que aportaba Manrique de Lara a Menéndez Pidal sobre algunas de sus fuentes se traduce, en este caso, en las dudas que expresó el prof. Armistead sobre la solo posible procedencia de Sarajevo de la canción, de la que no se sabe más que debió ser copiada por Manrique de Lara de un ejemplar (de fecha, copista y lugar de edición sin concretar) de las poesías hebraicas de Najara. Con respecto a la obra de este, que tiene el interés para la literatura sefardí de recoger incipits de canciones y romances sefardíes con el objeto de adaptar o contrahacer su música a la de sus himnos hebreos de ocasionalidad paralitúrgica, vid. principalmente de Abraham Danon, «Recueil...» ps. 106-108; Hanoch Avenary, «Études sur le cancionero judéo-español (XVle et XVI le siècles)», Sefarad, XX (Madrid, 1960) ps. 377-394, y «Cantos españoles antiguos mencionados en la literatura hebrea» Anuario Musical XXV (1970) ps. 67-79; Margit Frenk, «El antiguo cancionero sefardí», Nueva Revista de Filología Hispánica XIV (México, 1960) ps. 312-318; Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman, «El antiguo romancero sefardí: citas de romances en himnarios hebreos (siglos XVI-XIX)», Nueva Revista de Filología Hispánica XXX (México, 1981) ps. 453-512: ps. 459-460; y Edwin Seroussi, «The Turkish Makam in the musical culture of the Ottoman Jews: sources and examples», Israel Studies in Musicology V (Jerusalén, 1990) ps. 42-68: ps. 50-52; y «Rabí Yisrael Najara me'aseb zimrat hacodes aharé guerus Sefarad», Asufot IV (Jerusalén, 1990) ps. 185-310.

⁽⁶⁾ Bassán, *Judeo-Spanish Folk Poetry* (tesis inédita: Nueva York, 1947) n.º 93 estr. 1, 6 y 7.

⁽⁷⁾ Attías, *Romancero...* (Jerusalén, 1956) n.º 66 estr. 5-7.

⁽⁸⁾ I. J. Levy, *Sephardic ballads and songs in the United States: New variants and additions* (tesis inédita: Iowa, 1959) p. 172 estr. 1 a 4.

⁽⁹⁾ De momento, no he recibido más datos de

esta versión que los que se refieren a su origen rodota y a su estructura musical «en dos series de cuatro compases, uno de 7 y los otros tres de 9». Deseo agradecer a su colectora el envío y permiso de utilización de este material inédito.

⁽¹⁰⁾ Frenk, *Corpus de la antigua lírica popular hispánica* (Siglos XV a XVII) (Madrid, 1987) n.º 1562. La obra de Alonso de Bonilla lleva por título *Peregrinos pensamientos, de misterios divinos, en varios versos, y glosas dificultosas* (Baeza, 1614) f. 114 v.

⁽¹¹⁾ Frenk, *Corpus...* n.º 1562 y 81. Vid. de la misma autora, «Supervivencia de la antigua lírica popular», *Estudios sobre lírica antigua* (Madrid, 1978) ps. 81-112: p. 110; reeditado en *Estudios sobre lírica antigua* (Madrid, 1978) ps. 81-112: p. 110.

⁽¹²⁾ Tirso de Molina, *Todo es dar en una cosa, en Obras dramáticas completas III* (Madrid, 1958) ps. 645-696: p. 693a, Vid. Frenk, *Corpus...*, n.º 82, y Santiago Magariños, *Canciones populares de la Edad de Oro* (Barcelona, 1944) p. 290.

⁽¹³⁾ Versiones cantadas el 16-10-1988 por dos ancianas de 75 y 80 años respectivamente (PCL 285/12 y 22). La encuesta fue realizada junto con Ángel Luis García.

⁽¹⁴⁾ Versión cantada por Manuel Herrero, de 52 años, entrevistado el 22-10-1988 (PCL 341/2).

⁽¹⁵⁾ Versión recitada por la señora Teodora Barbero, de 80 años, entrevistada el 17-4-1990 (PCL 409/1). La misma canción me fue comunicada por las señoras Casimira Sánchez, de 94 años, y su hija María Loro, de 58 años, entrevistadas el 18-4-1990 (PCL 416/1).

⁽¹⁶⁾ Versión cantada por Isabel Cabezal (de 58 años), Marciana Mellado (de 64 años), Isabel Mellado (de 64 años) y Ana Rubio (de 63 años). Fueron entrevistadas el 17-4-1990 (PCL 416/1).

⁽¹⁷⁾ Versión cantada por Fermín Navarro, de 70 años, el día 24-6-1990 (PCL 459/3).

⁽¹⁸⁾ Versión cantada por Silvestre Sánchez, nacido en Navalosa (Ávila) en 1928, y entrevistado el 24-6-1990 (PCL 461/9).

⁽¹⁹⁾ Versiones cantadas por Baldomero Carrón (de 86 años), Román Santos (de 81 años) y Alfonso Basilio Prieto (de 76 años), entrevistados en Navaconcejo los días 8 y 9-7-1990 (PCL 463/2, PCL 476/2, PCL 477/7 y PCL 489/2).

⁽²⁰⁾ Versión cantada por Adela Núñez, nacida en 1902 y entrevistada el 7-10-1990 (PCL 561/3).

⁽²¹⁾ Versiones cantadas por la señora María Molina, de 49 años, entrevistada el 17-4-1990 (PCL 421/2 y PCL 422/5, 8 y 11).

^[22] Versiones cantadas por Luisa Martín, de 77 años, y por un hombre de 57 años llamado Enrique. Fueron entrevistados el día 12-7-1990 en una encuesta que realicé junto con José Manuel Fraile y Álvaro Fernández (PCL 481/2 y 3, y PCL 482).

^[23] Versión cantada por Francisco Plaza, de 78 años, entrevistado el 6-12-1990 (PCL 577/5).

^[24] Carmen Galán Rodríguez, «Coplas lascivas y jocosas (Navalmoral de la Mata)», Antropología cultural de Extremadura: primeras jornadas de cultura popular (Mérida, 1989) ps. 587-592: ps. 587-588.

^[25] Vid. ejemplos en Fernán Caballero, *Cuentos y Poesías populares andaluces* (reed. Sevilla, 1859) p. 301; Emilio Lafuente y Alcántara, *Cancionero popular: colección escogida de coplas y seguidillas*, 2 vols. (Madrid, 1865) II p. 356; José Martínez Tornel, *Cantares populares murcianos* (Murcia, 1892) p. 30, y *Cantares populares murcianos*, dentro del volumen *El triunfo del Ave María*, de don Andrés Blanco y García (Murcia, 1892) ps. 48-64; ps. 56-57; estas versiones murcianas fueron reproducidas en María Josefa Díez de Revenga Torres, *Cancionero popular murciano antiguo* (Murcia, 1984) n.º 692 y 432, respectivamente; Federico Olmeda, *Folklore de Castilla o cancionero popular de Burgos* (Sevilla, 1903) p. 32; Manuel García Matos, *Lírica popular de la Alta Extremadura* (Madrid, 1944) p. 89 n.º 87; Marciano Curiel Merchán, «*Cantares populares extremeños*», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* x (Madrid, 1954) ps. 249-261; p. 254; Ángela Capdeville, *Cancionero de Cáceres y su provincia* (Cáceres, 1969) n.º 1 y 2 del capítulo dedicado a «*El Casar de Cáceres*»; Daniel G. Nuevo Zarracina, «*Cancionero popular asturiano*», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* II (Madrid, 1946) ps. 98-133 y 246-277; ps. 133 y 276; José Romeu, «*El canto dialogado en la canción popular: los cantares a desafío*», *Anuario Musical* III (1948) ps. 133-161; p. 154; Manuel García Matos, *Cancionero popular de la provincia de Madrid*, 3 vols. (Barcelona-Madrid, 1951-1960) II ps. 107 y 111; Fernando Gomarín, «*El rabel, instrumento músico folklórico*», Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore «Hoyos Sáinz» II (Santander, 1970) ps. 51-92; Isaac Rielo Carballo, *Cancionero de Terra Cha (Pol)* (La Coruña, 1980) n.º 813; Luis Díaz Viana, Joaquín Díaz y José Delfín Val, *Catálogo Folklórico de la provincia de Valladolid* V (Valladolid, 1982) p. 106; Miguel Manzano, *Cancionero de folklore zamorano* (Madrid, 1982) ps. 44, 45, 59, 86, 216, 258 y 370; María Nieves Beltrán Miñana, *Folklore toledano: canciones*

y danzas (Toledo, 1982) ps. 68, 154 y 171; José Manuel Fraile Gil (editor), *Estampa de Castilla y León: selección de los artículos etnográficos y costumbristas publicados entre 1928 y 1936* (Salamanca, 1986) p. 215; Antonio Vallejo Cisneros, *Música y tradiciones populares* (Ciudad Real, 1988) p. 118.

^[26] Carrizo, *Cancionero popular de La Rioja*, 3 vols. (Buenos Aires, 1942) n.º 948 y 1632; del mismo autor, *Antiguos cantos populares argentinos* (Cancionero de Catamarca) (Buenos Aires, 1926) n.º 1149; vis. También Juan Draghi Lucero, *Cancionero popular cuyano* (Mendoza, 1938) p. 206; y Carlos H. Magis, *La lírica popular contemporánea: España, México, Argentina* (México, 1969) ps. 123, 206 y 355.

^[27] Furt, *Cancionero popular rioplatense: lírica gauchesca*, 2 vols. (Buenos Aires, 1923), I n.º 248, 978 y 1312.

^[28] Sabio, *Corridos y coplas: Llanos orientales de Colombia* (Cali, 1963) ps. 23, 69, 227 y 232.

^[29] Abadía, Coperío... (Bogotá, 1971) p. 101.

Otras versiones colombianas han sido publicadas en *Poesía popular andina: Venezuela, Colombia, Panamá*. (Quito, 1982) ps. 111 y 121; Luis Alberto Acuña, «*Folklore del departamento de Santander*», *Revista de Folklore* V (Bogotá, abril 1949) ps. 97-143; p. 113; y Efraín Gómez Leal, «*Divagaciones sobre el folklore*», *Revista de Folklore* V (Bogotá, abril 1949) ps. 145-151; p. 149.

^[30] Domínguez, «*El polo coriano y sus variedades*». *Archivos venezolanos de Folklore* II (Caracas, 1952) ps. 137-152 y 408-411; y III (Caracas, 1953-1954) ps. 194-198: n.º 83; otra versión venezolana fue publicada en Luis Arturo Domínguez y Adolfo Salazar, *Fiestas y danzas folklóricas de Venezuela* (Caracas, 1969).

^[31] Poesía popular andina... ps. 371 y 377.

^[32] Para otro ejemplo de la repercusión en el folklore español y sefardí de la implantación del vocablo esquina en lugar del más antiguo cantón, vid. mi trabajo «*Derivados judeo-españoles de la oración de Las cuatro esquinas*», en Fuentes hispánicas del cancionero sefardí de Oriente (tesis inédita: Madrid, 1991)

^[33] Vid. acerca de este romance la bibliografía que citan Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman en *Tres calas en el romancero sefardí* (Rodas, Jerusalén, Estados Unidos) (Madrid, 1979) A/5; y Armistead et al. en *Catálogo-índice...* (Madrid, 1978).

^[34] Danon vs. 20-24; y Bassán estr. 7.

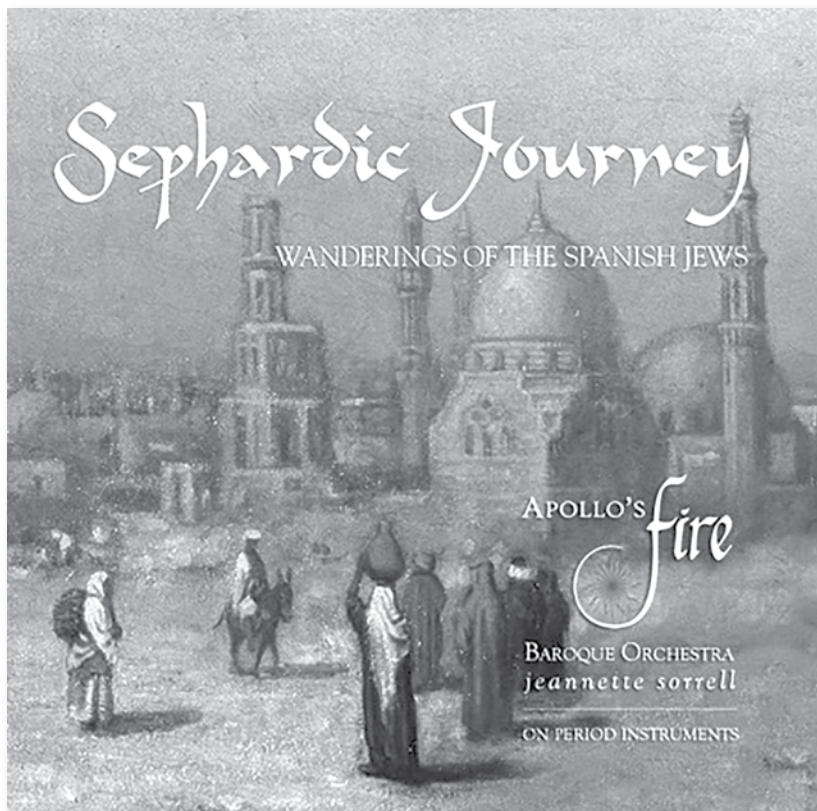
^[35] I. J. Levy, estr. 1 y 3.

DESORIENTALIZAR LA MÚSICA SEFARDÍ

Parte I

Ilan Pomerantz

La carátula lujosa de una grabación de 2016 de una orquesta barroca renombrada es, sin dudas, evocadora. Un panorama de mezquitas se levanta en las arenas de El Cairo medieval en tonos terrosos y vemos las siluetas de mujeres musulmanas cubiertas que llevan vasijas de cerámica en la cabeza mientras se funden con un crepúsculo. Un título en letras *Faux-Arabic* proclama: «Una jornada sefardí».



La grabación en sí contiene algunos trabajos corales muy bien interpretados del compositor barroco *italki* (italiano, no sefardí) Salamone Rossi, junto a otras canciones populares del siglo XX en ladino otomano llamadas erróneamente *romanzas*, con arreglos para instrumentos barrocos.

«Expulsados de Jerusalén [sic. Los judíos sefardíes nunca fueron echados de allí], expulsados de España. Los judíos hispanos en sus viajes absorbieron los coloridos acentos musicales de Italia, Turquía y el norte de África, incluyendo su percusión **exótica**».

Las críticas en los principales periódicos musicales son similares. Bachtrack.com escribe: «El espíritu y el sonido de la música pudo provenir directamente de un bazar del Medio Oriente, mezclado de especias fluyendo de una plegaria antigua».

Soy un músico clásico profesional y docente. A la vez, soy descendiente de judíos sefardíes balcánicos y ejecuto música judeoespañola tradicional por todos los Estados Unidos y Europa. Como parte de mi investigación, estudio el fenómeno que atañe tanto a músi-

cos judíos como gentiles de cómo interpretan el repertorio sefardí. Esto es lo primero de lo que será una serie sobre la música sefardí en el panorama sonoro moderno.

Así, pues, ¿por qué una exquisita orquesta barroca, que se precia a sí misma de su autenticidad histórica, invierte tiempo y recursos en realizar una grabación de estudio lamentablemente inexacta, así como una gira de conciertos, basada en un lenguaje musical que ni la mayoría de los ejecutantes ni el director conocen, ni han estudiado en profundidad, con una ausencia virtual de toda representación sefardí en términos de artistas?

El cuadro de Eugène Delacroix llamado *Boda judía* (1841) es típico del estilo orientalista de la pintura que floreció a lo largo del siglo XIX y frecuentemente aparece en las carátulas de discos como toque exótico de la música judeoespañola.

El porqué de ello es sencillo: el exotismo vende, pero es más que una lógica simple de mercadeo en juego cuando se convierte en la forma en que muchas organizaciones ajenas a la comunidad judeoespañola representan a los sefardíes mediante la música.

Cuando nos referimos al exotismo del orientalismo, normalmente pensamos en lo foráneo de espacio físico, es decir, que el enfoque de este rasgo es geográfico por naturaleza. Los judíos sefardíes son exóticos y orientales pues provienen de lugares igualmente signados por ambos epítetos. El Imperio Otomano, el norte de África, el

gran Medio Oriente y España. Pero, también, concierne con nosotros los judeoespañoles, hay un cierto exotismo temporal.

Nuestras comunidades fueron expulsadas a finales de la España del siglo XV: una época muy diferente al 2018 en la imaginación popular. Los *sefaradim*, al fin y al cabo, hablan judeoespañol, un idioma que mantiene algunos rasgos arcaicos. En las verdaderas romanzas de la tradición oral, muchos textos se remontan a la Europa previa a la expulsión. Ese halo de antigüedad combinado con parajes remotos parece irresistible.

De hecho, ningún material melódico de antes de la expulsión de España sobrevivió en el repertorio laico y precisamente por ello es muy fácil construir una *Sefarad* imaginaria. Las melodías judeoespañolas son composiciones recientes o son adaptaciones: cuando un texto existente se le pone una melodía cualquiera que los judíos españoles encontraron en la Diáspora. A principios de 1950, la música sefardí, a menudo tomada de fuentes incompletas o problemáticas, comenzó a ser etiquetada cons-



«La boda judía» de Eugène Delacroix (1841)

tantemente como «medieval», muchas veces a expensas de las tradiciones vibrantes orales, borrando la autoría de los compositores vivos y de sus comunidades. Las canciones se presentan fuera del contexto del *maqam*, y muchas veces acompañadas de instrumentos medievales o renacentistas reconstruidos o como especímenes exóticos. El bibliotecólogo Joel Bresler, fundador de Sephardicmusic.org, cita a la profesora Judith Cohén: «Para recapitular, el grupo comenzó con una versión (...) intencionalmente desvestido de toda práctica ejecutoria sefardí, y entonces reinventó las canciones tal como pensaban que debieron haber sido interpretadas. Tal como lo señaló la profesora Judith Cohén, «muchos de estos grupos que tocan música sefardí han ignorado las tradiciones vivas y han decidido reinventar una ‘histórica’».

En el año 2011, decidí probar esta teoría: ¿cuánto tiempo le llevaría a una composición nueva convertirse en «medieval»?

Escribí y publiqué anónimamente una canción en judeoespañol al estilo tradicional balcánico. Bastaron cuatro meses para que en un festival musical reciente apareciera como «anónima, del siglo XV español», cuando de hecho la había escrito en 2011 en Somerville, Massachusetts (Estados Unidos).

Esta foto de un grupo de músicos sefardíes del Imperio Otomano a principios del siglo XX muestra una gran diferencia entre los judeoespañoles reales e imaginarios, cuando los comparamos con los del cuadro de Delacroix.



Músicos sefardíes del Imperio Otomano a principios del s. XX

Quizás las manifestaciones más extremas de esto provienen de la misma *Sefarad*. Las organizaciones públicas y privadas españolas han abrazado recientemente la herencia judía del país, que ha alcanzado su cenit con la Ley de Nacionalidad para los Sefardíes aprobada en 2015. Una verdadera industria turística, aunque dudosa, ha florecido alrededor de la historia hebrea en ese país. Esto se complica por el hecho de que la huella judía en España que puede tener interés turístico fue ampliamente destruida en las hogueras seculares de la Inquisición, lo que ha generado una eclosión de historias alternativas, monumentos espurios y tradiciones inventadas. Esto ha salpicado la música de España y los países hispanos de América. He entrevistado a varios españoles e hispanohablantes del Nuevo Mundo que alegan ser descendientes de judíos, que presentan como prueba que sus abuelas les cantaban *Ocho kandelikas*, como una tradición heredada por su familia por generaciones. Esto es imposible, por supuesto, ya que esa canción fue escrita por Flory Jagoda en 1983 en los Estados Unidos.

¿Cómo reaccionamos los sefardíes ante la orientalización y explotación de nuestra herencia musical? Puedo hablar en primera persona aquí. En principio reaccioné con fascinación, pronto a ello siguieron la herida, la indigna-

ción, la rabia y el resentimiento, lo cual nos llevó a cierta polémica acusatoria. Algunas (no todas) de las cuales, por ser viejo y sabio, percibí no recibieron el mejor enfoque. Puesto que crecí en mis estudios musicales, empecé a aplicar un método más sutil. Si como comunidad uno reacciona tal como lo hice, por derecho y de manera comprensible, me temo que nos podemos aislar y desalentar la atención de aquellos potencialmente interesados en ayudarnos a preservar nuestra cultura o que desean aprender de nuestra historia mediante la música.

Sin embargo, primero es de incumbencia de esos individuos y organizaciones que desean explorar la música del exilio sefardí ser sinceros en su relación con la música, y por extensión, con nosotros. Constituimos una diáspora vibrante y no una reliquia para un gabinete musical de curiosidades. Para conectarnos sinceramente con este repertorio, uno debe comprometerse primero y colaborar con la gente para la que esta expresión musical es un factor crucial en la concepción de la identidad común. Si uno falla en esto, el resultado será inevitablemente explosivo. Esto atañe igualmente a nosotros los sefardíes de cómo tratar con cortesía a aquellos que sienten curiosidad por nuestro acervo e iniciar una conversación significativa y asumir que sus motivaciones son de buena fe.



Maguén-Escudo

Aviso importante a nuestros lectores:
el índice general de artículos y autores publicados por nosotros desde 1972 hasta la fecha puede ser consultado por la dirección www.cesc.com.ve
La cultura sefardí a la mano.

¡Al vermos!

SÉFER TUVIÁ: El libro de Tobías

Una novela antigua para Shavuot

Malka Z. Simkovich

Durante la época del Segundo Templo, los judíos que vivían tanto en Judea como en la Diáspora produjeron mucha literatura que abarcó muchos géneros, incluyendo cuentos basados en la Biblia, poesía, filosofía, documentos históricos y novelas de ficción. Enmarañados en todo estos textos hay referencias a los muy conocidos Tobiádes, una familia acaudalada activa en la vida política y religiosa judía de ese período. El más famoso de estos textos es el *Libro de Tobías*, un cuento, originalmente escrito en arameo, y que se preservó en la versión griega de la Septuaginta.

Algunos fragmentos de unos cuatro manuscritos en arameo y de uno en hebreo se hallaron en los rollos del mar Muerto. No hay certeza de cuál de las dos versiones es la original. El de *Tobías* está incluido entre los libros considerados posteriormente como apócrifos, textos que se escribieron en la era del Segundo Templo y que son parte, hoy en día, de la biblia católica. Aunque no fueron incluidos en el canon hebraico, durante muchos siglos fueron muy considerados como parte de la tradición literaria y cultural judía. El libro se escribió probablemente entre los años 225 y 175 antes de la era común en Judea.

Aunque ninguno de los contenidos apócrifos tiene valor litúrgico en el judaísmo ⁽¹⁾, el de *Tobías* alguna vez estuvo asociado a la festividad de *Shavuot*. Uno de los manuscritos en hebreo que ha sobrevivido desde el Medioevo (este refleja una traducción y una reescritura a partir del griego, en vez de una versión original semítica) tiene por epílogo la siguiente escritura: «Para el segundo día de *Shavuot*», lo cual indica que, al menos en algunas comunidades medievales judías, el *Libro de Tobías* estaba asociado a esta efeméride y se leía como una especie de *meguilá* en esa ocasión.

Según Stuart Weeks, el *Libro de Tobías* está relacionado con el Pentecostés judío debido a que celebra *Shavuot* en el contexto de la historia y el énfasis que hace el personaje



Séfer Tuvíá, en hebreo y latín. Basilea. Heinrich Petri, 1563. Cortesía de Newberry.org

principal en traer las primicias anuales a los sacerdotes y levitas del Templo de Jerusalén ⁽²⁾.

El *Libro de Tobías* se preservó en diferentes períodos de la historia judía por diversas razones. En la era del Segundo Templo, cuando se escribió, la devoción de Tobías por la oración pudo haber sido atractivo a aquellos que estaban apegados a la vida tradicional judía mientras abrazaban algunos aspectos de la cultura helenística. Aunque en el fondo, el *Tobías* refuerza los valores de la *Torá*, fue escrito por un judío piadoso helenizado, o sea, que abarcaba tanto principios judíos como griegos, lo que era muy sensible a la audiencia helenística.

En la Edad Media, sin embargo, el *Libro de Tobías* era leído como un texto que arrojaba luces sobre la importancia de la caridad, lo que lo hacía atractivo ante una comunidad hebrea que enfrentaba la pobreza y un futuro socioeconómico incierto. Cualquiera que fuera el énfasis, la devoción tradicional del protagonista a la observancia apropiada de las *mitzvoth*, su sacrificio y su recompensa eventual, subyace en el corazón de la narración.

El cuento

La historia comienza contando dos tramas paralelas que eventualmente convergen. Ambientada en la época del Primer Templo, el primer hilo narrativo es de Tobit (*Tuviá*), un israelita pío y caritativo de la tribu de Neftalí que vivía en la capital asiria de Nínive. Él y su familia habían sido exiliados de su tierra natal en el norteño Reino de Israel. A pesar de sus actos de filantropía y observancia religiosa, Tobit sufre una serie de infortunios, que culminan cuando él envía a su hijo, Tobías (también *Tuviá*) a una viaje para recuperar una fortuna que se la habían dejado a un pariente.

El segundo cuento es el de Sara, una joven esposa cuyos siete maridos consecutivos mueren en el tálamo nupcial. En el momento de mayor desesperación de Tobías y Sara, se nos dice que «las oraciones de ambos fueron escuchadas en la gloriosa presencia de Di-os» (*Séfer Tuvia* 3:15 NRSV). Las narraciones coinciden para contarnos cómo el hijo de Tobit, Tobías, arriba a la casa de su pariente Gabael para recolectar el dinero que alguna vez dejó allí su padre y conoce a Sara, de la cual se enamora, se casa y viven felices para siempre (Está bien, acepto que me he saltado toda la peripecia, que incluye demonios, ángeles, posiciones mágicas y excrementos venenosos de aves, pero para eso es preciso leer el libro). La historia culmina con la recuperación económica de Tobit y su familia viviendo en prosperidad y felicidad.

Rasgos helenísticos: Tobit en la era del Segundo Templo

El *Libro de Tobías* incluye muchas características literarias que son típicas de la era helenística de la literatura judía del Segundo Templo. Además del énfasis en la importancia del servicio en el Templo, el libro también acentúa valores más generales como la oración y la filantropía. Estas últimas pudieron ser muy apreciadas por griegos y judíos a la vez. El autor del libro no ve discrepancia entre el judaísmo y el helenismo, y lo expresa al realzar los aspectos de la religión hebrea que los judíos asimilados, o sea, de aquellos que practicaban abiertamente y con orgullo la religión judía, pero que habían integrado la cultura griega a sus vidas, hallaban admirables.

La oración en Tobías

Plegarias largas y elocuentes son prominentes en el *Libro de Tobías*. Cuando Tobit se da cuenta, por ejemplo, de que ha acusado

falsamente a su esposa de robo, se arrepiente con un soliloquio dirigido a Di-os. Asimismo, cuando Sara se preocupa por la muerte sucesiva de sus maridos (siete a causa de *Asmodái* o Asmodeo) ella se dirige a *Hashem*. En puntos diferentes de la historia, tanto Sara como Tobías piden la muerte (*Séfer Tuviá* 3:6 y 3:15). Aunque este tipo de oraciones hechas en tono individual pidiendo salvación son comunes en la literatura del Segundo Templo (ver, por ejemplo el libro de *Judit* 9:1-14 y el añadido C de la versión griega de *Ester*, 13:8-17) son infrecuentes en la Biblia hebrea, aunque las oraciones de Daniel (*Daniel* 6:10-13) y Jonás (*Yoná* 2:1-9) parecieran ciertamente tener un significado similar a las prácticas litúrgicas judías en la era del Segundo Templo.

Según William Furley y Jan Bremer, la plegaria en el mundo griego tenía una mayor forma en la expresión literaria que incluían elementos bien conocidos tales como una postura específica, expresiones en imperativo dirigidas a una deidad y expresiones abiertas de gratitud conocidas como *charis*⁽⁴⁾. Estos elementos son evidentes en las oraciones preferidas por tanto por Tobit como Sara (ver, por ejemplo, Tobías 3:2, 3:6, 3:11 y 3:13).

La caridad en Tobit

Otro aspecto del libro en cuestión que pudo llamar la atención a los lectores judíos



Cuadro El rezo de Tobías y Sara mientras Rafael vence al demonio, de Jan Steen.

en el período helenístico es la insistencia del texto en los muchos actos de caridad y mecenazgo de Tobit. La importancia del patronazgo de la comunidad es una forma importantes de lo que en griego se llama *philanthropia*, un valor muy apreciado en la cultura griega. Según Susan Holman, el mantenimiento de las instituciones comunitarias más que darle dinero al pobre contaba con gran aprecio en el mundo helénico.⁽⁵⁾

En el *Libro de Tobías*, el protagonista acomete ambos tipos de filantropía. Tobit mantiene el centro sociorreligioso de la vida judía, el Templo de Jerusalén. Adicionalmente, hace actos de caridad que suscitaban elogios entre los lectores de la Biblia. Igualmente provee sustento a los miembros más vulnerables de la sociedad: la viuda, el huérfano y el forastero.

Leer Tobías en el Medioevo

Tomando en cuenta de que pocos judíos de hoy han leído el *Libro de Tobías*, quizás

sea sorprendente la cantidad de manuscritos en hebreo y arameo de este que sobreviven, fechados en la Edad Media –el libro fue traducido incluso al yidis a principios de la Edad Moderna⁽⁶⁾–. Además de un facsímil en arameo del siglo XV, cuatro más en hebreo datados entre los siglos XII y XV indican la popularidad del texto.

Dos manuscritos medievales en hebreo difieren de la versión que se lee en los apócrifos griegos: el libro empieza y concluye discutiendo sobre la importancia de dar el diezmo. Al final de estos textos se lee: «Bien, ahora hemos aprendido sobre el gran poder de la limosna y el diezmo, y cómo, puesto que Tobit hizo caridad y separó una décima parte de sus ganancias como se debe, el Santo Bendito Sea lo recompensó». ⁽⁷⁾

Uno de estos escritos, el *Códex Or. Gaster 28*, empieza con instrucciones de leer el *Libro de Tobías* el segundo día de *Shavuot*, también resume el final de la historia y minimiza los aspectos milagrosos del relato. Según Stuart Weeks, «esta presentación de *Tobías* es un exhorto a donar a la comunidad. (...) Indica una de las razones clave, quizás, para la preservación continua de la historia entre los judíos» ⁽⁸⁾.

De hecho, la lectura del *Libro de Tobías* durante el Pentecostés pudo haber servido de para subrayar la importancia, para los judíos del Medioevo, de usar sus caudales o cosechas para auxiliar a los pobres de sus comunidades. Esto tuvo haber sido muy significativo para los hebreos de aquella época, que probablemente vivían muy frecuentemente en comunidades con altos niveles de pobreza e incertidumbre económica, y que se hallaban en colectividades donde se apreciaba la piedad religiosa. La minimización de los aspectos milagrosos en

estos manuscritos medievales pudieron añadirle un tono de realismo al cuento, de forma tal que pudo allanar la conexión de este con los lectores medievales.

Aunque la sociedad judía siempre realizó la importancia de la caridad, tanto en la época helenística como en la Edad Media, el llamado a la preponderancia del diezmo y las limosnas halladas en las versiones medievales de *Tobías* reflejan la realidad social: mientras los judíos del período helenístico pudieron haber apreciado el énfasis de Tobit en el deber cívico de proveer apoyo institucional, además de su compromiso de ayudar al huérfano y a la viuda, los judíos medievales pudieron considerar más importante la preocupación de Tobit por los miembros más pobres de su comunidad por encima de su devoción a la filantropía institucional.

Los añadidos a los manuscritos medievales que resaltan los actos caritativos están elaborados a partir de la versión griega. En algunas ediciones antiguas de la historia, Tobit tomó tres diezmos de su propiedad: uno para los sacerdotes; otro para los levitas y otro para los huérfanos, viudas y conversos (*Séfer Tuviá* 1:17). Asimismo, se nos cuenta que Tobit regularmente daba su comida a los pobres (*Séfer Tuviá* 1:17) y, en su lecho de muerte, les ordena a sus hijos a darle prioridad a la *tzedaká* (*Séfer Tuviá* 14:9). Estos actos caritativos están alineados con los mandamientos bíblicos de ayudar al necesitado, particularmente a la viuda, al huérfano y al forastero⁽⁹⁾. Para los lectores en el Medioevo, el compromiso de Tobit con la caridad, tal como está prescrito en la *Torá*, subyace en el corazón del libro.

Un cuento atemporal

Al igual que muchas historias bíblicas, la

de Tobit es atemporal y, a la par con sus antecedentes en el *Tanaj*, se puede leer de manera diferente según la era y el contexto cultural del lector. Durante los primeros siglos después de su creación en la era del Segundo Templo, el libro se volvió particularmente relevante para los lectores judíos helenizados que no percibían diferencias entre la tradición judía y la cultura helenística. Su contenido encantador y cautivante cobraba importancia para aquellos devotos de las tradiciones religiosas y que estaban felizmente integrados al contexto helénico.

En la Edad Media, cuando los judíos lo leían como un clásico e, incluso, como un texto casi canonizado durante *Shavuot*, a lo mejor pasó inadvertido el énfasis helénico del libro. Para ellos, Tobit era simplemente una historia de un judío piadoso de la Diáspora que intentaba vivir su vida imbuida en los valores de la *Torá*, aun cuando esta conllevaba grandes riesgos personales. El atractivo de tal personaje observante en una minoría perseguida y apegada a la Ley de Di-os es fácil de entender. La historia de su triunfo eventual ante la adversidad y el final feliz pudo tocar el corazón.

Con la lectura del *Libro de Tobías* el segundo día de *Shavuot*—que se observa solo en la Diáspora—la comunidad judía podía oír la historia de los *tzadikim* del exilio y reflexionar el mensaje que les dejaba durante la comida de la festividad. Quizás lo que un lector moderno puede percibir mejor en la historia de Tobit es la dualidad temática del libro sobre la incertidumbre de la vida y la confianza que surge cuando uno entrega su vida al servicio de Di-os.

[Nota del traductor: Debido a que en español el libro es conocido como *Tobías* y no *Tobit*,

a pesar de que este último es el protagonista de la historia, se consideró dejarlo con el nombre del primero para facilitar su consulta por parte de los lectores].

www.thetorah.org

Notas:

[1] Entre los católicos, por otra parte, el pasaje del libro de Tobías (8:4b-9), conocida como la plegaria de los recién casados, todavía es parte de la ceremonia nupcial.

[2] Manuscrito Códex Or. Gaster 28; Stuart Weeks, «A Deuteronomic Heritage in Tobit?» en *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (eds. Hanne von Weissenberg, Juha Pakkala y Marko Martila; BZAW 119; Berlin: de Gruyter, 2011), 394 fn. 11.

[3] En arameo, los nombres son similares טוביה. En este sentido, son Tobit el Viejo y Tobit (Tobías) el joven. La traducción griega es evidentemente más fácil de leer.

[4] <http://www.rzuser.uni-heidelberg.de/~q67/Info/HymnsIntro.pdf>, William D. Furley y Jan M Bremer, *Greek Hymns, Volume 1: A Selection of Greek Religious Poetry from the Archaic to the Hellenistic Period* Tubinga: Mohr Siebeck, 2001) 60-65.

[5] Susan R. Holman, *The Hungers are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia* (Oxford: Oxford University Press, 2001) 11. Arthur Robinson Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968) 73-74.; Gildas H. Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* (Berkeley: University of California Press, 1990); <http://humweb.ucsc.edu/gweltaz/writings/RP.pdf>.

[6] Jean Baumgarten, *Introduction to Old Yiddish Literature*, editado y traducido por Jerold C. Frakes (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005), 109.

[7] Weeks, «Deuteronomic Hegemony», 394 fn. 11.

[8] Weeks, «Deuteronomic Hegemony», 394 fn. 11.

[9] Ver libro de Levítico (*Vayikrá*) cap. 19, Deuteronomio (*Devarim*) caps. 15 y 23 para constatar los mandamientos sobre la protección de la viuda, el huérfano y el forastero.

RETRATO DEL TEMPLO DE SELOMÓ

por Jacob Judah (Aryeh) León—Templo (1603-1675)

Sobreviviente del Holocausto

María del Carmen Artigas

Especial para Maguén – Escudo

En este artículo estudio la vida y uno de los libros del prestigioso intelectual y artista Jacob Judah (Aryeh) León (Siglo XVII), en el que describe el Templo de «Selomó». ⁱ Nótese que el nombre del autor aparece en la portada de su libro: *Retrato del Templo de Selomó*, 1642 como: Jacobo Judah León. ⁱⁱ Al final de su vida se le comenzó a llamar Templo por la famosa maqueta que hizo de este. Asimismo, sus hijos adoptaron Templo como el nombre de la familia.

Con anterioridad he publicado un artículo similar a este en *e-Sefarad*, revista digital de Buenos Aires. ⁱⁱⁱ En esta versión añado fotografías de la portada, dos páginas del interior del libro y un grabado que traía el manuscrito de la colección. No he podido saber si el grabado era copia de la maqueta del Templo que Judah Aryeh León construyó. El manuscrito no traía ninguna nota al respecto.

Judah Aryeh escribió el texto en español; luego apareció en hebreo (1650), en francés, en holandés y en latín (1665).

El texto *Retrato del Templo* pertenecía a la Colección de la Biblioteca Ets Haim de Ámsterdam. Lo he llamado «Sobreviviente del Holocausto» ya que ha permanecido oculto por cuatro siglos. La profesora Renata G. Fuks Mansfeld explica que la valiosa colección «más o menos intacta,» ha sobrevivido debido a que se encontraba en «Fráncfort en la bodega de un monasterio». ^{iv}



Portada del libro *Retrato del Templo de Selomó*

He podido adquirir copia del microfilm del *Retrato del Templo de Selomó* por gentileza del Dr. Brian Miller, Director de la Interlibrary Loan de Ohio State University. ^v

A continuación anoto: 1- la vida de J. Judah Aryeh León; 2- copia de la cubierta del libro; grabado que puede ser de la maqueta del Templo; 2-añado breves párrafos tomados textualmente para que el lector pueda apreciar el lenguaje.

Según la *Encyclopædia Judaica*, Templo nació en Portugal de una familia española. Sin

embargo, Mayer Kayserling en su *Biblioteca Española-Portuguesa Judaica*, piensa que nació en Hamburgo.^{vi} Templo fue rabino, profesor y prolífero escritor. Estudió en la Academia Talmud Toráh (Estudios de la Ley), que fue fundada por sefaradíes de Ámsterdam en 1610. Años más tarde la academia se llamó: *Ets Haim* (árbol de la vida).^{vii} Luego Judah Aryeh enseñó en la misma.

Templo estudió al lado de Menasseh Ben Israel y de Isaac Aboab da Fonseca, quien tradujo del hebreo al español dos tratados del cabalista Abraham Cohén Herrera.

Entre otros libros de Templo, se encuentran: *Tratado del Arca del Testamento* 1653; *Tratado de los Querubim*, 1654; *Retrato del tabernáculo de Mosés*, 1654.

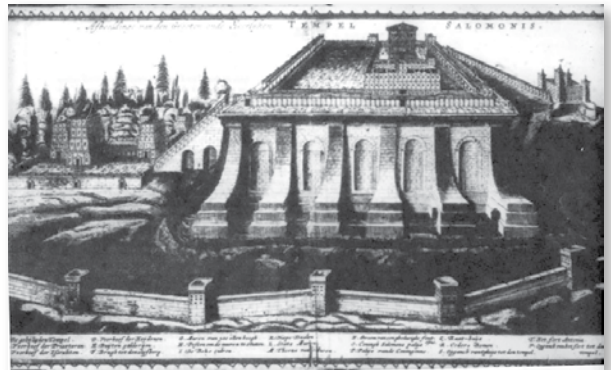
En mi *Segunda Antología Sefaradí: Continuidad Cultural (1600-1730)*, estudio con detención y comento en el *Tratado de los Querubim* publicado en Ámsterdam.^{viii} Templo dedica este libro a Ishac y a Yaacob de Pinto, que pertenecían a una prominente familia. Se puede decir que los Pinto «quisieron redefinir su propia identidad en Ámsterdam y que desearon promover la vida religiosa e intelectual de la ciudad». ^{ix} De ahí el intenso desarrollo cultural de los sefaradíes.

Templo colaboró con la impresión de Manasseh ben Israel en la publicación de la *Mishná* en 1646.^x La maqueta del Templo fue construida mientras nuestro autor colaboraba en la ardua tarea de traducir el texto.

El *Retrato del Templo de Selomó* es un escrito pragmático, aunque lleno de bellezas artísticas en donde el interés del

autor es mostrar la magnificencia y el cuidado que los israelitas pusieron en la construcción del Templo. Como en los otros escritos, aparece desde el principio una intensa religiosidad, pues explica quién fue el verdadero constructor del Templo: «Fue orden del mismo Di-os que fue el Maestro especial y esencial». Habría que añadir que desde que Templo vivió en una época en donde, después de 1492, los israelitas esperaban ansiosamente la unión de las diez tribus, especialmente desde que su maestro y amigo Manasseh ben Israel escribió un libro sobre que se sospechaba que las tribus perdidas durante el cautiverio babilónico estaban en el Nuevo Mundo. Esto crearía mayor entusiasmo en Templo, pues continuó con sus escritos, dibujos y reproducciones.

Es, asimismo, muy singular la descripción del Templo, ya que se vale en numerosas líneas para afirmar que hasta las paredes fueron construidas de cedro, oro y plata. Describe también el palacio de Salomón, con los mismos detalles. Los comentaristas de la Biblia de la que me he valido (*The Jewish Study Bible*) Adele Berlin y Marc Zvi Brettler,^{xi} explican, al margen de página, que numerosos críticos de las Sagradas Escrituras consideran que el autor del texto bíblico original exageraba. Así es



Maqueta del Primer Templo aportada por la autora.

como parecen los comentarios de Templo con el lector que no está familiarizado con el texto bíblico. Sin embargo, estos críticos añaden que en la Mesopotamia se han encontrado documentos que demuestran que los templos de los faraones egipcios tenían las paredes recubiertas de oro y plata.^{xiii} Por lo tanto, se puede decir que Templo sigue paso a paso los comentarios bíblicos.

Templo viajó por numerosos países mostrando la maqueta. El modelo estuvo en Londres durante más de un siglo. Se desconoce qué pasaría con esta, pero se piensa que probablemente se perdió.

Judah Aryeh también construyó un modelo del Tabernáculo y un modelo de los israelitas en el desierto. Judah Aryeh León no solo fue un escritor, sino un artista pues ilustraba sus libros. Tenía su propio museo en Ámsterdam en donde exhibía sus creaciones.

Transcripción Textual

He cambiado solamente la letra «f» por «s»; que puede ser una «s» engalanada, o al estilo gótico. Algunos vocablos están escritos con «v» corta o larga indistintamente; otros con «q» «en vez de «c», etc. Templo anota vocablos con acento agudo o grave, que he mantenido, y también he mantenido las palabras que une.

El resto del vocabulario está exactamente igual como en el texto, ya que no hay inconveniente en leerlo. Es una excelente muestra del español de los sefaradíes.^{xiiii}

(Portada):

Retrato del Templo de Selomo. En el qual brevemente se describe la hechura dela fabrica del Templo, y de todos los vasos y Instrumentos



Primera página del Tratado Tercero

con que en el se administrava cuyo modelo tiene el mismo Autor, como cada uno puedo ver.

(Primera Página):

Tratado primero dela descripción del templo en general

Para que alcançar puedas una entera noticia y satisfacion bastante, o amigo Lector, de una fabrica tan eminente como la del Templo de Selomo, ha sydo, conveniente que primeramente sepas en general algunas cosas, por medio de las quales, claramente la grandeza y magnificencia suya tu vendras luego a conocer, la qual sin alguna duda ha passado ala somptuosidad y ala grandeza de todas las demas fabricas del mundo.

Del fabricante del Templo

La primera pues de todas ellas, es que el fabricante de este edificio ha sydo el sapientissimo y grande Rey nuestro Selomo, de cuya sabiduria y gran poder las Escrituras sagradas restifican: y este aunque de tanta sabiduria era dotado, no le fue concedido de hazerlo par su misma industria y saber, salvo por un espresso Modelo y orden del mismo Di-os que fue el Maestro principal y esencial architect d'esta obra tan maravillosa; el qual ansi como antigamente avia revelado a su siervo Moseh el Modelo del santo Tabernaculo, asi mismo despues dessto revelo al Profeta Rey David el retrato de toda esta grande fabrica, para que lodexasse a Selomo su hijo, y por el la hiiziesse sin discrepar ninguna cosa.

Del gran numero de gente que en la fabrica del Templo se ocupò.

Es que el sobredicho Templo fue hecho por una gran cantidad de gente, cuyo numero llegò a ciento y sesenta y tres mil y seis cientos thombres; de los quales avia sobre-entendientes y Maestros qui hiziessen trabajar el pueblo, tres mil y trezientos hombres; y sobre ellos aun avia trezientos Governadores y Maestros generals, por orden y mandamiento de los quales toda la obra se hazia.

Del espacio de tiempo en que el Templo fue fabricado.

Es, que todo este grande numero de gente se ocupò en la fabrica ya dicha por tiempo de siete años continos, desde que se comenzò hasta que totalmente fue complida.

Dela blancura y gentileza dela fabrica del Templo

Es, que la blancura delas piedras de marmol de que toda la dicha fabrica fue hecha, era tal, que por donde el Templo se podia ver de lexos Parecia una montana de purissima nieve; y por donde era endorado, resplandecia

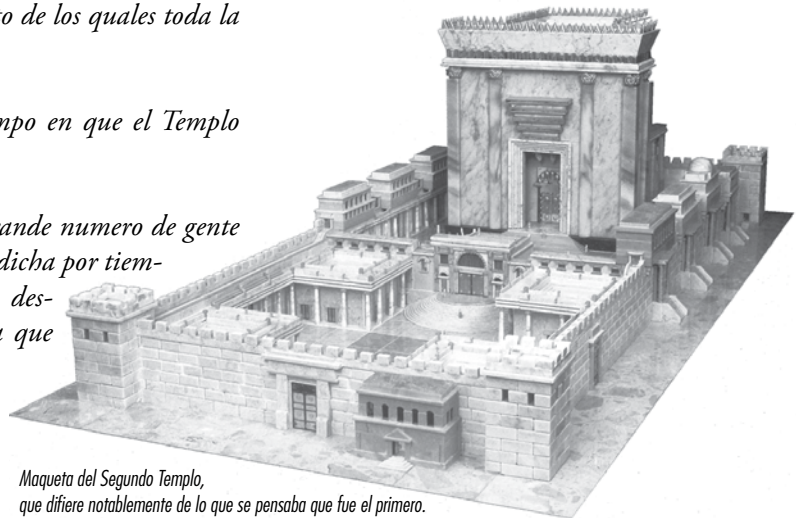
Tratado Segundo dela Descripcion dela Fabrica del Templo

D'el monte llamado Moria de coso trezientos de altura, rodeado de muy hondos valles, y Cercado por sus tres lados de muy magnificos muros, los quales se levantan en lo alto hasta la cumbre de el; y las piedras de que fueron edificados son blancas y de quarenta codos de grandura y sobre este el Templo está edificado.

Tratado Tercero Dela Descripcion de los Vasos del Templo

De la Arca del Testamento

Es la arca del Testamento hecha de unos maderos de cedro, y de codos dos y medio de longura, y en ancho uno y medio y de lo mis-



Maqueta del Segundo Templo, que difiere notablemente de lo que se pensaba que fue el primero.

mo de altura, cubierta por dentro y por defuera de laminas de oro fino llanas, y sin alguna encalladura ni labor; y dela sobre-pujançadelas laminas exteriors, tiene hecha su corona todo al derredor de su cumbre, y tiene sus quatro sortijas de oro, y sus dos varas de cedro una delas quales varas es de diez codos de luengo, y por ellas era llevada alos hombros de los Levitas; y tiene mas una Piedra de marmol de altura de tres dedos, llamada la Piedra de el cimientto, sobre la qual esta arca está puesta ansi como estava en el Templo.

Tratado quarto de la descripcion delas fabricas que se

Comunicaban con el Templo

Es el grande y muy sumptuoso palacio del Rey Selomo fabricado junto al Templo, hazia el lado Meridional, y hecho todo el de piedras de marmol blanco muy pulidas, do ocho y de diez grandura, de maderos de cedro de plata y de oro, y de muchas piedras preciosas engastadas en oro, y puesta por los emmaderamientos y por las paredes por dedentro en derredo, con mucho artificio y hermosura.

(El Cuarto Tratado termina con una descripción de la Torre Antonia):

Es un peñasco delante del collado de Bezetta junto al Templo....



Notas:

ⁱ Para un detallado estudio de la variedad lingüística y la lengua que llevaron consigo los expulsados españoles, véase el artículo de Haim Vidal Sephiha, «Permanencia del castellano en las comunidades sefardíes después del exilio» en Los judíos de España, ed. Henry Méchoulán (Madrid: Editorial Trotta, 1992), 627-632.

ⁱⁱ Variedad en la doble «a.»

ⁱⁱⁱ E-Sefarad, publicación semanal por Liliana y Marcelo Bienveniste, Buenos Aires,.

^{iv} Renata G, Fuks-Mansfeld, «Los judíos sefardíes de los Países Bajos desde el Siglo XVIII a nuestros días,» en Los judíos de España, bajo la dirección de Edgar Morin, Henry Méchoulán, (Madrid: Editorial Trotta, S.A, 1993), 231.

^v Me gustaría dar crédito, asimismo, a la Sra. Mary Miller por haberme ayudado a descargar los microfilms.

^{vi} Kayserling. Mayer, Biblioteca Española Portuguesa- Judaica (New York :Ktav Publishing House, Inc. 1971),58.

^{vii} Encyclopedia Judaica, ed. Por Cecil Roth y A.K. Offenbergen «Templo, Jacob Judah (Aryeh) León,» 2 ed. V, 19. 1976.

^{viii} He adquirido el microfilm del tratado de IDC Publishers, New York y la Bibliotheca Rosenthaliana, Ámsterdam, (Universiteitsbibliotheek) Nótese la variedad de la letra «a» en el nombre del autor.

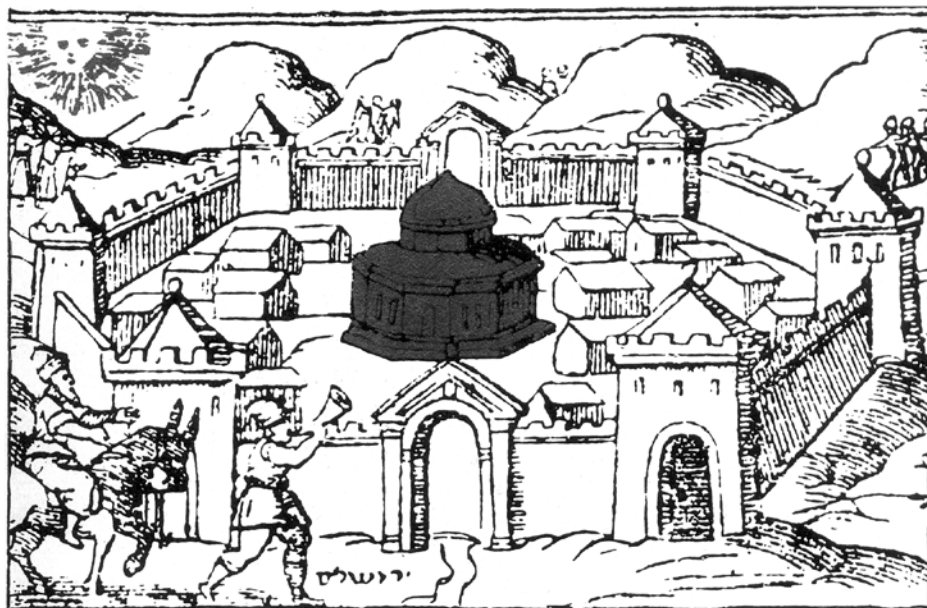
^{ix} Yosef Kaplan, Los judíos nuevos en Ámsterdam . Estudios sobre la historia social intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII. (Barcelona: Editorial Gedisa 1996), 27.

^x Yosef Kaplan, «La Jerusalén del Norte: La comunidad Sefaradí de Ámsterdam en el Siglo XVII, 201-216.» En «los judíos de España,» Méchoulán, Morin (Madrid: Ed. Trotta, SA. 1992).

^{xi} Adele Berlin y Marc Zvi Brettler eds. Oxford: University Press, 1999)

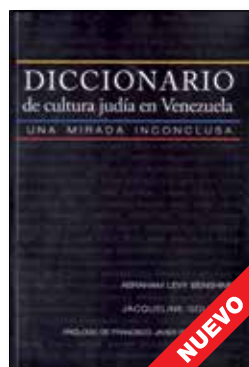
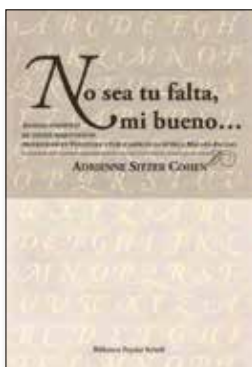
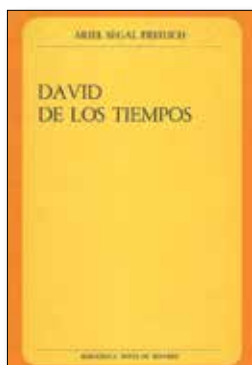
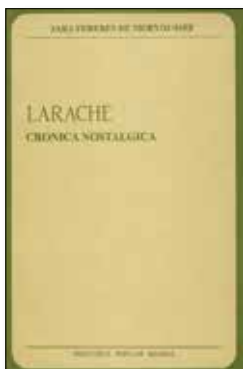
^{xii} Jewish Study Bible, p.684.

^{xiii} Mantengo el uso de «sefardíes» ya que en hebreo el vocablo tiene un breve sonido, si bien no es la «a» abierta del castellano. Me doy cuenta de que la Real Academia anota: «sefardí.»



Amigos de la Cultura Sefardí

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



Busque nuestros libros en el Rincón Judío presente en las librerías **Kalathos, Nuevo Mundo** y **La Sopa de Letras**.

Libros del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas

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

Revise nuestros precios en la página

www.cesc.com.ve