

TOLDOT תולדות



“Errantes”, obra de Maurycy Minkowski



Centro de Estudios Genealógicos
y Socioculturales de la
Población Judía de la Argentina

TOLDOT תולדות

Segunda Época
N°6 - Julio 2025
ה"פשת זומת

Director

Yaacov Rubel

Equipo de redacción

Nejama Barad

Guillermo Blugerman

Enrique Grinberg

Silvia Hansman

Diseño

Laura Erijimovich



Despedida y buenos deseos

Con este número cierro el ciclo de mi participación como Director de TOLDOT. Me retiro con la satisfacción de haber recreado la Revista que constituyó un proyecto generado por Paul Armony, el fundador de AGJA que dirigió la revista hasta su fallecimiento.

Quiero agradecer a Nejama Barad, Daniel Bargman, Nancy Bitenberg, Enrique Grinberg, Diana Nimcowicz, Graciela Rotman Gabriel Schwartz y Paulina Seivach, compañeros que me acompañaron en el intento de iniciar una nueva etapa para no dejar caer el sueño de Paul Armony.

Este proyecto continuará y volverá a tener el nombre AGJA Paul Armony como merecido homenaje a su memoria.

Quiero hacer llegar mis mejores deseos de éxito al Dr. Guillermo Blugerman, que en los pocos meses de su gestión como Director de AGJA Paul Armony ha demostrado un dinamismo digno de los mejores elogios, el Licenciado Daniel Bargman, compañero de tantos años, se hará cargo de la dirección de TOLDOT.

Solo me resta agregar que AGJA Paul Armony pasó a formar parte del IWO conducido por Silvia Hansman, la Directora de Patrimonio Cultural a quien agradezco especialmente, por el apoyo que me brindó como director de TOLDOT.

3 100 años del IWO de Vilna: El ídish como legado y horizonte.
Silvia Hansman

4 De cristales y brumas: Jorge Luis Borges y Baruj Spinoza
María Gabriela Mizraje

21 La antigua modernidad de la música litúrgica de la sinagoga portuguesa de Amsterdam
Edwin Seroussi

31 Orígenes en disputa. Debates sobre el origen de los judíos de Europa del Este: indicios históricos, lingüísticos y onomásticos.
Alexander Beider

47 Maurycy Minkowski. Sus pinturas como documentos históricos.
Silvia Bronstein de Wilkis

NUESTRAS RESEÑAS

59 Iacob Iedvabnik: *El libro que nos trajo. La descripción de la Argentina y sus colonias, 1893.*
Yasmin Kleiner

61 Alejandro Dujovne: *Una historia del libro judío: la cultura judía argentina a través de sus editores, librerías, traductores, imprentas y bibliotecas.*
Malena Chinski

63 ARCHIVO IWO

100 años del IWO de Vilna: El ídich como legado y horizonte.

Hace cien años, en la ciudad de Vilna, entonces Polonia y hoy capital de Lituania, se fundó el *Idisher Visnshaftlejer Institut*, conocido por sus siglas en ídich como IWO (Instituto Científico Judío). Su creación fue el resultado de un proceso colectivo que respondió a una necesidad urgente de la modernidad europea: en el nuevo mapa surgido tras la Primera Guerra Mundial, los Tratados de las Minorías comprometían a los Estados del Este europeo a garantizar el acceso a la educación para sus poblaciones nacionales minoritarias, incluidas las comunidades judías. En ese contexto, la tradicional educación religiosa cedía paso a escuelas modernas que requerían materiales de estudio en ídich, la lengua cotidiana de millones de personas.

La iniciativa de crear una institución académica dedicada al estudio del ídich partió de un grupo de intelectuales judíos emigrados en Berlín, encabezado por el lingüista Nokhem Shtif y el historiador Elye Tsherikover. En 1924, Shtif redactó un memorando proponiendo la creación de un instituto que fuera al mismo tiempo academia, biblioteca y universidad. No solo debía impulsar la investigación, la recopilación documental y la formación de especialistas, sino también dotar al ídich de estatus normativo y simbólico: una lengua sin Estado, con millones de hablantes, necesitaba crear sus propias instituciones.

En 1925, delegados de Berlín, Vilna y Varsovia fundaron el IWO y definieron su estructura en cuatro secciones académicas: lingüística, histórica-socioeconómica, pedagógica y literaria. Ese mismo año se redactaron las Tesis de Vilna, que establecieron el compromiso del instituto con la educación laica, la ciencia moderna y los desafíos sociales de la comunidad judía.

La proyección del IWO fue inmediata. Surgieron filiales en Nueva York, Buenos Aires y otras ciudades. En Argentina, un grupo de activistas organizó en 1926 un comité de apoyo, y en 1928 se estableció formalmente la Sección Argentina que junto con la de Estados Unidos sostuvo ininterrumpidamente su labor hasta hoy. En sus casi cien años, la filial de Buenos Aires se convirtió en un referente para la cultura judía en América Latina. Desde allí, el IWO mantuvo viva la lengua ídich mediante cursos, actividades culturales, edición de libros, biblioteca, archivo histórico y proyectos de investigación.

El siglo de existencia del IWO estuvo marcado por grandes tragedias. La sede central de Vilna fue destruida durante la Segunda Guerra Mundial; su patrimonio fue saqueado por los nazis, protegido por sus trabajadores dentro del Gueto de Vilna y parcialmente recuperado después del Holocausto. Décadas más tarde, la sede del IWO en Buenos Aires sufrió el atentado a la AMIA en 1994, que destruyó completamente el edificio donde funcionaba. Gracias a la tarea incansable de más de 800 voluntarios, se logró rescatar una parte sustancial de su acervo documental.

Hoy, el IWO resguarda colecciones declaradas Memoria del Mundo por la UNESCO y patrimonio cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Sus fondos permiten reconstruir trayectorias migratorias, recuperar historias familiares y ofrecen un testimonio único sobre la vida cultural judía, el idioma ídich y sus expresiones literarias y artísticas. A cien años de su fundación, el IWO reafirma su misión: preservar una herencia milenaria y proyectarla hacia el futuro, promoviendo el diálogo entre generaciones, el encuentro entre culturas y la valoración de la diversidad. ■

Mg. Silvia Hansman, Directora, Fundación IWO



De cristales y brumas: Jorge Luis Borges y Baruj Spinoza

María Gabriela Mizraje

*¿Soy yo esas cosas y las otras
o son llaves secretas y arduas álgebras
de lo que no sabremos nunca?*

Jorge Luis Borges, "Líneas que pude haber escrito
y perdido hacia 1922", 1969.

Lazos

Las relaciones de Jorge Luis Borges (1899-1986) con la cultura judía, fundamentalmente a través de sus declaraciones programáticas y de sus propuestas poéticas y ficcionales, son de una envergadura tan importante como evidente, prueba de lo cual constan los variados abordajes sobre ese contacto, que realizaron estudiosos y artistas de diversas disciplinas.

El diálogo de Borges con el universo sefaradí puede focalizarse prioritariamente en los vínculos con sus contemporáneos, en particular Rafael Cansinos-Assens (1882-1964) y con una de las figuras del pasado que el escritor argentino elige con mayor fascinación, Baruj Spinoza (1632-1677).

Las resoluciones textuales de su unión con este último así como sus necesarias repercusiones extratextuales nos abren un universo deslumbrante.

Como es conocido, el vínculo inicial de Borges con el judaísmo se da a través de los libros sagrados en la casa de su infancia, el segundo viene de la mano del viaje a Europa (donde traba una antológica amistad con Maurice Abramowicz y con Simon Jichlinski) y, en su tiempo en España, penetra muy singularmente a través del mencionado escritor sevillano Cansinos-Assens y toda la cosmovisión sefaradí.

Otro impacto de los sefaradís le llega mediante los místicos judíos y la cábala. Y aún hay otro ingreso que Borges hace por medio del Siglo de Oro, hilvanando entre grandes plumas castellanas la constelación de un acervo de incalculable riqueza. Allí, entre otros autores, habrá de recuperar a Fray Luis de León, traductor del Libro de Job, o tendrá ocasión de revisar a Francisco de Quevedo para ver su concepción de los ángeles del Antiguo Testamento.

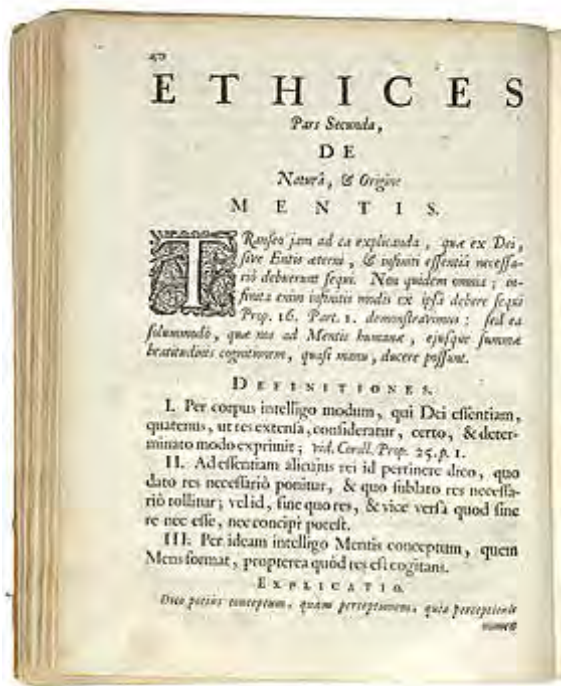
A propósito de Rey de Reyes, Siervo de los Siervos y sobre todo *Cantar de los Cantares*, Borges rememora, en 1952, la siguiente explicación de Fray Luis: "Propiedad es de lengua hebrea —dice Fray Luis de León— doblar así unas mismas palabras, cuando quiere encarecer alguna cosa, o en bien o en mal. Así que decir *Cantar de cantares* es lo mismo que solemos decir en castellano *Cantar entre cantares, hombre entre hombres*, esto es, señalado y eminente entre todo y más excelente que muchos".¹



SOBRE LA AUTORA

María Gabriela Mizraje es filóloga, crítica literaria, escritora. Profesora e investigadora de la UBA, actualmente trabaja en la Universidad del Salvador, donde enseña Literatura Hebrea. Cuenta con múltiples artículos académicos en sus distintas áreas de especialización, publicados en Argentina y en el extranjero, y con trece libros de los que es autora o bien de los cuales ha realizado una edición crítica. Colabora con difusión cultural en medios masivos y es miembro del comité de redacción o consejo editor de diversas revistas nacionales e internacionales. Asimismo es poeta y narradora.

1. "De Alguien a Nadie", en *Otras inquisiciones*, 1952. *Obras Completas*, II, p. 103. Existen diferentes publicaciones de *Obras Completas* de Borges. En esta nota nos referimos a la edición crítica, anotada por R. Costa Pícazo e Irma Zángara, *Obras Completas*, tres volúmenes: I (1923-1949), II (1952-1972), III (1975-1985), Buenos Aires, Emecé, 2009, 2010, 2011, respectivamente.



Segunda parte de la *Ética*, edición de 1677.

Hermosa explicación, fidedigna desde el punto de vista lingüístico y profunda desde un punto de vista filosófico, la que trae el traductor cristiano de la mano de Borges también traductor. Lengua de doblar y vivencias de doblar y desdoblar las del pueblo hebreo. Nuestro escritor argentino corre tras la división idiomática para cruzar su propio desierto en lo que al hebreo se refiere.

Si todo judío es, casi por definición, un des-situado, los sefaradíes que Borges elige como más próximos, queridos y admirados, lo son en un sentido estricto. Spinoza en tanto paradigma de judío excomulgado (que llamativamente jamás regresa al seno de su comunidad) y Cansinos como judío adoptivo o descendiente de conversos. Ambos automarginados, atípicos, en cierto modo centrales a pesar de intentar no serlo —salvando las ostensibles diferencias entre uno y otro—, ejemplares.

Borges vuelve sobre ellos como a dos amigos literarios, de influencia capital sobre su pensamiento. Uno, real; el otro, no por lejano menos vívido para la percepción de nuestro autor.

Múltiples son las intervenciones de Borges sobre Baruj Spinoza a lo largo de su vida, y podría decirse que prácticamente lo probó en todos los géneros que supo practicar (conferencias, narrativa, ensayo, poesía, entrevistas). Entre ellos, la importante conferencia que da en 1967, en el Instituto de Intercambio Cultural Argentino Israelí², comenzando con la conocida afirmación de Bertrand Russell en su *Historia de la filosofía occidental*, donde reconoce que “de todos los grandes filósofos, el más querible es Baruj Spinoza”, el mismo de quien Borges dirá: “Porque en Spinoza el amor, el sobrio, lacónico y pudoroso amor, no está lejos nunca” (p. 103).

Borges se propone reparar en el hombre, precisamente porque advierte que “esa filosofía tiene algo de inhumano, algo de divino, de



Baruch Spinoza (Amsterdam, 24 de noviembre de 1632 - La Haya, 21 de febrero de 1677).

2. Véase la publicación de dicho Instituto, *Conferencias*, Buenos Aires, Talleres El Gráfico/ Impresores, 1967, pp. 103-112.

inaccesiblemente inhumano [...] hay —me parece— una suerte de discordia entre la santidad, o casi santidad de su vida, y su doctrina, o mejor dicho el extraño modo que eligió para la exposición de su sistema filosófico” (p. 103).

Pocas páginas después afirmará: “Spinoza pensó mucho en su libro antes de escribirlo; no me refiero a aquellos tratados en los cuales él se anticipa a lo que se ha llamado “la alta crítica bíblica”, porque él niega la antigüedad de ciertos libros bíblicos, de los volúmenes que componen el Pentateuco, por ejemplo, sino a su Ética que es su obra principal” (p. 106).

Penetra en su obra y en su vida señalando el descubrimiento de la vulnerabilidad de las verdades matemáticas, la aridez combinada con la imaginación poderosa; la lógica, el sistema inicial y el método geométrico como expositivo; la sustancia cuya esencia comporta la existencia; la influencia de Descartes y acaso de la Cábala; la condena del temor tanto como de la esperanza; la determinación y el libre albedrío. Borges repasa estos y otros tópicos, hasta la famosa sentencia de Novalis: “Spinoza ist ein Gott-trunkener Mensch” (*Spinoza es un hombre ebrio de Dios*), que el escritor argentino reconoce por su belleza romántica pero que asegura que no se ajusta a Spinoza, no por lo tocante a Dios sino por lo discordante de la ebriedad, la palabra “ebrio”, que no condice con la serenidad de aquel.

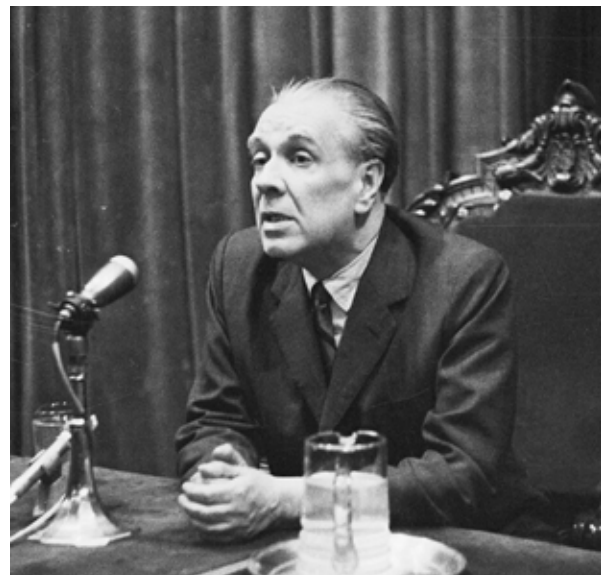
Una gravitación poderosa

Con el Borges juvenil, nace la hora judía que tanto va a conmovirlo entre paisajes urbanos donde, a pesar de las luces artificiales o el tránsito, sabe reconocer el cielo, hora a la que incluso le dará más de un verso, aun en poemas donde la cosmovisión o personajes judíos no sean centrales.

Así, por ejemplo, en *Fervor de Buenos Aires*, leemos “Calle desconocida”: “Penumbra de la paloma/ llamaron los hebreos a la iniciación de la tarde/ cuando la sombra no entorpece los pasos/ y la venida de la noche se advierte/ como una música esperada y antigua” [...].

A pesar de que la afirmación es incorrecta (como él mismo se encargará de aclarar en nota final de la edición de sus *Obras Completas*, siguiendo los *Escritos* de Thomas De Quincey) y aunque de ese libro Borges suprime o modifica varios otros poemas, no elimina “Calle desconocida”. Sí la corrige pero curiosamente no en el punto de la “penumbra de la paloma” del atardecer; para estos versos sólo introduce una anotación, reconociendo así la fuerza de la imagen artística por encima de la corrección hebrea etimológica.

Con tal decisión, parece sentirse inclinado a aquello que en 1970 habrá de confesar en estos términos: “Yo hubiera querido estudiar hebreo. La verdad es que sentí que era un idioma sagrado, un idioma inviolable para mí [...] Yo no he llegado a esa lengua fuera de





Fachada de la Biblioteca Nacional, en los tiempos de Borges como director.

3. J. L. Borges, discurso con motivo de “Los primeros 25 años de *Davar*”, *Davar*, n° 125, primavera de 1974. (Texto del homenaje realizado en la SHA, el 5/9/1970 y reproducido en *Textos recobrados* 1956-1986, Buenos Aires, Emecé, 2003, p. 289.)

4. La primera nota final de las *Obras Completas* aclara: “Calle desconocida. Es inexacta la noticia de los primeros versos. De Quincey (*Writings*, tercer volumen, página 293) anota que, según la nomenclatura judía, la penumbra del alba tiene el nombre de penumbra de la paloma; la del atardecer, la del cuervo” (*Obras Completas*. 1923-1972, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 52).

5. Para una reposición más completa del contexto y para que pueda advertirse hasta qué punto proceden las reescrituras, transcribimos distintas versiones del final al cual estamos aludiendo. En 1923 cierra del modo siguiente: “Íntimo y entrañable/ era el milagro de la calle clara/ y solo después/ entendí que aquel lugar era extraño,/ que es toda casa un candelabro/ donde arden con aislada llama las vidas,/ que todo inmediato paso nuestro/ camina sobre Gólgotas ajenos”. En 1943 así: “Íntimo y entrañable/ era el milagro de la calle clara/ y sólo después/ entendí que aquel lugar era extraño,/ que toda casa es candelabro/ donde arden con aislada llama las vidas,/ que todo inmediato paso nuestro/ camina sobre Gólgotas ajenos”. Y en 1969 (cuando incorporara la nota sobre la etimología hebrea) así: “Sólo después reflexioné/ que aquella calle de la tarde era ajena,/ que toda casa es un candelabro/ donde las vidas de los hombres arden/ como velas aisladas,/ que todo inmediato paso nuestro/ camina sobre Gólgotas”.

6. Borges dirige la Biblioteca Nacional argentina entre 1955 y 1973.

7. En la breve recopilación que complementa el número anterior de *L’Herne*, donde está incluido “Spinoza”, aparece otro texto que nos interesa muy especialmente para la perspectiva en cuestión, es “Défense de la Cabale”. Véase *L’Herne*, Paris, 1964, páginas 61-100, dedicadas a Borges.

algunas palabras, pero no es necesario, creo, saber esa lengua para sentir su gravitación, su poderosa gravitación”.³

Si la penumbra de la paloma no corresponde a la tarde sino al alba y en la tarde cabe, en cambio, la penumbra del cuervo, la música no deja de ser esperada y antigua y las casas seguirán estando en pie de igualdad con los candelabros, porque en esa “Calle desconocida” cualquiera, de su porteño fervor, también habrá latido más de una resonancia judaica.⁴

“Penumbra de la paloma/ llamaron los judíos a la iniciación de la tarde/ cuando la sombra aún no entorpece los pasos/ y la venida de la noche se advierte/ antes como advenimiento de música esperada/ que como enorme símbolo de nuestra primordial nadería.” Así era el texto en el libro original, de 1923. Como se ve, entre otras reescrituras para las reediciones, los judíos se convierten en hebreos, lo cual nos deja más cerca de la lengua. El poema cambia muchísimo a lo largo de las décadas pero la vibración inicial de la penumbra de la paloma se mantiene intacta, más allá de las verdades de las lenguas.

También, aunque sometida a pequeñas variantes, perdura una imagen que aproxima la luz del final. “Que es toda casa un candelabro” (1923), “que toda casa es candelabro” (1943) o bien “que toda casa es un candelabro” (1969) propone el poema errático y la ciudad que el poeta nos permite imaginar (que no es otra más que Buenos Aires) se ilumina como en Januca.⁵

La penumbra es la misma que volverá, muchos años después, tanto en los poemas a Spinoza como incluso en la conferencia final que a éste le tributa. El primero de esos poemas forma parte de las producciones de su propia autoría que se atreve a elegir entre las que más le gustan, y es un texto que cruza el mundo velozmente.

La página original de los versos de “Spinoza” copiados con letra de su madre para la edición parisina de la revista *L’Herne* de 1964 (huelga aclarar que para esa época Borges ya estaba ciego) lleva un logo de la Biblioteca Nacional Argentina, es decir que doña Leonor Acevedo de Borges vuelca en forma manuscrita, en papel oficial con membrete, lo que su hijo le dicta mientras es Director de dicha institución⁶; el poema está datado al pie en noviembre de 1963.⁷

Si de sombras se trata, Spinoza es una tutelar para Borges. No parece casualidad, entonces, que la última conferencia que pronuncia sea una relativa a su filósofo más querido, dada en la Sociedad Hebrea Argentina el 1 de abril de 1985. Hablando de él se despide de la patria y casi de la vida.

Numerosos habían sido los textos, las charlas, las colaboraciones del autor de “La muerte y la brújula” con la SHA. Baste recordar, entre otros, su homenaje a los primeros 25 años de *Davar* (la revista de la sociedad), cumplidos en 1970. En dicha ocasión había explicado:

Es natural que nosotros los argentinos, cuya tradición tiene poco más de un siglo y medio, busquemos alimento en otras culturas. Y ojalá que lo busquemos en todas las culturas del mundo. Pero en el caso particular de la cultura hebrea, esa cultura que se conjuga con la argentina y la enriquece, hay un hecho que he señalado muchas veces y es la relación que podríamos llamar filial que existe entre las dos. Más allá de nuestras creencias o descreencias personales, los argentinos pertenecemos a la cultura occidental [...] todos [somos] griegos y hebreos.

Para más adelante coronar diciendo: “si alguna virtud tenemos [los argentinos] es el hecho de que no nos interesa un solo lugar o una sola estirpe sino que nos interesa el universo y en el universo el lugar de Israel es algo que nadie puede negar; nadie puede negar el vasto y ubicuo lugar de Israel”.

Muchas definiciones vienen a converger en estas pocas palabras: el derecho a la existencia del Estado, la condición de la diáspora y una perspectiva que, independientemente de que se postula como intrínseca a la idiosincrasia argentina, es muy personal, muy borgeana y constituye, por lo tanto, más una propuesta que el relevamiento de una condición preexistente: “nos interesa el universo”.

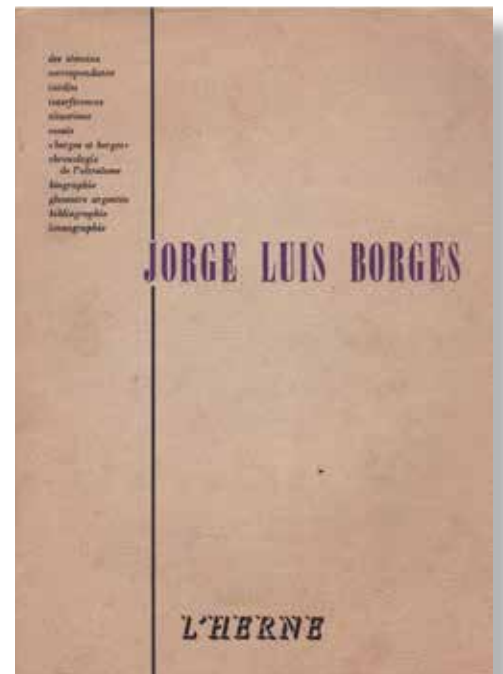
De tal universo, sabemos que Borges tenía los tratados de Spinoza en múltiples idiomas, y que un año antes de su muerte declaró en aquella conferencia en la SHA que se había “pasado la vida explorando a Spinoza”. Planeaba un libro sobre él que jamás llegó a escribir y ese proyecto permanente lo reforzó sin dudas en su rol de lector perpetuo de la obra del filósofo. Fue una búsqueda constante, sobre la cual reflexiona: “junté los materiales y luego descubrí que no podía explicar a otros lo que yo mismo no puedo explicarme”.

Esa imposibilidad, para alguien de su maestría, confesión que no es falsa modestia, trasluce una fascinación sin tregua que conlleva el sentimiento de que no puede hacer mucho más que repetir o glosar al escritor al cual admira. Sin embargo, ahí están sus conferencias, artículos, cuentos y poemas a él dedicados. Asimismo, la mención permanente, aún cuando los temas a abordar estén bien distantes del judeo-holandés del siglo XVII, es prueba de un hecho: el de la asociación, el de estar previamente habitado por Spinoza, a punto tal que cosas en apariencia lejanas le permiten regresar a él. Pues, si como gustaba afirmar Borges, cada palabra postula el universo, asuntos diversos, por cadena asociativa, podían hacerle recordar o rendir tributo a ese autor de cabecera. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se ocupa de mundos tan disímiles como el de H. G. Wells o del Emperador chino, como si tantas otras obras o sucesos le sirvieran también de pretexto para volver a Spinoza.

De tal modo, en “El primer Wells” (texto de 1946, posteriormente incluido en *Otras inquisiciones* de 1952)⁸, Borges cita a Spinoza y,



Jorge Luis Borges y su madre en Texas, 1961.



En 1964, la revista francesa *L'Herne* decidió hacer un número especial dedicado a Jorge Luis Borges.



Borges en la Sociedad Hebrea Argentina en ocasión de una conferencia dictada c. 1965

8. "El primer Wells" aparece originariamente en *Los Anales de Buenos Aires*, I, 9, septiembre 1946.

9. *Obras Completas*, II, p. 70. Edición crítica, en tres volúmenes, ya citada (*Obras Completas*, II (1952-1972), Buenos Aires, Emecé, 2010). El breve artículo "El primer Wells" se extiende de p. 69 a p. 70.

10. Es decir, que no toma la nota antisemita de la leyenda sino el portento de su creación, universalmente válida.

11. "La muralla y los libros" (1950), en *Otras inquisiciones*, 1952. Aparecido originalmente en *La Nación*, 22/10/1950. Incorporado a la edición de *Sur*, de 1952 y luego de Emecé, 1960. La presente cita corresponde a *Obras Completas*, 1923-1972, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 634.

más que contradecir, se pone en diálogo su concepto del amor con el incluido en el soneto de 1976.

"El escritor no debe invalidar con razones humanas la momentánea fe que exige de nosotros el arte. [...] Desconfiamos de su inteligencia, como desconfiaríamos de la inteligencia de un Dios que mantuviera cielos e infiernos. Dios, ha escrito Spinoza (*Ética*, 5, 17), no aborrece a nadie y no quiere a nadie."⁹ Este Dios prescindente, spinoziano y borgeano, tendría poco que ver con la ira o con la inclinación favorable, con la elección de un pueblo o ciertos individuos más que otros y, en síntesis, con las oportunidades, los premios y los castigos, tal cual se nos presenta en la tradición bíblica. En ese ensayo aparecen otras referencias notables en relación con el judaísmo: por un lado, apoyándose en H. G. Wells en tanto autor que reescribe el Libro de Job para nuestro tiempo, nos recuerda dicho libro como "esa gran imitación hebrea del diálogo platónico". Por otro, nos presenta la fórmula de Ahasverus (tomado solo en sentido positivo)¹⁰ como patrimonio de la humanidad, por cuanto pertenece "a la memoria general de la especie" y que, junto a la de Teseo y otras obras inmortales, "se multiplicarán en su ámbito, más allá de los términos de la gloria de quien los escribió, más allá de la muerte del idioma en que fueron escritos" (p. 70).

Por su parte, en nuestro segundo ejemplo, el de "La muralla y los libros" (1950), texto incluido en *Otras inquisiciones*¹¹, Borges intenta explicar la historia del Emperador y la muralla china, diciendo: "Todas las cosas quieren persistir en su ser, ha escrito Baruj Spinoza;

quizá el Emperador y sus magos creyeron que la inmortalidad es intrínseca y que la corrupción no puede entrar en un orbe cerrado”. Esta misma idea es la que retomará al cierre de su conferencia en el Instituto de Intercambio Cultural Argentino Israelí, ya mencionada. Afirma entonces: Spinoza “luego dijo que cada cosa quiere persistir en su ser: la piedra quiere ser siempre una piedra, el tigre quiere ser un tigre. Spinoza agrega el ejemplo de una piedra que cae desde un alto promontorio y dice que, si la piedra pudiera pensar en ese momento, pensaría: “estoy cayendo porque quiero” “ (p. 112).

Vita in lucem

En la mencionada conferencia en la SHA, de 1985, Borges expresa algunos conceptos e imágenes en los que vale la pena detenerse:

Spinoza llevó su voluntad, no diré de engendrar, sino de erigir a Dios, ese cristalino laberinto, hasta el fin.

*Pero mientras él se dedicaba a ese propósito, estaba creando otra imagen. Esa otra imagen no es menos inmortal que la de Dios. Es la imagen que ha dejado en cada uno de nosotros. La imagen de su propia vida. Recuerdo la expresión latina *vita umbratiles* (‘vida en la sombra’). Es lo que buscó Spinoza y lo que no ha logrado ciertamente, ya que ahora, tantos siglos después, estamos aquí, en el extremo de un continente que él casi ignoró; estamos aquí, pensando en él, yo tratando de hablar de él, y todos extrañándolo. Y, curiosamente, queriéndolo.*

Resulta sorprendente el discurso entrañable que Borges se permite en tal ocasión, posibilitando destacar no sólo el diálogo mano a mano con el filósofo, la admiración sincera, la amistad que no conoce las fronteras del tiempo o el espacio, sino también mostrando la perplejidad de sus propias emociones.

Ello termina de probarse con algo que afirma luego: “Hoy pensamos en él como en un querido amigo que hemos perdido, que no hemos tenido la suerte de conocer”.

La vida en la sombra, la que buscó Spinoza y no logró, dada su fama, es la que se cuela en medio de los sonetos a él dedicados, donde la sombra es penumbra, con ecos de Virgilio (más adelante los focalizaremos).

Observa en el primero (de 1963):

“Las traslúcidas manos del judío
labran en la penumbra los cristales
y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)”





Y reza en el segundo (de 1976):
“Bruma de oro, el Occidente alumbra
la ventana. El asiduo manuscrito
aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.”

El engendramiento (para no hablar del infinito o el laberinto, tópicos transitados en exceso por la crítica) con el cual Borges a través de Spinoza le devuelve humanidad a Dios es, como las opciones estilísticas que lo acompañan, otro reflejo de su poesía en su ensayística. La conferencia de la SHA glosa, en cierta forma, sus propios versos, de modo tan vívido como conmovedor, y acaso reinterpreta o cuando menos ajusta algún término, porque las licencias poéticas no son idénticas a las de la prosa del conferencista.

Así, “Alguien construye a Dios en la penumbra./ Un hombre engendra a Dios. Es un judío/ de tristes ojos y de piel cetrina” (versos del poema de 1976) halla un correlación en las siguientes palabras del ensayo: “Spinoza llevó su voluntad, no diré de engendrar, sino de erigir a Dios, ese cristalino laberinto, hasta el fin”.

Prosigue el poema: “No importa. El hechicero insiste y labra/ a Dios con geometría delicada;/ desde su enfermedad, desde su nada,/ sigue erigiendo a Dios con la palabra”.

Las variaciones entre engendrar y erigir (verbos muy prolijamente elegidos, con sus sonidos en común) son dignas de una escucha atenta. ‘Erigir’ es un duplicado culto del siglo de Spinoza (puesto que el verbo de base es ‘erguir’, pero además detrás puján tanto la acción de dirigir o regir (*regere*) como el participio que nos permite recordar siempre al *homo erectus*. Al pie de la creación, sin Dios y acaso sin Darwin, o con ambos, Borges endereza sus palabras hacia el centro de la filosofía spinoziana para desde allí erigir un canto, a su manera, al espíritu que todo lo anima.

“Pero mientras él se dedicaba a ese propósito, estaba creando otra imagen. Esa otra imagen no es menos inmortal que la de Dios. Es la imagen que ha dejado en cada uno de nosotros. La imagen de su propia vida” —continúa el conferencista, mostrándonos mucho de la suya.

12. “Tigres azules” fue el segundo de los cuentos que formaron *Rosa y azul* (Barcelona, Sedmay, 1977). El primero había sido “La rosa de Paracelso”, también incluido en *Veinticinco Agosto 1983 y otros cuentos* (Madrid, Siruela, 1983), libro retitulado como *La memoria de Shakespeare*, a partir de su inclusión en el tercer volumen —póstumo— de las *Obras Completas* publicadas por Emecé en 1989. Cfr. *Obras Completas*, III, pp. 659-665. Edición crítica, en tres volúmenes, ya citada (*Obras Completas*, III (1975-1985), Buenos Aires, Emecé, 2011).

13. *Obras Completas*, III, p. 659. Edición crítica, en tres volúmenes, ya citada (*Obras Completas*, III (1975-1985), Buenos Aires, Emecé, 2011).

Otros reflejos de la memoria

La memoria de Shakespeare es un libro muy poco conocido de Borges, su segundo relato es “Tigres azules”¹², un cuento fantástico que apareció por primera vez en 1977. Su protagonista narrador afirma: “Soy profesor de lógica occidental y curioso de la oriental y consagro mis domingos a un seminario sobre la obra de Spinoza...”¹³, lo cual constituye —*mutatis mutandis*— prácticamente una autodefinición ficcional.

Tras la presentación y la irrupción de lo inesperado, lo imprevi-

sible e impredecible (unos discos de piedra recolectados al pie de una montaña), el personaje racionalista busca una suerte de conjuro mental: “Para no pensar en los discos, para poblar de algún modo el tiempo, repetí con lenta precisión, en voz alta, las ocho definiciones y los siete axiomas de la Ética. No sé si me auxiliaron. En tales exorcismos estaba cuando oí un golpe” (p. 662).

Frente al elemento fantástico, mágico, incontrolable (las piedras azules de la meseta), el narrador se refugia en la Ética spinoziana, en busca de un correlato entre el orden lógico y el real. La Ética desde su marco teórico le da un instrumento de contención del fenómeno, lo defiende, lo reubica. Es decir que viene a cumplir, aparte del placer intelectual, con una función práctica, reordenadora de la subjetividad y la experiencia del protagonista. Pues este profesor pretende no perder el control sobre lo dado y enfrenta lo empírico incontrolable refugiándose en el filósofo del siglo XVII. Estamos aquí de cara a cara a la dimensión de lo útil.

Hacia el final del cuento, el narrador vuelve a su sueño y nos dice: “En el fondo, en su esperada grieta, las piedras, que eran también Behemoth o Leviathan, los animales que significan en la Escritura que el Señor es irracional. Yo me despertaba temblando y ahí estaban las piedras en el cajón, listas a multiplicarse o reducirse” (p. 663).

La elipsis del verbo copulativo (“En el fondo, en su esperada grieta, las piedras”) es altamente significativa aquí, algo falta porque ya está, algo se da por entendido, lo que sobra. Nada menos que el predicado del *ser* o *estar* queda suspendido.

En el mismo año 1977 de este cuento, advertimos la otra faz del disco spinoziano. Leemos en el poema “G. A. Bürger”¹⁴ de *Historia de la noche*:

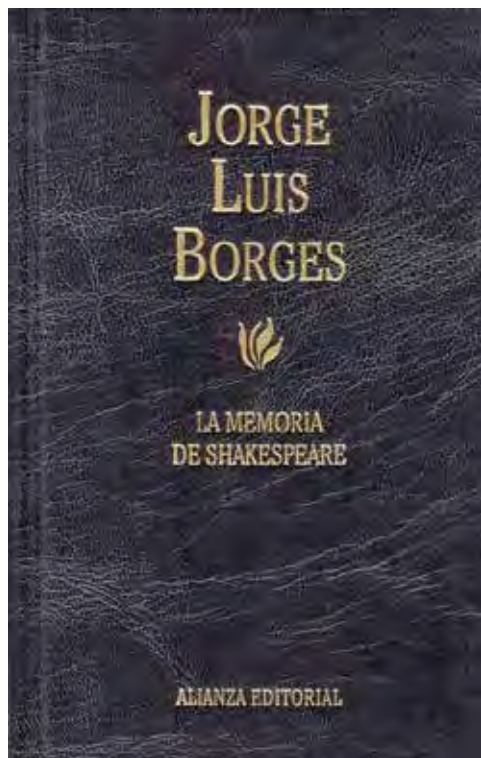
[...]
 “Sabía que el presente no es otra cosa
 que una partícula fugaz del pasado
 y que estamos hechos de olvido:
 sabiduría tan inútil
 como los corolarios de Spinoza
 o las magias del miedo”
 [...]

De tal concepto de inutilidad (en el sentido de que toda filosofía lo es, en tanto ajena al universo del pragmatismo) surge la cara complementaria de la visión de Borges sobre el magnífico holandés. Nos llega la homofonía entre su propio apellido y el del poeta y traductor alemán del siglo XVIII, la cercanía que a él lo homologa, desde la etimología (ciudadano, habitante, burgués) hasta ese efecto aparentemente incomprensible que Gottfried August Bürger y sus cosas operan sobre él. “No acabo de entender/ por qué me afec-



Retrato del filósofo dispuesto en su *Opera posthuma* (1677), la edición de sus obras realizada por sus allegados luego de su fallecimiento.

14. Este poema fue publicado originariamente en *La Nación* el 3/7/1977. O.C., obra cit., III, p. 302.



tan de este modo las cosas/ que le sucedieron a Bürger” comienza la confesión del poema, para concluir afirmando “Bürger está solo y ahora, precisamente ahora, lima unos versos”.

Como con Walt Whitman y otros escritores de su admiración y cariño, Borges imprime su propia imagen sobre la de ellos, mezcla los tiempos, las letras, compagina las vidas y abre la identificación literaria y personal. Son superposiciones metafísicas.

De ahí que la hipótesis de Álvaro Abós (quien sostiene que Borges se considera —li-te-ral-men-te— a sí mismo una reencarnación de Spinoza)¹⁵ resulte algo forzada, aunque muy atractiva. Es tentadora pero exagera un paradigma psicoanalítico y un capricho asociativo, que sería, para el caso, paralelamente aplicable a la relación de Borges con otros autores.

Sin embargo, cabe volver a destacar que Spinoza ocupa un lugar paradigmático dentro de su cosmovisión. Y tanto es así que hasta cuando se refiere a su relación con Bürger y a su consiguiente identificación, como acabamos de advertir, Spinoza queda colocado en el medio.

Pero la novedad que trae en esta ocasión la mención de Spinoza es la del concepto de inutilidad. Si el máximo exponente del racionalismo guarda una “sabiduría inútil”, todo acto de magia —como la literatura misma— resulta justificado. Y si son precisamente las ideas racionalistas, la búsqueda del cientificismo y de una nueva filosofía las que le valen al judío de Amsterdam la expulsión en 1656, Borges, fascinado con el bendito hereje, hará de lo intelectual el centro de su universo literario. (De hecho, cuando se lo critica, a menudo se lo acusa de ser excesivamente intelectual.)

Pues, mientras resulta imposible explicar la relación entre Dios y mundo, la influencia que Spinoza recibe de los místicos judíos y de la cábala es otro motivo para sostener el acercamiento a los mismos por parte del escritor argentino.

Lo que Borges va tratando de expresar en los poemas, a la manera de Spinoza, es que el orden y la conexión de las ideas se corresponden con el orden y la conexión de las cosas.

Su soneto “Spinoza”, incluido en *El otro, el mismo* (1964), había aparecido originariamente el año anterior en *Davar* y su otro soneto “Baruch Spinoza” forma parte de *La moneda de hierro* (1976).¹⁶

Aquí la transcripción:

Spinoza

Las traslúcidas manos del judío
labran en la penumbra los cristales
y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)

15. Véase el artículo de Álvaro Abós, «Hola Spinoza, soy Borges», en <http://www.nexos.com.mx/inter-nos/saladelectura/borges8.asp>

16. “Spinoza”, en *El otro, el mismo*, 1964 (*Obras Completas*. 1923-1972, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 930), y previamente en *Davar*, enero-febrero-marzo de 1963. Y “Baruch Spinoza”, en *La moneda de hierro*, 1976 (*Obras completas*. 1975-1985, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 151).

Las manos y el espacio de jacinto
que palidece en el confin del Ghetto
casi no existen para el hombre quieto
que está soñando un claro laberinto.

No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas.

Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.

Baruch Spinoza

Bruma de oro, el Occidente alumbra
la ventana. El asiduo manuscrito
aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
de tristes ojos y de piel cetrina;
lo lleva el tiempo como lleva el río
una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
a Dios con geometría delicada;
desde su enfermedad, desde su nada,
sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado
el amor que no espera ser amado.

Con distancia de una década entre ambos, en el primero el poeta hace que el personaje de Spinoza labre un arduo cristal y en el segundo éste labra directamente la imagen de Dios. Los cristales de uno y la ventana del otro le permiten al poeta hacer vislumbrar a la divinidad, pero si en el soneto de la década del 60, el infinito es un mapa de dicho Ser con mayúsculas (es llamado Aquel en el último verso), en el segundo el infinito es aquello que se prende del manuscrito del filósofo.

Notable entonces resulta el hecho de que el infinito se presente así en ambos casos sobre la representación material de lo que los humanos solemos traducir en papel (ya un mapa, ya un sistema filosófico legible). De manera complementaria, el mapa y el libro cifran la eternidad, la esencia divina y la condición humana, la inteligencia y el logro. El valor habita la atmósfera, ya por los crista-



Primera edición del Tratado Teológico-Político, de Spinoza



les, ya por el oro, en uno y otro poema (“Bruma de oro”, comienza el segundo). Caras limaduras.

La palabra “judío” se introduce en ambos con una precisión esclarecedora, ésa que a un tiempo la toma en su mayor pureza y la resignifica, extrayéndola de las manos y bocas impuras de aquellos que pretenden mancharla en su sola expresión con el tono de sus insultos antisemitas. Así “Las traslúcidas manos del judío” que estremecen por su límpida belleza poética van a darse cita nada menos que con el hecho de que “Un hombre engendra a Dios. Es un judío”.

No por casualidad, en ambos poemas, la palabra judío no es utilizada en su acepción adjetiva sino como un sustantivo cabal. (No se dice, por ejemplo, “manos judías”, ni siquiera “un hombre judío”). Dios se erige con la palabra, el judío también, con pródigo amor, el del más esencial desinterés, el que ama sencillamente porque allí radica una razón del bien. Así el poeta ama a su filósofo, así Borges ama a su judío, y por extensión, a todo el pueblo de Israel.

Por Spinoza, Borges se remonta a Euclides, en cuyo sistema se basara el filósofo, y por Euclides se desprende la geometría. El orden de sus imágenes así como las metáforas a ella asociadas, nos enseñan hasta qué punto el universo es vasto y tan asequible como inalcanzable.

En “La cábala” de *Siete noches*, la geometría vuelve de la mano de Spinoza: “ocurre con la cábala lo que ocurre con la filosofía de Spinoza: el orden geométrico es posterior”. *Ethica ordine geometrico demonstrata* (*Ética demostrada según método geométrico*).

Que Borges eligiese para ambos poemas dedicados a Spinoza la forma del soneto también nos remite al orden, a la esmerada geometría, a las correspondencias que aquí, en el universo poético, llegarán de la mano de las rimas, los acentos, los ritmos. Esta elección formal por partida doble se permite asimismo la variación: así como en el primero para el título basta con el apellido y en el segundo elige ponerle además el nombre, en el de 1964 los cuarte-

tos y los tercetos se distinguen a simple vista mientras que en el de 1976 los versos van de corrido, sin espacio interestrófico.

Las aliteraciones del primer poema: “labran”/ “penumbra” hallan su eco en las aliteraciones del segundo: “bruma”/ “alumbra”. La quietud en el primero encuentra en el segundo su paralelo en la ventana (que implica recogimiento o encierro).

En ambos, la penumbra es una clave, que otorga más luz —en medio de la precariedad circundante— al hecho de estar engendrando una filosofía sobre Dios (o engendrando a Dios mismo, si se prefiere), pacientemente. La perseverancia de Spinoza sobrevuela el espíritu de los textos de Borges a él dedicados, pues si quince años le lleva al filósofo escribir la *Ética*, publicada en 1677, Borges parece no tener dudas acerca de que la de su autor admirado es también una ética de la abnegación, en cuanto el dato biográfico confronta a la letra.

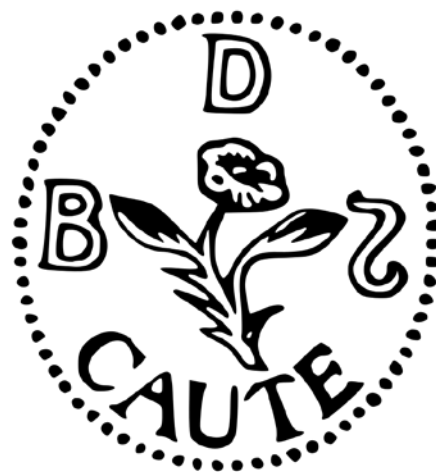
Entrelazados

El Instituto de Intercambio Cultural Argentino Israelí, sito en la calle Paraguay 1535, había sido creado en 1952. Abocado a preparar un número que recopilara las conferencias allí dictadas, ofrece en mayo de 1967¹⁷ un volumen donde podemos encontrar a Borges tres veces (todos los demás autores que colaboran cuentan con un solo texto). Borges diserta en un mismo día, de manera doble, aunque brevemente en cada una, sobre *El libro de Job* y sobre Baruj Spinoza, como hemos señalado, y en otro momento sobre los Premios Nobel de Literatura del año 1966, la dupla conformada por Shmuel Joseph Agnon y Nelly Sachs.

Este último aporte se da en el marco de un acto por los laureados que se realiza el 12 de diciembre de 1966. Estamos a pocos meses de la Guerra de los Seis Días, que habría de desatarse en junio de 1967. El homenaje queda a cargo de varios oradores significativos, cuyas palabras aparecen transcritas. Los otros son el embajador del país otorgante del premio —Suecia—, el embajador del país real y simbólico de los premiados —Israel— puesto que Agnon eligió Israel desde muy temprano (de hecho es el primer israelí en recibir un Nobel) y Sachs, exiliada en Estocolmo desde la Segunda Guerra Mundial, es una judía comprometida como él. El otro orador de aquella mesa celebratoria es el profesor Günther Ballin.

Seis Días y en el séptimo también escribió

Junto a la problemática Guerra de los Seis Días en 1967, surgen los poemas dedicados a Israel. *Elogio de la sombra*, libro de 1969,¹⁸ nos traerá, en rigor, una trilogía territorial, cuando Israel ya lleva dos décadas con Estado y los límites en disputa han implicado desgraciadas batallas. Entre ellos, también retornará Spinoza.



El sello personal que usaba Spinoza en su correspondencia y, debajo, su firma.

17. Edición única de dicha obra, ya citada: Instituto de Intercambio Cultural Argentino Israelí, *Conferencias*, Buenos Aires, Talleres El Gráfico/ Impresores, 1967. Conferencia “Baruj Spinoza”, pp. 103-112; conferencia dedicada al Libro de Job, pp. 93-102, y palabras sobre los autores premiados, pp. 205-209.

18. Jorge Luis Borges, *Elogio de la sombra*, Buenos Aires, Emecé, 1969. En la edición de las *Obras Completas* de 1974, op. cit., los tres poemas aparecen en las siguientes páginas: 996, 997 y 1006, respectivamente.



Reconstrucción de la biblioteca en la residencia de Spinoza, en Rijnsburg, donde el filósofo vivió entre 1661 y 1663.

El primero de esos poemas, a manera de dedicatoria o invocación, se titula “A Israel”¹⁹, el segundo llanamente “Israel”²⁰, el último descriptiva e históricamente “Israel, 1969”. La repetición sin dudas afirma un sentido. Por su parte, las variaciones son mínimas pero van delimitando distintos alcances. Del cántico que personifica al país épico: “A Israel”; de la simple y suficiente onomástica: “Israel”; y de la precisión que data en espacio y tiempo un hito contemporáneo: “Israel, 1969”.

En el inicial, por lo tanto, el poeta se dirige directamente al país como una entidad concreta y dialogante. De ahí que empiece con una pregunta: “¿Quién me dirá si estás en el perdido/ Laberinto de ríos seculares/ De mi sangre, Israel?” Pregunta genealógica que más de una vez le salió al paso y frente a la cual elaboró más de una respuesta de pertenencia simbólica, como su amigo Rafael Cansinos-Assens, en momentos en que la judeofobia asolaba. El poeta interpela a Israel, se planta frente a él y lo trata de tú, en segunda persona.

En el poema siguiente, colocado dentro de las *Obras* justo detrás del anterior, ya no es la primera persona —el yo poético— el que gravita sino un hombre que representa a la humanidad toda, un hombre definido y simultáneamente abstracto, específico cada vez pero universal, un hombre que ya es preso, ya profeta, ya Spinoza o Baal Shem, ya “un hombre lapidado, incendiado/ y ahogado en cámaras letales”. En el rápido repaso panorámico por la historia del pueblo judío, ese hombre, además, “es el Libro”.

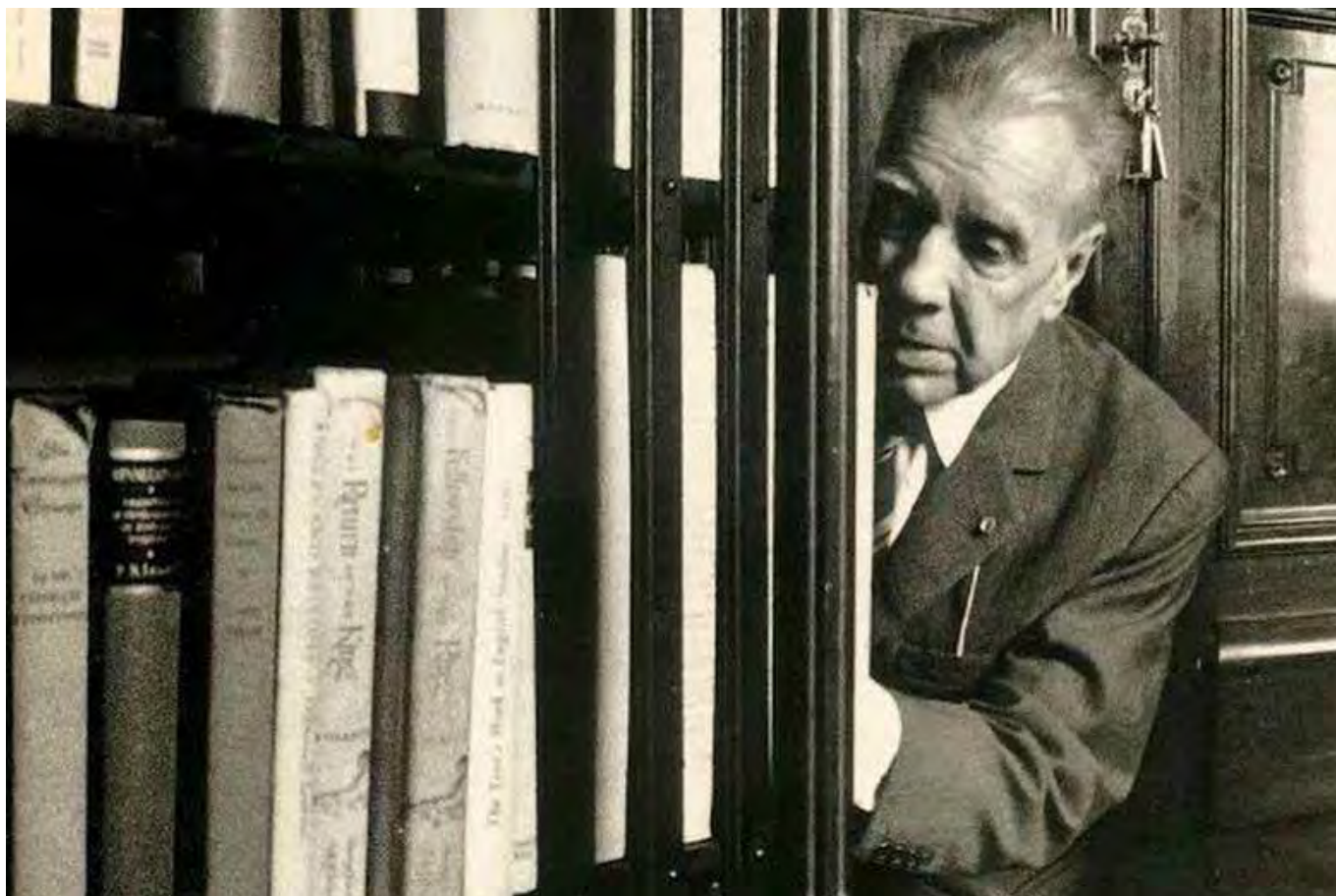
Pero lo más significativo, llegados a este punto que nos convoca, es destacar los únicos dos nombres históricos, reales, que el poema trae, donde Spinoza y Baal Shem Tov vienen a ser una suerte de sinécdoque y asimismo a ocupar el lugar de judíos por antonomasia, un expulsado y un rabino, dos fundadores, en dos polos de corrientes de pensamiento judío, con el poderoso detalle del par de versos que los precede, haciéndolos resaltar aún más: “un rostro condenado a ser una máscara,/ un hombre que a pesar de los hombres/ es Spinoza y el Baal Shem y los cabalistas”. Ellos son, a pesar de los otros; Spinoza genera esa torsión, ese triunfo. Se sostiene, como un eje, sobre sí mismo y así abre un mundo.

Spinoza y un libro de advenimiento

En un juego de cajas o de espejos, leemos una autorreferencia como cierre: “En lo que se refiere a la metafísica, bástenos recordar cierta *Clave de Baruj Spinoza*, 1975”. Esto es lo que Borges asegura en la ficha biográfica, lúdica y prospectiva que escribe como “Epílogo” de sus propias *Obras Completas* en 1974, jugando con el modo en que él ha de ser visto con el transcurso de las décadas y los siglos. Es decir que estamos frente a una ficción biográfica y bibliográfica

19. El poema aparece por primera vez en *Davar*, n° 112, 1967.

20. Por su parte, éste también apareció por primera vez en *Davar*, n° 114, 1967. Borges dijo haber escrito el primero al inicio de la batalla y el segundo, a su finalización.



acerca del autor Jorge Luis Borges, un texto conjeturado acerca de sí mismo y de cómo podría o debería ser recordado en el futuro. Por lo tanto, la cierta clave es incierta, porque de hecho no existe. Al fechar así el supuesto libro sobre Spinoza, lo coloca fuera de las obras presentes, el ensayo cae dentro de la obra inédita sencillamente porque es ese borrador perpetuo.

Esas *Obras* se publican en 1974 y la referencia coloca la *Clave de Baruch Spinoza* inmediatamente después. El detalle lúdico de datación sitúa muy bien el lugar de la obra precisamente como aquello que ya va a acontecer, su libro sobre Spinoza es lo que siempre está por venir (se parece al Mashiaj).

Se trata del libro que nunca escribió pero que acaso más deseó, planificó y esperó, aun a sabiendas de que no llegaría a aparecer jamás. Por ello, dicha “clave” es preciso rastrearla en toda su obra. Su estudio sobre Spinoza es un texto cifrado, un libro fragmentado, diaspórico, excomulgado de su propia completud. Uno que siempre está por llegar pero que nunca termina de hacerlo, sencillamente porque ya está allí, habitando transversal o frontalmente en el resto de su obra. Un libro de advenimiento.

Spinoza es una clave de su existencia y del modo en que Borges piensa la filosofía, la literatura, la vida, la naturaleza, el arte o lo divino. Por eso es una cifra, porque es capaz de condensar lo más hondo de su pensamiento y de su sentimiento.



Occidente alumbrado

Junto a ese libro potencial, por un lado, y, por otro, junto a los escritos indelebles sobre judaísmo y los acercamientos sefaradíes (con los que se puede compilar más de un libro) que sí nos dejó, transcurren más de 60 años.

Del deseoso descubrimiento juvenil de su remota —y tan dudosa como entrañable— genealogía judía de portugueses conversos, jamás comprobada, a la presencia de ese pensador expulsado que lo acompaña hasta en sus días postreros y determina tanto de la filosofía gravitante detrás de la literatura de Borges, el periplo ha sido largo.

El escritor que saldrá con valor a encarar la campaña antisemita de 1932 y en 1934 escribirá “Yo, judío” como consigna ideológico-política y no como confesión, y el que más tarde nos dará *El Aleph* (1949) es el mismo que de manera constante sabrá rendir tributo a uno de los judíos más grandes de todos los tiempos y que, gracias a su figura, llegará a esculpir algunos de los poemas más hermosos de toda su obra y, segura o excepcionalmente, también de los más bellos que haya recibido Spinoza.

En 1979, lo convocan para que responda el Cuestionario Proust²¹. Una pregunta fundamental de ese famoso cuestionario de la época victoriana es la siguiente: “En la historia, ¿cuál es su personaje favorito?” Elegir uno puede parecer empresa difícil para alguien de mundos tan vastos. Sin embargo, la contestación no ofrece titubeos, es clara y magnífica no solo por la elección sino por la voluntad de discernir historia de política en sentido lato, o de acción dentro del perímetro del pragmatismo, y de remarcar el “pensamiento abstracto” como alternativa. Y es preciso unirla al lugar prioritario que le otorga a la ética, junto a la inteligencia, dentro del mismo cuestionario.²²

La respuesta no se hace esperar. Su personaje favorito de la historia de la humanidad es “Spinoza, que vivió entregado al pensamiento abstracto”. Detrás de aquella bruma de oro de las palabras, el nombre retorna muy concreto. Spinoza es a Borges un hilo, ya explícito, ya susurrante, a lo largo de su obra, una razón que justifica la historia, una lumbrera del Occidente, una medida del universo.²³ ■

Buenos Aires, vísperas del 24 de noviembre de 2019

21. Cfr. J. L. Borges, *Textos recobrados 1956-1986*, Buenos Aires, Emecé, 1979, pp. 344-348. Respuesta a pregunta 6 del cuestionario, p. 345.

22. Como respuesta a la pregunta 13, que plantea: “En los demás, ¿cuál es la virtud que prefiere?”, Borges dice: “Dos: el hábito de la inteligencia y el hábito de la ética”, p. 345.

23. Algunos de los temas que aquí se esbozan los desarrollé extensivamente en otras ocasiones. Pueden verse, entre otros:

• Mizraje, M. G., “Labra un arduo cristal. Borges y los sefaradíes”, en *Sefárdica*, n° 20, agosto 2011. Cherro de Azar, María, comp., Sefarad, huellas de un exilio (Actas del IV Simposio Internacional de Estudios Sefardíes - CIDICSEF y Univ. Maimónides), Buenos Aires, 2012, pp. 290-303.

• Mizraje, M. G., “Una medida del universo. Borges y el judaísmo”, en *Pensamiento de los Confines*, n° 28/29, primavera 2011 - invierno 2012, pp. 188-200.

• Mizraje, M. G., “Borges, escritos tempranos y pasiones sefaradíes”, en *Sefárdica*, n° 21. Cherro de Azar, María, comp., *Estudios sefaradíes* (Actas del V Simposio Internacional de Estudios Sefardíes - CIDICSEF y Univ. Maimónides), Buenos Aires, 2014, pp. 15-41.

* El presente artículo apareció inicialmente en el *Boletín de Judaísmo Laico*, en 2019, con motivo del 24N (Día Internacional de Baruj Spinoza en conmemoración de su fecha de nacimiento, acaecida el 24 de noviembre de 1632).



La antigua modernidad de la música litúrgica de la sinagoga portuguesa de Amsterdam

*En homenaje al 350° aniversario de la inauguración
de la sinagoga portuguesa de Amsterdam*

Edwin Seroussi

SOBRE EL AUTOR



Edwin Seroussi es Profesor Emérito de la Catedra de Musicología en nombre de Emanuel Alexandre y encabeza el Comité Académico del *Centro de Investigación de Música Judía* en la *Universidad Hebrea de Jerusalem*. Nacido en Montevideo donde hizo sus primeros estudios musicales en violín y composición, Seroussi emigró a Israel en 1971. Es egresado de la *Universidad Hebrea de Jerusalén* y terminó su doctorado en la *Universidad de California, Los Ángeles* (1988).

A partir del año 2000 se integró definitivamente a la *Universidad Hebrea de Jerusalem* en la cual desarrolló su brillante carrera académica

Sus campos de especialización son la música de Medio Oriente y del Norte de Africa con énfasis en las tradiciones litúrgica, paralitúrgicas y seculares sefardíes, campos en los cuales ha publicado varios libros y numerosos artículos.

Por su prolífica labor de investigación académica y su contribución a la vida musical de Israel, fue galardonado en el año 2018 con el *Premio Israel*, la mayor distinción que el Gobierno de Israel otorga cada año a académicos destacados en diferentes disciplinas

La ceremonia de apertura del VII Congreso de la EAJS, el 21 de julio de 2002, incluyó una presentación de música litúrgica judía compuesta hace aproximadamente dos siglos y medio e interpretada ese día, hasta donde yo sé, por primera vez desde entonces. Esta música fue originalmente concebida y ejecutada por los cantores de la Esnoga (sinagoga) portuguesa donde se llevó a cabo la Ceremonia de Apertura. Los cantores y los miembros de la comunidad que los eligieron y apoyaron nos dejaron un legado musical que refleja una coyuntura única en la historia judía moderna. Al borde de la modernidad, se esforzaron por integrar la antigua tradición litúrgica de sus antepasados sefardíes con los gustos musicales que desarrollaron en Amsterdam en los siglos XVII y XVIII. La música litúrgica jugó un papel importante en la consolidación de la identidad cultural distintiva de la comunidad judía portuguesa de Ámsterdam y, por extensión, de la mayoría de los centros sefardíes occidentales que surgieron de ella.

En esta contribución me gustaría explorar algunos aspectos clave de esta tradición litúrgica. Si bien el sentido común es que la oración judía siempre se caracterizó por la pompa musical, una investigación seria, todavía un bien escaso en el discurso sobre la música judía, nos muestra lo contrario. El concepto mismo de la música como modo autónomo de expresión cultural comenzó a extenderse en la sinagoga sólo cuando procesos sociales e intelectuales especí-





Vista exterior de la Sinagoga, año 2015.

ficos permitieron su desarrollo entre los judíos. Mencionemos sólo dos de estos procesos. La primera es la canonización definitiva del texto litúrgico durante el período Geónico, que sentó las bases de la necesidad espiritual de regenerar por medios musicales la expresión social primaria de la religiosidad judía, es decir, la repetición del orden fijo de oraciones sancionadas por la autoridad rabínica. Un segundo desarrollo es la medida del acceso permitido a los judíos por la sociedad no judía circundante a sus recursos musicales más sofisticados.

Estos recursos incluyen la adquisición de conocimientos teóricos y prácticos sobre la creación musical, la participación en contextos de interpretación musical e incluso el saber hacer o adquirir instrumentos musicales. Estos y otros procesos sociales e intelectuales maduraron por primera vez en los centros judíos orientales bajo el Islam abasí (siglo VIII d. C.), mientras que en los territorios cristianos somos testigos de logros similares hasta el siglo XVII en el norte de Italia.

Los sefardíes de Ámsterdam, y siguiendo sus pasos la diáspora sefardí occidental, estuvieron, por tanto, entre las primeras comunidades judías en suelo europeo en adquirir los medios para expresar su judaísmo en el contexto litúrgico utilizando abiertamente recursos musicales de la cultura no judía circundante. En el apogeo de la época barroca, los sonidos de los salones aristocráticos y de las tabernas de Ámsterdam comenzaron a penetrar el santuario judío local, mezclándose con venerables formas de música litúrgica sefardí heredadas por los judíos portugueses de sus mentores del Mediterráneo oriental y África del Norte. Así, desde el día de su inauguración en 1675, la magnífica sinagoga portuguesa de Ámsterdam se convirtió no sólo en el monumento físico de la prominencia socioeconómica de los judíos portugueses y en el epicentro de la vida social de su comunidad; también se convirtió en su íntima sala de conciertos.



Dedicación de la Esnoga, 2 de agosto de 1675. Grabado del artista Romeyn de Hooghe.

Las prácticas musicales y el repertorio de la liturgia judía portuguesa en Ámsterdam se construyeron entonces en un lento proceso que refleja, como ha subrayado Yosef Kaplan, la doble identidad cultural de los miembros de su comunidad. Por un lado, había un anhelo de sentimiento de pertenencia a la corriente principal del pueblo judío, de un retorno a la cadena de tradición musical de la que se habían desprendido los conversos después de abandonar su fe ancestral. Los sefardíes occidentales conceptualizaron la música litúrgica judía tradicional, transmitida por rabinos y cantores que sirvieron en Amsterdam en el período formativo de principios del siglo XVII, como un texto normativo. Este texto musical era memorizado, al igual que los textos religiosos que debían aprenderse y los preceptos que debían observarse, con la mayor precisión. Por otra parte, los conversos llevaban consigo una fina sensibilidad por la música barroca, tanto en sus formas artísticas como más populares, especialmente por el estilo italiano prevaeciente en la España del siglo

XVI y, en cierta medida, también en los Países Bajos. Esta dualidad entre la música tradicional judía y la música europea, entre el Mediterráneo oriental y los paradigmas musicales occidentales, se expresa en los peculiares desarrollos musicales de la liturgia sefardí occidental.

La dualidad musical de la liturgia judía portuguesa se refleja aún más en el desarrollo de un cuerpo de música litúrgica tanto oral como escrito. Este es un fenómeno único en el mundo judío. Hasta el siglo XIX, toda la música litúrgica judía, con algunas excepciones en Alemania e Italia, se transmitía oralmente. Hasta el día de hoy, las comunidades sefardí oriental y judía oriental continúan dependiendo de la oralidad para la preservación de su tradición musical litúrgica. Por el contrario, la notación musical, el sello distintivo de la cultura musical de Europa occidental, fue inscrita por los sefardíes occidentales ya a principios del siglo XVIII y continuó siendo una herramienta para la supervivencia de las piezas

musicales litúrgicas hasta el siglo XX. El propósito de la notación musical era registrar la nueva música litúrgica compuesta por *chazzanim* (cantantes) y por compositores a quienes la comunidad les encargó producir nuevas obras en su nombre.

Otra cuestión en la comprensión de las particularidades de la música litúrgica sefardí occidental es el significado del concepto de “tradición” en el contexto de estas comunidades. “Tradición” entre los judíos sefardíes occidentales significa la tradición de la cadena musical de los individuos que ocupaban el prestigioso puesto de *chazzan*. Pocos individuos, a veces uno en cada generación, llevaban sobre sus hombros la memoria musical de toda su comunidad. Se trataba de una situación frágil, ya que una ruptura en la cadena de transmisión podría descarrilar toda la tradición. Por este motivo, todas las comunidades sefardíes occidentales prestaron la debida atención a la selección, formación y apoyo de sus cantores. El espectáculo bien documentado de la elección de un nuevo cantor es un testimonio de la importancia crucial atribuida al puesto de *jazán*. Además, el reducido número de *chazzanim* portugueses bien formados disponibles apenas cubría la demanda y provocaba un gran grado de movilidad de los cantores de una comunidad a otra.

Conocimiento heredado

Como el conocimiento general de los conversos sobre el judaísmo y su práctica era mínimo, podemos suponer que cualquier dimensión musical de la oración



judía les era ajena. Si hasta 1492 o 1497 los cristianos nuevos todavía podían tener un acceso tangencial al canto de las sinagogas en la Península Ibérica, las oportunidades de mantener algunos vínculos con la práctica musical judía ciertamente cesaron después de la expulsión de los judíos de España y Portugal.

La constitución de una auténtica práctica musical litúrgica judía condujo a una estrategia similar a la adoptada por los conversos en otros campos como parte del proceso de retorno al judaísmo: la contratación de personal capacitado en los principales centros sefardíes del norte de África y del Mediterráneo oriental. Entre las figuras importantes del campo de la música litúrgica en Amsterdam a principios del siglo XVII podemos mencionar al rabino Isaac Uziel de Fez y al cantor Joseph Shalom Gallego de Salónica (activo en Amsterdam 1614-1628). Ambos fueron contratados durante las etapas formativas de la comunidad y ciertamente tuvieron un impacto en la construcción del canon musical litúrgico local.

Las melodías litúrgicas tradicionales transmitidas a los conversos por los cantores y rabinos orientales y norteafricanos adquirieron con el tiempo un aura de sacralidad. Debían realizarse con rigor y mantenerse sin cambios ni adiciones, especialmente aquellas

pertenecientes al repertorio de ocasiones sagradas como las Grandes Fiestas y *Tish'a be-Av*. Otra forma musical importante perpetuada con minucioso detalle fue la cantilación de la Biblia. El plan de estudios de la Escuela *Talmud Torá* de Ámsterdam garantizó que la ejecución correcta de las oraciones y la recitación bíblica se transmitiera correctamente de generación en generación.

Innovación musical

Se puede suponer que el estilo simple de las melodías litúrgicas tradicionales sefardíes sin acompañamiento de origen oriental y su interpretación errática por parte de la congregación no eran fácilmente digeribles para los conversos, como también lo eran otras prácticas judías tradicionales. Este desconcierto estético es la raíz de los intentos de embellecer los servicios de las sinagogas portuguesas con prácticas musicales europeas decorosas y actualizadas, ya evidentes desde los primeros días de la comunidad. Poco a poco surgió un compromiso entre el afán de preservar las venerables melodías sefardíes orien-

tales y la determinación de renovar el repertorio de música litúrgica. Se compuso e interpretó nueva música en estilo barroco, con o sin acompañamiento instrumental, en espera de la *Halajá* para las oraciones, como *Kabbaiat Shabat* o eventos alegres como *Simjat Torá*. A mediados del siglo XVII se estaba desarrollando una tradición musical litúrgica local en Ámsterdam a medida que los cantores locales, nacidos o educados en la ciudad, reemplazaban a los cantores inmigrantes del este y norte de África.

Cuando la gran sinagoga abrió sus puertas en Shabat Najamu de 1675, el espectáculo incluyó una elaborada actuación musical al estilo de la época, incluido el *pizmon Tzuri shokhen be-rom 'olam* del rabino Isaac Aboab da Fonseca (1605-1693). Aunque la música de esta pieza no sobrevivió, existe un flujo continuo de información sobre la creciente afluencia de música original del barroco y de los estilos clásicos tempranos a la liturgia judía local. Esta nueva música no reemplazó a las melodías tradicionales, sino que se añadió a ellas.



Esh'al me-et tzur, manuscrito original de la Biblioteca Nacional de Israel, 8o Mus 2.



Coro Santo Servicio Amsterdam 1912

Las piezas originales para cantor solo aparentemente fueron escritas e interpretadas por cantores con una formación musical menos formal en lugar de compositores profesionales, y estaban destinadas a un uso exclusivo dentro del contexto de la liturgia. Estas composiciones se pueden encontrar en varios manuscritos que datan en su mayoría de la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del XIX. De los manuscritos, la mayoría de los cuales pertenecen a la Biblioteca *Ets Haim*, el más completo es el Ms. 80 Mus. 2 de la Biblioteca Nacional y Universitaria Judía de Jerusalén. Se trata del manual del cantor Joseph ben Isaac Sarphati, cuyo nombre está grabado en la encuadernación en cuero original del manuscrito. Probablemente compiló esta colección durante su mandato como cantor en Ámsterdam entre 1743 y 1772.

El manuscrito contiene 51 elementos (quizás los dos últimos sean adiciones de una mano posterior), la mayoría de los cuales son *qaddishim*. Estos *qaddi-*

shim, sin embargo, no se sostienen por sí solos. La pieza central, la ambientación de la primera mitad del *qaddish*, suele estar conectada a otras tres piezas musicales: primero, un fragmento del último verso del Salmo que precede al *qaddish*, como *le-betkha na'avah qodesh* (Salmo 93 en el caso del sábado); segundo, una nueva melodía para la respuesta del público en *qaddish*, *yehe shemeh rabba*; y en tercer lugar el *barekhu* que sigue al *qaddish*. Así vemos que la realización de la apertura formal de la oración pública después del *zemirot* era una de las principales tareas del cantor en Ámsterdam. Constituyen 27 de las 51 piezas del manuscrito, proporción que refleja la centralidad de este conjunto de textos en las funciones del cantor de Ámsterdam y su importancia como lugar de innovación musical. Las melodías para los arreglos *qaddish* también se adoptaron del repertorio de música artística encargado por la sinagoga portuguesa en el pasado, especialmente de las composiciones de los dos “compositores caseros”

de la comunidad en el siglo XVIII, el renombrado compositor judío Abraham de Casseres y Cristiano Giuseppe Lidarti.

La elaborada interpretación musical del *qaddish* antes del *barekhu* es una práctica venerable sefardí que se mantiene hasta el presente. Así, si bien la selección del texto litúrgico “musicalizado” se mantuvo fiel a la antigua tradición, su contenido musical en Amsterdam cambió dramáticamente. Además, en la tradición oral de los sefardíes orientales se aplica la misma melodía al verso del salmo anterior, el *qaddish* y el *barekhu*. En la tradición de Ámsterdam, por otra parte, se proporcionaba música nueva para cada texto, creando así una minicantata dentro del continuo litúrgico.

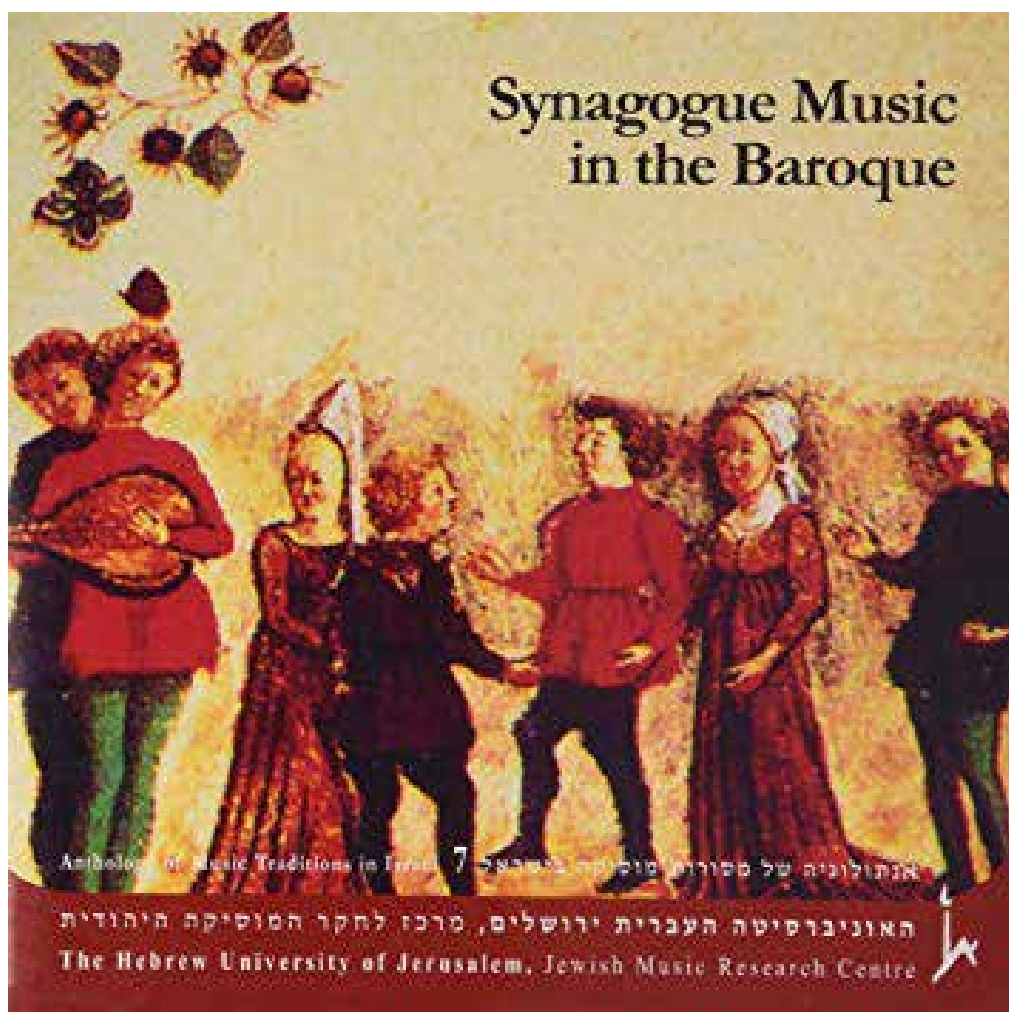
Otros textos litúrgicos representados en el manuscrito Sarphati son el *qedushah* para shacharit de Shabat (*naqdishakh ve-na'aritzakh*), *bo'i be-shalom*, es decir, la última estrofa del poema *Lekha dodi* para *qabbalat*

shabbat, *hodu l'adonay kir' u bi-shmo* desde la apertura de la liturgia matutina de Shabat y versos del *hallel* como *Hallelu et adonay kol goyim* (Salmo 117:1-2) y *kol ha-neshamah tehallel yah* (Salmo 150:6).

De especial interés son las composiciones escritas para ocasiones especiales y posteriormente introducidas en los servicios litúrgicos regulares. La composición *Solu la-rokhev be-'arvot el* es mencionada por David Franco Mendes en su *Qol tefillah ve-qol zimrah* (Ets Haim Ms. 47 E 5). Franco Mendes atribuyó el texto a Aharon de Costa Abendana. La pieza fue interpretada, quizás estrenada, durante el concurso de 1740 para el puesto de cantor (proefdienst) en la sinagoga de Ámsterdam por el candidato David Pimentel. No sabemos quién compuso esta pieza aparentemente popular, que aparece en otros tres manuscritos de Ámsterdam y La Haya. *Solu la-rokhev* consta de dos secciones contrastantes en diferentes modos (mayor/menor) y métrica con repeticiones

Para escuchar una obra de Casseres:

<https://www.youtube.com/watch?v=Spy1sSV-BWy0>





de texto y pasajes de coloratura que permitieron al candidato a cantor mostrar sus capacidades vocales. De forma similar hay otra pieza del manuscrito *Esh'al me-el tzur Israel* para *jatan bereshit*. Franco Mendes atribuye el texto a Yaacob Bashan.

Una pieza especial, que aparece al final del manuscrito Sarphati, incluye la música de Nitzhal lekha el *ve-sar shalom*, una cantata en tres movimientos para la visita del Stadhouders Guillermo V y su esposa Frederica Sophia Wilhelmina a la sinagoga el 3 de junio., 1768. El primer movimiento de esta cantata deriva del famoso dúo de Casseres Hameshiach illemim. La música del segundo y tercer movimiento, por otro lado, deriva de otra cantata, *Le-el 'olam segule ram*, que conocemos por Ms. Den Haag 23 D 24. *Le-el 'olam segule ram* es una imitación de la reconocida cantata *Le-el elim* de Moshe Hayyim Luzzato, con música de Casseres.

El manuscrito Sarphati también menciona canciones populares cuyas melodías fueron puestas por los cantores en varios textos litúrgicos. Este fenómeno de las citas musicales, profundamente arraigado en la música tradicional sefardí, nos permite vislumbrar el gusto musical de los sefardíes de Ámsterdam

en el siglo XVIII. Una melodía citada con frecuencia pertenece a una canción en español aún no identificada titulada 'Muy benigno y noble Aron', aplicada al texto '*Mamtzi hakol*'. Otro ejemplo interesante es la melodía de la canzonetta italiana '*Se tu m'ami*', compuesta por el reconocido compositor holandés del siglo XVIII Willem de Fesch. Esta melodía ligera aparentemente era una de las favoritas del cantor Sarphati, ya que aparece varias veces en su manuscrito, adaptada al qaddish para la víspera de Sucot. Otros manuscritos musicales de la comunidad portuguesa de Ámsterdam del siglo XVIII y principios del XIX muestran fenómenos relacionados con el objetivo principal de la nueva tradición musical litúrgica de Ámsterdam: la introducción del decoro en la interpretación de la liturgia de la sinagoga. Se puede detectar, por ejemplo, la posible influencia de la Iglesia protestante en la composición de algunos salmos con melodías de estilo coral protestante (uno de estos salmos incluso tiene una traducción al holandés).

Conclusión

Parece que el repertorio de música litúrgica del siglo XVIII reflejado en el manuscrito Sarphati representa un pico en la historia de la sinagoga portuguesa de Amsterdam. La creatividad musical litúrgica decayó



Qaddish, cuya melodía es incorporada a la Cantata para la inauguración de la Sinagoga de Amsterdam. Biblioteca Nacional de Israel, 8o Mus. 2.

en el siglo XIX. Chazzanim compuso menos piezas nuevas. La música de los cantores del siglo XVIII aparentemente cayó en desuso, con la excepción de unas pocas melodías que se tradicionalizaron y, por tanto, pasaron a formar parte del canon fijo. Al mismo tiempo, el sentimiento de decadencia de la música litúrgica llevó a intentos de darle un nuevo impulso. Alrededor del centenario de la sinagoga en 1875 se estableció un coro masculino permanente, Santo Servicio. Hasta 1908 el coro cantaba junto con la congregación y después de ese año se le permitió cantar solo. Durante su apogeo, el coro incluía entre 60 y 80 cantantes.

La introducción de servicios corales muestra signos de influencia asquenazí, ya que coinciden con la edad de oro de la música coral en las sinagogas asquenazíes, incluida la de Ámsterdam. Sin embargo, no se puede descartar también la inspiración de los servicios corales instituidos en las sinagogas hispano-portuguesas de Londres y Hamburgo, donde las renovaciones de la música litúrgica (surgida en la década de 1870) fueron en parte un intento de contrarrestar la atracción de los templos de los movimientos judíos liberales.

A pesar de los profundos trastornos sociales y culturales que afectaron a las comunidades sefardíes occidentales, su tradición musical litúrgica sobrevivió hasta bien entrado el siglo XX. El interés tanto de profesionales como de estudiosos por la suerte de esta tradición musical llevó a su documentación desde principios de los años cincuenta. Grabaciones del fallecido Hakham Salomon Rodriguez Pereira y del cantor Abraham Lopes Cardozo, así como documentación escrita, p. de David Ricardo o Hans Krieg, muestran el cuidado con el que esta tradición musical se transmitió de generación en generación. De hecho, la tradición musical litúrgica puede considerarse el último activo vivo de la auténtica cultura sefardí occidental. La interpretación reconstruida de las piezas del manuscrito Sarphati durante la Ceremonia de Apertura del VII Congreso EAJJS es un testimonio de esta singular cultura judía europea, cuya ‘antigua modernidad’ surge de los sonidos que celebraban la gloria del Todopoderoso en este santuario hace 250 años. ■

Para escuchar las grabaciones de piezas mencionadas en el artículo, incluidas fotos de partituras de manuscritos originales:

<https://jewish-music.huji.ac.il/en/project/23066>



**Orígenes en disputa.
Debates sobre el origen de
los judíos de Europa del Este:
indicios históricos, lingüísticos
y onomásticos.**

Alexander Beider

En este artículo, Alexander Beider analiza un debate académico sobre los orígenes de la población Ashkenazí. Mas precisamente sobre la proporción en la cual los grupos migrantes de diferentes regiones o los nativos de Europa oriental contribuyeron a la formación de las comunidades asquenazíes modernas. Beider presenta los indicios que aportan la historiografía, la onomástica y la lingüística. Después de analizar principales líneas de pensamiento en disputa y de proponer algunos matices a sus resultados, concluye que la falta de evidencia escrita de esa época significa que nunca se podrá determinar con exactitud la composición demográfica original o el peso relativo que cada grupo tuvo en su conformación.*

Silvia Hansman

Introducción

Formalmente, no podemos asumir que los antepasados de los judíos que entre los siglos XVIII y XX vivieron en Europa del Este (en los territorios que hoy abarcan Polonia, Ucrania, Bielorrusia, Lituania, Moldavia, Letonia y Rusia) hayan residido necesariamente en la región que la literatura rabínica medieval denominaba Ashkenaz, asociada a los territorios dominados por población cristiana de habla alemana. No obstante, esta simplificación es frecuente en diversos textos, incluidos libros y enciclopedias.

En parte como reacción a este enfoque impreciso, y en parte por otras razones que nada tienen que ver con la ciencia, durante las últimas décadas, varios autores propusieron una revisión total del punto de vista dominante. Cuestionaron la existencia del vínculo genético entre los judíos de Europa del Este y los que vivieron en la Edad Media en Alemania Occidental, sugiriendo que la mayoría de los judíos de Europa del Este descienden de pobladores indígenas turcos o eslavos convertidos al judaísmo.

* Esta traducción al español fue realizada por Silvia Hansman para la revista *Toldot* con la autorización del autor. Título original: *Contested Origins of Eastern European Jewry: Clues from History, Linguistics and Onomastics*, publicado en la edición de verano de 2017 de *Avotaynu, The International Review of Jewish Genealogy*, basada en una ponencia presentada en la conferencia de la IAJGS, Orlando, Julio 2017. <https://avotaynuonline.com/2020/03/contested-origins-of-eastern-european-jewry-clues-from-history-linguistics-and-onomastics/>

Sólo un enfoque que combine métodos y datos de diversas ciencias nos permite abordar adecuadamente esta controversia sobre el origen de los judíos de Europa del Este. Las disciplinas más relevantes para abordar esta tarea son la historiografía (que trabaja con documentos históricos), la demografía (que trabaja con cifras de población), la lingüística (que analiza diversos aspectos del lenguaje), la onomástica (que se ocupa de los nombres de las personas) y la genética (que estudia los genes humanos). En este artículo se hará hincapié en la información proporcionada por la historiografía, la lingüística y la onomástica.

El Origen de los Askenazíes contemporáneos

Podemos afirmar que los askenazíes contemporáneos descienden de la fusión de tres grupos principales de judíos medievales, a saber:

- judíos de Renania cuya lengua vernácula se basaba en el alemán.
- judíos de las tierras checas que hablaban checo antiguo.
- judíos del territorio de las actuales Ucrania y Bielorrusia que, en su vida cotidiana, hablaban una lengua eslava oriental, un ancestro común del ucraniano y el bielorruso modernos.

No contamos con ninguna información que nos permita afirmar con certeza que alguno de estos tres grupos haya estado formado por migrantes de algún

SOBRE EL AUTOR



Alexander Beider es Dr. en estudios judaicos (Sorbona, París), especializado en onomástica judía. Su trabajo se centra en el estudio de la etimología, la distribución geográfica y la evolución a lo largo del tiempo de los nombres y apellidos judíos. Sus publicaciones más importantes son los diccionarios de nombres y apellidos judíos, herramientas clave para la investigación genealógica: *A Dictionary of Jewish Surnames from the Russian Empire* (1993); *Jewish Surnames in Prague (15th-18th centuries)* (1995); *A Dictionary of Jewish Surnames from the Kingdom of Poland* (1996); *A Dictionary of Ashkenazic Given Names* (2001); y *A Dictionary of Jewish Surnames from Galicia* (2004).

otro grupo humano. En la historiografía judía, existe un consenso sobre la existencia de estos tres grupos avalado por documentos medievales. Sin embargo, las opiniones de diversos autores difieren radicalmente en los siguientes aspectos:

- Los orígenes exactos de cada uno de estos grupos (incluyendo la posibilidad de que algunos de ellos estuvieran formados por migrantes de algún otro grupo)
- La cantidad de individuos que cada grupo contribuyó a la composición de la judería ashkenazi moderna. En la Tabla 1 se resumen varios enfoques:

En general, se pueden distinguir dos grupos significativamente diferentes. El primero (las dos primeras líneas en la Tabla 1) suele llamarse la Hipótesis del Rin. Corresponde al paradigma que actualmente domina la historiografía judía. La descripción más detallada de este enfoque desde el punto de vista de la lingüística aparece en la Historia de la lengua ídich escrita por Max Weinreich (1973).

Según este enfoque, las comunidades judías que existieron durante los últimos siglos en Europa Central y Oriental fueron principalmente el resultado de las migraciones de judíos de Alemania. Por lo tanto, en el marco de la hipótesis del Rin, la dirección general de las migraciones en la Europa no mediterránea ha mantenido la dirección oeste a este. Los autores que adhieren a este enfoque generalmente reconocen que ya existían algunas comunidades judías de habla eslava en territorios eslavos antes de la

llegada de los inmigrantes askenazíes de Alemania occidental. Sin embargo, en general consideran que la contribución demográfica de estas comunidades preexistentes es insignificante en comparación con la de los recién llegados askenazíes.

El segundo enfoque rompe el vínculo genético entre los judíos askenazíes modernos de los países eslavos y los judíos que vivieron en la Alemania medieval. Paul Wexler es el principal defensor de este enfoque entre los lingüistas del ídich. En numerosos trabajos publicados a partir de 1991, afirma que la mayoría de los judíos de Europa del Este descienden de conversos al judaísmo “autóctonos”, sorbeyos eslavos y jázaros túrquicos.

Las teorías de varios investigadores no lingüistas apuntan en una dirección similar. Por ejemplo, los historiadores israelíes Abraham Poliak (1943) y Shlomo Sand (2009), el escritor Arthur Koestler (1976) y algunos otros autores enfatizan el papel de los jázaros. Jits van Straten (2011) afirma la existencia de numerosas conversiones de eslavos orientales en relación a matrimonios con judíos, basando su conclusión principalmente en datos demográficos. En este artículo, el enfoque de estos autores será calificado como “revolucionario” porque es radicalmente opuesto a el conjunto de puntos de vista tradicionales sobre este tema.

TABLA 1. PROPORCIÓN DE LOS VARIOS GRUPOS EN LA COMPOSICIÓN DE LA POBLACIÓN ASHKENAZÍ MODERNA

Autores	CONTRIBUCIÓN AL ORIGEN DE LA POBLACIÓN ASHKENAZÍ MODERNA		
	Territorios de habla alemana	Territorios de habla eslava occidental	Territorios de habla eslava oriental
Historiadores principales	Mayor	Irreconocible	Menor (judíos de habla eslava del este)
Weinreich	Mayor (judíos renanos)	Menor (judíos checos)	Menor (judíos de habla eslava del este)
Wexler	Menor	Mayor (conversos sorbeyos)	Mayor (conversos jazaros)
Poliak, Sand, Koestler	Menor	Irreconocible	Mayor (conversos jazaros)
Van Straten	Menor	Irreconocible	Mayor (conversos eslavos del este)
Beider	Mayor (judíos renanos)	Mayor o media (judíos checos)	Menor o media (judíos eslavos del este)

Como puede observarse en la Tabla 1, el enfoque sugerido en este artículo difiere del de otros autores. Sin embargo, su diferencia no es fundamental en comparación con el escenario descrito por la hipótesis del Rin. Simplemente aporta detalles adicionales sobre los territorios eslavos, matizando el panorama general y, por ello, puede considerarse como un complemento de la hipótesis del Rin. Por otro lado, el enfoque de este artículo es totalmente incompatible con las ideas de los autores “revolucionarios”. En los siguientes apartados, se abordarán críticamente los principales argumentos esgrimidos por diversos autores para sustentar sus teorías. Un desarrollo mucho más detallado de ideas similares se publicó en Beider 2015 (Apéndice C) donde también se pueden encontrar todas las referencias bibliográficas exactas.

La hipótesis del Rin. Historia.

Los historiadores que aceptan la hipótesis del Rin a menudo destacan la existencia de importantes influencias culturales occidentales sobre los judíos de Europa del Este. El vínculo directo entre las tradiciones religiosas renanas y las de los judíos modernos de Europa del Este representa una de esas influencias. Sin embargo, esto no implicaría necesariamente la existencia de migraciones masivas de personas. Es posible que Rabinos influyentes de Europa Occidental hayan incorporado progresivamente a varias comunidades no mediterráneas a la esfera del judaísmo renano.

En la Mancomunidad polaco-lituana (1569-1795),

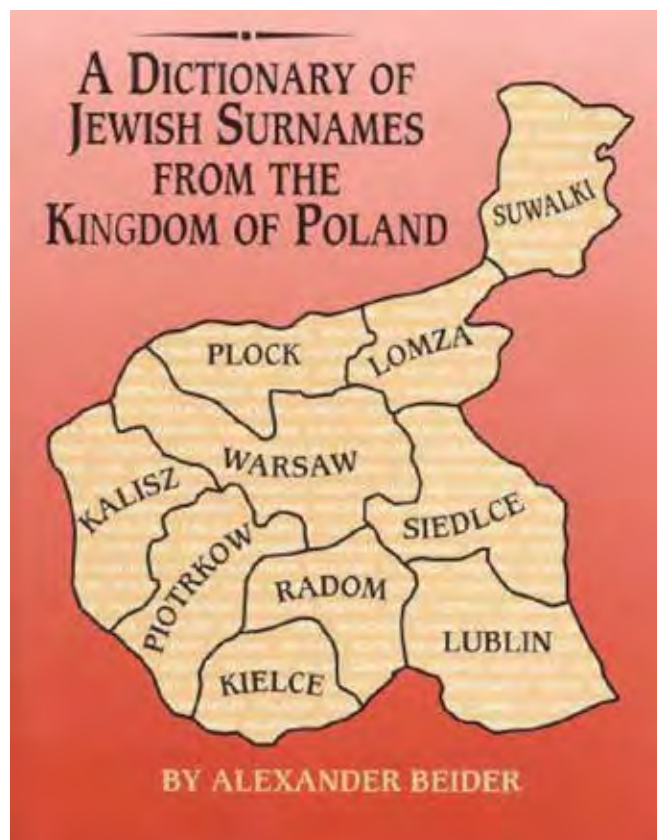
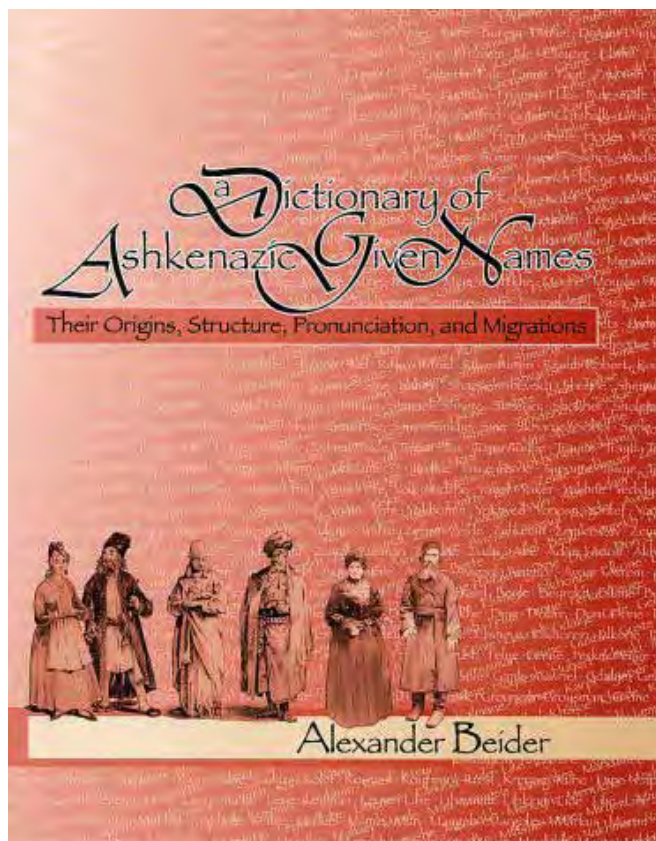
el origen occidental de la mayoría de la élite rabínica resulta evidente. Este es el caso, por ejemplo, de familias como Auerbach, Braude, Epstein, Ettlinger o Ettingen, Fränkel, Günzburg, Halpern, Heller, Horowitz, Jaffe/Joffe, Katzenellenbogen, Landau, Lipschitz, Luria, Margolies, Minz, Rappoport, Schor y Spira o Schapiro. Queda claro que los rabinos no formaban una pequeña casta cerrada cuyos miembros se desplazaban de forma individual de un lugar a otro. Por el contrario, solían estar acompañados por sus familias. Además, sus migraciones podían fomentar el traslado de parientes y compatriotas hacia las mismas regiones. Sin embargo, no se puede concluir que este fenómeno haya incrementado significativamente la proporción de inmigrantes occidentales frente a la de los judíos “autóctonos.”

Antes de mediados del siglo XIV, la densidad de comunidades judías en los territorios occidentales de habla alemana era significativamente mayor que en Europa Central u Oriental. En toda Polonia, las referencias a la presencia de judíos hasta mediados del siglo XIV se limitan a las regiones de las fronteras occidentales, lo que evidencia claramente los orígenes occidentales de las comunidades locales.

Durante todo el siglo XV y la primera mitad del siglo XVI, los judíos fueron expulsados de numerosas ciudades y provincias enteras de Europa occidental y central. Durante el mismo período, sin embargo, la situación para los judíos en Polonia y Lituania era significativamente más favorable desde el punto de vista político y eco-

nómico. Es precisamente durante el siglo XV cuando encontramos un rápido crecimiento en la cantidad de comunidades en esta zona. Numerosos historiadores establecen un vínculo causal entre el deterioro de la situación de los judíos en Occidente y la creación de nuevas comunidades en Oriente. A priori, esta opinión parece bastante lógica; encuentra tanto una motivación para la emigración desde varias provincias de habla alemana (incluidos los centros urbanos de las tierras checas), como un fenómeno en los territorios polaco-lituano que parece una consecuencia directa de estas supuestas migraciones. Es más, sabemos con certeza de casos individuales de migraciones en esta dirección.

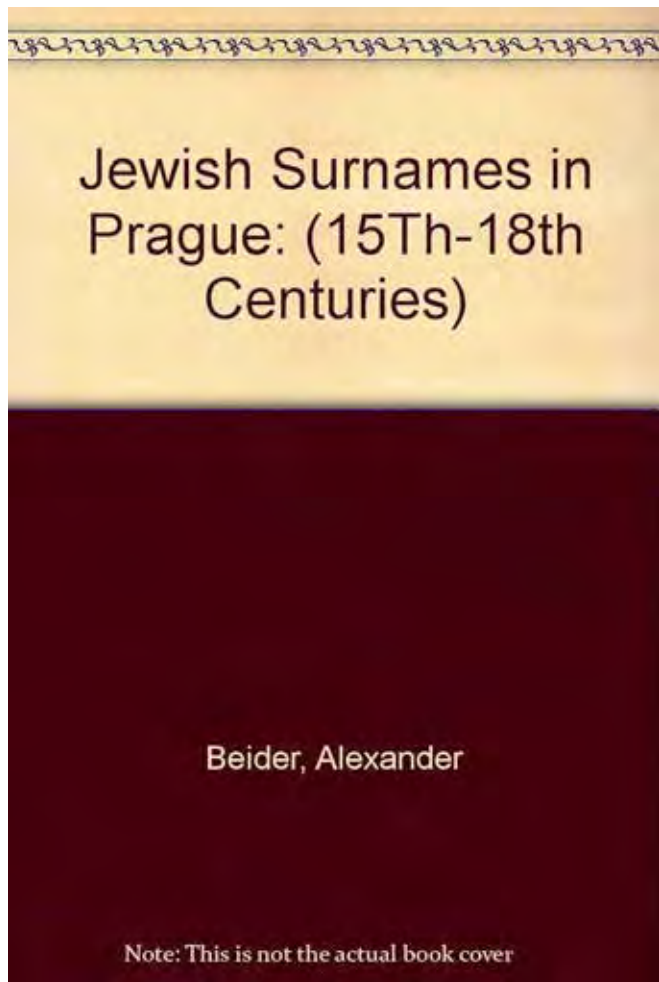
En general, la consideración de los factores históricos antes mencionados no proporciona un argumento decisivo a favor de ninguna teoría de las que compiten entre sí sobre las proporciones de los inmigrantes occidentales en la formación de comunidades judías en Europa del Este. Sin embargo, indudablemente, estos hechos podrían apoyar las opiniones de los estudiosos que enfatizan la contribución occidental que para aquellos que consideran a los judíos “autóctonos” como numéricamente más importantes.



Lingüística.

El análisis de algunos elementos del ídish proporciona varios argumentos a favor de la hipótesis del Rin. Existe una serie de palabras conocidas en el ídish de Europa del Este con raíces francesas antiguas, entre las que se incluyen, *leyenen* (leer), *tsholnt* (comida del sábado), *pen* (pluma), *milgrom* (granada), *teytl* (dátil) y *khremztl* (fritura de matze). El verbo *bentshn* (bendecir) también es de origen romance occidental. Estas palabras solo pudieron haber sido traídas a Europa del Este por judíos cuyos antepasados vivieron en Renania y que, a su vez, las heredaron de antepasados que vivieron principalmente en el norte de Francia.

Numerosas peculiaridades fonéticas en la pronunciación de las palabras ídish de origen hebreo son comunes a diversas variedades del ídish moderno, tanto de Europa del Este como de Europa Occidental. Probablemente se deban a tradiciones orales más que a influencias textuales. Algunas de estas características ya eran conocidas en la Edad Media en el oeste de Alemania. Para otras, no se dispone de fuentes que permitan esclarecer su pronunciación exacta en la Alemania medieval. Sin embargo, el he-



cho de que también se encuentren en comunidades occidentales modernas (como las de Alsacia y Suiza) sugiere que estas peculiaridades ya formaban parte de la pronunciación del ídish en las comunidades medievales occidentales y de habla alemana.

De hecho, aunque algunos inmigrantes hablantes de ídish se trasladaron desde la Mancomunidad polaco-lituana hacia Europa occidental después de mediados del siglo XVII, numerosos criterios lingüísticos demuestran que el ídish de las comunidades occidentales no desciende del ídish de Europa del Este. Este ídish se basa en dialectos del alemán occidental y fue heredado de los judíos que vivieron en la Alemania occidental medieval. Entre las numerosas palabras con pronunciación peculiar que no pueden explicarse directamente por los signos diacríticos presentes en las palabras hebreas correspondientes se encuentran *shames* no *shamesh* (encargado de la sinagoga), *tokhes*¹ no *takhes* (nalgas), *shayle*, no *sheyle* (pregunta), *peysek*, no *pese-*

1 La combinación *kh* equivale a la *j* en español.

kh (Pascua), *kheyder*, no *kheder* (escuela primaria judía), *kheyn*, no *khen* (gracia).

Numerosos neologismos léxicos hebreos presentes en el ídish moderno también ya se conocían en el idioma de los judíos renanos durante la Edad Media o, al menos, también se encuentran en los dialectos occidentales del ídish. Algunos ejemplos son *katoves* (broma), *khalef* (cuchillo para la matanza ritual), *shalakh-mones* (regalos enviados en Purim), *khoge* (festividad cristiana), *klezmer* (músico), *shlemiel* (desafortunado), *sheygets* (muchacho no judío), *shikse* (muchacha no judía).

Entre las peculiaridades morfológicas, se encuentra el género neutro para una serie de palabras ídish de origen hebreo, por ejemplo, *rakhmones* (compasión), *goles* (diáspora), *mazl* (suerte), terminaciones plurales no gramaticales, por ejemplo: *yomtoyvim* (fiestas), *seyfer-toyres* (rollos de la Torá), *ameratsim* (ignorantes), así como el uso del sufijo *-te*, de origen arameo, para crear palabras que designan a las mujeres como *baleboste* (dueña o ama casa), *makhete-neste* (consuegra) y *khonte* (prostituta).

Un gran número de palabras en ídish de origen alemán tienen significados desconocidos para los dialectos hablados por los cristianos alemanes. Estos neologismos judíos solían ser traídos de Occidente a Oriente. Algunos ejemplos son *lerner* (erudito talmúdico), *shulkclaper* (persona que golpea las puertas llamando a la gente a la sinagoga), *kloyz* (lugar de culto o estudio), *yortsayt* (aniversario luctuoso), *gut(e) ort* (cementerio judío; literalmente: buen lugar) y *yidishn* (circuncidar). Muchas de estas palabras están directamente relacionadas con la vida comunitaria y podrían haber sido introducidas por rabinos itinerantes occidentales. Por lo tanto, la hipótesis de las migraciones masivas desde Occidente no es necesaria para explicar su propagación.

Un gran conjunto de palabras con raíces alemanas conocidas en las comunidades judías medievales de Europa occidental, con significados especiales o algunas peculiaridades fonéticas llamativas, podían aparecer en el ídish de Europa del Este a través del estudio de las traducciones bíblicas, estudio que era obligatorio para los niños en un *kheyder* (escuela primaria judía). La tradición de estas traducciones



Aldeas y ciudades con habitantes judíos a mediados del siglo XVII

se originó en Europa Occidental.

El idish posee un conjunto muy grande de palabras con raíces hebreas y sufijos alemanes. Los documentos disponibles muestran que varios de ellos aparecieron inicialmente en Europa occidental. Algunos ejemplos son shekhtn (matar un animal según el ritual judío), farmasern (traicionar), rebetsn (esposa del rabino) y numerosos verbos compuestos con una raíz hebrea seguida de zayn, por ejemplo, mekhabed zayn (honrar).

Onomástica.

Los nombres propios son de particular importancia para el estudio de la historia de los asentamientos judíos. Los migrantes que llegan a nuevos lugares invariablemente tienen nombres propios, por lo tanto, es razonable hablar de migraciones de nombres asociados a estas personas. Un análisis comparativo de los nombres utilizados en diferentes

comunidades puede arrojar información de suma importancia sobre los patrones de migraciones y las relaciones genéticas existentes entre las comunidades. De hecho, si podemos encontrar en la región R2 un gran conjunto de nombres que claramente provienen de la región R1, entonces podemos asegurar que estamos ante un patrón migratorio de importantes dimensiones. En este sentido, la información sobre los nombres es significativamente más importante que el conocimiento sobre el idioma vernáculo hablado por los judíos en varias regiones. He aquí un ejemplo: en los siglos XI al XIV, los judíos de Renania y el norte de Francia hablaban idiomas completamente diferentes, pero compartían varios nombres de pila. Como resultado, se pueden establecer, sin lugar a duda, los estrechos vínculos genéticos entre estos dos grupos.

Una serie de nombres romances (basados principalmente en el francés antiguo) utilizados inicialmente

por los judíos renanos medievales fueron traídos a Europa del Este, entre ellos nombres en ídish como Beyle, Bune, Reyne, Rike, Toltse, Yentl, así como Bendit, Bunem, Fayvush, y Shneyer. También de Alemania occidental llegaron ciertos nombres masculinos de origen inicialmente griego: Kalmen (de Kalonymos) y Todres (de Theodoros). Numerosos nombres renanos de origen alemán aparecen posteriormente en otras regiones de habla alemana, así como en países eslavos. En algunos casos, su valor semántico podría haber contribuido parcialmente a su propagación, favoreciendo su popularidad como nombres de moda.² Algunos ejemplos son Liberman (hombre amado), Zelikman (hombre bendito) y Ziskind (niño dulce) y numerosos nombres femeninos como Sheyne (hermosa), Feyge (pajari-to), Golde (dorada), Eydl (noble), Freyde (alegría), Blume (flor) y Reyzl (rosita). En otros casos, sin embargo, el valor semántico no habría sido una razón para su propagación, por lo tanto, debe explicarse como una consecuencia directa de las migraciones. Entre los ejemplos, todos con antecedentes de Alemania Occidental, están los nombres masculinos Anshl, Ayzik, Ber, Eberl, Falk, Getsl, Gimpl, Helman, Henzl, Herts, Hirsh, Karpl, Kopl, Koyfman, Leyb, Lipman, Note, Volf, Zalmen, Zanvl, Zekl y Ziml, nombres femeninos Brayne, Ele, Frumet, Gele, Ginendl, Hendl, Mine, Tile y Zelde. En términos generales, podemos estar seguros de que una gran parte de estos nombres fueron realmente heredados. El escenario de los nombres de moda puede ser una explicación válida solo en algunos casos particulares y ciertamente no a gran escala.

Judíos de territorios checos

Un análisis cuidadoso de los datos relacionados con los judíos que, en la Edad Media, vivieron en tierras checas muestra que el papel que desempeñaron en el desarrollo de la judería askenazí suele ser subestimado. Las primeras referencias a los judíos en tierras checas datan de principios del siglo X. A lo largo de los siglos siguientes, las comunidades locales se po-

2 N. T. Beider señala que el significado de algunos nombres puede haber resultado atractivo y aportado a que se popularicen y distribuyan geográficamente sin estar necesariamente relacionado con un proceso migratorio.

blaron y la fama de sus eruditos religiosos se extendió más allá de la región. Nada similar puede decirse de las comunidades judías de otros países eslavos.

No conocemos los orígenes de los judíos que vivieron en las tierras checas, Bohemia y Moravia, durante la Edad Media. Desde el punto de vista geográfico, se puede pensar en Bizancio (vía Balcanes), el norte de Italia y/o Alemania occidental. Sin embargo, sería puramente especulativo establecer un vínculo con alguna de estas regiones ya que no se dispone de información que lo corrobore. La posibilidad de que la comunidad de Praga sea descendiente de judíos renanos es inverosímil debido a las diferencias en la pronunciación del hebreo, los nombres de pila y los ritos religiosos que existían entre estos judíos y sus correligionarios de Alemania occidental. La génesis de las comunidades judías en el este de Alemania, Silesia y el oeste de Polonia es menos oscura. La información onomástica implica que está directamente relacionada con los judíos checos.

Los datos lingüísticos y onomásticos no dan lugar a dudas sobre la importancia del rol que desempeñaron los judíos checos en el desarrollo de las comunidades judías de Europa del Este. En el ídish oriental, este rol concierne a varias capas. La primera capa corresponde al único sustrato perfectamente reconocible que existe en ese idioma: una serie de palabras con raíces checas antiguas. Entre ellas: treybern (eliminar las partes prohibidas de la carne), beylik (carne blanca), preydek (parte delantera de un animal o ave), zodik (cuartos traseros de carnicería), khreyrn (rábano picante), tsvorekh (queso blando), srovetke (suero), parev(e) (ni lácteo, ni carne), meyre (masa para preparar pan ázimo), zeyde (abuelo), bobe (abuela), pleytse (hombro), hoyl (desnudo, puro, hueco) y la interjección nebekh (pobre).

Como se puede ver en la lista anterior, la importancia de este grupo de palabras no radica en la cantidad de los elementos que engloba, que es bastante pequeña, sino en su semántica. Aquí nos ocupamos, entre otras cosas, de términos religiosos, incluyendo una gran serie de elementos relacionados con la alimentación, palabras que designan a los miembros de la familia y partes del cuerpo. Tales palabras, básicas para el idioma vernáculo de las comunidades judías,



no podían ser tomadas prestadas por el ídish de las lenguas eslavas. Fueron necesariamente heredados de la lengua de los judíos de habla checa.

Los nombres de pila de origen checo antiguo son abundantes en el cuerpo de nombres tradicionales utilizados en los tiempos modernos en Europa oriental y central. Ejemplos femeninos son Dobre/Dobruske, Drazne/Dreyzl, Khvoles, Krashe, Prive, Rode/Rude, Slave/ Slove/Sluve, Tsherne/Tsharne, Tsvetle, Zlate, y los nombres masculinos Beynesh y Khlavne. Durante el período medieval, una serie de nombres de origen hebreo o arameo eran desconocidos en Europa Occidental, mientras que se encuentran referencias a ellos en las tierras checas. Entre ellos encontramos los antepasados de las siguientes formas en ídish: Abe 'Abba', Avner, Azriel, Betsalel, Paltiel, y los nombres femeninos Hodes 'Hadassah', Menukhe, Nekhame y Noyme 'Naomi'. Lo más probable es que estos nombres también fueran hereda-

dos de los judíos medievales de habla checa.

Durante los siglos XIV al XVI, todas las comunidades judías de Europa Central se integraron gradualmente a la esfera de la cultural askenazí. El abandono gradual de la lengua vernácula eslava en favor de un ídish basado en el alemán se relacionó principalmente con dos factores. El primero, relacionado con la presencia de numerosos colonos cristianos alemanes en Bohemia y Moravia. El segundo, relacionado con la llegada de inmigrantes judíos de Alemania Occidental.

Estos inmigrantes no eran necesariamente más numerosos que los judíos indígenas, pero su importancia cultural y el hecho de que hablaran dialectos alemanes similares a los utilizados por los cristianos alemanes locales implicaba que su influencia lingüística podía ser desproporcionada en relación con la cantidad de su población.

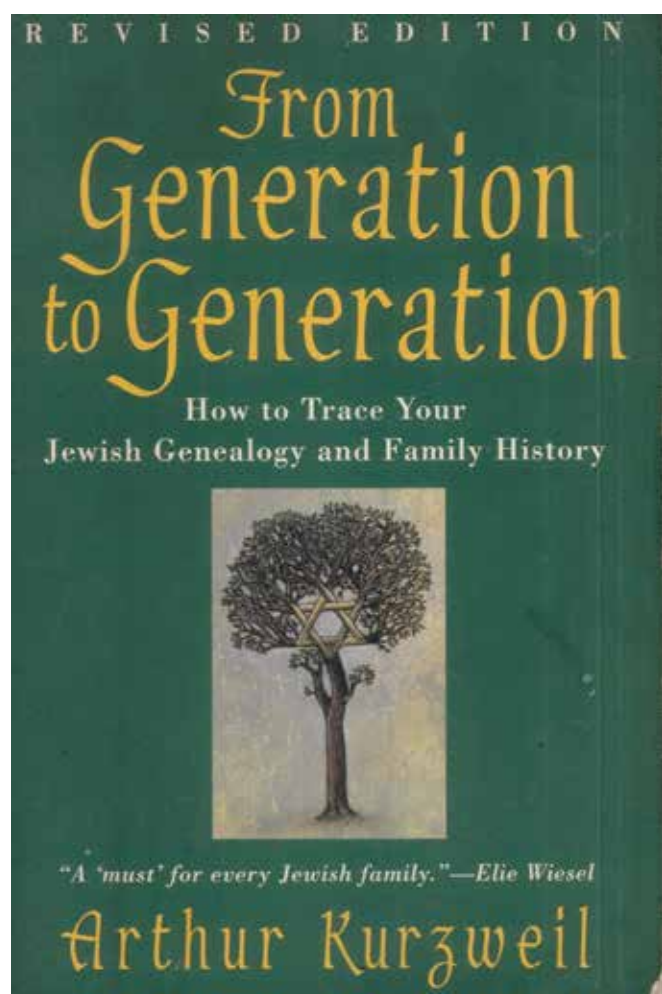
El dialecto colonial bohemio del alemán al que los

judíos checos —ahora una mezcla de aquellos cuyas familias vivieron allí durante siglos y de los inmigrantes relativamente recientes provenientes de Alemania— gravitaron durante los siglos XIV y XV, terminó convirtiéndose en el idioma base a partir del cual se originaron todas las variedades del ídich oriental.

Judíos eslavos orientales

Los documentos atestiguan la presencia judía en los territorios de la actual Ucrania y Bielorrusia desde la Edad Media. Los judíos aparecen en fuentes de Kiev desde el siglo X. Entre 1239 y 1241, la invasión mongola destruyó numerosas ciudades de la zona. A partir de ese período hasta finales del siglo XV, no se encuentra ninguna referencia a los judíos al este de Ucrania. Sin embargo, la presencia judía en Vladímir (capital de Volinia, ahora en Ucrania) se mantuvo ininterrumpida al menos desde finales del siglo XII hasta finales del siglo XX. A finales del siglo XIV, judíos de habla es-

lava también vivían en Grodno y Brest (ahora ambos en el oeste de Bielorrusia) y en Lutsk (Volinia). No existe consenso entre los historiadores sobre los orígenes de estas comunidades judías conocidas desde los siglos X al XV. Por lo general, los historiadores asumen que tenían raíces orientales y/o meridionales incluyendo como posible lugar de origen el Reino de los Jázaros, Crimea, el Cáucaso, Bizancio, Persia y Babilonia. Hasta finales del siglo X, Jazaria, cuya frontera occidental se encontraba en las inmediaciones de Kiev, representa claramente el origen más plausible. Según varias fuentes independientes, la élite gobernante de Jazaria abrazó el judaísmo entre los siglos VIII y X. Aunque los contactos entre los principados rusos y el Reino de los Jázaros antes del siglo XI son bien conocidos por las crónicas rusas, no se dispone de datos directos que corroboren la presencia de judíos de Jazaria en los territorios de la actual Ucrania. Sin embargo, antes de la destrucción del Reino de Jazaria por los rusos durante la década del 960, este poderoso estado, en el que los gobernantes eran judíos, habría sido un destino claramente atractivo para los judíos de otros países. Se considera que la probabilidad de la presencia de judíos genéticamente independientes de los jázaros convertidos al judaísmo es particularmente alta, ya que los datos arqueológicos muestran que la conversión al judaísmo no pudo haber sido masiva. Los rastros de rituales judíos en ese territorio son bastante escasos. Además, varios autores árabes del siglo X escriben que los judíos, aunque políticamente dominantes, representan una minoría del país en comparación con los musulmanes, los cristianos y los paganos. Uno de estos autores habla de las migraciones a Jazaria de judíos de países musulmanes y de Bizancio. Por estas razones, es lógico considerar (aunque sin certeza) que las familias judías en Jazaria durante el siglo X eran de origen heterogéneo. En cualquier caso, no encontramos ningún nombre de pila de origen turco, persa o griego en los documentos que tratan de los judíos medievales de habla eslava de Europa del Este que pueda proporcionar alguna pista sobre las lenguas que hablaban sus antepasados. Recién a principios del siglo XVII podemos observar en fuentes documentales una homogeneización a



Arthur Kurzweil. De generación en generación. Cómo construir su árbol genealógico y elaborar la historia de su familia



Vista exterior de la Sinagoga Maisel, en el Barrio Judío de Praga

gran escala del cuerpo de nombres judíos en los territorios de la actual Ucrania, Bielorrusia y Lituania. Por lo general, dominan las formas askenazíes de nombres bíblicos. Los nombres con raíces y/o sufijos germánicos son comunes. Muchos nombres conocidos antes, desaparecen y solo unos pocos sobrevivieron (Shakhne masculino y Badane femenino, Yakhne y Vikhne) en el corpus de nombres ídish. La homogeneización onomástica es una consecuencia directa de la homogeneización lingüística. No hay duda de que desde el siglo XVII, la variedad oriental del ídish ya era la primera lengua hablada por la gran mayoría de los judíos que vivían en los territorios de las actuales Ucrania, Bielorrusia y Lituania. Numerosas características de este idioma implican su origen en las tierras checas. Tiene un sustrato léxico checo antiguo pequeño, pero bien identificable, mientras que sus principales características lingüísticas se basan en el dialecto bohemio colonial del alemán hablado en los centros urbanos de Bohemia y Moravia. Los emigrantes de estas tierras fueron los responsables de la difusión de este idioma a Polonia y de allí al Gran Ducado de Lituania. Un número importante de otras peculiaridades del ídish aparecieron en los territorios polacos, por la influencia del

dialecto colonial silesio del alemán hablado en la Edad Media en numerosas ciudades polacas y también como resultado de innovaciones internas. Casi todos cambios fueron finalmente llevados a Ucrania y una gran parte de ellos (principalmente los que datan del período anterior a mediados del siglo XVI) aparecieron también en Lituania y Bielorrusia.

Teorías revolucionarias

En términos generales, no tenemos evidencia de la existencia de migraciones masivas judías de Occidente a Oriente. Sin embargo, sabemos con certeza de las migraciones de individuos (muy probablemente, acompañados por miembros de sus familias) que continuaron hasta las guerras cosacas de mediados del siglo XVII en Europa del Este. Estas escasas piezas de información sobre casos puntuales son fácticas, mientras que las teorías “revolucionarias” de la historia askenazí son principalmente especulativas. Sabemos de la conversión de representantes de la élite jázara en el primer milenio d. C. Sin embargo, no sabemos nada sobre ningún vínculo entre los conversos jázaros y las comunidades de habla eslava que existieron en los territorios de la actual Ucrania y Bielorrusia durante los siglos XIII al XV. Es más, ni siquiera conocemos el tamaño de esas comunidades.



La escasa información disponible sobre los censos y los impuestos proporciona sólo una idea aproximada sobre el pequeño número de judíos que viven en la zona en cuestión. Para un período durante el cual podían tener lugar migraciones, tales datos son ciertamente más objetivos que el método de cálculo retrospectivo utilizado por van Straten tomando en cuenta tasas de crecimiento anual poco fiables resultantes de extrapolaciones hechas por ese autor sobre la base de tasas de crecimiento desconocidas. En cuanto a las supuestas conversiones masivas al judaísmo de los sarabayos o de los eslavos orientales, son fruto de la imaginación teórica de Wexler y van Straten, respectivamente. Ni una sola pieza de información histórica alude a tales eventos.

Ningún autor que escriba sobre la composición de las comunidades judías en los países eslavos puede ignorar el hecho de que en los últimos siglos el ídish, una lengua con una evidente base en el alto alemán, fue la primera lengua cotidiana para todas las comunidades locales. A menudo, el enfoque de este tema está directamente relacionado con la concepción general que un autor tiene sobre la historia de la formación de las comunidades judías en Eu-

ropa del Este. Para los estudiosos que se adhieren a un punto de vista tradicional sobre la historia de la formación de estas comunidades, la propagación del ídish es totalmente natural. Para ellos, el asentamiento judío en Europa del Este se debe principalmente a los inmigrantes occidentales que trajeron este idioma de Europa Central y/o Occidental. Para los autores “revolucionarios” que favorecen el origen no occidental de los judíos en Europa del Este, el estatus del ídish representa un problema serio que deben abordar. En general, esgrimen dos argumentos principales.

En primer lugar, algunos escriben sobre el gran impacto lingüístico de los colonos alemanes en las ciudades medievales polacas. Este argumento no es válido. El dialecto silesio hablado por los colonos fue una influencia importante en el ídish. Además, la presencia de un gran número de colonos cristianos de habla alemana y su papel dominante en la vida económica de numerosos centros urbanos del oeste y el sur de Polonia podrían ser factores importantes que contribuyeron a la supervivencia del ídish durante los primeros siglos de su presencia en Polonia. Sin embargo, la base del ídish oriental no es silesia; Esto es particularmente claro a partir de una consideración de las vocales. El idioma de los colonos alemanes no pudo ser la razón ni para el desarrollo inicial del ídish en la Mancomunidad polaco-lituana, ni para la propagación de este idioma, especialmente en Ucrania, Bielorrusia y Lituania, donde la presencia alemana era mínima y donde la mayoría de las comunidades de hablantes judíos de eslavo oriental, en teoría, podrían ubicarse.

El segundo argumento se refiere a la sociolingüística. La dispersión de una lengua representa un hecho que es parcialmente cultural. El hecho de que una comunidad entera hable el mismo idioma no significa que toda o incluso la mayoría de su población sea de origen homogéneo. En teoría, en ciertos períodos, el idioma de la minoría más culta podía convertirse en el hablado por la mayoría. Una explicación de la difusión del ídish como resultado natural de las migraciones occidentales sería suficiente si se dispusiera de información directa sobre el carácter masivo de estas migraciones. Sin embargo,



ese no es el caso y, además, tenemos serios argumentos que muestran que, por un lado, la presencia judía en los territorios de la Ucrania moderna podría ser ininterrumpida desde al menos el siglo X. Por otro lado, incluso durante los siglos XVI y XVII, ciertos judíos que vivían en el oeste de Ucrania y el oeste de Bielorrusia seguían utilizando las lenguas eslavas orientales como sus idiomas vernáculos. En este contexto, el mero hecho de la propagación del ídish no permite sacar conclusiones automáticas sobre la prevalencia de los inmigrantes occidentales en comparación con los judíos “autóctonos”.

Todos los autores “revolucionarios” invocan la posibilidad de que los factores sociolingüísticos desempeñen un papel dramático en la propagación del ídish oriental. Poliak (1943) insiste en que el idioma ídish hablado en las escuelas primarias judías y en las casas de las familias más ricas influyó en todos los demás miembros de las comunidades, quienes, según su idea general, eran de origen jázaro. Koestler (1976) también enfatiza que el ídish se debe a un grupo muy pequeño, pero más culto de judíos de Bohemia y Alemania. Sand (2009) atribuye la propagación del ídish (la lengua que comenzó, según

él, entre los descendientes de los conversos jázaro bajo el impacto de los colonos alemanes en Polonia), a una migración tardía de eruditos rabínicos alemanes cuya influencia fue desproporcionada al pequeño número de estos migrantes. Van Straten (2011) también considera que un número limitado de rabinos y maestros occidentales jugaron un papel fundamental en la propagación del ídish en Europa del Este.

Incluso si los factores sociolingüísticos descritos en el párrafo anterior pudieran haber tenido alguna importancia para el desarrollo del ídish en Polonia y en el Gran Ducado de Lituania, en su conjunto el escenario en cuestión es puramente teórico y especulativo, ya que no existen pruebas que lo corroboren. Ciertamente, en la historia del mundo, conocemos algunos casos en los que el idioma de una minoría cultural se convirtió gradualmente en el idioma cotidiano de la mayoría que copió el comportamiento lingüístico de su élite. Este fue el caso, por ejemplo, en el territorio de la actual Francia, donde el latín, inicialmente una lengua vehicular traída por los romanos se convirtió en la primera lengua de toda la población que abandonó su idioma celta (galo). El

caso del ídish, sin embargo, es fundamentalmente diferente. El latín “ganó” al galo en un contexto en el que la competencia era sólo entre estos dos modismos y dos grupos de población. Una analogía exacta sería un escenario imaginario según el cual los inmigrantes judíos que hablan ídish llegan a una isla habitada solo por judíos de habla eslava y estos últimos cambian gradualmente al ídish. Sin embargo, los judíos de habla eslava no vivían en una isla y no estaban confinados a ningún tipo de gueto. Constituían una minoría entre los no judíos eslavos y de ninguna manera estaban aislados de sus vecinos. Como resultado, en la situación real, el ídish competía con el lenguaje cotidiano de los judíos eslavos en un contexto de estrecho contacto con una mayoría gentil que hablaba un idioma estructuralmente idéntico al de los judíos eslavos. Además, nada indica la existencia de migraciones masivas de judíos desde Occidente. Está claro que, en tales circunstancias, las posibilidades de una “victoria del ídish” eran relativamente pequeñas. No es de extrañar que el proceso de idishización total tomara varios siglos en los territorios de las actuales Bielorrusia y Ucrania. Los rastros de judíos monolingües de habla eslava son identificables hasta el siglo XVII. Para explicar el hecho de que el ídish finalmente se convirtiera en la lengua vernácula judía dominante en la Mancomunidad Polaco-Lituana, los factores sociolingüísticos expuestos anteriormente son total-

mente insuficientes. El papel dominante del ídish es un argumento convincente sobre la importancia de la contribución demográfica de los migrantes occidentales que hablan ídish (de Europa Central a Polonia y de Polonia a Ucrania, Bielorrusia y Lituania), con una afluencia regular durante un largo período de tiempo a comunidades judías eslavas relativamente pequeñas.

Varios argumentos adicionales complementan el análisis anterior. El énfasis puesto por los autores “revolucionarios” en el papel decisivo que jugó la élite occidental es insostenible porque no está claro cómo esta, presumiblemente pequeña, capa de inmigrantes occidentales podría incluir la cantidad necesaria de rabinos, maestros y hombres ricos para lograr la propagación del ídish en un área tan grande. Es lógico considerar que, en promedio, los inmigrantes occidentales podrían estar mejor educados desde el punto de vista religioso que los judíos eslavos. Sin embargo, no hay razón para considerar que sólo la élite participó en las migraciones hacia Oriente. Obviamente, también sería absurdo conjeturar que las comunidades judías en Europa Central y Occidental tenían sólo personas altamente educadas. Además, en el caso de la supuesta mayoría autóctona (anteriormente eslava) en Europa del Este, se podría esperar un sustrato eslavo oriental sustancial en los dialectos ídish de Ucrania y Bielorrusia. Sin embargo, no existen evidencias de tal sustrato.



Cementerio judío en la ciudad de Praga



Barrio judío de Cracovia.

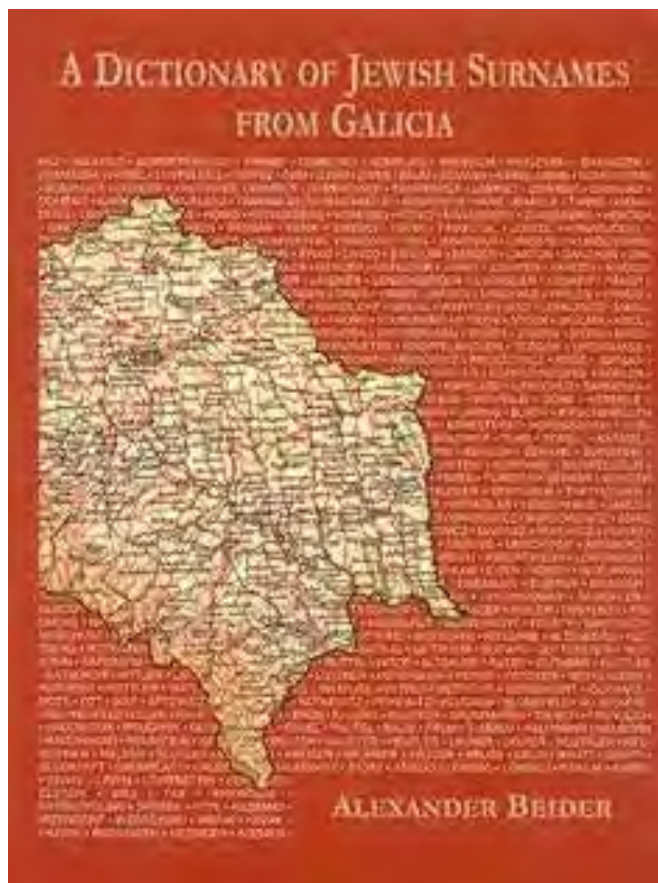
La consideración del ídish por parte de los autores “revolucionarios” como el idioma de prestigio contradice lo que aprendemos de la historia de la literatura ídish. El hebreo, el idioma de la cultura, era el único idioma cuyo estatus social entre los judíos era realmente alto. Nada similar se puede decir del ídish. Era una lengua vernácula típica. En las escuelas primarias judías, la Biblia se estudiaba en traducciones al ídish, ciertamente no por el supuesto prestigio del ídish, sino simplemente porque era el idioma que entendían todos los estudiantes. En los prefacios de numerosos libros en ídish publicados en Polonia durante los siglos XVI y XVII, los autores afirman explícitamente que el texto está escrito en ese idioma para que la gente sencilla y/o las mujeres y las niñas puedan entenderlo. Estos libros se imprimían con un tipo de letra especial, *vaybertaytsh*, literalmente “idioma de mujeres” y no en letras hebreas cuadradas, para distinguirlos de los textos santificados en hebreo o arameo. Hasta el siglo XIX, la tradición rabínica considera que el ídish sólo puede tener una función auxiliar y no es para publicaciones serias. Nótese también que las niñas no estudiaban en escuelas primarias judías y, en consecuencia, no podían adquirir sus conocimientos en la escuela. Sin embargo, no hay evidencia de que las mujeres hablaran ídish con menos fluidez que los hombres.

La literatura ídish de Europa del Este que conocemos data del siglo XVI y proviene de Polonia. Ninguna publicación en ídish de los territorios de la actual

Ucrania, Bielorrusia o Lituania se conoce ni siquiera desde el siglo XVII. Como resultado, la literatura disponible no proporciona ninguna información directa sobre un presunto período de “lucha” entre las lenguas ídish y eslava oriental en el Gran Ducado de Lituania. Además, no hay razón para pensar que la actitud general hacia el ídish pueda cambiar tan dramáticamente en el tiempo y/o el espacio. Un idioma con un alto estatus social en Lituania no se consideraría un idioma adecuado para escritos para un público femenino en la Polonia contemporánea y más tarde también en Lituania.

Conclusiones

Para que cualquiera de las teorías “revolucionarias” refleje la realidad histórica, es necesario desarrollar una gran serie de hipótesis audaces e independientes que expliquen toda la información histórica, lingüística, onomástica y demográfica existente. Si fueran válidas, tales afirmaciones serían realmente revolucionarias para esas disciplinas. Esta conclusión general se presenta como un argumento muy importante en contra de las teorías en cuestión. Muestra que para los autores “revolucionarios”, los eruditos que trabajaron antes que ellos en los campos de estudio en cuestión estaban totalmente equivocados. En otras palabras, consideran (principalmente implícitamente) que sus predecesores fueron ineptos o, al menos, tuvieron un sesgo ideológico.



En muchos casos, ocurre lo contrario. El sesgo ideológico de Sand, Wexler y Koestler es evidente. Para los dos primeros autores, su idea de que los conversos son la base del pueblo judío no se limita solo a los judíos de Europa del Este. Para ellos, este es solo un caso particular de la tarea general que inspira sus estudios: mostrar que todos los judíos modernos o, al menos, las ramas más grandes (askenazíes y sefardíes) descienden de conversos. Además, Sand no oculta el hecho de que su estudio es un panfleto dirigido contra la política israelí y contra el concepto general del “pueblo judío”. Por su parte Koestler (1976) declara reiteradamente en su libro que la intención de sus estudios es demostrar la invalidez de la doctrina racial nazi. La orientación ideológica es menos visible en el libro de van Straten (2011). Sin embargo, uno se lleva la impresión de que autor propone una teoría conspirativa. Acusa a los principales historiadores judíos y a casi todos los biólogos especializados en genética judía de formular afirmaciones incorrectas. Su descrédito de las visiones de autores los considerados clásicos por sus pares es tan categórica que, para “refutar” sus ideas, no duda en ocuparse de temas totalmente marginales a las

cuestiones centrales de su libro. Numerosos pasajes de Sand (2009) también parecen estar inspirados en teorías conspirativas. Acusa reiteradamente al establishment académico israelí de ocultar la verdad sobre las conversiones. Sin embargo, casi toda la información que aporta sobre este tema proviene de citas directas de libros y artículos publicados en Israel o de tesis realizadas en universidades israelíes. Otro rasgo general característico de los autores “revolucionarios” es su amateurismo en los campos de estudio que abordan. Wexler es una excepción, aunque su enfoque en el tema que nos atañe contradice todos los principios generales elaborados por la lingüística histórica, por lo cual debe sorprendernos que sus escritos no sean respaldados por sus colegas. Las opiniones superficiales son particularmente profusas en los campos de la onomástica o lingüística. Prácticamente, estos autores, cuando afirman algo sobre la historia judía, a menudo ignoran o rechazan las opiniones de los historiadores más significativos y basan sus conclusiones en los puntos de vista de autores marginales para el campo.

En suma, debido a la escasez de documentos escritos sobre los primeros períodos de existencia de las comunidades judías en Europa del Este, el análisis histórico y lingüístico nunca podrá determinar con precisión las proporciones de las distintas fuentes poblacionales que contribuyeron a la conformación de los judíos ashkenazíes. En este contexto, cualquier intento de reducir el problema a un conjunto simple de conclusiones no debería ser aceptado. Solo una visión más amplia, libre de reduccionismos, puede permitir un verdadero progreso en nuestro conocimiento de la historia. ■

OBRAS MENCIONADAS

- Beider, Alexander. 2015. *Origins of Yiddish Dialects*. Oxford University Press.
- Koestler, Arthur. 1976. *The Thirteenth Tribe: Khazar Empire and its Heritage*. London: Hutchinson.
- Sand, Shlomo. 2009. *The Invention of the Jewish People*. New York: Verso.
- Straten, Jits van. 2011. *The Origin of Ashkenazi Jewry: the Controversy Unraveled*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Weinreich, Max. 1973. *Geshikhte fun der yidisher shprakh*. 4 vols. New York: YIVO Institute for Jewish Research. (English translation: *History of the Yiddish language*. 2 vols. New Haven: Yale University Press, 2008.)
- Wexler, Paul. 2002. *Two-tiered Relexification in Yiddish: Jews, Sorbs, Khazars and the Kiev-Polesian Dialect*. Berlin-New York: Mouton de Gruyter.



Maurycy Minkowski. Sus pinturas como documentos históricos.

Lic. Silvia Bronstein de Wilkis

**versión resumida del artículo original publicado en el Album editado por La Fundación IWO de Buenos Aires.*

Imagen: *Niños enfermos*. Óleo sobre madera (152 x 200 cm). Colección Museo IWO.

"Pasamos al salón (...). Las paredes estaban cubiertas de cuadros de artistas judíos: Minkowski, Glicenstein, Chagall, Rybak, Rubinlicht, Barlevi (...)"

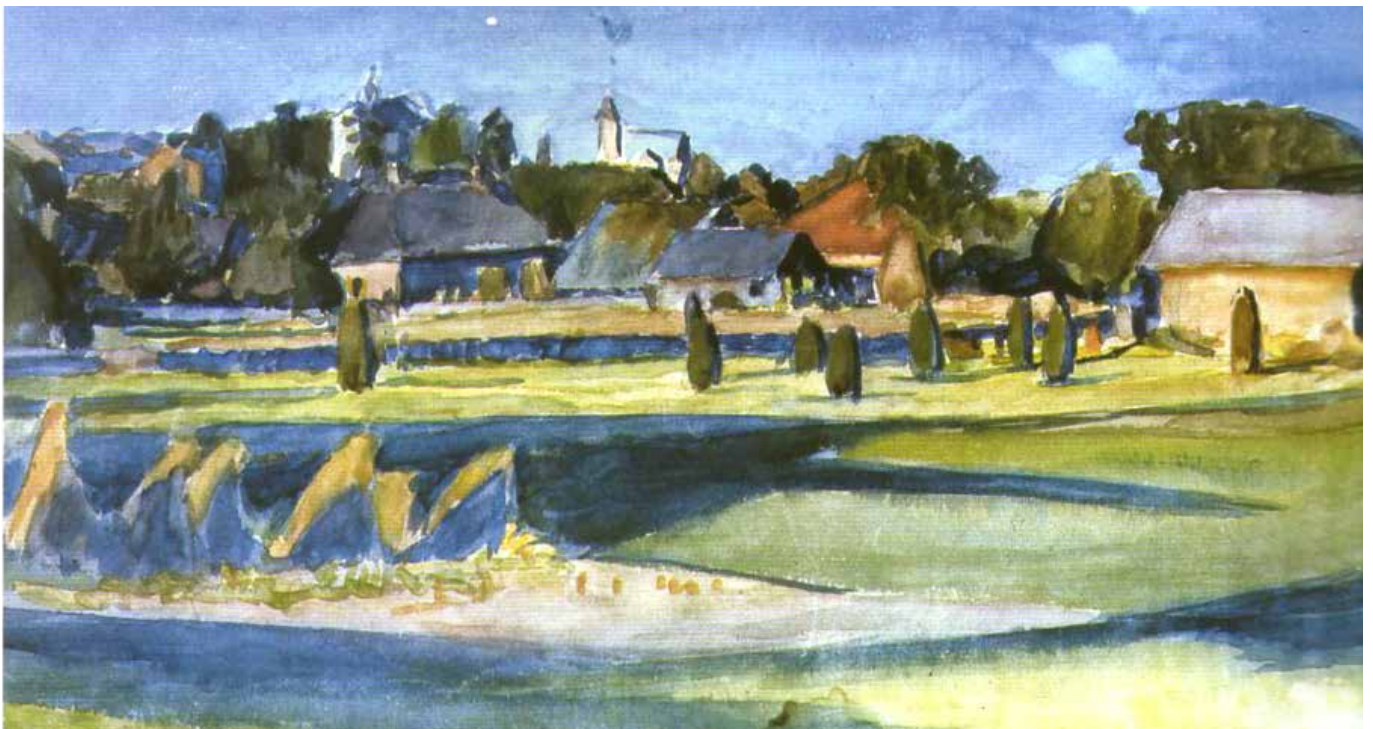
Isaac Bashevis Singer (*Shosha*)



Maurycy Minkowski nació en Varsovia en 1881, en el seno de una prestigiosa familia judía de Polonia. Tales antecedentes familiares lo hubieran colocado en una situación privilegiada para ser criado durante su niñez. Sin embargo, un accidente sufrido cuando sólo tenía cinco años lo obligó a quedar internado en un hospital, luchando entre la vida y la muerte, durante muchos meses. Si bien se recuperó finalmente, el accidente sufrido lo dejó sordo.

De todos modos, la sordera no impidió el desarrollo de su vocación artística: la pintura. A los once años, sin ningún estudio previo, retrató al Príncipe Kniaz Imeritinsky, Gobernador General de Varsovia, que retribuyó su obra con 300 rublos.

Entre 1900 y 1904, sus padres lo enviaron a estudiar a la Academia de Bellas Artes de Cracovia, que era el centro científico y artístico más importante de Polonia.



Paisaje del suburbio. Acuarela sobre papel (25 x 36 cm). Colección Museo IWO.



El vendedor de fruta. Acuarela (71 x 50 cm). Colección familia Smolarz.

Allí se relacionó con artistas polacos como Jan Stanislawski, el pintor impresionista Jozef Mehoffer y Leon Wyczlowski, quienes le auguraron un futuro artístico brillante. Este pronóstico se vio tempranamente confirmado ya que, al egresar de la Academia, lo honraron con medallas de oro y plata. En 1906 recibió el primer premio de la Asociación de Arte de Varsovia por la pintura “A los pies de la cama de la hermana enferma”

En 1907 Minkowski decide echarse a recorrer solo los pueblitos judíos (shtetle) de Ucrania, donde las autoridades lo recibieron con recelo por considerarlo un espía; y cuando la policía finalmente lo arresta e interroga, sospecharon aun más porque pensaron que él fingía su condición de sordomudo



La expulsión. Óleo sobre tela (148 x 88 cm). Colección Museo IWO.

La intervención del abogado Noaj Prilutzky (1) no solo permitió aclarar su situación sino que además, le tramitó un permiso de residencia en San Petersburgo para seguir pintando en la Academia de esta ciudad.

En 1908 envió obras al Salón de Primavera de París, donde recibió una mención honorífica de la Academia de Arte de dicha ciudad. Este nuevo premio y el consecuente reconocimiento de la crítica francesa lo estimularon para continuar sus trabajos, siempre sobre motivos judíos.

En el año 1911 expuso en el Museo Hermitage de San Petersburgo, y en 1913 expuso sus obras, junto con otros pintores judíos en la ciudad de Königsberg. En ese tiempo comenzó a estudiar historia judía con el Dr. Samuel Posnanski, Rabino de Varsovia, quien se interesó tanto por el joven Minkowski que le propuso utilizar su riquísima biblioteca. A su vez, el Ministro de

Cultura de Varsovia lo invitó a su residencia de verano (donde Minkowski pasó dos meses) Impresionado por su talento le entregó una medalla de oro, además de designarlo Caballero de la Orden de La Gran Legión.

Un periódico de Varsovia le ofreció ser enviado como corresponsal para ser testigo de poblaciones judías destruidas por los pogroms, y plasmar en sus cuadros lo que vieron sus ojos. Visitó aldeas judías y encontró hogares deshechos. Fue por las praderas y contempló hermosos paisajes de sol y parvas de cereal.

Fue por los campos y encontró agricultores judíos dedicados afanosamente a sus tareas. Recorrió las calles del pueblo y encontró huérfanos judíos que vivían de limosnas. Fue testigo de mujeres hambrientas y enfermas. Visitó los cementerios judíos y asistió a la sinagoga del lugar.

Quienes lo conocieron destacaron que fue una persona de grandes virtudes morales y de una profun-

da sensibilidad, cuyo aislamiento forzoso del mundo exterior influyó en la profundidad psicológica de las figuras incorporadas en cada cuadro que pintaba.

La década de 1920 fue el marco temporal el reconocimiento unánime de la crítica especializada y de los salones en los que iba presentando sus nuevas creaciones. Un ejemplo de este reconocimiento se dió en 1925. En ese año fue invitado a exponer sus pinturas en París por el Ministro de Cultura Anatol De Monzie. Sus obras merecieron evaluaciones muy elogios y sus cuadros fueron adquiridos por varios judíos franceses.

La exposición de Minkowski en Bruselas

El corresponsal del diario "La Nación" en Bruselas Julio E Payro, asistió a la apertura de la muestra y luego reflejó sus vivencias en un artículo publicado el 18 de Junio de 1926 en la sección Letras y Artes.



La novia y su corte. Óleo sobre madera (115 x 150 cm). Colección Museo IWO.

MAURICIO MINKOWSKI. PINTOR JUDÍO.

La reciente exposición en Bruselas, de obras del pintor Minkowski ha sido la revelación de un temperamento eñmovedor de artista. Mientras los pintores de escuela moderna se esfuerzan por expresar, impersonalmente, generalidades , y en su obra suprimen el asunto anecdótico, Minkowski, atacando el problema de frente, se sirve de un asunto estrecho de por sí, y le da un interés universal por la intensidad del sentimiento humano con que lo evoca objetivamente. Lo que más llama la atención es la factura, el color y la concepción de conjunto de las vivencias de su raza los recuerdos de pasadas tragedias en Polonia. Ninguna violencia. ninguna escena de matanza, de incendio, de brutal invasión, la amenaza del “pogrom” pesa en la atmósfera de la obra de Minkowski.

En sus cuadros nunca aparece un hombre joven, ¿Qué ha sido de ellos? La desesperación de los demás personajes lo sugiere trágicamente, sobre todo para quien tiene aún presente el recuerdo de la invasión de 1914. En estas telas hay ancianos admirables, llenos de dulzura y de nobleza: mujeres que no reflejan ni un gesto, ni una palabra. Inmóviles, aniquiladas , permanecen sumergidas en sus recuerdos. En esa atonía y ese silencio, los ojos sólo podrían poner un rayo de vida.

Pero los desgraciados temen expresar su vitalidad interior, y, todos, ancianos, y mujeres, jóvenes hermosas , agachan la cabeza, bajan los ojos, resignadas, mientras las caritas tiernas de los niños apoyan en los débiles puños, ahondan más aun las mejillas.

Julio E. Payró (*La Nación*, 18 de junio de 1926).

Esta nota resultó muy significativa, ya que generó las condiciones necesarias para su viaje a la Argentina, en 1930. donde sería recibido con encendidos elogios tanto por los diarios de la ciudad como por la prensa judía.

Su trágica muerte en la ciudad de Buenos Aires en 1930 privó al arte judío de una de las figuras más representativas de la pintura judía del siglo XX..

La obra

Al recorrer la gran cantidad de obras de Maurycy Minkowski se tiene la sensación de que tanto la estructura como las técnicas empleadas en ellas no sufrieron mayores modificaciones a lo largo de su producción que —en gran parte— se centra en el sufrimiento. Sus figuras permanecen estáticas y silenciosas, no miran al espectador ni se miran entre ellas, y sólo se conectan por un abrazo o por el juntarse de sus manos. Las formas se desvanecen debajo de esos lujosos trajes sabáticos como salidos de una época que ya ha acabado.

Fue corto el período en que desarrolló su trabajo, ya que murió cuando estaba en la etapa más alta de su maduración estética. De no haber sido así, probablemente se habría aventurado con otras técnicas y otros temas.

Para nosotros, nos significa encontrarnos con un gran artista, sensible y de grandes condiciones y que, al igual que un historiador, nos relata detalladamente un período de la historia judía y sus consecuencias, la forma de vida espiritual y material, su religiosidad y sus costumbres. La importancia de su obra radica en el hecho de ser un pintor testigo de su época, y en legar a las futuras generaciones la forma de vida de los judíos en las aldeas que recorría y el recuerdo de las persecuciones que ellos sufrieron. Minkowski ha realizado una historia en imágenes, que se hace comprensible y visible para los asistentes a sus exposiciones y que tienen el valor de un documento.

Su obra refleja una gran visión plástica, y no siempre es pareja en su expresión ni tampoco en su aspecto técnico. Cuando pinta a los judíos de Polonia lo hace sin mayores

estetizaciones, aunque a veces utiliza los colores más cálidos de su paleta. En el catálogo de *Sotheby's* de septiembre de 1994, Cecil Roth resumió su obra con estas palabras: "Las pinceladas de su observación psicológica a menudo mitigan el excesivo dramatismo de su realismo".

La parte más importante de su producción la realizó en las primeras décadas del siglo XX, una época en que estallaron los primeros movimientos innovadores del siglo, tales como el arte abstracto y el cubismo; pero él no adhirió a ellos y, aunque probablemente los haya conocido, su estilo se mantuvo dentro de las formas aprendidas en la Academia.

En general las obras son de grandes dimensiones, composiciones muy bien logradas en cuanto al equilibrio de los grupos de figuras. Debemos mencionar que Minkowski confeccionaba él mismo los lienzos y los marcos dorados a la hoja, con importantes relieves y motivos simbólicos relacionados con el tema elegido, a partir de los cual mostraba su interés por crear la obra de arte en su totalidad.



Gente esperando ayuda de la kehila. Óleo sobre tela (69 x 102cm). Colección Familia Smolarz.



Paisaje polaco. Óleo sobre madera (40 x 50 cm). Colección José Moskovits.

En los temas relativos a la “Novia”, por ejemplo, en la parte superior del marco hay dos anillos entrelazados (pág. 36 y 37 en el Album editado por IWO, de Buenos Aires) rodeados por hojas, frutos y líneas ornamentales y siempre con la letra *M* en caracteres hebreos. Del mismo modo, cuando pinta personajes que están leyendo o rezando, encontramos en el marco un libro en relieve. Está claro que no debe pensarse a Minkowski como un revolucionario, sin embargo el artista posee un elemento fuerte y muy personal, que es su capacidad de captar el sentir y el sufrir de sus personajes para extraer de ellos los motivos de su realidad inmediata.

He dividido la obra Maurycy Minkowski en cuatro grupos, según la temática. En una etapa temprana del primer período, se dedicó al retrato y al paisaje, se alejó por un tiempo del arte aprendido en la Academia y se expresó libremente, influido posiblemente

por las corrientes que en aquellos momentos se consideraban más avanzadas (el impresionismo y el posimpresionismo) por lo que no es de extrañar que el pintor buscara en ellas formar su estilo. En esta época trabajó con colores luminosos, totalmente opuestos al academicismo, como en “Paisaje Polaco” (pág. 46), “Casona Polaca” (pág. 44), obras con grandes planos de color, pinceladas más amplias y espesas de óleo y también demostró un uso riquísimo de la acuarela, que requiere un gran conocimiento de la técnica.

En 1905, al presenciar el pogrom de Bialistok, su espíritu se vio muy conmovido. Minkowski, que hasta ese momento se había dedicado solamente al retrato y al paisaje, comenzó una segunda etapa en torno a la temática judía donde reflejó su dolor. Escenas del ghetto, con sus calles y sus pobladores, su pobreza, su desesperanza y sus añoranzas, de las que no se apar-

tará jamás, lo convirtieron en el auténtico intérprete del judaísmo polaco.

Esto significó un cambio en su orientación artística y constituyó el segundo grupo de pinturas: su pueblo se convirtió en el eje de su producción, al reflejar su dolor, como en “Niños Enfermos” (pág. 48) y “Después del Pogrom” (pág. 50). Muchos de los trabajos de aquella época muestran a los judíos andando por los caminos, abandonando sus casas a pie o en carros, llevando pequeños bultos con sus escasas pertenencias.

Uno de los trabajos más significativos dentro de su producción es “Después del Pogrom” (pág. 50), que fue realizado en 1905 y exhibido en 1907 en Berlín, y que actualmente forma parte de la colección del Museo de Tel Aviv. Esta pintura abigarrada muestra una familia compuesta por tres generaciones: abuelo, padres e hijos, pensativos en los hechos que acababan de suceder; el abuelo parece encerrado en su propio mundo, y es la madre –con su mirada triste– la que conforma el eje a la obra, la figura que con su cobijo hace más tierna la escena y a cuyo alrededor aparecen casi todos los personajes, apoyados sobre ella..

Minkowski imprimió una fuerte visión plástica a los judíos, los evocó con los labios apretados, mudos, tristes, con gestos crispados. Su pintura es diferente a la de otros pintores de temática judía de su época, que solamente retrataban hombres religiosos rezando con el talit y los tefim (filacterias) o bailando con gorros de piel.

Mucho antes de que los pintores se interesaran por pintar grupos de mujeres, Minkowski ya se fascinaba con tales motivos: mujeres rezando, LAURA preparándose para el casamiento, realizando ritos de expiación o sirviendo la comida. Algunas veces representó a las mujeres con sus mejores galas sabáticas, trajes suntuosos con espesos bordados que apenas insinúan las formas, mientras el cuerpo se desvanece debajo de los pliegues.

Encontramos un tercer grupo con escenas de la vida cotidiana y de los oficios: “El Carpintero” (pág. 59), “El grabador de lápidas” (pág. 58). “El carpintero y su hija”, “Comida de pobres” (pág. 53), “Mercado de aves” (pág. 104), “Dos escolares” (pág. 107), “Muchacha en el cementerio”. Todas estas composiciones están realizadas en acuarela, con pinceladas más ligeras y abiertas y representan las actividades que se desarrollaban en el pueblo.



El carpintero. Acuarela. Colección Museo IWO.



El grabador de lápidas (1928). Acuarela sobre papel (60 x 50 cm). Colección Museo IWO.



Mujeres en la Sinagoga (1927). Acuarela sobre papel (69 x 99 cm). Colección Museo IWO.

El cuarto grupo incluye obras relacionadas con la vida religiosa. Se destaca en este grupo la pintura “Mujeres rezando en la sinagoga”.

La visita final

Minkowski era alegre y arrebatado, y se entregaba a la contemplación de esas grandes obras maestras que lo hicieron un ser lleno de entusiasmo y regocijo. Se casó con una mujer muy hermosa que lo admiraba, llamada Rachel Marshak, a quien tomó como modelo para retratarla una y otra vez, representando diversos personajes. Le gustaba pasar el tiempo en la amable compañía de su esposa.

Hacia 1929, luego de permanecer un tiempo en Inglaterra junto a su esposa y su hermano Félix, quienes colaboraban mucho con él, comenzaron las tratativas para viajar a Buenos Aires. Minkowski quería pintar a los judíos argentinos y, especialmente, a los “gauchos judíos”, y después pensaba viajar a los Estados Unidos.

La Galería Müller de Buenos Aires fue elegida para preparar la exposición de sus obras más destacadas. Los comentarios de la prensa local no se hicieron esperar. El 11 de agosto de 1930, el diario *La Nación* informaba: “A bordo del *Masilia* ha llegado a Buenos Aires el pintor polaco Mauricio Minkowski”. Un día antes, *La Prensa* también se había encargado de anunciar su llegada.

El periódico *Mundo Israelita* del 16 de agosto de 1930 comentó su arribo, acompañado por su esposa y su hermano y comentaba “Sus telas vigorosas, plétóricas de vida y de belleza, contrastan con su existencia silenciosa”. El mismo periódico en su edición del 23 de agosto de 1930, expresaba: “Esta exposición abarcará sólo una parte de la vasta obra del eminente artista y comprenderá trabajos sobre temas judíos, paisajes y retratos” (muchos de estos retratos eran de personalidades locales, quienes se los habían encargado apenas llegó a Buenos Aires).

La presencia de Minkowski en Buenos Aires despertó un enorme interés en los círculos artísticos dada la fama de la que venía precedido.



Después del Pogrom. Óleo sobre tela. Colección Museo IWO.

El diario *Mundo Israelita* del 13 de septiembre de 1930 señalaba “Sus telas ocupan sitios de honor en diferentes museos del mundo civilizado (...). Consagrado por la crítica más severa, fue honrado con toda clase de distinciones académicas. El gran animador de la naturaleza y del alma humana es ahora nuestro huésped”.

“Minkowski es un pintor judío no sólo porque su corazón palpita al unísono con el de su pueblo, sino -sobre todo- porque ha consagrado su destino de artista a interpretar el dolor de sus hermanos, a reflejarlo de forma magistral en pinturas incomparables.”

“Todo el dolor Minkowski lo ha fijado para siempre en sus composiciones (...) que constituyen un documento sombrío y eterno de lo que significa para el pueblo de Israel la década signada por la Primera Guerra Mundial.” Cuando Minkowski llegó a Buenos



La esposa del pintor. Acuarela sobre papel. (75 x 56 cm) Colección Museo IWO.

Aires sólo trajo “consigo toda su riqueza, la única que posee: sus telas, su arte”, concluía la nota.

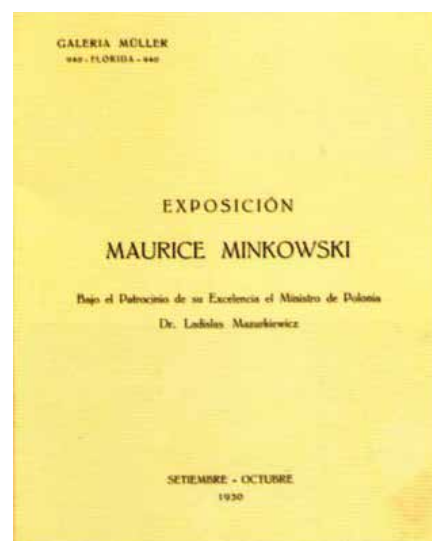
El diario hizo además un llamado a las personas entendidas a concurrir a la exposición y a las instituciones a comprar su obras. Algunas ya fueron adquiridas antes de inaugurar y también le fueron encargados retratos.

Adquirieron obras de Minkowski instituciones como el *Hospital Israelita*, el Hogar de Ancianos de Burzacoy y el colegio *Sholem Aleijem*. Salvador Kibrik compró una importante colección que luego legaría al Museo Judío del Templo de la Congregación Israelita que lleva su nombre.

La apertura de la muestra tuvo lugar el 22 de septiembre de 1930, y despertó un interés pocas veces visto, con una gran concurrencia de público entre



Mujer con collar de perlas. Gouache. (75 x 55 cm). Colección familia Smolarz.



Catálogo Exposición Galería Müller. 1930.

la cual se destacaron, el escultor entrerriano Israel Hoffman y el pintor Benito Quinquela Martín.

Su trágica muerte

Minkowski residía en la avenida Las Heras 3036 con su esposa y su hermano. Como lo hacía habitualmente, salió a dar un paseo al anochecer por los alrededores de su casa. Lo hizo solo ya que le gustaba nutrirse del barrio y luego reflejar sus impresiones con los pinceles, igual que lo hacía cuando residía en París. Pero, el 28 de noviembre, Minkowski fue atropellado por un auto. El accidente le causó heridas de las que no pudo sobreponerse. Fue llevado de inmediato al Hospital *Fernández*, pero falleció antes de llegar”.

Mundo Israelita reflejó el dolor causado por su fallecimiento. “Su entierro fue un cálido homenaje de la

población judía de Buenos Aires y sus instituciones representativas.

El Rabino Maliar del Gran Templo de Paso rezó por el eterno descanso de su alma mientras el *jazan* entonó salmos en su homenaje

El Gran Rabino Sefaradí Sabetay J. Djaen encabezó el cortejo que precedió al féretro, que fue llevado a pulso por la avenida Rivadavia hasta el Cementerio de Liniers. Entre las instituciones no judías que se sumaron al duelo cabe mencionar a la Sociedad de Artistas Argentinos, La Legación de Polonia y el Instituto Nacional de Sordomudos.

Por la colectividad judía hablaron el doctor León Dujovne, en castellano, y el señor M. Regalsky, en idish. Refiriéndose al pintor el Dr. Dujovne expresó: “Entregado totalmente al arte, este hombre sabía cumplir



Cuatro mujeres. Óleo sobre tela. (56 x 75 cm). Colección José Moskovits.

con su vocación con despreocupado orgullo. Al dolor que es el motivo central de sus cuadros, acompaña la nota de la resignación y a veces, no muchas, la expresión de la esperanza. Sus muchas obras inconclusas nos hablan de su actividad intensa, tenaz, hasta la hora misma en que perdió la vida. Había llegado Minkowski a la madurez de su talento y a la plenitud de su aprendizaje artístico, era aún mucho lo que quería hacer, lo que se podía esperar de él. Mas no protestamos. Los cuadros a medio pintar, y los pinceles aún cálidos del contacto de su mano vibrante y sensible de artista claman ya con vehemencia su orfandad en muda elocuencia digna de Minkowski.”

Paradójica virtud del arte: fue una tragedia victoriosa, heroica. Privado de la percepción de las voces y de los ruidos del mundo, llegó a ver lo que otros no ven, llegó a desentrañar lo que otros no descubren. Supo intuir lo que escapa a la intuición de los de-



Recepción en el *Poillisher Farband*, Buenos Aires, 1930,



Agasajo en la *Asociación Polaca de Buenos Aires*, 1930.

más. Con extraordinaria agudeza alcanzó a advertir en las cosas símbolos humanos. Y así penetró con la vista el complejo mundo del hombre. Despojando de la palabra hizo su lenguaje viviente, animado del color y de la forma. Lenguaje emotivo, contagioso. Convirtió los sufrimientos familiares de su pueblo en sustancia estética. Esa fue su respuesta frente a la crueldad de su suerte. Trocó su desgracia orgánica en gloria de su pueblo.

Han quedado obras de Minkowski en los museos de ciudades como París, Londres, Berlín, Bruselas y Amsterdam, como así también en el Museo de Arte de Tel Aviv, en el Museo Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires, en el Museo Judío Salvador Kibrik de la Congregación Israelita y en el Museo Judío de Nueva York. Pero hay dos colecciones dignas de destacarse: la colección privada del señor José Moskovits, y la pública del IWO de Buenos Aires. ■

El libro que nos trajo. La descripción de la Argentina y sus colonias, 1893.



Por Yasmin Kleiner

A fines del siglo un número significativo de inmigrantes provenientes del Imperio Ruso y Europa del Este se estableció en Argentina, en las colonias agrícolas fundadas por la Jewish Colonization Association (JCA), creada por el Barón Maurice de Hirsch. Sus experiencias fueron objeto de múltiples investigaciones históricas y genealógicas, alimentadas por un amplio conjunto de fuentes: memorias de inmigrantes, cartas, fotografías familiares, documentación institucional de la JCA y registros del Estado argentino. Sin embargo, poco se han estudiado los folletos y guías que, a fines del siglo XIX, ofrecían información clave sobre los países de destino a migrantes potenciales que carecían de redes familiares o comunitarias previas, como muchos judíos que llegaban a Argentina.

El libro que nos trajo recupera una de esas guías: La descripción de la Argentina y sus colonias 5ta edición, escrita por Jacob Iedvabnik y publicada en ídish en Varsovia en 1893. La guía, que circuló ampliamente entre comunidades judías del Este europeo, ofrece una descripción extensa del país: clima, costumbres, sistema monetario, mapas, datos demográficos y referencias a hechos recientes como la Revolución del Parque. Su valor reside no sólo en la información que brinda, sino en lo que revela sobre cómo se representaba la Argentina como destino de emigración.

Este documento cobra especial relevancia al considerar que una de las pocas copias existentes se conservaba en el Archivo Histórico de la Fundación IWO y fue destruida durante el atentado a la AMIA en 1994. La aparición de un nuevo ejemplar en 2019, hallado por Guillermo





Blugerman en Polonia, significó una recuperación fundamental para el estudio de la migración judía a la Argentina.

El primer volumen de la obra presenta la reproducción completa y la traducción del texto original, realizada por Nejama Barad y Silvia Hansman. Su trabajo no se limita a trasladar el texto del ídish decimonónico al español, sino que aporta su contextualización, permitiendo que esta fuente, hasta ahora de difícil acceso, se incorpore al corpus de materiales disponibles para el estudio de la inmigración judía. En este caso, traducir es también activar el archivo: recuperar un documento y volverlo legible y accesible para nuevas investigaciones.

El segundo volumen reúne una serie de artículos que abordan esta fuente desde distintas disciplinas. Kalczewiak analiza la guía en relación con otras publicaciones similares, y propone una lectura en torno a la construcción de una mitología judeo-argentina. Edgardo Zablotzky retoma la discusión sobre el éxito o fracaso del proyecto colonizador del Barón Hirsch. Guillermo Blugerman revisita la figura de Wolff Loewenthal y otros intentos de colonización en provincias como Chaco y Formosa.

En su introducción, Blugerman relata el hallazgo de la guía y el recorrido que llevó a su llegada a IWO. Gabriel Rozenzon reconstruye la figura de Jacob Iedvabnik, mientras que Hansman y Barad presentan los desafíos de la traducción y proponen hipótesis sobre la variedad lingüística del texto original.

Esta edición crítica de la guía amplía el corpus de fuentes y abre nuevas líneas de investigación sobre la circulación de información y las decisiones migratorias. La intervención de la Fundación IWO, enmarcada en prácticas archivísticas actuales, resalta el rol activo del archivo al recuperar, traducir y difundir el documento, que cobra nueva relevancia como fuente histórica y como objeto de análisis discursivo. ■

Una historia del libro judío: la cultura judía argentina a través de sus editores, libreros, traductores, imprentas y bibliotecas



Por Malena Chinski

Instituto de Desarrollo Económico y Social

Alejandro Dujovne: *Una Historia Del Libro judío: La Cultura judía Argentina a través De Sus Editores, Libreros, Traductores, Imprentas Y Bibliotecas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.”

Hace algunos años llegó a manos de Alejandro Dujovne una caja llena de libros en ídish, perteneciente a un matrimonio de judíos residentes en un pueblo de la provincia de Córdoba. Dichos volúmenes se convirtieron en el punto de partida de la tesis doctoral de Dujovne y dieron lugar a la obra que es objeto de esta reseña. En efecto, un libro es en sí mismo un enigma detrás del cual se ocultan los procesos y las condiciones que le permitieron existir y circular.

Debido a la ausencia de investigaciones previas sobre la historia del libro judío en Argentina, así como de bases de datos pertinentes para su estudio, Dujovne debió construir sus fuentes a partir de la combinación de diversos archivos. La minuciosa reconstrucción de catálogos y trayectorias es una de sus contribuciones más significativas. Desde el punto de vista teórico, esta obra cuenta con importantes precedentes en los ámbitos de la historia y la sociología de la edición, tanto en el mundo como en Argentina. Estos campos se articulan con el de los estudios judíos, a fin de dar cuenta de la cultura judeoargentina del siglo XX a través de la edición del libro judío. Este análisis ha permitido asimismo recuperar las trayectorias de numerosos actores olvidados por la historiografía.

Dujovne sostiene que la producción y la circulación de libros judíos en Argentina debe abordarse desde una perspectiva transnacional, y que la lengua es esencial para comprender su lógica. Si el capítulo introductorio permite al lector a situar el objeto de estudio en un contexto amplio, la geografía transnacional del libro judío se evidencia más concretamente en el caso de la edición de libros en ídish en Buenos Aires, analizado en el segundo capítulo. La capital argentina había sido hasta la Segunda Guerra Mundial un punto periférico en cuanto a la edición de libros judíos. Tras la desaparición de los centros editoriales judíos de Europa del Este como consecuencia del Holocausto, Buenos Aires se convirtió en un nuevo centro de edición en ídish, mediante la importación de textos y la exportación de libros a toda América y más allá. Activistas culturales judíos de origen polaco como Samuel Rollansky y Mark Turkow son fundamentales para entender el auge de Buenos Aires como nuevo centro editorial. Un concepto clave impregna el libro: un catálogo es la expresión de un proyecto político, cultural y/o comercial de una editorial. Cada catálogo analizado por Dujovne promovía imágenes, valores e ideas diferentes de lo judío y de la cultura judía. Los catálogos de libros de editoriales judías pioneras en español (1919-1938), estudiados en el tercer capítulo, muestran cómo se introdujo un nuevo corpus literario de obras en el mercado de habla española a través de la traducción. Este periodo estuvo marcado

por la ideología liberal integracionista, encarnada en las figuras de los editores Manuel Gleizer, Salomón Resnick y otros miembros fundadores de la Sociedad Hebrea Argentina. Los “libros judíos” o “libros de interés judío” que datan de este período apuntaban a legitimar la presencia judía en el país y, al mismo tiempo, transmitir la cultura judía a las generaciones venideras.

El cambiante escenario histórico de los años treinta trajo consigo transformaciones también en la definición de la función del libro. En efecto, el período tratado en el cuarto capítulo (1938-1974) estuvo profundamente marcado por el Holocausto y la creación del Estado de Israel. Las cinco principales editoriales de libros judíos en español fundadas en este periodo (Israel, Sigal, Acervo Cultural, Candelabro y Yehuda) eran empresas privadas íntimamente ligadas a las motivaciones políticas y culturales de cada editor. El análisis de los catálogos muestra un giro hacia los temas del carácter nacional judío, el nuevo Estado judío y la tradición.

Un fragmento del catálogo de la Editorial Israel se transcribe y analiza en detalle en el quinto capítulo, en articulación con las trayectorias de sus dos editores, José Mirelman y Máximo Yagupsky. La metodología desplegada por el autor ilumina el modo en el cual estas dos singulares historias personales condujeron a decisiones editoriales que determinaron la forma final del catálogo.

Todo lo anterior se ve enriquecido en el sexto capítulo, en el cual se propone un análisis original del espacio en el que se enraizó el universo cultural del libro. La reconstrucción de este universo incluye instituciones mediadoras centrales, como las librerías, las bibliotecas públicas judías y las imprentas, e incorpora a diversos actores sociales que formaban parte de este microuniverso. Dujovne localiza en el plano de una ciudad decenas de instituciones relacionadas con el libro judío, y observa que todas coexistían en un radio de unas pocas manzanas del barrio de Once, punto nodal de la presencia judía en Buenos Aires.

La importancia de las múltiples funciones de los mediadores se refuerza en el análisis del Mes del Libro Judío en el séptimo capítulo. Esta feria anual del libro, un acontecimiento constante de la vida judía porteña durante dos décadas a partir de 1947, evidencia hasta qué punto la disponibilidad y el consumo de libros eran promovidos por la Asociación Mutual Israelita Argentina, AMIA, organizadora de la feria. Esta decidía qué podía considerarse un libro judío y qué debía quedar fuera de esta definición.

El autor nos recuerda que la disposición de los judíos argentinos a invertir recursos y energía en el libro estaba directamente ligada a una visión del libro como vehículo para encarnar y difundir valores políticos y culturales. La pregunta retórica final de Dujovne nos advierte sobre la precariedad de la vida cultural judía en la Argentina actual, y el lugar subsidiario otorgado a la cultura frente al entretenimiento. ■



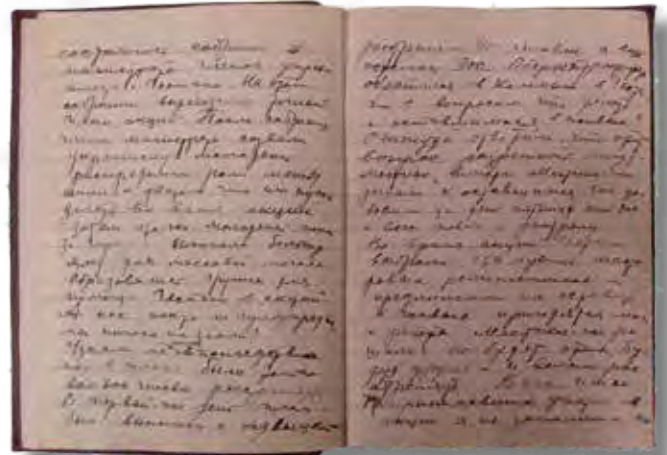
* El presente texto es una versión traducida y abreviada de una reseña publicada originalmente en inglés. Agradecemos a los editores de EIAL - Estudios Interdisciplinarios De América Latina Y El Caribe 27(2):112-14. la autorización recibida para editar esta reseña en español.

ARCHIVO IWO

Tanye (Tania) Fuks (1896-1950) nació en Britshan, Besarabia. Fue periodista, traductora y docente. Estudió Derecho en Varsovia, trabajó en el Archivo Krupskaya en Moscú, colaboró con los principales diarios en ídish de Polonia y tradujo literatura rusa al ídish. Durante la Shoá fue deportada a campos en Transnistria, donde permaneció hasta la liberación en 1944.

Tras la guerra, vivió en campos de personas desplazadas, colaboró con la Comisión Histórica en Lodz en el relevamiento de sobrevivientes y participó en la vida cultural judía de Montevideo y Buenos Aires. Aquí trabajó en el área de cultura ídish de la AMIA en estrecha colaboración con IWO.

El manuscrito que acompaña esta nota forma parte de su diario personal, en el cual Tanye registró sus experiencias desde el inicio de la guerra. A partir de esas notas publicó en ídish Peregrinación sobre territorios ocupados (Buenos Aires, 1947). Tras su inesperada muerte, sus compañeros de trabajo publicaron el libro en español 1951. El Archivo Histórico IWO conserva el Archivo Tanye Fuks que reúne manuscritos en ídish y ruso, correspondencia y documentos personales que dan cuenta de su trayectoria por un mundo monstruoso, que, en palabras de su traductor Elías Singer, ella se empeñó en narrar con aguda sensibilidad, fidelidad y decoro. ■





TODOS LOS DÍAS REPARANDO EL MUNDO.

 AMIAonline  AMIAonline  InfoAMIA
 AMIAonline  AMIAonline

