

# **ALTERIDAD, CONVIVENCIA Y RELIGIOSIDAD: LA PRESENCIA JUDÍA EN LA LITERATURA ESPAÑOLA Y EN LA EGIPCIA EN LA ÉPOCA MODERNA**

**OTHERNESS, COEXISTENCE AND RELIGIOSITY:  
THE JEWISH PRESENCE IN SPANISH AND EGYPTIAN LITERATURE  
IN MODERN TIMES**

**Alí IBRAHIM ABULFUTUH**

Universidad de Al-Azhar (Egipto)

aiahmed.1023@azhar.edu.eg

**Resumen:** En el presente trabajo pretendemos arrojar luz sobre el aspecto religioso en la vida de los judíos a través de algunas obras españolas y otras egipcias publicadas entre 1876 y 2001, es decir, desde la publicación de la primera parte de *Gloria*, de Galdós hasta *Sefarad*, de Antonio Muñoz Molina. Hay varios criterios que pueden influir en el grado de religiosidad, los cuales están estrechamente relacionados con las circunstancias sociales predominantes en el país o países donde viven. La religión forma parte de la identidad judía, por tanto, se nota que, a menudo, surgen otros elementos que parecen más poderosos y más útiles. Sin embargo, el judío nunca cambia; sigue siendo judío incluso si abraza otra religión, porque la naturaleza judía es el componente esencial de su personalidad. Este trabajo demuestra también que los conflictos entre los judíos egipcios y la mayoría musulmana eran políticos, mientras que los conflictos de sus correligionarios españoles con la mayoría cristiana eran puramente religiosos. Además, el judío egipcio tenía la capacidad de adaptarse a cualquier situación, a diferencia del judío español que se aferraba a sus creencias religiosas, dado que no tenía una patria geográfica que lo acogiera, por lo que creía que si no se asiese a su religión su personalidad se derretiría y perdería su fuerza.

**Palabras clave:** Judío. Literatura española. Literatura egipcia. El otro. Identidad. Religiosidad.

**Abstract:** In the present work we intend to shed light on the religious aspect in the life of the Jews through some Spanish and other Egyptian works published between 1876 and 2001. That is, from the publication of the first part of *Gloria*, by Galdós until *Sefarad*, by Antonio Muñoz Molina. There are several criteria that can influence the degree of religiosity, which are closely related to the prevailing social circumstances in the country or countries where they live. Religion is part of Jewish identity, therefore, it is noted that other elements often emerge that seem more powerful and more useful. However, the Jew never changes; He remains a Jew even if he embraces another religion, because the Jewish nature is the essential component of his personality. This work also demonstrates that the conflicts between the Egyptian Jews and the Muslim majority were political, while the

conflicts of their Spanish coreligionists were purely religious. Furthermore, the Egyptian Jew had the ability to adapt to any situation, unlike the Spanish Jew who clung to his religious beliefs, given that he did not have a geographical homeland that welcomed him, so he believed that if he did not cling to his religion his personality would melt and lose its strength.

**Keywords:** Jewish. Spanish Literature. Egyptian Literature. The other. Identity. Religiosity.

## 1 Introducción

Nos percatamos de que la Edad Media y la Edad Contemporánea han acaparado la mayoría de las obras que versan sobre el judío. Desde temprana fecha de la Edad Media en España surgió dicho personaje, a modo de ejemplo: en la escena de Rachel y Vidas en *el Cantar de mio Cid*; así como en *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo; *El Libro de Buen Amor*, de Juan Ruiz; *El Libro del Caballero Zifar*, (autor anónimo); *Rimado de Palacio*, de Pedro López de Ayala, etc. Dicha imagen fue peyorativa, porque el conflicto entre los judíos y los cristianos, a estas alturas, alcanzó su apogeo; por lo tanto, era lógico tachar a los judíos de los peores calificativos e, incluso, estigmatizarlos. Aunque en los siglos XVI, XVII y XVIII se publicaron obras sobre los judíos, o, por lo menos, tenían personajes judíos (como las obras de Lope de Vega, Vicente García de la Huerta, etc.), dichas obras mantuvieron la misma imagen estereotípica medieval.

Es de mencionar que los escritores españoles no desistieron de retratar tal personaje hasta hoy en día. En el siglo XX las imágenes del judío no sufrieron cambios radicales; porque los motivos que condujeron a tales imágenes no cambiaron. Así que resultaría monótono hablar de las raíces religiosas que estribaban en que los judíos, según el cristianismo, son los que llevan la responsabilidad de la muerte de Jesús, de ahí: «la sangre derramada [...] cayó sobre Israel como una maldición» (Hernández Villaescusa, 1890: 238). Asimismo, este odio se debe —según algunos escritores antijudíos— a que el judaísmo es «el primer perseguidor del cristianismo, no ya solamente en la persona de su divino Fundador, sino en la de sus discípulos y predicadores» («La Judiada», citado por Hibbs-Lissorgues, 1996).

Los judíos sufrían en Europa en el siglo XX inmensas represiones especialmente después del estallido de las dos guerras mundiales. Frente a esa situación lamentable los hebreos no podían hasta mediados del siglo, no solo luchar contra el antisemitismo, sino también declarar su identidad religiosa en la mayoría de los países europeos, y aunque los que fueron acusados de judíos no practicaban el judaísmo y que solo el hilo que los unía con él fue una relación histórica relativamente remota, ellos nunca estuvieron a salvo. En España, la situación empezó a mejorarse a partir de la segunda década del siglo XIX cuando las Cortes derogaron la Inquisición por primera vez. España desde 1840 empezó a recibir inmigrantes y refugiados judíos. En 1860 algunos de tales refugiados fundaron en Sevilla la primera sinagoga, y en 1865 la comunidad judía de Madrid solicitó la apertura de un cementerio, petición que les fue concedida, aunque nunca fue llevada a la práctica. En 1869 la nueva Constitución impuso la libertad religiosa con relación a la práctica de los cultos tanto en público como en privado. Lo que significa que favoreció también a los anglicanos y a los protestantes, cuyas religiones estaban prohibidas (Rother, 2005: 32-33). Observamos que en España los israelitas empezaron a recuperar sus derechos religiosos paulatinamente. Mientras que en Egipto no se puede decir lo mismo; dado que en España hablamos de casos y lugares de culto muy contados, así pues, no se puede versar sobre sus orígenes y los grupos que representaban la comunidad judía en España, pero en Egipto, sí se puede.

En cuanto a los orígenes de los judíos egipcios, pues, se dividían en *musta 'ribūn*, sefardíes, asquenazíes, marroquíes, palestinos e iraquíes. Los *musta 'ribūn* eran los que se instalaron en Egipto desde la antigüedad, hablaban el árabe, se dedicaban a los mismos oficios que el resto de los egipcios y vivían, en su mayoría, alrededor de la sinagoga designada al-Miṣriyyūn (Sinagoga de los egipcios), construida en el siglo XI. Los sefardíes eran los inmigrantes españoles y portugueses que abandonaron sus países por las revueltas y, luego, por la expulsión. Visitaban la sinagoga Meir Baal Hanes, el que fue acompañante del Rabí Sidillio, quien se fugó de España durante las persecuciones cristiano-europeas y se instaló en El Cairo ('Arafa 'Abdu, 1997: 58). Mientras que los asquenazíes eran los que inmigraron a Egipto a partir de Europa a finales del siglo XVII, aparte de los judíos de la Europa Oriental que residieron en Egipto a finales del siglo XIX. El cuarto grupo eran los judíos marroquíes que empezaron a dirigirse a Egipto a partir del siglo XVI por falta de seguridad en su país natal. Los palestinos eran aquellos que emigraron de Palestina, Siria y Líbano, y se llamaban también los judíos de Jerusalén. Vivían, además, en Egipto los judíos de Iraq, quienes se instalaron en al-Fuṣṭāṭ donde estaba la sinagoga de Abraham Ibn 'Ezrā (Rašād al-Šāmī, 1992: 142-144). A lo que se suma también, había judíos turcos y otros de orígenes italiano y francés ('Arafa 'Abdu, 1997: 54).

En lo que a sus comunidades religiosas en Egipto se refiere, hay dos: los caraítas y los rabínicos. Los primeros fueron llamados así porque creían solo en el *Antiguo Testamento*, que lo denominaban *Miqrā*, como única fuente de legislación judaica (Sa'dī Muḥammad 'Alī Kašbān, 2017: 6). Por lo que respecta a los rabínicos, creían en el *Talmud* escrito por los rabinos judíos y representaban la mayoría absoluta de los judíos egipcios, casi el 95% (Rašād al-Šāmī, 1992: 144-145).

El presente trabajo se basa en el análisis de algunas obras españolas y otras egipcias: *Gloria* (1876) y *Misericordia* (1897), de Benito Pérez Galdós; *El Hotel del Cisne* (1946), de Pío Baroja; *Luna Benamor* (1909), *En busca del gran Kan* (1929) y *Los muertos mandan* (1908), de Vicente Blasco Ibáñez; y *Sefarad* (2001), de Antonio Muñoz Molina. En cuanto a las obras egipcias, vamos a estudiar para Iḥsān 'Abdul-Quddūs *Lā tatrūkūnī hunā waḥdī* (No me dejéis aquí sola) (1979), *Kānat ṣa'bah wa maḡrūrah* (Era obstinada y engreída) (1986) y «Ayna ṣadīqatī al-yahūdiyya» (¿Dónde está mi amiga judía) (1975); para Fathī Ġānim: *Aḥmad* y *Dāwūd* (1989); y para 'Alī Aḥmed Bākaṭīr: *Ša'bul-lāh al-mujtār* (El pueblo elegido de Dios) (1956). Aunque estas no son todas las obras que tratan al judío y el judaísmo en general, reflejan las tendencias predominantes de las dos literaturas y exhiben un panorama asaz claro del aspecto religioso en la vida de los judíos.

## 2. Las prácticas religiosas y la mayoría: tolerancia e intolerancia

Reparamos en que las obras egipcias, a diferencia de las españolas, muestran suma libertad con relación a las prácticas religiosas de los judíos, puesto que no hemos tropezado con ningún indicio que ponga de relieve una persecución u hostigamiento. A título de ejemplo, Iḥsān 'Abdul-Quddūs en *Lā tatrūkūnī hunā waḥdī* (No me dejéis aquí sola) cuando trata de los judíos, sus costumbres y prácticas religiosas, dice que en Egipto había 26 sinagogas (1999: 16). Y en otra ocasión, critica a la protagonista de la novela, cuando dice que no va a la sinagoga asquenazí cerca de su casa en el barrio de al-Zāhir, ni al otro cerca del barrio de al-'Abbāsiyya (Iḥsān 'Abdul-Quddūs, 1999: 13). Y lo que demuestra con mayor claridad dicha noción de tolerancia que reinaba en la sociedad egipcia es que cuando los vecinos de la protagonista quisieron encender la luz en un sábado —un día en que está prohibido que los judíos hagan cualquier cosa, aunque sea nimia— uno de los hijos de Daiyyān, un judío, salió para llamar a uno de sus amigos musulmanes para que se la encendiese (Iḥsān 'Abdul-Quddūs, 1999: 14).

Asimismo, había varias cofradías a través de las cuales recaudaban donaciones, como la cofradía «Nuḡḡat al-Laban» (Gota de Leche), para gastar todo lo recaudado en beneficios del Movimiento Sionista (Iḡsān ‘Abdul-Quddūs, 1999: 16), sin sufrir persecución alguna ni por el gobierno ni por el pueblo. En comparación con dicha postura tolerante hacia las creencias del *otro* judío, indicada mayoritariamente en *Lā tatrūkūnī hunā waḡḡdī*, se nos figura que *Gloria*, de Benito Pérez Galdós, es uno de los mejores paradigmas que reflejan la intolerancia religiosa y la inaceptación del *otro* no cristiano. Daniel Morton es un judío opulente, culto y educado. Su barco es empujado por una tempestad muy cerca del pueblo de Gloria, Ficóbriga. Se enamora perdidamente de la chica de dieciocho años y su amor es correspondido, hace el amor con ella y procrean a un hijo. Aunque Morton pretende tener la intención de convertirse al cristianismo para quedarse con Gloria, la intransigencia religiosa tanto de parte de la familia cristiana de la chica, como de parte de su madre Esther Spinoza lo impide cristianizarse. Termina la novela con la muerte de Gloria sin haberse casado con Daniel, quien se vuelve loco por dicho fanatismo religioso.

Tal y como indicamos la identificación de los datos contenidos en la obra de ‘Abdul-Quddūs con la realidad de los judíos, Benito Varela Jácome nos reafirma que «las primeras novelas galdosianas son un reflejo de las realidades históricas y culturales. El autor fue testigo de situaciones de violencia y de las pugnas políticas en el Congreso y en las campañas electorales» (1985: 239). Lo que significa que la sociedad española fue plagada de fanatismo religioso que no veía otras creencias que el cristianismo. Esta novela galdosiana pertenece, según Olga Bezhanova, a la novela de tesis, es decir, que fue escrita para condenar ese concepto de intransigencia religiosa en España y manifestar las tragedias causadas por la incapacidad de muchos de aceptar las otras creencias diferentes a las que ellos adoptan (2002: 53). Juan de Lantigua, padre de Gloria, fue político y conservador desde el punto de vista religioso. Por tanto, adoptaba el catolicismo y lo defendía ferozmente para conservar su posición social privilegiada, porque esta se hallaba estrechamente unida con sus ideas conservadoras, y si las renunciara, perdería ese privilegio social. Así que, Bezhanova llega a la conclusión de que las ideas revolucionarias, en opinión de Juan de Lantigua, privan a los españoles de su grandeza (2002: 58); esto es, de su historia trascendente y de su vida normal. Por ende, «para Juan de Lantigua, el declive de la sociedad española [...] es consecuencia directa de la importación de ideas que le parecen inaceptables» (Bezhanova, 2002: 58). La intolerancia tiene algunos motivos que varían según la tendencia de cada persona. A modo de ejemplo, Serafina, la tía de Gloria, rechaza al judío por motivos puramente místicos, es decir, desinteresados:

Es más bien opuesta a la conversión y matrimonio del hebreo. La única que allí tiene una resolución tomada ante el conflicto es doña Serafina de Lantigua, una tía de Gloria, a quien todos en la familia llaman por chanza la monjita y que es una propagandista exaltada del convento, donde solo ve posible la realización de la verdadera vida cristiana. Doña Serafina, Serafinita, como la llaman sus deudos, llevada de su misticismo, ve en el episodio de Morton algo providencial, que apartará a su sobrina del mundo y la hará entrar en el número de las esposas del Señor. (Cansinos Assens, 2001: 65).

Nos parece que Galdós llama a todos los miembros de la sociedad y ve una necesidad perentoria en rechazar ese fenómeno hostil que tiende a excluir a los demás, o, mejor dicho, a todo lo que constituye el *otro*, por intereses puramente personales que utilizan la religión como «un instrumento esencial para el mantenimiento de la hegemonía social y económica de las clases dominantes» (Bezhanova, 2002: 54).

Blasco Ibáñez, también, subraya tal problema cuando pinta en su obra *Los muertos mandan* el tema de los chuetas, conversos mallorquines de origen judío, a quienes, incluso, la Iglesia Católica no solo los rechazaba, sino más bien se mostraba cruel e inabordable con ellos. De modo que, sus hijos que querían ser curas no hallaban sitio en el Seminario, y cualquier novicia que venía de «la calle», el convento no la recibía. Y para colmo, las hijas de los chuetas no podían casarse en la isla, es decir, que no encontraban a quien las aceptase como esposas, aunque se casaban fuera de la isla con hombres opulentos y respetables (Blasco Ibáñez, 2017a: 36). Ese rechazo fue provocado originalmente por la Iglesia, lo cual se tradujo en una expulsión por la autoridad política y, luego, en el trabajo duro de las Inquisiciones contra los judeoconversos, de entre los cuales estaban los chuetas mallorquines. Lo que ayudó a permanecer viva la historia de los chuetas en la memoria de la mayoría cristiana y renovar la animadversión contra ellos fue el auto multitudinario acaecido a finales del siglo XVII cuando:

convergió una serie de factores, básicamente religiosos y económicos, que provocaron los dos autos de fe más multitudinarios de toda la historia del reino de Mallorca, en concreto, 237 procesos en 1679, y 82 en 1691. Estos procesos, además, abrieron el camino para la conceptualización y exclusión social de un colectivo humano, los denominados «chuetas», que se identificarían con solo quince linajes (Aguiló, Bonnín, Cortés, Forteza, Fuster, Martí, Miró, Picó, Piña, Pomar, Segura, Tarongí, Valentí, Valleriola y Valls) (Picazo Muntaner, 2018: 176).

En *Los muertos mandan* se retrata la historia de intolerancia religiosa que condujo a una exclusión y rechazo sociales contra la familia Valls, es decir, metió al lector en una realidad histórica mencionando unos pedazos de la intransigencia religiosa que padecían los chuetas mallorquines. Es de citar que el tema de la intolerancia es «un fenómeno de raíces mucho más hondas y de implicaciones sociales, ideológicas e históricas más amplias» (Bezhanova, 2002: 53). Nos parece que dicho fenómeno arraigado en la historia vernácula de la mayoría cristiana y nutrido por las enseñanzas cristianas empieza desde la acusación a los judíos de conspiración contra los reyes visigodos, o aun más lejos, pasando por la profanación de las Hostias Consagradas y el asesinato del niño aragonés Dominguito en 1250 y el Niño de la Guardia (1490-1492) (Rosseberg, 1993: 90), entre otras acusaciones fraguadas por la propia Inquisición. Sin embargo, aunque con el paso del tiempo la mayoría cristiana es asimilada en la sociedad, queda aún rastros de antisemitismo en el imaginario colectivo español, pues, según Danielle Rosseberg, hasta comienzos del siglo XX varias memorias familiares conservaron el recuerdo difuso de los últimos procesos. Además de que el oprobio prevaleció sobre los descendientes de judíos hasta hace poco tiempo, lo cual se trata de un racismo infundado envuelto en tradiciones locales, representaciones festivas, lengua, canciones infantiles, etc. Asimismo, la lengua española contiene unas expresiones insultantes muy familiares, como «marrano» o «judiada» (Rosseberg, 2010: 19-20).

Mientras que la presencia judía en Egipto representaba una parte de la contextura nacional, hasta el punto de que cuando se desencadenaba una agresión contra una de las calles de los judíos, Ihsān ‘Abdul-Quddūs, quien había presenciado aquella época, nos informa de que era un fenómeno normal en aquellos tiempos a través del cual cada valentón aspiraba a predominar el barrio de otros valentones, asunto que no tenía nada que ver con las religiones; por tanto, el mismo escritor dice: «Pero aparte de este fenómeno, los barrios reunían pacíficamente entre todas las religiones: musulmanes, judíos y coptos» (Ihsān ‘Abdul-Quddūs, 2008: 10). Se nos figura que ‘Abdul-Quddūs provoca reflejarnos la dimensión tolerante en la relación de la mayoría musulmana con la comunidad judía en el barrio de al-Zāhir, así como, nos corrobora que dicha postura no fue personal, sino social, es decir,

una cultura vernácula de los egipcios, quienes eran conocidos a lo largo de la historia por su tolerancia con los prosélitos de otras religiones. La situación permaneció así hasta la declaración del Estado de Israel, la cual perturbó la noción de la tolerancia hacia los judíos (Rašād al-Šāmī, 1992: 108 y 174).

### 3. Acatamiento y rebeldía: fundamentación de la dimensión religiosa en la personalidad judía

Aunque la personalidad del judío, en general, es inalterable, se nota en esta cuestión, en concreto, que los judíos egipcios y los españoles están diametralmente opuestos. El punto anterior que trata sobre la tolerancia y la intolerancia pone al descubierto la postura de la mayoría cristiana y musulmana hacia ellos; o sea, no es una sensación que brote de la personalidad del judío —aunque dicha tolerancia o intolerancia puede ser una reacción veraz de un acervo de elementos realizados por el propio judío— pero, de una u otra forma, esto no representa los motivos principales del comportamiento de la mayoría con ellos, porque dichos motivos dependen, en gran medida, de la cultura de la mayoría y del imaginario colectivo acerca de este *otro* religioso. En consecuencia, el entorno social, político y religioso forja, por excelencia, la forma de religiosidad de los judíos en cualquier lugar, como una relación de causa y efecto. Nos percatamos de que los escritores egipcios y los españoles persisten en transmitirnos una idea clara de la religiosidad de los israelitas en sus respectivas sociedades.

Los personajes judíos en las obras árabes cambiaban de religión para conseguir intereses personales o para casarse con una musulmana, motivos que nos hacen creer en una conversión fingida. En *Kānat ša ‘bah wa maḡrūrah*, Šerīf, el joyero judío, se enamoró de Nāhid y decidió casarse con ella, por tanto, tenía que profesar el islam, porque, según la Sharía islámica, una musulmana no puede casarse con un no musulmán, por tanto:

fue al rabino para informarle de que se convertiría al islam. No porque los trámites del cambio de una religión a otra exigiesen informar a las cabezas de la religión antes profesada, sino porque Šerīf no quería parecer como si huyese de la religión que reunía a todos sus familiares. Más bien, todo podía llevarse a cabo bajo un entorno de sinceridad y acuerdo, sobre todo, el rabino reconocía que la vida se basaba en intereses, y, quizás, el hecho de que un judío se convirtiese en musulmán le encerraba un gran beneficio, o un musulmán pretendiese ser cristiano o judío, porque los intereses, sean lo que fueren, no afectan a la fe en que cree el individuo siempre que esta no sea el motivo de la conversión. Por consiguiente, el rabino tranquilamente le escuchó a Šerīf sin discutirle ni aconsejarle sino dentro de unos límites formales. Y quizás se despidiera de él con los mismos agasajos de siempre, como si estuviera seguro de que permanecería judío (Iḥsān ‘Abdul-Quddūs, 1996: 24).

Nos queda claro que en la vida judía en Egipto aceptan la conversión por dos razones: primero, porque es fingida; y segundo, porque es motivada por intereses personales que la exigen. Así pues, cuando Nāhid, su mujer, pidió divorciarse de él, este le informó de que volvería a su religión verdadera: «He abrazado el islam para casarme contigo, ¿y qué haría yo con el islam si me abandonaras?» (Iḥsān ‘Abdul-Quddūs, 1996: 37). En cambio, a lo largo de la historia de los judíos en España, observamos que hay serios intentos para conservar la religión judía y la conversión es un fenómeno que se produce como una consecuencia de presiones sociales o persecuciones religiosas, especialmente en la Edad Media, por tanto, el judío se ve obligado a convertirse al cristianismo: «Los cristianos les exigían el bautismo como una condición precisa para quedarse, y muy pocos accedían a tal abdicación. Los rabinos los iban esforzando con sus palabras [...]. El Señor los guiaría en su marcha como lo había hecho con sus antepasados en Egipto» (Blasco Ibáñez, 2000: 166). En otra ocasión de

la misma obra, *En busca del gran Kan*, el judío tenía varios motivos que le obligaban a asirse a su religión, unos de los más importantes eran su presencia muy larga en la Península, que fue mucho antes de que existiese el cristianismo; y no hay que perder de vista su lealtad a sus antepasados, lo que significa que la abjuración de su religión se traducía en una traición a ellos. Asunto que creaba en él una voluntad férrea en materia de fe (Blasco Ibáñez, 2000: 18). Por tanto, hay mucha diferencia entre el entorno y las causas de los hebreos egipcios y españoles. Los primeros, aunque no sufrían los mismos hostigamientos, renunciaban a su religión, a diferencia de los peninsulares, quienes no la abandonaban sino cuando era inexorable, es decir, no por temas de amor y matrimonio. En *Luna Benamor* el autor retrató una escena entre Luna y Luis Aguirre, un futuro cónsul y de una familia aristocrática. El joven amó a Luna, la judía de origen español que vivía en Gibraltar, y quería casarse con ella, pero ella contestó sin pensar: «¡Chiquillo! —murmurando con su acento andaluz—. ¡Qué mentiras tan dulces... consulito mío! Pero mentiras al fin. ¿Cómo vamos a casarnos? ¿Cómo puede arreglarse eso? ¿Vas tú a hacerte de mi religión?» (Blasco Ibáñez, 2017b: 16). Preguntas que connotan que la apostasía para Luna por motivos amorosos no era solo inaceptable, sino más bien impensable. Asimismo, Daniel Morton en *Gloria* rechazó esa idea rotundamente: «¡Abandonar yo la religión de mis padres!... ¡Jamás, jamás!» (Galdós, 1963a: 245). En cambio, el judío egipcio abjuraba de su religión por esa misma razón, por tanto, nos queda claro hasta qué punto llegaba la religiosidad de los judíos españoles en comparación con sus correligionarios egipcios.

La idea de la fe irreducible es recurrente en casi todas las obras españolas que tratan sobre el judío, independientemente de la postura que adoptan los autores hacia él, como una especie de constatación de una verdad innegable. En este sentido, Blasco Ibáñez denota que el judío es así a lo largo de su historia: «[...] revelador de un alma fanática, de una fe dura como la del antiguo populacho de Jerusalén, siempre pronto a apedrear o crucificar a los nuevos profetas» (Blasco Ibáñez, 2017b: 9). Conviene señalar que el hebreo cuando se desembaraza de las persecuciones o de las trabas que le obligan a abjurar de su religión vuelve otra vez a profesarla, o, mejor dicho, declara públicamente su creencia verdadera que guardaba oculta en su fuero interno. Muñoz Molina, que plasma en su obra *Sefarad* unos pedazos de la historia verdadera de los judíos en Europa, nos comunica que: «Hubo marranos que después de varias generaciones de sometimiento al catolicismo emigraron a Holanda y en cuanto llegaron allí volvieron a profesar el judaísmo» (Muñoz Molina, 2001: 548).

No obstante, la situación religiosa de los judíos egipcios es al revés de la de los españoles, quienes, a pesar de los hostigamientos, siguen aferrados más ahínco a su religión. Mientras que los personajes en las obras árabes manipulan la religión y se burlan de ella. Yāsmīn, la hija de Zaynab, viajó a Francia en compañía de su amiga Jadīya, y se iba todos los días con el velo puesto a la sinagoga para rezar, no sinceramente sino con la intención de convencer a los judíos franceses que era judía como ellos. Y cuando volvió:

Se reían Jadīya y ella cuando esta imitaba las tradiciones del judaísmo. Jadīya le sirvió un café con leche. Entonces, Yāsmīn gritó riéndose: No se puede. Yo, de hecho, he comido carne. Y, hermana, sabes que está prohibido que tomemos carne y leche a la vez.

Y prorrumpieron a reírse. Las tradiciones de las comidas judías, en efecto, prohíben que se junten la carne y la leche, incluso, según ellas, la carne no se prepara con mantequilla, solo con aceite vegetal. Sin embargo, los conservadores exagerados son los que mantienen dichas tradiciones. La propia Yāsmīn se burlaba de ellas, y quería solo reírse (Ihsān ‘Abdul-Quddūs, 1999: 190-191).

En comparación con este comportamiento, Daniel Morton se mostraba fanático prescindiendo de toda suerte de manipulación de la religión (Bezhanova, 2002: 60), ya que ese fanatismo es el que forjaba la identidad de los judíos dondequiera que estuvieran, porque no tenían una patria propia de ellos. En este contexto, estamos hablando de dos jóvenes que vivían en la misma época —Yāsmīn y Daniel—, pero la existencia de una patria es el privilegio que distinguía a los egipcios, porque, de una u otra forma, tenían conservada su identidad dentro del país donde vivían.

Ampliando un poco más el ámbito de comparación para engarzar a los padres también, Lūsī, la madre de Yāsmīn, no respetaba los cultos religiosos, por ejemplo, en los diez días de arrepentimiento que terminan con Yom Kipur (Día de la Expiación), los hebreos se abstienen de ponerse calzado durante veinticinco horas, en recuerdo a la marcha de los judíos. Lūsī no se sometía a dichas tradiciones que consideraba exageradas. Porque pensaba que Jehová no podría haber ordenado todas estas nimiedades que se parecían más a un castigo. Asimismo, cuando se casó con ‘Abdurrahmān Bey después de haber cambiado de religión, él le entregó un contrato de alquiler de un piso lujoso en El Cairo a su nombre, donde puso que la inquilina había pagado seis mensualidades por adelantado. Entonces, lo dobló y lo guardó en su bolso. Y de vuelta a casa pasó por la sinagoga y la miró sonriendo con regodeo, como si se estuviera mofando del rabino, tentándose en el bolso el contrato de alquiler y diciendo para sí que Dios concedió a los judíos mentes que pensaban y ganaban, no tales quimeras impuestas a ellos por los rabinos. Ella misma pudo cerrar un trato a pesar de que no rezaba y no le apetecía el kosher. Porque Dios es la mente (Iḥsān ‘Abdul-Quddūs, 1999: 15-16 y 29). Mientras que Esther, la madre de Daniel Morton, veía la religión desde un prisma distinto; ya que debido a la situación miserable de los judíos, en el sentido de su dispersión por todo el mundo sin tener una patria que los arropase, esto la impelió a esforzarse por perpetuar las tradiciones de la nación a que pertenecía. Se sentía impulsada a conservar la religión de sus antepasados, por tanto, cumplía los cultos para quedar unida a ellos (Bezhanova, 2002: 59). A este respecto tenemos dos planos uno real, materializado en la vida de Lūsī y otro imaginario, o, mejor dicho, soñado, que es el mundo virtual de Esther. Sin embargo, el mundo virtual tejido por Esther es más tocable para el lector que el verdadero de Lūsī, porque esta no quería sentirlo, en cambio, persistía en deshacerse de él y esbozar otro mundo apropiado para ella y para sus habilidades y aspiraciones. Pese a ello, hay que tener en cuenta que Lūsī se basaba en una patria tangible sobre cuyos cimientos se erigía la comunidad judía. Cimientos que aguantaban todas esas burlas y fechorías que nunca las podía aguantar el mundo imaginado de Esther, quien intentaba, en la medida de lo posible, retejer sus hilos rotos para poder unirse con sus antepasados, aunque fuese solo mediante el seguir de sus pasos, tradiciones y cultos religiosos. Pensamiento que legó también a su hijo Daniel, quien respetaba el culto religioso y le daba valor, porque:

es nuestra nacionalidad. No tenemos patria geográfica, y nos la hemos formado en la comunidad de prácticas religiosas y en la observancia de la ley. Por razón de nuestro estado social tenemos más íntimamente confundidas que ustedes la patria, la familia, la fe. Para el cristiano la religión no es más que la religión; para nosotros además de la religión, es la raza, es una especie de suelo moral en que vivimos, es la lengua, es también el honor, ese honor de que usted me habla y que en nosotros no se concibe sin la consecuencia, sin la constancia en amar una fe augusta y venerable, por la cual somos escarnecidos (Galdós, 1963b: 99).

Asimismo, en *Misericordia*, de Galdós el ciego judío Almudena rezaba mucho, más bien, pasaba días enteros rezando de firme (Galdós, 2001: 154).

Pasando a otro componente de la fe, hallaremos que el judío retratado por Fathī Ġānim es más práctico y se inclina más a lo material. En otras palabras, anda, habla, come y piensa teniendo por objeto esta vida, no medita en el más allá corroborado por el judaísmo. Podemos fijarnos en el diálogo entablado en Israel entre Mary, la monja de la Cruz Roja, y el judío Isaac Chertock, a quien ella le salva la vida, para comprender mejor su concepto puramente mundano que no espera nada en la otra vida, en completa contradicción con los conceptos judíos:

Mary: ¡Dios nos salve para que vivamos en paz!

Dijo nervioso: Eres cristiana y yo judío. Tú quieres el cielo, y yo la tierra.

Mary: Rezo por ti.

La miró desafiando: Jerusalén es para nosotros.

Mary replicó: ¿De qué le serviría al hombre si ganara cualquier tierra y perdiera a sí mismo?

Dijo sonriendo: Hermana, yo no conozco más que este mundo. No creo en este idealismo [...]. Disculpame. Me has salvado la vida. Si necesitas algo, estoy a tu disposición. Cualquier cosa en este mundo (intentó sonreír alzando un dedo hacia el cielo), pero arriba, es algo tuyo (Fathī Ġānim, 1989: 121-122).

Chertock se asemeja en gran medida con Daniel Morton, aunque los propósitos son diferentes; de modo que el judío inglés quiere casarse con su amada y alcanzar su sueño en la tierra. Sin embargo, la afinidad entre las palabras de Mary y de Gloria es más notoria, porque buscan el cielo donde reinan la paz y la libertad completa: «Las aspiraciones sublimes del alma son aquí esfuerzos que se estrellan contra invencibles muros, allá son un vuelo majestuoso que no tiene fin. [...] Las separaciones de la tierra son las uniones de allá» (Galdós, 1963b: 271).

Cuando cotejamos entre la postura del judío sionista y Daniel llegaremos a la conclusión de que la tierra o, mejor dicho, la patria desempeña un papel relevante en la psicología del judío. Es de citar que hasta 1948 los judíos europeos no tenían una patria nacional que los reuniera, por lo tanto, no podían hablar de ella como algo palpable, en cambio, dirigían su pensamiento hacia otro plano metafísico, Dios y el más allá, pero cuando la encontraron, se preocuparon tanto por ella hasta tal punto que sustituyó la parte espiritual. En otras palabras, la vertiente material sustituyó a la metafísica. Este es el caso de Isaac Chertock y la mayor parte de los personajes judíos en las obras árabes. Por el contrario, Morton, que todavía no tenía más que un plano metafísico, se aferraba a él para no perderse del todo y disolverse en una sociedad ajena a él, y, consecuentemente, se derretiría su identidad religiosa. Así pues, Morton le dijo a Gloria:

Que yo también tengo familia, padres, nombre, fama, y aunque sin patria común, nos la formamos en nuestros hogares y en la santa ley en que nacemos y morimos. Desde mis remotos abuelos, que eran de Córdoba y fueron expulsados de España por una ley inicua, hasta el presente y en todas estas sucesivas generaciones de honrados israelitas que constituyen mi familia, ni uno solo ha abjurado la ley.

¡Ni uno solo! —dijo Gloria con amargo desconsuelo— ¿Y crees que gozan de Dios?

Los que fueron buenos, como lo es mi padre, gozará de Él por los siglos de los siglos —afirmó Daniel con el acento de una convicción profunda—. No; no llenaréis con nosotros vuestro horrible infierno cristiano (Galdós, 1963a: 245).

La dimensión religiosa de las palabras de Morton es evidente y engloba ambos planos: la patria y el más allá, así como, constituye su punto de partida hacia cualquier objetivo. Por ende, colegimos ese matiz religioso que predomina a los judíos europeos, incluso, cuando hablan de otras creencias. Morton, estando aferrado a su religión y respetando a quien practica sus cultos, ataca a los cristianos devotos que llevan a cabo los suyos: «Un hombre devoto que se persigna al pasar por la iglesia, que confiesa y comulga semanalmente, es en la mayor parte de los círculos un hombre ridículo» (Galdós, 1963a: 144). Cuando los hombres cristianos salvaron a Morton y a sus compañeros, y a él le tocó pasar el periodo de convalecencia en la Casa de los Lantigua, esa familia sintió que tenía un alma profundamente religiosa y llena de fe, sin saber qué especie de fe era (Galdós, 1963a: 130). Al otro lado del mediterráneo, los judíos israelíes parecían laicos, más bien, acusaban a los que obedecían las enseñanzas de la ley judía de retraso e ignorancia. En *Ša‘bul-lāh al-mujtār*, Levi y Cohenson eran socios y querían registrar su nueva empresa y contactar con el banco y con el sindicato de trabajadores. Levi preguntó por si el sábado era festivo, y Cohenson le contestó afirmativamente. El primero se mostró furioso con el pretexto de que eso se trataba de una absurdidad injustificada en un Estado joven y civilizado (‘Alī Aḥmad Bākaṭīr, 1989: 17). Y en la misma obra teatral, Ḥā’īm, ‘Ezrā y Sāra deseaban liquidar una empresa, pero tenían que esperar hasta el domingo, porque los judíos no habían de hacer absolutamente nada los sábados. ‘Ezrā, un tanto nervioso insistió en liquidarla en el mismo día, porque se trataba de una liquidación, la cual estaba permitida los sábados. Cuando Ḥā’īm le preguntó quién le dijo eso, repuso que él lo veía así (‘Alī Aḥmad Bākaṭīr, 1989: 124-125). Como ya hemos dicho, el judío en este contexto empieza a deshacerse de las ataduras de la religión, dada la existencia de un sustituto, otra identidad que es la patria, gracias a la cual no puede sentirse marginado, mientras que los judíos europeos:

necesitan reafirmar el orgullo de su pueblo frente a las persecuciones y humillaciones que sufren a manos de los que los marginalizan. Según afirma la madre de Daniel, lo único que les queda a los judíos expulsados de España y rechazados por otras culturas, dentro de las cuales se ven obligados a vivir, es conservar la dignidad, manteniendo sus creencias y reafirmandolas de una manera aún más fuerte de la que lo hacen las personas que no están al margen de la sociedad. La religión es para ellos una manera de crear un espacio en común para sí mismos, un espacio donde no estarán marginados (Bezganova, 2002: 59).

Iḥsān ‘Abdul-Quddūs nos exhibe una analogía entre la vida y la religión de sus personajes y nos connota que la vida prevalece a la religión. Lūsī robó el talit que su padre se ponía al rezar, él lo quería tanto y lo bordó con algunos hilos dorados. Los judíos, a veces, lo ponen sobre el pecho en busca de bendición. Ella lo robó y lo unió a una blusa que ella misma cosía. Y aunque su padre le dio una gran paliza, ella no hizo caso, porque estaba convencida de que ese talit de seda servía de más beneficio en su blusa que en la oración (Iḥsān ‘Abdul-Quddūs, 1999: 13-14). El autor nos presenta en dicha escena una analogía entre dos dimensiones, una religiosa y otra secular. Esta última prevalece, por eso, deja la dimensión espiritual en un espacio reducido y separado de la vida. El padre y la hija representan dos polos, y aunque son opuestos se repelen, y el autor nos refleja que el polo irreligioso es el más poderoso y no se ve afectado por el otro (aunque le dio una gran paliza, ella no hizo caso), y, al final, el talit, símbolo religioso, formó parte de la blusa, es decir, deja de realizar su función de siempre y queda nulo. En el momento en que Morton quiere restaurar la «Gloria» de los hebreos atrayendo a Gloria al judaísmo, y en que los judíos de *Luna Benamor* en su camino a la sinagoga miran por todos los lados para saber si algún mal hebreo está en la calle sin asistir al templo para contarlos luego al

rabino (Blasco Ibáñez, 2017b: 9), los judíos árabes apostatan de su religión y no la declaran cuando son preguntados por ella. Cuando Dāwūd llegó a Europa, decía que era árabe de Palestina. En este sentido, Fathī Ġānim dice: «Este es el destino del judío, reniega de su Señor, tal como lo hicieron sus antepasados con Moisés [...]. Luego, rompían a llorar y se arrepentían golpeándose las mejillas, pero ahora dejan de llorar y de arrepentirse, y les quedan solo el rechazo y el desprecio» (Fathī Ġānim, 1989: 133). Del mismo modo, Blasco Ibáñez refleja tal idea cuando Colón navegaba rodeado de un mar tranquilo y llano, pero cuando venteó de proa y la mar se hizo picada, el protagonista recordó en su *Diario* a los israelitas cuando abandonaron Egipto y hablaban mal de Moisés, quien los había liberado de su cautiverio (Blasco Ibáñez, 2000: 204).

Este fanatismo religioso de los judíos europeos de origen español va en contraste con la renegación de los árabes. Los primeros pueden hacer cualquier cosa y recurrir a toda suerte de trucos para mantener intocable la religión, mientras que el segundo grupo puede prescindir de todo, incluso, la religión para lograr cierto objetivo. En otras palabras, la manipulación de la religión es uno de los medios aceptables para el segundo grupo en pos de alcanzar su meta. En palabras de Ŷalā' Idrīs, el judío árabe se muestra sumiso, humillado o astuto cuando sea necesario, porque está dispuesto, no solo a cambiar de comportamiento, sino también a cambiar de religión si lo ve preciso (Muḥammad Ŷalā' Idrīs, 2013: 226). Así como, Rašād al-Šāmī nos presenta una interpretación de tal fenómeno cuando dice que la adhesión del judío a la naturaleza de la vida judía se intensifica más cuando vive en una sociedad que le considera el *otro*; de modo que crece en él una sensación denominada «sensación del destino común», que reúne a todos los judíos y los hace diferentes a los demás. Lo cual significa la aceptación de la solidaridad, del peligro y de la sumisión a los valores que simbolizan dicho destino común (Rašād al-Šāmī, 1992: 232).

#### **4. Motivos históricos de la postura teológica de los judíos**

Dejamos dicho que el judío español o de origen español estaba muy aferrado a su religión y, según Olga Bezhanova, porque consideraba que el hecho de abjurar era lo mismo que renegar de su pueblo y de su nacionalidad, dado que no disponía de una patria geográfica. Esto es, la religión le representaba una especie de afirmación de su lealtad y pertenencia a su pueblo, lo que significa que suplía de una u otra forma la falta de un espacio para ellos en este mundo, por tanto, sin la religión no se sentirían seres humanos igual que los demás (Bezhanova, 2002: 58-60). Deducimos de estas palabras que la familia es la nación y el motivo de cohesión entre todos los miembros de las comunidades judías, y el abandono de la religión significa el abandono de los lazos de parentesco. Pero Galdós nos descifra un misterio que está oculto en lo más profundo del protagonista judío, por eso, lo revela al final de la segunda parte de *Gloria*. Cuando la protagonista trató de explicarle a Morton la razón que la llevó a rechazarlo como esposo y declarar que se encerraría en un convento, le dijo que vio a su madre como «una leona a quien han robado sus hijos. Las terribles injurias que dijo de ti, hicieronme comprender la grandeza de su amor materno y de su fanatismo religioso». Entonces, él replicó: «No lo tiene: su fanatismo es de raza» (Galdós, 1963b: 270). Porque, en nuestra opinión, la religión es el recipiente en que se guarda la raza judía, por eso, cuando se rompe, esta llegará a su fin inevitable. Así pues, Galdós, con suma maestría, nos refleja tal idea mencionando que el linaje de sus padres se remonta a Daniel Spinoza de Córdoba, uno de los proscritos en 1492. Colegimos también que su hijo es tocayo de su abuelo, como si dicha raza fuera una cadena cerrada. Asimismo, el hecho de que se rompa el recipiente significa la desaparición de la raza judía, por consiguiente, Galdós no utiliza el

término de «la muerte» como sinónimo de la abjuración para la familia Spinoza, pues, la muerte es una desgracia que permanece grabada en la memoria de los familiares del difunto, más bien, nos hace referencia a algo más cruel: «Al renegado se le mirará como si no hubiera nacido» (Galdós, 1963b: 172).

Aparte de estos motivos arraigados en la personalidad del judío, hay, pues, otros históricos que, desde nuestro punto de vista, marcan la diferencia entre los egipcios y los españoles. Tales motivos entroncan con las enseñanzas religiosas que recibía cada grupo. Las tendencias religiosas a las que se inclinaban los egipcios diferían de las tendencias de los españoles. En pos de mayor claridad, volvemos otra vez a la Edad Media para saber la concepción religiosa de los judíos españoles, quienes seguían las instrucciones talmúdicas al pie de la letra, por tanto, se chocaban con la sociedad en que vivían. Mūsā Ibn Maimūn (Maimónides) (1138-1204) intentó reconciliar entre la razón y los textos religiosos mediante su exégesis alegórica; pero la sociedad en aquel entonces no estaba preparada para recibir sus enseñanzas. Para colmo, Maimónides se sintió perseguido por «defensores de un estricto sometimiento a la letra de la Ley y a la tradición» (Cantera Montenegro, 1998: 55), asunto que lo empujó a abandonar España y salir instalándose al final en Egipto donde trabajó como médico del Sultán Saladino y fundó su secta religiosa que fue recibida calurosamente. Su secta teológica que se apoyaba en la razón fue contenida en varios libros escritos en árabe por el mismo pensador, como por ejemplo: *Dalālāt al-ḥā'irīn* (Guía de los perplejos)<sup>1</sup>. Quiere esto decir que los judíos egipcios pudieron aceptar fácilmente la lógica y las enseñanzas de Maimónides, incluso las exaltaban tanto hasta que en el mismo año de su defunción construyeron una sinagoga que la llamaron «Templo de Ibn Maimūn» (‘Arafa ‘Abdu, 1997: 55). La relevancia de la ubicación de dicho templo se debía a un túnel que servía, para Maimónides, de un cuartucho de reflexión y estudio, donde se quedó su cadáver siete días antes de que se trasladase a Tiberíades. Es curioso que dicho cuarto permaneciese como destino de visita de judíos y de algunos musulmanes y cristianos para buscar bendición y curación, porque disponía de cojines puestos en edículos perforados en las paredes para quien quisiera pasar la noche allí (‘Arafa ‘Abdu, 1997: 55).

Colegimos de lo antedicho que los judíos egipcios exaltaban desproporcionadamente a Maimónides como un teólogo singular y recibieron convencidos sus instrucciones y sus interpretaciones racionales de los textos religiosos. De ahí, llegamos a la conclusión de que ese método racional influyó tanto en ellos, porque el mismo hizo una adaptación de los textos religiosos con la realidad. Así pues, este método de pensar les ayudó a los judíos egipcios a amoldarse a la realidad vivida y procurar encontrar una salida para, incluso, los problemas sociales que entroncaban con la religión, cosa que atisbamos en los comportamientos de Lūsī e Yāsmīn en *Lā tatrūkūnī hunā waḥdī* y Šerīf, en *Kānat ša‘ba wā maḡrūra*, de Iḥsān ‘Abdul-Quddūs, así como, de Dāwūd en *Aḥmad* y *Dāwūd*, de Fathī Ġānim, y de ‘Ezrā, en *Ša‘bul-lāh al-mujtār*, de Bākaṭīr.

En cambio, los hebreos españoles —no podemos decir sefardíes, porque había sefardíes también en Egipto— no pudieron aceptar el método racional planteado por Maimónides, quizás, porque las persecuciones que sufrían en la Edad Media forjaron en ellos una personalidad férrea que conside-

1 Es un libro que aborda varias cuestiones, como filosofía, teología, ciencia, filología, pero su contenido principal es la Escriturística, además, el propio autor lo califica de «verdadera ciencia bíblica». Véase David Gonzalo Maeso (1972). *El legado del judaísmo español*. Madrid: Editora Nacional, págs. 46-47.

raba la adaptación como sumisión o humillación ante las presiones. Lo que significa que la terquedad fue el hilo que movía su personalidad que buscaba fortificarse mediante el aferramiento a la religión, no solo por motivos religiosos, sino más bien para conservar su identidad, lo que les representaba un éxito contra la corriente predominante. De lo contrario, se sentirían debilitados y humillados, por lo cual entendemos el porqué de su desprecio a los conversos, aunque sabían a ciencia cierta que estos abrazaban el cristianismo fingidamente, o aceptaban una apariencia del cristianismo, según el término de Américo Castro (1984: 448), pero dicho desprecio fue provocado por la simple razón de que los conversos ya habían mostrado debilidad y rendición. Creemos que este fue el problema de los judíos españoles. Como consecuencia del seguimiento literal de los textos religiosos apareció una tendencia designada «pietismo». Para Cantera Montenegro, el pietismo es el lado opuesto al racionalismo, y empezaron a propagarse las corrientes pietistas por la Península Ibérica desde el siglo XII y permaneció hasta el XV, procedentes de Alemania y del norte de Francia. Los pietistas aspiraban a tener una relación estrecha con Jehová, por tanto, contaban con las instrucciones talmúdicas y los conocimientos de los grandes pensadores judíos, por ende, tenían unidas en ellas la espiritualidad mística y la moral ascética (Cantera Montenegro, 1998: 56-57). Maimónides, que tenía defensores y detractores acérrimos con relación a su pensamiento racional y renovador, intentó

infundir en el hombre la confianza necesaria para llegar a conocer el mundo que, al ser obra de Dios, no podía ser contrario a las verdades de la fe. A través de su obra se hace patente la radical aversión que sentía hacia el pietismo, y de ahí, probablemente, el rechazo de su obra en estos medios, en un momento en el que el *cabalismo* alcanzaba una considerable difusión en las aljamas catalanas y provenzales (Cantera Montenegro, 1998: 56).

Según Bahā' al-Amīr, el (Qabbāla), la *Cábala* en español es una palabra hebrea de origen arameo, que significa (recibir). Pero su concepto en el judaísmo es la tradición oral secreta o esotérica no escrita, que la lega verbalmente la élite de generación en generación, y su fuente principal es el *Talmud*<sup>2</sup>. Se trata de los secretos de la *Tora* y lo más oculto y cifrado en sus textos, o según los propios cabalistas, es el espíritu que se aposenta en la *Tora* que no lo ve ni percibe sus secretos sino la élite de cada generación. Para la *Cábala*, la *Tora* hebrea es un texto cifrado que contiene los secretos de la creación, de la existencia, de la historia y del futuro, además, las claves del universo (Bahā' al-Amīr, 2015: 15-19). Y consta de varias teorías metafísicas expresadas mediante signos y abreviaturas. Indica en su conjunto que Dios es:

El principio de todas las cosas. Entre Dios y los hombres se hallan las diez *Sefirot*, propiamente los diez números primitivos, es decir, las diez potencias emanadas de la divinidad y que son reflejo de las distintas cualidades divinas. Las *Sefirot* condicionan la evolución de los acontecimientos según un orden específico y son, además, el camino apropiado para el tránsito del alma hacia Dios (Cantera Montenegro, 1998: 58).

---

2 Especialmente en algunos libros del *Talmud*, como el *Zohar*, el que indica que la estructura del texto sugiere laberinto. Según Esther Cohen, el *Zohar* es: «Uno de los trabajos místico cabalistas más importantes de la Edad Media; escrito en español en el siglo XIII, este extensísimo comentario de la Biblia se ha convertido en un clásico de la literatura hebrea tan importante como la Biblia moderna y el *Talmud*». Esther Cohen (1989). «El laberinto», en *Acta poética*, n.º 9-10, pág. 80.

Sus claves se resumen en las abreviaturas que indican ciertas frases, la gematría<sup>3</sup> y la temurah (cambio de letras). Hemos recorrido este trayecto para poder entender las palabras de Pío Baroja, cuando señala las prácticas cabalísticas en el *Hotel del Cisne*: «Le advierto a usted que aquí hay muchos masones» (Baroja, 1984: 180). El propio Baroja nos patentiza en otro sitio de la novela cómo se enteró el protagonista de la presencia de los masones:

Me he puesto a mirarlos, y he encontrado cosas tan extraordinarias que me han sorprendido. Unos procesos de brujería antiguos, escritos con sangre, grimorios y documentos del siglo XIX sobre conspiraciones y sociedades secretas, con unos dibujos de todos los signos de la masonería (Baroja, 1984: 110).

Conviene señalar que el símbolo es la esencia de la vida mística o cabalística que dispone de unas técnicas, como por ejemplo: «Ayuno, silencio prolongado, retiro, mortificación corporal, concentración de los sentidos, repetición resonada de mantras, dhikr en los sufíes, jaculatorias, fijación de la vista en dibujos geométricos o mandalas» (Paz Blanco, 2008: 57). Es evidente que Baroja habla de francmasonería, mientras que nosotros lo explicamos como prácticas cabalísticas; dado que la *Cábala* es el núcleo y el origen de la masonería, la cual fue definida por Isaac Wise como: «Organización judía, porque su historia, grados, enseñanzas, figuras, claves, contraseñas e interpretaciones son cabalmente judíos» (Bahā' al-Amīr, 2015: 22). Asimismo, el libro titulado *El judaísmo y la masonería: ¿una relación inexistente?* Nos cerciora que el carácter judaico de la francmasonería «se refleja también en los signos, en los elementos de su ritual, en números conceptos, en la utilización de festividades, figuras y episodios de la historia judía, siendo abrumador en todos los grados y Ritos el uso de vocablos hebreos» (Rivanera Carlés, 2011: 39).

Es significativo que las enseñanzas cabalísticas no se limitaran solo a los judíos, sino que también se veían influenciadas por ellas otras creencias y sectas. La dificultad de aceptar tales prácticas por los no judíos y la dificultad de realizarlas en un entorno hostil y antisemítico nos demuestra hasta qué punto llegaba el aferramiento de los hebreos a su religión, en general, y a la *Cábala*, en particular. Asunto que desembocó en la persecución de aquellos que tenían un pensamiento renovador, como Maimónides, y en la inadaptación a la vida y a la realidad cristianas, a diferencia de los judíos egipcios, quienes estaban dispuestos a acomodarse mejor a los progresos producidos en la sociedad. De ahí, nos queda claro uno de los motivos que llevaron a los escritores españoles a retratar el personaje judío en sus obras de esta forma con respecto a su fe.

## 5. Conclusiones

España era uno de los países europeos en que los judíos pudieron sentir respiro, aunque en medida limitada, a diferencia de otros países que los sometieron a horribles atrocidades. Mientras

---

3 «Todas las letras del alfabeto hebreo tienen un equivalente numérico. A esto se le conoce como gematría revelada (la palabra “gematría” proviene de la misma raíz que dio lugar al término “geometría”). Pues bien, los cabalistas emplean una variante de la anterior, que suele llamarse gematría mística. A través de ella, transformando de este modo palabras y párrafos de los textos sagrados judíos, pretenden encontrar relaciones ocultas, descubrir las pistas para ascender por simbólico Árbol de la vida hacia la comprensión absoluta». David Zurdo (2008): «La gematría, numerología hebrea», en *Acta: Autores Científico-Técnicos y Académicos (revista digital)*, n.º 48, pág. 57, disponible en: <[https://www.acta.es/medios/articulos/cultura\\_y\\_sociedad/048055.pdf](https://www.acta.es/medios/articulos/cultura_y_sociedad/048055.pdf)> (último acceso: 02/10/2023).

que en Egipto atisbamos una sociedad tranquila, así pues, en ella se puede hablar de una comunidad judía propiamente dicha que tenía actividades sociales, políticas, económicas y religiosas. Dicha integración en la sociedad hizo de la conversión un acontecimiento habitual que ayudó a disolver las fronteras entre las distintas comunidades religiosas. Muy al contrario de los judíos españoles, quienes se veían encerrados en sí mismos y acusaban a cualquier movimiento que tendía a amoldarse a la sociedad y a la realidad vivida por sumisión y rendición. Comportamiento que intensificó su imagen estereotípica peyorativa para la mayoría cristiana. Esto nos interpreta también por qué los hebreos egipcios no vivían en guetos o amurallados como sus correligionarios españoles.

El judío español cuando pretende hacer algo nadie puede desmoralizarlo, en cambio, los estorbos le alientan más las fuerzas y se le convierten en una motivación para demostrar su ser y lo férrea que es su voluntad. Así como, cuando adopta una postura no la cambia fácilmente, aunque la terquedad y el reto no son un objetivo en sí, sino medios que conducen a este. Mientras que sus correligionarios egipcios saben adaptarse a las circunstancias y sacar el máximo partido. Por consiguiente, el problema de la mayoría musulmana con los judíos era político, mientras que en España era puramente religioso. Dado el conflicto político y las guerras egipcio-israelíes, los escritores egipcios abordan el tema de los judíos de Egipto desde una perspectiva política, porque era, y sigue siendo, un tema candente. Además, a la hora de clasificarlos, elogiarlos y vituperarlos, lo hacen partiendo de un enfoque político. Mientras que los escritores españoles pintan al judío como el *otro* religioso, y esto se debe a que la presencia judía en Europa no es tan dominante que conduce a la libración de guerras. Los judíos eran víctimas hasta después de la Segunda Guerra Mundial, por tanto, los detractores, o sea, los antisemitas, pretendían justificar las persecuciones que los azotaban, mientras que los filojudíos pretendían allanar el camino a una integración, tolerancia y aceptación. Por lo cual, la política no forma parte del enfoque literario español.

## 6. Bibliografía

- ‘ABDU, ‘Arafá (1997). *Yahūd Miṣr: Bārōnāt wa bu ‘asā’* (Los judíos de Egipto: Barones y miserables). El Cairo: Itrāk li-n-Našr wa-t-tawzī‘ (Itrak para la publicación y la distribución).
- ‘ABDUL-QUDDŪS, Iḥsān (2008). «Ayna ṣadīqatī al-yahūdiyyah» («¿Dónde está mi amiga judía?»), en la colección de cuentos titulada *al-Hazīmah kān ismohā Fāṭimah* (La derrota fue denominada Fátima). El Cairo: Ajbār al-Yaum, Sector de Cultura, págs. 5-25.
- ‘ABDUL-QUDDŪS, Iḥsān (1996). *Kānat ṣa ‘ba wā maḡrūra* (Era obstinada y engreída). El Cairo, 2.<sup>a</sup> ed.: Markaz al-Ahrām li-t-Tarḡama wa-n-Našr.
- ‘ABDUL-QUDDŪS, Iḥsān (1999). *Lā tatrūkūnī hunā waḥdī* (No me dejéis aquí sola). El Cairo: Ajbār al-Yaum, Sector de Cultura.
- AḤMAD BĀKATĪR, ‘Alī (1989). *Ša ‘bul-lāh al-mujtār* (El pueblo elegido de Dios). El Cairo: Dār Miṣr li-ṭ-Ṭibā‘a.
- AL-AMĪR, Bahā’ (2015). *al-Yahūd wa-l-māsūn fī aṭ-ṭawrāt wad-dasātīr, wa-l-yahūd wa-l-māsūn fī ṭawrāt al-‘arab* (Los judíos y los francmasones en las revoluciones y constituciones, y los judíos y los francmasones en las revoluciones de los árabes). El Cairo: Maktabat Madbūlī.
- AL-ŠĀMĪ, Rašād (1992). *al-Šajsiyya al-yahūdiyya fī adab Iḥsān ‘Abdul-Quddūs* (El personaje judío en las obras de Iḥsān ‘Abdul-Quddūs). El Cairo: Dār al-Hilāl.
- BAROJA, Pío (1984). *El Hotel del Cisne*, Madrid: Caro Raggio.



VARELA JÁCOME, Benito (1985). «Bipolarizaciones ideológicas en *Gloria*, de Galdós», en *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, n.º 61, págs. 237-257.

ŶALĀ' IDRĪS, Muḥammad (2013). *aš-Šajsiyya al-yahūdiyya: dirāsa adabiyya muqārana (La personalidad judía: estudio literario comparativo)*. Dakahliya, Egipto: al-Mu'assasa al-Miṣriyya li-l-Taswīq wa-l-Tawzī' (EMDCO li-l Ṭiba'a wa-l-Našr).