

Judaísmo y espiritualidad: la imagen doméstica de lo sagrado.

La piedad y la religión se han convertido en un conjunto de absurdos ritos y misterios, y sucede que aquellos que más desprecian la razón y que maltratan el entendimiento humano, como corrompido en su naturaleza, son justamente, ¡oh, prodigio! los que se juzgan iluminados por la luz divina.

Espinosa, *Prefacio del Tratado teológico-político*¹

Principios de sacralización de lo doméstico: pureza, providencia, presencia.

Para Israel, la Torá y Jerusalén son las coordenadas que sitúan su realidad como pueblo en el concierto histórico internacional. Ambas lo definen y precisan como un grupo social único cuya influencia ha marcado la actitud de la cultura europea ante el mundo, así como su modo de comprenderlo, desde los albores de la Edad Media a nuestros días. Esta visión se traduce en textos y documentos y se materializa visualmente en diferentes formas artísticas. Las formas de este arte judío expresan una peculiar manera de sentir las relaciones entre ser humano, naturaleza y divinidad. La relación de Israel con lo sagrado es un hecho histórico que varía y se hace con el tiempo. El significado de determinados símbolos, como Jerusalén, se redefine a tenor de las circunstancias históricas y geográficas. Israel puede vivir en el exilio y sin necesidad de un templo donde realizar sacrificios, pero su presencia simbólica en la vida de la comunidad abarca desde el sentimentalismo medieval a la urgencia sionista moderna y contemporánea.

El dios hebreo se compromete, como un padre, a vivir con sus hijos y conducirlos a la edad adulta mediante sus enseñanzas, su gratificación y su reprobación. «La severidad de Dios surge de Su amor; el amor no puede permanecer en silencio cuando peligra el amado... Es un amor que debe obrar a través de la justicia...»² El tipo de residencia exigida a los representantes de Israel es ya en sí una declaración de principios del nuevo concepto de divinidad monoteísta. Al igual que los templos de Mesopotamia, el templo que se construirá en Jerusalén es un claro ejemplo de arquitectura revelada en cuya construcción, desde el primer momento, quedarán unidas la idea de sacralidad y la exigencia de pureza. Este empeño determina la postura que adopta Israel ante lo sagrado y ante cualquier aspecto vital humano. A diferencia de los templos mesopotámicos, no es una montaña artificial. Dios no ocupará el último peldaño de un zigurat por su miedo al contagio con lo terreno, sino que exige una morada a ras del suelo, aunque esta quede elevada sobre la ciudad de David y se sitúe en la cumbre del Moriah, donde la era de Orán, como leemos en I Cr 21, 18-30.

*Profesor titular del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada. IP del Proyecto de Investigación B-HUM-227-UGR18 (*Rimon-Sefarad*), financiado por la Consejería de Economía y Conocimiento de Andalucía a través de los fondos FEDER.

Miembro del Proyecto de Investigación «Vestir la casa: espacios, objetos y emociones en los siglos XV y XVI (VESCASEM)», Proyecto PGC2018-093835-B-I00, financiado por Ministerio de Ciencia e Innovación-Agencia Estatal de Investigación y FEDER "Una manera de hacer Europa"
E-mail:espinosa@ugr.es

¹ M. C. Artigas, M. C.: *Antología sefaradí: 1492-1700. Respuesta literaria de los hebreos españoles a la expulsión de 1492*. Madrid: Ed. Verbum, 1997, p. 237.

² I. I. Mattuck, I. I.: *El pensamiento de los profetas*. México, Buenos Aires: FCE, 1962, p. 54.

El Dios hebreo, como nos dice Ex. 25, 8, no está por encima de su pueblo, sino con su pueblo, en medio de él. No es el dios que controle el trabajo de sus criaturas en las viñas de su propiedad, aunque exija su diezmo y la parte correspondiente de los sacrificios. Su morada no está en el cielo y no baja estacionalmente a administrar sus propiedades, porque su residencia es absolutamente todo lo creado, cielo y tierra, de manera que el lugar del Templo es sagrado por su presencia, pero igualmente es sagrado el resto del universo. Pese a todo, la graduación en este concepto de santidad es conveniente como comprensión del pacto firmado con Abraham. Nuestro Gabirol lo expresaba convenientemente cuando decía en su *Keter Malkut*:

Tú eres Dios.
Sostienes a los seres por tu Deidad.
Confirmas a los seres creados por tu Unidad.
Tú eres Dios, y no hay ninguna división
entre tu Deidad y tu Unidad,
tu Eternidad y tu Existencia.
En efecto, todo no es sino un solo misterio
y, aunque se haya cambiado de nombre para
cada (atributo),
todo vuelve a un mismo «Lugar».³

Dios lo ocupa y lo llena todo, pero su compromiso de providencia obliga de algún modo a su presencia real y eterna en el recinto sagrado. Desde Jerusalén, la presencia divina, la *Shejiná* - שכינה, otorga y comunica su santidad a todo lo creado, como el agua que un surtidor lanza al aire y se extiende por la tierra al caer. Nadie bebería del suelo, aun siendo agua, sino que buscaría la pureza del líquido recién manado. Así son la santidad y la pureza de Dios esparcidas por el universo creado en la comprensión del ser humano hebreo. La teoría medieval del emanatismo ajusta y precisa convenientemente este concepto, también desde las filas platónicas y neoplatónicas del judaísmo medieval. El texto misnaico del tratado de *Kelim* 1, 6-9, referente a la santidad de los utensilios de culto, nos muestra la manera en que santidad y pureza son graduadas en función de la mayor proximidad al punto geográfico en que se manifiesta la presencia de Dios:

Hay diez grados de santidad: la tierra de Israel es más santa que la de todos los demás países... Las ciudades amuralladas de Israel son más santas que las otras partes del país... Mayor santidad tiene la zona dentro de los muros... La montaña del templo tiene todavía mayor santidad, ya que no pueden entrar en ella los hombres o mujeres que padecen flujo, ni las menstruantes ni las parturientas... La empalizada es todavía más santa, ya que no pueden entrar en ella los gentiles... El atrio de las mujeres es todavía más santo... El atrio de Israel es todavía más santo... El atrio de los sacerdotes es todavía más santo... La zona entre el vestíbulo y el altar es todavía más santa... El santo es todavía más santo... El Santo de los Santos es todavía más santo, ya que nadie puede entrar en él a no ser el Sumo Sacerdote el día de la expiación en el momento de la liturgia...⁴ (Del Valle, 1981, pp. 1057-1058).

Los lugares sagrados se caracterizan por el uso y tratamiento que sobre ellos realizan quienes así los consideran: actividades y actitudes adecuadas que nacen de la propia estructura de pensamiento y de la imposición del sistema religioso que la expresa. El judaísmo estructura su concepto de geografía sagrada diferenciando radicalmente entre lugar y espacio. El lugar, como porción de espacio, tiene sentido solo como precisión de coordenadas asociadas al momento.

³ C. Maillard: *Salomón ibn Gabirol. La kábala del kéter-malkut. La corona-el reino*. Sevilla: Editoriales andaluzas unidas, 1986, p. 123.

⁴ C. del Valle, *La Misná*, Madrid: Ed. Nacional, 1981, pp. 1057-1058.

De este modo, una sinagoga es un lugar sagrado por cuanto que es un lugar determinado que sirve de encuentro a un grupo de personas en un momento concreto y con la intención de participar de la divinidad en el acto de la oración. No obstante, el concepto de santidad o de sacralidad trasciende esos límites precisos. El espacio sagrado en el judaísmo no puede ser considerado un lugar bajo ningún concepto, pues constituye un todo único y continuo a partir de la materia de lo divino que todo lo constituye.

Cualquier fiel judío sabe que, desde el pacto con Abraham, puede encontrar a Dios en su templo, exista dicho edificio o no, pues el acuerdo fue a perpetuidad. La cercanía no implica que Dios no resida igualmente en la inmensidad celestial: Dios es el cielo como es la brizna de hierba más simple y pequeña. Él es todo siendo uno. Jerusalén es un símbolo, una forma de hacer comprender al ser humano este misterio, de manera que no es asimilable al concepto de *omphalos* cosmogónico, como demuestra el concepto de tiempo que traduce su representación en mapas ideales o reales.⁵ No obstante, aunque constituye el centro de todo el universo religioso hebreo, que el templo permanezca en pie o no deja de ser relevante⁶ y, de hecho, no hay nada a priori que indique la santidad de la cumbre del Moriah. Las comunidades en el exilio y la diáspora pudieron crear sin problemas alternativas al centro sagrado del Templo de Jerusalén.⁷ Desde el momento en que se suspende la celebración de sacrificios cruentos a causa de su destrucción, la única muestra de afecto posible es la nacida del corazón y la palabra. La oración es en sí un acto egoísta, pues obliga a Dios a estar presente en medio de su pueblo para el agasajo.

La espiritualidad en el mundo hebreo se define mediante un sistema de vectores cuya intensidad y cualidades varían en cada momento, pero cuya presencia es inmutable a lo largo de la historia. Providencia, pureza y presencia son, sin duda, las líneas que articulan y a la vez limitan este sistema. De ellas y su interacción derivan otros muchos conceptos secundarios que facilitan el comportamiento del individuo como tal y como ser social, tanto en relación a la comunidad como al entorno natural inmediato. Dichos conceptos proveen a la persona judía de un código de acción ético que rige cada uno de sus movimientos, cada una de las posibilidades de acción o pensamiento que se presenten en su día. La comodidad de este código no implica, sin embargo, su asunción sin reflexión, pues exige la capacidad de alerta y raciocinio en todo momento. En caso contrario, se vulneraría una de las principales condiciones del pacto abrahámico, como es el libre albedrío, y se negaría la propia esencia del ser humano que hace necesaria dicha condición, la inteligencia.

La relación entre Dios e Israel se basa en un pacto de naturaleza histórica que ha sido entendido tradicionalmente como el escenario sobre el que se desarrolla la providencia divina. La criatura elegida ha aprendido a verse a sí misma como un ente capaz del albedrío, pero tendente, por desgracia, al desacato de las cláusulas estipuladas, aunque eso conlleve el castigo. Israel construye así una historia de pueblo que fluctúa entre el premio y la sanción. Se trata de una historia con una visión excesivamente trágica, pues el hecho de estar sobrevolada por la constante amenaza del regaño, imprime un cierto halo de negatividad que solo la historiografía de la primera mitad del siglo XX, con Salo Baron, Graetz y Dubnow a la cabeza, comenzará a

⁵ R. Rubin: «Timing a Sacred Space: The Diachronic Concept in Early Maps of Jerusalem», en *Horizons in Geography / באופקים בגאוגרפיה*, n.º. 60/61, 2004, pp. 323–30.

⁶ Z. Gurevitch y G. Aran: «Never in Place: Eliade and Judaic Sacred Space / Jamais à sa place. Eliade et l'espace sacré dans le judaïsme», *Archives de sciences sociales des religions*, n.º 87 (1994), p. 137.

⁷ J.P. Schultz: «From Sacred Space to Sacred Object to Sacred Person in Jewish Antiquity», en *Shofar*, n.º 12(1), 1993, p. 29.

sacudirse.⁸ El nacimiento del estado de Israel subvirtió algunos valores de lo sagrado: fomentó el culto a lo nacional y promovió un excesivo interés de contacto con la naturaleza bíblica y misnaica de esta vieja geografía sagrada, ahora politizada.⁹

Este giro radical en la autoconcepción del judaísmo como esencia histórica de un pueblo permite un análisis más sosegado, menos melodramático y, sobre todo, infinitamente más racional. La espiritualidad hebrea se estudiará desde entonces como parte de la manifestación cultural inherente a un pueblo, al margen de que este se haya construido y mantenido vivo aferrándose a un pacto de extraña naturaleza que levanta suspicacias ante los pueblos de alrededor: ¿Por qué Israel? ¿Qué hace mejor a Israel frente a los otros pueblos? El papel dignificador de la nueva historia judía permite el abandono de una larga noche medieval oscurecida por el castigo y abre la concepción del mundo hebreo a una visión más nítida donde lo espiritual ya no es el eje que lo articula todo. El viejo eje ha sido desplazado y no es el pacto, sino la idea de pueblo en torno a un pacto el que permite ahora la construcción de un nuevo relato.

El desplazamiento es suficiente para permitir el análisis de la religión judía y su manera de impregnar la visión del mundo con un nuevo enfoque casi antropológico, personalizado e independiente del estudio de los pueblos que configuran el entorno. Con ellos Israel comparte tiempo y espacio, pero a menudo no comparte condiciones y estas diferentes circunstancias alcanzan en el arte un valor expresivo. Forman parte de la diferencia artística hebrea y de su peculiar sistema de simbolización de la realidad. El esplendor de la judería medieval sefardí, por ejemplo, contrasta por su brillo con la medievallidad cristiana de otras latitudes europeas. Bien es cierto que Sefarad es una y constituye, por encima de las barreras religiosas, una sola manera de concebir el mundo.

La explicación racional de lo real y su comprensión: entre lo sagrado y lo profano.

Es la consideración de la Torá, no solo como revelación del profundo acto amoroso que supone la creación, sino también como explicación del proyecto que significa lo creado y en el que dicho amor se manifiesta, lo que configura el concepto básico de santidad en el mundo judío. La Torá, también como cuerpo legal, contiene la sabiduría divina y el ser humano nace para aprenderla, para estudiarla y comprenderla, tal y como afirma el *Zohar*.¹⁰ Como señala Michal Friedlander,¹¹ muy a menudo el mundo hebreo se observa desde los clichés y marcos que los otros han construido para comprender al que es diferente. Este distanciamiento, que convierte al otro minoritario en pieza de museo o de gabinete de las curiosidades,¹² tan solo sirve para la distorsión y el engaño, pero nunca sirve al conocimiento. El judaísmo cuenta históricamente

⁸ R. Chazan: (2015). «A New Vision of Jewish History: The Early Historical Writings of Salo Baron», *AJS Review*, n° 39-1, (2015), p. 29.

⁹ Ver G. Bar: «Reconstructing the Past: The Creation of Jewish Sacred Space in the State of Israel, 1948–1967», en *Israel Studies*, vol. 13, n°. 3, 2008, pp. 1-21.

Y. Silverstein: «Sanctification and 'Sacred Sites' in a Jewish Democratic State: A Study of Rabbi Shlomo Goren's Halakhic Rulings», en *Jewish Political Studies Review*, vol. 31, n° 3/4, 2021, pp. 98–134.

¹⁰ G. Busi y E. Loewenthal: *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino: Einaudi, 2005, p. VIII.

¹¹ M. Friedlander: «From Object to Subject: Representing Jews and Jewishness at the Jewish Museum Berlin», en G. Reuveni G. & D. Franklin (eds.) *The Future of the German-Jewish Past: Memory and the Question of Antisemitism*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2021, pp. 37-50.

¹² Ibidem, p. 38.

con una retahíla de acusaciones infundadas que han convertido cualquiera de sus aspectos, material o espiritual, en motivo de culpa y temor para el entorno.

La demonización y cosificación del otro han convertido las expresiones judías en motivo de peligro para la propia integridad y este temor ha incentivado la negación de su actividad espiritual. Incluso se la ha ridiculizado a través de miles de pasquines o representaciones caricaturescas de oprobio en libros o decoraciones escultóricas de portadas de catedrales e iglesias. La alegoría de la Sinagoga, con sus ojos vendados y su negativa a acatar la verdad, aparece invariablemente junto a la figura de una Iglesia triunfante, luminosa y portadora de luz y revelación. Los rollos de la Torá son sustituidos progresivamente por atributos que añaden una cierta nota de salvajismo ritual como el cuchillo para el sacrificio o la circuncisión,¹³ pero el libro como emblema de la razón, aparece siempre de parte de la Iglesia.

Es harto probable que si, en vez de estos ataques, mutuos por otro lado, unos y otros hubieran profundizado en el espíritu de la letra de sus libros y rollos, todos hubiesen acabado por descubrir los puentes de enlace entre sus posiciones y que, lejos de la disensión, absolutamente todos se encontraban sentados en el mismo banco y dando vueltas a los mismos temas. El análisis de esta realidad, que la Edad Media hispana comprendió desde el principio, se ha dejado en los dos últimos siglos anteriores en manos de estudiosos judíos o muy próximos al judaísmo, como es toda la obra de Gershom Scholem.¹⁴ Los textos de estos estudiosos del misticismo hebreo han puesto de manifiesto que se trata de una manifestación del espíritu humano, que la expresión judía no es diferente y que tan solo viene condicionada por su idea de Dios y por su comprensión de la esencia de la realidad. Esta concepción se manifiesta en su relato de la creación, donde se explicita el papel del ser humano en el universo como auténtica pieza de ensamblaje de la totalidad una.

«El conocimiento de Dios mediante la experiencia»,¹⁵ que definía el concepto de misticismo para Santo Tomás de Aquino, es igualmente válido para los estudiosos de la Torá y de toda la literatura oral y escrita surgida a su alrededor. Cualquier experiencia que forma parte de un aprendizaje acaba transformándose en conocimiento y este debe ser anotado para evitar su pérdida. El texto y la imagen son las dos formas de custodia más efectivas, pero también la arquitectura, como demuestra el espacio doméstico, es susceptible de transmitir complejos conceptos, ayudándose a veces de la decoración y el color.

Un libro como el *Zohar*, que recoge toda la tradición de pensamiento cabalístico y la elabora y la presenta desde una postura mística, deja patente la existencia de dos facetas distintas de la realidad y la divinidad: una permanecerá siempre vedada al ser humano, es el mundo infinito del *Ein Sof*, pero la otra, que es el mundo de los atributos, es accesible y experimentable y permite el conocimiento humano de lo divino.¹⁶ Son esos atributos los que permiten, como destellos de sabiduría, un acercamiento a la comprensión de Dios. Son esos destellos los que deben ser anotados mediante un sistema estético perfectamente codificado y el arte hispanojudío muestra la manera de hacerlo convirtiendo en símbolo absolutamente cualquier realidad gráfica o espacial.

Sin embargo, el sistema simbólico del arte hebreo no se limita a la figuración, pues se basa en un concepto de la existencia como manifestación y evidencia de la divinidad. El símbolo es el

¹³ F. de A. García García: «Iglesia y sinagoga», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, nº 5 (2013), p. 13.

¹⁴ G. Scholem, G.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid: Siruela, 1996.

¹⁵ Ibidem, p. 24.

¹⁶ Ídem, p. 230.

medio de comunicación más rápido y eficiente, por su capacidad de precisión y por su manera simple y directa en el acto de transmisión de conocimiento. No obstante, es cierto que se requiere de una mínima formación intelectual en el juego y en los conceptos manejados, pero ambos están presentes en la formación de un pueblo que precisa la letra para subsistir. Imaginemos qué conceptos adquiridos en el aprendizaje de Dios, aquel al que obliga el pacto abrahámico, conocimiento divino a cambio de providencia, pueden materializarse en el espacio construido.

Naturalmente, rabinos, comentaristas, intelectuales judíos saben poner por escrito todos estos avances, pero saben que el mayor parecido con la realidad, la imagen o la estructura espacial, es un sistema mucho más apropiado. Las sinagogas de Córdoba o de El Tránsito en Toledo son un ejemplo de esta transmisión de conocimiento. ¿Cómo expresar el acto de infinito amor que fue la creación en unos pocos trazos fáciles de comprender? La mente del personaje encargado de hacerlo dirigiendo a los alarifes conocía la tradición. Ella sabía de las viejas teorías contenidas en el *Sefer Yetzirah* que hablaban de una creación a partir de la esencia y la voluntad divina en un acto de materialización mediante la palabra:

...una causa primera, eterna, omnisciente, todopoderosa y sagrada, es el origen y centro de todo el universo del que emanaron gradualmente todos los seres. Pensamiento, palabra y acción son una unidad inseparable en la entidad divina; lo que Dios ha hecho o creado se expresa metafóricamente con la palabra *escritura*. La lengua hebrea y sus caracteres se corresponden con las cosas que designan, y por consiguiente los pensamientos sagrados, la lengua hebrea y su reducción a escritura, forman una unidad que produce un efecto creativo¹⁷...

Se elevaba así la escritura a rango de símbolo de la creación. Pero la epigrafía que separa el etéreo cielo de la bóveda de la forma de cubo u ortoedro de la sala de oración, que representa la materialidad terrestre en la tradición semita, no es el único símbolo de este acto de creación en que la idea toma cuerpo mediante la palabra. Por cierto, una imagen muy próxima al modo en que creaba el dios Ptah egipcio, que hacía intervenir el corazón pensante y la boca que daba corporeidad a la idea.¹⁸ La multiplicidad y atomización de los colores de las yeserías y adornos que se disuelven en la luz cenital son también una imagen de la manera en que la materia se va componiendo desde la idea. La idea de la creación se plasma de manera similar también en otras ocasiones como el Salón de Comares de la Alhambra de Granada.¹⁹

Las sinagogas hispanas, con sus variantes de plantas, alzados y soluciones, son invariablemente un símbolo de cuanto el ser humano conoce de Dios y sus actos. La sinagoga cordobesa, que presuponemos alicatada hasta la altura en que se inicia la decoración de yesería y esta misma yesería, pintada con mil colores, debía de ser sin duda la mejor imagen de un pozo de luz desde el que se reza a Dios. La iluminación casi cenital acentuaba la sensación vertical de un espacio que quedaba oscurecido en el fondo, a ras del suelo de la sala de oración, como lo más profundo del corazón. Sin embargo, en el ascenso en busca de la luz de la divinidad, este espacio se iba

¹⁷ I. Kalisch: *Sefer yetzirah. El libro de la formación*, Madrid: EDAF, 1993, p. 14.

¹⁸ M. A. Espinosa Villegas, M. A.: «El Sefer Yetzirá. Arte, creación y cosmogonía. Aportes del mundo hebreo al campo del arte», en A. Gallego Cuiñas, A. López Ciruelos y A. Pociña Pérez (eds.) *El libro: Reflexiones interdisciplinarias sobre la lectura, la biblioteca y la Edición*, Granada: Universidad, 2020, pp. 139-152.

¹⁹ M. A. Espinosa Villegas: «Los Palacios Nazaríes de la Alhambra: práctica de lectura de la estética hispanojudía sobre un espacio de encuentro multicultural», en J. J. Castro Torres (ed.) *Innovación docente interdisciplinar en la universidad: Estudio de la Arquitectura, el Derecho y la Historia del Arte del patrimonio histórico-artístico de la ciudad de Granada a través de la fotografía estereoscópica*, Granada: Universidad, 2018, pp. 185-210.

desmaterializando paulatinamente y descomponiendo en multitud de átomos de colores que impregnaban la retina desde los muros a medida que la luz era arrojada por las ventanas e incidía en las partículas de polvo en suspensión, dando así corporeidad al aire.

De esta manera, lo material se deshacía explicando el modo en que se compone lo corpóreo, pero la materialidad de la palabra en la oración también se transformaba en sentimiento e idea. No todos los fieles estaban al tanto de explicaciones físicas y filosófico-teológicas de este tipo, aunque el modelo era fácilmente asumible y comprensible a un solo golpe de mirada. La propia estructura del edificio representaba de este modo, al margen del ritual y la fe de sus usuarios, una idea gráfica del momento de la creación, del tránsito de lo etéreo a lo corpóreo, pero configuraba también una respuesta desde la corporeidad a la fuente de todo, Dios. A través de la oración del corazón, la conexión real, bidireccional y eterna entre Dios y su criatura se hacía patente, como señala el Salmo 130, 1-2:

Desde lo más profundo grito a ti, Yahveh:
¿Señor, escucha mi clamor!
¡Estén atentos tus oídos
a la voz de mis súplicas!

Es curiosa esta idea de comunicación en un doble sentido, entre lo sólido y lo inconsistente o evanescente, porque en Córdoba, hasta las paredes juegan a ser una reflexión de la otra. La decoración de yeserías del muro sur reproduce la silueta del muro norte como si fuese una imagen especular. En el eje Este-Oeste, el que une Córdoba con Jerusalén, también el esquema compositivo de la decoración es un reflejo encerrado en la proyección de ambos muros. Jerusalén, el muro del nicho de la Ley, se convierte así en Córdoba mediante un reflejo que sustituye el arca por la *bimah* (בִּמָּה) en la pared opuesta, que acerca la *shejináh* desde la ciudad santa para hacerla presente en el centro de la comunidad cordobesa. Como si todo lo material real tuviese su homólogo o su raíz en lo inmaterial real, en una conexión pitagórica de absolutamente todo lo creado, donde lo corpóreo y lo etéreo delimitan una misma línea de existencia.

Lo sagrado (*Qadosh* - קָדוֹשׁ) y lo profano (*Lejalel* - לֵּלֵל) son esos extremos del mismo segmento de lo real en la tradición hebrea.

El halo de la pureza que trasciende al espacio que nos envuelve

El concepto de pureza en el judaísmo es verdaderamente extraño. No es tanto un concepto referido a la higiene y su conservación, como a una idea situada mucho más allá, en el origen mismo de la santidad y del pecado. La pureza es el orden y la clasificación,²⁰ es la garantía de que todo puede desarrollarse convenientemente en el marco de un sistema estructurado que define los ámbitos de lo profano y lo sagrado, a la vez que reproduce un modelo social definido.²¹ La conservación de la pureza es necesaria, porque en su ausencia todo se vuelve vergüenza y oprobio y la pared que separa lo sagrado de lo profano, lo puro de lo corrupto o el bien del mal, es excesivamente fina y se quiebra con facilidad. Se trata de un concepto cuyos límites realmente son desconocidos y ni los propios comentaristas de la Misná o el Talmud llegan a dilucidar su alcance.²²

²⁰ M. Douglas: *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI, 2000, p. 44.

²¹ *Ibidem*, p. 78.

²² C. del Valle: *La Misná*, Madrid: Ed. Nacional, 1981, p. 1051.

Lo importante en el concepto de pureza no es su estado, tampoco lo son los límites de su conservación, lo esencial es el posible devenir que se instaura con su pérdida y las consecuencias que no siempre pueden ser reparadas. De ahí, justamente la exigencia de cuidado extremo en su mantenimiento, en cualquier orden de la vida, puesto que, como decimos, su presencia o ausencia pone en contacto todo lo creado, desde la estricta materialidad a lo que solo puede ser definido como espíritu. Incluso, como sucede en Lv 10, 8-11, se exige al sacerdocio al servicio del templo ser enteramente conscientes de cuanto significa y evitar por esta causa el consumo de alcohol. Los capítulos 11 al 16 del mismo libro proporcionan la información sobre la pureza e impureza que los sabios tanaítas estudiarán en sus posibles casos y consecuencias iluminando a artistas y artesanos en sus maneras de hacer.

Lo puro o lo impuro califican en lo creado el grado potencial de contener y expresar lo sagrado. El concepto de pureza (*tohar* - טוהר) vertebrata la creación. Relaciona todo lo existente entre sí siguiendo el orden de preeminencia en la emanación de la santidad. De este modo, cualquier tierra será menos sagrada que la de Jerusalén o la de Israel, la tierra obligada a producir el ómer u ofrenda al Templo y las primicias. En el propio Templo, la graduación de la pureza depende de la proximidad a la presencia o *shejiná* en el sanctasanctórum. Es cierto que otros templos de culturas próximas, como los egipcios, habían graduado también el acceso de personas e incluso de la luz, pero el Templo de Jerusalén encuentra en la pureza la causa que justifica esta práctica, tal y como nos advertía el tratado misnaico de *Kelim*.

La impureza puede ser generante o generada por ella a través del contacto.²³ Los objetos, según sean sagrados o profanos, podrán verse afectados por diferentes grados de impureza. La impureza generante deriva de un organismo muerto, del cuerpo humano vivo y de las ofrendas de purificación o expiación. Objetos y seres humanos se ven afectados por esta impureza generatriz a través sobre todo del contacto, pero basta el movimiento, la presencia, no es necesario el contacto directo. Es de este modo como un cadáver hace que la estancia en que se encuentre y cualquier objeto en ella se conviertan en impuros. Vestidos, alimentos y bebidas son también susceptibles de esa impureza.

Sin embargo, una vez perdida, esta puede restablecerse, aunque esto depende del grado de pérdida y de la esencia o materia del objeto impuro. Los objetos de arcilla impuros, por ejemplo, solo se liberan de la impureza si son rotos. Pero la mayor parte de los objetos, al igual que el ser humano, necesitan del baño ritual por inmersión en un *miqwé* (מִקְוֵה) que ha de cumplir una serie de requisitos para su buen funcionamiento. No obstante, aunque la inmersión se sigue exigiendo a la mujer menstruante, por ejemplo, el hombre comienza pronto a usar métodos diferentes, como la aspersión de agua purificada con las cenizas de la vaca roja. La asociación de lo puro con el agua y el ritual determina que este tipo de instalaciones aparezcan siempre en conexión o en las proximidades de una sinagoga, sirviendo a menudo como indicio arqueológico de su situación.

El tratado misnaico dedicado a las *Toharot* o Purezas cuenta con treinta capítulos. Esta extensión corrobora la importancia del sujeto estudiado y justifica su conversión en fuente perpetua de consulta y discusión rabínica para determinadas actividades profesionales como la construcción y habilitación de espacios y estructuras. La pureza determina no solo la vida del ser humano, sino de absolutamente todo lo que actúa como escenario o complemento de la misma. El análisis pormenorizado de los objetos susceptibles de impureza por el material y la forma con que están hechos sugiere el extremo cuidado habido también en todos los procesos artesanales, desde la preparación de un tejido a la iluminación de un libro.

²³ Ibídem, p. 1051 y ss.

En lo referente a la arquitectura religiosa y doméstica las imposiciones por esta cuestión quedan fijadas por escrito, aunque no siempre en la Biblia y de una manera explícita. Son los comentarios misnaicos los que ayudan a precisar su alcance. El capítulo 14 del Levítico trata la enfermedad de la lepra como fuente de impureza, pero curiosamente la trata por igual en el ser humano y en la casa, identificando el mismo mal sobre pacientes tan diferentes. Podría ser el origen para una teoría que comprende la casa como un ser vivo. De hecho, su organicidad como prolongación protectora del propio cuerpo humano obliga al propietario y a la casa a atar en las jambas de sus puertas la profesión de fe, tal y como se instituye en Dt 11, 13-21.

Como escenario de la vida del fiel, la casa debe mantener la misma santidad que se espera de él. Esto, como vemos en Lv 14, 33-54, obliga también al sacerdote a realizar las funciones de médico sanador del cuerpo de la casa. Bajo ningún concepto puede desarrollarse una vida santa en un espacio doméstico impuro, pues la constante susceptibilidad de contaminación lo haría imposible. Podemos extraer de este hecho algunas consecuencias más: la casa no solo se considera un ser orgánico susceptible de impureza por enfermedad, sino que también es un espacio sagrado, pues sagrado es lo que debe proteger y sagrado es cuanto acontece bajo su techo. La santidad y pureza de la sinagoga es, por el contrario, de otro signo. No deriva de la exigencia de pureza que se hace a su usuario, sino de la naturaleza de receptáculo de la Ley y recuerdo de su temporalidad en ausencia del Templo.

La santidad de la sala de oración es conferida directamente desde Jerusalén por la misma *shejiná*. La representación decorativa en dicha sala de determinados objetos relacionados con el culto en el templo, que nada tienen que ver con la liturgia sinagoga, refuerzan emocional y mentalmente la asimilación de esa sacralidad trascendente.²⁴ La representación y la memoria, no tanto la reproducción, que quedaba expresamente prohibida, de determinados objetos sagrados parece conservar a lo largo de la historia de esta religión un poder santificador. Su presencia en la casa constituye no solo permite cumplir un precepto, sino que sirve para marcar la santidad de un espacio íntimo.

Esta dependencia de la santidad emanada de Jerusalén confiere a la sala y su decoración características especiales. En el modelo de sinagoga hispana de planta salón representado por las de Córdoba y El Tránsito en Toledo, percibimos cómo las bandas de yesería que decoran las otras tres paredes se interrumpen en este muro oriental, dejándolo al margen de la unidad que representan los otros tres, como si se tratase de un cuarto muro de cierre móvil e independiente. En este modelo, el *arón ha qodesh* no es un simple armario de madera sino una pequeña habitación comunicada por tres vanos con el resto de la sala y que tal vez rememoran aquellas tres puertas de las antiguas sinagogas de Galilea y Golán que solían mirar al sur, la dirección en que se situaba Jerusalén.

La dimensión del tiempo en la geografía espiritual

Es posible que, bien por asimilación o bien por rechazo, las formas de espiritualidad judías deban algo también al encuentro con el mundo helenístico. Ambas tradiciones del pensamiento tienen una profunda base orientalista y esto debió facilitar su fusión en el cristianismo medieval posterior, a través del neoplatonismo especialmente, aunque sin obviar la poco idealizada visión aristotélica.²⁵ La helenización de una buena parte del judaísmo antiguo deja una huella

²⁴ J. R. Branham: «Sacred Space under Erasure in Ancient Synagogues and Early Churches», en *The Art Bulletin*, vol. 74, nº 3, 1992, pp. 387-389.

²⁵ J. A. Goldstein: «Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism», en *Semites, Iranians, Greeks, and Romans: Studies in Their Interactions*, Brown Judaic Studies, 2020, pp. 3-32.

indeleble en la lengua y las formas y estructuras de la literatura religiosa medievales, pero también en la conciencia social y política, dando sentido a la adopción de esquemas propios de la polis griega en la forma de comprender el orden social.²⁶

El tema de la asimilación suele provocar en el vasto mundo judío una reacción similar independientemente de las coordenadas de tiempo y espacio, también en la época moderna y contemporánea. La intelectualidad hebrea generalmente responde a esta cuestión con un intento de recuperación de la esencia tradicional, pero sin renunciar al avance que suponen la ideología y los modos de vida de la modernidad circundante y aunque ello signifique una actitud de combate frente a aquello considerado pernicioso. Así, los judíos alemanes de la *Haskalá* pretendieron mantener el avance ilustrado, luchando contra los efectos corrosivos del capitalismo.²⁷

El periplo del pueblo judío hacia la salvación, hacia el mismo conocimiento de Dios, se convierte en una secuencia de pruebas cuyos resultados se incorporan a la historia propia a través de un concepto de tiempo también sagrado y basado en la eterna actualización. El proceso es extraordinariamente simple, ya que basta con incorporar a este tiempo santo cualquier acontecimiento procedente del tiempo profano, caso de que este exista. Su ubicación en el calendario litúrgico, inamovible, aunque abierto, garantiza la recuperación de la enseñanza aportada. Desde ese momento en que un acontecimiento queda fijado a la línea cíclica temporal se destierra el olvido, pues este hecho transforma la experiencia en conocimiento constantemente actualizado, garantizando así el avance de toda la comunidad que recupera tales enseñanzas del pasado hecho presente. De este modo, podríamos decir que es el tiempo el que salvaguarda y constituye la verdadera esencia del pueblo judío.

El tiempo sagrado hebreo no puede concebirse sin la idea de movimiento, aunque sea cíclico y proyectado hacia un punto en el futuro, y por tanto requiere también de la noción de espacio para su comprensión. En cierto modo, es esta la principal diferencia del tiempo para el judaísmo en comparación con el tiempo concebido por griegos y latinos. Estos identifican y hasta confunden ambas dimensiones,²⁸ tiempo y espacio, al pensar que participan de la misma naturaleza y que el tiempo no es sino una dimensión espacializada en el sentido de que podemos recorrerla hacia delante o hacia atrás. Por el contrario, el mundo hebreo considera que es la alternancia rítmica la que constituye la esencia del concepto de tiempo,²⁹ la alternancia deducida del hecho de que la noche sigue al día y a este de nuevo, la noche, que a su vez se ve continuada en otro día. «Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará», se nos dice en Qo 1, 9.

Si el mundo griego hacía que el ser humano se amoldase a la eternidad de todo lo existente, el modo hebreo de comprensión de la realidad parte del mismo ser humano y este se sabe finito. La reducida y limitada longitud de su vida, su transcurso, es la verdadera existencia y todo lo que sucede al margen de ella solo puede ser incorporado a su realidad temporal individual como un suceso, ajeno y diferente, pero tangente. El segmento de una existencia humana queda definido por los sucesos externos que de un modo u otro lo han afectado y definido. Algunos de ellos impactan solo de modo epidérmico sobre el sujeto, pero están aquellos otros que

²⁶ G. Dorival, G.: «Hellénisme et judaïsme. La Méditerranée d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques», en *Actes du 17ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 20 & 21 octobre 2006*, Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2007, p. 159.

²⁷ J. Habermas: *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2011, p. 17.

²⁸ E. Espinosa Cifuentes: «La concepción del tiempo en el pensamiento hebreo antiguo», en *Enfoques*, nº 11, 1999, p. 95.

²⁹ *Ibidem*.

afectan profundamente al individuo en tanto que es miembro de una colectividad llamada Israel. Estos sucesos se interpretan precisamente como una de esas directrices que la providencia divina utiliza para reconducir los pasos del pueblo hacia su Dios en aras del compromiso firmado y sellado en un hito personal e individual sobre cada hombre a través del *brit-milá*. De esta manera, el tiempo humano no puede ser sino sagrado, por cuanto Dios infiere constantemente en su desarrollo. Pero además es así también como la finitud de la existencia humana, se transforma en una dimensión sin fin, una meta fija proyectada hacia el futuro, Dios.

La santidad del tiempo, así como su carácter cíclico de avance continuo, se pone de manifiesto en la institución del sábado. El sábado no es un mero día de cierre de la semana, se podría decir que está incluso al margen del cálculo temporal, de hecho es el único día con nombre propio. El descanso del sábado es la necesaria interrupción del ciclo para tomar conciencia de que uno ha terminado y otro comienza, pero es también el día en que todo se regenera y regresa a la armonía instituida por Dios en la creación. Este día especial impone en el cómputo temporal humano el concepto de tiempo divino y permite a la criatura emular la acción divina. Dios descansó, también el hombre, encontramos en Ex 20, 8-11. A través de un hecho tan simple como la santificación del séptimo día, el pueblo de Israel llega a tomar conciencia de dos cosas: que como criatura es capaz de hacer, pero no de crear y que, como sujeto eficiente, su obra jamás podrá compararse con la de su Dios. El sábado es el vínculo simbólico más efectivo entre el hogar y el tiempo de lo sagrado, de modo que acaba santificando también el espacio.

La santificación del tiempo y las exigencias divinas de celebración como muestra de que tal carácter se comprende, como vemos en Ex 31, 13 y Dt 5, 12-15, marcan también determinadas actitudes relacionadas con el arte y muchos conceptos vinculados a él. De entrada, la producción manual queda relegada a una eterna consideración de artesanía, como un proceso de naturaleza esencialmente práctica. Lo artístico en el judaísmo no rebasará jamás el sentido que Grecia aplicaba al concepto de *τέχνη* - *techné* en cuanto conocimiento obtenido de la experiencia, transmisible y aplicable en la solución de problemas a los que el arte puede aportar solución.

Es probable que debamos buscar la causa de esto en el temor de que el aspecto intelectual que el arte comporta acabe por confundir al artista, haciéndole creer que también él educa o crea de la nada, tal y como sostenían muchas de las teorías románticas³⁰ en su valoración del inconsciente como fuente de creación. Sin duda, la mejor definición de las artes en el mundo hebreo se formula en los capítulos 13 y 14 del libro de *Sabiduría*. Sin ser un libro canónico para el judaísmo, sí para el mundo católico, refleja fielmente el ambiente intelectual helenístico en el que la distancia entre dos modos de ver la realidad tan diferentes, como el griego y el hebreo, se acorta.

Pero hay otro aspecto artístico más que podría derivar de la necesidad de santificar el tiempo a través de la emulación del acto de la creación en el respeto al sábado. Dios descansa cuando todo lo que ha creado es perfecto y bueno, como afirma Gn 2, 1-3. En su modo de dar las cosas por perfectas y buenas, introduce un juicio estético que el judaísmo ata al corazón del gusto de los fieles como se atan las filacterias al brazo y la cabeza, acariciando el corazón. Es el concepto de lo bello como *tov* - טוֹב, bueno o agradable. La santificación del tiempo mediante la suspensión del trabajo y la prohibición de crear algo nuevo,³¹ tampoco Dios creó nada nuevo

³⁰ D. Estrada Herrero, *Estética*. Barcelona: Ed. Herder, 1988, pp. 166 y ss.

³¹ I. Mihalovici, *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la tradición*. Barcelona: Riopiedras, 2000, p. 22.

en el séptimo día, no implica sin embargo poder realizar cuanto sea necesario para salvaguardar la vida.

Es así como lo artístico acaba encontrando su sitio en la perfecta codificación hebrea. Como proceso eficiente, el arte es algo puramente humano y destinado a la resolución práctica de necesidades inmediatas o perentorias y, naturalmente, su último fin no es otro que servir a la vida. Del mismo modo que Dios lo dispuso todo de acuerdo a orden, número y medida, para su criatura, ella debe disponer todo de cuanto es capaz para santificar a Dios en la acción y en el descanso, santificando lo creado a través del respeto a lo establecido por Él como norma en su relación como pueblo predilecto. La celebración de la existencia, ya sea en el Templo, en la casa o en la sinagoga, transforma en santo el lugar, aunque lo haga en diferentes grados. La casa, por ejemplo, es santa en la fiesta, pero su santidad perdura en cuanto perdura la práctica.

Objetos con alma: el ritual doméstico

Los espacios domésticos hispanojudíos adquirirían su significación por el hecho de ser habitados por fieles judíos, de hecho, habitualmente las moradas judías eran casas alquiladas a propietarios cristianos. Por ello, físicamente, en materiales o espacios, no existía apenas diferencia con las moradas de la mayoría circundante³². Es el uso y comprensión lo que determina que el espacio de una casa judía deba entenderse como distinto. La santidad emana también de una cierta escenografía durante el ritual³³ y en esta puesta en escena son precisos una serie de objetos que, como las palmatorias para las velas del sábado o los incensarios dotan de sentido religioso y trascendente al espacio doméstico. Desgraciadamente, la arqueología puede aportar muestras de este tipo de piezas, pero no podemos restituir su valor si no es mediante la comparación con el uso que de las mismas se hace en las comunidades modernas. De ahí la importancia de textos antiguos dedicados a las comunidades sefardíes y el mantenimiento de sus tradiciones en el tiempo, como los de Abraham Galanté,³⁴ Joseph Nehama³⁵ y otros.

La espiritualidad en el mundo judío debe entenderse como la manera en que el ser humano judío hace presente su fe y su concepto de Dios en todas y cada una de las facetas de su existencia. Dios está presente en cada acción y pensamiento a lo largo del día y glorificarle en todo momento implica contar con una serie de objetos e instrumentos que el ser humano ha realizado no solo como un acto de amor, sino como una forma válida de diálogo. La belleza de estos objetos es una exigencia, no una opción. Este conjunto de piezas que componen la judaica da cuerpo al amor que el pueblo siente hacia su Dios y encierra en la materia el concepto que de Él tienen, porque lo bello (material) es la manifestación de la esencia divina, intangible de otro modo.³⁶ Esto convierte al objeto en receptáculo de lo divino y lo hace de un modo radicalmente distinto a como el mundo griego o el cristiano entienden la materialidad.

³² S. Planas i Marcé: «La vida cotidiana en el call de Girona en el s. XIV. Nuevas aportaciones documentales», en A. M. López Álvarez y R. Izquierdo Benito (coords) *Juderías y sinagogas de la Sefarad Medieval*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2003, p. 268.

³³ R. Izquierdo Benito, «Espacio y Sociedad en la Sefarad Medieval», en A. M. López Álvarez y R. Izquierdo Benito (coords) *Juderías y sinagogas de la Sefarad Medieval*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2003, pp. 38-39.

³⁴ A. Galanté: *Histoire des juifs de Turquie*, Istanbul: Isis, 1985.

³⁵ J. Nehama: *Histoire des Israélites de Salonique*, Salonique: Librairie Molho, 1935.

³⁶ N. Shenkar: *L'art juif et la Kabbale*, Paris: NiL éditions, 1996, p. 99.

Los objetos judíos relacionados con lo sagrado responden a dos tipos: o bien portan alguna característica propia de la santidad o bien son solo instrumentos al servicio del ritual. Su naturaleza determina su destino y su forma de conservación o de posible exposición.³⁷ Los primeros adquieren su santidad a través del contacto con la misma, como es el caso de los rollos de la Torá. La letra de la ley, considerada sagrada en sí, ha sido la causa de que otros muchos textos vinculados al culto hayan acabado considerándose piezas importantes, que deben ser retiradas al final de su servicio en un profundo acto de reverencia. Lo habitual en las comunidades sefardíes es alojarlos en las *genizot* de las sinagogas hasta su desintegración, no pueden ser restaurados, dado que la palabra divina es inmutable.³⁸ A este primer grupo corresponderían los libros sagrados guardados en casa (rollos de la torá, biblias iluminadas, rollos de Ester...), pero también algunas piezas domésticas como las *mezuzot* o de uso personal como los *tefilín*, por el hecho de albergar en su interior unos pocos versículos de la Ley.

La mayor parte de los objetos sagrados que podemos encontrar en las casas pertenecen al segundo tipo, es decir, al de aquellos que sirven como instrumentos rituales y permiten cumplir con un precepto o la celebración de una fiesta: la vajilla de Pascua, copas, como la de Elías y las de vino para las bendiciones, lámparas e incensarios para la entrada y salida del sábado o para la fiesta de Janucá, determinadas piezas textiles como el manto de oración o la camisola interior con flecos que los hombres visten pegada al cuerpo, manteles y cubiertas para el pan... Estos objetos tienen una naturaleza sagrada inferior, se mantiene durante su uso, pero si se dañan, pueden ser reparados o desechados, no existe obligación de conservarlos. Quizás es esta la causa del valor conferido a toda la judaica utilizada en la sinagoga, la que está en contacto más estrecho con la Ley.

Es interesante comprender la diferente relación de hombres y mujeres con estos objetos sagrados. El culto público quedó vinculado desde sus comienzos a la figura masculina y los principales objetos sagrados, aquellos relacionados con lo santo a través de la escritura y que formaban parte de la liturgia sinagoga, se entendieron siempre como inscritos a la esfera del hombre. La mujer quedaba relegada a un culto más íntimo de puertas adentro, por lo que los objetos con que se la relacionaban reafirmaban el carácter doméstico de sus atribuciones: la cocina, el tejido... Este modelo procede de la teoría social tradicional y, ciertamente, ha sido muy discutido,³⁹ pues se considera que tanto lo público como lo privado pueden definir lo doméstico.

En cualquier caso, es posible que la relación femenina con la sacralidad doméstica se estableciese a través de un tipo de ritual diferente, intimista, donde ella adquiriría el papel protagonista⁴⁰, tal y como el hombre lo hacía en la calle. Es probable incluso que esta proximidad femenina a la santidad se iniciase en la cocina y en la preparación de las recetas propias de cada festividad como un ritual en sí,⁴¹ puesto que también todo lo referente a la alimentación quedaba sujeto a las normas de pureza desde el texto bíblico.⁴² Para la tradición

³⁷ V. Greene: «'Accessories of Holiness': Defining Jewish Sacred Objects», *Journal of the American Institute for Conservation*, vol. 31, no. 1, 1992, p. 31.

³⁸ *Ibidem*, p. 34.

³⁹ R. Falcó Martí: *La arqueología del género: Espacios de mujeres, mujeres con espacio*, Alicante, Universitat d'Alacant, Centro de Estudios sobre la Mujer, Centre d'Estudis sobre la Dona, 2003, pp. 221-222.

⁴⁰ J. L. Jacobs: «Women, Ritual, and Secrecy: The Creation of Crypto-Jewish Culture», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 35, n° 2, 1996, pp. 98.

⁴¹ S. S. Sered: «Food and Holiness: Cooking as a Sacred Act among Middle-Eastern Jewish Women», *Anthropological Quarterly*, n°61(3), 1988, 134-135.

⁴² C. Vassas y A. Stevens: «Presences of the Feminine within Judaism», *Clio. Women, Gender, History*, n° 44, 2016, p. 203.

talmúdica, la casa es la mujer.⁴³ La mujer y su custodia de la santidad en lo doméstico, a través del instrumental propio de sus actividades, como la cocina o el bordado, la hacen también garante y pieza indispensable en la transmisión del ritual y la religión, de modo que su presencia constituye un tipo de sacralización vital y espacial.

Los procesos inquisitoriales aportan bastante información acerca de cómo las cocinas de estas familias contaban con vajillas especiales para la celebración de determinadas fiestas⁴⁴ o al menos de piezas especiales como las fuentes para el servicio de Pascua.⁴⁵ Del mismo modo, solo la arqueología de lo cotidiano estaría en disposición de proveernos de información acerca de estos objetos que definían la santidad doméstica. Sin embargo, nada hay que distinga los útiles de la comunidad judía de los empleados por las comunidades del entorno, de manera que su identidad material queda disuelta en el entorno.⁴⁶ Pese a todo, algunas piezas de la celebración doméstica, como los candiles empleados en Janucá,⁴⁷ sí constituyen un marcador del rastro arqueológico judío. No obstante, su interpretación como tales ha sido discutida por varios motivos, como el hecho de que tan solo han aparecido fragmentos de estas cazoletas a modo de candiles de pico de pellizco o porque la representación de estas lámparas en las *hagadot* indicaría que se trata de objetos metálicos y no cerámicos. Los diferentes restos cerámicos hallados en las excavaciones de las juderías de Teruel⁴⁸ y Lorca⁴⁹ plantearon esta discusión⁵⁰, pero en la misma medida contribuyeron a su resolución.

Las ilustraciones de las *hagadot* ofrecen todo un catálogo del utillaje culinario de mesa⁵¹ y parecen indicar la relevancia de las piezas que se emplean en estas celebraciones domésticas. Estas imágenes presentan un doble valor, por su capacidad de testimoniar la trascendencia de la ceremonia y por pertenecer a una pieza que en sí misma contribuía a la propia santificación del espacio doméstico. Los libros hebreos asociados al ritual adquieren por el uso de la lengua sagrada una capacidad de trascendencia de lo santo a todo el ámbito familiar.

El otro indicador de la consagración del espacio doméstico es la *mezuzá*. Desgraciadamente nos quedan pocos restos de *mezuzot* hispanojudías. No obstante, con ocasión de la remodelación de algunos edificios domésticos judíos aparecen a veces restos identificables

⁴³ E. Lévinas: *Difficile liberté. Ensayos sobre el Judaísmo*, Madrid: Caparrós Editores, 2004, p. 55.

⁴⁴ M. Á. Motis Dolader: *Espacios, miradas y voces femeninas: judeconversas viudas procesadas por la Inquisición en Aragón, (1484-1492)*. [Tesis] 2018, p.263. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/47438/>

⁴⁵ E. Alfaro: «Arqueología de las comunidades judías en el centro-norte peninsular: problemáticas y puntos de partida», en *Rostros judíos del occidente medieval: XLV Semana Internacional de Estudios Medievales*, Estella-Lizarrá 17/20 de julio de 2018, 2019, p. 308.

⁴⁶ J. A. Eiroa Rodríguez, «El estudio de las comunidades judías de la Península Ibérica durante la Edad Media a través de la arqueología: balance y nuevas perspectivas», en *Rostros judíos del occidente medieval: XLV Semana Internacional de Estudios Medievales*, Estella-Lizarrá 17/20 de julio de 2018, 2019, p. 229.

⁴⁷ J. A. Eiroa Rodríguez: «Indicadores arqueológicos para la identificación de las poblaciones judías medievales hispánicas», en *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, nº 26, 2016, pp. 102-106.

⁴⁸ P. Atrián Jordán: «Lámparas de Hanukkah en cerámica popular turolense», en *Teruel*, nº 66, 1981, pp. 175-180.

⁴⁹ A. Pujante Martínez y J. Gallardo Carrillo: «Huellas del pueblo judío, a través de elementos cerámicos, en el castillo de Lorca», en *Alberca*, nº 2, 2004, pp. 177-188.

⁵⁰ J. Castaño: «Entre la visibilidad y el escepticismo: los restos materiales de los judíos de Sefarad y su interpretación», en J. Castaño (ed) *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*, Córdoba: Ediciones El Almendro, 2014, pp. 81-82.

⁵¹ I. Bango Torviso: «El menaje del hogar», en I. G. Bango Torviso (ed.) *Memoria de Sefarad*, Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002, p. 131.

como tales⁵² y aún pueden observarse en las jambas de muchas puertas principales de edificios de las juderías la huella dejada por el pequeño estuche adherido a la piedra.⁵³

Que los objetos artificiales tengan forma y que esta forma les sea asignada en el proceso creativo no responde solo al intento de dar una respuesta a una necesidad concreta, sino el reflejo del aprendizaje de lo natural y, a su través, también de lo divino. Un recipiente para contener una pequeña cantidad de vino solo requiere que la materia se deje dar una forma apropiada de contenedor, pero un vaso que contenga el vino de las bendiciones no es solo un depósito apropiado a tal fin, sino expresión del respeto a Dios, de la predisposición a guardar sus leyes, de la propia esencia de Dios. Podría bastar una masa de arcilla y, de hecho, basta, pero un recipiente de plata habla mucho más del concepto de Dios como luz a través de los brillos de su superficie pulida.

La santidad de los objetos se permeabiliza y se inviste de temas y motivos visuales con un significado propio o tomados en préstamo de las culturas del entorno, previa atribución nueva de significado. La judaica se fue desarrollando tal vez como parte de la sustitución emocional del ritual del Templo. En vida del mismo, la ceremonia se confiaba únicamente a ese escenario. Las calles de las ciudades se llenaban de gente que recitaba sagas, canciones y oraba con la palabra,⁵⁴ pero el rito y su instrumental correspondiente solo podían tener cabida entre los muros del Templo. La sinagoga, que jamás sustituirá al Templo, desarrollará su propio instrumental y sus propios significados a medida que hace evolucionar este encargo de mantener viva la idea de que rendir culto era necesario incluso con un escenario destruido.

La judaica doméstica fue la consecuencia lógica de la necesidad de complementar tal encargo. Entre gentiles, la expresión religiosa de júbilo o pesar quedaba limitada a la intimidad de la sinagoga y a la celebración familiar, lejos de las miradas de los extraños. El desarrollo de piezas para el culto doméstico llenaba un vacío eterno en un pueblo de origen nómada que evitaba los objetos superfluos y premiaba su practicidad. La función a que estaba destinado cada uno de ellos hacía imposiciones a la forma y esta, como no podía ser de otra manera, se llenaba de significado mediante pequeños detalles decorativos. El artesanado judío medieval aprovechó una serie de circunstancias especiales que le convertían en el único productor de piezas de oro en las tierras del islam o en el proveedor de joyería y piezas preciosas a la cristiandad, aun con limitaciones⁵⁵, como la prohibición de realizar crucifijos y objetos litúrgicos para la iglesia.

Llama la atención la escasa importancia que se otorga a la joyería de adorno para uso personal. La arqueología muestra siempre piezas muy simples, de poca elaboración y sin demasiada trascendencia: aretes, anillos, sellos... En ocasiones están relacionados con un trasfondo cabalístico rayano con lo esotérico y adoptan la forma de medallones adornados con pentáculos y estrellas de David a los que se añade una epigrafía de profundo carácter mágico, propiciatorio y simbólico. Pero este tipo de motivos parece estar reñido con la finalidad de la judaica de celebración y reconocimiento a la grandeza de Dios. La comparación con las prácticas habituales en las comunidades sefardíes permite intuir que, entre las familias pudientes, la confección de un pequeño tesoro personal comenzaba con el nacimiento y continuaba toda la

⁵² A. Vidal Cruaños: «Las filacterias y la mezuzah del Museo Bíblico del Seminario de Gerona», en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 1950, nº 5, pp. 235-236.

⁵³ I. Ollich i Castanyer e I. Llop i Jordana: «Espais públics i espais privats del call jueu de Vic: evidències documentals i arqueològiques», en *Ausa*, nº XXVII-177, 2016, pp. 503-505.

⁵⁴ G. Foot Moore: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, p. 238.

⁵⁵ C. Roth: *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1977, pp. 197-198.

vida, pues a la muerte solo se acudía con alguna pieza de reducido valor.⁵⁶ La representación de joyas femeninas en los grabados y dibujos de mujeres sefardíes del siglo XVI no permiten averiguar si se tratan de piezas portadas con ellas tras la expulsión, pero son numerosas las imágenes de medallones, aretes y collares.

El arte judío es un arte simbólico y de naturaleza lingüística. Los mensajes jamás son excesivamente complejos, sino que se basan en lo certero de unos trazos formales estereotipados y la certeza de que cualquier persona conocedora de los rudimentos de esta fe conoce la relación con su significado. A diferencia del arte cristiano, que perdió este juego con la superación de las formas bizantinas y hubo por fuerza de tender a un naturalismo explícito, pues la imagen era el instrumento de alfabetización. Este requisito no tenía validez en un culto hebreo donde los hombres precisaban de la lectura para el servicio sinagogal y la mujer frecuentemente conocía los rudimentos de la religión y su lengua y los transmitía a los hijos en casa.

El sefardismo sacraliza su propia tradición

Vivir en Sefarad obligaba a buscar constantemente un argumento que justificase la inexistente relación de la comunidad hispanojudía con los hechos de la pasión de Cristo en Jerusalén. Se pretendía conjurar así el peligro de ser el otro envuelto por una mayoría religiosa distinta. Entre la ficción de algunas de estas justificaciones y la injusta acusación de deicidio, nace la idea de una segunda patria sagrada en el otro extremo occidental del Mediterráneo. A ella llegan las naves de Tiro en alianza con Salomón en el siglo X a. C. y allí acuden huidos y refugiados de Jerusalén y Judea cuando Nabucodonosor destruye su Templo en el 587 a. C. Son historias fomentadas por la propia literatura y el boca a boca de los interesados: Salomón ibn Verga con *La vara de Judá*,⁵⁷ Abraham ibn David en el *Libro de la Tradición*,⁵⁸ Yosef ha-Kohen en *El valle del llanto*...⁵⁹ Y aunque lo único probado como cierto es que el judaísmo hispano es posterior a la destrucción del segundo Templo de Jerusalén, por las juderías de Lucena o Granada proliferan leyendas que ratifican su fundación hebrea.⁶⁰

Sefarad es la segunda gran patria desde la que se espera el regreso a Jerusalén, es la patria del linaje de David en el exilio adonde se ha trasladado el pensamiento hebreo. Con la llegada a la corte cordobesa de Moséh y su hijo Janoq que habían sido vendidos como esclavos y rescatados por la comunidad, tal y como nos cuenta Ibn David en el capítulo siete de su *Sefer ha-Qabbalah*,⁶¹ ni Córdoba ni Sefarad entera necesitaron más de los servicios de la Academia de Babilonia. Con la autonomía llega también el concepto de santidad inmanente y si Jerusalén es sagrada por ser residencia de la Suprema Sabiduría, Sefarad es santificada por la presencia de quien la explica, aclara y difunde.

La definición de lo sefardí se opera sobre la custodia de lo hispanojudío a lo largo de los siglos siguientes a la expulsión. La confusión que hoy existe con la aplicación del término sefardí a

⁵⁶ E. Juhasz (ed.): *Sephardi Jews in The Ottoman Empire. Aspects of Material Culture*, Jerusalem: The Israel Museum, 1990, p. 173.

⁵⁷ Selomón ibn Verga: *La vara de Yehudah (Sefer Shebet Yehudah)*, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1991.

⁵⁸ Abraham ibn Daud: *Libro de la tradición (Sefer ha-Qabbalah)*, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1990.

⁵⁹ Yosef ha-Kohen: *El valle del llanto (‘Emeq ha-Bakha). Crónica hebrea del siglo XVI*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1989.

⁶⁰ L. Suárez Fernández: *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: RIALP, 1980, pp. 41-42.

⁶¹ Abraham ibn Daud: *Libro de la tradición*... pp.83-102.

comunidades que por su origen y cultura nada tienen que ver con esa herencia hispana, como es el caso de muchas comunidades *mizrajíes* u orientales, se debe en buena medida a la adopción de modos de culto y costumbres hispanojudías. No es una asimilación como la que se produjo sobre la comunidad romaniota con la llegada de los judíos expulsados a las antiguas tierras bizantinas ya otomanizadas. El uso de un libro de consulta para lo concerniente al ritual como el escrito por Rabí Yosef Caro, el *Shulján aruj* (*La mesa preparada*), fue revistiendo de formas sefardíes a quienes no lo eran. Fue de este modo como los rabinos no sefardíes del mundo islámico oriental elevaron lo hispanojudío al rango de cultura religiosa, relegando a un papel secundario la pura etnicidad cultural.⁶²

Lo cierto es que, con esta extendida mirada de referencia, lo sefardí se convierte en un nuevo paraíso mítico y perdido. El sefardismo fue en los siglos de la Edad Moderna el mejor punto de encuentro cultural, oriente y occidente, tradición e innovación. La cultura hispanojudía en el exilio sirvió de trama unitiva para las diferentes comunidades y los restos materiales expuestos en los museos sefardíes de todo la segunda diáspora dan fe de ello.⁶³ Participó de esta manera en los procesos culturales más significativos desde el Renacimiento italiano a las vanguardias artísticas europeas y americanas. Esta predisposición a la modernidad era lógica, se había forjado al fuego en mil y una calamidades. Los judíos hispanos aprendieron pronto lo que era el disimulo, lo que significaba el uso de la imagen y la palabra para poder decir algo mucho más allá de lo que la estricta literalidad permitía y el sarcasmo y la crítica anidaron en su expresión como también anidaron entre el resto de habitantes de la vieja Sefarad gracias a la presencia de los conversos.

Ellos, acostumbrados como estaban a la delación del vecino malsín, aprendieron el fingimiento antes de que el barroco lo elevara a categoría estética. Acostumbrados a la religión impuesta que dejaba de ser la propia en el momento en que aires de libertad neerlandeses, italianos o incluso americanos lo permitían, aprendieron muy pronto el concepto de relatividad y de liberación de normas que constriñen cuerpo y espíritu. Sabedores de mil lenguas, entendieron pronto que el nuevo mundo era una red de información y una perenne puesta en común. Supieron, sin duda, prepararse, aun sin pretenderlo, para el salto a un nuevo mundo donde la ciencia podía conjugarse con la tradición, porque era la propia tradición la que había forjado su espíritu científico contestatario, racional y profundamente revolucionario e innovador. El sefardí ha tomado nota de las consecuencias de estos hechos históricos. Lo acaecido le ha convertido en un ser aferrado al recuerdo del pasado y, románticamente, lo ha elaborado como un sentimiento, incluso irracional, materializable en la literatura y el arte.

Se trata de una personalidad crítica, capaz de insinuar lo que la literalidad del texto o la imagen no dicen. Es un intelectual que juega con la imagen sugerida y el concepto, porque domina el juego del símbolo. Ha mantenido los valores medievales casi caballerescos, pero los ha conjugado con la racionalidad de un pensamiento libre de imposiciones. La fluctuación obligada entre fes le ha enseñado que todo es relativo y que lo único absoluto es el respeto a sí mismo, de ahí que una de sus premisas sea la defensa y la lucha del ser humano como individuo y como ser social. Con estos y otros muchos valores, el pueblo sefardí ha recreado una imagen de sí mismo y la plasma en su producción intelectual.

⁶² J. Ringel: «The Construction and De-construction of the Ashkenazi vs. Sephardic/Mizrahi Dichotomy in Israeli Culture: Rabbi Eliyahou Zini vs. Rabbi Ovadia Yosef», en *Israel Studies*, nº 21(2), 2016, pp. 182-205.

⁶³ E. Juhasz (ed.), *Sephardi Jews in The Ottoman Empire...*, p. 19.