SCHÉBET JEHUDA

(LA VARA DE JUDÁ)

DE

SALOMÓN BEN VERGA

TRADUCCIÓN ESPAÑOLA CON UN ESTUDIO PRELIMINAR

POR

Francisco Cantera y Burgos

PRÓLOGO

La inferioridad de las producciones históricas con respecto a otros géneros dentro de la Enciclopedia literaria de los judíos en la Edad Media no puede negarse. Parece tener ello su explicación en el modo como fué desenvolviéndose la vida del pueblo judío al perder su nacionalidad. Considerándose siempre eterno huésped, falto—como advierte el Sr. Bonilla y San Martín—de la posesión íntima del sentimiento de la Patria, indispensable para el florecimiento de la Historia; dispersos y vejados sin tregua sus miembros y comunidades, entre perpetuos trabajos y persecuciones—como señala mi querido maestro el Dr. D. Mariano Gaspar y Remiro—, no podía menos de sentir sobre sí el peso de estas circunstancias, tan desfavorables y adversas al cultivo de la mencionada disciplina. Y todo esto sin contar las crónicas y materiales históricos que, en esa vida azarosa de huídas y emigraciones precipitadas, parece natural perdieran (1).

Las obras de índole histórica que de nuestros judíos se nos han conservado, podemos agruparlas en dos secciones, correspondientes a las dos

(1) Véase para todo esto el notable discurso leído por el insigne profesor de Lengua hebrea y Lengua y literatura rabínicas de la Universidad Central, en su recepción en la Real Academia de la Historia, titulado "Los Cronistas hispano-judíos". Granada 1920. La contestación es del ilustre Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad, el Dr. D. Adolfo Bonilla y San Martín.

modalidades de su historia que manifiestan. En cuanto a su fecha de composición, pertenecen o al siglo XII, una de ellas, o a la segunda mitad del XV y principios del XVI, las restantes.

Las crónicas de los reyes de España eran escritos en que ellos, como advierte Salomón ben Verga, disponían, «según recta y excelente costumbre», se anotasen los hechos principales, para de estos sucesos antiguos «tomar consejo en lo venidero» (1). El carácter de los escritos históricos judíos es diverso. Ellos no tenían príncipes para cuyo buen gobierno hubieran de anotar lo que «los príncipes antiguos ficieron»; pero tenían, en cambio, miles de correligionarios, hijos de Israel, a quienes debían fortificar en su fe. Este fin principal de fervor religioso aparece manifiesto en las crónicas e historias judaicas. «Este *Orden de la Tradición*—advierte Abrahám ben David—lo escribimos nosotros para enseñar a los discípulos que todas las palabras de nuestros maestros..... han sido recibidas por tradición no interrumpida.....» «Según Abrahám ben Salomón, el objeto de su obra es «demostrar a las generaciones venideras que la tradición fué transmitida de maestro a discípulo, desde el año de su entrega en el Sinaí, desde entonces acá, y así será transmitida para ser guía de justicia». Salomón ben Verga dice que la idea que le ha movido a trasladar las anotaciones de su antepasado Jehudáh sobre las violencias y aflicciones padecidas por los israelitas en tierra extranjera, es «que las conozcan los hijos de Israel y se tornen, implorando piedad, al Dios de las misericordias, para que perdone sus peçados en gracia de lo que han sufrido y a sus aflicciones diga ¡basta!»

De las secciones en que hemos dicho podíamos considerar agrupadas las producciones históricas hispano-judías, corresponden a la primera aquellas obras en que sus autores propónense como fin principalísimo «mostrar la conservación incólume a través de los diferentes tiempos del pueblo de Israel del sagrado depósito de su Ley Mosaica, escrita y oral». Su carácter es, pues, más bien talmúdico que histórico. Tales son el *Séfer ha-Rabbaláh* o *Libro de la tradición,* de R. Abraham ha-Levi ben David

---

(1) Véanse los §§ 3 y 8 de la traducción. Baer, del que luego hablaremos, hace notar la correspondencia de este modo de interpretar el fin de la historiografía cortesana española por ben Verga con las palabras de Ayala, *Crónicas de los reyes de Castilla,* Prólogo ed. Madrid 1779. I. pág. XXIX: "E por ende fue despues usado é mandado, por los Príncipes é Reyes que fuesen fechos libros, que son llamados Crónicas é Estorias, dó se escribiesen las caballerías é otras qualesquier cosas, que los Príncipes antiguos ficieron, porque los que despues dellos viniesen, leyéndolas, tomasen mejor é mayor esfuerzo de facer bien é de se guardar de facer mal".

de Toledo (s. XII); la obra del mismo título de R. Abraham b. Salomón de Torrutiel (escrita a principios del s. XVI); el capítulo 50 del *Compendio del recuerdo del justo* de Josef ben Zaddic de Arévalo y el *Libro de las geneologías* de Abraham Zacuto (ambos de la segunda mitad del siglo XV).

En tales crónicas sólo circunstancialmente se hacía referencia a las persecuciones padecidas por los judíos; pero existieron tratados destinados a detallar las persecuciones, violencias y aflicciones que hubieron de sobrevenir a los israelitas en los diversos países de su dispersión. A este género de obras pertenecía la crónica titulada *Zikron ha-schemadot*, compuesta por Profiat Durán (Ephodi) de Perpignan o de la Alta Cataluña a fines del siglo XIV, y que hoy sólo podemos conocer por las citas que de ella se hacen en *Jeshujot Meshiho* (II, 2, 2) de Isaac Abravanel. Mas, fuera de tal obra, desgraciadamente perdida, posee la literatura hispanojudaica el *Schébet Jehuda, La Vara de Judá,* que es no sólo la obra más completa del citado género, sino como afirma Isidoro Loeb, (1) «de toutes les chroniques hébraïques consacrées à l'histoire des juifs au moyen âge, la plus originale et la plus vivante».

Tal es la importantísima obra que, deseando contribuir en lo posible al acrecentamiento del caudal científico y literario de nuestra Patria y llevados por el amor a tales estudios, hemos traducido del hebreo al castellano. En ello hemos puesto nuestro mayor esfuerzo; mas, con todo, nuestra labor no hubiera llegado a feliz término sin la sabia dirección de nuestro querido y doctísimo maestro don Mariano Gaspar y Remiro, que fué quien nos sugirió la idea de verter al español la obra de ben Verga y quien nos ha animado a proseguirla, ayudándonos en varias ocasiones con sus valiosos consejos acerca de la materia; por todo lo cual, creemos un deber, en verdad muy grato, expresarle aquí nuestro más sincero agradecimiento.

Antes de comenzar la traducción parécenos oportuno recoger en este prólogo algo de lo más interesante que acerca de La Vara de Judá y su autor ha reunido la investigación más moderna.

EL AUTOR DE LA VARA DE JUDÁ.—La declaración hecha por Salomón ben Verga en su corto prólogo a esta interesante colección de historias y disputas, de haber trasladado en ella «las violencias y aflicciones padecidas por los israelitas en tierra extranjera» que él encontrara anotadas

(1) Le folk-lore juif dans la chronique du Schebet Jehuda d'ibn Verga, Revue des *Etudes juifs,* XXIV, p. 1.

«al final de un libro compuesto por su señor, el sabio D. Jehudah ben Verga», ha sido causa de que haya venido considerándose a este sabio judío como uno de los autores del *Schébet Jehuda* (1).

Se le supone nacido en Sevilla, donde gozó fama de historiador y cabalista y sobre todo de astrónomo y matemático en la segunda mitad del siglo XV. No se sabe el grado de parentesco que con Salamón ben Verga le uniría, pues éste no le cita como pariente, cual hace con D. Samuel ha Nasi (nr. 50). Aparte del prólogo ya mencionado, cítale dos veces en su obra. En el nr. 38 refiérenos cómo mediante un escrito cabalístico supo Jehudah probar ante el Duque (de Medina Sidonia), con quien debió tener mucha entrada, la inocencia de los judíos de Jerez de la Frontera, acusados por los monjes de haber trasladado el cadáver de un judío converso a su propio cementerio. Por otro pasaje del *Schébet Jehuda* (nr. 62) sabemos también que, cuando se estableció la Inquisición en Sevilla, donde él continuaba viviendo lleno de consideración y afanado en mantener relaciones de inteligencia entre judaizantes y judíos, vióse forzado a huir a Lisboa; allí fué sometido a duros tormentos para que delatase a los relapsos; resistió la tentación y sucumbió víctima de la violencia de los suplicios hacia el año 1485.

Jehuda escribió un *Pirux al-Faraganí,* o comentario a la obra de El-Faraganí, *Elementos de Astronomía;* el *Séfer ha-metsath kele ha tekunáh,* sobre la construcción de nuevos instrumentos astronómicos, y otros de la misma materia. La Biblioteca Nacional de París (ms. n.º 1005, Hebr.) contiene una serie de trabajos científicos, de materia astronómica y matemática, escritos por un Jehudah ben Verga, generalmente identificado con el autor de que ahora tratamos. Como de tales trabajos se dice que fueron compuestos en Lisboa y terminados hacia el año 1458, fecha

---

(1) Cfr. sobre los ben Verga: Wolfius, *Bibliotheca Hebraea.* Hamburg y Leipzig, 1725, I, 1051. De Rossi, *Dizionario stórico degli autori Ebrei et delle loro opere,* Parma 1802, II, 157-59 —Rodríguez de Castro (J), *Biblioteca Española* Madrid 1781, pgs. 357-58 y 622. - Fürst. *Bibl. Jud.* III, 472-73.—H. Graetz, *Geschichte der Juden.* 3ª ed. IX. 321-4; ha sido traducido por Stenne: *Les Juifs d'Espagne,* París, 1872.—Steinschneider, *Cat. Bod.* cols. 1538 y 1291-6; *Geschichtsliteratur der Juden.* n.º 90, pgs. 76 y sigs. (sus observaciones, según Baer, carecen de valor'; *Hebr. Uebers.* pg. 557.—Wiener, prólogo a su edición al Schébet Jehuda. Depping (G-B), *Les Juifs dans le moyen âge.* París, 1845; sobre todo pg. 410 y sgs.—I. Loeb en *R. E. J.* XVII, 1888, págs. 87 y sigs., y 269-70 &.—Neubauer Ad. *Midiaeval Jewish Chronicles.* Oxford. 1887 I. pref. XVIII XIX. *The Jewish Enciclopedia.* New York y Londres, 1906, VI, 550-51. Gaspar y Remiro (M). Discurso citado, págs. 47-61.—Baer (Fritz), *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda.* Berlín 1923, 85 págs.

en que no concuerda con el nr. 62 del *Schébet Jehuda* a que arriba nos hemos referido, esta identificación es—como se afirma en *The Jew. Encycl.*, lug. cit.—dudosa. Otro Jehudah ben Verga vivió en el siglo XVI (1).

La obra de carácter histórico que se le atribuye es la *Información sobre algunas violencias y persecuciones que sobrevinieron al pueblo de Israel:* figura como antecedente del *Schébet Jehuda* en el mencionado prefacio de esta historia. Ahora bien, Fritz Baer en sus *Investigaciones sobre las fuentes y composición del Schébet Jehuda,* ya citadas, sostiene (pág. 67) que el único autor de este libro es Salomón ben Verga, quien se da como coleccionista; probándose esto por el carácter común que llevan todos los pasajes inventados, analizados por Baer, y también por la unidad de construcción, que no puede desconocerse, a juicio del mismo, en el tronco fundamental del libro, formado de los 64 capítulos numerados. En opinión del citado investigador, es posible que Salomón haya aprovechado, como él mismo declara, además de otras fuentes, apuntaciones de Judá ben Verga; pero cabe sospechar haya empleado el nombre del cabalista para proporcionar autoridad a su propia obra.

Recojamos ahora lo poco que de Salomón ben Verga, verdadero autor de *La Vara de Judá,* podemos conocer. (2) Acerca de su parentesco con Jehudah ya hemos hablado. Hijo de éste desde luego no debió de ser, pues nunca se refirió a Judá como a padre suyo. Su familia procedía verosímilmente de Sevilla, y se dice que él se distinguió como historiador y médico de profesión en España entre los siglos XV y XVI. En Castilla pasó indudablemente la mayor parte de su edad adulta, pues sobre asuntos castellanos versa en primer lugar su libro. Lo cierto es que tuvo participación en las disenciones comunes por aquel tiempo entre judíos y cristianos, llegando a adquirir, gracias a su considerable don de observación, conocimiento extraordinario para apreciar las cosas y las circunstancias políticas y sociales del medio ambiente. Difícil es que procedan sus conocimientos de otras fuentes. Debió de gozar de considerable estima e influencia entre los suyos; pues, según su propia declaración (nr. 60) el año 1481 le fué confiada por las comunidades españolas la recaudación de la cantidad exigida por el rescate de los prisioneros judíos de Málaga al

---

(1) El apellido ben Verga lo he leído en el *Rimado de Palacio* de Pero López de Ayala (1332-1407) donde en la estrofa 467 (ed. *Bibl. Aut. Esp.* LVII) al toledano que reclama en Palacio el pago de ciertas deudas dícenle los contadores: "O en Avenverga podedes si quisierdes ser bien librado", señalando a este judío como una de las personas donde pueda cobrar las libranzas que ellos le darán.

(2) Véase especialmente Baer págs. 77 y 78.

ser tomada esta ciudad por los Reyes Católicos. Entonces pretende haber visto cómo se ofrecía el sacrificio de la Pascua en el Palacio Real español. El año 1492 tuvo que emigrar a Portugal, donde apuró hasta las heces el cáliz amargo de los desterrados judíos, viviendo en Lisboa disfrazado de cristiano converso, pues no hay duda que se le obligó a recibir, en apariencia, el bautismo. De creer su afirmación (nr. 60), se hallaba fuera de dicha ciudad cuando la terrible matanza de los anussim o judaizantes del año 1506 y se hizo referir los sucesos unos días más tarde de su vuelta a Lisboa. En el año 1507, abiertas de nuevo a los anussim las fronteras portuguesas, logró, cual muchos otros, evadirse de Portugal. Si creemos a algunos autores (véase *The Jew. Encycl.* lug. cit.), se escapó a Turquía, probablemente a Adrianópolis y allí compuso *La Vara de Judá;* mas, en opinión de Baer, huyó a Italia, y, probablemente, en Nápoles acabó y agrandó su obra. Su núcleo fundamental está compuesto después de la expulsión de los judíos de España, a no dudarlo, y Salomón ben Verga le dedicó al estudio retrospectivo y profundo de la tribulación, ya terminada, de los judíos castellanos. Escribió también, según manifiesta al fin del nr. 64, otra obra con el título de *Schébet Ebratí,* en la cual refirió, entre otras cosas, los padecimientos de los judíos en Toledo, el servicio del Templo de los grandes sacerdotes en el día de las expiaciones y la fiesta de la ofrenda (sacrificio de la Pascua).

El libro de Salomón fué más tarde acrecentado por una serie de adiciones de su hijo Josef ben Verga, nacido ya en Turquía. Lo que de este ben Verga podemos saber es que vivió en Adrianópolis en la primera mitad del siglo XVI, que era pupilo de Josef el Fezí, contemporáneo de R. Tam ben Yachya y del médico Moséh Amón y perteneció al colegio de rabinos de la expresada capital. Es señalado como autor del libro *Scheerit Josef* (Adrianópolis, 1554; Mantua, 1593), reglas y observaciones necesarias para la buena inteligencia de las obras talmúdicas *Halikoth 'Olam,* de Jehoschuah ha-Levi y *Séfer Kerituth,* de Samsón de Chinon. Tal libro llevó primero el título ds *Schébet mischur,* en cuya palabra Schébet (vara, verga) dícese se aludía, como en las obras de su padre, a su apellido Verga. Wolf atribuye la obra de que tratamos a otro Josef ben Verga que nació en Avlona.

En cuanto a su colaboración en la obra de su padre, parece que contra lo hasta ahora creído, debe limitarse (según Baer, pgs. 68 y 69) a las notas de los números 11 y 32, que contienen relatos paralelos de la historia de los judíos en Turquía; al nr. 51 extracto de la Introducción de Abravanel al Libro de los Reyes e interpolación que ha dislocado otro pasaje; pues la promesa de Salomón (en el nr. 50) de escribir sobre los padeci-

mientos de los desterrados españoles, a la que se junta inmediatamente un relato sobre una persecución en Toledo, que no concierta con el contexto, sólo la vemos cumplida desde el nr. 52. Además, en el fin del libro hay adiciones de la historia de los judíos en Turquía, así como la crónica de Schem Tob Sanzolo, que, según declaración de Josef ben Verga, aun no estaban añadidas en una edición precedente no conservada.

Pero fuera de esto contiene la obra en el medio y al fin un par de diálogos no numerados, que, como sospecha el editor Wiener, no estuvieron en la primera edición de que Josef habla. Como llevan el mismo sello del espíritu irónico y novelero que anima las restantes partes del libro, pregúntase Baer de qué modo pudo ese estilo individual ser imitado tan felizmente por otro. Inclina asimismo a creer que todos tienen por autor a Salomón ben Verga, el que contengan dichos diálogos nombres y rasgos característicos de la cultura castellana del siglo XV, que apenas pudieron ser familiares al hijo, que escribía hacia 1550. Esto es valedero en particular para el gran diálogo del «Sueño del rey Alfonso» y el relato del salvaje don Enrique de Mendoza, para el cual cree Baer puede haber pensado el autor en el Cardenal Pedro González de Mendoza. Quizá también Salomón ben Verga, de modo semejante a como en el nr. 40 a D. Vidal, ha querido dedicar en la «Cotroversia de Josef ben Yachya» un monumento literario a su contemporáneo de este nombre. Otro pasaje nos probará que reúne tradición verdadera, experiencias y fantasía propias en la manera característica de Verga; las alusiones a acontecimientos italianos y algún otro pasaje parecen adición más tardía del autor. Tal carácter muestra también el resto de los diálogos no numerados, en los cuales dominan problemas teológicos y filosóficos; la discusión de cuestiones sociales de entonces, que el libro por lo demás hace tan atractivas, se coloca en segundo plano; ningún tema determinado se presenta a la vista y por esto es vano buscar construcción uniforme. Mas estos pasajes están ligados también estrechamente con la sustancia del libro por los citados criterios intrínsecos.

EXAMEN DEL SCHÉBET JEHUDA: SUS FUENTES Y COMPOSICIÓN.—Hasta aquí no poseíamos acerca de este punto capital en el estudio de la obra de Salomón ben Verga sino los estudios de Kayserling, de Graetz y de Isidoro Loeb. El primero defiende en sus escritos de historia hispano-judía la autenticidad absoluta del *Schébet;* Graetz omite en su citada obra un punto de vista uniforme acerca del valor histórico de aquel libro; y, finalmente, Loeb ha sido el primero que, en la *Revue des Etudes juives,* ha examinado los relatos de *La Vara de Judá,* según un principio crítico y encontrado que, además de contener sucesos históricos reales, compren-

día también en gran número figuras y motivos típicos que se repiten y están fuera de la realidad histórica. Ahora bien, el límite entre la realidad y la invención de dicha obra, averiguable sólo por un análisis exacto de fuentes, no lo determinó Loeb y ha sido fijado recientemente por Fritz Baer en las 85 páginas del primer tomo, correspondiente a la Sección histórica de las Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentum. Por sus *Investigaciones* ha conseguido aclarar los métodos e intenciones de ben Verga y probar que es el *Schébet Jehuda* en realidad la creación de una personalidad única y completa. Loeb lo tenía por una acumulación descosida y sin criterio de relatos recogidos aquellos días de boca del pueblo por tres distintos compiladores.

Por lo que parécenos muy oportuno recoger aquí, aunque con brevedad, algo de lo mucho interesante que sobre la obra que traducimos nos ofrece Baer en su minucioso estudio.

Examinaremos primero las relaciones que LA VARA presenta con la obra de Samuel Usque, compararemos el extenso relato de la *Disputa de Tortosa* con los escritos que sobre esta controversia poseemos, se indicarán los pasajes que parecen proceder del *Josippon* y aquellos que revelan aprovechamiento de las obras de Isaac Abravanel, y luego estudiaremos los relatos cuyo origen no podemos determinar, las narraciones históricas contemporáneas y aquellas que se muestran como libremente inventadas, para acabar con una ojeada general sobre la serie de ideas del libro y su importancia, indicando por fin las ediciones y traducciones que de LA VARA se han hecho.

VERGA Y USQUE.—Las sorprendentes analogías que ofrece *La Vara de Judá* (V.) con la obra de Samuel Usque (U.), *Consolaçam ás tribulaçoens de Israel* (1) hicieron advertir a Graetz (VIII, 393 y sgs.) que los autores de ambos libros habían bebido en una fuente común, la cual para el referido sabio fué el escrito *Zikron ha-shemadot* de Prophiat Durán (Ephodi). Loeb en cambio, ha opinado (2) que V. fué probablemente utilizado por U. A indagar la verdad de este punto dedica Baer el primer capítulo de sus *Investigaciones*, comenzando por la comparación de los relatos sobre la persecución de los pastores en U. III, 16 y V. nr. 6, que tienen como fundamento buen material histórico. Según declaración del propio

(1) Hay adición moderna de Mendes dos Remedios, Coimbra, 1906. Nosotros hemos manejado la de 1553 "Empreso en Ferrare en casa de Abraham Aben Usque 5313."

(2) *Joseph haccohen et les chroniqueurs juifs*, Paris, 1888 (p.-A de la *R. E. J.* XVI y XVII) p. 38, 43 y 102. Cfr. *R. E. J.* XXI, 148.

Verga (vide traducc., nr. 6), tomó su relato de una crónica española de reyes, traduciéndolo de una lengua extranjera a la santa. Graetz (VII, 255) y Loeb *(Jos. hacc.* 42) aceptan tal aserto, que Baer, por el contrario, considera totalmente gratuito. En el hebreo de *La Vara,* adviértense desde luego indudables huellas de construcciones gramaticales latinas o romances (ablativos oracionales, etc.), y no tenemos derecho a negar en absoluto, como Baer quiere, la verdad de las declaraciones de fuentes en Verga, porque hoy éstas nos sean desconocidas, ni comprendemos qué fin pudo mover al judío sevillano a forjar tales embustes. Parece fuera de duda que aprovechó la obra latina o romance, hoy ignorada, de un escritor español, quizá aragonés. Ciñéndonos al asunto de los pastores, la contraposición de las narraciones de U. y V., cuyos pasajes concuerdan muchas veces, aun en sus faltas, nos lleva a una fuente común. Su autor podemos pensar fuera israelita, pues observa desde el punto de vista judío: mientras las fuentes francesas cuentan únicamente los sucesos de Francia y las crónicas españolas guardan completo silencio, nuestro autor refiere las tribulaciones de las ciudades judías en tres estados diversos, las medidas que toman los judíos para su salvación y la liberalidad de los mismos para con sus hermanos..... De la conservación de los nombres de lugar, aunque confundidos, podría deducirse que la crónica fuera de un contemporáneo español o francés del Mediodía; pero no puede saberse por la investigación presente si fué la obra de Prophiat Durán. En cuanto a la lengua en que tal crónica, (fuente de U. y V.), estuviera escrita, no podemos asegurar con Baer que fuera el hebreo. Las pruebas que éste aduce no convencen: empleo por ambos autores de la palabra bíblica *meltsar;* uso por ambos en el mismo pasaje de *cahal y quehiloth;* confusión de ciudad y provincia (refiriéndose a Gascuña, v. gr.)por V., lo cual, dice, se puede explicar con facilidad por palabra *medina* en la fuente. Estas palabras *(melsar, cahal, quehiloth, medina)* han podido leerlas sin duda alguna en fuente escrita latina o romance; vocablos tan corrientes figuraban en la jerga de los judíos españoles de la Edad Media, como hoy en los sefarditas, y nada extraño es los introdujeran al escribir en lengua «extranjera». De confusiones en los nombres de lugar, que Baer quiere explicar por fuentes hebreas, no puede deducirse tampoco nada firme.

Las palmarias semejanzas entre U. III, 8 y V. nr. 31, relato sobre David Alroy, no prueban, como admitió Loeb, un aprovechamiento de V. por U., ni tampoco lo contrario; pues U. es en parte más claro que V. y tampoco tiene las amplificaciones propias de éste. «Han empleado, opina Baer, una misma fuente, de la cual sacaron también lo que les es común en lo demás». El mismo prueba qne no conocieron el *Itinerario* de

Benjamín de Tudela (1), al cual hay que reducir todos los relatos judíos acerca de la aparición de aquel pseudo-mesías, y del que ciertamente habrían sacado más noticias. Salomón ben Verga ha añadido a todo el capítulo de David Alroy algunos datos sobre falsos profetas de la de Maimónides. La narración pone antes en V. una corta noticia sobre los almohades y la huída de Moisés ben Maimón. Se halla casi al pie de la letra en U. III, 4, y U. la encontró en su fuente precediendo al relato sobre David Alroy (III, 8), pero colocó entre ellos tres pasajes (III, 5, 6, 7), tomados del *Fortalitium Fidei*. V. tiene la fecha 906 y U. leyó equivocadamente 950; pues el año 1146 conquistaron los almohades a Marruecos. La noticia aquí referida se halla en una versión algo más antigua en de Salomón Alamí (2). No es imposible que éste haya utilizado el escrito de Prophiat Durán (Cfr. Graetz, VIII, 394); pero no puede haber servido de fuente a V. y U., pues éstos utilizaron ambos la misma versión más reciente y peor.

La narración del asesinato de Abulhosain Josef (visir del rey de Granada, crucificado ante las puertas de la ciudad el 30 de diciembre de 1066) y la destrucción de la comunidad granadina remonta a la fuente común. Pruébalo, no sólo el dato existente en V. y U. sobre la magnitud de la comunidad (15.000 familias), que en Abraham ben David no está, sino también la cita de este autor, que ambos por lo demás han desaprovechado, como más adelante indicaremos.

En cuanto a la expulsión de los judíos de Inglaterra, la apostasía del dominico el año 1275 y la prisión de todos los judíos de la Isla por acuñación de moneda falsa en 1278 son hechos históricos; mas no han sido la causa inmediata de la expulsión. U. trae dos expulsiones de judíos de Inglaterra: la segunda (III, 13) procede de la segunda versión totalmente legendaria que se halla en el *Fortalitium Fidei;* mientras la primera (III,12) es sólo copia de la fuente que V. empleó también. Pero éste lo divide en dos partes (v. nrs. 20 y 18), coloca un suceso en Francia, condimenta su narración con discusiones entre el rey y los príncipes, llenas de conocimientos talmúdicos y, con la misma frescura—opina Baer—con que afirmó que la fuente de la narración de los pastores era una crónica española, confiesa haber tomado el pasaje de las crónicas alemanas, cuando en los documentos del país nada se encuentra sobre este asunto. Graetz (p. 429) cita la obra de Ephodi como fuente segura de la conversión del dominico; mas dice enseguida que tal suceso «lo tiene también..... el Schébet Jehuda

(1) Ed. M. N. Adler, Londres 1907, págs. 51 y siguientes.
(2) Ed. Jellinek, Leipzig, 1854, p. 22.

nr. 20 de una crónica alemana, fuente que Usque también empleó». Por las palabras con que Verga comienza el nr. 18, sospecha Baer que Salomón debió de hallar reunidos los dos números, faltando al comienzo del 18 el relato sobre una persecución antigua. En sentir del mismo crítico, V. tuvo ante sí las dos versiones que debieron de existir: una en que se alegaba como causa de la expulsión la apostasía del sacerdote y el recorte de monedas y otra, más breve, que citaba sólo el segundo motivo. Ahora bien, de que U. ofrezca la versión más larga y la más corta Ephodi, no creo pueda deducirse (como hace Baer), que no fuera ésta la fuente común de U. y V.; y pudo ser la de Ephodi esa versión, que Baer afirma empleó V. y que sólo alegaba el segundo motivo.

Cassuto (1) que ha estudiado las narraciones de U. III, 11 y V. 19 sobre la expulsión de Nápoles en 1290, nota que los nombres de ciudad (Nápoles y Trana), como también la fecha de la expulsión, son comunes a ambos, y que, por consiguiente, en su fuente había al menos una corta reseña de tal acontecimiento. Sobre este fondo común hay en ambos otro relato que contiene hechos comprobados por otro lado, y, como la ilación entre estos relatos no se puede atribuir ni a U. ni a V., pregúntase Baer si habrán bebido realmente en la misma fuente inmediata, o si no han utilizado más bien las dos declaraciones comunes una fuente mediata.

Del trabajo de Loeb, *Les Expulsions des Juifs de France* (2), resulta que U. III, 20, refiere los acontecimientos claramente, mientras que V. 21, 24, 25, habiendo utilizado la misma fuente que U., disloca piezas que deben estar unidas, produciendo desorden, y no da la conclusión. Interpola también una discusión entre los judíos expulsados sobre si era conveniente volver a un país que los había arrojado antes. Además, tiene en el nr. 22 un relato verdadero sobre la persecución del año 1254 y en el nr. 23 un duplicado sobre la expulsión del 1306 en el que solamente es nuevo el sabio como típico abogado de los judíos—pasaje libremente inventado, según Baer, para cuadruplicar las desgracias de los judíos, fin a que también contribuye el general desconcierto del capítulo principal. Aquí presenta V. un pasaje más detallado en las citas de Abravanel y Loeb indica que en Ephodi se da falsamente el año 5108 (1348), año de la peste negra, como fecha de la nueva admisión de los judíos en Francia por Juan el Bueno, y concluye (frente a Graetz, que toma a Ephodi como fuente común de U. y V.): «Il semble résulter de là que l'Efodi..... a sauté un

(1) Judaica, Festschrift für H. Cohen. Berlín 1912, pg. 389 y sigs.

(2) En el Graetz-Jubelschrift, Breslau, 1887. p. 39 y sigs.

passage de la chronique qu'il avait sous le yeux, et que c'est cette chronique, plutôt que le texte de l'Efodi, qui a été utilisée par Samuel Usque et peut-être par Ibn Verga». «Todos los indicios....., asegura Baer, rehusan a Ephodi como fuente común de U. y V.».

En la relación de las persecuciones del año 1321, si separamos los pasajes de la discusión del Papa con su hermana, amplificación debida a V., quedan trozos que, no sólo pertenecen sin duda alguna a la fuente común de U. y V., sino que también parecen llevar a un momento de la tradición muy próximo a los acontecimientos (1). Léase el nr. 14. Un relato contemporáneo ha recibido aquí, por confusión inaveriguable, carácter legendario y parece que el nudo de la cuestión está en el nombre Sancha (U.) o *Shangisha.* (V.) Sancha era, ciertamente, la esposa de Roberto de Nápoles, pero en la substancia de nuestra narración se ha debido de introducir este nombre confundiéndolo con otro de parecido sonar al de un enemigo de los judíos, probablemente de un miembro de alguna familia entonces poderosa en Roma. A éste se refiere verosímilmente el provenzal Todros ben Isaac, quien lejos de los acontecimientos, habla de los ataques del *rey de Roma* contra los judíos, pero no (como Vogelstein y Rieger piensan) al rey Roberto, senador de Roma. Que éste protegiera precisamente entonces a los judíos en Roma, se desprende de una carta del poeta Immanuel Diwan a esta comunidad, donde se ensalzan los esfuerzos conciliadores de Kalonymos ben Kalonymos en el mismo negocio. «Por consiguiente, la fuente común de U. y V. tiene como fundamento un relato contemporáneo, al cual ha dado carácter legendario la confusión de un nombre». A esto se debe reducir probablemente, sin poder descubrir sus fuentes ulteriores el trozo V. 39, en el cual se habla de una persecución en Roma sin indicar su fecha.

De la persecución del año 1321 en Francia, originada por acusar a los judíos de envenenar los pozos a una con los leprosos, se trata en U. III, 18 y V. 43. Ambos relatos conciertan; el uno completa al otro y, aunque se eche menos una concordancia verbal, la concordancia positiva (sobre todo en la agrupación de datos, que permite colocar un relato en la laguna del otro) es tan grande, que no se puede dudar broten de una fuente común.

El aprovechamiento de la misma fuente por U. y V. débese afirmar

---

(1) Así lo demuestra Baer, combatiendo la afirmación de Vogelstein y Rieger, *Geschichte der Juden in Rom.* 1896, I, 306, de que estas noticias "parecen proceder de un recuerdo oscuro, de un hecho de 200 años atrás".

también para el relato sobre la peste negra; pues U. III, 19, además de tratar otros hechos que toma del *Fortalitium Fidei*, habla de una persecución en Cataluña y Provenza. Nada hay de ella en esa obra, pero está en V. 26. «Sin embargo, dice Baer, la parte histórica en V. está tan encubierta por la plática sobre la verdad de la acusación del envenamiento de pozos que imposibilita ulteriores investigaciones».

Punto muy importante en el estudio de las relaciones entre U. y V., es el referente a San Vicente Ferrer y las aflicciones judías de los años 1391 y 1412. El capítulo que en U. (III, 21) cuenta la cruzada de conversión de San Vicente y las tribulaciones unidas a este nombre, lo reduce Graetz (VIII, 188 y 397) a Prophiat Duran. Loeb *(Jos. hacc.* p. 43) ha dado una indicación preciosa para el análisis del trozo, al comparar la serie común de nombres geográficos que aparecen en U. III, 21 y V. 27; a lo cual hay que añadir que los dos encabezan la narración con la fecha inexacta de 1390. Esto y la indicación de Aragón como teatro de persecuciones debe excluir al contemporáneo Ephodi como autor de la noticia; porque el mismo habla de que Aragón quedó libre de persecuciones (1). El pasaje tiene su historia y para descubrir las fuentes de U. y V. es menester analizar los relatos de las crónicas judías en general sobre los acontecimientos de los años 1391 y 1412.

Todas ellas hablan de una persecución general de judíos en 1412, la cual debió de tener igual extensión y carácter que la conocida de 1391. Los documentos cristianos contemporáneos cuentan únicamente el bautismo en masa, originado por las predicaciones de S. Vicente, sobre todo desde 1407 (2), y por la Disputa de Tortosa en los años 1413-14. Un solo contemporáneo judío cita juntas las fechas 1391 y 1412: Salomón Alamí, en su *Iggéreth musar* (ed. Jellinek, p. 22 y sigs.), compuesta el año 1415.

Las órdenes que él cita provienen del ORDENAMIENTO SOBRE EL ENCERRAMIENTO DE LOS JUDÍOS E DE LOS MOROS publicado en Valladolid el 10 de enero de 1412 con el nombre de la reina D.ª Catalina (3). La ejecución de aquél, no solamente perjudicó la vida económica de los judíos, sino que además desencadenó nuevas tribulaciones sobre éstos. Habiendo vivido hasta ahora fuera de las juderías, los obligó en el rigor del invierno a salir de sus casas a campo libre y a buscarse albergue en cuevas, chozas y tiendas de campaña.

---

(1) *Majasé Ephod*, ed. Friedländer y Kohn. Viena 1865. p. 14; cfr. Graetz VIII, 398.

(2) Cfr. Fâges. *Hist. de St. Vicent Ferrier.* Paris 1894.

(3) Cfr. Amador de los Ríos: *Historia..... de los Judíos de España y Portugal*, 1875, II, 493 y sgs. y 618 y sgs.

En este sentido consideró el contemporáneo al 1412 como año de terror; pero las fuentes derivadas cuentan cosas muy diversas. Josef ben Zaddic (1), Abraham ben Salomón (2) y Zacuto (3) nos hablan de las tribulaciones del año 1391, refiriendo el mismo acontecimiento de dos maneras, que el *Juchasin* fundió con una tercera reseña: 1.°, levantamiento de los enemigos de los judíos, ejecutando en éstos y sus familias graves desmanes y cambiando su Ley por la de un Dios extraño más de doscientos mil judíos; 2.°, persecuciones en Sevilla, Valencia, Lérida, Barcelona y Mallorca, debidas al *arsediyano* según Tsaddic. De las tribulaciones del 1412 narran la cruzada *del tonsurado Fray Vicente,* por medio de la reina D.ª Catalina y D. Fernando, rey de Aragón, y el trueque de religión de más de 200.000 judíos. La primera parte del informe sobre las violencias de 1391 cuenta sucesos en Sevilla, pues lo que aquí se refiere, lo relata el contemporáneo Chasdai Crescas, de esta comunidad. En cuanto a la segunda, el *arsediyano* de Zaddic es el arcediano de Ecija Fernando Martínez, quien hizo se incendiara Sevilla en 1391 y al cual atribuyen los contemporáneos españoles esta catástrofe. Según Baer—aunque esto no se ve muy claro —ese nombre en los cronistas posteriores, que ya no le conocían, se ha convertido en *Aragón* y este pasaje se ha introducido en U. y V., donde se encuentra una serie de nombres geográficos cronológicamente cierta, con la diferencia de poner Sevilla al fin; probablemente porque entre Aragón y Valencia no hubiera tenido lugar apropiado.

Viniendo al *Schébet Jehuda,* en el nr. 27 cuenta: 1.°, relatos muy generales sobre persecuciones en España en el año 5150 (1390); 2.°, sin relación comprensible, informes sobre persecuciones de la serie de lugares que hemos visto, que también se ha introducido en las otras crónicas; 3.°, sin conexión con lo precedente, la narración sobre huída de relapsos en busca de lugar donde pudieran practicar su religión seguros (vide nr. 27). A esto se agrega la información sobre el año 1412 que se halla en V. 46: surge en Roma un papa que pone todo su empeño en hacer cambiar a los judíos de religión, a él se alía la reina de España (D.ª Catalina); los judíos son sacados de sus casas y atormentados duramente y 16.000 personas (15.000 en U.), abandonan la religión de sus padres; muchos permanecen fieles a su Dios y son quemados, otros perecen por la violencia de los tormentos. De los que huyeron sólo *algunos se salvaron, entregando sus bienes a viandantes y campesinos.*

---

(1) Ed. Neubauer, *Med. jew. Chron.* I, 98.

(2) Ed. Neubauer, lug. cit. I, 110; pgs. 23 y 24 de la traducción de Bages.

(3) *Juchasin,* ed. Filipowski, p. 225.

Lo subrayado se ha introducido aquí, en parte con las mismas palabras, del relato sobre huída de judíos en 1391 (fin nr. 27), el cual viene de tradición antigua y buena. Lo que el nr. 46 dice, hablando de los judíos fieles a su Dios, «y fueron quemados», por este tiempo no puede referirse aún, en opinión de Baer, a hogueras para los judíos o los anussim y quizá se refiera al incendio de las juderías, lo cual pertenece sólo al 1391. Los dos trozos (nrs. 27 y 46) primitivamente estaban unidos y se han separado más tarde. Quedan, pues, del antiguo estado para el año 1412 las leyes hostiles a los judíos de la reina Catalina y del Papa (Benedicto XIII, falsamente colocado en Roma), quien indudablemente tomó también parte en el estatuto de Valladolid y promulgó la bula del año 1415, de iguales tendencias (1). La expulsión de los judíos de sus casas se cuenta como en Alami y Zacuto.

Baer analiza detenidamente U. III, 21, observando que nos ofrece una narración encadenada sobre la cruzada de San Vicente contra los judíos, que parece probar el empleo de una crónica judía contemporánea. Trata, a no dudarlo, de la catástrofe de 1412, que coronó la cruzada de Ferrer por la publicación del ORDENAMIENTO, la cual originó muchos bautismos de judíos. Parece vemos las mismas fuentes que en V., con iguales variantes. Al menos la construcción del relato es análoga a la de V.: 1.°, la persecución de 1391; 2.°, la emigración de los judíos; 3.°, las leyes de 1412, hostiles a éstos. U., dice Baer, ha utilizado para el relato de la catástrofe de 1391 a 1412 dos fuentes judías diversas, que tienen relaciones con V. por una fuente inmediata. Un empleo directo de la misma fuente por U. y V. no se puede comprobar, como tampoco afirmar haya sido utilizado el escrito de Prophiat Durán ni por U. ni por V. Para el segundo relato de U., y también para V., se excluye, como hemos visto, el empleo de Ephodi por la cita errónea de Aragón. Aún para el primer relato, apenas puede admitirse su empleo, pues la narración que se lee en U. tiene carácter muy señalado de leyenda, es en sus fechas inexacta, lo cual no puede provenir de un contemporáneo, y, finalmente, la cita errónea del rey Duarte (1433-1438), cuyo reinado apenas conoció Ephodi, supone crónica más tardía.

La segunda narración de U. tiene relaciones con otro capítulo del *Schébet Jehuda,* en cuyos nrs. 48 y 49 se hallan apuntes de R. Schem Tob ben Schem Tob sobre la persecución de los días del rey Enrique, aún menor de edad (1390), y las leyes hostiles del tiempo de su hijo Juan

(1) Véase en Amador de los Ríos, obr. cit. II, 627 y sgs.

(1412). Quienquiera que fuere su autor, asienta Baer, ya el cabalista, que vivía de 1390 a 1430, poco más o menos, o un nieto suyo, que escribía a fines del siglo XV, no son las suyas comunicaciones de una víctima ni siquiera de un observador, sino plagios inexactos de una fuente literaria. Dejando a un lado la fecha incorrecta 5150, llaman la atención los nombres de lugar. Son citados allí, fuera de las comunidades andaluzas Sevilla, Córdoba, Ecija, los lugares Madrid, Illescas, etc. (vide nr. 48). Los nombres se agrupan geográficamente de modo tan estrecho, que aun sobre la posición de los corrompidos no hay ninguna duda. ¿Cómo se citarían sólo éstas junto a las comunidades andaluzas y no la comunidad principal de Toledo? Aquí faltan algunos nombres, y no es de V., probablemente, la culpa primitiva. El orden de las leyes hostiles a los judíos llama también la atención. Por de pronto falta el decreto de expulsión de los judíos de sus casas y su confinamiento en juderías—decreto que es el objeto principal del estatuto de Valladolid y que se encuentra, sin embargo, no sólo en Alamí, sino también en *Juchasin* y en V. nr. 45. Sorprende además lo que de la ley se cita. Dícese en V. 49 se ordenó a los judíos *que no ejerciesen comercio público*. Esto es mucho generalizar, dice Baer: se les prohibió solamente (1) el comercio de comestibles, lo cual se menciona también en el mismo número *(y que no vendieran cosa de comer)*. Pero aún llama más la atención la supuesta determinación: *y que no pudiesen adquirir heredades*. No sólo no se trata de ello en el estatuto de Valladolid, sino que se supone la propiedad en manos de los judíos, y sólo se les prohíbe tomar a soldada ni a jornal cristiano alguno para labrar sus heredades ni sus viñas, así como para construir casas u otros edificios (art. 19). Otra orden: «y que llevasen una mancha roja en señal de ser judío y el que se hallara sin ella fuera muerto» en el decreto se cita sólo accesoriamente en la orden de los vestidos (arts. 13-15) de esta forma: «.....e que trayan sus sennales vermejas acostumbradas que agora traen, so pena de perder todas las ropas que truxiesen vestidas». Estas contradichas declaraciones, y sólo

(1) He aquí otros muchos oficios que se les prohibió: *Que no fuesen especieros*, (drogueros), boticarios, cirujanos, ni físicos, ni vendieran pan, vino, harina, aceite, manteca, ni otras viandas..... (art. 2). Que no ejercieran cargo de arrendador, procurador, almojarife, mayordomo..... ni fuesen corregidores ni cambiadores (5.º). Que no tuvieran plazas, mercados, ni tiendas de comestibles ni bebidas para los cristianos (6.º). Que no pudieran ejercer los oficios de albéitares, herradores, carpinteros, jubeteros, sastres, fundidores, calceteros, carniceros, pellejeros, *traperos* (mercaderes de paños), *ni vender zapatos, jubones, ni calzas*, ni coser las ropas de los cristianos..... 20). Que no fueran recueros, ni conductores de ninguna mercadería..... 21). Como vemos, no sólo el comercio de comestibles, como afirma Baer, fué objeto de prohibición.

éstas, las vemos de nuevo, casi palabra por palabra en U. III, 21 (1). No puede dudarse, en opinión de Baer, que Schem Tob ben Schem Tob tomó sus relatos de una fuente literaria, que también estuvo a disposición de U. y que, de su parte, experimentó muchas variaciones antes de entrar en las raras marañas de las crónicas judías conservadas.

Resumiendo cuanto se puede inferir de las investigaciones sobre el parecido entre U. y V. respecto a su común fuente, concluye el mismo Baer: Estando completamente excluído que U. haya utilizado LA VARA, queda sólo la hipótesis de una fuente común. La sospecha de que ésta fuera el *Zikron ha-shemadot* de Prophiat Durán, tropieza con fuertes objeciones; debiéndose advertir ante todo, que las pocas citas que poseemos del libro de Ephodi no permiten juicio seguro acerca de su carácter. También debe hacerse resaltar que la abreviatura L. T. E. B. en Usque, de la que Graetz y Loeb quieren deducir que Prophiat Durán fuera el autor común, para nuestra cuestión no sirve de nada; pues se encuentra también en trozos que U. ha sacado completamente del *Fortalitium Fidei* y falta precisamente al principio del capítulo sobre los pastores, que sin duda ninguna remonta a la fuente común de U. y V. No importa mucho identificar al autor de una colección tan poco individual de variadísimos relatos y noticias que, a menudo transformados, han pasado por muchísimas manos. Los relatos sobre la persecución del año 1290 en Nápoles, sobre la expulsión de los judíos en Francia y, especialmente, el análisis de las narraciones de los años 1391 y 1412 muestran con probabilidad que U. y V. han tenido la misma versión de nuestra crónica; sobre todo porque se duda de si U. ha sido capaz de emplear una crónica hebrea o si ha utilizado una traducción portuguesa o en otra lengua de la fuente que le es común con V.

DISPUTA DE TORTOSA (2).—Para el estudio de esta célebre controversia poseemos, prescindiendo de las actas latinas del Vaticano y El Escorial, una relación, mutilada en el fin, que ha publicado Halberstamm en *Jeschurun de Kobak,* tomo 6 (Bamberg, 1868), p. 45 y sgs. Graetz creía

---

(1) «que trouxesen sinal vermelho para que fossen conhecidos e denostados e que nam podessen dar a enteresse—de prohibición de usura no se trata en el Ordenamiento y esto, como quiere Baer, quizá sea una variante de lo que hay en V.: berabit por berabim —como antes faziam, nem menos possuisen heredades«.

(2) Cfr. sobre ella Graetz VIII, 114 y sgs. 406 y sgs; Loeb, *R. E. J.* XXI, 149 y sgs.; Ehrle, *Chronica actitatorum temporibus domini Benedicti XIII de Martín de Alpartil* (Quellen und Forschunguen a. d. Gebiet der Geschichte, her. v. d. Görres-Gesellschaft) Paderborn 1906, p. 580 y sgs.

poder seguir sin examen la narración que de esta disputa nos da V. en el nr. 40. Loeb, después de someter los dos relatos hebreos a crítica, llega a las siguientes conclusiones: «Ce sont presque deux versions très libres d' un même texte. Le texte du *Jeschurun* est supérieur à celui du *Schébet Jehuda*». «Nous supposons que la relation J et celle de S (*Schébet*) faite par Bonastruc sont toutes les deux des copies remaniées et même abrégées d' une seule et même relation, plus o moins o moins officielle, rédigée par les députés juifs». En otro lugar (*R. E. J.* XXIV, 3) se explica aun más categóricamente sobre el carácter del relato de V.: «Nous avons déjà fait remarquer ailleurs que le nr. 40..... malgré ses allures des procès-verbal, contient cependant á côté des renseignements véridiques qui forment la plus grande partie de ce numéro quelques éléments d' un charactère douteux et l' on trouvera plus loin..... d' autres passages que nous n' avions pas signalé et qui sont moins de l' histoire que de la légende». Pero Loeb no se tomó el trabajo de confrontar severamente los textos de J. y V. y descartar con cuidado los trozos que estimaba de origen legendario. Baer ha emprendido tal trabajo aprovechando además una fotografía del Protocolo del Vaticano (1).

Por de pronto, afirma, no es verdad que haya alguna relación literaria entre J. y V. El texto de V. está retocado, pero por el autor mismo del Sch. Jeh.; y su fundamento es una carta de Bonastruc, invitado a la Disputa. El estilo de carta aparece claramente. Bonastruc tiene la misma relación inmediata con los hechos que J. y el escritor del Protocolo latino. Cada uno de los tres refiere el pensamiento a su manera: éste acortando, ampliando aquél, pero sin faltar a la verdad; el uno da algunas apreciaciones acerca del orador principal del día, que el otro atribuye, concertando con la realidad, a algunos oradores secundarios; y, naturalmente, en las tres versiones hay equivocaciones y confusión de nombres. El relato cristiano difiere de los judíos por una tendencia especial, así como por cierto desconocimiento del fondo de la cuestión y la dificultad de traducirlo al latín. Los dos judíos parten del mismo punto de vista: giran en torno del mismo círculo, en el cual, como vemos por la carta de Bonastruc, se habla a menudo sobre el curso de la Disputa después de terminadas las sesiones; y de ahí viene, por ejemplo, que, en la misma ocasión y con idénticas palabras, cuenten qué espanto se apoderó de ellos cuando notaron que sus discursos eran recogidos en acta. Por lo demás, la narración

(1) Cod. vat. 4.069 cfr. Ehrle. Según él, el Protocolo está escrito por García Alvarez de Alarcón, notario de la Disputa.

de cada uno es relativamente libre e individual. J. se ciñe a escribir el curso de la Disputa. Bonastruc, por el contrario, cuenta también circunstancias exteriores y los sucesos del círculo de los diputados judíos; pero no hay vestigio alguno de falsedades ni rasgos legendarios, a no ser que deban atribuirse a V. En el relato de Bonastruc resulta un día más que en J. y P., porque Bonastruc cuenta el día de la recepción de los diputados por el Papa. De las diez sesiones, que Loeb admite según el Sch. Jeh., mientras que J. y P. para el mismo tiempo admiten seis días de disputa, tres se han originado por equivocación de V. En medio del relato de V. sobre el curso del tercer día de la Disputa (del cuarto, según Bonastruc), después de terminar un movido preludio entre el Papa y los diputados—que el redactor del P. dejó como supérfluo, mientras que J. también lo trae, aunque con menos detalles y, naturalmente, sin las invenciones de V.—, se hallan unas líneas fuera de su sitio (v. la traducción); explicándose la dislocación, porque el redactor haya querido poner las palabras que contenían vituperio de R. Mathithia y R. Todros inmediatamente detrás del relato sobre su imprudencia. De modo semejante se dice algo después en V., en medio de un discurso que debe ser atribuído al Magister Salomón Maimón Isach o Salomón Maimón—al que V. llama «un habitante de Roma»—: «Y en aquel día cesó la disputa y a la mañana siguiente, cuando volvimos, dijimos a Jerónimo». En realidad el Magister Salomón Isaac habló más extensamente, y la cláusula tiene su natural lugar unas líneas más abajo, donde se habla del resultado de este día. (Véase en nota a nuestra traducción cómo debe corregirse según Baer). Así desaparecen las tres sesiones sobrantes de V. y las contradicciones entre J y V. son allanadas. De forma parecida puédese allanar otra dificultad. Ya hemos mencionado que al magister Salomón Ysach de P.—en J. pg. 54 «el sabio maestre Salomón Maimón de la comunidad de Tortosa»—se le llama en V. «uno de los habitantes de Roma». Loeb tuvo a tal «habitante de Roma» por un eclesiástico cristiano y creía que sus palabras habían desaparecido. El Magister, ya varias veces nombrado en P., según J. se proporciona primero licencia del Papa para el discurso; evidentemente, ni era emisario muy citado ni por lo demás de nombre conocido. Las palabras de V «uno de los habitantes de Roma» proceden verosímilmente de «uno de los habitantes de la ciudad», trasladándole V., ya lejos del suceso, a Roma, así como llevó la Disputa de Tortosa a esa ciudad (de igual suerte habla también en el principio del número de los «grandes de Roma»).

En las faltas hasta ahora discutidas, sólo se trata de equivocaciones de V.; mas hay diferencias entre el *Schébet Jehuda* y las otras relaciones no

tan fáciles de explicar. Si comparamos J. p. 48 y V. en el relato del tercer día de la disputa (desde el párrafo que comienza «No es esto» hasta el que principia «Según esto»), advertiremos se ha introducido en V. una cláusula (Ya observáis etc.), que por su carácter irónico suscita alguna sospecha. Poco más adelante, vuelve la ironía en otra forma, y también en un contexto sospechoso. Aquí asiente el Papa a las largas explicaciones (cortas en J.) de R. Serachia en la observación que quien desee demostrar algo del Talmud, debe colocarse en una posición de interpretación libre de toda duda; y cuando Jerónimo, judío bautizado y representante de la causa cristiana, se acoje a otros pasajes, oye de boca del Papa: «Este ya ha abandonado el procedimiento de un controversista cristiano y tomado el de disputador judío, el cual, vencido por un lado, salta a otro punto». Esto recuerda lo que en el diálogo inventado por V. nr. 41, dice el Papa Marco Florentino al converso Pedro «Todavía no te has librado de las falsedades en que te criaste cuando judío». Versiones que ningún contemporáneo de Benedicto XIII le hubiera puesto en la boca.

No se eleva tan vigorosamente el relato de V. acerca de las últimas discusiones de la segunda sesión, en la cual habla Josef Albo, mientras en P. el Mag. Salomón Ysach y R. Astruch dicen cosas que V. calla absolutamente y J. calla todo el resto de la discusión de R. Serachja halevi. No hay duda que en este pasaje del *Schébet Jehuda* leemos sólo en sustancia las palabras del redactor. Hay un cambio vacío de palabras sin ningún fruto; los judíos invocan al Papa como testigo; los cardenales confiesan que Jerónimo no tiene razón; éste dice que el pasaje controvertido del Talmud no es el único fundamento para su tesis y por segunda vez le reprende el Papa tan indebida manera de discutir.—Los modales de Jerónimo a la mañana siguiente ocasionan nuevas protestas de los judíos (cuarto día de V.); el Papa los amonesta: «¿Cómo no habéis entendido a Jerónimo, habiendo sido de los vuestros?», y ellos dan gracias al Papa por la instrucción. Basta cotejar este relato con J. (con quien armoniza V. bastante bien), para que caigan por su propio peso las cláusulas inventadas.—No debe extrañarnos sean citadas en V. (quinta sesión), en la disputa de Ben Nahmán con Pablo Christianí palabras que faltan en el relato hebreo conocido sobre esta discusión; tales citas son invenciones de V., según prueba su comparación con J. Las palabras de R. Astruc conciertan substancialmente en J. y V. El trozo: «Y el comienzo de la disputa fué..... que ya nació el Mesías. Dijo don Vidal», incluso lo de este personaje, es cita de V. Este hace hablar a R. Astruc de una contienda entre Ben Nahmán y Fray Pablo; se trata de si los cristianos han sustituído a los judíos. El Papa se entera de las circuntancias exteriores de la discusión, que se verificó ante

el «piadoso rey don Pedro el Viejo», y cuando oye que Fray Pablo no supo contestar, exclama: «Aquel monarca era piadoso, pero no sabio, y Fray Pablo, que no respondió, no demostró ingenio»; y da él mismo la respuesta que entonces hubiera sido oportuna. A continuación, en V., los diputados judíos defienden su tesis de más larga existencia del Mesías antes de su aparición, diciendo que un niño pequeño no es capaz de capitanear a todo un pueblo; ya que aun el octogenario Moisés necesitó gran apoyo. Cuando se les arguye que entonces eran una multitud mayor que la actual, contestan: «pero nosotros somos mosquitos en su comparación y necesitamos cada uno diez guías, conforme a nuestra corta inteligencia». A que replicó el Papa: «En esto os confieso que cada uno de vosotros necesitaría un rey y un guía». Y con la fórmula ya encontrada en V., «volvamos a nuestro asunto» se torna al texto primitivo de Bonastruc.

Todo este ejemplo demuestra que V. ha añadido al relato sobre la disputa de Tortosa una serie de pasajes de propia cosecha para hacer más interesantes las aburridas discusiones. En cuanto a D. Vidal ben Benveniste, que según V. es el orador principal de los judíos en la Disputa—y sobre el que Graetz (VIII, 408 y sigs.) ha compilado tanta erudición—, J. no lo nombra y Loeb (*R. E. J.* XXI, 153) lo explica por su posterior apostasía del judaismo. En las 69 sesiones del Protocolo latino no se le cita ni una vez como orador; pues el rabino Ferrer, a menudo nombrado en él, es notoriamente idéntico al R. Serachja halevi, rabino mayor de los judíos aragoneses después de la muerte de Chasdai Crescas. Por otra parte, da mucho que sospechar la aparición de D. Vidal en V. a cada paso. Según V. recibe de los judíos el encargo de pronunciar la «arenga», por ser buen conocedor de la lengua latina; y cuando después de la primera sesión toma la palabra a continuación de Jerónimo, encanta al Papa por su prudencia, ciencia y facilidad. Se queja de Jerónimo, que se las echa de juez antes de empezar la discusión, y el Papa le da la razón: «Pero no os asombréis—les dice—de este mal modo de obrar; pues aquél ha sido de los vuestros». Sobre el carácter de tales observaciones hemos hablado ya; pero ¿cómo se les habrá ocurrido a los judíos abrir la Disputa por una arenga solemne? El Protocolo latino no menciona para el primer día ningún orador. En J. leemos la discreta noticia: *veajarav Don Todros aben Jajya*. El segundo día, en J. el orador principal de los judíos es, naturalmente, el rabino mayor; en V., por el contrario, D. Vidal, que se expresa poco más o menos de manera idéntica a aquél. El R. Serachia halevi que, según V., predica el primer día en la Sinagoga, habla también en V. en la segunda sesión. En la tercera, según las tres relaciones, lleva la batuta R. Mathithia; pero en V. habla también D. Vidal para apaciguar al Papa (nada de

esto en J.) y pronunciar palabras que en sentir de J. pertenecen a Mathithia. El cuarto día también en V. empieza R. Astruc halevi a hablar de parte de los judíos; pero en un pasaje que es evidente interpolación, aparece otra vez D. Vidal. En la sexta sesión es citado en V. como en P. R. Astruc, pero sin omitir tampoco a D. Vidal. Si recorremos la lista de los diputados en V., advertiremos que contiene corrupciones insanables, pero de las cuales se pueden algunas corregir. Por P. y J. sabemos que Josef Albo no es de Monreal sino de Daroca, y R. Astruc halevi no es de Daroca sino de Alcañiz, y asimismo es seguro que Josef ben Ardut es de Alcañiz y no de Huesca. Ha ocurrido aquí, por tanto, una confusión de nombres; porque el redactor de la lista ha introducido el de don Vidal ben Benveniste, que en todas partes, es interpolado por él, sin duda alguna. Por qué haya V. introducido este nombre, sólo podemos sospecharlo. Se podría acaso recordar a Vidal ben Benveniste de la Caballería, que en el año 1492 negocia con el rey de Portugal para admitir a los delegados españoles y al cual V. le habrá querido dejar un monumento literario. No sería éste en V. el único caso de empleo de un nombre contemporáneo.

El Josippon.—Otros varios pasajes del *Schébet Jehuda* proceden del *Josippon,* o historia del período del Segundo templo, hecha por un judío de Italia o Sicilia y repetidas veces mencionada por Verga. Se atribuye a Josef ben Gorión; aunque algunas adiciones a la misma fueron hechas posteriormente, en el referido país, por Jerahmeel ben Salomón.

El primer capítulo de La Vara deriva, según su autor, de una crónica de reyes de Aragón. Baer lo compara con otro pasaje del *Josippon,* (ed. Venecia fol. 30) y afirma que procede casi exclusivamente de éste, advirtiendo que se observa una vez más en el *Schébet* de qué manera Verga contribuye a la formación de la leyenda, entretejiendo cualquier cosa en extractos libres y transformados del *Josippon.* Al decir de V., los judíos son culpados de haber provocado el matrimonio entre Antonio y Cleopatra (1) para cazar a aquél, y por esto les declara Augusto la guerra. Ahora bien, las coincidencias de V. con J. no son tan estrechas, a nuestro juicio, que no pueda pensarse frente a Baer—aquí y en otros pasajes que éste coteja—haya utilizado Verga las fuentes, en parte latinas, aprovechadas por el judío italiano o siciliano.—La singular noticia del nr. 2, sobre una

(1) Baer (pg. 53, nota 1) se pregunta si habrá pensado V. al escribir esto en el hecho de haber mediado Abraham Senior, judío arrendador de impuestos, en el matrimonio de los Reyes Católicos. La relación parece muy forzada.

persecución en tiempo de Sirak también tiene su origen en el *Josippon* (fol. 29 b).

En los nrs. 12 y 32 ha insertado V. sendos documentos, que afirma haber traducido del latín y, en efecto, dice Baer, ha sabido despertar tan hábilmente la impresión de una traducción de lengua extraña que hasta Isidoro Loeb, engañado por ello, declara (*R. E. J.* XXIV, 4): «Les documents (los dos pasajes citados y V. nr. 64) sont tous, à ce que nous croyons, d' origine chrétienne». Y así Graetz IX, 309. Baer, empero, manifiesta, tras extensa comparación de pasajes, que el segundo documento, discurso de Josefo a los judíos sitiados, es en gran parte un zurcido de trozos sacados inmediamente del *Josippon*. V. maneja aquí su fuente con bastante arbitrariedad; pero de la substancia de aquélla no puede dudarse. Por eso abriga el citado crítico muy fuerte sospecha acerca del origen latino de la carta insertada en el nr. 12, cuyo hebreo es tan notable. Todas las citas que se refieren a idioma extranjero, se han mostrado hasta ahora como engañosas, según Baer, y si hubiera tenido el autor algún conocimiento del latín, no hubiera empleado en tal carta la forma *romanos* (1). La aparición de los nombres de los cuatro procuradores romanos, Coponio, Marcos, Rufo y Valerio, de la Arqueología (XVIII, 2, 2) de Josefo, suscita más bien la sospecha de que V. ha tomado aquí también por modelo un discurso existente en una versión del *Josippon* no conservada.

En cuanto al origen de la descripción del Templo y su servicio divino por el «cónsul romano Marco», en el nr. 64, según parecer de Baer, no es sino judío. El relato está intercalado en una carta del sabio Versoris, que se presenta como defensor del judaísmo (2). Es posible que V. haya tenido ante sí un modelo hebreo detallado sobre el Templo de Jerusalén; mas, acerca de los elementos de su representación, no cabe duda alguna: consisten en las primeras líneas en reminiscencias del Talmud y Midrasch y, en resumen, de la descripción del templo de Herodes por *Josippon* (folio 79 y sigs.) No hay que dejarse engañar por giros de tinte cristiano entremezclados, que llaman la atención en boca de un cónsul de Roma, tanto más cuanto que fueron dirigidos a menudo, según procedimiento de V., con tendencia polémica y apologética contra cristianismo y judaísmo. Allí está el discurso sobre el monte Moria. En otro pasaje del mismo núme-

---

1 Esta palabra lo que parece probaría es el empleo de una fuente en romance.

2) Steinschneider: *Geschichtsliteratur*, p. 77, recuerda a Joh. Versoris, rector en París en 1458. Esto confirma, en sentir de Baer, que V. utilizó como figuras típicas personas conocidas de su tiempo.

ro se disputa entre el Cónsul y los judíos sobre el milagro de la Encarnación de Cristo. Deliciosa es la pintura del día de la Expiación, cuya presencia hace exclamar al Cónsul, imitando conocida bendición judía: «¡Bendito sea el que ha dado parte de su gloria a este pueblo!» Una explicación del nombre de la puerta Nicanor, tomada del Talmud, merece el siguiente juicio, que se halla a menudo en el *Schébet Jehuda:* «mas estas son invenciones judías». En atención a la santificación de las fiestas del templo entre los judíos, observa el Cónsul: «Esto debiera ser amonestación para nosotros; pues en la noche dedicada a conmemorar la muerte de nuestro Salvador, cometen los jóvenes en nuestras iglesias muchas impudencias y vilezas», crítica que se halla de modo semejante en el libro *Maguen veromaj* (Escudo y lanza) de Chajim ben Musa.

Lleno de reminiscencias del *Josippon* está también el nr. 7. De aquel proceden las observaciones sobre los reyes Latino y Jano y la idolatría de Saturno y Lucifer (Cfr. Jos. fol. 6 b.), los nombres de pueblos *Cavarezamin veboshmin carovati, toshbé dinish, alemanyya veborgonyya* (Jos. folio 5), la fundación del templo samaritano (fol. 18 a), agrandada por adiciones de origen talmúdico, el exterminio de los arietes (fol. 132), la matanza del elefante (fol. 42 a).

ABRAVANEL.—Junto al *Josippon* se han utilizado en LA VARA los escritos de Isaac Abravanel, compañero de infortunio de Salomón ben Verga. En el nr. 50 declara el mismo Salomón que no quiere describir las grandes persecuciones judías, porque ya las ha anotado «el príncipe» don Judá Abravanel en las explicaciones al *Parashat tocajot* (Deut. XXVIII, 15 y sigs.). Semejante declaración es harto extraña; pues el *Schébet Jehuda* trata, no obstante, de estas persecuciones. En Abravanel, al que V. llama con nombre poco exacto, sólo están brevemente mencionadas en el referido pasaje, y la crónica que Abravanel proyectara escribir no ha aparecido. Tales inexactitudes no deben desconcertar. Abravanel manifiesta en la introducción al *Séfer Melaquim* que se ha salvado de los judíos españoles expulsados sólo la décima parte; en el prólogo a su libro *Mahyyane ha-yeshuha* indica que en cuatro años de 300.000 judíos sólo habían quedado 10.000. En V. 49 truécase la noticia en que únicamente se había salvado de los judíos de España uno entre mil, de los cuales en Francia y Alemania sólo uno de 5.000 salió libre. Otro pasaje de V. en que se cita el nombre de Abravanel, muestra estrechas relaciones con sus escritos. En el nr. 7 se refiere una conversación con «un príncipe de los hijos de Abravanel» de Sevilla, hombre de linaje real. El contenido de esta disputa refiérese a la significación de la palabra *nocrí* y al alcance de la prohibición bíblica de la usura, y encierra, aunque no muy claramente, reminiscencias

del comentario de Abravanel a Deut. XXIII, 20; de cuyo comento a Zac. XII, 1 y sigs. proviene también el conocimiento del origen de esta familia, que en tiempo de la expulsión no se hallaba aún establecida en Sevilla. No cabe ya, por tanto, dudar que la leyenda del establecimiento de los judíos en España en V. está tomada del fin del comentario de Abravanel al *Séfer melaquim*. La tradición, tal como este autor la da, tiene diversas raíces. Por un lado están las tradiciones muy pronto difundidas entre los judíos desde la época de su establecimiento en España. Por otro, la tradición escrita de los cristianos y árabes españoles desde el siglo XII, sobre el tesoro del Templo llevado de Jerusalem a España por Pirro (yerno de Hispan, que fué nombrado rey por Hércules) (1). Estos dos elementos fueron fundidos desde fines del siglo XIV por los historiadores españoles, y de una crónica española bebió Abravanel, cuya declaración es más de fiar que la de V.; pues aprovechó a caño lleno crónicas cristianas contemporáneas. De propia cosecha ha añadido quizá V. las interpretaciones de los nombres Lucena, Toletola, Maqueda y Escalona. V. está ahora casi plenamente de acuerdo con Abravanel (2); tan sólo le ha abreviado insertando elementos de otro origen. No puede negarse le haya utilizado aquí, encontrando de nuevo sus huellas en el núm. 8, donde se habla de diversas opiniones sobre el origen de los romanos. Esta erudición hállase en el escrito de Abravanel *Mishmiah yeshuha* (Könisberg, 1860, p. 18 b), que se refiere a su vez a las *Etimologías* de San Isidoro. A Abravanel debe también V. la noticia siguiente de la Translatio imperii. Las diez calamidades del pueblo judío en V. (mismo número) son una transformación libre de la conocida Midrasch de las diez *galyot* como se halla al fin de los trabajos históricos que llevan el nombre de Abraham ben David en las ediciones más antiguas. Las calamidades 8.ª, 9.ª y 10.ª parecen estar referidas inmediatamente según *Josippon*, mas en realidad aquí la ha tomado V. de la mano de Abravanel, el cual en el comentario a Deut. XXVIII, 49 en la adición a Jos. habla de tres conquistas de Jerusalén por los romanos: una en tiempos de los hermanos Hyrcano y Aristóbulo, la segunda en el de Herodes y la tercera llevada a cabo por Tito. Lo mismo se halla, abreviado, en V., siendo particularmente sospechosa la cita final «según atestigua Ben Gorión», precisamente como en Abravanel. Aun pueden señalarse otros

(1) Cfr. Juan Menéndez Pidal: *Leyendas del último rey godo*. Rev. de arch. bibl. y museos 1901, sobre todo pgs. 877 y sgs.

(2) Ha añadido al fin la emigración a Granada—lo cual puede proceder de Abraham ben David, Neub. p. 80—y los 50.000 judíos distribuídos entre los linajes de Judá y Benjamín

hurtos de V. a este escritor. Baste aquí señalar que V. ha hecho probablemente abstracción de aquél en primer lugar para citar crónicas de lengua extranjera, fingidas libremente por él; y sólo en Abravanel, según Baer, o en un escritor pariente, puede haber adquirido sobre el fin de la historiografía cortesana española una interpretación que corresponde con las palabras de uno de sus representantes más significados (1).

RELATOS DE ORIGEN DESCONOCIDO.—Hay en V. otros pasajes que, careciendo de relatos paralelos, sólo podemos juzgar por criterios internos. Tal sucede con la narración (nr. 10) de la trama que Gonzalo Martínez, favorito de Alfonso XI, urdió contra los judíos y el malogro de dicho plan en el año 1339 (Cfr. Graetz VII, 286 y sgs.). Sobre este acontecimiento sólo poseemos, además de V., una corta noticia que se encuentra con pequeñas variantes en tres crónicas judías: Josef ben Zaddic (I, 97), Abraham ben Salomón (I, 109; pg. 23 de traduc. de Bages) y Juchasin (ed. Filipowski p. 224 a). De los nombres judíos citados por V. conocemos sólo los de Josef de Ecija y del médico Samuel ben Vacar por la crónica de Alfonso XI (2), Especialmente sobre el primero, habla el cronista castellano en expresiones sumamente idénticas a las de V. (vide nota en el nr. 10): cuenta la rivalidad y el influjo de los dos hombres de hacienda, sin hablar de la caída de Josef por Gonzalo Martínez. Podemos juzgar con Graetz que el relato de V. se funda en otro auténtico y contemporáneo. El estilo, lleno de citas bíblicas y análogo al libro de Esther—forma típica de narraciones entre los judíos—, se aparta completamente del carácter general del *Schébet*. En estas alusiones al mencionado libro cree ver precisamente Loeb (*R. E. J.* XXIV, pg. 4) la mano de V.; mas aquí las reminiscencias llevan otro carácter. V., todo lo más, ha añadido palabras suyas (pero con gran comedimiento) a las pronunciadas en el Consejo de la corona. Algunas versiones indican el empleo de documentos; v. gr. el correcto título del principio. Estrictamente históricas son las relaciones sobre la invasión de Abdelmélic, y si, como se sabe por otra parte, Alfonso se encontraba bastante falto de dinero, es muy probable que tuviera un plan de confiscación de los bienes judíos y de una expulsión judaica, como también que el Arzobispo de Toledo, que sacaba de los judíos pingües rentas, no estuviera de acuerdo con ese plan. El relato de la victoria de Gonzalo, su caída y aniquilamiento, concierta con la declaración del cronista de Alfonso (caps. 201-206) y es testimonio notable del vivo interés con que los

---

(1) Véase pág. II de este prólogo.

(2 Ed. C. Rossell, Bibl. Aut. Esp. LXVI, pgs. 171-193.

judíos reparaban en circunstancias secundarias de la trama contra ellos. Por consiguiente, no se puede dudar de la autenticidad del relato en todos los puntos esenciales.

Han debido de existir trabajos amplificadores del escrito histórico de Abraham ben David, a los cuales se pueden reducir algunas relaciones de V. Ya se comprobó esto al hablar del relato sobre la persecución de Granada. El nr. 3 de V. difícilmente puede también reducirse al LIBRO DE LA TRADICIÓN (Neub. p. 61; trad. de Bages, p. 64), que el redactor del *Schébet Jehuda* hubiera empleado muchísimo más, de haberle conocido. El número 4 se encuentra en Abraham ben David; pero contiene datos que no se hallan en éste y que, sin embargo, V. no ha inventado completamente; conciertan demasiado bien con tradiciones de otro origen. Por el contrario, en el nr. 9 se lee una disputa entre el rey visigodo Sisebuto y los judíos, ni histórica ni bien compuesta (1). Ignoramos de qué fuente ha podido beber V. lo relativo a la persecución del tiempo de los visigodos, pues faltan testimonios judíos de esa época.

Algunas noticias de V. son de origen alemán (cfr. nr. 49). Si el autor terminó su libro en Italia, no es de extrañar que allí oyera narraciones de judíos alemanes emigrados. La persecución en la ciudad de *Bodon* (nr. 35) no se puede identificar, aunque ha debido de tener fundamento histórico. Por el contrario el nr. 34 recuerda el asesinato de los consejeros de Worms por los 12 parnasim el año 1349, del cual habla el libro *Mahasé nasim* (nr. 10). Aun descansa en más firme base la sospecha de que el nr. 36 se funde en la «Wiener Gesera». Esta narración, sólo contenida en recientes versiones germano-judías, ha demostrado Goldmann pertenece a un relato judío contemporáneo de los acontecimientos del año 1421. En lugares paralelos se cuenta que los miembros de la comunidad judía se matan unos a otros en la sinagoga. (véase nr. 36).

RELATOS HISTÓRICOS CONTEMPORÁNEOS.—Junto a los relatos que halló en tradición escrita, Salomón ben Verga ha consignado sucesos propios o acontecimientos contemporáneos que otros le comunicaron. Ya hemos hablado de ciertas alusiones a hechos de este género; pero hay pasajes que tienen especialmente por objeto tales sucesos. Esto ocurre con los nrs. 38 y 62 mencionados en la página VIII de este prólogo. No siempre existe, a decir verdad, entre las narraciones del *Schébet Jehuda* correspondencia lógica o cronológica; pero sí tal que se puede explicar psicológicamente por los procesos mentales del autor. Así podemos suponer que, como en

---

1) A la mitad, interviene un «sabio Roberto» que no vuelve a ser citado.

el nr. 62 se trata del establecimiento de la Inquisición en Sevilla, de modo semejante en el 61 se indica un suceso inmediatamente relacionado con la expulsión de los judíos de España (1). Sin embargo aquí, dada la brevedad y oscuridad de la noticia, sólo hipótesis están permitidas. Por el contrario puédense juzgar con gran seguridad los relatos sobre la suerte de los desterrados españoles. Proceden indudablemente de Salomón ben Verga mismo; pues éste experimentó la expulsión de España, como resulta de muchos pasajes de su libro. No están demostradas relaciones literarias del relato de V. con las numerosas narraciones conservadas sobre la expulsión de los judíos de España. Como hallamos al autor pronto en Portugal hay que creer su declaración que sólo sabe de oídas la suerte de los desterrados españoles que vagaron por el mar (nr. 52). Lo ha oído evidentemente a los judíos de España que en 1492 hallaron en Portugal refugio. Pero es notable el arte con que el autor informa sobre los padecimientos de los judíos en Portugal (nrs. 59 y 60), sobre todo acerca de la conocida matanza de los anussim o judaizantes en Lisboa el año 1506 (nr. 60). Coincidiendo con relaciones cristianas, habla aquí de los celestiales resplandores que un crucifijo despedía. Un relapso se acerca y manifiesta, según comunicación de un testigo ocular cristiano (2): «¿Qué milagro podrá hacer un madero seco? Tomad agua y humedecedlo, así al punto se apagará». Según otra versión, aquél se fija en una lámpara que proyectaba resplandor sobre la imagen. Mas en V. dice: «¡Ojalá fuera milagro de agua y no de fuego; porque en la sequía pudieramos emplear agua!» Así debe de haber hablado el relapso «en la sencillez de su corazón». Tal reflexión en boca de un judaizante oprimido es palmariamente imposible y se debe considerar como producto del ingenio de V. (3). Pero lo más extraño es que V. llama en este capítulo al rey Manuel de Portugal «rey piadoso» y hace en el capítulo 12, ya tratado, muy defensor de las cosas judías al mismo rey que los restantes contemporáneos señalan como peor enemigo de los israelitas; porque él, de inaudita manera, mandó el año 1497 arrebatar primero a los judíos sus hijos y bautizarlos, y después arrastrar también hasta la pila bautismal y atormentar a los adultos. V. ha suprimido precisamente estos sucesos por completo, aunque, como en general la

---

(1) Baer (pg. 70 nota) piensa en el proceso del asesinato ritual de La Guardia 1.490-91, aunque el acontecimiento estaría en V. muy internado, en el reino de la leyenda.

(2) De un alemán; cfr. Schmidtc: Allgem. Zeitschr. f. Gesch. IX 1884) 172. Kayserling. p. 148 nota 2.

3) Como Baer opinan Loeb y Kayserling. Graetz, por el contrario, tiene esta versión por la más primitiva.

suerte de los anussim hasta el año 1507, le eran muy conocidos; por consiguiente no debe engañarnos al decir que estaba cuando la matanza de Lisboa fuera de la ciudad y que se hizo referir los sucesos unos días más tarde de su vuelta. ¿Ha querido el autor borrar la impresión de la propia aventura y apartarla a una esfera indeterminada y legendaria? ¿Le repugnaba hablar de acontecimientos que a él mismo hicieron fingirse cristiano? ¿O fué su propósito callar crímenes del rey Manuel y rodearlo de buena reputación, porque en los años últimos de su reinado se encargó enérgicamente de los anussim?

En Portugal se desarrolla también el nr. 11. Sin dejarnos desconcertar por falsas señas, se debe tratar de persecuciones del año 1490 en Saboya, Piamonte, Lombardía, Sicilia, Rusia, Florencia, Cerdeña y Provenza. Esta lista de nombres está tomada del fin del comentario de Abravanel a Ezequiel c. XX. En aquél se hallan los países de que fueron echados los judíos desde el año 1464 hasta 1506, acontecimientos que suenan a la piadosa consideración cual precursores del Mesías. En V. son recogidos en el año 1490; porque éste era considerado en cálculos cabalistas como año de redención. Para no dejar traslucir nada acerca del origen de su cita y componer una historia fidedigna, ha añadido el autor en el título recuerdos de su propia vida, con lo cual ha engañado a conciencia a sus lectores hasta los presentes días (1). Porque cuando más adelante habla de las costumbres de los anussim en la Provenza, sorprende sean reducidos a esta pequeña tierra aspectos que eran muy comunes en Portugal y España (nr. 11). Si en seguida cuenta que la población, diezmada por la peste, permite a los anussim abandonar su tierra, que los numerosos retrasados fueran molestados por la Inquisición, hasta que «surgió un rey» y les apoyó contra ésta: tienen sólo como fundamento las relaciones portuguesas. Pues aquí juega especialmente gran papel el odio contra los anussim; los años de hambre y peste tenían al pueblo tan fanatizado, expone Baer, que en el año 1506 llegóse en Lisboa a la matanza ya citada, y el rey tuvo que revolverse el año siguiente a conceder a los anussim libre partida de la tierra (que sólo pocos utilizaron) y por otro edicto, de que se hallan en V. reminiscencias textuales, a preservarles de las iras de la Inquisición (2). Que estas combinaciones se adaptan por completo a la serie de ideas del autor confírmase: porque al comienzo del capítulo siguiente figura el nombre hasta entonces callado del rey Manuel, hijo de Alfonso (V), como

---

(1) Cfr. los ensayos de Loeb, *Jos. hacc.* pg. 72.

(2) Cfr. Kayserling, pg. 154.

de protector de los judíos. Con ello queda aclarado de antemano el intento de considerar el capítulo 11 como una interpolación más tardía.

Mientras el *Schébet Jehuda* refleja circunstancias por lo general españolas, rara vez portuguesas, dos pasajes indican relaciones de Italia. En el relato no numerado «Sueño que tuvo el rey Alfonso de España» declara el rey a un judío al final de un largo diálogo: «Debíais representar en la puerta de Jerusalén lo que hicieron los habitantes de Nápoles; pues, antes de haber sido sometidos, pintaron en la puerta de la ciudad la imagen de una doncella y después de sometidos, la figura de una albarda, para denotar que habían sido dominados como asnos». El judío contesta a esa observación mortificante: «Los napolitanos ya han conseguido de nuevo su imperio». Afirma Baer, que no sería atrevido ver en esto una alusión al paso de Nápoles a manos de los españoles en 1504. A pesar del desaliento de la subyugada población, originó tal mudanza apogeos económicos de la ciudad bajo la administración del virrey español. Suena también a burla lo de la predilección de los napolitanos por las sillas de montar magníficas. A una colección italiana de sentencias parece remontar la enumeración de las 18 preeminencias de que habla ese mismo relato del «Sueño». Nápoles fué punto de reunión para los judíos desterrados de España. Allí leyó Salomón ben Verga la epístola de R. Meshullam de Roma a las comunidades de los Estados pontificios y del rey de Nápoles (capítulo no numerado). El ingreso de esta carta se documenta por su lenguaje como absolutamente auténtica (Cfr. Graetz VIII, 339). Se habla de una legación del rey de España al Papa. Pero aquí el autor comienza a disponer libremente del texto según el capricho de su fantasía. Los embajadores deben comunicar al Papa que como el rey proyecta expulsar a los judíos, aquél debe comenzar despidiendo a los suyos. Lo verdadero en esto es que el embajador español en 1493 excitó al Papa Alejandro VI a expulsar a los relapsos escapados de España a los Estados pontificios (Vogelstein und Rieger: *Geschichte der Juden in Rom,* II, 25). Estas ideas permanecen primero infructuosas, pero el año 1503 mandó el Papa prender a 80 relapsos y confiscar sus bienes. Es entretenido ver cómo son tergiversadas estas cosas en La Vara. El Papa en primer lugar no halla justo que las majestades españolas tomen aire de representantes de Dios y se enreda en una conversación teológica, etc., (véase el pasaje en la trad.) Por otra parte aquí, según sentir de Baer, ha pensado en los bautismos forzados de portugueses del año 1497, a los cuales precedió un edicto de expulsión; la hacienda de los padres fieles a su religión fué confiscada en beneficio de sus hijos bautizados, y así «los niños heredaron a sus padres en vida». Esta medida fué tan excepcional que no se puede negar exista relación entre el

pasaje de nuestro texto y ella, y más cuando las palabras del *Schébet Jehuda* encierran la contradicción (comprensible dado el carácter indeciso del rey Manuel) de dejar seguir al edicto de expulsión la alternativa entre la muerte y el bautismo. Con eso pudiera probarse que el autor del *Schébet* alcanzó a ver las espantosas escenas del año 1497 y suprimió de intento su exposición (números 59 y 60). Después, las ideas del autor se enderezan a Italia. El cardenal que excitó al edicto de expulsión muere en el banquete, etc., (vide el «Escrito de R. Meshullam» de la traducción).

RELATOS LIBREMENTE INVENTADOS.—Por lo dicho hasta aquí, puede ya juzgarse cuánta parte toma la fantasía de V. en el manejo del material histórico a él entregado. A menudo sírvele una narración sólo de punto de partida para propias consideraciones e invenciones. Léase v. gr. el nr. 8. El relato suena a viejo, dado que, en efecto, Abraham Benveniste y Josef hanassi se corresponden; pero ya el nombre del rey no concierta con eso, y la intención harto clara en el autor de prestar a la relación tinte extraño, al dar como fecha: «y fué esto la tarde de la *pascua de cenceños,* que los hebreos llaman Pascua», no tiene ya sabor de documento primitivo. Si por otra parte en éste y el precedente diálogo se trata de los decretos sobre el traje de los judíos, no hay derecho a ver en ello con Graetz (VIII, 420) reminiscencias del gran edicto de 1412, que serían muy débiles y precisamente suprimirían lo esencial; sino que son decretos típicos que se repitieron frecuentemente y que podían ser familiares a un judío del fenecido siglo XV.

A la narración de la disputa entre los judíos españoles D. Samuel Abravalia y D. Salomón halevi y el Papa «Marco Florentín» (nr. 41) puédese atribuir base histórica, si advertimos que al Papa Martín V—que fijó de cuando en cuando su residencia en la ciudad florentina—, no sólo tenían que reconocer los judíos alemanes e italianos decretos favorables, sino especialmente los de España la abolición de la Bula de Benedicto XIII. Pero el hecho de que los judíos, en el transcurso ulterior de este diálogo, pidan la abolición de dos decretos, concernientes a restitución de la usura y demolición de una Sinagoga, por reales que sean los rasgos de por sí, suena en este lugar a invención; porque entonces se discutía de muchas cosas más importantes y las personas nombradas sólo son adornos para las discusiones. El autor, mediante el empleo de nombres españoles muy conocidos (como Pedro de Guzmán, nr. 29, Enrique Mendoza—capítulo sin numerar—, Juan de Vera, nr. 8, etc.,) y a veces por nombres que él mismo en otro contexto ha hallado y citado (v. gr. D. Benveniste y D. Sulimán ben Jaich, nr. 7, después en el nr. 10; el rey «D. Pedro el Viejo, nr. 32, después nr. 20), quiere prestar a su historia sello histórico y ha suministrado con ello ocasión, aun a los sabios de nuestro tiempo, para toda

clase de combinaciones. Con idéntico fin entremezcla con gusto expresiones españolas y pone en boca de papas, reyes y monjes,—no siempre sin éxito—giros cristianos. Solemnes citas de fuentes deben probar la autenticidad de origen: «Existen varios relatos acerca de tal asunto, pero esto es lo que he leído en la crónica de los sabios franceses» (nr. 17) o «sobre esto hay otra versión oral, pero esto he hallado escrito». O el autor nota al fin de una disputa que se ha hecho interminable, para la que no encuentra ninguna conclusión: «No pude copiar el fin porque estaba ilegible». En tales pasajes las relaciones pertenecen completamente al reino de la invención.

Sobre este punto ha hecho Loeb notables reseñas (1). El poeta se traiciona a sí mismo con efectivas imposibilidades. Se presenta un diputado musulmán en el palacio francés, lo cual evidentemente no ha sucedido en opinión de Baer (2) antes de Francisco I (nr. 17); el rey portugués Manuel resuelve en un caso ocurrido en la castellana Ocaña (nr. 12). Con la mayor candidez se hace a los papas y reyes defensores de los judíos y peritos en doctrina talmúdica. La composición algo primitiva del diálogo es a veces traidora. No hay que desconocer el carácter polémico e irónico del autor, ya demostrado en las interpolaciones de pasajes auténticos, así como tampoco los rasgos legendarios seguros. Al ponerlos de resalto se ha extralimitado Loeb. Tampoco los relatos van siempre muy mal compuestos. Algunas historias cortas son hasta de una claridad tan obvia que pudieron desafiar la crítica del mismo Loeb. Porque el autor no pretende sólo ni ante todo charlar y entretener. Sus invenciones llevan tan poquito sello de falsa precipitación intrínseca, como cargos morales pueden hacérsele por sus falsas indicaciones de fuentes. Estos relatos inventados tienen un tema: ilustran los típicos destinos de la diáspora de los judíos (1). Indiquemos

---

(1) *R. E. J.*, XXIV. A excepción de la disputa de Tortosa, ninguna es histórica (Loeb, lug. cit. p. 4). Compila V. la materia para sus diálogos de la más temprana literatura judía. Su mérito es el arte particular de agrupar e interpretar viejos motivos, el sostener a menudo un punto ingenioso. Las preguntas y respuestas en V. nr. 32 están tomadas de manera característica al *Shahar ha-Shamaim*, cfr. ed. Heidenhein 1801, fol. 72 b. (V. pregunta 1), 11 a-12 b (preg. 2), 13 b (preg. 3 , 14 a (preg. 4), 14 b preg. 5 , 22 b (preg. 6), 5 a (preg. 8), 32 b (preg. 9), 3 a (preg. 10-12 , 70 a (preg. 13). No obstante, se refiere V. (preg. 3) a una disputa con Josef Benveniste. También unas páginas más abajo se hallan recuerdos de la *Shahar ha-Shamaim* (11 a, 12 b, 42 b . Asimismo la parábola de los anillos en V. al principio del mismo número procede de tradición escrita. Las citas de Nicolás de Lyra y otra literatura no judaica lo recibe V. siempre, según Baer, por intermediarios judíos.

(2) Véase en la nota al § 17 la opinión de Loeb en este punto.

aquí con Baer algo de esto. De notable concatenación y clara estructura es el diálogo 7 que, partiendo del pleito sobre el asesinato de ritual, con cuyo motivo trata del odio a los judíos y sus causas, desarrolla una filosofía de la historia del judaísmo; aquí está la médula de todo el libro. El tema se reproduce más brevemente en el diálogo que sigue; pues el autor quiere presentar el problema en diversas formas. En ambos diálogos se discute la acusación de asesinato de ritual: después de haber sido en el nr. 7 refutada teóricamente y reducida al odio del pueblo, es ilustrada en el nr. 8 con un ejemplo. El asesinato de ritual juega papel terrible en la vida de los judíos españoles medievales: no es, pues, ningún milagro se le haga objeto en el *Schébet Jehuda* de un relato siempre variado. En parte son aprovechados para ello rasgos legendarios, como Loeb ha mostrado; así en el nr. 16 un trozo que forma piadoso comentario al versículo bíblico Ps. CXXI, 4. En el nr. 17 se muestra cómo los enemigos de los judíos saben aportar siempre nuevos testigos para hacer fidedignas sus acusaciones. Un embajador árabe entra en escena como crítico del procedimiento de juzgar; en su país los príncipes no creen tales bobadas. Discútese en dicho número muy seriamente, como también en los nrs. 28 y 29 (donde el asesinado aparece para impedir la ejecución del judío denunciado), hasta qué punto pudiera tener valor el testimonio arrancado a un judío por el tormento, problema sobre el cual, en verdad, no podía entonces con serenidad escribirse.

En otro grupo de capítulos, nrs. 3, 4 y 9, cuya armazón histórica ya hemos examinado, se disputa sobre el carácter y derecho de un cambio de creencia forzado. En el nr. 13 preséntase el monje que predica contra los judíos. En el 26 éstos son defendidos contra la recriminación de envenenadores de fuentes, en el contexto de una noticia sobre la peste negra. En el nr. 41 toman las discusiones escolásticas gran extensión, pero en el propio sentido de la historia. Está libremente inventado el pasaje nr. 44, donde, según modelo de los nrs. 14 y 29, la reina, por instigación de su confesor, sugiere al rey órdenes hostiles a los judíos; pero, mediante presentes de dinero, es disuadida de su proyecto. Completamente ajustado a la verdad se mantiene el relato sobre la persecución en Monzón (nr. 15),

---

(1) Loeb, *R. E. J.* XXIV. p. 28 afirma: «Plusieurs de nos récits semblent plus ou moins inventés pour illustrer une maxime ou un fait d' expérience«. Así el tema del nr. 8 sería: «El oro es el rey del mundo«. Eso es falso, dice Baer. En el *Schébet Jehuda* no se trata de una teórica ciencia de la sentencia, sino de una observación práctica de la vida desde puntos de vista completamente fijos.

al cual se ha tenido por verdadero y colocado en el año 1391. Hubiera debido encontrarse, sin embargo, al menos una alusión a la desgracia general de ese año, y por lo demás, sólo contiene el pasaje ciertos rasgos típicos de una persecución judía sin entrar en pormenores de especiales localidades y personas. El caso no está dibujado mal; pero un relato más auténtico tiene, sin embargo, contenido más individual y también otros términos (1). En cuanto al falso mesías surgido en Persia de que trata el nr. 32, puede pensarse en Abû Isâ de Ispahan a lo cual también inducen los extractos precedentes de Maimónides; mas, en sustancia, trátase tan sólo de pintar, como adición al tema apuntado con David Alroy, el tipo de un pseudo-mesías que, con su mala fe y ceguedad, pone en peligro a todo su pueblo. Es, por tanto, meramente humorístico, si bien parece algo fuerte, lo del rey cuando declara sensata la condición puesta por el Mesías de que aquél le devolviera los gastos de sus propios preparativos de guerra. El relato sobre la persecución en Fez (nr. 33), de la que el autor no quiere hablar por no haber visto acerca de ella nada escrito y haber oído tradiciones orales muy opuestas, procede verosímilmente también del Resumen de Maimónides, a menos que se trate de la persecución de que habla Bernáldez en su *Historia de los Reyes Catholicos* I c. 114.

SERIES DE IDEAS DE LA OBRA.—He aquí como las expone Baer (páginas 78 y sigs.). El primer capítulo, fabricado con elementos del *Josippon*, despierta en seguida y muy hábilmente la impresión de que procede de tiempos prehistóricos hasta la ruina de la política judía, y aun tiene sabor más antiguo el nr. 2. Luego marcha en prodigiosos saltos sobre la época persa de la España mora, notándose que el autor, a pesar de muy intencionales confusiones que en el libro se siguen, es más capaz de comprender distancias históricas que muchos cronistas judíos de su tiempo preciados de sabios. Los capítulos 4 y 9 están dedicados al tema de la conversión forzosa. Mas entre ellos el autor ha insertado con gran maña la relación de los pastores, encadenada mediante rico material de hechos, y el gran diálogo fundamental 7, que vamos a analizar. El problema de la defensa contra la acusación de asesinato de ritual ofrece sólo motivo a las amplias disgresiones que aquí se presentan. El rey suscita la cuestión sobre las

(1) La historia según Baer pág. 66, nota 2) recuerda a la relación, en esta forma tampoco histórica, de la persecución en Praga el año 1389 en *All. Zeit. d. Judent* 1840, págs. 725 y sigs., y en N. Grün: *Sage und Geschichte aus der Vergangenheit der israelit. Gemeinde in Prag.* Praga 1881, pág. 19. Quizá presenta aquí un influjo del *Schébet Jehuda*, pues las fuentes contemporáneas dan otra descripción.

causas de la profunda caída de los judíos, que no parece explicable ni como castigo divino a ellos, que no están moralmente por bajo de otros pueblos más felices, ni como resultado de sus circunstancias políticas de fuerza en el antiguo mundo. La respuesta a tal pregunta se reserva para dirigir la mirada sobre problemas actuales. Lo absurdo de la acusación de sangre es probado por el carácter de los judíos y su ley; la acusación es sólo un desfogue de odio. Mas ¿por qué los odian los pueblos? Dos motivos se dan: 1.° El orgullo de los judíos. En antiguos siglos, cuando éstos vivían aún pobre y moderadamente, no hubo ninguna queja de asesinato de ritual. Pero ya dijo el rey Salomón: «Por tres cosas se estremece la tierra: por el siervo que se hace rey.....» 2.° Su riqueza. Mediante usura se han apoderado de las tres cuartas partes de las tierras españolas. Como tercer motivo se alega la separación de los judíos en materia alimenticia. Para ilustrar la tesis aquí planteada se presenta un proceso de asesinato de ritual, en cuyo curso tiene que confesar la misma agitada población que se ha dejado arrastrar a la insensata acusación por odio y opresión económica. Contrastando con la situación exterior de los judíos, resalta la superioridad de su estirpe. Esto se ilustra con una leyenda histórica («ningún pueblo de la tierra puede demostrar la pureza de origen y linaje como estos infelices judíos»), y por otra parte, con aquel mito desarrollado ya en el *Cuzari* (I, 103) de Jehuda Halevi. Según él, como intermediario entre cielo y tierra, el judío se halla tan por cima del hombre como el hombre por cima de la tierra El fin del capítulo vuelve en forma menos ordenada a la cuestión suscitada al principio. A los judíos tenía que tocar la cólera divina tan violentamente, porque ellos, estando bajo la inmediata dirección del cielo, osaron, no obstante, atentar contra su ley. Interior discordia ha favorecido su ruina, y persiste el destierro porque no descuidan sus deberes para con Dios, pero sí para con su prójimo.

El próximo capítulo examina una vez más la cuestión acabada de tratar, en forma algo más corta. En el nr. 10 se ofrece, para que descanse el lector de las teóricas discusiones precedentes, una dramática narración rica en hechos. El autor ha reproducido sin esenciales cambios esta narración en sí completa, de muy elevado estilo, atestiguando su buen gusto. En el 11 principales discusiones (sobre asesinato de ritual entre otras cosas) son interrumpidas por la notable historia de la perversa hermana del Papa y la descripción del típico origen o nacimiento de una persecución encarnizada de judíos (nrs. 14 y 18). Los primeros trozos (nr. 18 y siguientes) tienen por asunto un *guirush* y otra extensa persecución. Luego es presentado el tipo de un falso mesías en dos diversas formas

(nrs. 30 y 31). Después de una abigarrada serie de muy heterogéneas persecuciones de judíos (nrs. 34 y 39) se dispone la seriedad del lector para la gran Disputa de Tortosa, de la que por clara relación de ideas se llega al relato de la legación al Papa Marco Florentín. A continuación un benévolo recuerdo a tiempos más felices (el nombramiento del príncipe de los desterrados, nr. 42), antes que el autor se vuelva hacia los comienzos de la catástrofe española en el año 1391 y los padecimientos de los desterrados desde el 1492 (nrs. 45 y 62). Después de estas narraciones horripilantes se suscita una vez más la cuestión de por qué ha tocado todo esto al pueblo judío. El autor halla seis distintas causas, construídas en disposición un tanto oscura (v. el nr. 63). Sirve de conclusión al libro primitivo la singular descripción del Templo de Jerusalén y su servicio y la exclamación del rey español: «¡Para los judíos, que esto vieron y después lo han perdido, mejor es la muerte que la vida!».

El que tras estas indicaciones, asegura Baer (pág. 80), vuelva a hojear el libro no reconocerá, en verdad, aguda disposición, pero sí construcción transparente guiada por consciente intención. A buen seguro que el deseo del piadoso escritor fué, como el de otros muchos autores antes y después de él, suministrar a sus correligionarios materiales para disputas religiosas. Mas tales cuestiones se hallan tan fuera de su centro como las consideraciones de Historia Natural y Filosofía, en sí insignificantes, que, claro, fueron insertadas más tarde. El autor, aunque tanta parte tenga en la divulgación de leyendas, no ha compilado sin criterio historias populares; y, si borra de intento los perfiles de los relatos a él entregados, si deja discutir los problemas que le agitan por personas imaginadas y en crónicas que no existen en ninguna parte, no ha querido, sin embargo, navegar a velas desplegadas por el mar de la fábula. Antes bien, era su propósito examinar la condición social de los judíos de Castilla y las causas de su expulsión, así como del infeliz destino de su raza. En la contemplación de los acontecimientos castellanos del siglo XV trabaja su ingenio, aun allí donde no toca cuestiones inmediatamente contemporáneas: así alega (nr. 7) para explicar ciertos preceptos talmúdicos que el cristiano por lo regular es poseedor de ganados. Pudo, ciertamente, en palacios reales españoles alzarse un musulmán como crítico de instituciones cristianas (número 17). Sobre tierra española eran las animadas discusiones entre judíos y cristianos, de que está lleno el libro, aunque la posición de los judíos en el curso de los siglos fué más desfavorable, como Ben Verga se inclina a conceder. Aquí siempre se permitió después de persecuciones sangrientas y aún del establecimiento de la Inquisición la tolerante manera de pensar, como atestigua la parábola de los tres anillos, rehecha por

Salomón ben Verga. Aquí iglesias y sinagogas vivieron frecuentemente unas junto a otras «cual dos hermanas, sin hablar mal una de otra» (fin nr. 41), hasta que régimen más riguroso mandó demoler las sinagogas; hasta que Dios, que había dado a Israel la ley en el fuego del zarzal ardiendo, parecía quitarla en el fuego de las hogueras inquisitoriales (nr. 7). Ya se ha indicado cuántas cuestiones contemporáneas son tratadas en el *Schébet Jehuda*. Loeb ha propuesto una porción de tipos del *Schébet* como objeto lleno de atractivos para el folklorista (*R. E. J.* XXIV, 1 y siguientes). Estos reyes y papas amigos de los judíos; estas princesas necias e interesadas; estos apóstatas llenos de odio y odiosos, a los cuales dicen los judíos: «Preferimos ir al infierno a vivir con vosotros en el paraíso» (ibid.), pertenecen todos al círculo de experiencia personal del autor. «Los judíos en España fueron queridos y honrados por los reyes y príncipes, por todos los sabios e inteligentes» (nr. 44). Si un judío es acusado de crimen, inmediatamente se apresuran todos sus correligionarios a salvarlo; el sastre se dirige a un príncipe con quien tiene amistad, el platero al duque (nr. 7). Sólo el pueblo odia a los judíos, porque encarecen la vida y suplantan a los cristianos en sus oficios. «Nos chupan y nos arruinan», gritan los campesinos; «por causa de la usura aún se han apoderado de nuestros ganados, hasta el punto de no poder arar nuestros campos» (ibid.). La población tiene sed de venganza y reclama el castigo de los judíos (nrs. 15 y 17). «Si el pueblo se levanta con la espada en la mano por gloria de Dios, ¿quién podrá impedirlo?; pues el que esto hiciere será llamado hereje». («Sueño del rey Alf. de Esp.») Con odios y desconfianza son perseguidos también los judíos conversos. «Su conversión nada aprovechada, sólo sirve para que se ensoberbezcan contra los verdaderos cristianos y no tengan miedo de ellos, porque ya pasan por tales en apariencia, y ya no paguen los impuestos reales que antes como judíos pagaban» (§ 64). Todos los *cuentos* y maliciosas calumnias inventados sobre los judíos son referidos en el libro, desde el asesinato de ritual y el ultraje a la sagrada Hostia, hasta el envenenamiento de pozos y la censura de que los judíos trajeron la peste al mundo (§ 7). Pero además el autor, bajo la forma de relato de una conversación en otro tiempo habida, falla contra los judíos con gran severidad. Gastan lujo provocador, particularmente las mujeres, que se conducen con mula de Papa, mientras los hombres andan como asno de carbonero (§ 8). «Si el judío tiene 200 doblones, trata en seguida de vestirse con trajes de seda y traen a sus hijos con vestidos recamados, cosa que no hacen los nobles, aunque tengan renta anual de mil doblones» (§ 7). Además échaseles en cara sus interiores discordias. Si deseáis tomar venganza de ellos, le dicen a un rey, ordenad se reúnan todos en una misma ciudad: pronto, entregados a sí

mismos, se matarán unos a otros (ibid). Aun el año de la expulsión se hirieron los judíos españoles en la noche de la fiesta de la Expiación por los asientos en la sinagoga (§ 63). Tampoco intenta absolver a los judíos de la censura de mala fe comercial. «Los cristianos se guardan mucho del robo, el engaño, la usura y otras transgresiones semejantes; pero no cuidan tanto de sus deberes para con Dios, y muchos cristianos rezan sólo una vez al año. Con los judíos sucede al contrario; pues ¿quién de ellos omitirá ni una sola oración? En cambio para el hurto, el engaño y la usura, no tienen ningún escrúpulo», y por esto son castigados más duramente que otros pueblos (fin § 7). Para los judíos termina la religión con el provecho (ibid.). Ciertamente, las circunstancias económicas empujan siempre a los judíos a tomar interés aun contra su voluntad; y malhechores hay en todos los pueblos; pero esto queda oculto en los que mandan; mientras que en el pueblo sometido, manchas de la pequeñez de un grano de mostaza, parecen tan grandes como el globo del sol (§ 8) (1). «El mayor defecto de los judíos es, ciertamente, que ninguno toma su defensa sin que deje traslucir en ello envidia u odio, aun en los casos en que lo bueno es evidente» (ibid.); así se duele el judío atormentado por la incesante disputa sobre el carácter de su pueblo. El Papa Marco Florentín compara al pueblo judío con un débil anciano «de ojos enturbiados, manos temblorosas, rodillas vacilantes y dientes caídos, de modo que si allí estuviera la sepultura, le gritaría y llamaría a sí». Pero los judíos replican: «Nosotros somos semejantes al pájaro que mordió una fiera con sus dientes, pisoteó con sus patas y dilaceró con sus garras» (§ 41). Sólo un poco de la pasada grandeza ha quedado a los judíos. En otro tiempo alumbraron el mundo como un ascua, parecidos a aquellos que encienden su lámpara en fuego esplendoroso; los de hoy se asemejan a los que sacan con fatiga alguna chispa de un pedernal; su trabajo es penoso mas su provecho escaso y cuanto más alto vuelan las chispas, antes se extinguen. No obstante dan a otros luz; pero como la vela, que se consume a sí misma. Épocas largo tiempo ha pasadas se renuevan. Como Abraham anduvo antiguamente en el horno de fuego, los hijos ahora suben a la hoguera por

(1) Nota Baer (pág. 83) que frente a la difundida leyenda de los progresos guerreros de los judíos españoles, puede hacerse resaltar que en el *Schébet Jehuda* los judíos están caracterizados como tímidos: un niño puede poner en fuga a cien judíos; escapan si han de presenciar una ejecución, pues no soportan la vista de sangre. Se les censura que se ejercitan en el combate, cuando la verdad es que no van a la guerra § 8). Gonzalo Martínez se lamenta ante Alfonso XI (nr. 10): "Tú, nuestro rey, sales a la guerra contra tus enemigos y mientras ellos (los judíos) comen y beben".

su creencia, formando un conjunto con el Patriarca, como un árbol viejo muy robusto, cuyas ramas en el aire se parecen a las nudosas raíces sobre la tierra («Sueños del rey Alf. de Esp.»).

Tales imágenes—concluye Baer—sabe hallar Salomón ben Verga para la infortunada nación judía. ¿Dónde ha oído estas palabras tan cálidas y primitivas desde los días de Jehuda Halevi? En verdad, impresiona mal, al lado de hermosos pensamientos y observación exacta, su tono levemente irónico; pero, en conjunto, es el libro una perla en la pobre literatura histórica de los judíos. Está muy por encima de las crónicas de Abraham Zacut y otros contemporáneos; por encima del libro de Samuel Usque, al que falta aquella intuición de la vida íntima judía; por encima asimismo de la obra de Josef Hacohen, en cuyo estilo y modo de trabajar sólo se siente un débil reflejo de erudición humanística tardía. El libro de Salomón ben Verga revela una cultura ya pasada, al par que constituye el tipo de una nueva era de la cultura judaica. Nunca se había disputado tanto sobre religión y sociedad judías como en la España del fin de la Edad Media, y por primera vez desde tiempo antiguo, a pesar de la Inquisición y los bautismos en masa, salió el odio encarnizado a los judíos fuera del disfraz teológico hasta en la literatura cristiana. Aunque la literatura polémica y apologética fué cultivada con esmero entre los judíos medievales, sin embargo, sólo de paso tocó otras cuestiones como puramente teológicas. El libro *Schébet Jehuda* es el primero que trata por extenso desde el punto de vista judío los fenómenos económicos, sociales y puramente humanos de la tribulación judía; es, dentro del círculo de cultura cristiano, el primer escrito acerca de la cuestión judía compuesto en lengua hebrea por un israelita.

Se ha señalado además como otro de los puntos interesantes de LA VARA DE JUDÁ la riqueza considerable de nombres propios y de lugar que encierra; y sus numerosas ediciones, sus múltiples traducciones a otras lenguas y las frecuentes citas que de tal obra hallamos en la historiografía judaica contemporánea, prueban elocuentemente la profunda estima que siempre ha merecido a los investigadores de la historia y el enorme interés que viene despertando desde el momento de su aparición (1).

EDICIONES. Se considera como príncipe la edición en 4.°, 54 hojas, que guarda el British Museum de Londres. Carece de portada y se cree apareció en Turquía bajo el reinado del sultán Solaimán, quizás en Adrianó-

(1) Pueden verse más detalladas que aquí sus ediciones y traducciones en el prólogo de Wiener. págs. VIII a XVIII.

polis y en 1550. Después han visto la luz las siguientes: Segunda: Sabionetta, sin fecha (prob. 1581), 4.°, 53 hoj, llevando puesto erróneamente sobre la línea del título Adrianópolis. Bajo la presión de la censura inquisitorial, aparecen omitidos los términos españoles y sustituídos por hebraicos, y suprimidos los pasajes anticristianos. Hecha según varios manuscritos defectuosos, lleva al fin una *Tefillath ha-derek,* oración de viaje, y otras breves composiciones. Tercera: mera copia de la 2.ª edición, en Praga, 1608, 4.°, 50 hoj.; lleva apéndices al fin. Cuarta: según la edición príncipe, por los hermanos Rafael, Abraham y David ben Danan, en casa de Inmanuel Benveniste, Amsterdam, 1655, 88 hoj. Sexta: Fürt, 1724, 8.°. Séptima: muy incorrecta y defectuosa, con omisión de los pasajes anticristianos y en escritura parte cuadrada y parte raschí, Grodno, 174, 12.°. Octava: Zolkiew, 1804, 12.°. Novena: Warschau, 1841, 8.°. Décima: Lemberg, 1846, 8.°, según la edic. de Grodno con algunos apéndices.

Finalmente, con el título *Liber Schevet Jehuda auctore R. Salomone Aben Verga.* Denuo edidit, textum secundum omnes editiones constituit, varias lectiones adjecit, introductione, notis, indícibus, multisque additamentis auxit Dr. M. Wiener, Fasc, I tex. hebr. continens, 8.°. Hannover 1855 (págs. XII y 148); Fasc. II con la traducción alemana y registros o índices de personas y de nombres de regiones y ciudades, 1856 (páginas XXVIII y 286). Esta edición, que es la que nosotros hemos seguido en nuestra traducción, ha sido totalmente reimpresa por I. Edelmann, sin fecha, 8.°. Könisberg, 1858. En Wilna, 1900, se publicó nueva edición, *Schébet Jehuda ha Salem.*

TRADUCCIONES. Aparte la de Wiener, las hay: a) Al judeo alemán: por un anónimo: Cracovia, 1591; Amsterdam, 1648; Sulzbach, 1700; revisada y aumentada por Eljakim ben Jacob, Amsterdam 1700.—b) Al español: LA VARA DE JUDÁ, compuesta en la lengua hebraica por Salomón Verga y traducida en la española por Meir de León, Amsterdam, Imm. Benveniste, 1640, 8.°. LA VARA DE JUDÁ compuesto por el Rab Selomoh hijo de Verga, en la Lengua Hebrea y traduzida en la Española por M. de L. y nuevamente Corregido con licencia de los Sres. del Mahamad. En Amsterdam, por Mosseh d' Abraham Pretto Henriq[uez] en la officina de Jan de Wolf, A° 5504 que Corresponde a 1744, 8.°. «El valor de esta traducción—afirma Wiener—es sumamente exiguo, los nombres propios están en ella enteramente desfigurados y ni una sola vez hay que servirse de ellos para descifrar los nombres de lugar españoles. Así, por ejemplo, traduce *Aygen* (Agen) por Guiena, *Gerona* por Verona y *Calahyub* (Calatayud) por Cataluña..... A menudo es también defectuosa y falta en ella v. gr. todo el pasaje que trata de la diferencia entre *nochrí, nozrí* y *goj.,* como también

la mayor parte del nr. 20. La traducción misma es frecuentemente inexacta y el sentido del texto está a veces mal comprendido; en un pasaje (y ello en un español sorprende mucho más) hay sobre todo una grave falta al traducir las palabras *vehem shelujim min halgamash asher me-Cashtilia* («y habían sido enviados de las aljamas de Castilla») «*¡dos embaxadores de Aljamas, Rey de Castilla!*» (1). Con el mismo título de esa edición *tresladado en ladino*..... y se pone en este *Shebet Yeuda* más de todos *nora* de sebdad, y *shebujim*..... y sus *minhaguim*, Salónica, 1850 —5610, 8.°. Con el mismo título..... *tresladado en ladino* por Alkalaí [David de Moséh y su hijo Moséh de David]. Belogrado, 1859, 8.°.—c) Al latín: por Georg. Gentius, *Historia judaica est rex Judaeorum ab eversa Aede Jerosolymitana ad haec fere tempora complexa,* aprovechando las traducciones más antiguas alemanas y españolas, pero sin el prólogo, Amsterdam 1561,.°; ibid. 1654, 4.°. Wiener, lugar cit. pág. XIX y sigs., hace una crítica de esta traducción latina, de sus omisiones y errores.—Carlos de Vich, en *Biblioth. latina sacri ordinis cisterciensis* e Imbonato en *Bibl. latino-hebrea* pág. 76, mencionan otra traducción latina que no llegó a publicarse y que era debida a un monje cisterciense llamado Honorio, contemporáneo de Ben Verga.

Fuera de esto encuéntranse en distintas obras versiones de diferentes trozos sueltos del *Schébet Jehuda:* por Joh. Andr. Einsennmenger, *Neuentdeckters Judenthum*, II, Frankfort-a-O, 1700, 4.°; por Joh. Jac. Schudt. *Jüdische Denkvürdigkeiten,* etc. I, Frankfort-a-M. y Leipzig, 1714, 4.°; por Meahem Mann ben Salomó, *Xeerith Israel,* Amsterdam, 1743, 8.°; por José Zedner, *Auswahl historicher Stücke aus Hebr. Schriftsteller,* pág. 96, Berlín, 1840, 8.°; y finalmente por D. M. Gaspar y Remiro en su discurso más arriba citado (trad. del prólogo y los nrs. 4, 5 y 10).

(1) Fácilmente se comprenderá con esto la necesidad que había de una traducción española. Para la nuestra hemos tenido en cuenta la alemana de Wiener y los dos ejemplares que de la de Mehir posee la Biblioteca Nacional de Madrid.

LA VARA DE JUDÁ

Dice Salomón ben Verga, de bendita memoria: Al final del libro que compuso mi antepasado, el célebre sabio don Jehudah ben Verga—de feliz recordación— encontré anotadas algunas de las violencias y persecuciones que padecieron los israelitas en tierra de infieles, y que yo he traducido para que las conozcan y aprendan los hijos de Israel y se conviertan implorando piedad al Señor de las misericordias, de modo que Él, en gracia de lo que sufrieron, perdone sus pecados y a sus aflicciones diga: «¡basta!»

Y titulé este libro *La Vara de Judá;* porque éste (Judá), que imperaba en un principio, sintió después sobre sí la vara de su aflicción por el Altísimo, según había predicho el Profeta: (1): «Porque se arruinó Jerusalén y se hundió Judá» (2).

§ 1.

La primera destrucción padecida por los judíos acaeció en tiempo de Antonio, césar romano, que resolvió atacar a Jerusalén con un ejército considerable, habiéndose aliado con él uno de los reyes griegos llamado Casio (3).

Cuando el mencionado César se aproximaba a Jerusalén oyó decir que

---

(1) Isaías cap. III, v. 8.

(2) Este prólogo falta en la antigua traducción castellana de Mehir de León.

(3) Quicio (M. de L.)

había quedado viuda la reina de Egipto, llamada Cleopatra, de la que era fama muy extendida que no existía en la tierra mujer semejante a ella en belleza. De la cual prendóse el referido César como la carne se prenda de la sangre, y envió emisarios a Egipto para solicitarla. Consintió ella en ser su esposa; pero a condición de que repudiase a su primera mujer, la cual quedaba en Roma. Antonio lo hizo así. Como la repudiada era hermana de Octavio César, los senadores romanos, ya que supieron aquel oprobio, se conjuraron para quitar a Antonio la corona del cesarato y ponerla en las sienes de Octavio.

Después, surgieron algunos enemigos de los judíos diciendo que la reina de Egipto tenía paz y alianza con éstos, los cuales habían aconsejado a Antonio y a la susodicha reina aquellas bodas para que, por intercesión de Cleopatra, Antonio desistiese de acometerlos. Los romanos, al saber todo aquel rumor, aconsejaron a Augusto que marchara a Jerusalén y tomase venganza de Antonio primeramente y después de los judíos.

Partió entonces Augusto con un ejército muy numeroso, formado por todos los pueblos de la tierra; pues los romanos en aquella época dominaban todo el mundo. Entablada la lucha entre Antonio y Augusto, venció éste y Antonio huyó. Augusto mató a Cleopatra y con ella a los dos hijos que tenía de su primer marido. A continuación se volvió contra los judíos, que se mostraron con gran bravura y mataron al César mucha gente. En consecuencia, dijo Augusto a sus consejeros:—«Suspendamos la guerra contra los judíos; porque no combatiríamos con hombres sino con leones y tigres». Mas, haciéndole ver sus consejeros el oprobio con que volverían a Roma en tal caso y como le movieran a mostrarse fuerte y vigoroso en la continuación de la lucha hasta morir, pues entonces sería eterna su gloria; todos se esforzaron en la pelea hasta que asaltaron la ciudad, hundiendo sus muros, y tomaron de ella copioso botín. Luego de esto el César dejó un poderoso prefecto que gobernase a los judíos en nombre de Roma y se volvió con gran gloria a su país. Al cabo de un año se sublevaron los judíos contra la dominación romana y mataron a aquel prefecto. Cuando el César lo supo, montó en cólera y reunió doble contingente de ejército, ya que sabía cuánta era la fuerza y bravura de los judíos; y dispuso máquinas de batir, que antes no había preparado porque no diera importancia al poder de aquéllos. Duró la guerra un año, pero al fin venció Augusto y mató de los judíos cantidad tan innumerable como las arenas del mar; hasta tal punto que elevó las manos al cielo diciendo: «¡Señor del mundo, no me cuentes por pecado tanta efusión de sangre, ya que los mismos judíos son los que han traído sobre sí la desgracia!» Después de esto deportó a todos los jefes de los judíos y los llevó a Roma.

Pero también allí la mano del Señor estuvo contra ellos; pues por el cambio de clima y alimentos, con ayuda del pecado, murieron todos ellos y en Roma está su sepulcro. Así se escribe en las Crónicas de los reyes de Aragón (1).

§ 2.

La segunda destrucción acaeció en tiempo de Ben Sira (1). Fué una gran persecución cuya causa me es desconocida. Sin embargo, yo encontré escrito que abandonaron la religión de nuestro maestro Moisés 30.000 almas y aquellos que sostuvieron la santidad de Dios fueron quemados. El Ben Sira referido fué Joshua ben Sirach (2), nieto de Joshua ben Jeozadac, el Sumo Sacerdote, y era llamado entre los cristianos Josephus Sirach, como escribe Jerónimo. Este sabio Josephus compuso un libro llamado por los cristianos *Eclesiástico* y ellos le contaron entre los libros sagrados por la grandeza de su ciencia y de su importancia.

§ 3.

En el año 4004 (303-4 de J. C.) antes de que venciesen los árabes a los persas, se volvió el ánimo de éstos contra los judíos a los que hasta entonces habían mirado como amigos y honrádoles, por cuanto aun quedaban entre los judíos varones eminentes en saber y dignidad, parecidos por sus cualidades a los hombres de Jerusalén antes de su destrucción. Quiso el rey (de los Persas) defenderlos, mas no pudo; porque el pueblo era muy numeroso y temía el rey se rebelasen las gentes contra él, cuando ya habían comenzado las guerras de los musulmanes contra Persia. Y así, oyendo el rey el vocerío de aquéllos, ya que se alzaban en exaltación de su fe, accedió contra toda su voluntad a la intención de los mismos y me-

---

(1) Véase lo que en el prólogo, *El Josippon*, dejamos anotado.

(2) Este judío de Jerusalén (200 a. de J. C.), llamado Joshua o Jesús, fué, al parecer, uno de los setenta y dos intérpretes encargados por Ptolomeo Filadelfo de la versión griega de los libros santos. Su *Ecclesiasticus* o ΣΟΦΙΑ ΣΕΙΡΑΧ es una importante colección de proverbios semejantes a la de Salomón.

tió en la cárcel a tres grandes israelitas—los nombrados (1) Amemar, hijo de Mar Jenuka, Mesharshya y al jefe de los desterrados Huna Mari—y les sometió a duros tormentos para obligarles a renegar de su ley y aun aconsejar a los de su pueblo la misma prevaricación; pero aquéllos—tengan paz en Dios—se mantuvieron firmes en tan dura prueba y confesaron su fe en el Altísimo. Cuando el rey vió que no podía conseguir su propósito los condenó a pena capital. Después ordenó aquel rey que fuesen encarcelados todos los jefes de los judíos, los cuales permaneeieron en opresión y angustia múltiples días, hasta que sus pieles se secaron sobre sus huesos, y, cuando ya no pudieron resistir más sus aflicciones, muchos de ellos abandonaron su ley.

Mas desde entonces el reino de los persas vino padeciendo una decadencia tras otra; muchedumbre poderosa de musulmanes vinieron contra él, le acometieron y vencieron, cautivando a todos los príncipes persas.

El nuevo rey musulmán fué un rey de justicia, según ha ocurrido siempre que todos los reyes musulmanes hayan sido justos y amantes de la equidad; y mandó llamar a los judíos y les habló en buenas palabras, procurando inspirarles confianza en lo que permaneciesen en la ley que fuese de voluntad de ellos; toda vez que en una ley profesada por violencia jamás se reportaba ventaja alguna. Los mismos persas que siguieron habitando el país llegaron a confesar a decir que la gran desgracia venida sobre ellos era justo castigo de su conducta con los judíos. Desde entonces les permitieron practicar la religión de su agrado. Así aparece consignado en las crónicas de los reyes de Persia que fueron traídas al rey de España, como es costumbre de los reyes cristianos, que investigan el conocimiento de los hechos antiguos para tomar de ellos buen consejo. Esto da testimonio de su inteligencia y prudencia.

---

(1) Según otro texto, que traduce Mehir de León, fueron: "Amimar, Morica, Messarsia, cabezas del cautiverio". El *Séfer Ha-Kabbalâh* de R. Abraham Ha-Levi ben David (pág. 40 de la traducción de J. Bages, 1922) dice: "a Amemar bar Mar, Jenuka bar Mar Zutra, compañero de R. Ashi, a R. Mesharshya y al jefe de los desterrados, cuyo nombre era el de Huna-Mar". Da la fecha 4134 (374). Vide loc. cit. de nuestro prólogo.

§ 4.

En el año 4902 (1) (1142 de C.) apareció en el mundo la espada de Ben Túmart (2), quien publicó un bando en todo su reino, anunciando que los que no se convirtieran a su ley religiosa, serían pasados por las armas y quedarían sus bienes para el tesoro real. Se levantaron entonces todos los judíos, los viejos, los jóvenes y aun los pequeñuelos, y se encaminaron al palacio del rey. Ya cerca de la puerta de dicho palacio, prorrumpieron en gritos diciendo:

—«¡Favor, oh rey!»

Pero éste les contestó:

—«¡Oh pueblo necio y mentecato! ¿no comprendéis que no os llamo a mi ley, sino por salvaros de que vengáis a caer en una religión que os conduce al infierno?»

A esto respondieron los judíos:

—«Nuestra salvación está en la guarda de nuestra propia ley, la cual estamos obligados a cumplir. Tú serás el señor de nuestros cuerpos y el dueño de nuestras haciendas; pero de nuestras almas es único rey y señor Aquel que las envió a nuestros cuerpos y ha de llamarlas ante sí para juzgarlas y tú, nuestro señor, quedas libre de esto en tu solio.

—«¡Sois—replicó el rey musulmán—un pueblo obcecado! No voy a discutir con vosotros, porque demás conozco que habíais de oponerme vuestras judaicas respuestas. Es mi resolución inquebrantable que observéis mi ley. Si a esto os negáis, ved aquí la espada (para vuestro castigo)».

---

(1) En el texto hebreo se lee 4872. Cfr. Loeb, *Josef Haccohen et Chroniqueurs juifs* en la *Revue des Etudes Juives,* 1888, t.º XVII, pág. 87, y también t.º XVI, pág. 214.

(2) El texto "Humard" y M. de L. "Benumbrat".—Se trata de Mohámed ben Tumart, *censor morum* de los almorávides, que, audaz y fanático, inició el movimiento almohade, de carácter religioso, y, arrogándose el título de mahdí, equivalente al de mesías, aprovechóse hábilmente de aquel movimiento, lo encauzó en dirección política contra la dinastía almorávide y se alzó con el gobierno del Mogreb. Vide sobre ello I. Goldziher, *Le libre de Mohamed Ibn Toumert, mahdi des almohades* (texte arabe acompagné des notices biographiques et d' une introduction). Alger, Fontana, 1903; págs. 17-106. (Cfr. Miguel Asín en *Rev. de Aragón,* 1904).—Esta persecución de Ben Tumart contra los judíos, poco precisada en Verga, sería una de las promovidas en el Mogreb y luego extendidas a España por los almohades. El § 30 se refiere al mismo suceso. Cfr. pról. «Relatos de origen desconocido".

Aún insistieron los judíos diciendo:—¡Por piedad. No se irrite nuestro señor! Tú eres nuestro soberano y nosotros formamos tu pueblo. Si no cumplimos tu voluntad, destiérranos a otro país. ¡Y, ay, qué mayor castigo que haber de abandonar nuestra tierra, el lugar de nuestro nacimiento, y dirigirnos a un país desconocido!»

Pero contestó el Rey a tales palabras:—Tampoco es mi deseo que súbditos míos pasen a servir a otro soberano.

Los judíos, viendo cuán firme era aquella resolución del rey, acudieron a los grandes del reino y les suplicaron encarecidamente que intercediesen con aquél para que, calmado su enojo, se limitara a tomarles los bienes a trueque de autorizarles profesar su fe religiosa. Los grandes del reino intercedieron, en efecto, cerca del rey; pero fracasaron en su buen intento. Entonces muchas comunidades judaicas se separaron de la ley de nuestro maestro Moisés por los terribles padecimientos a que fueron sometidas. Transcurrido de esto como medio mes (1), aquel rey musulmán murió de repente. En lugar de él fué proclamado su hijo, el cual, temeroso de que pudiese haber muerto su padre en aquella forma en castigo de su criminal proceder con los judíos, llamó de éstos a todos los conversos encubiertos y, procurando inspirarles confianza, les declaró abiertamente que no se cuidaría de si eran o no firmes sus creencias. Así pues, muchos de aquellos fingidos musulmanes se tornaron a su antigua ley judaica; pero temerosos otros de que aquellas manifestaciones del nuevo rey pudieran ser un ardid para mejor descubrirles su fe interior, permanecieron largos días fuera de la Ley mosaica.

§ 5. (2)

En la gran ciudad de Granada fué lanzada una grave calumnia contra R. Josef ha-Leví, el cual fué condenado a muerte y con él toda la comunidad de la ciudad, que se componía de más de 1.500 familias. Quien no

(1) Pasado un mes (M. L.)

(2) Samuel Usque en su *Consolaçam as tribulacoens de Israel*, Ferrara 1513, dice (pág. 192) que quisieron obligar en Granada a 1.500 familias judías a trocar la ley Mosaica por la cristiana y que, habiéndose negado a ello, fueron matados. En esta matanza murió R. Josef Leví.

La fecha del suceso parece fué el 9 Tébet 4827, o sea, 30 diciembre 1066. V. Loeb, lug. cit., pág. 222, y nuestro prólogo: "Verga y Usque".

vió la magnificencia, la gloria y el esplendor de aquellos varones, no vió jamás a otros que reuniesen cualidades semejantes; pues aquéllos eran insignes varones por su sabiduría y por su piedad. Tanto los que vivían próximos a ellos como los alejados les guardaron luto en atención a su excelencia y también por el temor de que a ellos pudiera sobrevenir igualmente tan grande infortunio. Aquella desgracia aconteció en el noveno día del mes de Tébet. El *Meguillat Taanit* (Rollo del Ayuno) tenía establecido ayuno ese día sin señalar en memoria de quién se había de ejercitar; pareciendo que con espíritu profético lo habían fijado los antiguos, previendo lo que aquel día había de acaecer. Así lo escribió el maestro R. Abraham ha-Levi en su *Libro de la Tradición.* (1) Este Abraham ha-Levi fué ahorcado en defensa de su fe; porque el rey de España quiso obligarle a renegar de ella, mas, no pudiendo lograr de él sus intentos, mandó que lo colgasen.

§ 6.

La sexta persecución fué la llamada de los pastores (2) semejante a la cual no ha habido ni habrá jamás. Acerca de ella se han dado diversas referencias; pero la consignada en las crónicas de los reyes de España es como sigue:

En la ciudad de Agen (3) surgió un joven que reunió una gran muche-

---

(1) Ed. Neubaer, *Med. Jew. Chron.* I, 73; (pág. 58 de la traducción de Bages).

(2) Se halla también referida en S. Usque (pág. 180-4) y en Josef Haccohen *(Emek habbakha,* pág. 58 ed. Letteris, Viena 1852). Ambos la fechan en 5080 (1320). I. Loeb, lug. cit. t. XVI, pág. 218 y sigs., precisa las diferencias, bastante numerosas, que entre los tres relatos existen y aún mejor y más detalladamente Baer, pág. 3 y sigs. Véase el prólogo en "Verga y Usque".

(3) Loeb, hablando de los relatos de Verga y Usque, advierte cuán descosidos son ambos, la mezcla singular de ciudades españolas y francesas que en ellos existe y cómo Verga ha dado alguna vez el nombre de ciudad a provincias. Respecto a la localidad arriba mencionada cree que debe de estar en España, porque los pastores hablan luego de arrancar Granada de los moros, y sospecha que el *Aygyn* del texto hebreo quizá esté por *Argon* (Aragón), por confusión de la yod (y) con la resh (r) y con la vau (o). Desde luego, oponiéndose esta suposición de Loeb a los demás datos de LA VARA, hemos de rechazarla. M. de León interpretó inexactamente «Guiena». Es, sin duda alguna, Agen, «chef-lieu du départ. de Lot-et-Garonne, dans l' ancien comté de l' Agenois» (Cfr. Gross, *Gall. Jud.,* 44).—Usque omite el lugar, pero en lo demás coincide con V., a veces palabra por palabra, acerca del comienzo de la insurrección.

dumbre de pueblo a la cual vino a decir que todos los días se le aparecía una especie de paloma, ahora sobre un hombro, ahora sobre su cabeza, y le hablaba en tono profético. Cuando él intentaba extender su mano para apoderarse de ella, se transformaba en una doncella de hermoso aspecto, la cual le hablaba de este modo:—«Tú, joven, eres el que yo elijo por pastor en el país e infligirás a los musulmanes sucesivas derrotas. La prueba de la verdad de esto que te digo será que verás con tus propios ojos esculpidas en tus brazos esas mismas palabras». Muchos testificaron haber visto, efectivamente, la inscripción de tales vocablos; otros atestiguaron que vieron dibujada en su brazo la figura de una cruz; otros, por último, afirmaron que, estando el referido joven al lado de una fuente, escucharon las susodichas palabras pero no vieron imagen ninguna. Cuando el pueblo tuvo noticia de aquellas cosas fueron al encuentro del joven, se postraron todos ante él, le rindieron homenaje, le alzaron y le nombraron jefe y príncipe santo; aunque no le siguieron de lugar en lugar otros que los pastores; mas éstos en aquellos parajes eran tan numerosos como las arenas del mar. La fama de aquel joven se fué extendiendo y acrecentando cada vez más; de todos los estados vinieron a él por millares y miriadas, de suerte que en muy poco tiempo se juntaron 30.000 pastores que resolvieron atacar la ciudad de Granada y desde ella a todo el imperio musulmán (1). Ya habían tomado esta resolución cuando dijo uno de ellos:

---

(1) Este mismo propósito de los pastores de marchar contra los sarracenos de Granada lo vemos reflejado en un curioso documento del tiempo de Jaime II, conservado en el archivo de la Corona de Aragón (Cartas reales, nr. 6.460). Es una carta fechada en Calatayud, en 17 de Julio de 1326, en la que Jaime II ordena a las autoridades de dicha población que, bajo pena de su gracia y de su responsabilidad, defiendan virilmente a los sarracenos de sus términos contra los ataques de ciertas multitudes, llamadas «pastorelli», que, en turba y sin guía, avanzan diciendo se dirigen contra los sarracenos de Granada. Los aportamos aquí por parecernos nota oportuna al relato de Verga. Dice así: «Jacobus, dei gratia rex Aragonum, valentie, Sadinie et Corsice, comesque barchinone ac sancte Romane Ecclesie vexillarius, amirantus et capitaneus generalis. ffidelibus suis justitie judici juratis probis hominibus ut universitati Calatajubii, salutem et gratiam. Scitote ad audientiam nostram moviter fuisse delatum, quod multitudo gentium quae pastorelli vocantur, inordinate et absque aliquo ductore progredientium, terram nostram ingrediuntur, pretendentes accessuros fore contra sarracenos Granate. Et quamquam nos per alias litteras nostras expresse mandemus offitialibus et subditis nostris in confinibus terre nostre constitutis, ut ipsos terram nostram intrare nom permitant, immo id eis prohibeant; Attamen quia forsam dicti pastorelli iam terram nostram adierunt vel ingressus eis prohiberi ex toto non poterint cum separati et per catervas incedant; idcirco cum ipsi pastorelli in civitatibus et locis ad quae ipsos declinari contingerit temeritate ducti sarracenos invadant et interficiant, et nos propter ea dubitemus quin sarracenis ville predicte fortasis damnum

—No es bueno nuestro consejo, porque ¿cómo vamos a combatir al pueblo musulmán, formado por hombres muy aguerridos y muy numerosos, siendo nosotros en menor número, cuando ellos tienen aprestos de guerra y nosotros no tenemos apenas sino pequeñas agujas? Si os parece bien, ataquemos a los judíos, que constituyen un pueblo flaco e inerme, que no tienen quien les ayude y a los que con solos nuestros dedos podremos humillar; y, luego que nos hagamos más fuertes con el botín cogido a los judíos y con su riqueza, que es muy grande, adquiriremos armas, reuniremos con nosotros muchos valedores y seguramente nuestra guerra será afortunada».

Estando ellos en aquel consejo, pasó por allí un judío sastre y el infeliz no sabía el motivo porque aquéllos estuviesen reunidos y se mofó de ellos y de su negocio (1). Entonces los pastores, inflamada su cólera, se precipitaron sobre él y le acribillaron a heridas. Un hombre sólo había faltado; pero sobre todo el pueblo de los judíos estalló el enojo, naciendo en el corazón de aquellos pastores el deseo de extirpar el nombre judaico para siempre.

Escribieron otros que la causa de su odio fué una disputa que sobrevino entre uno de esos pastores y un judío, la cual degeneró en riña entre ellos, y, como viesen los pastores que el judío los vencía, le mataron (2).

De allí se extendió el mal a todos los lugares a que pudo alcanzar el poder de los pastores. Entonces los judíos enviaron emisarios suyos al rey de Francia, el cual se encendió en cólera, pues era rey justiciero y despachó mandaderos que corriesen rápidamente de ciudad en ciudad a fin de salvar a los supervivientes y así avisaran también a los eclesiásticos para que contuviesen a los pastores y evitaran con su influencia aquella maldad; porque, realmente, aquellos pastores no obraban conforme a la fe; y si sus razones eran verdaderas, que viniesen a presencia suya y él les ayudaría y marcharía al frente de ellos para emprender la guerra. Mas

---

presumerent irrogare, vobis et unicuique vestrum sub pena nostre gratie injunjendo mandamus, quatenus sarracenos ipsos in dicta villa de gentes adversus predictos pastorellos viriliter deffendatis nec eis per predictos modo aliquo sustineatis damnum aliquod per predictos pastorellos irrogaretur vos pro inde in quorum culpa ea contigerent, haberemus recursum. Preterea volumus ut in dicta villa predictos pastorellos non sustineatis nec receptetis, quinnimo ipsos ab inde protinus expellatis. Datum Cantajubii XIV° Kalendas augusti Anno domini millesimo CCC° vicesimo VI°.

(1) «do seu milagre» (Usque).

(2) Baer apunta la sospecha de que esta versión proceda de V., muy amigo de disputas. No vemos razón para suponerlo así.

los pastores se mofaron e hicieron chacota de aquellas palabras del rey.

En esta situación, los judíos, afligidos, enviaron sus legados al Papa, el cual decretó una grave excomunión en todos los lugares que se alzasen por los pastores; pero de nada sirvió esta amenaza, porque los pastores eran muy numerosos y con ellos se habían juntado los aldeanos y también todos los amigos de revuelta que consideraron esta ocasión como favorable para lanzarse contra los judíos. Los pastores se alzaron, en efecto, y asesinaron a todos los judíos hallados en aquel lugar (1), sin que uno de éstos se escapase. De allí se encaminaron a Cordel (?) (2), donde mataron igualmente a todos los judíos que se encontraron, excepto unos pocos que entregaron sus bienes a los principales ciudadanos para que los escondiesen a ellos en sus casas. Al ser conocido el suceso por el conde de Tolosa, mandó caballeros con orden de poner toda diligencia en prender a los pastores y encadenarlos y traerlos a su presencia en Tolosa. Los caballeros salieron de camino y prendieron a muchos de los pastores y los trajeron en diez carros hasta meterles en Tolosa durante la noche; pero los eclesiásticos de la ciudad se levantaron y soltaron a los pastores (3) y a la mañana siguiente, se pusieron a gritar en alta voz: «¿Cómo vamos a castigar a los pastores cuando el Salvador les ha soltado, siendo esto demostración de la verdad de su causa?» Con esto se agitó toda la ciudad y sus moradores resolvieron libertar a los pastores del poder del conde de Tolosa, el cual quiso matar a los pastores, pero no tuvo poder bastante para

---

(1) Loeb cree que estas palabras se refieren a Tudela, ciudad que Usque cita como principio de la matanza de judíos, y agrega «font y supposer qu' il y avait autrefois dans le texte, un passaje oû cette ville était mentionnée». Habiendo comenzado el movimiento en Francia, Tudela debe ser, como Baer advierte, una corrupción. No sabemos a quién se refieren las palabras «aquel lugar», pues Agen queda muy lejos.

(2) Es ciudad no identificada todavía. El texto dice *Sardel;* M. de L. «Cerdel», Usque Çordel; el *Schalschèlet,* ed. Venecia 111 b, «Sardel». Wiener leyó «Martel», localidad demasiado alejada del camino de los pastores y en la que no es seguro hayan vivido judíos. Loeb *(R. E. J.* XVI, 219) propone se lea «Burdeos», cosa que parece poco aceptable. Como sabemos que estas persecuciones comenzaron en la región de Agenois, muy habitada por los judíos, en ella hay que buscar la población de que tratamos. Gross *(Gall. Jud.,* p. 573) dice: «Le nom de Cordel est probablement la désignation espagnole de *Cordes,* ou plutôt les Cordes toulousaines, petite ville de l' Armagnac, située près de la Garonne». Así opina también Kayserling, *Gesch. d. J. in Navarra,* p. 141. Esto sería posible, dice Baer, pero hay, sin embargo que señalar que U. ha leído lo mismo que V.: Cordel con ç. Probablemente, pues, estamos frente a un nombre alterado.

(3) Según U., salieron los frailes con gente al camino a la media noche y los soltaron de la prisión en que venían.

ello. Los judíos que habían huído a la torre de Narbona, al saber como habían sido cogidos los pastores y desconociendo lo que luego sucedió de su liberación, comenzaron a decir que ya no había nada que temer, pues los pastores habían sido sometidos, y se apresuraron a salir de aquella torre. Mas los citados pastores les salieron al camino, teniendo que defenderse de ellos los judíos; pero, como salieron los aldeanos en auxilio de los primeros, sucumbieron en aquella lucha unos 150 hombres de los judíos (1).

Cuando el conde de Tolosa supo aquel choque salió en persona contra los pastores; mas, al ver que se había reunido con ellos mucha gente, desistió de acometerlos y trató de reprenderlos con meras palabras, pero aquéllos intentaron agredirle y se vió forzado a retroceder y volverse a su lugar.

Mas, como este hombre era misericordioso, envió a decir a los judíos de los lugares del contorno que no saliesen de sus moradas sin previa garantía de seguridad personal; que para que viniesen a sus moradas anteriores él enviaría un caballero familiar suyo que les trajese a la ciudad de Carcasona por ser ésta ciudad fortificada, donde podrían ser salvos y seguros. El conde puso a todos los judíos que venían, en poder del caballero, al cual recomendó encarecidamente que cuidase de la guarda de sus vidas, porque no eran culpables de pena de muerte. Mas los aldeanos se confabularon con el caballero, quien vendió a los judíos. Al sobrevenir la noche se alzaron aquéllos y pasaron a cuchillo a todos los israelitas.

Aquel voraz incendio se propagó por todos los lugares del dominio inglés y por Bourdelois (2), Castelsarracín (3) y Agénais (4), y en todos ellos hubo matanzas. De allí pasó a la ciudad de Bigorre (5), de ésta a Marsan (6) y de ésta a Condom (7), sin que quedase un seperviviente. Esto por lo

---

(1) Este pasaje está embrollado en Usque y Joseff Haccohen. Según éstos los judíos muertos fueron 200. Baer afirma que el nombre de Narbona está aquí fuera de su lugar. Véase la explicación (págs. 7 a 9) que da de todo este embrollado asunto, que no traemos aquí por no hacer interminables estas notas.

(2) Burdeos, dice Gross, l. c. 111.

(3) Como ya advirtió Graetz, los acontecimientos que aquí se citan como ocurridos en Castel-sarracín, según relatos cristianos pasaron en Château Verdun-sur Garonne, con cuyo nombre se confundió Castel-sarracín, lugar también de persecuciones.

(4) Gross, *l. c.* pág. 44, cree no debe interpretarse «Agenois» como hace Wiener (así Baer), «mais Agenais ou plutôt Mas d' Agenais, hameau situé en aval d' Agen, et qui était également habité par des Juifs» (cf. Kayserling, *l. c.*, pág. 140 y 142).

(5) En el depart. de los Altos Pirineos. No es ciudad, sino provincia, como dice Usque. (V. Loeb, XVII 219).

(6) Marsan o Mont-de Marsan, «ville de Gascogne, chef-lieu du départ. des Landes» (Cfr. *l. c.*, 314 y Kayserling, *l. c.*, 142).

(7) «Capitale de l' ancien pays du Condomois, dans la Gascogne, aujourd' hui dans le départ du Gers près des cours d' eau de Baise et de Gelise» (cfr. *Gross, l. c.*, pág. 551).

que hace a las grandes poblaciones; pues las pequeñas en que también hubo matanzas son inenarrables. En fin de cuentas, los judíos muertos a manos de los pastores fueron 120 comunidades.

En Castelsarracín se habían reunido muchos judíos y los pastores intentaron forzar las puertas. Al ver los judíos que iba a ser destruído su refugio, dijeron: «Mejor es matarnos unos a otros que caer en poder de éstos». Echaron suertes entre sí sobre quiénes matarían a otros, y de esta forma se mataron doscientas personas y dos se arrojaron desde la torre (1). Envalentonados con esto los pastores, se volvieron a la ciudad de Tolosa. El conde salió hacia ellos con amabilidad y con súplicas diciéndoles:

—«Vosotros sois mis hermanos y mis correligionarios, no esos pecadores judíos; pero me parece que no tenéis derecho a matarlos, sino solamente a ponerles en obligación de abrazar la religión de nuestro Salvador, la religión verdadera; fuera de que la inscripción no dice sino que os dirijáis contra los musulmanes».

Respondieron los pastores que si los judíos de Tolosa abrazaban la religión de Jesús, ellos retirarían su mano de los judíos. Entonces cambiaron todos ellos su religión y no permaneció en la religión judaica, sino una mujer (2) que se había escondido en la casa de un noble conocido de ella. En la ciudad de Gascuña todos ellos fueron degollados, excepto veinte que habían huído a la ciudad de Lérida (3). En la aldea de Louis (4) se hallaban 300 personas que eran muy ricas, y entregaron todas sus riquezas a un noble para que mandase con ellos caballeros que los condujesen con seguridad al reino de Aragón. Pero cuando se marchaban fueron acometidos por gentes del lugar y asesinados todos ellos.

---

(1) Según descripciones cristianas el único judío superviviente pide el bautismo a los pastores, que éstos le rechazan (V. Baer, pág. 13).

(2) Según Usque, un hombre, amigo de «o señor da terra». Cfr. Saige, *Les Juifs de Languedoc*. También en el § 21 afirma Verga que toda la comunidad de Tolosa aceptó el bautismo. Vide Gross, *l. c.*, pág. 913-216, quien tiene por falsa esta información de una comunidad entera cambiando su creencia en 1306 y de nuevo en 1320. Para él, sólo una parte menor, como afirma Josef Haccohen (*Emék Habb.*, ed. Viena, 60), renegó de la religión de sus padres.

(3) Aquí cuenta V. el mismo hecho que *Emék Habb.*, 60, pero de un modo obscuro. Toma a Gascuña como ciudad, como antes a Bigorre. No podemos admitir se refiera el texto a Gascuña, en la prov. de Cuenca, como Loeb pensaba podía interpretarse. Vide Baer, página 9.

(4) Loeb se pregunta si será Mont-Louis en Francia. Usque y Josef Haccohen no lo citan: hablan de 70 personas ricas que en Lérida entregaron sus haciendas al señor para que las condujese seguras al reino de Aragón. Gross (*G. J.*, 272) cree que «Luis» es «Luz ou Saint-Jean-de-Luz... dans le dialecte basque simplement *Louis*. Petite ville, et ancien-

En el reino de Aragón estuvieron también los judíos en grave apuro y se reunieron todos en las ciudades fortificadas. En tal situación, enviaron un legado al Papa, quien ordenó a todos los obispos de su jurisdición que lanzasen un anatema contra los pastores para que desistieran de su empresa; pero no sirvió de nada. El obispo de Tolosa era hijo del rey de Aragón y prestó auxilio a la comunidad de Lérida (1), librándose los judíos de ella. Marcharon los pastores por todo el reino de Aragón y estuvieron a punto de perecer todos los judíos, si no fuera porque el rey Aragonés, rey piadoso, amparó con las armas la liberación de las comunidades de su reino y puso caballeros y guardas en todas las provincias. Pero con todo esto no se llegara a resultado favorable sin que el señor don Alfonso, hijo del rey de Aragón, expusiera su vida por aquella justa causa. Llegó a la ciudad de Huesca, apresó de los pastores a cuarenta y los ahorcó por mandato de su padre. Asimismo en el monte Segura (2) cogió muchos de ellos y los ahorcó, haciéndoles desaparecer de todo su reino.

También el rey de Francia pregonó en todo su reino que todo pastor que se hallase en sus estados sería muerto.

(Se continuará)

---

nement simple village, de la Gascogne, dép. des Hautes-Pyrénées». Para Baer (pág. 9-10), «cafar Luis» es Luz-en-Barègnes («chef-lieu de canton des Hautes-Pyrénées») y *Lerida* es corrupción de Lourdes, nombre suplantado por aquél, más conocido. «El contenido primitivo de nuestro relato decía, pues—concluye Baer—, que en la Gascuña sólo se salvaron 20 judíos que habían huído a Lourdes. Los judíos de Luz fueron traicionados por un caballero que debía conducirlos a Aragón y asesinados por los pastores». La riqueza de los judíos de Luz es, según Baer, una suposición de V.

(1) A los judíos de Aragón en Usque, que no dice que el obispo lo fuera de Tolosa ni hijo del rey de Aragón precisamente. El nombre de Lérida, nota Baer, está aquí de nuevo indebidamente, pues los pastores no habían avanzado aún hasta aquí. En cuanto al obispo, observa que Juan, el tercer hijo de Jaime II de Aragón, era desde 1319 arzobispo de Toledo y no de Tolosa, habiendo, pues, en V. cambio de nombres.

(2) Así trae Wiener. «El Monte Cenor», dice M. de León. En Teruel hay un pueblo llamado Segura y existe una aldea que corresponde hoy en lo judicial a Lérida y en lo restante a Tarragona, que pudiera ser la mencionada aquí. De ella dice Madoz: *(Dicc. Geogr. y Estad.):* «La aldea de Segura o Segur se halla situada en la cima de una sierra». Por lo demás, el «monte *Segur*» podía corresponder al «Monserrat» de U. Véase, sin embargo, Baer (pág. 10), que, con Gross, cree debe entenderse *Montclus,* lugar que fué de persecución en el alto Sobrarbe. Desde luego no puede designar, como pensaba Loeb *(R. E. J.,* XVI, 220), Puységur o Monségur, en Francia.