

177

ב"ה

Maguén-Escudo N° 188

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

AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDÍO
Y DE SU CULTURA



1.77

Maguén-Escudo

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

Nº 188

DIRECTOR Y EDITOR FUNDADOR

Moisés Garzón Serfaty Z"l

EDITOR

Asociación Israelita de Venezuela

DIRECTOR

Néstor Luis Garrido CNP 5.307

DISEÑO, MONTAJE ELECTRÓNICO Y RETOQUES
Arq. Marilyn Bermúdez G.

WEBMASTER:

José Gaudencio Caballero

FOTOGRAFÍAS: Daniela Arnstein, Rina Ben-Abu, Familia Benjamín, Martins Castro, Samantha Finckler, Luis Franco Gutiérrez, Néstor Luis Garrido, Susy Iglicky, Lucía Keme, Raquel Markus-Finckler, Daniel Moreno y Yehonatan Moreno, Diana Ponte Benatar, Centre de la Culture Judéo-Marrocaïne, Cumbre Erensy, L'Express, Oficina de Asuntos Rabínicos de la AIV, Morocco Jewish Times, Museo Sefardí de Caracas, Portal Amazônia Judaica, www.sitioshistoricos.com, Times of Israel, UdineToday, Wikipedia.

CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS

PRESIDENTE: Abraham Levy Benshimol

VICEPRESIDENTES: Elías Benzaquén y

Alberto Morjusef

DIRECTORA EJECUTIVA: Daniela Arnstein de Cudisevich

DIRECTOR ACADÉMICO: José Chocrón Cohén

DIRECTORA DE BIBLIOTECA: Priscila Abecasis de Bigio

DIRECTORA DE EVENTOS: Elizabeth Gordon Behar

SECRETARIA: Yulaska Piñate

Depósito Legal pp 76-1523

ISSN 0798 - 1961

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

TÉLFONOS: (0212)

574.3953/574.8297/574.5397.

FAX: (0212) 577.0249

http://www.aiv.org.ve

http://www.cesc.com.ve

e-mail: cesc_ven@hotmail.com

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

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



Nuestra portada:

Desde hace ya tres años, la sinagoga Tiféret Israel de la AIV ha venido haciendo visitas guiadas. Las nuevas generaciones del liceo comunitario también se acercan para conocer el edificio religioso más emblemático de la ciudad de Caracas (foto: Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel).

SUMARIO

- Editorial: Ante los bulos antisemitas, Israel y nosotros 3
- Articulistas en esta edición 4

TESTIMONIO PARA LA HISTORIA

- Un 7-O para el que «No alcanzan las palabras» / SAMI ROZENBAUM 5
- Recordar a los judíos arrancados de los países árabes / ANNY CUDISEVICH 9
- 200 años de la llegada de los sefardíes a Coro / DANIELA ARNSTEIN 10
- Una luz que se enciende en una exposición de *januquiyot* / ANNY CUDISEVICH 13
- Calle recibió el nombre de Sadia Cohén Z. Z"l / DANIELA ARNSTEIN 14
- Edicto de la Alhambra: una expulsión que se convirtió en tragedia en Portugal / DANIELA ARNSTEIN 16
- «La maleta de Erika»: cómo reconstruir una historia de la *Shoá* / NATÁN NAE 19

ENTREVISTA

- Isaac Cohén: el *dayán* venezolano que aúpa el retoñar de *Sefarad* / NÉSTOR L. GARRIDO 21

REPORTAJE

- Erensy 2025: tejer redes para la Sefarad global / NÉSTOR L. GARRIDO ... 26
- Piden extender tres años la Ley de Nacionalidad Portuguesa para sefardíes / NATÁN NAE 30

PERSONALIDADES

- Paulina Gamus de Cohén Z"l: una biografía (1937-2025) / ABRAHAM LEVY BENSHIMOL 32
- Alberto Botbol Hachuel Z"l: un homenaje al fundador del Museo Sefardí / ANNY CUDISEVICH Y ABRAHAM LEVY BENSHIMOL 34
- Ioly Zorattini: el historiador italiano que iluminó la memoria sefardí del Caribe / MAGUÉN-ESCUDO 36

FOLCLORE

- La Zaragoza: ¿un *Purim* en las montañas de Lara? / NÉSTOR L. GARRIDO 38

COMUNIDADES

- Los judíos perdidos de la selva amazónica / ELYAHU FREEDMAN 49
- Resguardan la memoria documental de los judíos de Surinam / NATÁN NAE 54
- Romaníotes y Bené Roma: los judíos más antiguos de Europa / JOSÉ CHOCRÓN COHÉN 55
- Marruecos reconoce como patrimonio los sitios judíos de Arcila / JOSEPH FELDMAN 60

INVESTIGACIÓN

- Homogeneización de la nostalgia entre los judíos marroquíes de Venezuela / AVIAD MORENO 61

DEMOGRAFÍA

- JIMENA: primer estudio sobre sefardíes y mizrajíes en EE UU / JAY DEITCHER 90

HISTORIA

- Argelia: el silencio histórico ante la matanza de judíos durante la Independencia / KARIM SERRAJ 94
- Tres sefardíes venezolanas en Bergen-Belsen / MARIELA BRICEÑO PARDO 101
- Utilizar la *Hagadá de Sarajevo* para atacar a Israel es una traición a su legado / MARK GLICKMAN 109

LIBROS

- Libro sobre la minoría judeoespañola de Marruecos recibe premio en Israel / ROSELLA TERCATIN 113
- Apuntes sobre *La lengua absuelta* de Elías Canetti / SOFÍA MORENO 119
- *Venezuela sefardí* de José Chocrón Cohén / NATÁN NAE 126

ANTE LOS BULOS ANTISEMITAS, ISRAEL Y NOSOTROS...

Vivimos tiempos tristes donde se confunde la vida con la muerte y la verdad con la mentira. Asistimos abochornados a cómo el antisemitismo se disfraza de antisionismo, alzándose en nombre de una falsa tolerancia, sin escuchar razones; obviando una parte de la evidencia.

En el Medioevo, se decía que los judíos matábamos niños para hacer *matzot* con su sangre. Ese libelo aparece ahora modernizado, en las redes sociales, atribuyéndole el crimen el Estado de Israel, siempre con la misma mala intención: generar odio e intolerancia, no solo contra un gobierno, sino contra todo aquel que se anime a levantar la bandera con el *Maguén David* en el medio.

Como sefardíes venezolanos, nuestra identidad es una suma de diásporas y de dolores: España, el Levante, el Magreb... A este mosaico, sumemos a la generosa Venezuela, nuestra casa, y, naturalmente, Israel, la tierra ancestral. Este ramo de experiencias define quiénes somos, siempre desde la aceptación del pasado y el perdón, y buscando la manera de superar el trauma. Eso nos ha hecho un pueblo que usa la memoria para progresar, no para la venganza. Hoy, este orgullo es atacado. Expresar solidaridad con Israel nos expone a insultos y señalamientos absurdos desde una supuesta *superioridad moral* basada en narrativas falsificadas, sesgadas, manipuladas.... Se pretende amedrentarnos para imponernos silencio y complicidad.

En Occidente, las banderas palestinas ondean no por la paz, sino como un mantra contra un supuesto patriarcado capitalista, allanando el camino a culturas más intolerantes que la de aquellos a quienes dicen enfrentar. España, el centro de *Sefarad*, no escapa a esta locura, menospreciando los profundos lazos culturales y espirituales que unen a los pueblos ibéricos y judíos, en el que los sefardíes servimos de puente.

Occidente, en su miopía moral, escupe a sus raíces judeocristianas y se alinea a intereses que les son totalmente ajenos, demostrando una amnesia que lo debilita y lo pone al servicio de un movimiento que intenta destruirlo.

Superar esta locura, desechando libelos y bulos, exige una doble estrategia: en casa, fortaleciendo nuestro orgullo identitario, siempre al lado de Israel y Venezuela, mediante la educación; hacia afuera, con un diálogo firme que desmonte mitos. La luz de la verdad es nuestro mejor antídoto.

ARTICULISTAS en esta edición

Daniela Arnstein: directora ejecutiva del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas. Es abogada (UCV) con especialización en Derecho del Trabajo.

Mariela Briceño Pardo: abogada con postgrado en Propiedad Intelectual, Gobernabilidad y Gerencia Política. Actualmente cursa otro en Análisis Político. Trabaja en una empresa automotriz transnacional.

José Chocrón Cohén: abogado egresado de las universidades Complutense de Madrid y de Carabobo. Colaborador de diversas publicaciones especializadas en literatura e historia. Cofundador, director y redactor del boletín *Kol Shmuel*. Actualmente es el director académico del CESC.

Anny Cudisevich de Benjamín: economista egresada de la Universidad Central de Venezuela con una maestría en Monedas Extranjeras, de esa misma casa de estudio. En estos momentos es la directora ejecutiva del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel.

Jay Deitcher: periodista de *Jewish Philanthropy* y sus artículos han aparecido en diversas publicaciones como *The Washington Post*, *BBC*, *The Forward*, *Tablet Magazine*, entre otras. Antes de escribir, era trabajador social.

Joseph Feldman: periodista y articulista, cuyos trabajos aparecen en diversos medios internacionales: *The Jewish Link of New Jersey*, *The Walton Tribune*, *VINnews*, *Israel Behind The News* y el *Daily Legal News*.

Eliyahu Freedman: educador nacido en Iraq, residente de Yafo, Israel, cuyo interés es la historia, la ética y la espiritualidad judías. Tiene una maestría en Talmud de la Universidad de Tel Aviv. Es candidato a doctor de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Néstor Luis Garrido: Periodista y escritor. Director de varias publicaciones de la comunidad judía de Venezuela. Durante 20 años fue profesor de Periodismo en la UCAB. Maestrante de Literatura Latinoamericana de la UPEL-Maracay. A veces usa el pseudónimo de Natán Naé.

Mark Glickman: rabino del Templo B'nai Tikvah en Calgary, Canadá. También es autor de *Stolen Words: The Nazi Plunder of Jewish Books*, *Jewish Publication Society*, 2016).

Abraham Levy Benshimol: doctor en Bioquímica de la Universidad de Pensilvania y profesor jubilado de la Facultad del Ciencias de la UCV. Ha desempeñado los cargos directivos señeros de la comunidad judía, tanto en la Asociación Israelita de Venezuela como en la CAIV. Actualmente preside el Museo Sefardí de Caracas y el CESC.

Aviad Moreno: profesor de la Universidad Ben Gurión del Néguev y director del grupo de investigación «Comunidades y Movilidades» en el Centro Azrieli de Estudios sobre Israel. Autor de *Europa desde Marruecos: las actas del Junta de la Comunidad Judía de Tánger* (hebreo, 2015) y *Patrias entrelazadas, diásporas empoderadas: judíos marroquíes hispanohablantes y su comunidad globalizadora* (inglés, 2024).

Sofía Moreno: estudiante de la escuela de Letras de la Universidad Central de Venezuela y participante del curso de Cultura y Literatura Judeoespañolas que el CESC dictó en esa casa de estudios.

Sami Rozenbaum: urbanista, profesor universitario, comunicador social. Fue gerente de Comunicaciones del CSDCR Hebraica. Actualmente dirige el semanario comunitario venezolano *Nuevo Mundo Israelita*.

Karim Serraj: periodista veterano y redactor en jefe de varios periódicos desde hace más de veinte años, es también autor y enseña literatura francesa contemporánea y metodologías de doctorado en la *Université Marroccaine* desde 1998.

Rossella Tercatin: periodista italiana radicada en la capital de Israel donde trabaja como editora de noticias de *The Jerusalem Post* y *The Times of Israel*.

UN LIBRO DE RAQUEL MARKUS-FINCKLER

UN 7-O PARA EL QUE «NO ALCANZAN LAS PALABRAS»

Poesía, arte y reflexión se unen para recordar tan dolorosa fecha y que ahora pasa a formar parte de la colección digital de la Biblioteca Nacional de Israel

Sami Rozenbaum

El domingo 6 de octubre, el proyecto literario y artístico *No alcanzan las palabras* fue lanzado formalmente por medio de un evento virtual, vía Zoom, en el cual participaron representantes de las más importantes instituciones de la comunidad judía venezolana, parte del equipo editorial y de producción, autores y artistas que colaboraron en su creación, y representantes religiosos de la *kehilá* de Caracas.

Liderado por la escritora, periodista y poeta judeovenezolana Raquel Markus-Finckler, este proyecto busca convertirse en un esfuerzo intelectual significativo que permite recordar y honrar a las víctimas de los atentados del 7 de octubre de 2023, a sus familias y a todos los afectados directa o indirectamente por ese pogromo. La publicación está dedicada al Estado de Israel, a sus habitantes y, en general, a todos los miembros del pueblo judío.

Según Néstor Luis Garrido, su director editorial y autor del epílogo, *No alcanzan las palabras* es una creación hecha *yad beyad* (mano con mano), a la que le sobaron conciencias para concretar una obra colectiva que se ejecutó desde el coraje y la temeridad. Su propósito principal es conmemorar, por medio de la poesía, el arte y la reflexión, el primer aniversario desde aquella trágica fecha.

El libro *No alcanzan las palabras* pasó a formar parte de la colección digital de la Biblioteca Nacional de Israel.



El libro No alcanzan las palabras pasó a formar parte de la colección digital de la Biblioteca Nacional de Israel.

No alcanzan las palabras cuenta con el aval y auspicio de la Asociación Israelita de Venezuela, el Museo Sefardí de Caracas “Morris E. Curiel”, el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas y la fundación Sefardíes por Venezuela. También tiene el aval de la Unión Israelita de Caracas, la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela, *Nuevo Mundo Israelita*, la Casa de Cultura Bargrasser-Sananes del Hashomer Hatzáir de Venezuela, y *Milta*, Revista Iberoamericana de Pensamiento, Cultura y Educación Judía.

Por medio de la fusión de palabra, voz e imagen, *No alcanzan las palabras* busca transmitir el dolor, la tristeza y la desesperación que la nación judía —en Israel y en el mundo— ha cargado desde aquel terrible día y, al mismo tiempo, busca ser un reconocimiento a su unión, a la esperanza, fe y templanza que ha demostrado durante este tiempo. La obra es un reflejo de las sombras y luces de todos sus participantes, que promete dejar una huella profunda en todos sus lectores y oyentes.

Un equipo de entusiastas voluntarios

Fueron numerosos los artistas plásticos que aceptaron colaborar con este proyecto literario y artístico, *ad honorem* y completamente comprometidos con su propósito. En orden de publicación, ellos son Ricardo Benaím, Edith Shlesinger, Samantha Finckler, Irene Pressner, Monique Mendelovici, Susy Iglicki, Cecilia Hecht, Orlando Campos, Susan Hirschhaut, Lisette Waich, Luis Franco Gutiérrez, Lihie Talmor, Geula Zylberman, Vanessa Baumgartner, Dahlia Dreszer, Vanessa Katz, Leah Reategui Rotker, Pájaro, Maruja Herrera Benzecri, Paola Levy, Raquel Soffer, Simón Weitzman, Lucy Keme, Silvia Cohén y Karla Kantorovich. Todos radicados entre Venezuela, Estados Unidos e Israel, y unidos bajo la consigna de *Am Israel Jai* (el pueblo de Israel vive).

El comité editorial responsable de llevar a cabo este proyecto estuvo integrado por Raquel Markus-Finckler, autora de los poemas, quien estuvo a cargo de la concepción, dirección y producción general; Néstor Luis Garrido, en la dirección editorial; Carolina Rosenthal y Carlos Bournat, en diseño y maquetación;



«Lost in Earth», obra de Susy Iglicki

y Edgar Benaím en asesoría y logística. El equipo contó con la entusiasta y activa colaboración de María Grazia Gamarra, Anny Cudisevich, Daniela Arnstein, Vivian Fulop, Edith Shlesinger, Irene Pressner y Eduardo Cudisevich.

También se sumaron a esta iniciativa Anita Katz y Yamín Benarroch, quienes, junto a Raquel Markus y Néstor Luis Garrido, fueron responsables de las declamaciones de sus versos por medio de grabaciones profesionales que permiten ofrecer una experiencia multisensorial a quienes escaneen los códigos QR que acompañan cada uno de los veinte poemas incluidos en la obra.

El prólogo está a cargo del reconocido académico Stephen A. Sadow, profesor emérito de Literatura Latinoamericana en la Northeastern University de Boston, autor de varios libros que tratan sobre la literatura y el arte judíos latinoamericanos, así como creador de la reconocida página web jewishlatinamerica.com. El contexto histórico para explicar lo sucedido el 7 de octubre de 2023, sus antecedentes, consecuencias y repercusiones, y que lleva por nombre *El sábado negro: un parteaguas de la historia*, fue responsabilidad de la pluma de Beatriz W. de Rittigstein. Néstor Luis Garrido, con un sentido epílogo, fue el responsable de concluir el material más reflexivo de esta publicación.



«La Última Danza», de Luis Franco Gutiérrez

Lanzamiento virtual

El lanzamiento oficial de esta obra tuvo lugar el domingo 6 de octubre de 2024, por medio de la plataforma de Zoom en un evento virtual que se organizó entre la Asociación Israelita de Venezuela, la Unión Israelita de Caracas, el Museo Sefardí de Caracas



Raquel Markus-Finckler se experimenta en la poesía multimedia: escritura, locución, pintura, maquetación. (Foto CESC).

«Morris E. Curiel», el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, Sefaradíes por Venezuela y *Nuevo Mundo Israelita*.



«No gastes tu rabia en mí», por Samantha Finckler

A propósito de este próximo lanzamiento, Raquel Markus-Finckler informó: «Tenemos planificado realizar su difusión en todas las comunidades judías hispanoparlantes de América Latina, Estados Unidos, Europa e Israel. Gracias a la colaboración de muchas personas involucradas en este proyecto, incluyendo a todos los artistas que participan, queremos llegar tan lejos como sea posible. Nuestra voz debe ser escuchada por el mundo. El pueblo y el Estado de Israel tienen derecho a la vida, y tienen derecho a defender sus vidas. Este libro es una necesaria reivindicación de nuestro honor y de nuestro nombre. Aquí estamos de pie y orgullosos, sin miedo y sin vergüenza, respondiendo a la proclama de *Am Israel Jai*, el pueblo de Israel vive».

El acto contó con la conducción de Néstor Luis Garrido y con la participación de Raquel Markus-Finckler, Alberto Moryusef, Samuel Ghelman, Susy Iglicki, Beatriz W. de Rittigstein, Edgar Benaím, y los rabinos de la AIV y la UIC, Isaac Cohén, y Eitán Waisman, respectivamente.

A partir de este lanzamiento oficial, *No alcanzan las palabras* ha estado disponible sin costo alguno en la plataforma *Amazon Kindle*, como PDF para ser compartido por medio de correos y chats institucionales, y en veinte video-poemas, publicados en la plataforma *YouTube* en un canal que lleva por nombre,



«Rojo sangre», de Lucía Keme

Con información de Raquel Markus-Finckler

RECORDAR A LOS JUDÍOS ARRANCADOS de los países árabes

Anny Cudisevich



La Asociación Israelita de Venezuela, el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas y la Federación Sefardí Latinoamericana se unieron para conmemorar la salida y expulsión de los judíos de los países árabes e Irán, en un evento virtual realizado el 1.º de diciembre de 2024.

Con el nombre *La salida de Halab (Alepo) de la familia Silvera Chalme*, la actividad se enmarcó en el día 30 de noviembre, fecha oficial de conmemoración establecida por la *Knéset* de Israel.

El moderador, Alberto Moryusef, destacó la importancia de recordar a estos «refugiados olvidados», quienes se vieron forzados a abandonar sus países de origen tras la independencia de Israel en 1948, lo que provocó la desaparición de comunidades milenarias.

La presentación, estuvo a cargo de Eddie Silvera y Clara Azrak de Milgram, nietos de los Silvera Chalme, quienes ofrecieron un emotivo relato sobre la vida de su familia en Siria, su difícil salida y su llegada a Venezuela, donde lograron establecerse y prosperar.

200 años de la llegada de los judíos sefardíes a Coro

CUANDO LOS HIJOS DE JACOB LLEGARON AL MEDANAL

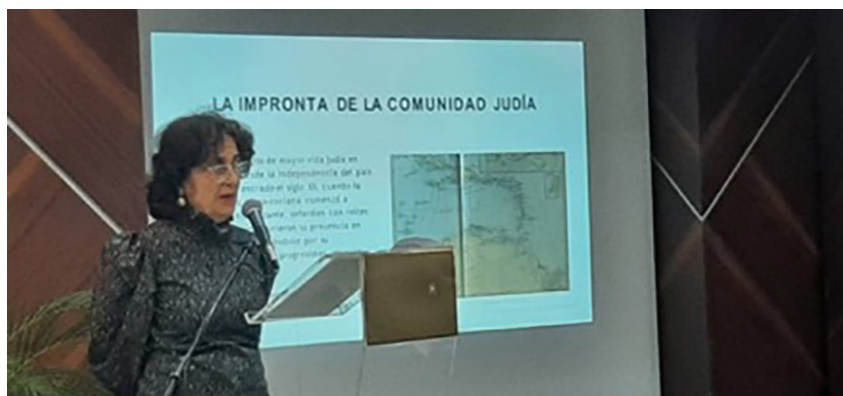
**La ocasión fue propicia para la presentación del nuevo libro de José Chocrón Cohén sobre los sefardíes en la historia de Venezuela*

Daniela Arnstein

El 17 de noviembre de 2025 se realizó el acto conmemorativo para recordar los 200 años de la llegada de los judíos sefardíes a la ciudad de Coro, el cual tomó los espacios del Auditorio Elías Benaím Pilo de la Gran Sinagoga Tiféret Israel de Maripérez, actividad organizada por el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas (CESC) de la Asociación Israelita de Venezuela, el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel y Sefardíes por Venezuela.

El doctor Abraham Levy Benshimol, presidente del CESC y del Museo Sefardí de Caracas, dio inicio al acto destacando que los primeros judíos que arribaron a Coro se integraron plenamente a la vida de la región e hicieron significativos aportes para su desarrollo.

Seguidamente, la licenciada María Fernanda Mujica Ricardo, profesora universitaria y descendiente por vía materna de los judíos de Curazao, dictó la conferencia titulada *Inserción de los judíos sefardíes en la sociedad de Coro*, en la que refirió que el primero en establecerse allí fue David Hoheb en 1823 y que, posteriormente, arribaron otros provenientes de Curazao, entre ellos Joseph Curiel y veintiún ciudadanos holandeses, comerciantes y solteros que crearon las bases para que otras familias se les uniesen, para fundar así una de las primeras comunidades abiertamente judías en la América de habla hispana, ya separada de la Corona Española.



La licenciada María Fernanda Mujica explicó cómo se insertaron los judíos a la vida del Coro del siglo XIX y principios del XX (Foto CESC)

Hizo mención de que entre 1835 y 1855 quedaron registradas en los archivos de la ciudad numerosas operaciones comerciales donde consta que judíos curazoleños participaron en la compra de inmuebles, el comercio de productos agrícolas y animales, y fungieron como apoderados de individuos y firmas judías en Curazao.

Destacó los nombres de algunos de ellos como Joseph Curiel y David Hoheb, quienes se ocuparon principalmente de la navegación mercantil entre las Antillas Neerlandesas y Venezuela.

Asimismo, señaló que durante el periodo 1860-1900 los judíos corianos establecieron importantes industrias y negocios que contribuyeron al progreso de la ciudad, entre ellos mencionó la asociación mercantil *I.A. Senior e hijo*, encabezada por Isaac A. Senior y Josías L. Senior, establecida en 1884, firma que hasta el siglo XX operó desde Coro.

Similares establecimientos fueron abiertos por Murray Isaac Senior y Raquel Cohén Henríquez de Lima. A David López Fonseca le correspondió en gran parte la creación del servicio postal entre Coro y los departamentos del estado en el año 1879, mientras que Jacobo Baiz figuró como presidente de *Coro and La Vela Railroad and Improvement Company*, cuyo apoyo financiero con la venta de bonos comerciales se realizó por medio de la firma bancaria de Coro J. y A. Capriles.

Acotó la conferencista que David Curiel, nacido en Coro, fue el primer falconiano en obtener el grado de farmaceútico, al egresar con ese título de la UCV en 1853, a los 25 años de edad; este estableció la primera farmacia que existió legalmente en la localidad.

Luego se refirió a la participación de los judeocoriano en la vida cultural de la ciudad, citando que en 1843 se creó la Sociedad Estudiosa, integrada por Jacobo Curiel, Benjamín Henríquez, David Curiel y Mordechái Henríquez, entre otros miembros también hebreos.

Destacó el nombre de Elías David Curiel, reconocido poeta judeocoriano, de quien Fernando Paz Castillo opinó que sus versos tenían «una marcada influencia de la Biblia... La raíz de su arte es inconfundible».

Igualmente se refirió a Polita De Lima, escritora y poetisa, quien en 1890 fundó la Sociedad *Alegría*, acompañada por varias mujeres judías y gentiles, propiciando un lugar de encuentro de poetas, escritores y otros artistas.

Citó, además, la fundación en 1890 la Sociedad *Armonía*, que albergó a más de un centenar de miembros con los apellidos conocidos de la sociedad judeocoriana. Un año después este grupo inauguró su propio teatro.

Como parte de su disertación, Mujica mencionó los ataques antisemitas registrados en Coro en 1831, tras los cuales se exiliaron en Curazao por algunos meses y retornaron, y otro ocurrido luego en 1855, cuando se imprimieron y distribuyeron panfletos con mensajes antijudíos.

La catedrática cerró su intervención concluyendo que, a pesar de los comienzos inciertos debido a las manifestaciones antisemitas, los judíos de Coro se integraron plenamente a dicha sociedad, contribuyendo en gran medida a la vida cultural, política, profesional y económica de la ciudad, del estado Falcón y posteriormente al país entero.

Finalmente, se refirió al Cementerio Judío de Coro como un silencioso testimonio de la colectividad judía que se estableció en dicha ciudad.

Presentación del libro «Venezuela sefardí. Periodo hispánico e independencia»

Concluida la conferencia de la licenciada Mujica Ricardo, el abogado José Chocrón Cohén realizó la presentación de su último libro, titulado *Venezuela sefardí. Período hispánico e independencia*, precedido de unas palabras por parte del licenciado Edgar Benaím Carciente, presidente de Sefardíes por Venezuela, organización que promovió la publicación, realizada por Oscar Todtmann Editores. (Ver reseña del libro en la página 126).



José Chocrón Cohén presenta su obra que resalta los aportes sefardíes a la historia de Venezuela. (Foto CESC).

La economista Anny Cudisevich de Benjamin, directora ejecutiva del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, participó como moderadora durante dicha actividad, la cual contó con una nutrida concurrencia.

MUSEO SEFARDÍ DE CARACAS: una luz que se enciende en una exposición de JANUQUIYOT

Anny Cudisevich

El 8 de diciembre de 2024, la Asociación Israelita de Venezuela, el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas realizaron una actividad especial en torno a *Janucá*, la fiesta de las Luminarias.

El rabino Isaac Cohén ofreció una conferencia magistral donde no solo ahondó en los orígenes de esta festividad, sino que también destacó su vigencia en la era moderna, enfatizando cómo sus lecciones de fe y resistencia siguen siendo relevantes hoy en día.

Luego el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel inauguró una exposición temporal conformada por una muestra de más de 40 *januquiyot* (candelabros de *Janucá*) procedentes de distintas colecciones, que permitió a los asistentes apreciar la diversidad y el arte en cada pieza.

Estos objetos religiosos, parte del patrimonio del museo, fueron donados o cedidos en calidad de préstamo por miembros de la comunidad, reflejando la riqueza cultural de las familias sefardíes de Venezuela. Cada *januquiyá*, diferente en forma, material y diseño, se erige como un testimonio tangible de la historia y la devoción de quienes la preservaron, uniendo la luz del pasado con la vitalidad del presente.



Siga las actividades del
CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE
CARACAS por Facebook y por
nuestra página
www.cesc.com.ve
La cultura sefardí a la mano.

¡Al vermos!

Calle de Caracas recibió el nombre de SADIA COHÉN ZRIHEN Z"l

Fue un artífice del decreto del Reino de España de 2015 que concedió la nacionalidad de ese país a los descendientes de judíos expulsados en 1492

Daniela Arnstein / Fotos AIV



Placa que identifica a la nueva calle Sadia Cohen Zrihen. De izquierda a derecha: Isaac Benjamín, rabino Isaac Cohén, José Chocrón, Duglavia Henríquez (de la Alcaldía de Chacao) y Enrique Sultán

El pasado 9 de abril tuvo lugar en los espacios de la sinagoga Tiféret Israel del Este (TIDE) un acto en homenaje a Sadia Cohén Zrihen Z"l, con ocasión de haberse designado con su nombre la Séptima Traversal de la urbanización Los Palos Grandes en Caracas.

El evento fue propicio para otorgar el Botón Azul de la Asociación Israelita de Venezuela al Cónsul General de España en nuestro país, don Marcos Rodríguez Cantero, y la entrega de una placa por parte de Sefardíes por Venezuela.

Se dio inicio al acto con el saludo protocolar a los invitados por parte del maestro de ceremonias, David Bernal, secretario general de la Junta Directiva de la AIV, quien de seguidas pidió a los asistentes dirigirse a la parte externa del edificio, con objeto de presenciar el develamiento de la placa en honor y memoria de Sadia Cohén Zrihen. Esta acción fue efectuada por Enrique Sultán, expresidente de la AIV, José Chocrón Cohén, y Duglavia Henríquez, funcionaria de la Alcaldía del Municipio Chacao.

Continuó el acto con la intervención de Isaac Benjamín, presidente de la AIV, quien refirió una reseña biográfica de Sadia Cohén con un recuento de su vida familiar, laboral y comunitaria, subrayando que no fue solo un destacado empresario, sino también un generoso filántropo, hombre de profundas

convicciones y fe auténtica en *Hashem*, quien practicaba la *tzedaká* no como un deber, sino como una vocación espiritual.

Señaló Benjamín que donde más brilló fue en su silenciosa y poderosa acción comunitaria, promotor de iniciativas que marcaron un antes y un después en la historia de los judíos sefardíes en la Diáspora, esfuerzo que germinó en el Real Decret o 893 del año 2015, una norma histórica que él mismo impulsó y que concedió la nacionalidad española por carta de naturaleza a los descendientes de judíos expulsados en 1492. «El que se haya designado esta calle caraqueña con su nombre permite que perdure en el corazón de nuestra ciudad y de nuestra historia el legado de un hombre excepcional», expresó el presidente de la AIV.

Seguidamente Duglavia Henríquez, funcionaria del Concejo Municipal de Chacao, dio lectura a la resolución de esa entidad Número 9525 del 17 de noviembre de 2023, que acordó designar la Séptima Traversal de Los Palos Grandes con el nombre de Sadia Cohén Zrihen.

Luego intervino el rabino Isaac Cohén, rabino principal de la AIV, quien destacó los valores de verdad y justicia que siempre guiaron al recordado *Sady*, haciendo énfasis en que fue un hombre con arraigado amor por su pueblo. Asimismo, mencionó que la designación de esta calle con su nombre es resultado de una iniciativa de la AIV durante la presidencia de Enrique Sultán, quien realizó la solicitud ante la Alcaldía de Chacao.

A continuación, el maestro de ceremonias dio lectura a unas palabras enviadas por la esposa e hijos de Sadia Cohén Zrihen, en las cuales pusieron de relieve los principios y valores que legó como ejemplo para sus descendientes.

En una segunda fase del acto, Edgar Benaím Carciente, expresidente de la AIV y presidente de la organización Sefardíes por Venezuela, invitó a don Marcos Rodríguez Cantero, cónsul de España en Venezuela, a quien le fue impuesto el Botón Azul de la AIV y le fue entregada una placa de reconocimiento por parte de Sefardíes por Venezuela.



Isaac Benjamín, presidente de la AIV, con don Marcos Rodríguez Cantero, Cónsul de España en Venezuela, quien recibió el Botón Azul de la institución.

Conmemoración del Edicto de la Alhambra

UNA EXPULSIÓN que se convirtió en tragedia en Portugal

**Lo que fue un edicto que acabó con siglos de presencia judía en España terminó siendo una de las tragedias humanas más crueles en la vecina Portugal, donde los reyes Juan y Manuel intensificaron los dolores y la pérdida del exilio, en persecuciones y bautismo forzado, para luego culminar con un pogromo en 1506*

Daniela Arnstein

El domingo 30 de marzo se llevó a cabo el acto conmemorativo de la expulsión de los judíos de España, el cual tuvo lugar en el Salón Elías Benaím Pilo de la Gran Sinagoga Tiferet Israel de Maripérez.

Esta actividad fue organizada por la Asociación Israelita de Venezuela, la Federación Sefaradí Latinoamericana (FeSeLA), el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas (CESC) y el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel. La moderadora de esta actividad fue Daniela Arnstein, directora ejecutiva del CESC.

El objetivo de este encuentro fue el 533.º aniversario de la expulsión de los judíos de España, cumplida en virtud del Edicto de Granada firmado por los reyes Isabel de Castilla y Fernando de Aragón el 31 de marzo de 1492. Este puso fin, abruptamente, a siglos de presencia y cultura judía en las comunidades de esos territorios, y su ejecución generó consecuencias históricas que repercuten hasta el presente.

El acto se inició con la proyección del cortometraje titulado *El pogromo de Lisboa de 1506*, producido por la comunidad judía de Oporto, Portugal, el cual documenta la masacre que tuvo lugar en Lisboa durante los días 19 a 21 abril de ese año, cuando una turba persiguió, torturó y asesinó a numerosos judíos.

Seguidamente, José Chocrón Cohén dictó la conferencia *La dispersión de los judíos, criptojudíos y marranos en Venezuela*, en la cual explicó cómo se esparcieron por el mundo y por nuestro país las familias judías que tuvieron que salir de los reinos de Castilla y Aragón luego del Decreto de expulsión de 1492. Muchas escaparon al norte de África o emigraron a territorios del imperio turco otomano; no obstante, la mayoría se trasladó a Portugal, donde experimentaron igualmente numerosas adversidades y persecuciones. Otras se convirtieron al cristianismo y permanecieron en España, desde donde intentaron atravesar el océano y arribar al nuevo continente.



José Chocrón Cohén y Néstor Luis Garrido durante sus ponencias (Fotos CESC).

José Chocrón Cohén y Néstor Luis Garrido durante sus ponencias

Chocrón desarrolló un recuento histórico, destacando que los *cristianos nuevos* portugueses –muchos de ellos *marranos* o criptojudíos–, aprovechando la anexión de Portugal a España en 1580, se establecieron en Madrid y Sevilla, los más importantes centros de comercio con América en ese momento, conformando redes comerciales y financieras entre Europa y América, incluso algunos de ellos se trasladaron a Venezuela.

Concluyó refiriendo que existe evidencia de que muchos judeoconvertos transitaban y realizaron actividades en territorio venezolano, dejando una huella perenne en numerosos descendientes que hoy integran en significativa proporción el gentilicio venezolano.

Inmediatamente después, el periodista y escritor Néstor Luis Garrido pronunció su ponencia *Del pogromo de Lisboa al 7 de octubre de 2023*, en el que planteó un recorrido sobre la presencia judía en Portugal a lo largo de la historia, centrando su exposición en la comprensión de la comunidad judía lusitana antes y después de 1506.

Garrido hizo particular referencia al sistema inquisitorial portugués, el cual se concretó en 1536 y se prolongó durante 254 años, con tribunales en Lisboa,

Coímbra, Oporto, Lamego, Évora y Tomar, estructurado en un sistema que partía del hecho de que el acusado debía probar su inocencia y para ello debía adivinar el cargo que se le imputaba y quién lo había denunciado.

Señaló que, bajo la mirada de la Inquisición, miles de *cristianos nuevos* abandonaron Portugal y se establecieron en países como Holanda, Inglaterra, Alemania, Italia, Grecia y Turquía; y que durante la anexión de Portugal a España muchos de ellos vinieron a los virreinos del Nuevo Mundo, donde la Inquisición era menos severa.

Refirió, asimismo, que durante la Segunda Guerra Mundial varios diplomáticos portugueses ayudaron a judíos a escapar de la persecución nazi, otorgándoles salvoconductos para trasladarse a Portugal; país que estableció relaciones diplomáticas con Israel en 1977, y que en 1996 fue derogado oficialmente el edicto de expulsión de los judíos de ese país.

Con respecto al paralelismo que puede establecerse entre los sucesos del pogromo de Lisboa de 1506 y los sucesos de octubre de 2023 en la frontera entre Israel y el enclave de Gaza, Garrido mencionó varios puntos:

«En ambos casos se trató de poblaciones civiles que desprevénidamente fueron atacadas por una multitud llena de odio; sentimiento que fue exacerbado por el fanatismo religioso logró exacerbar el odio de la población. Otros paralelismos son que, en las dos ocasiones, los judíos atacados habían tratado de congraciarse previamente con los atacantes y que ambos eventos son recordados como momentos de gran intolerancia, donde se perdieron oportunidades para la paz y el progreso».

Nuevo Mundo Israelita / CESC.



Monumento a las víctimas de la masacre de 1506 en Lisboa (Foto sitioshistoricos.com)

«La maleta de Erika»: Cómo reconstruir una historia de la Shoá

Natán Naé



Juan Tironi y Néstor Luis Garrido (Foto MSCMEC)

El pasado mes junio de 2025, el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas (CESC) ofrecieron un conmovedor y profundamente necesario conversatorio titulado «La maleta de Erika» como un poderoso acto de memoria en un contexto mundial donde el negacionismo cobra fuerza, lo que reafirma el compromiso de estas instituciones con la educación sobre el Holocausto.

El descubrimiento por parte de Juan Gabriel Tironi de la maleta de su madre, Erika Reiss, en 2015. Este objeto, lleno de documentos y fotografías antiguas, se convirtió en la puerta de entrada para reconstruir una historia familiar silenciada durante décadas, y despertó la necesidad de entender los orígenes y el pasado traumático que su madre había guardado en ese baúl de recuerdos.

Los expositores fueron Juan Gabriel Tironi (hijo de Erika Reiss, una niña vienesa que huyó en un *Kindertransport* a Francia, donde vivió la Shoá adoptando una personalidad distinta a la suya, y Néstor Luis Garrido, que guió al público a través de un viaje emocional e histórico, utilizando los objetos y documentos personales de Erika como hilo conductor de una narrativa de pérdida, resiliencia y supervivencia.

La fuerza del acto radicó en su perfecta combinación de rigor histórico y profunda carga emocional. La exposición no se limitó a ser una mera sucesión de datos, sino que logró reconstruir la figura de Erika Reiss como una persona completa, con sus miedos, dilemas y su increíble capacidad de adaptación. La posibilidad de observar físicamente la maleta y sus pertenencias al final del coloquio transformó



Parte del material contenido en la maleta de Erika Reiss que Juan Tironi halló en su casa. (Foto MSCMEC).

la historia de algo abstracto en algo tangible, y creó un vínculo íntimo y conmovedor entre los asistentes y la protagonista de esta historia. Este elemento museístico fue el broche perfecto para una jornada de recuerdo.

La organización del evento fue impecable, creando un ambiente de recogimiento y respeto propicio para la reflexión. La moderación de Anny Cudisevich y el flujo de la información permitieron que la compleja historia de vida de Erika, que abarcó continentes y décadas, fuera fácil de seguir y comprender. El acto cumplió con creces su objetivo dual: honrar la memoria de una sobreviviente y servir como una herramienta educativa vital, recordando que detrás de cada estadística del Holocausto hubo una vida con una historia única que merece ser contada.

En conclusión, *La maleta de Erika* fue mucho más que un conversatorio; fue un acto de justicia memorialística. Se subrayó la importancia capital de preservar los testimonios individuales como antídoto contra el olvido y la distorsión histórica. El Museo Sefardí y el CESC demostraron, una vez más, ser pilares esenciales en la preservación de la memoria judía en Venezuela, facilitando un espacio donde el pasado dialoga con el presente para construir un futuro de mayor entendimiento y respeto a la dignidad humana.

Juan Tironi y su hermana cedieron en calidad de comodato la maleta de su madre Erika, así como su contenido, al Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, que dispondrá de esta información como parte de su exhibición permanente o exposiciones individuales, con lo que la comunidad venezolana podrá comprobar de primera mano qué sucedió durante la Segunda Guerra Mundial a millones de judíos que se vieron perseguidos por la maquinaria nazi.

Rabino principal de la AIV

RAB. ISAAC COHÉN ANIDJAR: el *dayán* venezolano que aúpa el retoñar de Sefarad

Néstor Luis Garrido

Un gran orgullo para la Asociación Israelita de Venezuela lo representa el hecho de que su rabino principal desde 1977, Isaac Cohén Anidjar, haya sido nombrado ahora *dayán* de España, el primero de incluso antes del Decreto de la Alhambra en 1492, con la responsabilidad de efectuar divorcios, mediar en los conflictos internos por cuestión de religión y vigilar la *kashrut*, lo que le devuelve a la cuna de la cultura sefardí el puesto que nunca debió perder en el mundo judío.

Sobre este particular, la revista *Maguén-Escudo* le hizo una entrevista, con ánimo de entender su nuevo rol en una Europa cada día más islamizada y subsumida en el antisemitismo, y cómo va a asumir ese cargo y seguir siendo el principal guía espiritual de la comunidad sefardí de Caracas.



El rabino Isaac Cohén reafirmó su compromiso con la comunidad judía de Venezuela: «No me voy» (Foto Oficina de Asuntos Rabínicos AIV).

Maguén-Escudo: –Rabino, ¿por qué se da este nombramiento?

–La Federación de Comunidades Judías de España siempre tuvo la inquietud de tener un *dayán*, es decir, un juez rabínico que, como condición *sine qua non*, fuese reconocido por las máximas autoridades de *Medinat Israel* y, por supuesto, por las comunidades del resto del mundo. Este debía tener la autoridad para dirigir el campo judaico en España en áreas como los divorcios, los problemas internos rabínicos y los de *kashrut*, entre otros.

Maguén-Escudo: –¿Quién fue su antecesor? ¿Hubo alguno antes de la expulsión?

–Nunca hubo un *dayán* de España; nunca existió el puesto. Ahora oficialmente se nombró a mi persona para manejar esa parte necesaria allá, que es el centro

simbólico de la judería sefardí desde 1492. Se quiere recobrar la corona del sefardismo, lo que eso representó, y reponerla en el campo rabínico. Que haya una buena *kashrut*, de forma tal que la gente que pase por España pueda comer según las normas dietéticas que dicta la *halajá*, que la gente que tenga que divorciarse que lo haga debidamente en España. Resolver, en fin, todos los puntos rabínicos y todos los temas del judaísmo en ese país. Uno de los aspectos de los que un *dayán* debe ser experto es la *shejitá*, la matanza de los animales que servirán de alimento. Asimismo, debe tener experiencia como *mohel*, o sea, que sepa circuncidar a un niño, aunque esto no es estrictamente obligatorio, pero él ha de estar en capacidad de dar esos servicios a grandes comunidades que se han ido reponiendo, por llamarlo de alguna manera.

Maguén-Escudo: –¿Cuáles son esas comunidades judías que, además de la de Madrid, han experimentado un resurgir?

–Barcelona es tan importante como Madrid. Después tienes el sur, me refiero a Málaga, Torremolinos, Marbella, las Islas Baleares o las Islas Canarias, además de las comunidades históricas de Ceuta y Melilla. Entonces, lo que queremos es desarrollar y coordinar esos aspectos en esas localidades. Que el Rabinato de España tenga un buen nombre en todo el mundo y que se reconozca como un lugar donde uno puede veranear, por ejemplo, sin la angustia de no conseguir comida *kasher*. Casi todos los rabinatos del mundo van a España, que es la capital de la industria alimenticia del mundo, a dar certificados de *kashrut*. Así van de Estados Unidos, de Inglaterra, de Francia, a dar el sello *kasher* a los productos españoles y llevarlos a sus respectivos países. Pues bien, allí tiene que haber existencias de todos esos productos y que estén al alcance del judío español. También hay algo que hay que supervisar: la educación comunitaria.

Maguén-Escudo: –¿Cuántas escuelas hay allá?

–Que yo sepa, hay oficialmente colegios judíos en Madrid, Barcelona y Melilla. Asimismo, los rabinos desarrollan una vida cultural con los jóvenes de su comunidad. Ahora, yo creo que esta es la función fundamental de un líder espiritual, no solamente de un *dayán*. Un rabino en general tiene que difundir la *Torá*, porque, si la gente no sabe ni conoce la importancia que conlleva el *kashrut* para el pueblo judío, ¿cómo queremos que coma *kasher*? Se trataría pues de una práctica sin base y eso, si no se fortalece, se debilita. Para mí la *mitzvá* o precepto más importante que tiene el judaísmo es la transmisión de la *Torá* de generación en generación.

Maguén-Escudo: –¿Qué tipo de judaísmo se ha encontrado allá?

–Ahí predomina el judaísmo sefardí de Marruecos. Evidentemente hay grupos que provienen de Turquía o que son askenazíes; pero, la mayoría es oriunda del Marruecos español. Me refiero a Tánger, Tetuán, Larache, Alcazarquivir, Arcila, entre otras, es decir, todo el norte del Marruecos que pertenecía al protectorado español, que hablaban en castellano y por eso emigraron a la península. Hay que

fortalecer esas *kehilot* y por eso acepté ese reto, para lo cual espero contar con la colaboración de todos los rabinos y de las personas de buena voluntad para enriquecer ese judaísmo tan importante como lo es el español.

Maguén-Escudo: –Hemos visto en Europa una disminución de algunas comunidades y sin embargo, por lo que usted está contando, España está creciendo, ¿es cierto o es una impresión que se tiene?

–No es una simple impresión, sino que en realidad muchos judíos venezolanos se fueron a España, así como también de Argentina y de otros lugares. El retorno a España pudiese ser mucho mayor que el actual si hubiese una vida cultural y judía más intensa. Una persona, por ejemplo, se jubila a los 60 años en Francia, donde existe una comunidad muy bien organizada en todos los aspectos que uno requiere. Ahora bien ¿qué lugar más lindo que España para un retiro? Hay sol, buena comida, buen ambiente, pero no todos los servicios religiosos que goza en su país de origen. La judería mundial ve en España una posibilidad para poder desarrollarse, estudiar, crecer, etc.

Maguén-Escudo: –Y desde el punto de vista religioso, ¿qué tan ortodoxos son?

–La mayoría son judíos tradicionalistas. Se está desarrollando un sector ortodoxo, pero la base es esa tradición que trajeron consigo desde su Marruecos natal. Es una religiosidad que hay que cultivar y afortunadamente existen centros para poder estudiar y desarrollar todo eso en España. Insisto: considero que es muy importante la enseñanza de la religión. Yo diría, utilizando una metáfora, que el rabino hoy en el siglo XXI debe ser un buen vendedor de judaísmo. Por lo que considero que debe hablar perfectamente el castellano para poder comunicarse con su grey. Por otro lado, ha de tener una formación general intelectual importante. Y por supuesto, como líder espiritual, poseer todas las cualidades, tanto morales como de conocimiento y formación, porque la juventud de hoy exige, y sus grandes preguntas son todos los porqués que se formula un muchacho que se quiera acercar al judaísmo. ¿Quién mejor que el rabino para ofrecerle respuesta a sus inquietudes?

Maguén-Escudo: –Tomando en cuenta el tema del crecimiento del antisemitismo, tal como lo hemos visto, ¿cómo es la relación entre los judíos de allá y el resto de la sociedad española?

–Yo considero que la función del gran rabino es de mantener relaciones cordiales con las autoridades del país en el cual vive. Gran parte del antisemitismo actual en el mundo es por desconocimiento de quién es el judío. Lo que conocen de él es todo lo que no es y debería el líder espiritual del lugar el que lo dé a conocer y decirles a los demás que nosotros no somos raros. En cuanto a Israel, nosotros tenemos un propósito... Si los franceses tienen su tierra. ¿Por qué Israel no? ¿Por qué le niegan el derecho a tener un territorio? Todo esto pasa por una gran incongruencia: hay mucha gente que se dice creyente de la Biblia y no cree que Di-os le prometió la

tierra de Israel al pueblo judío... Cuando los creyentes [cristianos] del mundo entero sepan que en la Biblia está escrita esa promesa, las cosas tendrían que cambiar. Es indiscutible de que el judío tiene derecho a su patria, a existir, a no sentirse amenazado. Y el nuestro mensaje es de vivir y convivir con las naciones del mundo. No obstante, algunos sueñan con eliminar a nuestra gente. Yo creo que la paz se alcanza y que la humanidad sería otra si se reconociese que el pueblo judío tiene una tierra, que fue la prometida por Di-os a Israel. Ahora el mundo entero está abocado a odiar al pueblo judío. Pero no saben por qué, lo que se traduce en ese antisemitismo, palabra que no me gusta, pues prefiero antijudaísmo. En cuanto al conflicto actual, hay que recordar que nosotros no iniciamos esta guerra, sino Hamás.

Maguén-Escudo: -Lo curioso es que, mientras el mundo occidental exacerba el antisemitismo, el mundo árabe en cierta forma ha empezado a moderarse. Lo vemos en Marruecos con los acuerdos de Abraham y ahora hasta Egipto está haciendo un pacto con Israel para sacar el gas... Todo un tema.

-De hecho se habla de que hasta Arabia Saudita está en negociación. Eso es casi un hecho. Entonces, ¿cómo se explica eso en un mundo? Porque fíjate, tú mismo das la respuesta: ellos son semitas y ellos reconocen que Israel en el fondo es una realidad. Son los intereses internacionales los que impiden esa coexistencia entre los judíos y musulmanes. Yo nunca olvidaré una frase de Su Majestad el rey Hassan II [de Marruecos], que en paz descanse: si el genio judío se uniese con el mundo musulmán seríamos la potencia más grande del mundo. Entonces yo deseo que tanto las autoridades eclesiásticas como las políticas de España conozcan del judaísmo a través del rabino. Que no piensen que, en pleno el siglo XXI, que tenemos cola... Deseo que nos sentemos a hablar, a conversar, pues el don más preciado que Di-os le dio a la humanidad es la palabra. Utilicemos ese regalo divino que Dios dio a la humanidad para poder sentarnos, conversar y entendernos.

Maguén-Escudo: -Pero, una de las preocupaciones que uno nota, a partir de la información que nos llega desde allá, es la enorme presencia de musulmanes en España, con barrios enteros donde impera la *sharía*...

-¡En el mundo entero! Bueno, pero particularmente, para contextualizar la entrevista, el mundo musulmán ha estado muy activo en España. De hecho ahora la llaman la Marruecos del Norte. Lo dicen de manera irónica, pero así la llaman...

Maguén-Escudo: -¿Cómo se inserta una *kehilá* en eso? ¿Cómo puede el mundo judío estar lidiando, por un lado, con todo el wokismo de izquierda española, con todo el antisemitismo tradicional, y ahora con esa masa musulmana que está ahí?

-Yo nací en un país árabe, en Marruecos; nací en Tánger y allí yo tenía grandes amigos árabes, musulmanes. Conversábamos, nos descubríamos las riquezas del uno y del otro, pues no hay que olvidar que Ismael era hijo de Abraham y que Isaac también. Por ser hermanos estamos obligados a sentarnos, a hallarnos y

aceptarnos uno al otro tal como somos y no como queremos que sea el otro. El musulmán al patriarca Abraham lo llama *sidna Ibrahim*; nosotros, *Avraham avinu*, Abraham nuestro padre. Si vemos nuestras raíces, llegaremos a un entendimiento. El mensaje más importante que nuestro patriarca nos legó a nosotros y a la humanidad entera es de bondad, de amor, de entendimiento, de reconocimiento de un solo Di-os, a eso tenemos que ir. Y cuando el pueblo vea que hay respeto entre los clérigos, que hay respeto entre los hombres de fe, el ejemplo tendrá unos logros, algo como uno puede imaginar.

Maguén-Escudo: –En Venezuela, usted se ha reunido con los musulmanes de acá.

–Sí y siempre hemos mantenido, hasta el día de hoy, buenas relaciones. Nosotros conversamos y hemos hecho actividades en conjunto en el país, y quisiera continuar con ellas. Lo que pasa es que hay gente que no sabe disociar el conflicto en el Medio Oriente y la convivencia fuera de Israel, entre judíos y gentiles. Yo no soy responsable de lo que sucede allá, ni soy guerrero, ni soldado... De lo que pasa políticamente en Israel, yo no soy responsable. Que me gustaría que hubiese paz, obviamente, pero una paz equilibrada, ecuánime...

Maguén-Escudo: –Ya que hablamos de las actividades hechas en el seno de la comunidad judía de Venezuela, ¿cómo será la dinámica de su trabajo aquí, ahora que también asume esa responsabilidad en España?

–He dicho muchas veces y aquí lo reitero que no me voy de Venezuela, sino que colaboraré con la comunidad judía de España mediante visitas que realizaré cada dos meses y con videollamadas, aprovechando las ventajas tecnológicas. Yo amo a nuestro país, y llamo a Venezuela de esa manera porque aquí me formé, aquí he vivido y al cual estoy muy agradecido, sobre todo a mi comunidad judía de Caracas...

Maguén-Escudo: –Una comunidad muy distinta a la que usted halló en 1977...

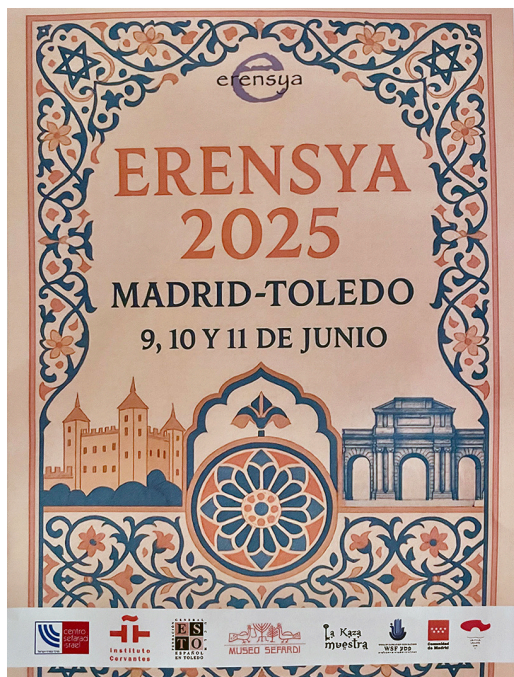
–Ha decrecido mucho, pero quiero señalar que ello no se debe al antisemitismo, sino que, como el resto de la ciudadanía venezolana, se ha visto afectada en su desarrollo económico. Cuando la situación cambie, los judíos volverán, ya que la gente de aquí es buena, al igual que la tierra... Lo único que emana de Venezuela es bondad.



Katty e Isaac Benjamín, delegados de Venezuela

VII CUMBRE ERENSYA: tejer redes en la Sefarad global

Néstor Luis Garrido



Bajo la imponente cúpula de la sede central del Instituto Cervantes, a pocos pasos de la Gran Vía madrileña, se inauguró la VII Cumbre Erensyá, un encuentro bienal que del 9 al 11 de junio reunió en España a más de 50 líderes y representantes de comunidades sefardíes de los cinco continentes.

Organizada por el Centro Sefarad-Israel, el Instituto Cervantes y la Fundación General de la Universidad de Castilla-La Mancha, con la colaboración clave del Museo Sefardí de Toledo, *La Kaza Muestra* y la *World Sephardi Federation*, la cumbre tuvo un objetivo claro: fortalecer los lazos del legado sefardí global, en una época en que la telemática ha achicado el mundo y la inteligencia artificial está modificando nuestra percepción de la realidad, pues

«*el kavod es de ken lo da i no del ken lo toma*». Y en este mosaico de acentos y tradiciones, la voz de Venezuela resonó con fuerza gracias a la participación de los esposos Katty e Isaac Benjamín: ella, miembro del Directorio del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, y él, nada más ni nada menos que el presidente de la Asociación Israelita de Venezuela.

La jornada inaugural, dedicada por completo al judeoespañol, la inició Luis García Montero, director del Instituto Cervantes; quien le dio paso a Jaime Alejandro Moreno Bau, director del Centro Sefarad-Israel y a Guillermo Escribano Manzano, director general del Español en el Mundo. Un marco de prestigio que fascinó a los asistentes, como relató Katty Benjamín, representante del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel: «El edificio es impresionante. Poder conocer en persona a sus directores y escuchar los coloquios de los directores del Cervantes de todo el mundo fue una experiencia única».



Los esposos Katty e Isaac Benjamín conocieron de cerca a sus pares en el manejo de la cultura judeoespañola en el mundo (Foto Cortesía Familia Benjamín).

El judeoespañol en el siglo XXI: kada gayo en su gayinero kanta

El programa académico profundizó en el estado actual de la lengua. En el coloquio *El judeoespañol en el siglo XXI*, expertos como Paloma Díaz-Mas y Shmuel Refael, de la *Akademia Nasionala del Ladino*, destacaron que, aunque su uso cotidiano es hoy *doméstico* y lo hablan principalmente los mayores, existe un potente movimiento para exteriorizar una cultura que antes estaba reclusa en el hogar. «Hoy hay academias, iniciativas privadas y un orgullo renovado por los orígenes», señalaron. Una reflexión que encontró eco en el posterior coloquio con los directores del Instituto Cervantes en Belgrado, Atenas, Tel Aviv, Bucarest y Estambul, quienes expusieron los esfuerzos por enseñar y preservar el

judeoespañol, en sus variantes *yudezmo* y *haketia*, en sus respectivas regiones, a pesar del número reducido de hablantes.

Isaac Benjamín: Ken maz aze mas vale

Para Isaac Benjamín, presidente de la Asociación Israelita de Venezuela, esta fue su primera inmersión en la Cumbre Erensyá, y sus conclusiones fueron estratégicas. Tras tres días de intensas jornadas entre Madrid y la monumental Toledo –con visitas al Museo Sefardí, a la Sinagoga del Tránsito y a la Universidad de Castilla-La Mancha–, Benjamín destacó el valor incalculable de «tejer redes de solidaridad internacional».

«Erensyá representa la unión de los sefardíes en el ámbito mundial. Hallarse con gente con el mismo objetivo que uno y conocer lo que cada uno hace en función de la preservación de nuestro legado. En nuestro caso, llevamos la experiencia de una comunidad que se ha reducido», dijo el presidente de la AIV.

«Pudimos compartir de frente los desafíos que tenemos, pero también nuestra resiliencia. El mayor beneficio no solo estuvo en las salas de conferencias, sino en

los pasillos, en el intercambio de contactos y en aprender de las estrategias que otras comunidades han implementado para preservar su identidad y seguridad», afirmó. Isaac resaltó especialmente el encuentro con representantes de FeSeLa –de México, Argentina y Uruguay– e incluso con un activista dedicado a rescatar el abandonado cementerio judío de Tetuán, historias que reflejan los mismos desafíos y luchas en contextos diferentes.

«Estamos a la par»: pensando al invierno no se goza el verano

Para Katty Benoliel de Benjamín, su primera experiencia internacional en un encuentro con sus pares en el área de la cultura sefardí resultó en la valoración lo que se ha hecho en Venezuela en cuanto a la preservación del legado histórico y espiritual judeoespañoles por estos lados. «Me hizo ver lo que hacemos, lo que hace falta, pero, sobre todo, lo que se ha hecho aquí».

La participación de la delegación venezolana, que incluyó una presentación personalizada sobre la comunidad, el Museo Sefardí y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, sienta las bases para beneficios concretos:

Dorokar es kolay, fraguar es yuch

Asistir a una Cumbre como esta de *Erensy* ayuda a ver las cosas con perspectiva y aprovechar los contactos para construir la Sefarad global que se planteó este encuentro. Así pues, Isaac Benjamín anotó una serie de estrategias para fortalecer la vigencia de la cultura sefardí en Caracas, pues es más fácil acabar con algo que levantarlo, como reza el refrán ladino que precede este párrafo. En la bitácora digital de Benjamín se lee:



En Madrid y Toledo, los participantes en la Cumbre Erensy 2025.

1. Visibilidad y vocería internacional: colocar la realidad venezolana en el radar de instituciones tan poderosas como el Centro Sefarad-Israel, la *World Sephardi Federation* y el Instituto Cervantes. Esto abre puertas al apoyo internacional coordinado.

2. Intercambios culturales y exposiciones: explorar de manera concreta la posibilidad de traer exposiciones itinerantes del Centro Sefarad-Israel a Caracas, lo que supondría un enorme enriquecimiento cultural para toda la comunidad.

3. Fortalecimiento institucional: el acceso a modelos de gestión, proyectos educativos y estrategias de preservación exitosas en otros países ofrece un mapa de ruta para modernizar las instituciones locales.

4. Generación de una red invaluable de contactos: como destacó lo Katty Benjamín, «el mercadeo y las conexiones establecidas a través del chat de *Erensy* son invaluable». La conexión con patrocinadores como *La Kaza Muestra* (representada por Yuri Sassón) y con comunidades hermanas genera una red de solidaridad activa.



Los delegados venezolanos junto a la creadora de la página web voces de Haketia, Alicia Sisso Raz, quien tradujo *El principito* a esa lengua. (fotos Familia Benjamín).

El relevo y la unidad: otras son onores

La cumbre cerró con reflexiones poderosas. Un directivo de la Federación Sefardí Mundial, con sede en Montreal, lanzó tres ideas fuerza que resonaron en los Benjamín: la importancia de la relación sefardí con el mundo árabe y cristiano, la inextricable unión entre sionismo y judaísmo, y la urgente búsqueda de una generación de relevo para preservar el legado.

Isaac y Katty Benjamín regresaron a Caracas no solo con estas ideas, sino con la convicción de que el trabajo del Museo Sefardí de Caracas, ese «granito de arena, que uno aprecia como el astronauta que mira la tierra desde el espacio» como lo describe Katty, es una pieza crucial en el vasto mosaico de la herencia sefardí o

Erensy. Su participación demostró que, a pesar de la distancia, la comunidad judía de Venezuela está más conectada que nunca con la red global que trabaja, unida, por asegurar el futuro de un legado centenario.

Tras el anuncio de su fin

Piden extender tres años la LEY DE NACIONALIDAD PORTUGUESA para sefardíes

Natán Naé



Un grupo de sefardíes y descendientes muestran sus certificados de naturalización portuguesa (Foto Martins Castro)

La Comunidad Israelita de Lisboa (CIL), tras tachar de «populismo barato» la decisión del gobierno de Portugal, tras fin abruptamente a la Ley de Nacionalidad para Sefardíes en septiembre de 2025, piden que esta decisión se aplaze por lo menos tres años.

Los líderes comunitarios lisboetas consideran que esta medida, de concretarse, sería un acto de ingratitud y aislamiento por parte del país. Además, la *kehilá* de la capital lusitana argumenta que podría dañar seriamente la imagen internacional de Portugal como defensor de los derechos humanos y la justicia histórica, así como su papel como promotor de la tolerancia.

El Gobierno portugués, liderado por Luís Montenegro del Partido Socialdemócrata tras las últimas elecciones, anunció su intención de revocar esta normativa. El ministro de la Presidencia, António Leitão Amaro, explicó que la ley, vigente desde 2015, fue una iniciativa de carácter «excepcional y temporal» para reparar una deuda histórica. No obstante, la Ley no tenía fecha de caducidad. Según declaró, el propósito de esta disposición se encuentra actualmente agotado, por lo que será derogada.

La ley ya había sido modificada y endurecida en 2022 tras un escándalo por presuntas irregularidades en las naturalizaciones. Este caso involucró a varios responsables de la comunidad judía, acusados de emitir certificados falsos de ascendencia sefardita y tuvo como figura prominente al oligarca ruso Román Abramovich. Estos eventos precipitaron una revisión de los criterios de concesión, que hicieron que muchos aspirantes a la nacionalidad portuguesa se abstuvieran de presentar los recaudos.

La revocación se enmarca en un paquete más amplio de medidas para endurecer la política de inmigración y naturalización. El Gobierno, que no cuenta con mayoría absoluta, también planea aumentar el tiempo de residencia legal requerido para solicitar la nacionalidad: de 5 a 7 años para lusófonos y a 10 para el resto. El proyecto de ley, ya aprobado en primera lectura, debe finalizar su tramitación antes de la Ley de Presupuestos de 2026.

De aprobarse el texto en su estado actual, la nacionalidad por vía sefardita dejará de existir como criterio autónomo. Se elevarán los plazos de residencia legal y se introducirán nuevos criterios de elegibilidad y mecanismos de revocación por delitos graves. No obstante, todas las solicitudes presentadas antes de la entrada en vigor de la nueva ley seguirán siendo procesadas bajo la normativa actual.

Algunos expertos jurídicos subrayan que se trata de una oportunidad histórica que no se repetirá. La ciudadanía portuguesa, que garantiza todos los derechos como ciudadano europeo y la libre circulación en el espacio Schengen, ha sido un puente de reconexión cultural.

Con información del bufete Martins Castro, Público y Carta Capital



PAULINA GAMUS DE COHÉN Z"L: una biografía (1937-2025)

Abraham Levy Benshimol

Especial para Maguén-Escudo

Paulina nació en Caracas en el seno de una familia judía. Su padre, Habib, nació en Alepo, Siria y su madre, Alegría, era oriunda de Grecia. Realizó sus estudios de primaria en la Escuela Experimental Venezuela para pasar luego al Colegio Moral y Luces Herzl-Bialik, donde estudió hasta el cuarto año de bachillerato; se graduó de bachiller en el liceo Andrés Bello de Caracas, realizó sus estudios de Derecho en la Universidad Central de Venezuela, donde se graduó *Magna Cum Laude* en 1959.

Trabajó hasta 1962 en la Sección de Menores del estado Miranda, de la División de Menores del Cuerpo Técnico de Policía Judicial; luego fue juez alterna de Menores y posteriormente se desempeñó como directora ejecutiva de la

oficina de Derechos Humanos de la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela (CAIV). Posteriormente fue directora ejecutiva de CAIV. Continuó su carrera de servidora pública como consultora jurídica adjunta de la Presidencia de la República, secretaria ejecutiva de la Comisión Permanente, asesora de la Presidencia de la República (1974), directora de Información del Ministerio de Educación (1976) y viceministra de Información y Turismo (1977).

Dio inicio a su carrera legislativa como Concejal del Distrito Federal en la lista del partido Acción Democrática (1979); diputada al Congreso Nacional por Caracas, postulada por Acción Democrática y fue reelegida en dos ocasiones



Paulina Gamus en la presentación de su libro Permitánme contarle (Foto CESC).

más en el mismo puesto. Asimismo, fue senadora al Congreso de la República (1998), ministra de Estado para la Cultura y presidenta del Consejo Nacional de la Cultura (1986). También desempeñó un importante cargo dentro del partido Acción Democrática.

Entre 1969 y 1986 fue columnista del diario *El Nacional* para luego continuar con sus escritos en tanto la revista *Resumen* y el *Diario de Caracas*. También mantuvo durante varios años un programa televisivo. También asistió en representación de Venezuela a números congresos sobre la mujer.

Fue reconocida con las condecoraciones Gran Collar de la Orden de El Libertador, Orden Diego de Losada en Primera Clase; Orden Francisco de Miranda en Segunda Clase; Orden de la Policía Metropolitana en Primera Clase; así como también con otras distinciones.

Se destacó en su trabajo comunitario al formar parte del Comité Venezolano para el Estudio de la Situación de la Minoría Judía en la Unión Soviética y asistió en varias ocasiones a reuniones sobre este tema en Iberoamérica.

Escribió *El sionismo, tema tergiversado para la izquierda* (1970), *Permítame contarles* (2012) y *Se agradece la risa* (2018).

Fue siempre una persona con gran sensibilidad social, dispuesta a ayudar a los más desvalidos, graciosa al hablar, con el chiste a flor de labios, querida por muchos y respetada por sus adversarios. Siempre mantuvo en alto su origen y religión, y fue motivo de orgullo para la comunidad judía venezolana.



ALBERTO BOTBOL HACHUEL (Z"l): un homenaje al fundador del Museo Sefardí

Anny Cudisevich



Alberto (Abraham) Botbol Hachuel (Foto Néstor Luis Garrido)

En la sede del Museo Sefardí de Caracas, el 13 de febrero de 2025 se realizó un homenaje en memoria de Alberto Botbol Hachuel (Z"l), cofundador y expresidente de la institución.

El evento, que incluyó la develación de un retrato con su imagen, contó con la asistencia de familiares, amigos y líderes comunitarios, incluyendo a su esposa, Rosita Figa de Botbol.

Durante el acto, el Dr. Abraham Levy Benshimol y el rabino Yosi Alfón pronunciaron palabras acerca del legado de Botbol para la comunidad. La develación del retrato por parte de su esposa fue el momento central de la ceremonia. A continuación las palabras del actual presidente del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel:

Palabras del doctor Levy Benshimol: Trabajo y ánimo

Nos hemos reunido hoy para develar el retrato de nuestro querido amigo Alberto Botbol Hachuel Z"l quien tanto trabajó desde la creación de nuestro museo para convertirlo en una sólida institución.

Alberto Botbol sintió desde muy joven la necesidad de participar en las actividades de su comunidad, así lo vemos como presidente de la Unión de Estudiantes Judíos de Ginebra cuando tenía veinticinco años. En esa época también ocupó el cargo de presidente de la Unión de Estudiantes Judíos de Suiza.

Ya en Caracas se integró definitivamente a la Asociación Israelita de Venezuela y participó del trabajo del CESC, sobre todo en lo relacionado con la Semana Sefardí de Caracas.

Más adelante me acompañó tanto en la AIV como en la CAIV donde compartimos importantes tareas de dirigencia comunitaria.

Pero, sin duda, su mayor trabajo lo dedicó al Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel al ocupar la presidencia de su consejo directivo desde su inicio y por muchos años. En este cargo mostró siempre su disposición al trabajo y su buen ánimo.

Aparte de ser un economista, fue un hombre de letras con dos libros publicados en su haber. era profundamente religioso, conocedor del rito sefardí como lo demostraba todos los sábados y en las grandes fiestas judías.

Fue un amigo incondicional, disfrutaba la conversación, la buena mesa y el recibir en su casa. Disfruté de su amistad por muchos años y hoy lo recordamos con cariño.

Deja un buen nombre en nuestra comunidad y solo nos queda seguir trabajando por esta institución que tanto quiso.

A mi querida amiga Rosita y a su hijas y nietas les deseo todo lo bueno que la vida puede dar y les recuerdo que esta sigue siendo su casa.



PIER CESARE IOLY ZORATTINI: El historiador italiano que iluminó la memoria sefardí del Caribe

**El recientemente fallecido académico dedicó su vida a documentar la historia judía en Italia, con aportes fundamentales para entender la diáspora sefardí en el Caribe y Venezuela*

El pasado 15 de julio de 2025 murió el profesor Pier Cesare Ioly Zorattini, uno de los historiadores del judaísmo italiano, cuya minuciosa labor de décadas iluminó no solo la historia de las comunidades en la península itálica, sino también los intrincados caminos de la diáspora sefardí hacia América, con un capítulo esencial para Venezuela.

Nacido en Pavía de Údine en 1944, Ioly Zorattini fue un pionero. No solo fue uno de los fundadores de la universidad de esa ciudad, sino que se convirtió en el primer titular de una cátedra de Historia del Judaísmo en un instituto superior italiano. Su enfoque, que combinaba la historia de las religiones con la rigurosidad del método histórico, le permitió abordar la complejidad de la experiencia judía en su país, un territorio donde convivieron las tradiciones askenazí, *italkim* y, de manera crucial, la sefardí.

Si bien su obra más conocida es la edición crítica de los 14 volúmenes de los procesos del Santo Oficio de Venecia contra judíos y judaizantes, fue en estos archivos donde Ioly Zorattini encontró las claves para rastrear la huella de los conversos y criptojudíos que, desde la Península Ibérica, recalaron en Italia y desde allí emigraron hacia puertos más tolerantes como Ámsterdam, Liorna o, directamente, hacia el Nuevo Mundo.

Su trabajo demostró cómo los puertos de la República de Venecia, y especialmente la región de Friuli Venezia Giulia, fueron un crucial punto de tránsito y reorganización para muchas familias sefardíes antes de su viaje transatlántico. Esto redefine el mapa de la Diáspora, situando al norte de Italia como un eslabón indispensable en la cadena que unió a *Sefarad* con las Américas.

El eslabón venezolano: la saga de los Capriles

La contribución de Ioly Zorattini a los estudios sefardíes venezolanos es directa y personalizada a través de su fascinante investigación sobre la familia Capriles. El profesor dedicó años a reconstruir la biografía de Joseph Capriles, conocido como el «Doctor de la espada», un personaje nacido en Chiavris (Údine) que, tras vivir

como católico y musulmán, retornó al judaísmo en Ámsterdam y finalmente ejerció como médico en Curazao, entonces la puerta de entrada a la América española.

Ioly Zorattini no solo rescató del olvido la figura de Joseph Capriles, sino que logró establecer el vínculo documental definitivo entre la pequeña localidad italiana de Chiavris y la comunidad sefardí de Curazao, de donde provienen los ancestros directos de las prominentes familias Capriles de Venezuela. Su artículo «*Joseph Capriles: El doctor de la espada*» (2004) y sus posteriores publicaciones son hoy textos de referencia obligatoria para cualquier investigador o miembro de la comunidad que busque entender sus raíces en el norte de Italia.

Más que un historiador de archivo, Ioly Zorattini fue un reconstructor de identidades. Su meticuloso trabajo con los documentos de la Inquisición veneciana permitió sacar a la luz las redes comerciales, familiares y religiosas de los sefardíes, mostrando una comunidad resiliente y interconectada por los océanos.

Para Venezuela, su legado es particularmente valioso. Al trazar la biografía de Joseph Capriles, Ioly Zorattini no solo escribió sobre un médico del siglo XVIII; documentó el origen transatlántico de una de las sagas familiares más representativas del judaísmo venezolano. Su muerte es una pérdida para la academia global, pero su obra perdura como un puente inquebrantable entre Italia, Curazao y Venezuela, y como una guía a quienes buscan comprender los ricos y complejos tapices de la historia sefardí.

Redacción Maguén-Escudo, con información de Blanca de Lima



Ioly Zorattini era muy apreciado en su Universidad de Udine (Foto UdineToday)

LA ZARAGOZA: ¿un Purim en las montañas de Lara?

Néstor Luis Garrido

Especial para Maguén-Escudo



¿Tienen los zaragozas sanareños alguna relación con un segundo Purim que se originó en Aragón? (Montaje NLG).

Cecil Roth, en su maravillosa *Historia de los marranos. Los judíos secretos* (Sepher-Herman Press, 1974) narraba el encuentro de un ingeniero polaco askenazí con un grupo de campesinos portugueses de Belmonte, en 1917. En la reunión, al ingeniero se le informa que aquellos rústicos habitantes de *Tras-os-Montes* son judíos como él. Todavía con el miedo hacia la Inquisición lusitana, los campesinos llamaron a una anciana para que interrogara al visitante y esta le demandó que demostrara su fe. El hombre, de apellido Schwarz, recurrió a la *Shemá*, la oración diaria que más claramente identifica al que la pronuncia como perteneciente al redil de Israel. Cuando la mujer oyó la palabra *A-donái*, se cubrió los ojos y dijo: «*É dos nossos!*»ⁱ (¡Es de los nuestros!). Esta historia sirve para ilustrar el carácter residual de ciertas palabras como asideros de identidad, en este caso en Portugal, uno muy poderoso: uno los nombres de Di-os, para las culturas criptojudías, como recuerdo esencial de su pertenencia, confundida por la separación de las raíces tradicionales y de las comunidades originales.

Guardando las distancias, cuando uno observa la tradición folclórica del pueblo de Sanare, capital del Municipio Andrés Eloy Blanco, del estado Lara, y de cómo

se conmemora el día de los Santos Inocentes, cada 28 de diciembre, con la que se recuerda el pasaje cristiano de una supuesta persecución y matanza de los niños betlemitas por parte del rey Herodes en los tiempos del nacimiento de Jesús, hay algo que desentona con el ambiente y que aparentemente nada tiene que ver con lo conmemorado ni con la toponimia local. En esta tradición de los Andes larenses, si algo llama la atención, más allá de la mascarada, los juegos de roles, la picaresca mezclada con devoción, es que el canto con que se acompañan, al son de cuatros y maracas, es la repetición de la palabra *Zaragoza*.

Esta particularidad ha suscitado todo tipo de explicaciones: las más ingenuas hablan de una mujer llamada Sara que se regocijaba con los bailes, como lo refiere en YouTubeⁱⁱ un cuentacuentos de la región, el llamado Caimán de Sanare, José Humberto Castillo, ya fallecido, elevado a la categoría de icono de la literatura oral de la zona. Otros, de manera más alegre aún, señalan falsamente que la biblia cristiana identifica a la tal Sara (¿Salomé?) como la hija de Herodes I El Grandeⁱⁱⁱ, quien supuestamente se solazaba con la persecución y matanza de los niños judíos de Belén, de la que se salvaría Jesús. El relato, recogido en el evangelio de Marcos, uno de los textos canónicos del cristianismo, establece un paralelismo con el pasaje del Éxodo con respecto a la orden del Faraón de una matanza de niños hebreos de la que se salvó Moisés (*Shemot* - *Éxodo* 1:22 – 2:9).

Tratar de encontrar una explicación en los relatos evangélicos, así sea falseándolos, tiene que ver con la naturaleza de la manifestación folclórica a la que hacemos referencia: el baile de la Zaragoza es una manifestación de carácter devocional con la que un grupo de fieles *pagan* las promesas hechas a los llamados *Santos Inocentes* por los «favores concedidos», en especial relacionados con problemas de salud de los niños, tal como es común en la tradición católica hispanoamericana. Ni la danza ni los versos cantados que la acompañan parecieran tener algo que ver con una manifestación religiosa, tal como se observa en la siguiente transcripción:

El baile'e la Zaragoza. ¡Ay, Zaragoza!
 Es un baile muy bonito. ¡Ay, Zaragoza!
 Y se baila allá en Sanare. ¡Ay, Zaragoza!
 Y en el pueblo de Guarico. ¡Ay, Zaragoza!
 Ay, la lara lalá, ¡Ay, Zaragoza!

Ay , na, na, na. ¡Ay, Zaragoza!
 Ay, que lindo Barquisimeto. ¡Ay, Zaragoza!
 Tierra donde yo nací. ¡Ay, Zaragoza!

Vivo soñando contigo. ¡Ay, Zaragoza!

No puedo vivir sin ti. ¡Ay, Zaragoza!^{iv}



Sanare, en el ramal de los Andes del estado Lara

No obstante, el hecho de que en la procesión de *locos*, *josas de la montaña* y *locainas*, disfrazados de alegres colores, que recorre el pueblo de Sanare, vaya precedida de un enorme cuadro que representa la degollina a la que hace referencia la literatura católica, le devuelve el carácter religioso que representa.

En los textos cristianos, Herodes, en un ataque de rabia debido al hecho de que los magos que había visitado al recién nacido Jesús no habían delatado dónde se hallaba, ordena matar a todos los niños menores de dos años. Contradiciendo el dogma cristiano del pecado original, en el que toda persona nace con la mácula producida por la falta cometida por los padres al traerlo al mundo, la tradición les atribuye a estos infantes el carácter de *inocentes*, o sea, libres de todo pecado. Vale la pena destacar que en el judaísmo ese pecado no existe, pues el primer mandamiento para toda la humanidad, contenido en la *Torá*, es «creced y multiplicaos» (*Bereshit* - *Génesis* 1:28).

En todo caso, la anomalía que en la cultura venezolana representa el hecho de conmemorar la orden de un opresor –Herodes– de matar a los niños, donde la tradición occidental señala que hubo una salvación –la de Jesús–, y hacerlo

con disfraces, alcohol, bailes populares y representaciones pícaras nos hace sospechar de un antecedente, oscurecido por la historia oculta de los criptojudíos en la Venezuela hispánica imbuida en la Inquisición: la festividad judía de *Purim*, la cual recuerda la salvación milagrosa del pueblo israelita, durante el exilio en Babilonia, tras la orden de exterminio por parte de un opresor, Amán, el visir persa del rey Asuero o Jerjes I, en la época de la reina Ester. Ahora bien, cómo habría viajado una tradición judía medieval hasta las montañas de Sarare y Guarico, en el estado Lara, Venezuela, es lo que vamos a tratar de averiguar en estas páginas.

REÍRSE DE LA MUERTE

Purim es una fiesta de carácter histórico, contada por un libro del canon del *Tanaj* (Biblia), el de Ester, que recuerda la hazaña de una judía, *Hadasa*, que en su condición de concubina del rey, debeló el plan del visir Amán de hacer matar a todos los judíos que vivían en el exilio en Persia. Por recomendación de su tío Mardoqueo (*Mordejái*), *Hadasa* había tenido que ocultar su origen judío, por lo que cambió su nombre por el de Ester (que en medeo aparentemente significa «estrella», con lo que se le relaciona con la buena fortuna, y con *Ishtar*, una deidad local). En la historia, Amán había solicitado a todos los súbditos del reino que se inclinaran ante él; pero, el judío *Mordejái* se rehusó, hecho que molestó al visir, que empezó a intrigar ante el rey Asuero para que lanzase un decreto de exterminio contra los judíos de todas las provincias persas. Al revelarse Ester ante su esposo el monarca como perteneciente a la grey de Moisés y delatar el plan de Amán, el rey decidió echar suertes y decretó que su orden se aplazar un tiempo, lo que les permitió a los hebreos defenderse y salvarse del aniquilamiento. Finalmente, Amán fue ahorcado en lugar de los israelitas.

Y dice el libro de Ester (9:16-17): «Y los demás judíos que *se hallaban* en las provincias del rey se reunieron para defender sus vidas y librarse de sus enemigos; y mataron a setenta y cinco mil de los que los odiaban, pero no echaron mano a los bienes. *Esto sucedió* el día trece del mes de *Adar*, y el día catorce descansaron, y lo proclamaron día de banquete y de regocijo».

UNA FIESTA DE DISFRACES Y ALCOHOL

La fiesta de *Purim* cobró un significado especial: eran judíos de la Diáspora, ante una amenaza, de la que se salvan milagrosamente; pero, con el tiempo, tomó relevancia entre los hebreos convertidos a la fuerza a otra religión, en especial en la Península Ibérica, que debieron simular ser quienes no eran, como la reina Ester, aunque manteniéndose fieles a la fe que emana del Sinaí.

La conmemoración del *Purim* arranca varios días antes de la celebración con un ayuno, el llamado *Taanit Ester* en hebreo. «*Ve, reúne a todos los judíos que se encuentran en Susa y ayunad por mí; no comáis ni bebáis por tres días, ni de noche ni de día. También yo y mis doncellas ayunaremos. Y así iré al rey, lo cual no es conforme a la ley; y si perezco, perezco*». Dice la reina judía (*Ester 4:16*). Así

se les recuerda a los israelitas que la salvación en aquellos tiempos se debió a la intervención Divina, aunque el nombre de Di-os nunca aparezca en el relato.

Luego, en las sinagogas se lee la *Meguilá*, el texto completo del libro de Ester, con la particularidad de que cada vez que se nombra a Amán hay que hacer ruido: matracas, cohetes, gritos y zapateos son característicos. Luego, viene la fiesta propiamente dicha, con intercambio de dulces y alcohol –única fiesta del calendario hebreo en la que emborracharse está prescrito– hasta que no se pueda diferenciar entre «Bendito sea Mardoqueo» y «Maldito sea Amán», o que no se pueda saber quién es la suegra ni quién, la esposa. En la tradición de Marruecos, existen las coplas de *Purim*, en las que esto queda bien establecido: «*Indianas muy bien asadas / piñonadas y almendradas / lombos e luengas ahumadas / porque hacen bien beber*», con lo que el alcohol y la comida forman parte del banquete y del regocijo al hacer alusión el pasaje bíblico.



Un baile de disfraces para celebrar la salvación: un paralelismo entre el Purim y la Fiesta de los Santos Inocentes. Purim de Jerusalén y Zaragoza de Sanare.

¿SEGUNDO PURIM? EL DE ARAGÓN

La historia de Purim es tan poderosa que ha quedado como símbolo y prototipo de celebración cada vez que el pueblo judío se ha salvado de cualquier disposición antisemita de algún gobernante que amenace su existencia. Adam Ross señala que existe una *respuesta* –atribuible al R. Moisés ben Isaac Alashkar, llamado también Maharam Alashkar– que dice: «Cualquiera a quien le haya ocurrido un milagro, todavía más si ocurrió para todos los habitantes de una ciudad, puede establecer ese día para él y para sus descendientes como un *Purim*». Tal es el caso que en la *Encyclopaedia Judaica* (Segunda edición. V.16 Pes-Qu, pp 742-744) se cuentan 108 casos de *Segundos Purimes* en todo Europa y Marruecos, y es uno de los más populares el de Zaragoza, el cual los exiliados del Decreto de la Alhambra llevaron entre sus recuerdos, ya fuera a los Balcanes (Constantinopla, Esmirna, Magnesia y Salónica), en Jerusalén, o a tierras cristianas, como Italia o quizás Portugal, adonde se trasladó la mayor cantidad de judíos de Castilla y Aragón, y que muy pronto sufrirían un proceso de conversión forzada, expulsión y persecución más cruento que el experimentado en España.

En 1428, cuando en Aragón reinaba Alfonso V, este monarca tenía la costumbre de que cada vez que iba a la judería de la ciudad obligaba a los hebreos zaragozanos a vestir sus mejores galas y a sacar los rollos de la *Torá* de la sinagoga para que se inclinaran ante su presencia y lo bendijeran. Por ese entonces, el uso de esta comunidad era resguardarlos en sendos estuches de madera recubiertos de plata repujada, llamados *tikim*, que preservaban los textos del Pentateuco, a la vez que los realzaban y reverenciaban. Al considerarse la petición real un acto sacrílego, los rabinos decidieron sacar solo las recubiertas, mientras los libros permanecían en el *hejal* de la sinagoga. El monarca aragonés tenía un consejero llamado Jayim Sami, un judío converso al cristianismo que había adoptado el nombre de Marcos, quien, para ganarse la benevolencia real, le reveló a Alfonso V el ardid de los líderes de la *kehilá*, todo ello en un contexto de persecuciones y conversiones forzadas que desde el siglo XIV se hacían cada vez más frecuentes en los reinos cristianos de las Españas. El rey montó en cólera y dijo que, si eso era verdad, ordenaría la muerte de los hebreos zaragozanos. No obstante, no estaba seguro de si lo que Marcos decía era cierto y decidió probar suertes: cuando pasara frente a la sinagoga ordenaría abrir los cofres y si estaban vacíos, ello sellaría el destino de estos judíos ibéricos.

Según esta historia, en la víspera de la visita del monarca, un hebreo llamado Efraím Baruj estaba durmiendo inquieto cuando se le presentó en sueños el profeta Elías, que le advirtió del peligro inminente para la comunidad, lo que lo llevó a tomar previsiones. Al día siguiente, cuando el rey ordenó abrir los *tikim*, adentro halló los libros y Marcos fue colgado por mentiroso. De ahí, que los zaragozanos recordarán la fecha del 17 de *Shevat* como la de su segundo *Purim*, harán una *meguilá*^v (una copia se conserva en la Universidad de Columbia, en EE. UU, y de donde se conoce la historia precedente), ayunarán, leerán la historia, se disfrazarán y beberán alcohol, incluso hasta varios siglos después de la expulsión.

En la *Meguilá de Zaragoza*, transcrita al español por Rafael Encaoua para Maguén-Escudo 109, se lee al finalizar: «El rey condenó a Marcos, el perverso, a la horca, sobre el mismo árbol que él había destinado para los judíos, y su cadáver fue devorado por los perros. Así sean exterminados nuestros enemigos, ¡oh, Eterno! Por este motivo, **los judíos que se encontraban en la ciudad de Zaragoza se comprometieron, ellos y sus descendientes hasta siempre, a celebrar el día 17 del mes de Shevat de cada año, como un día de fiesta y alegría**» (resaltado nuestro).

En ese entonces las comunidades judías más populosas de lo que actualmente es Aragón eran Zaragoza, Huesca y Calatayud. Estas sufrieron, al igual que las del resto de la Península Ibérica, persecuciones y conversiones forzadas, aunque vivieron momentos de recuperación en el siglo XV, como cuando recibieron a una serie de refugiados castellanos que habían decidido retornar al judaísmo después de haber sido obligados al bautismo. Para 1484, se estableció oficialmente el Santo Oficio, cuya sede estaba en el palacio de la Alfajería, de Zaragoza, un antiguo

edificio musulmán. La presión sobre los cristianos nuevos se aduce como una de las causas del asesinato del Inquisidor General de Aragón, el agustino Pedro Arbués, quien fue beatificado en 1662 por la Santa Sede y luego canonizado. Aquel hecho sangriento generó un gran odio hacia los conversos y a los judíos. Cuando llegó la orden de expulsión en 1492, entre 9 y 15 mil judíos vivían en la zona, de los cuales más de la mitad cedió a la presión y se hizo cristiana.

SINCRETISMO RELIGIOSO: CÓMO DISIMULAR LAS COSTUMBRES

La gran interrogante es cómo sobrevivió una tradición tan específica como el *Purim de Zaragoza* ante semejante presión, a pesar del arraigo que tenía, tal como lo demuestra su permanencia hasta el siglo XX en algunas *kehilot* del destierro, como se explicó antes.

Cantera Montenegro (2018) parafrasea a Gillitz al afirmar que la expulsión de 1492 provocó el aislamiento progresivo de los marranos con relación al judaísmo. Ellos quedaron inmersos en un universo de prácticas y creencias cristianas, lo que sería causa de cambios significativos en los principios fundamentales de su fe. Eso llevó a una confusión, por lo que el autor afirma: «Apenas transcurrida una generación desde la expulsión, el judaísmo practicado por los criptojudíos ya no era plenamente ortodoxo, y sus ritos y prácticas religiosas se entremezclaban con otras que eran propias del cristianismo».

Toda vez que la fiesta de *Purim* y sus réplicas implican salvación de un peligro proveniente de una autoridad y que se recuerda o bien con un ayuno o bien en un ambiente más de fiesta laica que religiosa –de hecho, la *Meguilat Ester* no menciona nunca la palabra Di-os– en muchas comunidades de criptojudíos, como las de Portugal, adquirieron una importancia entre las prácticas judaizantes. Aunque en algunas se conservó el ayuno, en otras pudo recordarse con la fiesta y su asimilación a alguna efemérides cristiana, como la de los Santos Inocentes, el 28 de diciembre (relativamente cercana al 17 de *Shevat*).

Anteriormente, ya en el medioevo se celebraba en la Península Ibérica la llamada *Fiesta de los Locos*, con disfraces, alcohol y ciertas prácticas de parodia e irrespeto a las autoridades civiles y religiosas, como el nombramiento de un *obispillo* o introducir un asno a la nave de la iglesia^{vi}. Con el tiempo, esta celebración se fusionó con el día de los Santos Inocentes, manteniendo el estilo burlesco y los disfraces, tal como se observa en localidades españolas del antiguo reino de Aragón, como Cataluña y Lérida, pero también en Jalance (Valencia), Ibi (Alicante) y Fuente Carreros (Córdoba), donde también se le llama *baile del oso* (¿de ahí viene la *josa* sanareña?). Aunque algunos académicos ven esto una asimilación de costumbres paganas a prácticas católicas, tampoco descartan la influencia de los conversos en ella.

Siguiendo la tradición ibérica del baile o fiesta de locos o locainas, en el *Atlas de tradiciones venezolanas*, hoy por hoy se registran en el calendario católico local para

el 28 de diciembre manifestaciones folclóricas con disfraces en distintas poblaciones: El Puerto Real de la Vela de Coro, en Falcón; en Agua Blanca, Portuguesa; en Cocorote, Yaracuy; en Pueblo Llano y El Valle, Mérida; Quebrada Seca y la Mesa de Esnujaque, Trujillo, y en las montañas de Lara, con Sanare y Guarico,^{vii} siendo estas últimas las únicas que reciben el nombre de *Zaragoza*.

El paralelismo entre el *Purim* y el *Baile de Locos* en memoria de la matanza de los niños judíos a manos de Herodes es más que obvia y se pudo dar por un proceso de disimulo tan común entre los conversos –tal como sucedió, por ejemplo, cuando escondían la *mezuzá* bajo los pies de una imagen religiosa que se colocaba a la entrada de la casa, para ser reverenciada sin ser detectada por la Inquisición– o de absorción de elementos simbólicos y su posterior resignificación. Así pues, de la misma manera que una imagen de María ocultaba un objeto religioso como el pasaje de *Devarim* – *Deuteronomio*, donde se lee la *Shemá*, la celebración de los Santos Inocentes pudo haber servido de *fachada* católica que encubría las prácticas de un *Purim* local, para luego perder con los siglos el significado original y quedar solo la palabra *Zaragoza* como eco misterioso... A la larga, la correlación se pudo haber diluido por influencia del control ideológico de la Inquisición o por mero olvido. También cabe la posibilidad de que la población de cristianos viejos de Zaragoza se viera influenciada por la festividad de los judíos y, posteriormente, por la de los conversos, de la que quedó solo el espíritu burlesco y pícaro, pero sin el trasfondo religioso.



La Fiesta de los Locos, en Jalance (Valencia).

¿Acaso la fiesta no pudo haber adquirido el nombre por algún inmigrante que por mera nostalgia introdujo el toponímico de la capital aragonesa en los cantos de la conmemoración? ¿Acaso no existen los innumerables mártires de Zaragoza, de

la que santa Engracia es la más conocida, y no pudiera ser una alusión a esta otra masacre? En ninguno de los dos casos se justificaría el paralelismo claro que hay con la forma de celebrar el *Purim* judío y esta festividad venezolana: los disfraces y la bebida, el tono pícaro y burlesco, y la danza por las calles.

EL TOCUYO: ¿NÚCLEO DE JUDEOCONVERSOS?

En 1545, el capitán español Juan de Carvajal fundó la ciudad de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción de El Tocuyo que inmediatamente se convirtió en la segunda capital de la Provincia de Venezuela –la única entidad suramericana dependiente del Virreinato de la Nueva España–, luego de que se le quitara el título a Santa Ana de Coro, asolada no únicamente por los piratas, sino también por la mala administración de los Welser o Bélzares, banqueros alemanes a los que el emperador Carlos V les había cedido el territorio.

Aunque durante años se consideró que a la región tocuyana no llegaron núcleos de criptojudíos, ello sobre la base de que en el país no hubo actuación del Santo Oficio, las investigaciones hablan de lo contrario. El desaparecido investigador Pedro Vicente Sosa Llanos presentó, en la XII Semana Sefardí de Caracas, cuatro casos de juicios de la Inquisición en el territorio de la actual Venezuela, uno de los cuales –el primero– se realizó en la ciudad de El Tocuyo. Así pues, Sosa Llanos (2010) reporta que en el año 1602 se realizó un juicio irregular que unos vecinos del asentamiento, usurpando las funciones del Inquisidor Hortañón de Alvarado, llevaron a cabo contra el alcalde, el portugués Antonio Estévez, por judío.

En la misma nota de Sosa Llanos, se hace notar que los vecinos entregaron el reo al alcaide mayor de El Tocuyo, otro portugués llamado Manuel da Silva. El *Diccionario de Historia de Venezuela*, de la Fundación Empresas Polar, da cuenta que la expansión de El Tocuyo se debió al empuje de grupos de peninsulares, italianos y lusitanos asentados en la región. Para la época en la que se llevaron a cabo estos sucesos, existía una percepción de que *portugués* y *marrano* eran sinónimos. Este mismo diccionario señala el papel de El Tocuyo como núcleo de donde irradiaron otras poblaciones, mediante la institución de la encomienda, en la que se le *confiaban* a un europeo la cristianización de las poblaciones indígenas cercanas, principalmente de gayones y caquetíos. Así pues, fue un portugués, el mismo Manuel da Silva, quien en 1596, recibió una de estas concesiones en las zonas montañosas de Lara, donde se asientan Sanare y Guarico.

En cuanto a la conmemoración de la tragedia de los llamados Santos Inocentes con baile de disfraces y juerga callejera con alcohol, se sabe que, en El Tocuyo, ya se celebraban desde 1657, según documentos de la Inquisición, como «promesa y voto» colectivo. Ya en ese entonces, incluía procesiones y disfraces, y en ocasiones provocaban escándalos por el ambiente festivo y desbordado, lo cual atrajo la crítica de las autoridades eclesiásticas.

¿Será este el eslabón faltante entre el *Purim* aragonés y la Zaragoza de Sanare y Guarico? Es arriesgado afirmar contundentemente que esto sea un préstamo cultural demostrado y quizá se trate de un paralelismo funcional en el que ambas fiestas usan el caos ritual para procesar memorias traumáticas, pero cabe la posibilidad de que el origen de ese estribillo que circula por las calles de esos pueblos de los andes larenses y que machaconamente recuerda una ciudad aragonesa como parte de un jolgorio, aparentemente sin ninguna relación, pero que identifica esta festividad del calendario católico del Centro Occidente venezolano, tenga un origen remoto en el sueño de Efraím Baruj. A lo mejor, tengamos que decir que el baile de la Zaragoza «*É dos nossos!*».



La Meguilá de Zaragoza, conservada en la Universidad de Columbia. EE.UU.

NOTAS

ⁱ Roth, Cecil. Los judíos secretos. Historia de los marranos. Pp. 250-251 Altalena. Madrid. 1979.

ⁱⁱ Levy, José Roberto. Vidas enraizadas. El caimán de Sanare. YouTube. 2011. Universidad de Colima-México. https://www.youtube.com/watch?v=nRiNyOAjVoE&t=81s&ab_channel=TatuyTelevisi%C3%B3nComunista

ⁱⁱⁱ Valles Silva, Luis Alfredo. Folkloreando. El baile de las Saragozas o Saragozas (sic). <https://lubesinho-folkloreando.blogspot.com/2010/02/el-joropo-en-el-estado-yaracuy.html>

^{iv} En una muestra discográfica compuesta por grabaciones de grupos como los Golperos de Barquisimeto, Pasacalle, Los Veteranos y don Pío Alvarado, solo una de las coplas hace una referencia religiosa, pero solo advirtiendo la llegada de los promeseros a la «Casa del Amparo», una manera de llamar a la iglesia del pueblo. Ver: https://www.youtube.com/watch?v=VWMAMp8jUtuY&ab_channel=ELARENDAJO

^v Para escuchar la Meguilat de Zaragoza ir a <https://www.youtube.com/watch?v=Ac-AeORLa3M&t=108s>

^{vi} Una recreación de la fiesta medieval de los locos en España: <https://www.youtube.com/watch?v=PbspGujvBXA&t=1s>

^{vii} No confundir con la población larense de Guarico con el estado llanero central de Guárico.

REFERENCIAS

Anónimo. (1998). La Meguilá de Zaragoza o el Purim zaragozano (R. Encaoua, Trad.). Revista *Maguén-Escudo*, 109, 15-18. <https://cesc.com.ve/files/magazine/109.pdf>

Beinart, H. y Assis, Y. T. (2007). Saragossa. En F. Skolnik (Ed. en jefe) & M. Berenbaum (Ed. ejecutivo), *Encyclopaedia Judaica* (2.º ed., Vol. 18, pp. 41-43). Keter Publishing House.

Cantera Montenegro, E. (2019). Sincretismo cristiano-judío en las creencias y prácticas religiosas de los judeoconvertos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna. *Vínculos de Historia*, (8), 47-66. <https://doi.org/https://e-spacio.uned.es/bitstreams/920ff422-b787-4c5d-aa5f-7eafd1ef899b/download>

Del Corro, F. (2020, 28 de diciembre). Lamentos y bromas se contradicen en el Día de los Santos Inocentes. *América Latina en movimiento*. <https://www.alainet.org/es/articulo/210322>

Hirschberg, H. Z., Beinart, H. y Assis, Y. T. (2007). Huesca. En F. Skolnik (Ed. en jefe) & M. Berenbaum (Ed. ejecutivo), *Encyclopaedia Judaica* (2.º ed., Vol. 9, pp. 577-578). Keter Publishing House.

Levy, J. R. (2011). *Vidas enraizadas. El caimán de Sanare* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=nRINy0AijVoE>

López Ortega, A. (Ed.). (2005). *Atlas de tradiciones venezolanas*. Fundación Bigott; El Nacional.

Oppenheim, C. S. (2023, 6 de marzo). A Second Purim Story. *Tablet Magazine*. <https://www.tabletmag.com/sections/holidays/articles/second-purim-megillat-saragossa>

Roth, C. (1979). *Los judíos secretos. Historia de los marranos*. Altalena.

Skolnik, F. (Ed. en jefe) y Berenbaum, M. (Ed. ejecutivo). (2007). Purim, Special. En *Encyclopaedia Judaica* (2.º ed., Vol. 16, pp. 742-745). Keter Publishing House.

Sosa Llanos, P. V. (2010). Judaísmo e inquisición en Venezuela. *Revista Maguén-Escudo*, 154* 27-38. <https://cesc.com.ve/files/magazine/154.pdf>

Troconis de Veracochea, E. (1997). El Tocuyo. En *Diccionario de Historia de Venezuela*. Fundación Empresas Polar. <https://bibliofep.fundacionempresaspoler.org/dhv/entradas/e/el-tocuyo/>

Valles Silva, L. A. (2010, febrero). *Folkloreando. El baile de las Saragosas o Saragozas* (sic). Blogspot. <https://lubesinho-folkloreando.blogspot.com/2010/02/el-joropo-en-el-estado-yaracuy.html>



De Marruecos a Manaos

LOS JUDÍOS PERDIDOS DE LA SELVA AMAZÓNICA

Eliyahu Freedman / Fotos: Archivo Histórico Amazônia Judaica
(www.amazoniajudaica.com.br)



Una boda judía de Manaos, ciudad que llegó a ser conocida como la París de la selva.

En una vitrina del Museo Judío de San Pablo se encuentra un rollo de la *Torá* que ha viajado más lejos de lo que la mayoría de las personas jamás lo harán. Escrito en la España del siglo XVI, introducido de contrabando en Marruecos durante la Inquisición y llevado a lo profundo de la Amazonía brasileña por refugiados judíos, este pergamino de 400 años de antigüedad cuenta una de las historias de migración más extraordinarias de la historia hebrea y que, en gran parte, ha permanecido oculta hasta ahora.

El rollo pertenece a una comunidad que transformó uno de los entornos más difíciles del mundo en lo que ellos llamaban *Éretz Amazon*, su tierra prometida en la selva tropical. Durante más de dos siglos, el sonido de las oraciones hebreas resonó en la selva amazónica, mezclándose con los gritos de los tucanes y los chapoteos de los delfines rosados. Las familias judías de Marruecos se adentraron en la selva tropical más grande del mundo más que ningún otro colono europeo antes que ellos, creando una civilización oculta donde se elaboraba *matzá* a partir de yuca y las sinagogas flotaban en los ríos.

Esta es la historia de una de las comunidades judías más notables de la historia: los judíos que vivían a las riberas del río más caudaloso del planeta.

De los *mélaj* marroquíes a los ríos amazónicos

En el siglo XIX, la vida en los *mélaj* de Marruecos –barrios judíos amurallados– significaba condiciones de hacinamiento, impuestos elevados y la carga constante de ser considerados ciudadanos de segunda clase. Pero en 1824, la nueva constitución de Brasil ofreció algo poco común: la tolerancia religiosa. Aunque el catolicismo seguía siendo la religión oficial, los judíos eran libres de practicar su fe en privado, algo impensable en el anterior dominio colonial de Portugal. En combinación con los puertos abiertos y el auge del comercio de Brasil, el Amazonas comenzó a parecer una tierra prometida.



Los fieles siguen rezando en Sha'ar Hashamayim, la primera sinagoga construida en Belém do Pará (en la desembocadura del Amazonas) en la década de 1820.

Las primeras familias judías –los Acris, los Benjó y los Sabbá– llegaron a Belém do Pará en 1810. Con el auge del caucho entre 1850 y 1910, les siguieron cientos más. Casi 900 familias judías se establecieron en Belém, mientras que miles más se adentraron en la selva tropical como *regatões*, comerciantes fluviales que abastecían a remotos puestos de caucho. Sus barcos llevaban nombres como *Rei Davi* y *Princesa de Tânger*, que les recordaban de dónde venían y lo que esperaban construir.

Para los judíos marroquíes, el Amazonas no era solo una frontera. Era una oportunidad de vivir con dignidad, fe y libertad por primera vez en generaciones.

Un judaísmo que flotaba

Lo que hacía extraordinaria a esta comunidad no era solo su éxito comercial, sino cómo mantuvieron su identidad judía al tiempo que se integraban por completo en la Amazonía. Desarrollaron lo que los lugareños llamaban «*judaísmo caboclo*», una mezcla única de tradición sefardí y adaptación a la selva tropical que sorprendería a los rabinos de otros continentes.

Cuando no había *matzá* para la Pascua, utilizaban harina de yuca. Los guisos del *Shabat* se reinventaron con pescado local y frutos del bosque. En lugar de camarones, elaboraron una versión *kasher* del *tacacá*, una sopa tradicional amazónica, sustituyendo el pescado, conservando así tanto el sabor como la fe. En zonas remotas donde era imposible formar un *minyán*, la vida judía continuaba con una devoción silenciosa: las familias rezaban solas o en pequeños grupos, manteniendo las tradiciones lo mejor que podían.

La comunidad conservó el *hakettá*, su dialecto distintivo que mezcla español medieval, hebreo litúrgico y árabe marroquí. Las familias siguen utilizando expresiones como «¿Qué vas a hacer en Brasil, isho mío? ¡No beberás caldo; [sino que] comerás harina y dormirás colgado!» (sic), quejas que sus madres expresaban por haber abandonado Marruecos y que se convirtieron en un folclore muy apreciado por la comunidad.



Adafina al estilo amazónico: un guiso tradicional marroquí de Shabat reinventado con ingredientes de la selva tropical.

En las fiestas importantes, algunos viajaban cientos de kilómetros en barco para llegar a las sinagogas de Belém do Pará o Manaos, viajes arduos que podían durar semanas a lo largo de sinuosos ríos. Las historias que dejaron atrás rozan lo milagroso. En Cametá, una violenta tormenta arrasó una vez la sinagoga local, pero el rollo de la *Torá* de la comunidad fue encontrado ileso, flotando río abajo. Fue rescatado por un ribereño local, cuya familia, según la leyenda, prosperó a partir de ese día.

El rabino de la selva tropical

En 1908, el rabino Shalom Emanuel Muyal fue enviado desde Marruecos al Amazonas para ayudar a las comunidades judías dispersas a mantener su vida religiosa. Durante dos años, viajó incansablemente entre los asentamientos, para ofrecer orientación sobre la ley judía, formar a los ejecutantes de los rituales y reavivar el sentido de conexión entre los judíos que habían pasado años sin un guía espiritual.

Cuando murió de fiebre amarilla en 1910, se difundieron historias de personas que visitaban su tumba y experimentaban curaciones. Los lugareños comenzaron a verlo como una figura espiritual bendita y su lugar de descanso se convirtió silenciosamente en un sitio de ir a *zorear* o hacerle reverencia popular, una de las intersecciones más inusuales entre la presencia judía y la fe amazónica.

La selva prometida

Cuando el auge del caucho terminó alrededor de 1910, muchas familias emigraron al sureste de Brasil, pero la Amazonía las había cambiado para siempre. Hoy en día, quedan unos 850 judíos en Manaos, con comunidades más pequeñas dispersas por toda la cuenca del Amazonas. Se han documentado más



Jacob Azulay, un inmigrante de Casablanca y líder espiritual durante mucho tiempo en Manaos, enciende la janquiyá con sus hermanos Moisés y Elías.

de 20 cementerios hebreos en lo profundo de la selva tropical, lo que demuestra que en su día existieron comunidades estructuradas que prosperaron a lo largo de los principales afluentes del Amazonas.

El rollo de la *Torá* del Museo Judío de San Pablo representa más que una curiosidad histórica; encarna un puente vivo entre la persecución y el santuario, entre la tradición antigua y la adaptación radical. Nos recuerda que la historia judía no se limita a la supervivencia en lugares familiares, sino que también tiene que ver con el valor de recrear nuestras tradiciones en los rincones más inesperados del mundo.

Un legado perdurable

En una época de cambio climático y desplazamiento cultural, los judíos del Amazonas nos ofrecen profundas lecciones sobre la adaptación y la resiliencia. Desde comerciantes



La tumba del rabino Shalom Emanuel Muiyal en Manaos

de caucho hasta empresarios modernos, desde sinagogas flotantes hasta comunidades urbanas, se han reinventado innumerables veces sin perder nunca su identidad fundamental.



La sinagoga Éshel Abraham en Belém, un sitio de culto histórico construido para la comunidad sefardí que emigró a Brasil en la década de 1820.

La generación actual se enfrenta a nuevos retos –el cambio climático, la urbanización, la globalización–; pero, los aborda con el mismo espíritu que sus antepasados llevaron a la selva tropical: no como obstáculos que superar, sino como oportunidades para descubrir nuevas formas de ser judío en un mundo en constante cambio.

Los del Amazonas demuestran que las comunidades hebreas auténticas no siempre se encuentran en los lugares más tradicionales. A veces surgen donde las *tefilot* (plegarias) se mezclan con los sonidos de la selva tropical y donde la sabiduría ancestral responde a las nuevas realidades.

Aish.com



Resguardan la memoria documental de LOS JUDÍOS DE SURINAM

Natán Naé



Fachada de la sinagoga de Paramaribo (Cortesía de Wikipedia).

El incendio que en el mes de abril trajo gran devastación a los edificios antiguos de la capital de Surinam no fue la única sombra que se posó sobre la sinagoga Neveh Shalom, que durante siglos ha sido testigo de la vida judía en Paramaribo.

Mientras los bomberos se afanaban en salvar el corazón histórico de la ciudad, declarado por la UNESCO como Patrimonio de la Humanidad, los miembros de la *kehilá* se dieron prisa en escanear miles de papeles antiguos, con el deseo de guardar la historia de los judíos que moraron en esta tierra desde el siglo XVII. Esta comunidad llegó a fundar una próspera colonia, *Jodensavanne*, que creció significativamente con la llegada de judíos que huían de la persecución en Brasil en la década de 1660.

El fuego no alcanzó la sinagoga; pero, el calor, los insectos del trópico y el tiempo que no perdona recordaron cuán frágiles son los más de cien mil documentos que durante años se guardaron en carpetas y estantes. Asimismo era de grande la necesidad de conservarlos.

La labor de digitalizar los registros de nacimientos, ventas de tierras y cartas fue guiada por la académica holandesa Rosa de Jong, quien halló en estos

archivos la luz para su estudio sobre los judíos que, ya en el siglo XX, escaparon de los horrores de la *Shoá* y hallaron refugio en el Caribe, entre ellos en esta tierra sudamericana.

«Sentí que mi trabajo me obligaba a guardar el pasado que me dio sustento», dijo De Jong a la *Associated Press*.

Cuando acabó su estudio en la Universidad de Ámsterdam, De Jong tornó a Surinam con el corazón puesto en proteger los documentos que le habían mostrado tantas historias. Reunió dinero para adquirir cámaras, discos duros y viajes, y volvió con la intención de hacer escaneos de alta calidad de los folios que la sinagoga había cuidado durante generaciones.

El fruto de su labor resultó en más de 600 *gigabytes* de datos, guardados en varios discos duros. Uno de ellos será entregado al Archivo Nacional de Surinam, para que forme parte de su tesoro digital.

Los papeles muestran cómo Surinam fue un lugar de vida judía en América. Los británicos que llegaron en 1639 les dieron a los judíos permiso para gobernarse y practicar su fe, mientras trabajaban en las plantaciones de tabaco y caña. Los holandeses, al invadir y colonizar el territorio, siguieron con esta costumbre. Y cuando los hebreos fueron echados de otras tierras, muchos hallaron abrigo en Surinam.

En la noche de Navidad de 1942, más de cien refugiados judíos holandeses llegaron a Paramaribo, escapando de la barbarie nazi. Entre ellos estaba Liny Pajgin Yollick, de 18 años. En un proyecto de historia oral del Museo Memorial del Holocausto de Estados Unidos, contó el consuelo que sintió al oír una melodía conocida: «Era de mañana, y tocaron el himno de Holanda para nosotros. Todos lloramos. Nos emocionamos mucho, porque pensábamos que nunca más lo íbamos a oír», dijo.

Cuando los Países Bajos fueron liberados tres años después, la revista *Teroenga*, que se publica para las congregaciones judías de Surinam, salió con el título «*Bevrijding*»: Liberación. El archivo de Neveh Shalom guarda cada edición de esa revista.

Elaborado con información de AP / Wikipedia / IA.

ROMANIOTES O ROMANIOTAS Y LOS BENÉ ROMA: los más antiguos judíos de Europa y sus afines tradiciones milenarias

José Chocrón Cohén

Especial para Maguén-Escudo

Ni askenazíes ni sefardíes, los judíos romaniotes o romaniotas fueron una de las primeras comunidades que se establecieron en Europa. Vivían esparcidos por el territorio de la actual Grecia, incluyendo sus islas mediterráneas y las áreas aledañas de los Balcanes. Algunos conjeturan que habitan allí desde el exilio babilónico a raíz de la destrucción del primer *Beit Hamikdash* (Templo de Jerusalén). Sin embargo, la mayoría de los historiadores opinan que presumiblemente se dispersaron por el territorio griego en el siglo IV a.e.c. durante el dominio y expansión por Asia de Alejandro Magno (356-323 a.e.c) y allí han vivido y permanecido muchos de ellos durante más de 2 mil años hasta la actualidad o se han esparcido por diferentes lugares. Vieron caer a la poderosa Atenas, el ascenso y dominio de Macedonia, el reino de Alejandro Magno, la llegada en el año 168 de los romanos y, en el Siglo III e.c., al emperador Constantino, quien, en el año 324, en ambas orillas del Estrecho del Bósforo, fundó la ciudad de Constantinopla, capital del Imperio Romano de Oriente, conocido también como la Nueva Roma, razón por la cual esos judíos son llamados *romanoi* o *romaniotas*.

El Imperio Bizantino tuvo una duración de poco más de mil años, hasta la caída de la capital, el 29 de mayo de 1453, en manos de los turcos otomanos. Grandes comunidades se podían encontrar en Tebas, Ioanina, Calcis, Corfú, Arta, Corinto y en las islas de Lesbos, Quíos, Samos, Rodas y Chipre. En el siglo XII, Benjamín de Tudela registró detalles sobre las comunidades de judíos en Corfú, Arta, Afilon, Patras, Corinto, Tebas, Calcis, Salónica y Drama. La comunidad romaniota más grande de Grecia se encontraba en Tebas, donde había cerca de 2 mil que se dedicaban principalmente al teñido, tejido y confección de prendas de ropa de seda.



Interior de la sinagoga romaniota de Chania, Creta.



Restos de la sinagoga de Egina. (foto Wikipedia en inglés).

La primera referencia a un judío griego se encuentra en una inscripción datada entre los años 300-250 a.e.c. hallada en Oropos, una pequeña ciudad costera entre Atenas y Beocia que se refiere a «“Mosco”, hijo de Mosquión el Judío», quien posiblemente se trataba de un esclavo. Asimismo, en 1829, se descubrió en el antiguo puerto de la isla de Egina una sinagoga helenística del siglo III a.e.c. que según estudios profundos estuvo en funcionamiento hasta el siglo VII e.c. y cuyo suelo de mosaico se exhibe en el museo de la ciudad. No obstante se cree que la sinagoga más antigua de la que tenemos noticia en Grecia data de entre 150 y 128 a.e.c. y fue descubierta en la isla egea de Delos.

Desde el siglo VII hasta el siglo X de nuestra era los comerciantes judíos romaniotas de los Balcanes descubrieron las excelencias de la región veneciana trasladándose allí y gradualmente, a partir del siglo XI, se fueron formando comunidades de ese origen en aquella opulenta región itálica, especialmente en Venecia y Padua, llevando su influencia a la liturgia de esta región.

Los romaniootes tuvieron costumbres muy diferentes de las de los sefarditas, que eran más próximas a las de los judíos italianos. Algunas de ellas se cree que se basaban en el *Talmud* de Jerusalén en vez del de Babilonia. A diferencia de los ibéricos, no hablaban el judeoespañol sino la lengua griega y el dialecto yevánico o *yevanic*, una versión del griego mezclado con el hebreo y cuya escritura es una suerte de aljamiado con caracteres del alefato. Los sefardíes, históricamente diferentes a los romaniotas, se establecieron más tarde en la Grecia otomana, después del año 1492, a raíz de su expulsión de España por los Reyes Católicos.

Estudiosos romaniotas tradujeron el *Tanaj* al griego. Una edición políglota de la Biblia publicada en Constantinopla en 1547 contiene el texto hebreo en el centro

de la página, con la traducción en judeoespañol en un lado y otra en yevánico en el otro. Cabe agregar que gran parte de sus oraciones eran asimismo en esa lengua y las melodías, incluyendo las de la lectura de la *Torá*, estaban muy influidas por la música bizantina, con especiales ritmos de cantilaciones que se encuentran incluso en las comunidades de Sicilia.

La tradición romaniota es enormemente importante, ya que, tal como suele afirmarse, constituye el vestigio de una tradición prediaspórica, basada en el *Talmud Yerushalmi*.

Los judíos romaniotas vivieron todas las invasiones, las transformaciones y perturbaciones que tuvieron lugar en la región. Llegaron grupos de judíos de Europa central, pero la llegada de los sefardíes expulsados de España para muchas de esas comunidades grandes implicaron cambios porque los recién llegados impusieron sus propios rituales y costumbres, lo que provocó a menudo conflictos intercomunitarios, hasta que se logró la integración.

Es sabido que una fuerte comunidad de romaniotas estuvo presente en Corfú hasta finales del siglo XIX, cuando una acusación de libelo de sangre obligó a la mayoría a abandonar la isla. Asimismo es de conocimiento público que a comienzos del siglo XX la comunidad de los romaniotas de la ciudad griega de Ioanina contaba aproximadamente con 4 mil personas, en su mayoría comerciantes de clase baja y artesanos, aunque la situación económica causó que su número disminuyera, de manera que poco antes de la Segunda Guerra Mundial había aproximadamente 1.950 en esta ciudad, concentrados cerca de una antigua área fortificada donde la comunidad había estado viviendo durante siglos. Allí mantuvieron dos sinagogas, una de ellas era llamada Kehilá Kedoshá Yeshaná que todavía permanece en pie.

Los romaniotas fueron protegidos por el Reino de Grecia hasta la ocupación nazi. Sin embargo, el momento más dramático de su existencia fue la invasión alemana, que dividió el territorio griego en tres zonas y se compartió el dominio de ellas con Bulgaria e Italia. Tras la ocupación de Grecia por las potencias del Eje, la mayor parte de los judíos griegos fueron deportados a los campos de concentración donde fueron asesinados. Durante la ocupación, los romaniotas podían hablar griego mejor que los sefarditas, cuya lengua era el idioma judeoespañol y cuando hablaban la lengua local tenían un acento extranjero característico. Los sefarditas fueron blancos más vulnerables por su idioma, de manera que estos padecieron grandes pérdidas en sus comunidades. Cuando el 6 de abril de 1941 los nazis y sus aliados, Italia y Bulgaria, invadieron Grecia, vivían allí alrededor de 75 mil judíos, para cuando terminó la guerra habían sido asesinados 60 mil de ellos. Gran número de estos judíos eran de origen sefardí, los cuales se hallaba, entremezclados con los judíos de origen romaniotas, tal como era el caso de los 40 mil asesinados de Salónica, los 2 mil de Rodas y los 2 mil de Corfú.

En la Grecia Central, solo Larissa permaneció con una pequeña vida comunitaria de 400 judíos. Volos, Trikala y Rodas son casi solo un recuerdo en Tracia y el Peloponeso. En algunas ciudades macedonias todavía viven una o dos familias. Creta prácticamente ha desaparecido de la memoria judía. 4 mil judíos de Serres, Kavalla, Komotini, Xanthi y de Tracia fueron igualmente asesinados.

Después de la guerra, los supervivientes emigraron principalmente a Israel, Estados Unidos y Europa Occidental. Hoy en día unos pocos miles de ellos, tanto romaniotas como de ascendencia sefardita, permanecen en Grecia. Se encuentran principalmente en Atenas, Salónica y Ioannina, una de las más grandes y emblemáticas comunidades de este origen antiguo.

Las sinagogas romaniotas, tal como se expresó anteriormente, tuvieron su estilo propio donde mantenían su propia tradición religiosa y su libro de oraciones, el *Majzor Romania* y su *sidur* o libro de rezos, los cuales se inspiraron en los *sidurim* de los *Bené Roma*.

La estrecha interconexión geográfica y cultural mantenida a lo largo de los siglos entre Roma y en general la Península Itálica, por un lado, y, por el otro, Grecia, las islas mediterráneas y las vecinas regiones balcánicas y del Medio Oriente, fuertemente helenizadas, nos lleva a inferir la existencia de un estrecho parentesco histórico entre ambas comunidades, es decir, entre las de los grupos judíos greco y yavánicoparlantes –las propiamente denominadas romaniotas– y las más antiguas *kehilot* que poblaron el territorio italiano desde los tiempos precristianos del Imperio Romano, las cuales observan su propia autonomía en cuanto a sus ritos, conocidos en su conjunto como *minhag italkí* o *minhag haloazim*, todavía parcialmente observado por los judíos presefardíes y preaskenazíes, el cual incluye reminiscencias del rito practicado por los israelitas de la época del Segundo Templo, así como como una variedad de lenguas judeoitalianas que no comparten la tradición española ni centroeuropea: las lenguas llamadas colectivamente *italkíes*. Estos últimos son los denominados *bené Roma* o hijos de Roma (en italiano *ebrei italiani*) o *bené romaníes*.

Dentro del conjunto de comunidades askenazíes, sefardíes y romaniotas en Italia, los *bené romaníes* son considerados un grupo distinto. Sus costumbres y ritos religiosos son, en ciertos aspectos, intermedios entre las tradiciones askenazí y sefardí, y, aunque muestran una afinidad aún más marcada con las costumbres de los romaniotas, en algunos aspectos parecieran mostrar mayor cercanía con los centroeuropeos, como es el caso de la familia Luzzato (a la cual perteneció el célebre cabalista Ramjal), la cual deriva su nombre de la región alemana de Lusacia (*Lausitz* en alemán).

Los *bené Roma* siguen la misma *halajá* (o conjunto de normas judías) que los sefardíes, aceptando la autoridad del rabino Isaac Alfasi (conocido por su acróstico en hebreo como el Rif) y el *Shulján Aruj*, código legal este último escrito



Los judíos italkim o bené Roma son de las etnias más antiguas de Am Israel.

por el rabino Yosef Caro, en lugar de la legislación askenazí codificada por el rabino Moisés Isserles (el Ramá). La liturgia de los *bené Roma* es particular de ellos y se cree que contiene los últimos vestigios de la tradición galilea utilizada por los eruditos cuyas opiniones y discusiones formaron el *Talmud* de Jerusalén. Ciertas oraciones italianas reflejan una forma arcaica del rito babilónico, bastante similar al *Tiklal* (libro de oraciones de los judíos yemenitas). Todas estas plegarias se encuentran en el *sidur* del rabino Amram Gaón.

El judeoitaliano o *italkí*, en sus variedades lingüísticas y romances, ha venido siendo utilizado entre los siglos X y XX en Italia y Corfú. Se habló principalmente entre los siglos X y XVII en Roma en zonas urbanas del centro y norte de Italia, principalmente en Liorna, así como en la isla griega de Corfú donde, por lo menos, se usaban dos variedades judeoitalianas, basadas en el siciliano y el veneciano.

Menos de 4 mil personas poseen hoy en día un conocimiento básico del *italkí* y, de ellos, solo una reducida cifra puede hablar el lenguaje de una forma fluida.

La comunidad judía italiana de los *bené Roma*, en su conjunto, nunca ha superado los 50 mil miembros desde que se emancipó por completo en 1870, año este en que la comunidad judía italiana obtuvo la ciudadanía y derechos civiles plenos con la anexión de Roma al Reino de Italia. Este evento marcó el fin de la segregación y restricciones impuestas a los hebreos, especialmente en los Estados Pontificios, donde vivían confinados en guetos.

Muchos de ellos emigraron entre 1904 y 1914 a Israel, fundando una sinagoga y centro cultural de rito italiano en Jerusalén. Una otra de rito italiano fue fundada en Estambul.

Marruecos reconoce como patrimonio nacional SITIOS JUDÍOS DE ARCILA

Joseph Feldman

Marruecos ha designado oficialmente como sitios de patrimonio nacional la recién restaurada Sinagoga Kahal, el *mikve* (baño ritual) adyacente y el cementerio judío de Arcila (*Asilah*).

Construida en 1824, la sinagoga había caído en ruinas antes de ser cuidadosamente restaurada por Aarón Abikzer de la comunidad judía de Tánger, con la ayuda de residentes locales. «Dibujaron lo que recordaban y la reconstruimos exactamente como era», dijo Abikzer.

Artefactos, reliquias familiares y mobiliario tradicional llenan ahora el espacio, incluyendo una *tebá* (púlpito) completamente restaurada, un *mikve* auténtico con sus afluentes originales y un horno histórico. Sonia Cohén Toledano, quien supervisa la preservación cultural judía en Tánger, proporcionó objetos religiosos de sinagogas cerradas. «Incluso las alfombras pertenecían a familias locales», dijo.

El cercano cementerio costero, hogar de generaciones de familias judías, también fue restaurado. En febrero de 2025, el Ministerio de Cultura de Marruecos reconoció formalmente los tres sitios como patrimonio nacional protegido.

Marruecos una vez fue hogar de más de 300 mil judíos; en la actualidad solo quedan unos 5 mil, pero el país se ha distinguido por sus esfuerzos activos por preservar y honrar su legado judío como parte integral de la herencia nacional marroquí.

VINews.com

La historia judía de Arcila

La comunidad judía de Arcila (*Asilah*) –ciudad costera en el Atlántico, entre Tánger y Larache–, aunque no era de las más grandes de Marruecos, fue históricamente vibrante y estuvo profundamente integrada en la vida comercial y social de esta ciudad portuaria estratégica. Su presencia se remonta a siglos, con una importante oleada de llegada tras la expulsión de los judíos de España en 1492. Muchos de sus miembros trabajaron en el comercio, la artesanía y como intérpretes, aprovechando los vínculos internacionales de la ciudad. La Sinagoga Kahal, construida en el siglo XIX, era el corazón



Interior restaurado de la sinagoga de Arcila. (Foto Morocco Jewish Times)

espiritual de esta comunidad. Sin embargo, tras la creación del Estado de Israel en 1948 y subsecuentemente en las décadas de 1950 y 1960, la gran mayoría de los judíos de Asilá, al igual que los de todo Marruecos, emigraron, haciendo que la comunidad prácticamente desapareciera y que la sinagoga cayera en el abandono.

NO HAY HOGAR COMO EL LUGAR: homogeneización de la nostalgia entre los judíos marroquíes en Venezuela

AVIAD MORENO

Especial para Maguén-Escudo

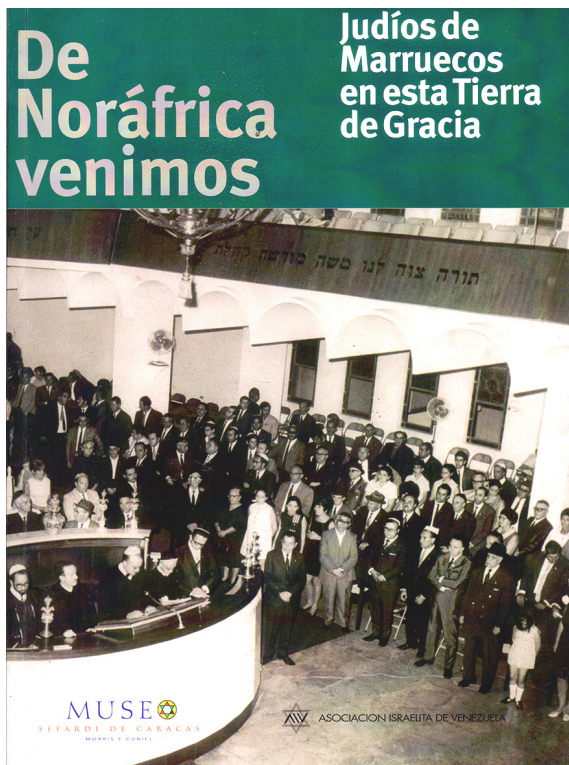
Introducción

«**N**o quería, por ningún concepto, que algún día mis hijos pudieran reprocharme haberme quedado en Marruecos, como hicieron judíos de Siria [en la década de 1970], que se quedaron encerrados; como los de Alemania [antes y durante la Segunda Guerra Mundial]. Así que lo dejé todo y vine aquí [a Venezuela] para empezar de cero». ¹

Este extracto, uno de los muchos relatos similares de inmigrantes judíos marroquíes a Venezuela y otras partes del mundo, se refiere a la independencia del reino magrebí en 1956 como un acontecimiento que marcó el fin de la vida judía en ese país, debido a al extrañamiento cultural y político entre los israelitas y los musulmanes de allí. He extraído esta cita de una entrevista realizada en Caracas en 1990 a Aquibá Benarroch, un destacado líder de la comunidad sefardí en Venezuela, que emigró de Marruecos en 1973, diecisiete años después de la Independencia.

Sus palabras, que contrastan con su historia personal de emigración tal y como la relató en otras partes de la entrevista, me llamaron la atención. Tomado al pie de la letra, este testimonio específico, al igual que los de muchos de sus compatriotas judíos, respalda la

narrativa de la migración como una desconexión del pasado, un tema central en las metanarrativas inspiradas en la teoría de la modernización nacionalizada, que describen el desplazamiento como un movimiento del sufrimiento a la redención.



En este artículo, pretendo cuestionar estas ideas predominantes, pero limitantes, sobre la emigración y la desconexión, mostrando a) cómo esos relatos sobre la emigración eran muy dinámicos y contextuales, y b) cómo esas percepciones dieron forma a una visión homogeneizada y nostálgica de la patria. Repaso brevemente la bibliografía relevante para explicar mi enfoque.

La nostalgia, entre las narrativas nacionales y el espacio comunitario

La literatura tradicional sobre emigración, en particular la relativa a la que iba desde Europa del Este o el mundo islámico hacia Occidente, describía el desplazamiento internacional como algo deliberado desde regiones *atrasadas*, a menudo hostiles, hacia refugios modernizados y más seguros. En los estudios judíos, este paradigma explicaba la emigración principalmente como una huida de la persecución hacia la redención en tierras modernas.⁽²⁾ La historiografía judía latinoamericana describía de manera similar al continente como santuarios para los hebreos que huían de Europa del Este o de los países islámicos.³ Los estudiosos que examinan el traslado de grupos israelitas desde las tierras musulmanas han destacado la descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial y el auge de los Estados-nación árabes como factores clave en el deterioro de la vida judía, lo que condujo a las salidas masivas hacia Israel y Occidente.⁴

El proceso de integración en nuevas tierras disolvió aún más los espacios judeomusulmanes en Marruecos, lo que llevó a los primeros sociólogos funcionalistas a describir la *resocialización* de los judíos de Oriente Medio y el norte de África (MENA) en las sociedades occidentales. Estos primeros estudios sociológicos, especialmente en Israel, solían considerar los anhelos nostálgicos por los espacios araboislámicos anteriores a la salida como vestigios temporales e indeseables de la primera generación de inmigrantes, comparables, por ejemplo, al rechazo de los historiadores griegos de las narrativas de coexistencia entre musulmanes y cristianos.⁽⁵⁾

Estas perspectivas se alinean con las metanarrativas de los siglos XIX y XX que subordinaban la geografía a acontecimientos históricos significativos, como la formación de nuevos Estados-nación y los movimientos masivos de población.⁶ El pensamiento sionista, por ejemplo, solía enmarcar la inmigración como un proceso de «desarraigo» y «replantación» de comunidades enteras, y consideraba el fin de la vida judía en los territorios islámicos como un catalizador de los sentimientos nacionales unificados entre todos los judíos recién llegados.⁷

En la década de 1990, geógrafos como Yi-Fu Tuan y Henry Lefebvre criticaron las narrativas convencionales sobre las migraciones por ser demasiado estáticas y tratar la geografía como un mero telón de fondo de la historia. Estas metanarrativas, incluidas las del contexto sionista y colonial, fueron reconocidas como construcciones sociales con claros objetivos culturales y políticos. Este cambio dio lugar a nuevas categorías como el *espacio*, que encarna los aspectos físicos de la geografía, y el *lugar*, que representa sus significados emocionales, constructivos y culturales, y que refleja la naturaleza dinámica de los entornos geográficos.⁽⁹⁾ El giro espacial formó parte de un movimiento académico más

amplio en las humanidades que significó la creciente sensibilidad académica hacia la naturaleza fluida de la cultura y el lenguaje, remodelando los marcos analíticos dentro de los estudios judíos.⁽¹⁰⁾

Basándose en estas y otras ideas relacionadas, los estudiosos poscoloniales criticaron la narrativa nacionalizada del distanciamiento judío de las tierras arabomusulmanas, considerándola un producto de la perspectiva sionista eurocéntrica. Los estudiosos que examinaron a los judíos *mizrajíes* destacaron inicialmente la naturaleza política de este discurso, mostrando cómo contribuyó a un choque entre los conceptos nacionales de inmigración y las identidades étnicas diaspóricas de los propios venidos de otros lados.¹¹ Desde este punto de vista crítico –centrado en el *establishment* sionista y las jerarquías étnicas en Israel–, se entendió que la naturaleza dinámica y construida del espacio constituía una respuesta política al choque entre las nociones nacionales de territorio y los *espacios étnicos* que este trataba de borrar.¹²

Desde entonces, los antropólogos han desarrollado enfoques para comprender la naturaleza dinámica de estos últimos y la memoria comunitaria entre los inmigrantes *mizrajíes*, haciendo hincapié en que la diáspora y la patria son concurrentes en su constitución. La nostalgia de los inmigrantes, argumentan, a menudo refleja el anhelo de un espacio imaginado o semi.⁽¹³⁾ El estudio de las representaciones literarias y cinematográficas del espacio entre los judíos de Oriente Medio y Norte de África en movimiento ha remodelado aún más las ideas sobre la interrelación entre la memoria y las migraciones.⁽¹⁴⁾

La nostalgia, tal y como demuestran numerosos estudios antropológicos, literarios y cinematográficos sobre la memoria judía en Oriente Medio y el Norte de África, refleja la precariedad del desplazamiento y el exilio, momentos de separación de espacios concretos y amnesia colectiva. Sin embargo, también puede servir como una forma de que las personas se reconcilien con su pasado y consideren nuevas posibilidades para reconstruir la comunidad en el presente y el futuro.⁽¹⁵⁾ La mayoría de las comunidades construyen narrativas sobre sus orígenes históricos y experiencias pasadas, que desempeñan un papel indispensable en la formación de la identidad grupal y el fomento de un sentido de pertenencia entre los miembros. Desde esta perspectiva, las narrativas de desplazamiento reflejan un *mapa mental* comprimido que interpreta el espacio y el tiempo para crear historias con lecciones sociales y morales.

Barcus y Shugatái describen la nostalgia como un proceso selectivo de recordar o crear espacios idealizados. Esta narrativa nostálgica no solo refuerza los vínculos con el lugar dentro de una comunidad, sino que también fomenta mitos compartidos o entendimientos colectivos sobre la patria. Los autores distinguen la nostalgia de otras emociones relacionadas con la memoria al enfatizar su visión idealizada y selectiva del pasado, contrastándola con una representación más objetiva.¹⁶ Un examen de la dinámica de la construcción espacial entre los grupos diaspóricos e inmigrantes revela cómo la imagen de su patria sigue siendo un potente símbolo de unidad. La construcción de su representación nostálgica está muy influenciada por la dinámica de poder de la comunidad. Quienes dan forma a las prácticas culturales

y las interacciones sociales también tienen el poder de definir y difundir las historias, los significados y los valores populares asociados a lugares geográficos específicos.¹⁷

Varios estudiosos han utilizado metodologías de historia oral para reconceptualizar el papel del espacio construido en las historias de partida de los judíos de Oriente Medio y Norte de África y cómo estas narrativas dan forma no solo a sus sentimientos de extrañamiento y nostalgia por la patria perdida, sino también a sus procesos de olvido.¹⁸ Al trascender los puntos de vista tradicionales sobre la migración, que siguen predominando en los relatos actuales sobre los desplazamientos de los judíos, especialmente en el contexto de Oriente Medio y Norte de África, contribuyo a los estudios que exploran las complejas dinámicas espaciales que dan forma a los recuerdos del hogar y el exilio entre los judíos en movimiento.¹⁹ Mi enfoque complementa otras interpretaciones académicas que se centran en narrativas nacionalizadas, al tiempo que se relaciona con aquellas que enfatizan la naturaleza reconstruida de estos recuerdos.

En este artículo exploro la evolución de la nostalgia colectiva entre la comunidad judía marroquí en Venezuela desde 1970 hasta 2000, examinando tres fases clave: en primer lugar, la creación de la revista *Maguén-Escudo* a principios de la década de 1970, que marcó el inicio de un esfuerzo colectivo por reconstruir sus recuerdos compartidos de la emigración; en segundo lugar, el auge de la escritura de memorias a finales de la década de 1980, que introdujo nuevas formas de expresión y contribuyó a la imaginación colectiva de la comunidad y, en tercer lugar, a principios de la década de 1990, cuando cruzo estas fuentes con entrevistas adicionales realizadas en Caracas para revelar cómo la retórica nacionalista y el proceso de asimilación influyeron en la preservación e interpretación del pasado marroquí.

Organizar un lugar para Marruecos en Venezuela

Los judíos marroquíes en Venezuela

La presencia judía del Magreb en Venezuela se remonta a la década de 1880, cuando inmigrantes del norte de Marruecos, que anteriormente se habían establecido en el sur de España, se unieron a la afluencia de inmigrantes católicos al país. Inicialmente, estos hebreos marroquíes se dedicaban al comercio ambulante, pero muchos rápidamente alcanzaron prominencia en la comunidad, para convertirse en comerciantes y banqueros en una o dos generaciones. Se establecieron en varias ciudades de Venezuela, entre ellas Barcelona, Carúpano, Cumaná, La Victoria, Villa de Cura, La Guaira, Puerto Cabello, Maracaibo y Los Teques. Debido a su escaso número y a la ausencia de sinagogas públicas, se reunían en casas particulares para las oraciones del *Shabat* y las celebraciones religiosas.⁽²⁰⁾ En 1907, los inmigrantes marroquíes de Caracas fundaron la *Sociedad Benéfica Israelita*, una organización de asistencia social sefardí. En 1930, destacados miembros de esta comunidad fundaron la Asociación Israelita de Venezuela (AIV).⁽²¹⁾

En las décadas de 1940 y 1950, el auge de la industria petrolera venezolana atrajo a trabajadores de Europa mediante acuerdos bilaterales y campañas de

reclutamiento. Durante este período, un número cada vez mayor de judíos de Europa buscó oportunidades en Venezuela. A pesar de la ausencia de relaciones diplomáticas entre Marruecos y Venezuela hasta 1965, a mediados de siglo se produjo una importante ola de llegada de judíos de ese país a Venezuela. Se conformó una comunidad compuesta principalmente por hebreos de habla hispana procedentes de ciudades del norte de Marruecos como Tánger y Tetuán. En 1950, Venezuela se había convertido en el destino preferido en América Latina para los judíos del Protectorado Español en el norte de Marruecos (1912-1956).⁽²²⁾

Las restrictivas políticas de inmigración tanto en Marruecos como en Venezuela después de 1956, incluida la prohibición emanada por Rabat de la emigración judía y el fin de la política de puertas abiertas de Venezuela en materia de inmigración tras la Segunda Guerra Mundial, redujeron significativamente el flujo judeomarroquí. En consecuencia, el arribo de esta migración fue impulsado en gran medida por las redes comunitarias y no por iniciativas gubernamentales.⁽²³⁾

Como inmigrantes en Venezuela, los judíos marroquíes tenían una clara ventaja social y política sobre otras colectividades extranjeras, que aspiraban a asimilarse a la sociedad hispanohablante. La mayoría de los judíos de Marruecos ya había sustituido su dialecto judeoespañol, el *haketta*, por el castellano moderno durante el período del Protectorado. A pesar de los matices dialectales, hablaban con fluidez el español moderno dentro y fuera de sus hogares. Además, ellos podían aprovechar las conexiones con otros correligionarios también sefardíes [los de la *Nação* del Caribe] que habían emigrado mucho antes y habían conformado una comunidad pionera [en Coro, Barcelona, La Guaira y Puerto Cabello] que había llegado a finales del siglo XIX y se había asimilado con éxito a la economía venezolana. A finales de la década de 1970, varios inmigrantes marroquíes y sus descendientes se habían integrado en la política local, el periodismo, la vida intelectual y la industria. Una figura destacada entre ellos fue Gustavo Pinto Cohén, que ocupó el cargo de ministro de Agricultura y Cría del país entre 1975 y 1979.

Este período también fue testigo de la aparición de una movilidad socioeconómica más fluida, acompañada de un creciente énfasis en la educación superior y las carreras profesionales que se alineaban con la movilidad geográfica y la dispersión dentro de Caracas. Cabe destacar que solo el 30 % de los inmigrantes judíos procedentes de países árabes residían en el eje La Florida-Maripérez, el centronorte de la ciudad de Caracas, donde se encontraba edificio de la AIV.⁽²⁴⁾

A pesar del papel destacado que desempeñaron los lazos familiares y las redes comunitarias en la migración de Marruecos a Venezuela, estas redes eran dinámicas y su influencia fluctuó con el tiempo. En 1959, la AIV solo contaba con unos cincuenta miembros, a pesar de que las tasas de inmigración seguían siendo elevadas. Más tarde, en su boletín de abril de 1967, la dirección de la AIV anunció la incorporación de sesenta nuevos miembros, a la vez que expresó su satisfacción por el hecho de que varios de ellos se hubieran encontrado anteriormente «al margen de las actividades comunitarias».⁽²⁵⁾

La transición de la AIV de una asociación de ayuda a los inmigrantes a una plataforma para la construcción de la memoria y la identidad entre los

inmigrantes marroquíes y sus descendientes requirió la inscripción de más miembros nuevos como paso clave en la construcción de la comunidad. Unirse a la AIV se consideraba un acto de identificación étnica, un reconocimiento de la herencia judeomarroquí compartida. Conscientes de que algunos inmigrantes magrebíes aún no estaban afiliados a la AIV, un boletín de 1967 animaba a los miembros existentes a ayudar a atraer a sus conocidos para que se unieran a la organización. También se pidió a los miembros que difundieran el boletín entre sus amistades para ayudar a ampliar la visibilidad de la AIV dentro de la comunidad. En este clima de mayor visibilidad, la AIV envió dos formularios de suscripción a cada miembro, con la esperanza de que promovieran los beneficios sociales de inscribirse en la asociación y reclutaran nuevos afiliados. En 1971, la AIV había dado la bienvenida a su miembro número mil.⁽²⁶⁾

En las últimas tres décadas del siglo XX, la proporción de judíos sefardíes con respecto a los askenazíes en Venezuela aumentó, a medida que la AIV ganaba popularidad entre los judeoespañoles. En 1998-1999, la AIV y su homóloga askenazí, la Unión Israelita de Caracas (UIC), registraron un número similar de miembros: 2160 y 2493, respectivamente.⁽²⁷⁾ La creciente popularidad de la AIV como institución étnica entre los sefardíes de Venezuela puede atribuirse en parte al crecimiento demográfico de los inmigrantes marroquíes en el país.

Maguén-Escudo: Ajustando el marco

A principios de la década de 1970, cuando se produjo la última oleada significativa de emigración judía magrebí, comenzó a surgir una nueva generación de líderes con raíces marroquíes dentro de la comunidad judía venezolana. El lanzamiento de la revista mensual *Maguén-Escudo* –una combinación de una palabra hebrea y su equivalente castizo– marcó un momento crucial en la creación de una plataforma unificada para debatir y documentar colectivamente su experiencia como grupo étnico. La revista, que servía de portavoz de la AIV, fue lanzada por el doctor Moisés Garzón Serfaty, destacado líder sefardí de Marruecos. En mayo de 1973, *Maguén-Escudo* cesó temporalmente sus actividades debido a su fusión con el semanario comunitario general *Nuevo Mundo Israelita*, que también fue cofundado por Garzón Serfaty en ese momento.

Maguén-Escudo cubría los asuntos mundiales de la judería, desde Norteamérica hasta Yemen y Rusia. También publicaba debates sobre asuntos relacionados con Israel y las dificultades de vivir como hebreos en los países árabes contemporáneos.⁽²⁸⁾ Un artículo titulado «*Un futuro desconocido para los judíos marroquíes*», publicado en el invierno de 1972, reflejaba la ansiedad entre estos tras la inestabilidad política que siguió a los intentos de asesinato del rey Hassan II de Marruecos.⁽²⁹⁾

Sin embargo, en las páginas de *Maguén-Escudo* aparecía con mucha más frecuencia una imagen diferente del país norafricano, que representaba casi todas las alusiones en su primera edición (junio de 1970-mayo de 1973). Revisé los treinta y seis números de *Maguén-Escudo* hasta el final de la primera etapa. De ellos, veinticinco artículos se referían directa o indirectamente a Marruecos,

todos ellos centrados en temas judíos, y trataban principalmente de ese país en un contexto histórico hasta mediados del siglo XX.

El primer texto que lo mencionaba en *Maguén-Escudo* expresaba orgullo al registrar los logros del doctor Aarón Serfaty Laredo, un conocido líder de la comunidad judía de Tetuán.³⁰ El siguiente artículo que hacía referencia a Marruecos es «*Memorias de Tánger*», escrito por Isaac R. Toledano, quien pasó la mayor parte de su vida en ese país, en particular en esa ciudad, tal y como él mismo atestiguaba. Comenzó el ensayo estableciendo los límites cronológicos de su narración.⁽³¹⁾ Toledano describió la creación de la *kehilá* tangerina durante la ocupación inglesa en el siglo XVIII, cuando, según se dice, el sultán ordenó a algunas familias judías notables que se trasladaran a esa localidad. Toledano continuó relatando la época anterior a la independencia de Tánger (antes de 1956), captando la vibrante comunidad judía que una vez prosperó allí. Su narración también reconstruyó los límites geográficos de esa urbe, recordando a sus lectores (probablemente judíos marroquíes del norte) en Venezuela cómo «*solía ser Tánger*»:

«Tánger, que no se expandió fuera de sus muros hasta los principios del siglo XX, contaba con muy pocos habitantes aparte de los musulmanes que en la misma residían. Europeos, poquísimos. La vida comercial se concentraba en la calle Siaguín (Plateros). Todos se conocían y quienes no se visitaban, se encontraban los sábados en *Tefilá* y al salir daban un paseo juntos, preferentemente por la Playa».

Toledano describió a continuación la calle de las Sinagogas, situada al final de la calle Tuahin (calle de los Molineros) en Tánger. Estas arterias viales no se mencionaron por casualidad. A mediados del siglo XX, cuando Toledano vivía en Tánger, el centro de la ciudad estaba dividido a grandes rasgos en dos zonas, que se distinguían por su carácter y aspecto: la *Medina*, la parte más antigua situada en la cima de una colina en su esquina noreste, y una gran zona europea



Mapa 1. Mapa de Tánger que muestra secciones del centro de la ciudad, 1943. (Para ver el mapa completo, consulte la colección de mapas de las bibliotecas de la Universidad de Texas, https://maps.lib.utexas.edu/maps/ams/morocco_city_plans/txu-oclc-6543942.jpg).

de construcción más reciente. La descripción de Toledano se centró en el barrio de Beni Idder (marcado en rojo en el mapa 1), en la parte sur de la *Medina*. La zona occidental de este barrio se asociaba con la creación de un enclave étnico judío, que surgió a raíz del importante desarrollo urbano y el flujo migratorio multiétnico hacia la ciudad durante el siglo XIX.⁽³²⁾

Sin embargo, las generaciones más jóvenes de judíos locales no formaban parte de una colectividad segregada a mediados del siglo XX en Tánger; de hecho, la mayoría había abandonado esa zona. Por ejemplo, los hogares y negocios de los hebreos se encontraban dispersos por 170 de las 434 calles que figuraban en la guía telefónica de Tánger de 1959. Dado el carácter demográfico especialmente multiétnico de Tánger, los nombres de los judíos aparecían en la guía telefónica junto a nombres típicos gentiles. Un barrio europeo de nueva construcción se extendía hacia el oeste y el sur desde la *Medina*. El trazado de sus amplias avenidas comerciales, entre las que destaca el bulevar Pasteur (fig. 1), reflejaba un fuerte elemento de planificación urbana.



Figura 1. Boulevard Pasteur, Tánger, ca. 1940 © Cortesía del Centre de la Culture Judéo-Marocaine, Bruselas, Bélgica, <https://www.judaisme-marocain.org/phototheque> (artículo 17702).

luz sobre esta dinámica. En 1941, la población total era de 102 306 personas, de las cuales 7 102 eran judíos, 72 670 musulmanes y 22 534 europeos. A mediados de la década de 1950, había unos 15 mil residentes hebreos, junto con 75 mil mahometanos y 60 mil europeos.⁽³³⁾

«Pasear» por una representación remota del tiempo y el lugar en Tánger ayudó a Toledano a retratar un paisaje urbano morisco estereotípico que solo insinúa las calles principales de la ciudad, donde la mayoría de los hebreos habían pasado la mayor parte de su vida cotidiana durante el Protectorado. La elección por parte de los editores de *Maguén-Escudo* de una ilustración, entre muchas otras, para representar el paisaje de Tánger (fig. 2) encarnaba un diálogo con el autor que ayuda a construir un ambiente nostálgico.⁽³⁴⁾

Durante la primera mitad del siglo XX, los principales centros urbanos de Tánger y Tetuán sirvieron como puntos focales donde los judíos convivían con los colonos, en particular los españoles, con quienes compartían similitudes lingüísticas. Un análisis cuantitativo de los cambios demográficos en las décadas de 1940 y 1950 puede arrojar más

RECUERDOS DE TÁNGER



Figura 2. Artículo en *Maguén-Escudo* titulado «Memorias de Tánger» (reproducido de *Maguén-Escudo* 4; septiembre de 1970, 17) © Cortesía del Centro Estudios Sefardíes de Caracas. Disponible en <https://cesc.com.ve/files/magazine/004.pdf>.

Toledano escribió y publicó sus «memorias» en Caracas en 1970, cuando al menos cuatro mil judíos aún vivían en Tánger.³⁵ Sin embargo, los plazos de su relato se centraba en acontecimientos mucho más antiguos, anteriores a la independencia de Marruecos en 1956, la mayoría de los cuales tuvieron lugar antes de su nacimiento. Sin tener en cuenta la realidad demográfica, Toledano

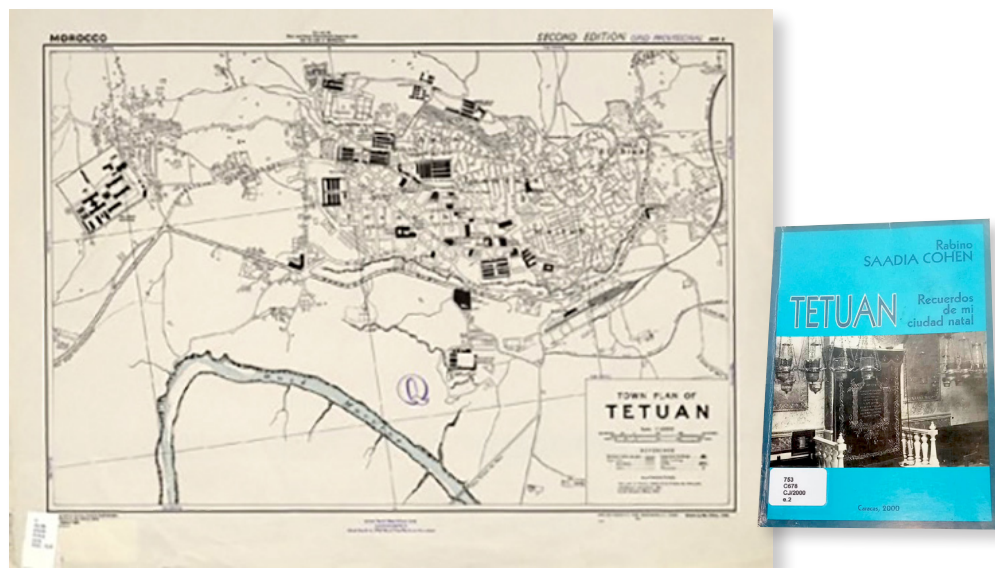
concluía subrayando que su historia era la de una comunidad desaparecida: «Hoy, la Comunidad Judía de Tánger está dispersa por los cuatro rincones del mundo. Sin embargo, todos recuerdan a la que fue ciudad cosmopolita, acogedora y simpática. Ese Tánger desapareció definitivamente y su recuerdo, al pasar de la generación actual, poco a poco se irá desvaneciendo [tras la independencia de Marruecos]».³⁶

El pasaje imaginario de Toledano, con una digresión por las calles de la Tánger judía, generó una visión particularmente estrecha de las fronteras espaciales e históricas de esa ciudad. Este proceso de reducción del espacio enfatizó la importancia de reconectarse con el lugar de origen compartido, al tiempo que rechazaba la propuesta de regresar a él, ya que «había llegado a su fin».

Aparentemente, el artículo de Toledano, que resonó entre los lectores de la revista, sirvió de precursor. En números posteriores de *Maguén-Escudo*, sus editores y colaboradores siguieron su ejemplo, recuperando selectivamente los entornos urbanos de las ciudades del norte de Marruecos y limitándose a una historia que era anterior a sus vidas. Muchos de estos relatos añadieron validez académica a sus «recuerdos» de aquel país al hacer referencia a ensayos académicos sobre la historia judía en el norte de Marruecos durante el siglo XIX y principios del XX. En un artículo relacionado, el profesor Juan Bautista Vilar abordó la historia de la zona, centrándose en la Judería de Tetuán durante la conquista española de esa ciudad en 1859-1860. Incluía ilustraciones con leyendas como «una tienda judía» o «una calle judía».³⁷ Al igual que Tánger, a mediados del siglo XX Tetuán estaba dividida en dos secciones principales: el Ensanche, la ciudad española moderna, y la Medina, que comprendía cinco barrios principales: Trancats, El-Blad, Ayun, Suica y el barrio judío, el *Mélaj*, también conocido como la Judería.³⁸ Sin embargo, los editores de *Maguén-Escudo* optaron por incluir principalmente contenido sobre esta última, que había representado el espacio íntimo hebreo, hacia y desde el cual la gente

caminaba de una manera que configuraba una especie de «trabajo de fronteras» entre el mundo de la Judería y el mundo «exterior».³⁹

La tendencia de *Maguén-Escudo* a situar las historias de las antiguas ciudades marroquíes en épocas anteriores a la vida de los narradores y de la mayoría de los lectores de la revista contribuyó a difuminar las complejidades espaciales y a representar los entornos urbanos del país como un espacio judío unificado. Además, el marco narrativo podía extenderse más allá de las fronteras geográficas de Marruecos hasta llegar incluso a España. Esta tendencia a menudo implicaba enmarcar las historias del norte de Marruecos para enfatizar sus orígenes en la Península Ibérica anterior a 1492 y su renovado contacto con el colonialismo español. Refleja un cambio intelectual más amplio hacia la preservación y el resaltado de los lazos de la comunidad judía con estas raíces hispánicas, una tendencia impulsada por los líderes comunitarios de la diáspora judía del norte de Marruecos y por académicos internacionales desde principios del siglo XX.⁽⁴⁰⁾



Mapa 2. Mapa de Tetuán que muestra secciones del centro de la ciudad, 1943. (Para ver el mapa completo, consulte la Colección de Mapas de las Bibliotecas de la Universidad de Texas, https://maps.lib.utexas.edu/maps/ams/morocco_city_plans/txu-odc-6550881.jpg).

Como parte de esta inclinación intelectual perpetuada, el siguiente artículo que hallamos se titula «*Romanceros de Marruecos*», el cual ofrecía a los lectores de *Maguén-Escudo* páginas seleccionadas de un estudio académico realizado en la Universidad de Harvard por el profesor Paul Bénichou. Paradójicamente, de los setenta romances de ese estudio que podían utilizarse para representar a «Marruecos», los editores de *Maguén-Escudo* eligieron «*El sevillano*». Como señaló el hispanista don Ramón Menéndez Pidal en el texto, estos romances encarnan una fidelidad poética a la antigua lengua y poesía peninsulares, y que

conservan una parte del pasado de España de una manera que sorprende a los ciudadanos contemporáneos de ese país.⁽⁴¹⁾

Otras publicaciones revelaron que esta composiciones llamadas *romanceros* habían desempeñado un papel importante en el pasado de los migrantes en Marruecos.⁴²

Estos formaban parte de un extenso debate en *Maguén-Escudo* sobre la herencia sefardí de esa comunidad judía norafricana.⁴³ De hecho, en la década de 1950 en Marruecos, las raíces ibéricas de los judíos moldearon su conciencia comunitaria en ese país. Sin embargo, en la Venezuela posterior a la migración, la marginación de las fronteras geográficas de Marruecos en el punto de partida de la narrativa permitió que el espacio imaginario de la Iberia medieval se fusionara con el del Magreb desde el punto de vista de la narrativa reconstruida en *Maguén-Escudo*.

Este proceso fue esencial para dar color a los lugares que representaban colectivamente a Marruecos con un toque histórico español. Al entrelazar las identidades judías magrebíes con la herencia ibérica, *Maguén-Escudo* no solo preservó una conexión con *Sefarad*, sino que también facilitó la integración de los marroquíes en el marco social dominado por los hispanohablantes de Venezuela. Enmarcar las identidades marroquíes como ibéricas y enfatizar los lazos históricos entre Marruecos y *Sefarad* facilitó la integración de los inmigrantes judíos marroquíes en la narrativa nacional de Venezuela, que también destacaba las conexiones con el mundo de habla castellana. Como muestra Edna Aizenberg, este enfoque tiene eco en toda Hispanoamérica, donde el pasado sefardí se ha utilizado de manera similar como herramienta estratégica para la integración judía en las sociedades católicas de habla española.⁽⁴⁴⁾

Otro elemento que configuró la imagen de Marruecos en el emergente discurso étnico local, tal y como se refleja en *Maguén-Escudo*, fue la emigración del grupo. Los artículos sobre la salida de los hebreos desde el norte de Marruecos hacían hincapié en los movimientos anteriores hacia destinos como Brasil, la Argelia colonial, Gibraltar y Estados Unidos, así como en las comunidades que se formaron allí.⁴⁵ Sorprendentemente, apenas se mencionaban las recientes oleadas de emigración judía masiva de mediados del siglo XX, aún en curso y más significativas desde el punto de vista biográfico para los lectores. Este enfoque se ajusta a una percepción mitológica de la emigración a Israel, tal y como se expresa en otro artículo de Isaac R. Toledano, en el que, a pesar de su propia migración a Venezuela, reflexiona sobre su comunidad...

A esto, Toledano contesta: la firme adhesión de la comunidad a la tradición y las prácticas religiosas como contribución a la gran narrativa espiritual del retorno a *Éretz Israel*.⁴⁶

Entre las demás referencias a Marruecos en *Maguén-Escudo*, había una mención muy marginal a un Libro de Oro que honraba y reconectaba a antiguos educadores y alumnos de las escuelas de la *Alianza Israelita Universal* en varios países, incluido Marruecos.⁴⁷ Otro texto lo mencionaba en el contexto de la migración judía durante la Segunda Guerra Mundial, destacando el papel de España en facilitar el tránsito de refugiados judíos, incluidos los procedentes

de Marruecos o que pasaban por este país, en medio de los retos más amplios y la dinámica geopolítica de la guerra.⁽⁴⁸⁾ Uno de los últimos textos que se refiere a la nación norafricana detalla la ampliación del cementerio judío de Tetuán y su importancia en el fomento de las relaciones interreligiosas desde el siglo XVI hasta principios del XX.⁽⁴⁹⁾

En definitiva, el encuadre selectivo del tiempo y el espacio en las narrativas de *Maguén-Escudo* resuena con el concepto de *mapas temporales* de Eviatar Zerubavel, en el que la memoria colectiva se estructura para conectar momentos históricos dispares en un discurso coherente.⁵⁰ La manipulación de esta sirvió como una poderosa herramienta para dar forma a la autopercepción y al patrimonio cultural de la comunidad, transformando su historia en una narrativa unificada y mitificada que trasciende los límites geográficos y temporales. Poco después de la llegada de la última oleada significativa de inmigrantes marroquíes a Venezuela en la década de 1970, las redes interpersonales y transnacionales que se habían desarrollado entre ambos países comenzaron a disolverse lentamente. Los esfuerzos por reconstruir la imagen de Marruecos para que tuviera un impacto significativo cobraron gradualmente mayor importancia. En octubre de 1980, tras una pausa editorial de siete años (que comenzó en mayo de 1973), se iniciaron los esfuerzos para reanudar la publicación de *Maguén-Escudo*. Esta misión vital fue emprendida por miembros activos de la AIV, la cual celebraba su quincuagésimo aniversario. La segunda edición de *Maguén-Escudo* que se publicó tras la pausa continuó claramente la tendencia anterior de la revista de delimitar el tiempo y el espacio de Marruecos en el imaginario colectivo de los judíos magrebíes de Venezuela. Con sede en el edificio de la AIV, hallamos el Centro de Estudios Sefaradíes de Caracas (CESC), fundado en junio de 1982 por el mismo doctor Moisés Garzón Serfaty, que emigró de Tetuán en 1958. El doctor Jacobo Carciente, de ascendencia marroquí, fue nombrado presidente del CESC y desempeñó ese cargo hasta el año 2000. Carciente había sido anteriormente presidente de la AIV (1970-1974) y del Comité Ejecutivo de la principal sinagoga sefardí de Caracas, la Tiféret Israel (1978-1980).

El CESC y la AIV han publicado obras semiacadémicas y no académicas no solo sobre la historia y la cultura de los judíos del norte de Marruecos, sino que también han colaborado en la difusión de estudios históricos sobre David Ben Gurión y los judíos sefardíes de Venezuela. Ocho de las quince publicaciones de la AIV y el CESC (hasta el año 2000) trataban directamente temas relacionados con Marruecos. Siguiendo los marcos espaciales desarrollados desde la década de 1970, cada una de estas ocho publicaciones se centraba en la vida judía en Marruecos antes de 1956, principalmente durante el siglo XIX. Juntos, el CESC y la AIV han desempeñado un papel esencial en la estructuración de la memoria colectiva de las fronteras espaciales de Marruecos, al tiempo que han ofrecido un marco histórico para la imaginación colectiva de ese país que «protegió» su imagen homogeneizada de los acontecimientos más contemporáneos.

Memorias orientadas a la comunidad y sus límites espaciales

Nostalgia por el yo sagrado

Hacia finales de la década de 1980, surgieron nuevos medios de imaginación colectiva que permitieron a los inmigrantes interesados unirse a los esfuerzos del CESC. Una de las formas de expresión favoritas entre los inmigrantes marroquíes era la escritura de memorias. Para este estudio, analicé dos publicadas en Venezuela en los años que enmarcan la década de 1990. La primera, *El desván de los recuerdos: Cuadros de una judería marroquí*, fue publicada en 1989 por Abraham (Alberto) Botbol Hachuel Z"L. La segunda, *Tetuán: Recuerdos de mi ciudad natal*, fue publicada por el rabino Saadiá Cohén *Shlitá* en 2000 y patrocinada de forma privada por varios miembros de la comunidad para honrar la memoria de sus difuntos familiares.

Botbol Hachuel era economista, agente de seguros, poeta y periodista nacido en 1935 en el enclave español de Ceuta, en la costa mediterránea de África. Cuando era pequeño, su familia se mudó a la cercana Tetuán, donde pasó la mayor parte de su juventud. Se trasladó a Caracas en 1964 después de obtener un título de posgrado en economía en la Universidad de Ginebra, en Suiza.⁽⁵¹⁾ Tras llegar a Venezuela, Botbol Hachuel asumió varias funciones comunitarias, entre ellas la de secretario de la AIV, fundador y director del Club Hebraica, y secretario general y luego director de la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela (CAIV) [Fue fundador y presidente del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel]. También colaboró con *Maguén-Escudo*.⁵² Sin embargo, en su libro publicado por el CESC, omitió los detalles biográficos pertinentes, prefiriendo en cambio enfatizar los temas que contribuyeron a la construcción de la imagen de Marruecos en Venezuela. Su trayecto –de Noráfrica a Suiza y más tarde al país suramericano– solo se mencionó brevemente en un breve párrafo biográfico en la contraportada de su libro.

El segundo autor cuya obra analicé fue el rabino Saadiá Cohén, que abandonó Tetuán en 1984 tras ejercer como *shojet* (matarife ritual) y profesor en varias instituciones educativas judías locales, entre ellas la ORT y la Escuela Rabínica Maimónides. Tras emigrar a Venezuela, se involucró en actividades comunitarias religiosas, entre ellas la de *hazán* (cantor) en la principal sinagoga sefardí, la Tiféret Israel.

A pesar de las notables diferencias biográficas entre los dos autores, ambos enmarcaron sus respectivas narraciones de manera similar. En la introducción de sus memorias, Botbol Hachuel comienza explicando las principales motivaciones que le llevaron a escribirlas:

«Ya durante mis años universitarios [en Suiza], sentí la necesidad de sacar a la luz... recuerdos de... la pequeña ciudad del norte de África, Tetuán, donde, a lo largo de los siglos, se desarrolló una gran comunidad judía: [una comunidad] grande por los valores que fue capaz de transmitir a las generaciones posteriores... Por ese afecto cuasimístico hacia nuestra herencia religiosa y nuestro legado tradicional». ⁵³

Además, Botbol Hachuel afirma claramente que no pretende presentar un «análisis crítico» ni una «investigación histórica» que abarque toda la historia judía en Tetuán, sino más bien «narrar una serie de anécdotas». Algunas de estas provienen de antiguos residentes de esa localidad, mientras que otras han sido transmitidas en su familia, tal y como él mismo señala.⁵⁴

El capítulo inicial, titulado «*El judaísmo en Sefarad*», incluye un mapa de las comunidades judías medievales ibéricas, lo que pone de relieve la tendencia de Botbol Hachuel a fusionar el contexto geográfico de su ciudad natal marroquí con el paisaje histórico de la España medieval.⁵⁵ Un capítulo titulado «*La judería encantada*» se centra, al igual que en el libro de Vilar mencionado anteriormente, en los acontecimientos del siglo XIX.⁵⁶ Para conferir un sentido de validez a sus observaciones sobre la vida judía en Tetuán antes de su nacimiento, Botbol Hachuel hace referencia al libro de Vilar, *Tetuán, en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870)*. Publicado con el patrocinio de la AIV cuatro años antes, el relato de Vilar sobre la Tetuán judía fue citado por Botbol Hachuel para reconstruir el marco geográfico de la vida judía dentro del *Mélaj* de Tetuán. En el libro de Botbol Hachuel, la reducción del tiempo y el espacio a un lugar judío que, recordemos, era solo una pequeña parte de esa ciudad y en realidad estaba habitado solo por una parte de la colectividad israelita, permite al autor integrar con fluidez un capítulo titulado «*Yom HaShoah*» (Día del Recuerdo del Holocausto) en sus memorias sobre su ciudad natal, Tetuán.⁵⁷ Su referencia al acontecimiento marca evidentemente un intento de enmarcar su historia personal en una historia judía más amplia e incluso en una que se alinea con las perspectivas nacionalizadas sobre el Holocausto.⁵⁸

Las memorias del rabino Saadiá Cohén, publicadas en 2000, comienzan con una explicación de su motivación para publicar unas memorias que son sorprendentemente similares a las de Botbol Hachuel más de una década antes:

«Un día, se me ocurrió que muchas personas y escenas estaban presentes en mi memoria... cómo solíamos existir como habitantes de este imperio del judaísmo, [junto con] sus *jajanim* [sic] (eruditos religiosos), sus *dayanim* (jueces) y sus sinagogas».⁽⁵⁹⁾ Por lo tanto, Cohén llena su libro con diversas ilustraciones tetuaníes, entre ellas una del rabino Yitzjak Bengualid, gran rabino local durante el siglo XIX, y otra

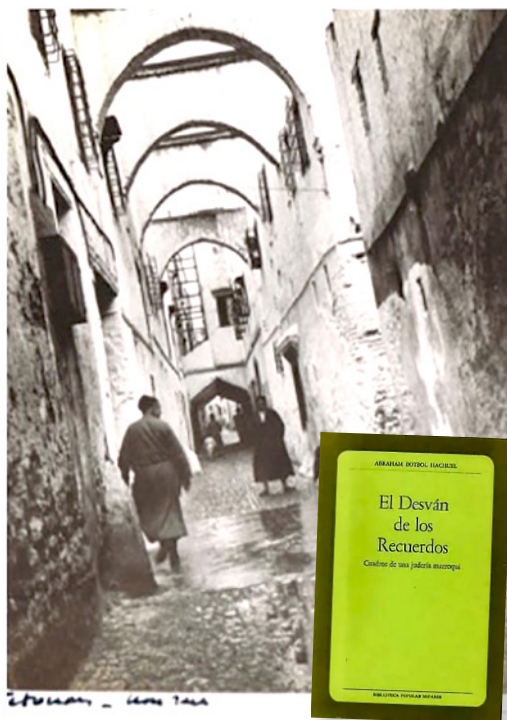


Figura 3. La Judería de Tetuán, ca. 1930 © Cortesía del Centre de la Culture Judéo-Marocaine, Bruselas, Bélgica, artículo 34474.

que representa un callejón de la Judería a principios del siglo XX. Al igual que Botbol Hachuel, Cohén sostiene que sus «recuerdos» de Tetuán tienen sus raíces en la España medieval. En consecuencia, una sección de su libro trata sobre el rabino Efraím Encaua [sic], nacido en la ciudad española de Toledo en el siglo XIV. El uso de este marco temporal restringido le permitió entretejer romances de origen medieval español (incluido uno sobre la ciudad de Toledo) en su narración sobre su lugar de nacimiento en Marruecos.⁽⁶⁰⁾

La ortodoxia *haredí* en Estados Unidos se considera a sí misma como la sucesora de la de Europa del Este, un mito autodefinido basado en una narrativa de transición de la Europa a América. Esta narrativa alaba una «edad de oro» del judaísmo de Europa del Este que destaca los retos y los éxitos de mantener la tradición en un nuevo país, con altos riesgos de asimilación judía. Al enfatizar sus raíces en Europa del Este, los *haredíes* construyen una imagen de una comunidad religiosa unificada, devota y vibrante, pero situada en un contexto anterior a la Segunda Guerra Mundial. Su nostalgia, que podría denominarse «nostalgia religiosa», se manifiesta en una por una época en la que el estudio de la *Torá* y la observancia de la ley judía eran la norma.⁶¹

Estas observaciones pueden ofrecer otra perspectiva sobre la autoinstitución que surgió dentro de la comunidad sefardí de origen marroquí en Venezuela y cómo provocó ajustes autobiográficos entre sus miembros más proactivos. La reducción de la memoria espacial a la Judería surgió en el marco de lo que podría considerarse «nostalgia religiosa» –similar a la de los grupos *haredíes* de Europa del Este en Estados Unidos–, cuyo objetivo era generar una imagen de una edad de oro de la vida judía en Marruecos entrelazada con el mito de una edad de oro en *Sefarad*.

Esta tendencia a difuminar los recuerdos espaciales recientes estableciendo los límites cronológicos en un pasado más lejano, mucho antes de la vida del narrador, contribuyó a reconstruir un marco geográfico que pasaba por alto los innumerables y multifacéticos acontecimientos de la historia marroquí que no se ajustaban a ese objetivo. Trabajar «dentro del marco», por lo tanto, permitió a los autores incorporar de manera significativa acontecimientos biográficos importantes en el proceso de imaginación espacial colectiva. Cohén, por ejemplo, presentó la historia de su nacimiento como un «milagro» que evocaba las historias bíblicas de Ana y Sara debido a la dificultad de su madre para concebir.⁽⁶²⁾ Las referencias a períodos mucho más tardíos de su vida en Venezuela (en lugar de a épocas anteriores) también podían acomodarse dentro de estos límites de un lugar imaginario y sagrado. Por ejemplo, añadió referencias a sus hijos, nietos, sobrinos y sobrinas –todos ellos nacidos en Caracas y no en Tetuán– a la trama que reconstruía los «recuerdos» de Tetuán.

Un examen más detallado de las memorias de Botbol Hachuel y Cohén también revela que estaban adornadas con secuencias biográficas retrospectivas, vívidas y detalladas que impregnaban las narraciones con imágenes espaciales extraídas de sus vidas antes de la inmigración. Cohén, por ejemplo, describe cómo los niños pequeños se despertaban antes del amanecer para asistir a los servicios matutinos

durante *Janucá*, marchando con velas por los sombríos callejones de la Judería.⁽⁶³⁾ En otra anécdota, Cohén ofrece un relato detallado de cómo la Judería se convertía en un «hormiguero» (un lugar rebosante de actividad) en los días previos a la Pascua. Describe cómo la gente se apresuraba a comprar productos para la festividad, cómo las mujeres se paraban frente a sus casas para recibir tazas de *jaróset* (un dulce tradicional que se emplea en el *séder* de la Pascua) y cómo quienes lo distribuían gritaban «¡El *jaróset*, judías!».⁽⁶⁴⁾ Cohén también evoca el ambiente que se respiraba en la Judería después del servicio del *Shabat*, cuando la gente se reunía en las calles, saludándose y besándose.⁽⁶⁵⁾ Durante la festividad de *Sucot*, otra fiesta judía que le traía buenos recuerdos del *Mélaj*, Cohén recuerda que los callejones de la Judería se cubrían de hojas.⁽⁶⁶⁾ El núcleo de las analepsis biográficas de Cohén se centra en acontecimientos relacionados con al calendario judío y dentro del entorno íntimo y doméstico. En un capítulo titulado «*Otros recuerdos*», describe una boda, incluyendo una escena en la que un *arrad* (pregonero) caminaba entre las casas judías, llamando a la gente a unirse a la celebración. Cohén describe a continuación la procesión nupcial organizada por la cofradía de la *Hebrá*: «La novia caminaba por las calles de la Judería, que estaban abarrotadas de gente curiosa». Concluye la descripción de este recuerdo afirmando: «La Judería era absolutamente judía».⁽⁶⁷⁾ Como inmigrante de primera generación, las fronteras imaginarias reconstruidas por Cohén se enriquecieron con fragmentos de recuerdos de sus propias experiencias en Tetuán, donde había vivido apenas una década y media antes.

Al recurrir a sus detallados recuerdos para reconstruir imágenes de Tetuán, el autor empleó muchos de los mismos elementos clave que Botbol Hachuel había utilizado en su narración sobre Tetuán: el *arrad*, la *Hebrá*, el *Shabat* y las fiestas celebradas en la Judería de Tetuán, así como referencias a la España medieval.

De manera similar, Botbol Hachuel incorporó imágenes detalladas de momentos judíos reconstruidos que había vivido durante sus años previos a la emigración. Situar sus experiencias en el contexto de una narrativa más amplia llevó a Botbol Hachuel a anclar los recuerdos colectivos de Tetuán en su historia personal. Por ejemplo, relata una historia personal sobre sus propias experiencias con la tradición del *arrad* durante su *bar mitzvá*: «El *arrad* [...] anunció: “¡A la *Tefilá le Mitzvá Tefilim!*”, y todos los hombres salimos hacia la sinagoga».⁽⁶⁸⁾

No es casualidad que los recuerdos de las vacaciones predominaran en las memorias de ambos autores, ya que esta dimensión de su experiencia vital previa a la emigración era especialmente adecuada para imbuir sus autorrepresentaciones en las memorias publicadas en Venezuela con la sensación de haber tenido lugar en un sitio claramente judío, delimitado tanto en el tiempo como en el espacio. Botbol Hachuel declaró: «Esa era la Tetuán que conocí durante mi infancia, la que experimenté y, en cierto modo, sigo experimentando, la Tetuán que me gustaría registrar y transmitir su imagen a quienes no la conocen».⁽⁶⁹⁾

(Temporalmente) Abriendo las fronteras para los gentiles

La sensación de que el espacio gentil era irrelevante se veía constantemente respaldada por las fronteras de las narrativas, que agregaban los lugares judíos

de Marruecos y más allá en un único lugar geográfico sefardí ininterrumpido, independientemente del vasto territorio que los separaba físicamente. Cohén, por ejemplo, se refirió a la *hilulá* (celebración en memoria de un santo) de *ribí* Shimón bar Yojái que se celebraba en Uazán, una ciudad situada a muchos kilómetros al sur de Tetuán.

Mencionó específicamente que tuvo «la suerte» de asistir a una de esas celebraciones, donde conoció a correligionarios de todo Marruecos. Este fue un recuerdo digno de mención en sus memorias sobre su ciudad natal.⁷⁰ Del mismo modo, Cohén también consideraba La Fuente de Torreta, situada a unos cuatro kilómetros de Tetuán, donde se recogía el agua para preparar el *matzá* de Pascua en jarras únicas, como parte del espacio judío en esa ciudad.⁷¹

Esta geografía mental construida por Cohén y Botbol Hachuel puede explicar por qué las referencias a los gentiles (tanto musulmanes como cristianos) en el espacio de Tetuán constituían solo una gota en el océano de recuerdos incluidos en estas memorias orientadas a la comunidad, que fueron enmarcadas como personales y autobiográficas por sus autores. Cuando Cohén escribió «todas las familias de Tetuán y Tánger solían decir», se refería, de hecho, solo a las familias judías, como se desprende del contexto de sus palabras.⁽⁷²⁾ Semánticamente, la palabra Tetuán se entendía en la narrativa homogeneizadora de la comunidad como el *Tetuán judío*.

No obstante, en sus escritos aparecían ocasionalmente referencias a la presencia de individuos extracomunitarios, pero su inclusión tenía un propósito similar: reflejar y realzar la sensación de un espacio judío único e idealizado. Botbol Hachuel viajó más allá de los muros de la pequeña Judería en sus memorias, mencionando las calles del Ensanche, cuya mayoría de residentes eran abrumadoramente gentiles. Para contextualizar la mención de los pocos negocios hebreos y del nuevo club israelita que se encontraban en ese sector, incluyó algunos datos sobre los gentiles. Por ejemplo, mencionó La Caisería, una zona musulmana de Tetuán, para introducir la noción de las saludables relaciones comerciales que existían con los moros, una noción que pasó a formar parte de la imaginación del espacio judío de Tetuán.⁷³ Del mismo modo, las memorias de Cohén incluían una descripción de la piadosa comunión durante la fiesta de *Purim*, en la que señalaba la presencia de musulmanes en la Judería: «Durante la *tefilá* [oración], todas las personas necesitadas acudían a pedir la caridad de *Purim*, incluidos los pobres no judíos, a los que se ayudaba por igual».⁷⁴

Aislados del contexto específico venezolano, estos testimonios podrían percibirse como ejemplos claros de una coexistencia histórica entre judíos y musulmanes. Si bien estas historias podrían reflejar una forma de vida en el sistema multiétnico más amplio del mundo islámico (por ejemplo, los conceptos de *Milet* y de la *Dhimá*), la narrativa creada en Venezuela apuntaba específicamente a esta representación. De hecho, la narrativa local judeomarroquí en Venezuela se emprendió para seguir construyendo una imagen estricta del Magreb como un lugar judío, que culminó con la salida masiva de los hebreos a mediados del siglo XX. Las representaciones de musulmanes y cristianos compartiendo los espacios

urbanos con los judíos encajan en este marco narrativo solo si estos desempeñaban un papel en la configuración del *lugar judío* desde dentro.

El fin de un lugar

A pesar de las diferencias aparentes en los antecedentes personales de los dos autores, ambas memorias enmarcan el fin de la historia judía en Marruecos dentro de las fronteras geográficas atribuidas a ese espacio en Venezuela. Si bien cada relato comprende fragmentos de experiencias significativas, las historias de emigración se inclinaban por difuminar nostálgicamente el espacio marroquí para ajustarse a un marco lógico y espacial que respaldaba su continuidad más allá de las fronteras nacionales de Marruecos. Este enfoque era en cierto modo similar a la idea de que la historia judía en el Magreb comenzó en la España medieval. Y a pesar de la inmensa importancia que tuvieron las migraciones de estos autores en sus vidas, los capítulos dedicados a la emigración desde Marruecos son los más breves.⁽⁷⁵⁾

Cohén, que permaneció en Tetuán hasta 1984, reflexionó sobre su partida con las siguientes palabras finales en sus memorias:

«Poco a poco, la comunidad fue disminuyendo. Serví durante doce años en la única sinagoga que permaneció abierta al público, ya que las otras dieciséis de la Judería habían cerrado debido al gran éxodo de la comunidad hacia Israel, Venezuela, Madrid y Canadá. Poco a poco, fuimos perdiendo una gran variedad de servicios comunitarios. La AIU [escuela judía francesa] cerró sus puertas debido a la reducción del número de alumnos. . . y tuvimos que traer carne *kasher* de Tánger. Tras la partida del rabino Abraham Bibas a Francia, el Tribunal Rabínico cerró. El rabino Yemin, el *dayán* de Tánger, y su hijo, el rabino Yudah, nos atendieron durante las ceremonias nupciales». ⁽⁷⁶⁾

Al enmarcar el final de su vida en Marruecos mediante una alusión al espacio judío, Cohén logró forjar una conexión significativa entre su historia personal de partida y la narrativa colectiva de los marroquíes de confesión mosaica, tal y como se desarrolló en Venezuela. Botbol Hachuel empleó una estrategia similar. Aunque abandonó Tetuán en una época en la que aún quedaban cantidad de correligionarios, su relato les atribuye la eventual emigración masiva de la comunidad a sus «sueños sionistas», aspiraciones que, según él, solo pudieron hacerse realidad en la década de 1950, tras la creación del Estado de Israel. Así, concluyó sus memorias con las siguientes palabras:

«Es nuestro deber informar a la generación actual, y en mi caso a mis dos hijas, sobre la vida de nuestros antepasados en las tierras de los moros [árabes], en una época en la que el Estado de Israel aún no existía, pero en la que, al igual que todos sus hermanos judíos de otros países, soñaban con regresar algún día a la Tierra Prometida». ⁷⁷

Eludiendo elegantemente la realidad de que los judíos locales tenían innumerables destinos migratorios, como su estancia inicial en Suiza en 1964, Botbol Hachuel selló cualquier reflexión personal en el «ático de su memoria». Ambos recuerdos parecen seguir y desarrollar los contornos iniciales de la narrativa local y colectiva judeomarroquí tal y como se presentó en las páginas de

Maguén-Escudo en la década de 1970. Botbol Hachuel reconoció explícitamente la influencia de la estructura étnica de la revista en la introducción de sus memorias, afirmando:

«Debo destacar que varias historias de la presente obra fueron publicadas anteriormente en *Maguén-Escudo*». ⁽⁷⁸⁾

Las entrevistas como espacios dialécticos

A pesar de las importantes contribuciones de las obras publicadas por el CESC y otras fuentes en Venezuela, no podemos comprender plenamente la imaginación espacial de Marruecos basándonos únicamente en ellas en nuestro esfuerzo por rastrear la naturaleza dialéctica de la narración. Para sortear esta limitación, podemos cruzar referencias con otras fuentes que facilitan una narrativa más «dialógica y libre» sobre el pasado marroquí y proporcionan detalles biográficos más ricos sobre los protagonistas.

Ahora vuelvo a explorar el contenido de otras entrevistas realizadas con inmigrantes marroquíes en Caracas a principios de la década de 1990. Estas formaban parte de un proyecto dirigido por el Instituto Avraham Hartman de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalén, en colaboración con la AIV, cuyo objetivo era documentar la vida judía en Iberoamérica. Este y muchos otros proyectos relacionados se desarrollaron en un contexto marcado por la sensación predominante de «disolución» de la vida judía en Oriente Medio y el norte de África. Esta idea dio paso a la retórica y los estudios académicos «rescatistas» diseñados para preservar, con fines educativos, este pasado que desaparecía rápidamente durante el proceso de asimilación en las nuevas tierras del oeste.⁷⁹ Pero, ¿quién fue responsable de este rescate, quién colaboró y con qué propósito?

En una encuesta realizada entre la población judía de Caracas durante los años 1998-99, el 89 % de los niños menores de catorce años afirmaron encontrar «una mayoría de compañeros judíos» en la escuela, lo que probablemente refleja la popularidad y el prestigio de la escuela Herzl-Bialik. Por el contrario, entre los judíos locales de entre 45 y 64 años, solo el 16 % declaró tener «una mayoría de compañeros judíos en el trabajo o los estudios». Entre los mayores de sesenta y cinco años –el grupo que probablemente representa a la primera generación de inmigrantes marroquíes en Venezuela, que llegaron antes de la década de 1970–, el porcentaje aumentó ligeramente hasta el 22 %.

A pesar de tener un contacto menos frecuente con otros correligionarios en el resto de su vida cotidiana, el grupo de mayores de 65 años seguía siendo más propenso a asistir a la sinagoga a diario que los de cualquier otro grupo de edad: el 24 % declaró ir a diario, frente a una media del 19 % entre todos los participantes en la encuesta. La encuesta de 1998-99 también reveló que los judíos mayores de 65 años eran más propensos, primero, a adoptar un discurso sionista y, segundo, moverse con soltura entre las esferas de la comunidad judía y otros tipos de afiliaciones. La mayoría de sus nietos en edad escolar pasaban gran parte de su rutina diaria en escuelas judías, pero sus hijos adultos llevaban estilos de vida más diversos.⁽⁸⁰⁾ La generación mayor podía dedicar más tiempo a las actividades

comunitarias judías; además, la nostalgia por su pasado en sus países de origen solía generar un sentimiento etnicorreligioso más fuerte entre esta población.

⁽⁸¹⁾ Es significativo que estos antecedentes contextualicen las narrativas del desplazamiento y las comunidades a las que servían.

En las últimas tres décadas del siglo XX, Moisés Garzón Serfaty se convirtió en uno de los líderes más destacados de la comunidad marroquí restablecida en Caracas. Editó la revista comunitaria *Maguén-Escudo*, fue presidente tanto de la AIV como de la Federación Sionista de Venezuela y ocupó otros cargos clave tras llegar al país en 1958. ⁽⁸²⁾ Antes de emigrar a Venezuela a la edad de treinta años, las experiencias vitales de Garzón Serfaty en Marruecos implicaban una interacción constante con gentiles, tal y como él mismo atestigua.

Por ejemplo, asistió a un instituto no judío en Tetuán llamado La Academia la General, donde la mayoría de los alumnos eran católicos. Trabajó en una compañía de seguros local y vivió en el Ensanche de Tetuán, donde residía la mayor parte de la clase media hebrea de la ciudad a mediados del siglo XX, junto con cristianos y musulmanes de clase media alta. Más tarde, se involucró en la promoción de actividades comunitarias en Tetuán, llegando a ser editor de la única revista judía (*Luz*) en 1956, trabajando en el club y participando en la defensa del sionismo.

La historia de la vida de Garzón Serfaty tras su migración incluyó una exitosa integración en el mundo académico venezolano y en el sector de los seguros del país. Durante una entrevista realizada en Caracas por el investigador Leonardo Senkman, de la Universidad Hebrea, compartió una serie de recuerdos orientados a la comunidad, moldeados o armonizados en un estilo similar al de las narrativas comunitarias más formales mencionadas anteriormente. Las extensas respuestas de Garzón Serfaty a las preguntas abiertas nos permiten trazar aspectos biográficos destacados de sus experiencias vitales. La gran dinámica de los límites de su narrativa espacial queda patente en las siguientes líneas:

Senkman: –Bueno, antes de sus estudios en Venezuela, quiero preguntarle por sus treinta años de vida en Tetuán. Ustedes habitaban.. en un lugar donde solían vivir todos los judíos, en el lugar llamado la Judería. ¿Qué tipo de recuerdos guarda de la Tetuán de su infancia y de la casa de sus padres?

Garzón Serfaty: –Los recuerdos son maravillosos. El Tetuán de mi infancia era uno donde se respiraba judaísmo porque era una época y también un entorno que invitaba a vivir de esa manera. No digo que no tuviéramos contacto con los gentiles, pero la gente respetaba el *Shabat*, las fiestas judías, la *kashrut*.

Esta referencia a Marruecos evocó una narrativa orientada a la comunidad, con una conciencia de las fronteras que Garzón Serfaty deseaba definir en el contexto de la entrevista. La pregunta de Senkman sobre la Judería dio lugar a varios minutos de narración sobre el papel de sus padres en la vida comunitaria. A continuación, el entrevistador interrumpió a Garzón Serfaty para preguntarle sobre otros aspectos de la vida:

Senkman: –Cuénteme, Moisés, de sus contactos con, digamos, la sociedad no judía de Marruecos. Como grupo de jóvenes, ¿cómo se expresaba esto? Por ejemplo, ¿tenía amigos marroquíes?

Garzón Serfaty: –¡Muchos! En el ámbito deportivo y, en mi caso, diría que en el ámbito de la poesía [española].

La pregunta sobre la sociedad general dio lugar a una discusión sobre sus relaciones con amigos cristianos y musulmanes que compartían su interés por la poesía española. Esta pregunta cambió el rumbo de su relato, lo que llevó a Garzón Serfaty a hacer hincapié en lugares que iban más allá de los espacios comunitarios homogeneizados que había mencionado anteriormente. Esto dio lugar a una discusión sobre el Ensanche, la zona moderna de Tetuán, y la escuela no judía a la que asistía.

Otro ejemplo proviene de la entrevista de Senkman con Aquibá Benarroch, cuyas palabras cité al principio de este artículo. Benarroch, activista sionista, permaneció en Marruecos hasta 1973, antes de emigrar a Caracas desde Casablanca. Conservaba un sinfín de recuerdos de su vida cotidiana en Marruecos, que rápidamente resurgieron cuando Senkman le preguntó por sus experiencias con los gentiles. Sin embargo, otras preguntas sobre la vida judía en Tetuán le llevaron a narrar experiencias en espacios judíos de Marruecos:

Senkman: –Para usted, ¿cuál fue la experiencia espiritual de Tetuán?

Benarroch: –Bueno, solía ser una comunidad muy judía... No demasiado grande, unos seis, siete, ocho mil, pero la vida en el gueto, lo que se llamaba la Judería. Allí vivían los judíos, el 85 % en la antigua Judería, con callejuelas, un patio central y dos plantas... Solía ser una forma de vida muy interesante, extremadamente judía. Porque allí había unas diecisiete sinagogas y no sé cuántas *yeshivot*.

En este punto, Benarroch habló de un incidente muy citado que también aparecía en las memorias de Botbol Hachuel, publicadas apenas un año antes por el CESC. Casi una década más tarde, las memorias de Cohén incluyen un relato similar sobre un miembro de la Junta Rabínica que era conocido por recorrer los callejones a última hora del viernes, instando a los comerciantes a cerrar sus negocios antes del *Shabat*.⁸³

En medio de este recuerdo de las tardes de los viernes en la Judería, el entrevistador cambió el enfoque de la conversación:

Senkman: –Ahora bien, usted solía vivir fuera de la Judería [basándose en un comentario anterior que Benarroch había hecho de pasada], vivía en el barrio cristiano, ¿verdad? [Entonces, ¿cómo te relacionas con todo eso?].

En una respuesta fluida, Benarroch imbuyó al «barrio cristiano» del Ensanche donde vivía con las cualidades de un lugar judío:

Benarroch –Bueno, cuando yo estaba allí, no era un barrio cristiano; vivíamos allí entre todo tipo de personas. . . [Sin embargo] había muy pocos árabes. ¡Casi todos ellos vivían en el barrio musulmán! Había algunos árabes ricos que eran amigos nuestros, pero eran muy pocos. La vida, diría yo, era intensamente judía.

Su respuesta concuerda con la tendencia mencionada anteriormente de «abrir las fronteras» a los gentiles si estos contribuían a reforzar la noción de una utopía judía claramente delimitada en el tiempo y el espacio. Benarroch solo pasó un breve periodo de su adolescencia en Tetuán (de 1935 a 1942). A los diecisiete años se marchó a España para estudiar medicina, donde permaneció hasta 1952,

cuando se trasladó a la zona internacional de Tánger. Ya adulto, trabajó allí como médico hasta 1963, luego se mudó a Casablanca y más tarde a Venezuela en 1973. Todo estos detalles sobre la vida de Benarroch aparecen en la entrevista como experiencias personales, sin relación con la historia colectiva de la comunidad.

Sus experiencias vitales basadas en la emigración reflejaban hábitos de relación y experiencias espaciales heterogéneos y, en consecuencia, generaban una gran cantidad de recuerdos de lugares y momentos que él compartía. Sin embargo, muchas de las preguntas de la entrevista se centraron en el breve período que pasó en Tetuán. Los muchos años transcurridos desde esa etapa de su vida quizá facilitaron su adaptación en Venezuela de su historia a los marcos espaciales y cronológicos de la narrativa colectiva, que aprovechó para presentarse personalmente como alguien que encajaba perfectamente en el pasado idealizado de la comunidad.

Aunque los entrevistados, como Garzón Serfaty y Benarroch, tenían experiencias biográficas muy diversas, sus reflexiones sobre las historias judías previas a la inmigración empleaban estrategias narrativas muy similares, basadas en anécdotas espaciales sorprendentemente similares. Esta convergencia puede atribuirse a la negociación entre la memoria individual y la colectiva. Además, es probable que sus posiciones de liderazgo dentro de la comunidad aumentaran su inclinación a unificar la narración en torno al espacio judío anterior a la migración. Como líderes comunitarios, desempeñaron un papel fundamental en la configuración y la preservación de la memoria colectiva, lo que influyó en sus prácticas narrativas y fomentó el énfasis en las narrativas compartidas.

Desapego con fines comunitarios

Como parte de la estructura argumental generada por las comunidades transnacionales, las narrativas de desprendimiento (de las tierras árabes entre los antiguos residentes judíos) trascienden la lógica nacional de las relaciones entre historia y espacio. De hecho, también pueden enmarcar el reencuentro espacial con hogares imaginarios a lo largo de una estructura argumental cronológica que culmina con el recuerdo colectivo del momento de la disolución de la comunidad. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando la memoria colectiva se enfrenta a historias personales que no concuerdan?

Senkman: –¿Pensó su familia en emigrar [tras la independencia de Marruecos en 1956]?

Benarroch: –Oh, todos, todos. De hecho, desde la independencia de Marruecos, todos [emigraron] de una forma u otra... Las estructuras *de la aliyá* ya estaban organizadas en todo Marruecos.

En respuesta a la pregunta «¿Por qué no te quedaste más tiempo [después de 1973]?», Benarroch dio la explicación citada al principio de este artículo.

–No quería, bajo ningún concepto, que algún día mis hijos pudieran reprocharme haberme quedado en Marruecos, como los judíos de Siria que se quedaron encerrados, como los de Alemania. Así que lo dejé todo y vine aquí para empezar una nueva vida.

En este momento de su diálogo con Senkman, Benarroch reconstruyó sus experiencias de alienación espacial hacia el Estado-nación marroquí tras su independencia en 1956. Este relato difuminó gran parte de la narrativa sobre su historia migratoria que aparecía en otras partes de la entrevista. Según relató allí, en 1956 y 1957, los hermanos de Benarroch se marcharon a Venezuela, pero él se quedó con su familia en Tánger por motivos profesionales.

Tomadas al pie de la letra, las expresiones de alienación de Moisés Garzón Serfaty pueden representar una interpretación nacionalista «simplista» de su partida, por lo que conviene situarlas en un contexto más preciso: «Vi que la independencia de Marruecos [en 1956] para nosotros, los judíos, no era lo mejor para nuestro desarrollo. . . Esto, en gran medida, me empujó a salir [de Marruecos] y entonces todos [los judíos] comenzaron a marcharse». ⁽⁸⁴⁾

Esta declaración sobre su alienación respecto a Marruecos, que se desprende claramente del diálogo con el entrevistador, se produjo a raíz del siguiente intercambio:

Entrevistador: –Dígame, cuando comenzó la Guerra de Independencia en el Marruecos francés, ¿cómo la vivió en el Marruecos español?».

Garzón Serfaty: –Bueno, la independencia *nos* afectó menos porque, desde el principio [de la independencia de Marruecos], España tenía una postura mucho más favorable hacia esta.

Senkman: [confundido] –Pero ¿no influyó la situación política en la emigración de los judíos durante el periodo en que usted se marchó?

Garzón Serfaty: –¡Ah, sí, claro! . . . Me quedé allí otro año y medio [después de la independencia de Marruecos] y luego me fui porque no tenía otras posibilidades de mejorar y...

Senkman: [interrumpiendo su relato] –Lo que quiero decir, Moisés, es que la pregunta es cómo percibió usted, un joven de veintiocho años, que la independencia de Marruecos le afectaba como judío.

Garzón Serfaty: –Bueno, te lo explicaré. Además de mi identidad judía, tenía una identidad sionista desde la fundación de Israel.

En este punto de la entrevista, el comentario de Senkman lleva a Garzón Serfaty a compartir una historia sobre el sionismo y la emigración de otras personas a Israel. Esto, a su vez, le lleva a reflexionar sobre sus propias razones para salir del terruño, vistas a través de una lente comunitaria relacionada con el declive de la vida judía en Marruecos después de 1956:

–Bueno, todo esto me afectó porque me di cuenta de que *nosotros* [es decir, la comunidad judía] no íbamos a poder tener ningún tipo de desarrollo [después de 1956].

La transformación del tiempo verbal singular al plural en estos relatos es notable en este sentido. El cambio pone de relieve la tensión entre las experiencias individuales y la memoria colectiva. A medida que los narradores comparten sus experiencias personales las historias pasan sin problemas a una perspectiva colectiva, marcada por el cambio de «yo» a «nosotros». Este cambio lingüístico simboliza su esfuerzo por fusionar sus narrativas personales con el recuerdo

compartido de los límites espaciales de la comunidad, incluso cuando ciertos aspectos de sus experiencias individuales se alejan del discurso común. El uso frecuente de la forma plural subraya el profundo impacto de la memoria colectiva en la personal y su capacidad para transformar a los individuos en historiadores de su propia comunidad, observando el desarrollo del relato como si fuera desde un punto de vista externo.

Conclusiones

Observar el sentimiento de alienación entre los inmigrantes judíos de primera generación procedentes de sus antiguos países árabes musulmanes a través de lentes nacionales y eurocéntricas ofrece una explicación plausible de su inclinación a distanciarse de los espacios «orientales». En estos, eran vulnerables a la persecución y a la negación de los derechos de las minorías, lo que los llevó a sentir un distanciamiento espacial que facilitó su salida a gran escala tras el fin del dominio colonial europeo.

Sin duda, estos acontecimientos desempeñaron un papel importante en la creación de un ambiente que fomentó la emigración de comunidades enteras. Sin embargo, este estudio ofrece una comprensión más matizada del espacio en la configuración de narrativas cargadas de emoción sobre el desplazamiento y la nostalgia en retrospectiva. Hace hincapié en la fuerte dependencia del contexto cuando las narrativas de los inmigrantes establecen nuevos vínculos con sus antiguas patrias. Estas, impulsadas por el contexto, a menudo dieron lugar a historias uniformes sobre el lugar que dejaron, lo que resulta especialmente evidente entre los inmigrantes judíos marroquíes en Venezuela. Estos buscaban crear una perspectiva colectiva sobre los espacios que habían dejado atrás y a los que ya no podían regresar, transformando colectivamente estas geografías en *lieux de mémoire*, lugares de memoria.

Ciertos aspectos de sus experiencias previas a la migración a menudo se omitían (sub)conscientemente en sus memorias. Estas omisiones, consideradas como amnesia colectiva, reflejan un fenómeno en el que se olvidan o excluyen deliberadamente partes de la historia con el fin de crear una narrativa más aceptable o coherente. Esta memoria selectiva reforzó la reconexión colectiva con un lugar comunitario al que se hacía referencia constantemente. Conceptualizado dentro de los límites del espacio y el tiempo nacionales, este lugar comunitario imaginado o semiimaginado se extendía desde la España medieval y el Israel bíblico hasta Iberoamérica del siglo XIX. Los ejemplos de coexistencia pacífica entre las comunidades judía y arabomusulmana a menudo se minimizaban en estas narrativas nostálgicas. El inicio de la migración masiva, catalizada por la independencia de Marruecos a mediados del siglo XX, marcó un punto crítico en el espacio y el tiempo que significó el final del relato.

En este estudio, examiné los mecanismos sociales y culturales que fomentaron la homogeneización del espacio y el tiempo. Entre 1970 y 2000, las sólidas conexiones interpersonales basadas en la etnia con la patria marroquí se disiparon en medio de la emigración masiva. Este cambio monumental en las relaciones espaciales

desplazó el enfoque principal de los esfuerzos de organización comunitaria, que pasó de facilitar la emigración y proporcionar ayuda a formar redes de identidad. Arraigadas en los mismos espacios, estas redes comunitarias alimentaron y propagaron simultáneamente los recuerdos colectivos, difundiendo eficazmente los recuerdos reconstruidos entre los inmigrantes de primera generación.

Los académicos que cuestionan la narrativa nacionalizada del distanciamiento judío de las tierras arabomusulmanas se enfrentan a su naturaleza construida y a la perspectiva sionista eurocéntrica. Piden una reevaluación de la historia judía que vaya más allá de una visión pesimista y que examine críticamente las experiencias de los *mizrajim* en Israel. Por el contrario, la narrativa de los inmigrantes judíos marroquíes venezolanos revela un reencuentro con su patria que depende del contexto, manifestado en narrativas uniformes inspiradas en la nostalgia por los lugares judíos homogéneos de Marruecos.

Este estudio destaca la importancia de los puntos de referencia espaciales para comprender cómo se forma la memoria colectiva entre los inmigrantes de primera generación, en particular los pertenecientes a grupos minoritarios. Estos grupos suelen emprender reubicaciones masivas en respuesta a la agitación política, desplazándose de este a oeste o de sur a norte. Si bien sus relatos migratorios pueden enmarcarse a menudo en jerarquías espaciales más amplias, geopolíticas y poscoloniales, o en ideas de persecución, un enfoque más matizado para comprender sus referencias a los espacios que dejaron atrás podría requerir interpretaciones espaciales menos rígidas de sus lugares de origen.

NOTAS

¹. Aquiba Benarroch, entrevista realizada por Leonardo Senkman, Caracas, 1990 (entrevista n.º 16). Las grabaciones de audio y las transcripciones de todas las entrevistas mencionadas en el texto se encuentran archivadas en la División de Historia Oral del Instituto Avraham Harman de Estudios Judíos Contemporáneos de la Universidad Hebrea de Jerusalén; proyecto n.º 213. Las entrevistas se realizaron en español. Los textos aquí presentes fueron retraducidas del inglés al español, tras la interpretación hecha en ese idioma por el autor.

². Scott Ury, «Migration as Redemption: The Myth and Memory of Jewish Migration from Eastern Europe to the New World», *Jewish Culture and History* 20 (2019): 6.

³. Judith Laikin Elkin, *The Jews of Latin America*, ed. rev. (Nueva York, 1998), 28-29, 73; Diana Lia Epstein, «Marroquíes de origen judío en Argentina: Cohesión y dispersión comunitaria», *Revista de Historia* 12 (2011): 3, <https://revele.uncoma.edu.ar/index.php/historia/article/view/81>.

⁴. Véase, por ejemplo, Maurice M. Roumani, *The Case of the Jews from Arab Countries: A Neglected Issue* (Jerusalén, 1983); Shmuel Trigano, *La fin du judaïsme en terres d'islam* (París, 2009); Lyn Julius, *Desarraigados: cómo 3000 años de civilización judía en el mundo árabe desaparecieron de la noche a la mañana* (Londres, 2018).

⁵. Yaron Tsur, «Israeli Historiography and the Ethnic Problem», en *Making Israel*, ed. Benny Morris (Ann Arbor, 2007), 233-236; Nicholas Doumanis, *Before the Nation: Muslim-Christian Coexistence and Its Destruction in Late-Ottoman Anatolia* (Oxford, 2013), 2, 13-14.

⁶. David J. Bodenhamer, «Narrating Space and Place», en *Deep Maps and Spatial Narratives*, ed. David J. Bodenhamer, John Corrigan y Trevor M. Harris (Bloomington, 2015), 7-27.

- ⁷. Aviad Moreno, «Hisul, 'Akira, Hagira: The Semantics of Jewish Migration from Arab Countries in Israel's Academic and Popular Discourses» [en hebreo], *Zion* 85 (2020): 107-25.
- ⁸. Véanse las obras citadas por Bodenhamer, «Narrating Space and Place», 7-26.
- ⁹. Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, trad. Donald Nicholson-Smith (Oxford, 1991); Thomas F. Gieryn, «A Space for Place in Sociology», *Annual Review of Sociology* 26 (2000): 465, 476.
- ¹⁰. Barbara E. Mann, *Space and Place in Jewish Studies* (New Brunswick, NJ, 2012), 19-20; Guy Miron, «Language, Culture and Space: The Challenges of Jewish Historiography in the Age of the 'Turns» [en hebreo], *Zion* 76 (2011): 82-84; Tamir Karkason, «Sensitividad espacial en la historiografía israelí de los judíos de los países musulmanes» [en hebreo], en *La larga historia de los mizrajim: nuevas direcciones en el estudio de los judíos de los países musulmanes; en homenaje a Yaron Tsur*, ed. Aviad Moreno, Noah Gerber, Esther Meir-Glitzstein y Ofer Schiff (Sde Boker, 2021), 512-528.
- ¹¹. Ella Shohat, «The Mizrahi Cinema of Displacement», en *A Companion to the Anthropology of the Middle East*, ed. Soraya Altorki (Somerset, 2015), 329-37. Véase también Mark Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton, NJ, 1994), 9-14; Ury, «Migration as Redemption», 5.
- ¹². Yehouda Shenhav, «Ethnicity and National Memory: The World Organization of Jews from Arab Countries (WOJAC) in the Context of the Palestinian National Struggle», *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002): 27-56.
- ¹³. Paul A. Silverstein, «Anthropologies of Middle Eastern Diasporas», en *A Companion to the Anthropology of the Middle East*, 284; Joëlle Bahloul, «The Sephardi Family and the Challenge of Assimilation: Family Ritual and Ethnic Reproduction», en *Sephardi and Middle Eastern Jewries*, ed. Harvey E. Goldberg (Bloomington, 1996): 312-324; El libro de André Levy propaga aún más sus ideas sobre la relación entre la patria y la diáspora publicadas anteriormente. Aborda la nostalgia entre los judíos que permanecieron en Marruecos en el siglo XXI. André Levy, *Return to Casablanca: Jews, Muslims, and an Israeli Anthropologist* (Chicago, 2020), 201, 345.
- ¹⁴. Véase, por ejemplo, Deborah Starr, «Sensing the City: Representations of Cairo's Harat al-Yahud», *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 26, n.º 1-2 (2006): 138-62; Lital Levy, «Self and the City: Literary Representations of Jewish Baghdad», *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 26, n.º 1-2 (2006): 163-211.
- ¹⁵. Dario Miccoli, «Vengo de un país que ya no existe»: la nostalgia judía en el Mediterráneo poscolonial. *Ethnologies* 39, n.º 2 (2017): 52, 56; Jacob M. Landau, «Bittersweet Nostalgia. Memoirs of Jewish Emigrants from the Arab Countries: Review Article», *Middle East Journal* 35 (1981): 229-35; Nadia Malinovich, «Crecer en el Irak de entreguerras: las memorias de Naim Kattan y Heskell Haddad», *Journal of Jewish Identities* 12 (2019): 30-32. Para más información sobre la nostalgia y cómo afecta a las nociones presentes y futuras del espacio, véase Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia* (Nueva York, 2001), xvi-xiii.
- ¹⁶. Holly R. Barcus y Amangul Shugatai, «The Role of Nostalgia in (Re)Creating Place Attachments for a Diasporic Community», *Geographical Review* 11 (2022): 103-24.
- ¹⁷. Dawn Chatty, «Dispossession and Displacement within the Contemporary Middle East: An Overview of Theories and Concept», en idem, *Displacement and Dispossession in the Modern Middle East* (Cambridge, Reino Unido, 2010), 25.
- ¹⁸. Emanuela Trevisan Semi, «Double Trauma and Manifold Narratives: Jews' and Muslims' Representations of the Departure of Moroccan Jews in the 1950s and 1960s», *Journal of Modern Jewish Studies* 9 (2010): 107-25; Yolande Cohen, «The Migrations of Moroccan Jews to Montreal: Memory, (Oral) History and Historical Narrative», *Journal of Modern Jewish Studies* 10 (2011): 252; Piera Rossetto,

«Dwelling in Contradictions: Deep Maps and the Memories of Jews from Libya», *Ethnologies* 39, n.º 2 (2017): 167-187. La desaparición de los barrios y edificios judíos también figura en los recuerdos de los musulmanes marroquíes sobre los judíos marroquíes; véase Aomar Boum, *Memories of Absence: How Muslims Remember Jews in Morocco* (Stanford, 2013), 3-4, 77-78.

^{19.} Dario Miccoli, ed., *Contemporary Sephardic and Mizrahi Literature* (Nueva York, 2017); ídem, *A Sephardi Sea: Jewish Memories Across the Modern Mediterranean* (Bloomington, 2022), 188.

^{20.} León J. Benoliel, «Présence judéo-marocaine au Venezuela», en *Mosaïques de Notre Mé-moire: Les judéo-espagnols du Maroc*, ed. Sarah Leibovici (París, 1982), 220; Margalit Bejarano, «The Sephardic Communities of Latin America: A Puzzle of Sub-Ethnic Fragments», en *Contemporary Sephardic Identity in the Americas: An Interdisciplinary Approach*, ed. Margalit Bejarano y Edna Aizenberg (Siracusa, 2012), 25.

^{21.} Lily Blank, «La integración de los judíos ashkenazíes y sefardíes en Venezuela a través del proceso de toma de decisiones en el sistema educativo», *Jewish Political Studies Review* . 5 (1993): 213; Jacob Carciente, *La comunidad judía de Venezuela: Síntesis cronológica, 1610-1990* (Caracas, 1991), 137-41.

^{22.} Alfredo Michelena et al., *Inmigración ilegal y matriculación general de extranjeros en Venezuela: Documento de trabajo migraciones internacionales con fines de empleo* (Ginebra, 1984), 9; Mark Dinneen, «Portuguese Immigrants in Caracas: Social Networks and Transnational Connectivity», *Portuguese Journal of Social Science* 10 (2011): 170, 179; Juan Bautista Vilar, «Evolución de la población israelita en Marruecos Español (1940–1955)», *Estudios Sefardíes* 1 (1978): 117.

^{23.} Aviad Moreno, «Expanding the Dimensions of Moroccan (Jewish) Migration: Postcolonial Perspectives from Venezuela», *Journal of North African Studies* 29 (2024): 528-530,

^{24.} Benoliel, «Présence Judéo-Marocaine», 227-229; Sergio DellaPergola, «Jewish Out-Marriage: Mexico and Venezuela», en *Jewish Inter-marriage Around the World*, ed. Shulamit Reinhartz y Sergio DellaPergola (New Brunswick, NJ, 2009), 168.

^{25.} «Nuevos Socios», *Boletín de la Asociación Israelita de Venezuela* (abril de 1967): 1.

^{26.} «Cerca de cien niños asisten a los cursos de la AIV», *Maguén-Escudo* 28 (septiembre de 1972): 27.

^{27.} DellaPergola, «Jewish Out-Marriage», 156.

^{28.} Véase, por ejemplo, «El Medio Oriente se acerca a un desenlace pacífico», *Maguén-Escudo* 23 (abril de 1972): 24.

^{29.} Futuro incierto para el judaísmo marroquí», *Maguén-Escudo* 31 (diciembre de 1972): 11-13.

^{30.} Noticias, *Maguén-Escudo* 1 (junio de 1970): 20.

^{31.} Isaac R. Toledano, «Recuerdos de Tánger», *Maguén-Escudo* 4 (septiembre de 1970): 17.

^{32.} R. E. Pearson, H. R. Barrett y R. T. Dalton, «The Diplomatic Geography of Tangier», en *Tanger espace, économie et société*, ed. Mohamed Refass (Rabat, 1993), 117; Susan Gilson Miller, «Apportioning Sacred Space in a Moroccan City: The Case of Tangier, 1860–1912» (Distribución del espacio sagrado en una ciudad marroquí: el caso de Tánger, 1860-1912), *City & Society* 13 (2001): 67.

^{33.} Aviad Moreno, «Remapping 'Tradition': Community Formation and Spatiocultural Imagination among Jews in Colonial Northern Morocco», *Jewish Culture and History* 22 (2021): 378-400; Muhammad Alamin Albazzaz, «Tánger durante el periodo de administración internacional» [en árabe], *Revue Dar al-Niaba* 18 (1988): 21.

^{34.} Susan Sontag, *On Photography* (Nueva York, 2001), 106.

^{35.} Simha Aharoni, *La alí de los judíos marroquíes: un estudio general, 1961-1972* [en hebreo] (Jerusalén, 1973), 9. Se asemeja a lo que André Levy denominó «nostalgia orientalista» al referirse al escrito de Carlos De Nesry «desde una perspectiva semiautoetnográfica sobre la migración que tenía lugar ante sus ojos en su ciudad de Tánger». Véase la cita en Levy, *Return to Casablanca*, 93.

- ³⁶. Toledano, «Recuerdos de Tánger», 17.
- ³⁷. Juan Bautista Vilar, «Galdós y los judíos de Aitta Tetauen», *Maguén-Escudo* 36 (mayo de 1973): 4-9.
- ³⁸. Dolores Lobillo Aranda y Juan Ruiz Cupido, *Tetuán: La huella de la Ciudad Española en Marruecos; Guía para las excursiones del IX Coloquio y Jornadas de Campo de Geografía Urbana (AGE)* (Sevilla, 2008), 17-18.
- ³⁹. Véase Moreno, «Remapping 'Tradition'», 378-400.
- ⁴⁰. Aviad Moreno, *Entwined Homelands, Empowered Diasporas: Hispanic Moroccan Jews and Their Globalizing Community* (Bloomington, 2024), 35-41.
- ⁴¹. «Romancero judeo-español de Marruecos», *Maguén-Escudo* 5 (octubre de 1970), 12.
- ⁴². Véase, por ejemplo, «Del romancero judeoespañol», *Maguén-Escudo* 15 (agosto de 1971), 9; «Del romancero judeo-español», *Maguén-Escudo* 20 (enero de 1972), 9; «Morenica», *Maguén-Escudo* 27 (agosto de 1972), 2.
- ⁴³. Véase, por ejemplo, Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman, «Amado Nervo y los Sefaradíes», *Maguén-Escudo* 11 (abril de 1971): 16-17; «Origen y significado de algunos apellidos sefaradíes», *Maguén-Escudo* 13 (junio de 1971): 23; «Noticias: Rabi Barlu Garzón, primer rabino de España entre nosotros», *Maguén-Escudo* 24 (mayo de 1972): 23.
- ⁴⁴. Edna Aizenberg, «Sephardim and Neo-Sephardim in Latin American Literature», en *Sephardism: Spanish Jewish History and the Modern Literary Imagination*, ed. Yael Halevi-Wise (Stanford, 2012), 129-31.
- ⁴⁵. Véase, por ejemplo, Jacob Cárciente, «Los judíos de Barcelona», *Maguén-Escudo* 15 (agosto de 1971), 2-8; Juan Bautista Vilar, «Judíos marroquíes en EE. UU.», *Maguén-Escudo* 19 (diciembre de 1971): 19; ídem, «Emigrantes judíos del Norte de Marruecos a Hispanoamérica durante el siglo XX», *Maguén-Escudo* 21 (febrero de 1972): 21; ídem, «Fernando VII, La Inquisición y los judíos de Gibraltar», *Maguén-Escudo* 34 (marzo de 1973), 10-13; ídem, «Fernando VII, la Inquisición y los judíos de Gibraltar», *Maguén-Escudo* 33 (febrero de 1973): 6-10.
- ⁴⁶. Isaac R. Toledano, «¿Qué he hecho yo por Israel?», *Maguén-Escudo* 10 (marzo de 1971): 12.
- ⁴⁷. Noticias, *Maguén-Escudo* 8 (enero de 1971): 21.
- ⁴⁸. Haim Avni, «La salvación de judíos por España durante la Segunda Guerra Mundial», *Maguén-Escudo* 19 (diciembre de 1971): 8-13.
- ⁴⁹. Juan Bautista Vilar, «El cementerio israelita de Tetuán», *Maguén-Escudo* 28 (septiembre de 1972): 8-15.
- ⁵⁰. Eviatar Zerubavel, *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past* (Chicago, 2003).
- ⁵¹. Gisela Heffes, «Botbol-Hatchuel, Abraham» en *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, ed. Norman A. Stillman, 5 vols. (Leiden, 2012), 1:489, http://www.pauylonline.brill.nl/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/botbol-hatchuel-abraham-SIM_0004530
- ⁵². Como se indica en la contraportada del libro.
- ⁵³. Abraham Botbol Hachuel, *El desván de los recuerdos: Cuadros de una Judería marroquí* (Caracas, 1989), 21.
- ⁵⁴. Ibid., 22.
- ⁵⁵. Ibid., 35.
- ⁵⁶. Ibid., 43.
- ⁵⁷. Ibid., 24.
- ⁵⁸. Ian Lustic, «The Holocaust in Israeli Political Culture: Four Constructions and Their Consequences». *Contemporary Jewry* 37 (2017): 125-70.
- ⁵⁹. Saadiá Cohén, *Tetuán: Recuerdos de mi ciudad natal* (Caracas, 2000), 12.

60. *Ibíd.*, 71-73.
61. Yoel Finkelman, «Haredi Isolation in Changing Environments: A Case Study in Yeshiva Immigration», *Modern Judaism* 22 (2002): 61-82.
62. Cohén, *Tetuán*, 56-57.
63. *Ibíd.*, 40.
64. *Ibíd.*, 20.
65. *Ibíd.*, 23.
66. *Ibíd.*, 36.
67. Cohén, *Tetuán*, 47-52.
68. *Ibíd.*, 139-40.
69. Botbol Hachuel, *El desván*, 39
70. Cohén, *Tetuán*, 24-27.
71. *Ibíd.*, 20.
72. *Ibíd.*, 41.
73. Botbol Hachuel, *El desván*, 45-46.
74. *Ibíd.*, 45.
75. En las memorias de Saadiá Cohén, solo ocupan dos de las 139 páginas; en las memorias de Botbol Hachuel, solo ocupan una de las 168 páginas.
76. Cohén, *Tetuán*, 64-65.
77. Botbol Hachuel, *El desván*, 158. 78 *Ibíd.*, 25.
79. Norman Stillman, «Perceptions and Understandings of Israel within Islam», en *Essential Israel: Essays for the 21st Century*, ed. Ilan Troen y Rachel Fish (Bloomington, 2017), 321-322.
80. Por ejemplo, el 42 % de las personas mayores de sesenta y cinco años afirmaron que sus hijos habían salido con personas no judías; DellaPergola, «Jewish Out Marriage», 164, 167.
81. Teodor Stoyanova y Stanislava Gergov, «Sentimentality and Nostalgia in Elderly People: Psychometric Properties of a New Questionnaire», *Psychological Thought* 6 (2013): 358-75.
82. Moisés Garzón Serfaty, entrevista realizada por Leonardo Senkman, Caracas, 1990 (entrevista n.º 12). Simón Guberek, *Crónica testimonial sobre el judaísmo venezolano* (Bogotá, 1980).
83. Cohén, *Tetuán*, 49-50; Botbol-Hachuel, *El desván*, 54.
84. Moisés Garzón Serfaty, entrevista realizada por Leonardo Senkman, Caracas 1990 (Entrevista n.º 12).



JIMENA:

Muestran los hallazgos del primer estudio sobre los sefardíes y mizrajíes de EE UU



Jay Deitcher

En su papel de directora ejecutiva de JIMENA (siglas en inglés de «Judíos Originarios de Oriente Medio y Norte de África») desde 2010, Sarah Levin ha recibido repetidamente las mismas preguntas de los financiadores: ¿cuántos judíos sefardíes y mizrajíes estadounidenses hay y qué sabemos sobre ellos?

«Siempre tenía que responderles: "No disponemos de estudios fiables. No hay datos certificados. Nunca se nos ha estudiado, a pesar de ser la comunidad judía más antigua de Estados Unidos», explicó Levin a *eJewishPhilanthropy*.

Tras recibir una subvención del *Jewish Community Response and Impact Fund* hace tres años, JIMENA se propuso responder a estas preguntas.

«Por fin se llegó a un entendimiento entre ciertas organizaciones filantrópicas de que necesitamos disponer de estos datos», afirmó Levin. «Para

poder crear un ecosistema judío más inclusivo, necesitamos saber quiénes son los sefardíes y *mizrajíes*».

Hoy, JIMENA ha publicado su estudio *Judíos sefardíes y mizrajíes en Estados Unidos: identidades, experiencias y comunidades*, el primer estudio demográfico nacional sobre estos grupos. Los resultados dibujan un retrato de comunidades con muchas similitudes –estrechos lazos familiares, profundas conexiones con el judaísmo e Israel–, pero también con una gran diversidad entre ellas.

La investigación, dirigida por Mijal Bittón, investigadora visitante de la Escuela Wagner de Posgrado en Servicio Público de la Universidad de Nueva York, incluyó datos cuantitativos y cualitativos. Los primeros se obtuvieron de encuestas nacionales y comunitarias, incluida la encuesta de 2020 del *Pew Research Center* sobre los judíos estadounidenses, mientras que los segundos se recopilaban de la comunidad siria de Brooklyn y la de Bujará (Uzbekistán) en Queens, la persa de Los Ángeles y la comunidad sefardí latina del sur de Florida.

El estudio reveló que los sefardíes y *mizrajíes* representan en conjunto el 10 % de la población judía de Estados Unidos. Bittón se sintió conmovida «al ver lo orgullosos de sus comunidades que están los judíos», según declaró a eJP. Los judíos de orígenes español u oriental entrevistados por el equipo de investigación tenían «un sentido muy fuerte de identidad colectiva».

Según explicó Bittón, «expresan una moralidad y una visión del mundo mucho más conectadas con el hecho de formar parte de un grupo. Se centran mucho en la idea de la familia, lo que a veces choca con la ética más liberal e individualista que prevalece en Occidente».

El estudio hace varias recomendaciones, entre ellas evitar centrar las narrativas judías estadounidenses en el viaje y las normas culturales askenazíes, y no ver las identidades sefardí y *mizrají* a través del prisma de los «pueblos marginados» o las narrativas de víctimas.

«Muy a menudo, el discurso sobre la diversidad puede volverse un poco superficial», dijo Bittón.

Aunque algunos judíos sefardíes y orientales se identifican como de color, la mayoría no lo hace. Según la investigación de Bittón, basada en encuestas realizadas a comunidades locales de Chicago, Los Ángeles, el Gran MetroWest de Nueva Jersey, Kansas City, Long Beach (California), Louisville (Kentucky) y Delaware, el 12 % de los sefardíes y el 17 % de los judíos orientales se identificaban como *personas de color*. De hecho, en entrevistas cualitativas, muchos se mostraron molestos con el término. «Encontramos mucha oposición a una narrativa muy racializada como discurso principal para describir la experiencia sefardí/*mizrají*

en los Estados Unidos», dijo Bittón. «Y hallamos mucha preocupación en torno a la DEI, u otros esfuerzos similares, como los principales esfuerzos para incluir a los judíos sefardíes y *mizrajíes*». Muchos de los entrevistados en el estudio se inclinan por políticas moderadas o conservadoras. Es posible que términos como *judíos de color* simplemente no encajen en su visión del mundo.

«Otros expresaban una sensación de "¿Por qué intentan dividirnos en diferentes categorías si no es necesario hacerlo?"», afirmó. «En parte se debía simplemente a que no es el lenguaje que se utiliza».

La raza y la etnia se desglosan de manera diferente fuera de Estados Unidos, señaló Bittón. «El discurso racial en Estados Unidos es muy de allá... Si vas a Argentina, de donde soy yo, tenemos nuestras propias clasificaciones raciales y étnicas. A veces se tiene la sensación de que hay una superposición de ciertas categorías raciales estadounidenses que, en realidad, no tienen en cuenta ninguno de los desarrollos, migraciones y otros aspectos de la forma en que se desarrollan las comunidades y los individuos».

Levin espera que el estudio impulse «el trabajo en favor de la diversidad y lo aleje de la mera clasificación racial y étnica, para acercarlo a algo que refleje todas nuestras identidades y a nuestra herencia sefardí y *mizrají*».

Otra forma en que las comunidades judeoespañola y oriental a menudo no encajan perfectamente en las categorías estadounidenses es la forma en que gran parte de la comunidad judía de EE UU está dividida en denominaciones, como la reformista, la conservadora y la ortodoxa, que tienen sus raíces en Europa. Los sefardíes y *mizrajíes* suelen considerarse «*tradicionales*» y presentan índices más altos de práctica religiosa. Por ejemplo, el estudio reveló que el 80 % de los judíos orientales y el 65 % de los judíos de origen español declararon ayunar en *Yom Kipur*, en comparación con el 48 % de los askenazíes.

El estudio también reveló que el 27 % de los *mizrajíes* y sefardíes se encuentran en una situación de «vulnerabilidad económica», lo que sorprendió a Levin. Aunque las estadísticas son dolorosas de ver, ella espera que la encuesta permita que estas familias y personas obtengan el apoyo y los servicios que necesitan.

Para la investigación cualitativa, el estudio se centró en cuatro comunidades con patrones de inmigración posteriores a 1965. Ese año fue cuando el presidente Lyndon B. Johnson firmó la Ley de Inmigración y Nacionalidad, que abandonó las cuotas discriminatorias que favorecían a los europeos del norte y del oeste, lo que permitió una oleada de inmigrantes procedentes de Oriente Medio.

Una vez establecidas, algunas comunidades comenzaron una tendencia de «reposición étnica», dijo Bittón, refiriéndose a un término acuñado por el

profesor Tomás Jiménez, de Stanford. Esto ocurre cuando las nuevas oleadas de inmigrantes a las comunidades revitalizan la identidad étnica y las prácticas culturales de los inmigrantes que llegaron antes. Según el estudio, la comunidad siria de Brooklyn comenzó a llegar a Estados Unidos a finales del siglo XIX y siguió absorbiendo inmigrantes hasta 1994, y cada nueva oleada reforzó la identidad cultural de la comunidad.

Había muchos puntos en común entre las *kehilot* estudiadas: vidas centradas en la familia, prácticas semanales del *Shabat*, lazos intergeneracionales, bajas tasas de matrimonios mixtos en comparación con los askenazíes, valores colectivos y sionismo. Pero, también había muchas diferencias, algunas de ellas arraigadas en las razones por las que las comunidades arribaron a Estados Unidos, en primer lugar, ya fuera por motivos económicos o porque huían de las persecuciones.

La diversidad de los resultados «dio lugar a un proyecto de investigación muy complicado y también apasionante, en el que realmente hay que pensar en el hecho de que, por un lado, se representa a poblaciones y, por otro, a muchas comunidades e individuos diferentes que se sienten muy distintos entre sí», dijo Bittón.

La financiación del estudio corrió a cargo del *Jewish Community Response and Impact Fund*, una asociación en la que participaron la Fundación Jim Joseph, la *Charles and Lynn Schusterman Family Philanthropies*, la Fundación Paul E. Singer, la Fundación Diane y Guilford Glazer y el Fondo Maimónides, con financiación adicional de la *UJA-Federation of New York* y la Federación Judía del Gran Los Ángeles.

Levin espera que este estudio ayude a los sefardíes y *mizrajíes* a «sentirse reconocidos y a comprender que les prestamos atención, que la comunidad judía los toma en cuenta y que no están marginados».

«Ambos gentilicios son términos que representan a amplios grupos de personas y este estudio no ha sido exhaustivo», afirmó Bittón. En cambio, espera que este inspire nuevas investigaciones.

«No creo que todas las instituciones o todas las personas tengan que adoptar íntegramente las recomendaciones del estudio», dijo. «Pero, sí que es importante abordarlas y tenerlas en cuenta, especialmente en el caso de las instituciones y los espacios de mayoría askenazí que se identifican con el deseo de ser más inclusivos y de comprender mejor a los sefardíes».

eJewishPhilanthropy

ARGELIA: EL SILENCIO HISTÓRICO ante las matanzas de judíos durante la Independencia

Karim Serraj

Tras los discursos oficiales sobre una «heroica» guerra de independencia de Argelia se esconde una verdad ocultada durante mucho tiempo: entre 1954 y 1963, el país fue escenario de la mayor matanza de judíos de la posguerra. Una persecución metódica, llevada a cabo por el FLN y el ALN, que el régimen de Argel sigue negándose a admitir hoy en día, pero que los historiadores han documentado.

Argelia fue escenario de la mayor y más bárbara masacre de judíos de la posguerra, perpetrada a sangre fría entre 1954 y 1963 por el ejército argelino, con la complicidad de una parte de la sociedad. Entre mil y 2 mil argelinos de confesión judía fueron quemados, castrados, ejecutados, a veces en grupo o en familia, o desaparecidos. Y esto duró hasta después de la independencia. Estas atrocidades fueron rigurosamente documentadas en 2015, en una obra colectiva iniciada por una docena de investigadores universitarios: *«Los judíos de Argelia: una historia de rupturas»* (Presses universitaires de Provence). Sus conclusiones dan escalofríos.

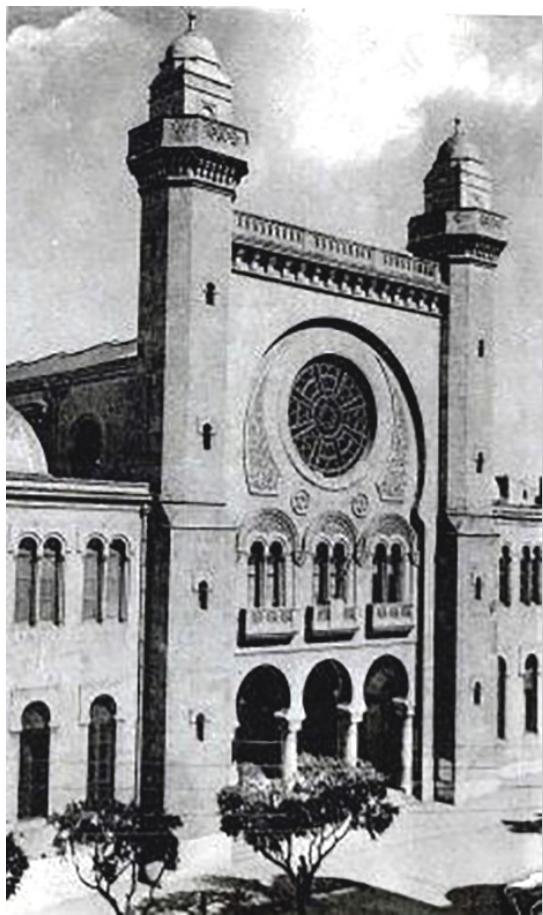


El 18 de mayo de 1945 se dio una masacre durante las manifestaciones por la celebración de la II Guerra Mundial. Los independentistas alzaron una bandera en la que aparece una estrella de 6 puntas, que nada tenía que ver con el maguén David. (Foto Efemérides de la Historia - Marc Riboud).

El FLN y los judíos

Según los autores, esta dinámica se instauró «desde el momento en que el Frente de Liberación Nacional (FLN) tomó la dirección del Movimiento independentista,

llevándolo de forma totalmente consciente hacia la segregación étnica, basada en una violencia selectiva dirigida contra la gente humilde». A lo largo de la guerra de Argelia, los judíos fueron objeto de ataques explícitos por su identidad religiosa: «Durante los siete años que duró la guerra, los judíos fueron atacados por su fe».



La sinagoga de Orán fue convertida en mezquita (Foto La Cigogne, Wikipedia)

Sin pretender ser exhaustivos, he aquí un resumen del horror: en agosto de 1955, varias familias hebreas fueron exterminadas en Philippeville (hoy Skikda) y Constantina «al grito de “*Yijad fi sabilil.lá*” (*yihad* por la causa de Dios)» y también de “*Nkatlú Yajud*” (¡matemos a los judíos!). Mujeres y niños fueron asesinados con extrema crueldad y algunos comerciantes, como los hermanos Bittoun, desaparecieron sin que se encontraran sus cuerpos. El coche de los Benchetrit fue detenido, con sus cinco ocupantes, entre ellos tres niños, «degollados y rematados a hachazos en pocos minutos», al igual que la madre. El padre fue castrado y asfixiado con su propia carne. Se queman sinagogas y se ataca a rabinos, médicos, carniceros y amas de casa, que fueron eliminados cruelmente. Nadie estuvo a salvo. En total, «unos 130 civiles pieren en pocos días durante estos pogromos coordinados en el norte de Constantina». La mayoría de los casos se producen en la calle y a plena luz del día.

El FLN multiplicó los ataques contra objetivos judíos: en 1956 se produjo el asesinato en Argel de Émile Atlan (héroe judío de la Segunda Guerra Mundial) y del decano de la comunidad de Constantina, Jacob Choukroun. Las «granadas contra cafés judíos» siembran el terror en Tlemcen, Constantina y Argel. En noviembre, «una bomba explota en la casa del rabino Isaac Aziza, que muere junto con otras tres personas de su familia». En 1957, nuevos atentados golpean a la comunidad: en Nédroma, siete judíos –entre ellos tres niños– son asesinados en enero; en marzo, matan al rabino Jacob Chekroun cerca de la sinagoga de Medea; en mayo, varias granadas explotan en el barrio judío de Constantina y causan varios heridos en un mercado, y en Argel, un comerciante judío, David Chiche, es rociado con gasolina

y quemado vivo en una avenida muy transitada. En junio, nueve personas mueren y 85 resultan heridas en el salón de baile de la Corniche, «frecuentado sobre todo por la juventud judía de Bab El Oued». También en Argel, la gasolinera Levy explota en agosto. En Orán, el doctor Cohén, «muy popular en el barrio árabe de la ciudad nueva, es asesinado. El FLN dirá que fue un error...», ironizan los autores.



Constantina fue el escenario de un pogromo antes y durante la Independencia (foto L'Express)

En 1958-1959, las sinagogas del sur de Argelia fueron objeto de ataques: en Boghari, una granada lanzada durante el oficio causó varios muertos y once heridos, y en Bou Saada, la víspera de *Yom Kipur*, la hija del rabino murió por la explosión de una bomba. En 1960, «el FLN organiza manifestaciones en varias ciudades de Argelia» y «la gran sinagoga de la Casbah de Argel es asaltada y saqueada al grito de “¡Muerte a los judíos!”». Se pintaron esvásticas en las paredes, se profanaron los Rollos de la Ley y los sustituyeron por la bandera independentista verde, blanca y roja. En 1961, en Constantina, un famoso músico, Raymond Leyris, fue asesinado en pleno mercado. El cementerio judío fue profanado el día del Año Nuevo judío; Henri Choukroun, peluquero ambulante, fue apuñalado hasta la muerte cuando se dirigía a la sinagoga con sus hijos.

Se podrían multiplicar los ejemplos. Esta violencia arbitraria explica en gran medida el miedo existencial que se apoderó de los judíos de Argelia al acercarse la independencia. Las masacres planificadas provocaron un éxodo masivo hacia Francia antes de su llegada. Pero, lo peor estaba por venir.

El apogeo de la violencia: Boumediene, «la apoteosis de las masacres»

Los autores destacan la implicación, a partir de 1962, de Houari Boumediene, que se convierte en el hombre fuerte del país. Según ellos, «la logística puesta en

marcha implica la organización y la implicación del ALN de Boumediene y del FLN local». Sin embargo, añaden, «no se puede ocultar la colaboración activa de la multitud enfurecida y animada a “terminar el trabajo”». Esta persecución de los judíos durante la falsa «guerra de liberación» describe perfectamente los contornos de la estrategia étnica de purga de los nacionalistas independientes.

El período posterior al alto el fuego (marzo-julio de 1962) fue especialmente propicio para los secuestros: las fuentes contabilizan varios cientos de desaparecidos, colonos franceses y judíos confundidos, durante esas quince semanas de transición hacia la independencia. Estas víctimas nunca fueron encontradas y se presume que murieron, enterradas en fosas clandestinas del FLN. Pero, el episodio más grave se produjo justo después de esta tregua: «El colmo fue la masacre a gran escala del 5 de julio de 1962 en Orán, el mismo día de la celebración de la independencia, con 700 muertos y desaparecidos oficialmente registrados». Ese día, en cuestión de horas, alborotadores armados de la *wilaya* local del FLN y elementos del ALN invadieron los barrios hebreos y atacaron sistemáticamente a los civiles. Entre ellos, muchas mujeres. «Familias judías enteras desaparecieron ese día en medio del caos», según la investigación.

En las semanas siguientes a la masacre, casi todos los judíos abandonaron precipitadamente el territorio argelino. Esta matanza, llevada a cabo con la bendición de Boumediene, «puede considerarse un mensaje» firme del ejército. De los 150 mil judíos que había en 1954, en 1963 solo quedaban unas pocas decenas en el país, ya que la mayoría había elegido «la maleta» en lugar del «ataúd».

El legado (silenciado) de los judíos en la memoria argelina

El antisemitismo bárbaro, que prevaleció en los albores y tras la independencia de Argelia, perdura con otras formas. Hoy en día se manifiesta en una judeofobia desinhibida y constituye uno de los componentes esenciales del *Sistema*. Está en todas partes: en el ejército, en los medios de comunicación, en las manifestaciones culturales y ni siquiera se libra la justicia. Así lo atestigua un video de 2015 que da testimonio de la profunda ideología antijudía que impera en el cuerpo del ejército, al que se galvaniza con un canto que llama a masacrar a los de fe mosaica:



Judíos de Argel hacia 1905.

«¡Oh árabes, hijos de árabes! ¡Marchad y apuntad con vuestras armas a los judíos... Para matarlos, para abatirlos, para desollarlos, para degollarlos...», se oye cantar a los soldados argelinos en este himno al odio que no distingue entre antisemitismo y antisionismo, y señala, a los hebreos como el enemigo por abatir.

La prohibición en 2024 del libro *La Argelia judía. El otro yo que tan poco conozco*, de Hédia Bensahli, es otra prueba evidente del antisemitismo como política de Estado. La autora francoargelina exhuma en él la memoria israelita de Argelia, un tema que las autoridades perciben como una caja de Pandora cuya apertura podría poner al descubierto responsabilidades reprimidas. Apenas publicado, el texto fue retirado brutalmente de las librerías. La editorial *Frantz Fanon*, que se encargaba de su distribución, fue cerrada inmediatamente por orden del poder.

Esta censura implacable no es una simple negativa a publicar: refleja una estrategia más amplia de invisibilización y silenciamiento. Revela un pánico a la historia en las altas esferas del Estado, un miedo visceral a que se resquebraje un relato nacional rígido y cerrado, en el que ciertos dramas están condenados al olvido. Reconocer esta memoria es admitir las fallas de una independencia erigida en mito absoluto, puro y heroico, sin sombras ni traiciones. Es enfrentarse al pasado.

Por lo tanto, no es de extrañar que el régimen argelino haya prohibido al abogado francés François Zimmeray defender al escritor Boualem Sansal por ser de confesión judía.

Tribune Juive

Para verificar lo dicho (en francés) sobre los cánticos antisemitas argelinos, pulsar en la siguiente dirección:

<https://www.youtube.com/watch?v=wh4aJQVWn6o&t=3s>



TRES SEFARDÍES VENEZOLANAS EN BERGEN-BELSEN: el trágico destino de Alice Pardo de De Sola y sus hijas Helen e Hilda

Mariela Briceño Pardo

Especial para Maguén-Escudo

Este escrito es absolutamente personal, quizás porque se refiere a mí sentir al descubrir que los Pardo de Caracas no estuvimos exentos de esa oscuridad que llamamos *Holocausto*, la *Shoá* en hebreo. Nunca, ni en los más remotos pensamientos de mi vida pude suponer que algún día iba a escribir sobre este tema.

En el proceso de las investigaciones preparatorias para la muestra documental, *Los Pardo. Final de un periplo sefardí en Venezuela*, que inauguró el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel el 17 de noviembre de 2019, causó en mí un gran impacto descubrir que el Holocausto había involucrado a parientes y miembros de la familia Pardo de Caracas. Hasta donde sé, ninguno de los integrantes de mi familia conocía lo ocurrido a nuestros parientes en Europa.

Es un tema muy sensible para mí, por ello me voy a limitar a compartir lo que fue mi experiencia de encontrar que familiares cercanos perecieron en él.

Que recuerde, en la casa de mi abuelo, Antonio Pardo Soubllette, nunca se habló del Holocausto como un asunto que involucrara a la familia. Hoy, pienso que sí estaban al tanto sobre los desafueros de los nazis contra los judíos, máxime, cuando Margarita Pardo Soubllette, tía Maiga, (a saber, la única hermana de mi abuelo) y Guillermo Fortunato Pardo Leygonier, su esposo y primo hermano, junto con las hijas del matrimonio, quienes hacían vida en París, tuvieron que huir al sur de Francia, concretamente a Castelnouvel, casa familiar de los Leygonier, donde quemaron toda evidencia que los vinculase con su origen judío.

Ahora, vayamos al encuentro con la historia: son dos momentos distintos, me voy a limitar a hacer una pequeña referencia a los primeros familiares que encontré: fueron Gertrud Henriette y Ángela Anne Rossette Pardo Fränckel, quienes por su condición de judías padecieron los rigores de las leyes raciales de Núremberg, en 1935, y ambas tuvieron que abandonar sus trabajos en Hamburgo como maestra y enfermera, respectivamente; fueron deportadas desde allí al gueto de Lodz en Polonia donde fallecieron en 1941, lo cual fue confirmado por *Yad Vashem* en certificación emitida en fecha 18 de agosto de 2019. Eran nietas de David Pardo, hermano menor de mi tatarabuelo Isaac J. Pardo Abendana.

Nr.	Name	Geburtsdatum Geb. Ort	Deportations- datum	Deportations- ort
712	Alice P.	19. 6. 1900 Hamburg	19. 9. 1944	Bd. 1
713	Hilda P.	19. 6. 1900 Hamburg	19. 9. 1944	Bd. 1
714	Helen P.	19. 6. 1900 Hamburg	19. 9. 1944	Bd. 1

Anlage aus der Deportationsliste nach Litzmannstadt (Lodz)
Stadt 522-1, Jüdische Gemeinden, 922/2 Bd.1

Figura 1 - DIE PARDOS VOM OSMANISCHEN REICH ÜBER
DIE NEUE WELT NACH HAMBURG

Como mencioné anteriormente, los hallazgos de cómo impactó del Holocausto a mi familia ocurrieron en tiempos distintos.

Posteriormente, encontré que una de las nietas de Isaac J. Pardo Abendana, Alice Pardo Pardo de De Sola y sus dos hijas gemelas, Helen e Hilda De Sola Pardo, también habían perecido en el Holocausto.

¿Cuál era la relación de Alice Pardo de De Sola con los Pardo de Caracas? Alice era hija de Lucia Pardo Monsanto, quién casó con su primo hermano Joseph (José) Pardo Luria, hijo de Michael Pardo –hermano mayor de Isaac J. Pardo Abendana– y Esther Luria. Alice, a su vez, casó con Teodoro De Sola Senior, hijo de Benjamín De Sola Jr. Cohén Henríquez y Leah Senior Pardo. De ese matrimonio (De Sola-Pardo) nacieron cuatro hijos, Oscar Teodoro, Frederick y las gemelas Helen e Hilda. En algún momento, a inicios del Siglo XX la familia se mudó a Hamburgo.

El 29 de noviembre de 2019, *Yad Vashem*, emitió certificación señalando que en sus archivos, basados en las listas de judíos asesinados de Alemania, los Países Bajos (Holanda), así como, en la de prisioneros del campo de Theresienstadt, ubicado en entonces Checoslovaquia, consta que las tres habían fallecido durante el Holocausto. En los más de 30 anexos que forman parte de la certificación, se especifica con absoluta e impresionante precisión todos los detalles del duro transitar de estas tres mujeres por los distintos campos, que a saber fueron tres: primero, de Ámsterdam al campo de Westerbork, que estaba situado en la parte noreste de los Países Bajos; posteriormente a Theresienstadt y luego a Bergen-Belsen (Alemania), donde fallecieron.

Durante el proceso de las investigaciones previas a la muestra documental se hizo ese hallazgo y se me preguntó lo siguiente: ¿serías capaz de seguir investigando y averiguar el destino de las gemelas? En ese momento respondí que ¡no!, era más que suficiente tener la certeza que una prima hermana de mi abuelo y sus hijas habían fallecido durante la Shoá. Alice y sus hijas habían llegado a Bergen-Belsen el 29 de septiembre de 1944 y, especialmente ante la aprensión de saber que en diciembre de ese mismo año (1944), habían sido nombrados como encargados de Bergen-Belsen, al nefasto Josef Kramer, quien había estado en Auschwitz, e Irma Grese, conocida con diversos mote, entre ellos, «el ángel de la muerte» o «la perra de Belsen», como la llamaban los prisioneros y, así quedé

asentado, en el juicio de Bergen-Belsen llevado a cabo por el tribunal militar británico en 1945.

Hay que señalar que Alice fue detenida en Ámsterdam en febrero de 1943 por la Gestapo; no he podido encontrar la fecha de la deportación a Westerbork de ninguna de las tres, de las otras dos posteriores sí hay fechas y documentos.

Como en estas investigaciones no hay finales predecibles y, esta no es la excepción; creo que internamente quedó la intriga de qué pudo haber ocurrido con Helen e Hilda De Sola Pardo; dicho esto, el año 2021 tomé la decisión de escribirle a Bergen-Belsen preguntando sobre Alice y sus hijas, y sí Helen e Hilda habían sido objeto de experimentos por su condición de gemelas.

La respuesta a todas las preguntas que hice la recibí el 15 de diciembre de 2021. Elfriede Schulz, del departamento de Investigación y Documentación de Bergen-Belsen, Pardo». *“Todos sus parientes se mencionan en el Libro del Recuerdo. (Adjunto la introducción y la página en la que se mencionan: ver Sola de y Sola de-Pardo».*

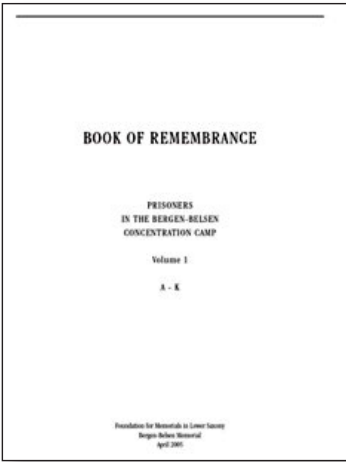


Figura 2 - Departamento de Documentación e Investigación de Bergen-Belsen

Sola de	Helen	20.05.1905 Hamburg	-	-	15.02.1945 Bergen-Belsen
Sola de	Hilda	20.05.1905 Hamburg	-	-	10.02.1945 Bergen-Belsen
Sola de-Pardo	Alice	18.04.1878 Hamburg	-	-	30.12.1944 Bergen-Belsen

Figura 3 - Departamento de Documentación e Investigación de Bergen-Belsen

Ante la pregunta concreta sobre posibles «estudios científicos» con las gemelas la respuesta fue como sigue: «*Sabemos de experimentos médicos, especialmente en gemelos, en Auschwitz y algunos otros campos de concentración, pero no hubo ninguno en Bergen-Belsen*». ¡Enorme alivio!

En cuanto a la fecha de muerte de las gemelas existe una pequeña diferencia entre Bergen-Belsen y *Yad Vashem*; pero, sin lugar a dudas, ambas fallecieron dos meses antes que las tropas británicas liberasen el campo, el 15 de abril de 1945.

Gran parte de la información enviada por la ya referida Elfriede Schulz, con algunas diferencias, como hemos comentado, ya las conocíamos, mas hubo un hecho que las involucró, que explicaremos más adelante, que sí fue de enorme impacto, pero es indispensable, previamente, referirme al Campo de Concentración de Bergen-Belsen.

Un campo, muchos campos

Bergen-Belsen fue concebido como un campo de prisioneros, destinado a alojar a los judíos deportados de otras naciones ocupadas, especialmente de los Países Bajos y en tránsito a otros lugares de detención; por ello, no hubo cámaras de gas. Estuvo conformado por diversos sus subcampos, para este escrito los que se van a resaltar son, (i) *Campo Especial*: Conformado básicamente por judíos deportados de Polonia, quienes en su mayoría terminaron en Auschwitz; (ii) *Campo Neutral*: Reservado a los prisioneros judíos de países neutrales. Integrado en gran parte por sefardíes. En febrero de 1944 alrededor de 365 prisioneros de este campo fueron liberados y llevados a la frontera de España; (iii) *Campo Húngaro*: Estuvo integrado aproximadamente por más de un millar de prisioneros magiares destinados a ser intercambiados por dinero y bienes, algunos lo lograron llegando a Suiza y (iv) *Campo Estrella*: Alice y sus hijas, Helen e Hilda fueron prisioneras de este. La intención de los nazi con respecto a los internos de este es que habían sido identificados como «judíos valiosos» o «candidatos intercambiables» por ciudadanos alemanes prisioneros de los aliados, fundamentalmente dado su origen o nacionalidad; si hubo otras condiciones, las desconozco.

La mayoría de los prisioneros de este subcampo de Bergen-Belsen llegaron desde los Países Bajos en tránsito a través de Westerbork, aunque también hubo judíos procedentes de Francia, Bélgica, Yugoslavia, Albania, Grecia, Marruecos y Túnez. Esta sección de Bergen-Belsen tenía la particularidad o distinción de que los prisioneros no estaban obligados a vestir el uniforme, sino que llevaban la estrella de David cosida en sus ropas (a eso se debe el nombre del campo), realmente era distinta, aunque los internos padecieron las penurias propias del hacinamiento, la mala alimentación y las enfermedades.

Ahora bien, podría preguntarse, ¿por qué Alice y sus hijas estuvieron en el «Campo Estrella»? La respuesta provino del correo de Elfriede Schulz –ya

crédito a lo que estaba leyendo.

de lo contrario, ¿cómo la SS podría haber sabido que eran venezolanas?

llegaron al campo y sus nacionalidades.

Nr. 281							
Transportliste des Transportes							
vom 22.2.44 aus Theresienstadt							
Nr.	Kart. No.	N a m e	und Vorname:Geburtsdatum:	Geburts-Ort:	Nationa- lität:	Beruf:	Familien- verband:
1.	7039	Ascher, Venesian	2. 4.79	Wien	Türk.	ohne	F.
2.	7040	Ciprut, Mesim	2. 3.89	Edirne	"	Kaufm.	M.
3.	7041	Davidovitch, Rachel Grünberg,	16.3.69	Rousse	Bulgar.	ohne	F.
4.	7042	Ehrlich, Konrad	23.6.92	Wien	Türk.	Kaufm.	M.
5.	7043	Goldschmidt, Werner	23.3.05	Berlin	Staatl.	Ingen.	M.
6.	7044	Isnar, Estreicher, Sallie	9.11.74	New York	U.S.A.	ohne	F.
7.	7045	Isabel-Harris, Marta	28.1.66	Warwick	U.S.A.	ohne	F.
8.	7046	Loewenthal, Peter	17.2.24	Tel Aviv	Paläst.	Flieger	M.
9.	7047	Markus, Walter	15.10.88	Wien	Türke	Kaufm.	M.
10.	7048	Mahoum, Jacques	21.9.94	Istanbul	"	"	M.
11.	7049	Peretz-Bravermann, Anna	12. 2.89	Odessa	"	Modist. Mutter	
12.	7050	Peretz, Marie	23.9.12	Berlin	"	Typistin Tochter	
13.	7051	de Sola-Parado, Alice	18.4.78	Hamburg	Holl.	Venezuela ohne	Mutter
14.	7052	de Sola, Helen	20.5.05	Hamburg	"	Typist.	Toch
15.	7053	de Sola, Hilda	20.5.05	Hamburg	"	"	ohne Toch
16.	7054	Schapiro, Alisk	25.3.95	Stalino	Russe	Fabrik.	M.
17.	7055	Treff, Dora	10.2.25	Berlin	USA.	ohne	F.
18.	7056	Vankov-Jüdelich, Marie	23.5.98	Brünn	Bulgar.	Assist.	F.
19.	7057	Wechselmann, Eveline	7.4.27	B'dam	Neuseeland	ohne	F.
20.	7058	Wittkower-Oppel, Marta	14.1.76	Sumelsburg	Engl.	"	F.

Figura 4 - Departamento de Documentación e Investigación de Bergen-Belsen

de intercambio. Se ha de destacar que la copia que hiciera Weiss fue donada por

Lista del «Campo Estrella»

(Prisoner's List Star Camp of Bergen-Belsen / Weiss List)

No.	Name	Vorname	Geb.Datum	Nationalität
-----	------	---------	-----------	--------------

✓ 7051	De Bole-Parde	Valibe	18.	4.78	HollVenezuela
✓ 7052	De Bole	Elen	20.	5.09	" "
✓ 7053	De Bole	Hilde	20.	5.05	" "
✓ 7054	De Schapira	Aistik	25.	3.95	Russe 31.10.91

La pregunta natural, ¿hubo intercambios con los prisioneros del «Campo Estrella»?

Sí existieron. En junio de 1944, los alemanes permitieron que 222 internos del «Campo Estrella» que tenían lazos con el Mandato de Palestina emigraran a cambio de ciudadanos alemanes detenidos en territorio británico; además, hubo un intercambio entre alemanes y estadounidenses, que permitió que 136 judíos con documentos de América Central y Suramérica llegaran a Suiza a fines de enero de 1945. Lastimosamente, como se desprende, fue insignificante la cantidad de prisioneros que fueron liberados versus los judíos que fueron llevados a Bergen-Belsen como candidatos de intercambio.

Las investigaciones en este contexto, deben ser muy rigurosas, por ello es indispensable validarlas y confrontarlas con distintas fuentes. En ese orden de ideas, hubo un documento especialmente importante y se refiere al certificado de defunción de Alice elaborado en Bergen Belsen el 31/12/1944, cuya información provino de los Archivos Arolsen¹ y tiene dos particularidades dignas de resaltar, en el rubro de *Religión*, se señala, *israelitisch*, en alemán, que fue el término empleado por los nazis en lugar de judío, y su nacionalidad, *venezolana*.

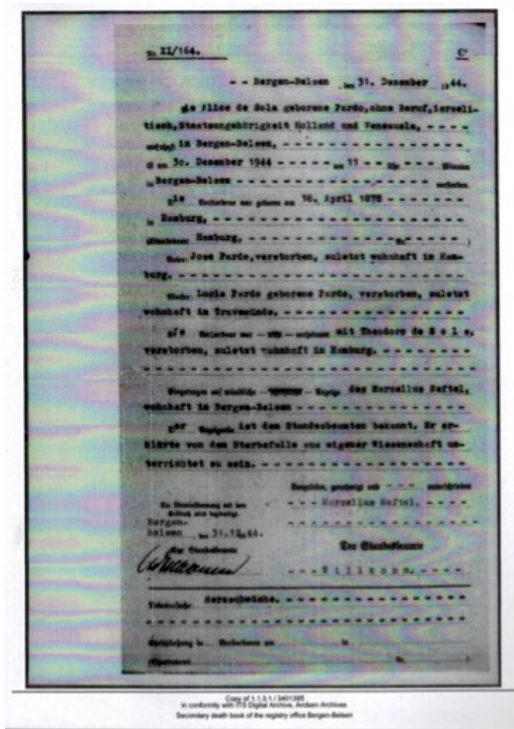


Figura 6 – Archivos Arolsen

Toda la investigación referida a este tema ha tenido una enorme carga emocional: tener evidencia documental y proveniente de diversas fuentes que Alice y sus hijas tenían la nacionalidad venezolana además de la holandesa, y, que lamentablemente no fueron sujeto de intercambio, quizás, fue el motivo de la aprensión familiar de hablar del tema.

He insistido en utilizar el término «*perecieron*» que es el empleado por *Yad Vashem* en sus certificaciones, porque se desconocen las causas de la muerte de Alice y sus hijas. En el ya citado correo de Elfriede Schulz (Bergen-Belsen) señala: «*Aunque la razón de sus muertes –"Debilidad del corazón"– sea probablemente incorrecta, no fueron asesinadas activamente, sino que murieron debido al hambre y las circunstancias de vida que tuvieron que sufrir*». En otras palabras, fueron víctimas de su origen judío y de un odio atroz.

Debe destacarse que los nazis no hicieron mayores esfuerzos por desalojar el campo de concentración de Bergen-Belsen, como sí lo hicieron con otros mediante las monstruosas marchas de la muerte. Esto se debió al miedo a la epidemia de tifus que azotó a Bergen-Belsen, lo cual causó que, una vez liberado por los ingleses, estos quemaran las instalaciones para evitar su propagación.



Figura 7 – ©Frans Sellies - Imagen actual de Bergen-Belsen

Escribir este artículo me ha sido muy difícil. El pesar de lo que he sentido, la incapacidad de entender la deshumanización con la que fueron tratados los judíos, así como las atrocidades a la que puede llegar el comportamiento del ser humano, que lastimosamente se repiten, evidencias recientes causan gran estupor, por hechos por resultan condenables.

El Holocausto ya no es un hecho histórico para mí; no me es ajeno, es un hecho familiar. En ese horrendo capítulo de la humanidad perecieron familiares cercanos. Sin duda, puedo decir que mi proceso de investigación sobre mi familia Pardo y nuestros orígenes sefardíes ha sido muy emotivo y aleccionador.

Debo terminar este escrito con un registro que me causó una profunda tristeza al verlo y se refiere a Alice; toda la información contenida en el mismo coincide con los datos que disponemos, parece insólito que casi 500 años después del Edicto de Granada, los nazi usaran un término peyorativo acuñado en el Siglo XV para referirse a los judíos.

¡Que siempre brille la luz para todas las víctimas del Holocausto!

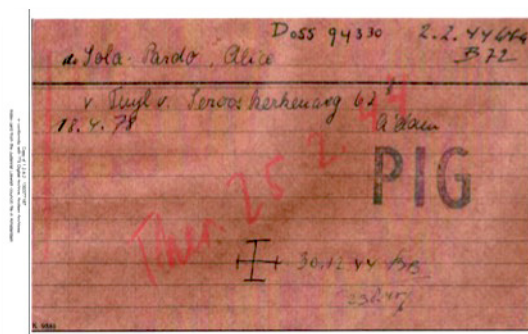


Figura 8 – Archivos Arolsen

AGRADECIMIENTOS:

A Abraham Levy Benshimol, por la revisión del texto y su continuo e incondicional apoyo a mis investigaciones.

Al Museo Sefardí de Caracas, por la oportunidad que me brindó de hacer público parte de la historia de mi familia en la muestra documental, Los Pardo. Final de un periplo sefardí en Venezuela.

Al Centro de Estudios por haber incluido mi charla con el título *Tres sefardíes venezolanas en Bergen-Belsen* en su ciclo de conferencia del año 2022.

A Frans Sellies por la autorización de usar su foto de Bergen-Belsen.

FUENTES PRIMARIAS:

Archivos Arolsen –International Center on Nazi Persecution–, Alemania.

Bergen-Belsen –Bergen-Belsen Memorial– Dpto. de Investigación y Documentación, Alemania.

Yad Vashem –Hall of names– Israel.

FUENTES SECUNDARIAS:

Museo del Holocausto –United States Holocaust Memorial Museum– Estados Unidos.

BIBLIOGRAFÍA:

Figura 1:

DIE PARDOS VOM OSMANISCHEN REICH ÜBER DIE NEUE WELT NACH HAMBURG / Bearbeiter: Nicol Trepka - Maria Koser - Michael Halévy - Lutz Thalacker /Layout: Dagmar Wienrich / Gedruckt mit Unterstützung des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden /Eduard-Duckesz-Fellow /pág. 25

En todas las demás imágenes contenidas en este escrito se señaló la fuente.

NOTAS

¹ Archivos Arolsen: antes denominado Servicio Internacional de Búsqueda (ITS, por su siglas en inglés, International Tracing Service), es un centro gobernado internacionalmente de documentación, información e investigación sobre la persecución nazi, trabajo forzado y el Holocausto nazi en Alemania y las regiones ocupadas.



Utilizar la HAGADÁ DE SARAJEVO para atacar a Israel es una traición a su legado

El musulmán bosnio que salvó el antiguo texto hebreo era un símbolo de unidad y heroísmo.

Rabino Mark Glickman



Una página de la Hagadá de Sarajevo.

La *Hagadá de Sarajevo* es un pequeño y magnífico libro. Mide aproximadamente 16,5 x 22,8 cm y sus páginas contienen el texto hebreo tradicional del *séder* de Pascua con iluminaciones vívidas y brillantes colores: lapislázuli, malaquita y otros. Varias de estas muestran imágenes de la vida judía en la España medieval y han llevado a los estudiosos a concluir que fue creado a mediados del siglo XIV, un siglo antes de la imprenta.

Nadie conoce con certeza la cadena completa de su procedencia, pero sí sabemos que en 1609 se encontraba en Venecia y que el Museo Nacional de Bosnia y Herzegovina lo compró a una familia llamada Kohén en 1894. Hay informes no confirmados de que, el 28 de junio de 1914, el archiduque Francisco Fernando se dirigía a ver la *Hagadá* cuando fue asesinado en un acto de violencia que desencadenó el inicio de la Primera Guerra Mundial.

El museo tiene previsto publicar un libro sobre la *Hagadá*, titulado *Sarajevo Haggadah – Art and History* (La *Hagadá de Sarajevo*: arte e historia). El 1.º de agosto, emitió un comunicado en el que anunciaba que todos los ingresos del libro, así como los ingresos de las entradas para ver la *Hagadá*, se donarán «para ayudar a Palestina». El comunicado decía que el museo esperaba proporcionar «apoyo al pueblo de Palestina, que sufre un terror sistemático y a sangre fría, directamente por parte del Estado de Israel e indirectamente por parte de todos aquellos que lo apoyan o justifican en sus acciones desvergonzadas».

La retórica rezuma virulencia antiisraelí y, posiblemente, antisemita. Esta narrativa, aunque censurable en cualquier contexto, es especialmente desafortunada debido al papel que desempeñó un erudito musulmán –un héroe bosnio– en la historia de la *Hagadá de Sarajevo*.

Es de conocimiento público que, durante su dominio asesino, los nazis quemaron libros judíos. Sin embargo, lo que mucha gente no sabe es que la mayor parte de las quema de libros llevado a cabo por los hitlerianos tuvieron lugar durante un periodo de unas tres semanas, en mayo de 1933, justo al comienzo del ascenso al poder del líder fascista.

Después, el gobierno nazi realizó un esfuerzo sistemático por saquear y recoger tantos textos judíos como fuera posible. Acabaron con innumerables bibliotecas hebreas: literatura sagrada, obras de historia, libros infantiles, novelas y mucho más.

Un grupo de eruditos nazis estaba especialmente interesado en hacerse con incunables judíos antiguos y, durante la ocupación alemana de Yugoslavia, uno de ellos, el general Johann Fortner, se interesó especialmente por la *Hagadá de Sarajevo*. A principios de ese año, este militar visitó el museo y pidió ver a su director. Quería esa *Hagadá*.

Sin embargo, había un problema. El director del museo era un arqueólogo croata que no hablaba alemán y Fortner no hablaba serbocroata. Para interpretar, el director llamó al bibliotecario del museo, un hombre tranquilo y modesto llamado Dervis Korkut, de 54 años y musulmán, quien



Dervis Korkut

dominaba diez idiomas y había escrito sobre una gran variedad de temas. Al principio de la guerra, uno de sus artículos se titulaba *«El antisemitismo es ajeno a los musulmanes de Bosnia y Herzegovina»*.

Los tres hombres se sentaron en la oficina del director y, tras algunos comentarios iniciales, Fortner fue directo al grano.

«Y ahora –dijo– por favor, entrégue me la *Hagadá*».

«Pero, general –respondió el director mediante de la traducción de Korkut– uno de sus oficiales ya vino aquí y me pidió la *Hagadá*. Por supuesto, se la entregué».

Fortner se mostró incrédulo. «¿Qué oficial?», replicó.

«No creí que fuera mi deber pedirle el nombre».

Mientras Fortner se marchaba frustrado, es posible que el director y Korkut tuvieran que reprimir unas sonrisas maliciosas. Lo que ellos sabían y Fortner no era que durante toda la conversación que acababan de mantener con el oficial nazi, la famosa *Hagadá de Sarajevo* había estado en los pantalones de Dervis Korkut.

Korkut y el director habían ideado la artimaña momentos antes de que Fortner llegara ese día. Sabiendo que vendría, Korkut le suplicó al director que le permitiera esconder la *Hagadá*. El director le advirtió al bibliotecario que hacerlo sería muy peligroso, pero este se mantuvo firme. Los dos hombres se apresuraron a bajar al sótano, abrieron la caja fuerte, sacaron la *Hagadá* y Korkut la deslizó cuidadosamente bajo la cintura de sus pantalones y se abrochó la chaqueta para ocultarla justo cuando llegaba el oficial nazi.

Al final, la *Hagadá de Sarajevo* no fue lo único que Dervis Korkut ocultó a los nazis. Varias semanas después de esconder la *Hagadá*, el conserje de un edificio cercano le presentó a Korkut a una mujer judía llamada Mira Papo, que acababa de escapar de un ataque a un grupo partisano comunista al que se había unido en los bosques cercanos. Al ver a esta mujer hambrienta y desaliñada, Korkut no lo dudó ni un segundo. Llevó a Mira Papo y a su hija a su casa, las presentó a su esposa y las acogió durante cuatro meses hasta que pudieron llegar a un lugar más seguro.

Dervis Korkut falleció en 1969 y no fue hasta treinta años después cuando el mundo conoció el heroísmo que demostró al salvar la vida de Mira Papo y su hija. En 1999, el gobierno israelí lo nombró junto a su esposa, Servet Korkut, *«Justos entre las Naciones»* e inscribió sus nombres en el Jardín de los Justos del Memorial del Holocausto *Yad Vashem* en Jerusalén.

Y es este libro judío medieval iluminado, rescatado por un erudito musulmán que se comprometió heroicamente con la preservación de la vida y la cultura judías, el que el Museo Nacional de Bosnia y Herzegovina está explotando ahora en un intento de atacar al Estado judío. No se puede evitar pensar que, desde algún lugar en las alturas, Dervis Korkut llora al ver el conflicto y la violencia duraderos entre estos dos grupos con los que estaba tan profundamente comprometido.

Utilizar la *Hagadá de Sarajevo* para atacar al Estado judío –de hecho, para atacar a cualquier grupo religioso, cultural o nacional– es una traición al heroico legado de Korkut. ¿No habría sido maravilloso que hubiera sido de otra manera? ¿Que este tesoro judío centenario pudiera seguir afirmando los mejores valores humanos, como lo hizo con Korkut, en lugar de la fealdad de la reciente declaración de sus actuales propietarios?

¿Y si el museo hubiera anunciado que no utilizaría los ingresos de la *Hagadá* para atacar el «terror a sangre fría» de Israel, sino que proporcionaría ayuda humanitaria a las víctimas inocentes del conflicto? De hecho, hay un pasaje en la *Hagadá* que proclama: «Que todos los que tengan hambre vengan y coman». ¿Y si los ingresos de ese libro se utilizaran para proporcionar alimentos y medicinas a los civiles de Gaza? Sin duda, muchos judíos apoyarían esa iniciativa, incluso mientras los rehenes israelíes siguen languideciendo en cautiverio y los soldados israelíes caen en combate durante esta horrible guerra.

Dervis Korkut protegió a una víctima inocente de la crueldad arriesgando su propia vida; custodió tesoros culturales tanto judíos como musulmanes, también arriesgando mucho. Que el ejemplo que dio sea un modelo para todos nosotros y que el libro que salvó de las manos de los nazis también nos ayude a salvarnos a todos de sufrimientos y conflictos innecesarios.

The Canadian Jewish News



«ESPAÑA ERA A MENUDO IDEALIZADA COMO UNA PATRIA JUDÍA RENACIDA»

Libro sobre la minoría judeoespañola de MARRUECOS RECIBE PREMIO EN ISRAEL

La obra ganadora del Premio Nacional del Libro Judío del doctor Aviad Moreno se centra en los judíos hispanos del norte de Marruecos, cuyo anhelo por una patria era a menudo España y no la elusiva Israel.

Rossella Tercatin

Cuando el Dr. Aviad Moreno crecía, intuía que su familia era de alguna manera diferente de los otros israelíes de Marruecos que lo rodeaban en Beersheba.

«En la década de 1980, Beersheba era un centro de inmigrantes norafricanos», le dijo Moreno a *The Times of Israel* en una entrevista por video. «Estaba inmerso en tradiciones marroquíes que llegué a amar y asociar con mi identidad israelí. Sin embargo, la historia migratoria de mi familia desde Marruecos era mucho más compleja».

Entre otras cosas, Moreno notó que sus padres y abuelos emigraron múltiples veces antes de llegar a Israel, incluso a Venezuela y EE. UU [su abuelo era Alberto Moreno Z”L, quien fue *moré* en Caracas y preparador de niños para el *bar mitzvá*. **Nota del editor**]. Su familia asistía a una sinagoga askenazí en lugar de a una sefardí. Y la primera lengua de su padre, Daniel, era el castellano.

«El contraste entre la historia de mi familia y las narrativas marroquíes que aprendí como israelí siempre me fascinó», dijo.

Al hacerse mayor, Moreno comenzó a darse cuenta de que la experiencia de su familia no era única, sino similar a la de otros que pertenecían a un grupo distintivo dentro del judaísmo marroquí: una minoría de habla española. Esta realización lo llevó a comenzar a explorar la historia, tradiciones e identidad de unos 30 mil judíos en el norte de Marruecos que desarrollaron un parentesco con la España moderna, la Sefarad medieval y el mundo hispano en general.

Moreno comenzó su trabajo como miembro de la comunidad y lo continuó como académico en la Universidad Ben Gurión del Néguev. Su trayecto ha culminado en el libro *Patrias entrelazadas, diásporas empoderadas: los judíos hispanomarroquíes y su comunidad globalizadora* (Indiana University Press), que ganó una de las categorías del Premio Nacional del Libro Judío de este año. Los ganadores fueron homenajeados por el *Jewish Book Council* en su evento anual el 12 de marzo de 2025.



Los esposos Leila y Jaime Ponte, vestidos de sevillanos. Caracas, 1954. (Foto Diana Ponte Benatar).

«Los judíos del norte de Marruecos trazan sus orígenes a la expulsión de la Península Ibérica a finales del siglo XV, pero a diferencia de otras comunidades de ese país, mantuvieron una profunda conexión cultural con España», dijo Moreno.

Entra Franco

Los profundos lazos culturales con España se vieron reforzados por la *haketía*, el dialecto judeoespañol que la comunidad habló hasta bien entrado el siglo XX. Esto se acentuó cuando, durante varias décadas, el norte de Marruecos volvió a ser controlado por Madrid, con su liderazgo tratando de utilizar a la población de habla hispana, judía y cristiana, como una herramienta política.

«Entre 1912 y 1956, la región quedó bajo control español, creando un encuentro colonial único donde la población hebrea vernácula compartía una lengua nativa –el español– con sus colonizadores», dijo Moreno a lo que agregó: «Esta superposición lingüística y cultural condujo a una narrativa romantizada de “reunión”, con España, a menudo idealizada como una patria judía renacida por las autoridades coloniales, intelectuales y líderes judíos».

Si bien los vínculos entre la comunidad judía y los colonizadores españoles podrían percibirse como controvertidos, Moreno destacó cómo los judíos «eran frecuentemente una minoría que buscaba protección y apoyo de los poderes más potentes».

«La situación es particularmente matizada en el caso de los hebreos en el norte de Marruecos, especialmente durante la era Franco», dijo Moreno.

Como se recordará, Francisco Franco gobernó España como dictador desde 1939 hasta su muerte en 1975.

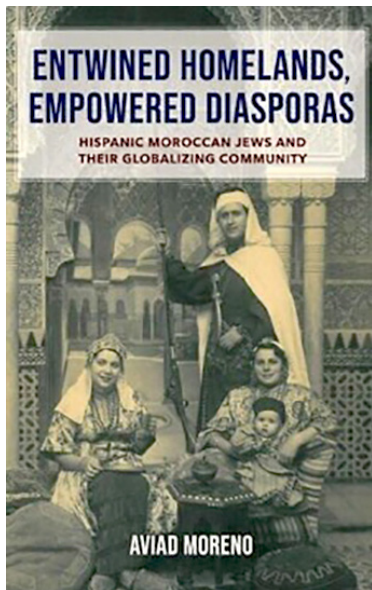
«Muchos judíos buscaron conexiones culturales con la España moderna, a veces cruzando fronteras religiosas –por ejemplo, consumiendo comida no *kasher* o involucrándose en relaciones con gentiles, o, paradójicamente, alineándose con el régimen de Franco– y fueron en gran medida aceptados», dijo Moreno.

Según el investigador, el régimen franquista apoyó la narrativa del retorno de los judíos marroquíes a *Sefarad*, ya que se alineaba con su visión de reconectarse con la comunidad judía que había sido expulsada de la Península Ibérica en el siglo XV.

Al mismo tiempo, los judíos hispanohablantes en Marruecos se convirtieron en pioneros de la migración marroquí, ya en el siglo XIX.

«Se establecieron en lugares como las Islas Canarias y en Sudamérica, a menudo como los únicos representantes de la diáspora marroquí [...] Estas migraciones incorporaron nuevas patrias “latinas” a la mitología sefardí».

Uno de los objetivos de Moreno en el libro ha sido destacar la complejidad identitaria de una comunidad donde, como en muchas otras compuestas por hebreos o de migrantes, coexisten o interactúan con múltiples otras.



Entwined Homelands, Empowered Diasporas: Hispanic Moroccan Jews and Their Globalizing Community, del Dr. Aviad Moreno de la Universidad Ben Gurión ganó un Premio Nacional del Libro Judio 2024. Moreno recibió el Premio de Cultura Sefardí Mimi S. Frank en Memoria de Becky Levy el 11 de marzo de 2025. (Cortesía de la Universidad Ben Gurión).

«La portada del libro ilustra en realidad esta complejidad», dijo el investigador. «Presenta una foto que una vez creí que mostraba la vida “auténtica” de mis abuelos en Marruecos. Pero, mientras trabajaba en mi libro, descubrí que fue tomada durante una escala en España en ruta a Venezuela. Visitaron el Palacio de la Alhambra y posaron con trajes de una tienda de recuerdos». Ubicado en una meseta con vistas a Granada, este fue el palacio real del reino musulmán antes de su derrota por los Reyes Católicos de España en 1492.

«Al darme cuenta de que la foto era solo un momento turístico escenificado, desafié mis suposiciones sobre la tradición y la autenticidad en el contexto *mizrají*», señaló, usando el término empleado en Israel para definir a los judíos de países árabes. «Me inspiró a explorar cómo las tradiciones de la diáspora judía no solo se reinventaron en Israel –algo ampliamente discutido en la literatura académica– sino que también se remodelaron en sus lugares de origen y a lo largo de otras rutas migratorias previas a 1948».

La fuerza unificadora del fútbol

El libro de Moreno ofrece varias instantáneas de la vida de los judíos el Magreb español. La comunidad judía en el norte de Marruecos, como muchas otras en la región MENA y más allá, cuenta una historia de movilidad socioeconómica

acelerada [...] Esto remodela cómo la gente elige dónde vivir, qué ponerse y cómo hablar –impulsada por factores sociales, más que por motivos puramente racionales o prácticos–. El fútbol representa un buen ejemplo de cómo la cultura española influyó en la vida de la comunidad.



El Gran Zoco (Zoco Grande), la plaza del mercado de Tánger, en 1937. (Cortesía de LE CENTRE DE LA CULTURE JUDEO-MAROCAINE)

«Las potencias coloniales europeas, particularmente España, trajeron consigo ciertas prácticas culturales, incluida la organización de deportes como el fútbol», dijo Moreno.

En la década de 1930, la juventud judía en el norte de Marruecos comenzó a organizarse en equipos locales de balompié. Inicialmente informales, estos clubes deportivos comenzaron a imitar la estructura de sus pares europeos mientras participaban en partidos amistosos con equipos musulmanes.



Evento organizado por MABAT –la asociación de Judíos del Norte de Marruecos en Israel– en la Universidad Bar Ilán en la década de 1980. (Cortesía de Rina Ben-Abu)



Uno de estos, el Club Atlético de Tetuán, incluso compitió en la prestigiosa primera división del fútbol español en la temporada 1951-1952, con judíos y musulmanes jugando juntos.

«Así, la influencia colonial de la cultura deportiva europea, que podría haberse visto como una herramienta de control, finalmente se convirtió en un medio para la solidaridad localizada e incluso la camaradería etnorreligiosa en el norte de Marruecos», señaló Moreno.

La influencia cultural de España fue más allá del fútbol e incluyó teatros, música, poesía y periódicos.

De hecho, en palabras de Moreno, los periódicos y publicaciones periódicas comunitarios eran «herramientas poderosas para la construcción de comunidad» y representan una de las fuentes primarias que el investigador utilizó para su libro.

Preguntado sobre la comunidad marroquí hispanohablante hoy, Moreno sostuvo: «Es una de las comunidades judías más multifacéticas y dispersas en todo el mundo», con personas viviendo en los cuatro rincones del globo, incluidos Israel, Iberoamérica, América del Norte y Europa.

«La historia judía muestra que una identidad judía o étnica particular no desaparece si las personas se integran en una sociedad [...] Eso es algo que ayuda a preservar una comunidad única en el contexto de la integración», señaló el entrevistado.

Según el investigador, hoy hay al menos 50 mil a 60 mil descendientes de judíos marroquíes hispanohablantes, así como muchas instituciones dedicadas a estudiar y preservar su legado en España, Israel e Iberoamérica.

«En Israel, los magrebíes son a menudo percibidos como una minoría étnica que necesita modernización, un grupo que encaja en la etiqueta *mizrají*». No obstante, para él, «el desafío es redefinir la identidad marroquí a través de una lente que los distancie del estereotipo y la alinee con una herencia judeoespañola para demostrar su contribución al Estado judío moderno».

Según Moreno, la migración judía, el transnacionalismo y las dinámicas diáspora-patria son mucho más complejos de lo que sugieren los modelos convencionales.

«La diáspora judía hispanomarroquí presenta conexiones con múltiples patrias –la España anterior a 1492, la España moderna, Marruecos, Iberoamérica e Israel–. Estas no son meramente puntos de referencia simbólicos, sino centros demográficos interconectados donde miembros activos generan y transmiten narrativas compartidas a lo largo del tiempo y el espacio. Esta intrincada red de conexiones patrias permite a grupos pequeños y dispersos como estos judeoespañoles, a menudo minorías dentro de otras, construir comunidades globales unificadas con raíces profundas y multifacéticas».



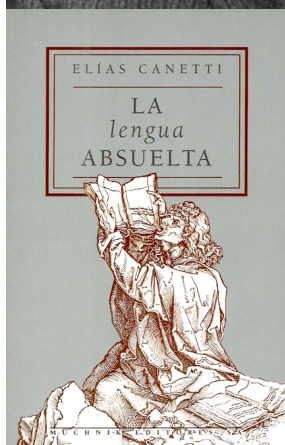
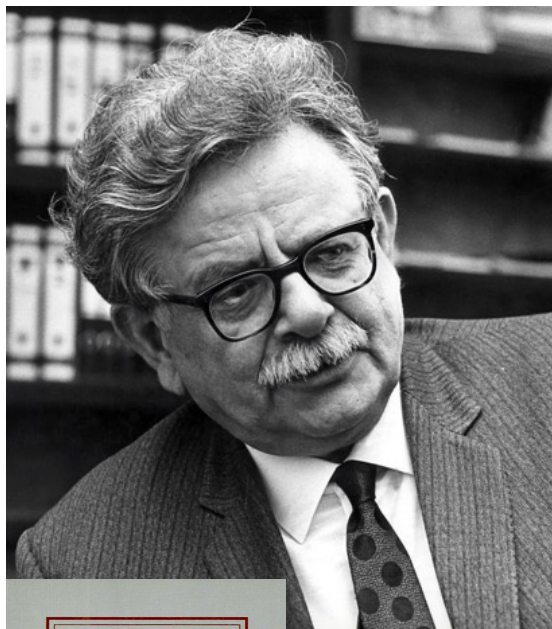
Dr. Aviad Moreno de la Universidad Ben Gurión.
(Yehonatan Moreno)

The Times of Israel

Apuntes acerca de LA LENGUA ABSUELTA de Elías Canetti

Sofía Moreno

Especial para Maguén-Escudo



Apuntes acerca de *La lengua absuelta* de Elías Canetti (Foto Wikipedia).

La memoria es la síntesis de la experiencia y la emoción en colisión con aquello que define a los seres humanos. Como género literario, este recoge el pasado desde una perspectiva personal. Los retazos del tiempo se labran con el lenguaje: la palabra amplía la imagen acústica. Aunque existe un contexto histórico, la subjetividad es lo que marca el aspecto diferencial de la descripción de hechos. El carácter autobiográfico matiza y, en el caso de Elías Canetti, abstrae un poco lo real y lo lleva a una experiencia particular. Es gracias a esto que se percibe, desde la mirada del presente, el peso de las experiencias que marcan.

La palabra funda la memoria del individuo y esa estrechez que existe con la memoria erige el arte en cualquiera de sus formas. Elías

Canetti, reconocido en la literatura universal, se propuso escribir su autobiografía en clave de memorias, *Historia de una vida*, que se conforma por tres libros: *La lengua absuelta* (1977), primer volumen que relata su infancia y adolescencia. Etapa de gran importancia para construir el carácter de quién será en la adultez. Luego está *La antorcha al oído* (1980), que es su formación como adolescente y universitario y *El juego de ojos* o *El testigo-oidor* (1985). El enfoque de este comentario se hará acerca

del primer volumen.

Este autor, aunque no hace demasiada mención de este factor, tiene raíces sefardíes: en sus memorias, se divisan tan solo ciertas denuncias, menciones en la primavera de su adolescencia acerca del acoso escolar por ser judío, los prejuicios de visitantes y experiencias en diversas ciudades. Sin embargo, es inevitable resaltar que la herencia familiar hará ver ciertos deslices a los que no buscará dar muchas vueltas. Canetti muestra, desde su mirada, ciertos tintes de la cultura

judeoespañola, de forma oblicua. Por lo que este trabajo tiene como objeto esbozar esa cercanía existente en el subtexto de las memorias de Canetti, con sus raíces latiendo sobre las letras de los inicios de su vida.

El autor en las primeras páginas hace una suerte de aclaratoria con respecto a sus orígenes. Este siente distanciamiento por ese excesivo orgullo hacia estos, algo que se ve inculcado por sus padres: la tradición no parece ser algo pertinente. Tampoco se nota esa cercanía hacia lo religioso; para Canetti esto solo era verdadero cuando tenía un significado; la mayoría lo llevaba sin demasiada ortodoxia. Esto puede ocurrir puesto que la cultura judeoespañola ha tenido mucha progresión, lo que hace que sus creencias se diversifiquen, incluso se mezclen en función del lugar donde se crece. Los judíos, a lo largo de la historia, han tenido que reinventarse y condicionarse para vivir en armonía, por lo que la religión no se verá explícita, porque cada habitante la practica de manera distinta y algunos la llevarán de manera menos ortodoxa.

A pesar de esto, su familia le enseñó ese orgullo por los nombres y apellidos: esto es algo muy cercano a lo judío, puesto que para ellos el nombre con el que se nace tiene una carga espiritual. A la persona se le dota de un peso cuando se le llama de cierta forma. Esto también se relaciona con esa importancia que le dan al lenguaje, la palabra tiene poder sobre las cosas, esta santifica. En el caso de Canetti, al ser el mayor de los tres hermanos, se usó el de su abuelo paterno. Menciona que esto, en su infancia, lo hacía sentir que tenía un peso sobre sus hombros de gran importancia.

Acerca de las festividades y el calendario, lo más cercano que se vislumbra es el vago recuerdo del *Pésaj*. Rememora la excesiva limpieza, pero no su duración. Esta ausencia de religiosidad tiene relación con el distanciamiento y la crianza que llevaron los padres, que poco después deciden cambiar de aires a Inglaterra. La mención de las fiestas y costumbres solo queda relacionada a sus primeros años y en cercanía con su familia, así como el ladino. Todo esto lleva a pensar que un infante, se encuentra carente de ideología y religión; para Canetti escritor, sintetiza cómo esas dinámicas lo llevaron a percibir el orgullo, los valores y sus preferencias como adulto. Es necesario mencionar que los choques culturales se verán cuando entre a la adolescencia, el niño pierde la inocencia y comienza a bañar sus percepciones de ideología. Los jóvenes imitan las actitudes de mayores, por lo que será esto los primeros acercamientos que veremos con respecto a asuntos de su religión y mucho más relacionado con el antisemitismo.

Por otro lado, el autor creció en un barrio rodeado de una diversidad idiomática que estaba unida por la religión. Para su corta edad, reconocía que en su vecindario, existía una importante multiplicidad diferencial en cuanto a culturas. Lo que los unía era la creencia; el río se bifurca con las formas en que llevaban su fe, pero se mantenía la unidad. La armonía siempre estuvo presente. La gracia de las lenguas proviene de esa fuente de conocimiento y belleza: miles de probabilidades de coexistir a lo largo del tiempo y converger en un espacio sistemático, coaliciona en el momento en que se produce la realización; la

lengua es una herencia que, tal y como lo hace el pueblo judío en su práctica, honra la memoria.

Para Canetti, sus primeros años son fuente de alimento para el conocimiento hasta su madurez. Esa multiplicidad existente en su ciudad demostrada por siete lenguas que todos entendían y eran naturales para todos los habitantes. Algo propio de los judíos es la hermandad colectiva con el objeto de luchar por la vida y la ayuda al prójimo:

«Cada uno enumeraba las lenguas que conocía, era importante dominar muchas pues gracias a ello uno podía llegar a salvar la propia vida o la de otros» (P.25).

El valor de las lenguas y su funcionalidad, a su vez, es algo de carácter sefardí. Como se hizo mención, durante su infancia habló en ladino: esa bifurcación de lenguas tan solo se produce cuando el ambiente lo amerita. Es una suerte de herencia colectiva, las memorias surgen como una especie de síntesis de la supervivencia lingüística: recrearse en diversos espacios le permitió pensarse desde ese conocimiento y la práctica de los distintos dialectos. El ladino formó parte de su infancia, en cercanía con sus familiares lejanos. Como esta, hubo lenguas que tuvieron un peso en diversas etapas.

Por consiguiente, el idioma más importante para el autor es el alemán. De aquí surge esa honda conexión con la madre. A su vez, se piensa en este, de la misma forma que los judíos piensan en el hebreo. La denomina *lengua materna tardía*: su proceso de aprendizaje fue rápido y tortuoso, pero a raíz de este, definida como la lengua del amor por su complejidad y todos los eventos que discurren a partir de esta, se convierte en el espacio seguro del autor para escribir la mayoría de sus textos. A propósito de la lengua sacra y esta lectura del alemán, se sabe que para los judíos es el hebreo: se conversa con Di-os y se labra ese camino para estar próximo a Él, por ello la religión tiene una fuerte reflexión acerca de esto. Para ellos, los idiomas profanos son aquellos que unen a las comunidades y que se emplean en la cotidianidad y el sagrado debe estudiarse con la idea de serle fiel hasta en sus fonemas.

Esta constante cavilación idiomática está un poco relacionada con esa suerte de estudio prelingüístico que se hacía del hebreo, muy cercano a la ciencia, pero que surgía por calcular, perfeccionar ese sistema y evitar banalizarla a la hora de conversar con Di-os. Con respecto al alemán, esto se observa en el siguiente fragmento:

«El corte más terrible de su vida, la pérdida de mi padre, su interlocutor, se tradujo dolorosamente en que sus queridas conversaciones en alemán enmudecieron con él. Era éste el idioma confidencial de su matrimonio. [Mi madre] Se sentía perdida sin él y trató de colocarme en su lugar tan pronto como pudo. Había puesto muchas esperanzas en esto, y toleró muy mal que yo amenazara con fracasar al principio de su empresa. Así me obligó en poquísimo tiempo a lograr algo que superaba la

resistencia normal de cualquier niño, y su éxito ha fijado la naturaleza profunda de mi alemán: fue una tardía lengua materna, inculcada a base de auténticos sufrimientos. Pero no todo fue dolor, pues siguió inmediatamente un período de felicidad que terminó por unirme indisolublemente a esta lengua. También debió favorecer en mí muy pronto la vocación de escribir...» (P.58).

El alemán es, a su vez, el nexo que fundió el vínculo con su madre, por ello la describe como la lengua del amor. Referencia su complejidad y todos los cauces que lo motivaron a hacerla, de manera forzada, su primer idioma. Así como ocurre con el hebreo, esta se define por ser la que ilumina el sendero hacia el conocimiento. La perfección de la pronunciación es tan cercana a esto, por el misterio que la rodea, que sería el caso de la revelación del autor. Desde la adultez, el autor comprende que su madre, al perder al esposo, perdió la confidencialidad que le brindaba ese código exclusivo entre ellos, que ya no podría ser compartido por ardientes conversaciones intelectuales. Canetti pasa a cubrir ese puesto y por ello la madre lo somete a tal presión de aprender alemán en poco tiempo.

Es así como el ruso también marcó un punto de gran importancia en su vida. Fascinado por la sonoridad y robustez del idioma, deseó perfeccionar su pronunciación, pero esto fue prohibido en casa para que no perdiera el oído fonético desarrollado gracias a las lecciones de alemán. Sin embargo, el ruso era una lengua social, con ella hizo amigos, pero también fue un acto de rebeldía. Como si se tratase de una fuga de lo familiar, lo practicaba con discreción. Canetti percibe este idioma como su primera independencia, le hacía sentir maduro en medio de un acto de rebeldía. A su vez, esto es algo que comparte con el resto de idiomas aprendidos. Se puede percibir esa necesidad a introducirse con facilidad en una comunidad, a través del adiestramiento de todos los niveles de dicha lengua: un carácter muy cercano al perfil del exiliado que se encuentra en constante vagar por el mundo.

Al hablar del exilio se debe pensar en un ser que se reforma de manera constante para poder sobrevivir. Todo viaje del héroe necesita ser exiliado de la casa, mantener esas raíces latentes que le ayudan como arma para avanzar en su viaje de autoconocimiento. Esta necesidad de mezclarse con el resto viene por esta reformación constante del hogar que debe seguir cada vez que se muda. Josep Solanes, en su texto *En tierra ajena* (2016), habla que ser exiliado es lo que define al ser humano y es necesario para reconocerse. Se piensa que la lectura del judaísmo, la necesidad de unas memorias, sirven para esto: ese constante reconocimiento del carácter que, aunque se debe adecuar a un nuevo contexto, late por encima de todo y es lo que le permite continuar.

Acerca del hebreo, practicado en algunos institutos, Canetti reconocía que se estaba violentando su aprendizaje. La determinó como una lengua académica, absorbida por la repetición de oraciones y el alefato. Su madre también irrumpió en el proceso de formación de esta, por ende, le permitió hacer una evaluación de aquellos episodios en los que se encontró con este idioma. Como el que devora

sin hambre, sentía que profanaba el peso de las palabras al no tener instrucción del significado de estas. Sus lecciones, carentes de emotividad acerca de las historias leídas, no lo privaron de reconocer a los allegados que leían en la lengua antigua como una hermandad anterior a su tiempo de vida. La identificación de esta, le permitía rememorar la primera casa habitada en compañía del dialecto empolvada de olvido.

En consecuencia, es posible establecer que la mayor inclinación de Canetti es la aprehensión del conocimiento. La maleabilidad de las experiencias a través de lo que es, en cierta forma, tangible o lógico: «Yo relacionaba todas mis experiencias de entonces con los libros que leía» (p.44). Las inclinaciones literarias y lingüísticas le daban una ruta de cómo divisaba el mundo en ese momento, es decir, su pasado se entrelaza con lo que aprende a nivel intelectual. Así tenemos su infancia relacionada con textos como *La Odisea*, *Las mil y una noches* y los cuentos de los hermanos Grimm; cada lugar a su vez, es una lectura de un mundo nuevo para él. El autor se desglosa en lo que aprende y cómo se lo enseñan. Esto provoca una reflexión en cercanía con la idea del judío que absorbe el conocimiento, como un ejercicio rutinario en esa búsqueda o espera de la revelación de Di-os.

Para el autor el conocimiento es la vitalidad y en las lenguas reside la honra a la memoria, a su pasado sin ornamentos, a sus padres con todos los matices e incluso las vivencias negativas. La importancia del ejercicio de rememorar es el reconocimiento de la formación, que tiene un peso en quién es para el presente en que escribe esta autobiografía. La devoción que tiene Canetti por el conocimiento es insaciable, cumple con la imagen del eterno estudiante.

A pesar de haber sido un alumno muy adelantado, algo que a diversos profesores les llegó a molestar y lo relacionaban con sus orígenes, su enfoque no era la competitividad académica a la que se sumía para visionarse frente a nuevos horizontes, sino un viaje individualista. Para él, la confluencia de conocimientos es inagotable. Canetti se enfocaba en la manera y no el contenido en que el conocimiento fluía a través del aula o los debates. Dice:

«Todo lo que aprendía de viva voz por boca de los profesores conservaba el semblante de quien lo decía y así quedaba fijado para siempre en mi recuerdo. Pero aunque de ciertos profesores no aprendía nada, me impresionaban no obstante por sí mismos, por su aspecto peculiar, sus movimientos, su manera de hablar, y especialmente por sus simpatías o antipatías hacia nosotros, según cómo uno lo sintiera. Se daban todos los grados de calor y afecto, y no recuerdo a un profesor que no se esforzara por ser justo. Pero no a todos les era igualmente sencillo ser justos, esconder sus preferencias» (P.118).

Para Canetti el saber jamás es muerto, siempre está en constante movimiento y se da a través de la comunicación. Así como ocurre para quienes son devotos a la religión, el conocimiento y su entendimiento surge como una voluntad del hombre. Sin importar que los hechos no varíen porque el pasado ya está escrito,

en cada uno de sus profesores comprendía que la vida es lectura, que el lenguaje y sus capacidades son infinitos por su situación y por quien lo emplea.

Hay una suerte de doble perspectiva en los estudios e intereses del autor. Una especie de fe por medio del razonamiento: por medio de la lógica, la devoción del estudio combate contra la neblina de la incertidumbre. Ilumina su camino, algo similar a lo que ocurre con las propuestas de Maimónides, un racionalista que no negaba la existencia de Di-os, sino que establecía que lo incognoscible podía conocerse por el entendimiento y lo tangible. Como se mencionó, este último es producto de la voluntad del hombre. La ciencia es otra forma de reconocer al Eterno porque este pertenece a la naturaleza y a la totalidad del Universo.

Esa necesidad de estar en constante aprendizaje se entiende desde la cercanía con su reflexión acerca del miedo y la tenacidad de su estancia junto a su abuelo paterno. La estrechez de Rustschuk era algo que los padres deseaban resolver cuanto antes. Para el autor el miedo es una marca importante para el niño y menciona que este jamás desaparece: este estado parece que lo limita, así como ocurre en el flujo de consciencia a raíz de la muerte de su padre, es un sendero lleno de oscuridad y niebla. Al ser indescifrable, añora una vida eterna porque el conocimiento le permite iluminar esos espacios llenos de misterio. Para los judíos la base del acercamiento hacia lo sagrado viene por ese constante labrar el discernimiento, para aproximarse a Di-os. Para divisar el final del camino hay que marcarlo; la ruta de lo sagrado no es posible que se concrete sin que exista el fundamento lógico que explique el porqué de las cosas, sea desde lo científico o místico.

Para Canetti el miedo, la muerte y las ofensas de la madre se arremetían con el estudio, la acepción de nuevas reflexiones. Algo cercano a la religión y al pensamiento de Maimónides es la libertad que se apremia si el individuo se apropia del conocimiento. Canetti es un devoto a la literatura y así como ocurre en la religión, hace una suerte de dialéctica entre la ciencia, que es la particularidad que tiene de sintetizar todo a través de las lenguas, la lingüística y lo escrito, y aquello que deviene de la Creación y lo que comprende lo *no dicho*. La fuente de fe de los judíos surge de dos polos que parecen contrarios, pero se complementan: la Creación no se puede entender sin el pilar de la fe, la ciencia no lo puede abarcar todo y allí es cuando surge esa suerte de pensamiento mágico. El autor surge de una retroalimentación entre el mundo anímico y la realidad; este sirve como un traductor de sensaciones.

Es curioso porque esta discusión entre ciencia y fe es muy similar a la que tiene con su madre casi al final de las memorias cuando le toca escoger su camino como estudiante universitario. Ella representa una figura muy sólida; para él no discurre ningún tipo de desapego, sino que determina hacer las paces y en secreto continuar con sus lecturas y prácticas. Ella deseaba que estudiase química y él cede, mas no la ejerce. Para ella, su hijo está cargado de pedantería y necesidad de aprenderlo todo, cuestión que ve imposible y denomina este aprendizaje como muerto porque no lo convierte en ganancia o no es producto servicial para la comunidad. La memoria sirve como una suerte de profecía para

él, se ha embarcado en un ejercicio de comprensión: la madre lo protege, desea ver a su hijo en las ciencias que profesan la acción, el descubrimiento y evolución.

Elías Canetti representa al margen de todo lo cultural un ente de reflexión acerca de la aprehensión de la diversidad lingüística. Por medio de *La lengua absuelta*, es posible determinar, gracias a las lenguas y sus memorias, una nostalgia transcrita al mundo judío, anterior a sus tiempos que late por debajo de sus líneas. Esa devoción por la justicia, lo correcto, desde la plenitud del conocimiento del presente, heredada por la rigidez de la madre. Ese legado que deja el nombre que le fue dado, lo dota de un visionario de la intelectualidad. El autor comprende que la multiplicidad en el conocimiento existe y él escoge el camino de la literatura, porque es allí en donde se unifica su origen, sus vivencias políticas, los desaciertos familiares, el silencio a raíz de la muerte de su padre. Es un intelectual que construye su camino a través de los libros, la comprensión del otro y la acepción de la libertad que brinda el emprender un nuevo saber.

La composición de estas memorias se divide en los lugares en que ha vivido y con esto, la principal herramienta a su favor para integrarse con facilidad es la lengua. Su carácter se forja en la idea del conocimiento provechoso y productivo. Lo que aprende le permite conocer nuevas formas de esas figuras o estructuras que están allí y que se reiteran en distintos lugares, pero nunca se asemejan por la diversidad cultural y la importancia que el autor le apremia: es la autenticidad de su mirada, gracias al oficio de la escritura. Su cercanía con la cultura probablemente se profundice en los otros dos libros de esta trilogía. Hasta entonces, cabe la posibilidad de establecer que no intenta hacer de menos sus raíces, sino diversificarse en otros espacios. Su crecimiento debe ir más allá que lo establecido por su familia. El orgullo del origen debe ser completo o no será, pero para él jamás se cierra, porque pervive en el cauce de todo lo que logró divisar en su estudio ardoroso de las ciencias que más le interesaron. El judeoespañol no es para nada homogéneo, no se carga de una identidad unitaria, sino que se diversifica en función de su contexto.

REFERENCIAS

• Canetti, E. *La lengua absuelta* (1980) Muchnik Editores. Barcelona. Disponible en digital: <https://ww3.lectulandia.com/book/la-lengua-absuelta/>

<https://www.acantilado.es/wp-content/uploads/En-tierra-ajena-Josep-Solanes-extracto-Editorial-Acantilado.pdf>

Venezuela sefardí. Período hispánico e independencia, de José Chocrón Cohén

¿Cómo se desentraña la saga judía en la historia nacional?

Natán Naé

Un aporte fundamental para comprender una de las facetas más ricas y menos exploradas de la historia de nuestro país lo constituye el libro *Venezuela sefardí. Período hispánico e independencia*, del abogado e investigador José Chocrón Cohén, quien de esta forma irrumpe en el ámbito cultural para llenar un vacío historiográfico. Publicado por Oscar Todtmann Editores, este meticuloso trabajo de 236 páginas recibe el auspicio de la organización Sefardíes por Venezuela.

A lo largo de catorce capítulos, Chocrón emprende un recorrido fascinante por la historia de Venezuela, rastreando y destacando el papel crucial que desempeñó la diáspora judeoconversa desde los tiempos de la etapa provincial de esta parte de la llamada Tierra Firme. El libro describe el desenlace de aquellas oleadas de cristianos nuevos que, pese a las restrictivas prohibiciones de la Corona, lograron alcanzar las costas del Nuevo Mundo. Lejos del férreo control de los tribunales inquisitoriales europeos, encontraron en estos parajes una tierra de promisión para rehacer sus vidas y explorar horizontes de expansión comercial y económica.

El autor centra su foco en demostrar la decisiva influencia de esta migración en el desarrollo social, económico e incluso político del país, un alcance que la historiografía general había subestimado hasta ahora. Con una minuciosa investigación, Chocrón no solo se remonta a la vida de los conversos en América, incluyendo el análisis de linajes como la familia Rojas (de la que descienden los Bolívar y Palacio, entre otras genealogías ilustres), sino que también culmina con la destacada intervención de los sefardíes en la gesta emancipadora y su notable contribución a la posterior reconstrucción y progreso de la nación.

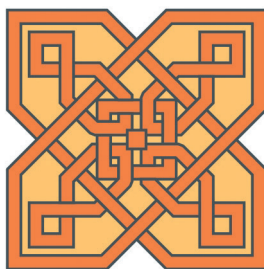
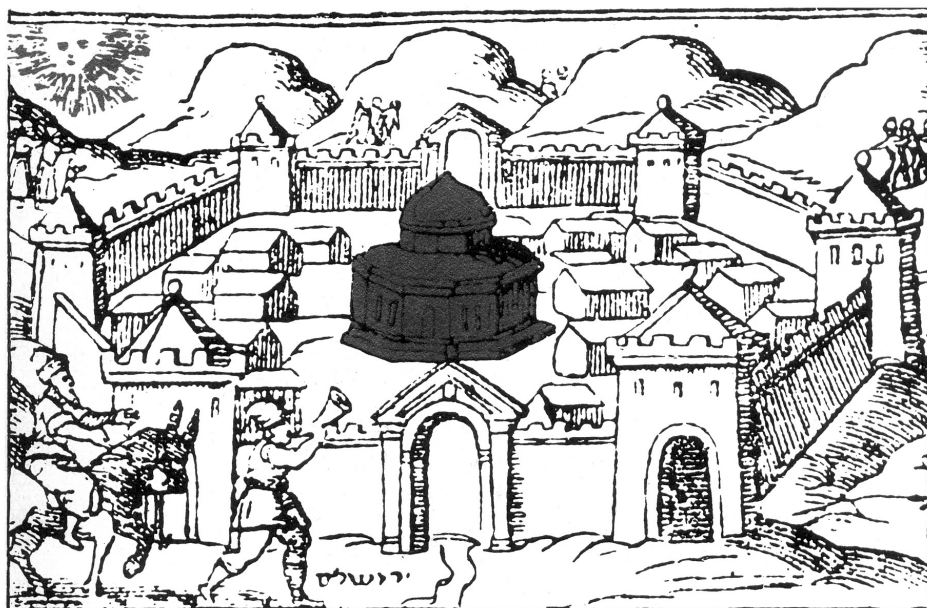
José Chocrón, director académico del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas y ex miembro de la junta del Museo Sefardí de Caracas, dota a la obra de un riguroso sustento académico, fruto de una larga pasión investigadora reflejada en su libro anterior *La identidad secreta de Francisco de Miranda* (CESC, 2011). Más que historia, Venezuela sefardí es una clave esencial para descifrar la compleja y plural identidad del hombre de hoy en este país.



El autor y su obra (Foto Cortesía IG. Unión Radio)

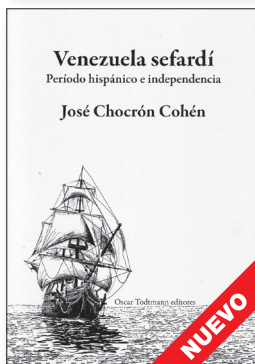
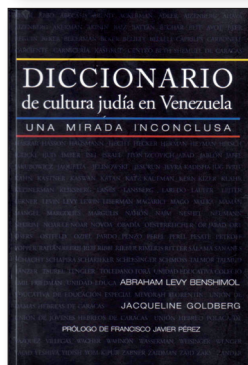
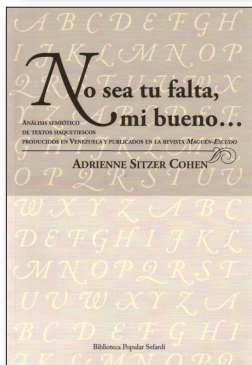
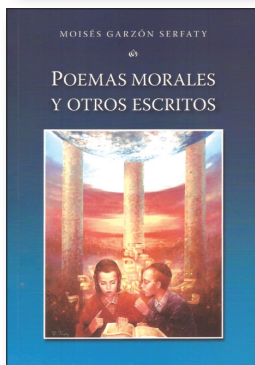
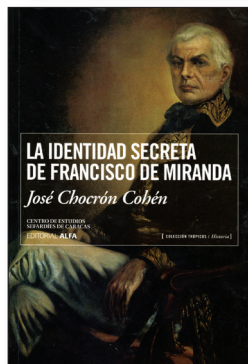
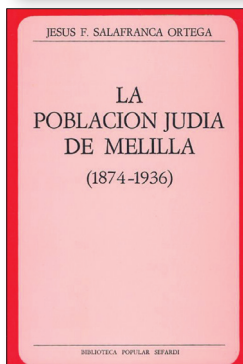
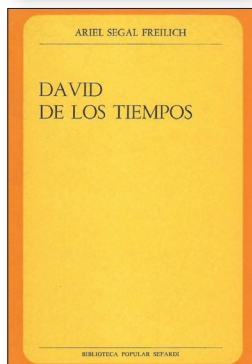
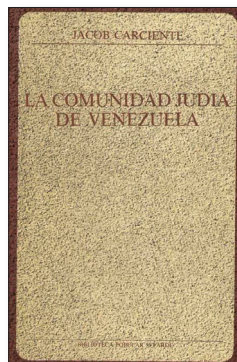
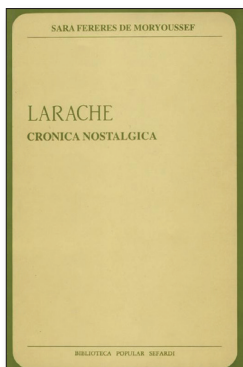
El libro se puede adquirir en línea por Amazon.

(Con información de Mayte Navarro, el autor y la IA)



Amigos de la Cultura Sefardí

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



Libros del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas

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

Revise nuestros precios en la página

www.cesc.com.ve