

תורה

ב"ה

Maguén-Escudo Nº 163



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

AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDÍO
Y DE SU CULTURA

MA

Maguén-Escudo

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

Nº 163

DIRECTOR Y EDITOR FUNDADOR
Moisés Garzón Serfaty

EDITOR
Asociación Israelita de Venezuela

DIRECTOR
Néstor Luis Garrido CNP 5.307

ADJUNTA A LA DIRECCIÓN
Miriam Harrar de Bierman

ASESOR
Fernando Yurman

CONSEJO EDITORIAL
Amram Cohén Pariente
Abraham Levy Benschimol
Víctor Chérem

PÁGINA WEB Y TRADUCCIÓN DEL FRANCÉS
Sylvia Albo

PROMOCIÓN Y RELACIONES PÚBLICAS
Elsie Benoliel de Tobías

SECRETARIA
Yulaska Piñate

DISEÑO Y MONTAJE ELECTRÓNICO
Arq. Marilyn Bermúdez G. /
César Torres Barbieri

FOTOGRAFÍAS
Klara Benjamín Cudisevich /
Sara de Santa Clara /
Néstor Garrido / Archivos

RETOQUE FOTOGRAFICO
César Torres Barbieri

FOTOLITO E IMPRESIÓN
La Galaxia
Depósito legal pp 76-1523
ISSN 0798-1961

DIRECCIÓN
Asociación Israelita de Venezuela
Avenida Principal de Maripérez
Los Caobos - Caracas 1050
Teléfonos: (0212) 574.3953/
574.8297 / 574.5397.
Fax: (0212) 577.0249
<http://www.aiv.org>
www.centrostudiossefardies.com
e-mail: info@centrostudiossefardies.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.



Los *tevilin* o filacterías marcan el paso de la niñez a la edad adulta y simbolizan las obligaciones religiosas del hombre judío.
Foto: Klara Benjamín.
Modelo: Alan Prizant.

Sumario

■ Editorial: El número 13	3
XIII SEMANA SEFARDÍ DE CARACAS	
■ De sabores, decires y cantares / SARA DE SANTA CLARA	4
■ Resistir el embate del postmodernismo / MIRIAM HARRAR	6
■ Lo mejor está por venir / ABRAHAM BENZAQUÉN	11
■ Kashrut con sabor a ají dulce / SARA DE SANTA CLARA / NATÁN NAÉ	13
■ El CESC se reúne con el Centro Sefarad Israel / SARA DE SANTA CLARA	14
■ La obra de Chocrón está cumplida / SARA DE SANTA CLARA	15
■ Se presentó el libro «No sea tu falta, mi bueno» / STEPHANIE SPIRA	16
■ Una noche de haquetía en la kehilá / SARA DE SANTA CLARA	17
■ Linet Saúl y Doris Benmamán recordaron con música a Moselín / SARA DE SANTA CLARA	18
■ El desconocido origen de la Semana Sefardí de Caracas / ALBERTO MORYUSEF	19
■ Moisés Garzón: Difundir la cultura sefardí es una misión / SARA DE SANTA CLARA	20
TESTIMONIO PARA LA HISTORIA	
■ AIV realiza hilulá de rabí Shimón Bar Yohai Z'LA / SARA DE SANTA CLARA	22
■ Museo Sefardí inaugura exposición de artistas judíos venezolanos / SARA DE SANTA CLARA	23
■ CESC presentó nuevo libro de Moisés Garzón Serfaty / SARA DE SANTA CLARA	24
COMUNIDADES	
■ Lápidas en ladino: la huella sefardí en el cementerio judío de Sarajevo / MIGUEL G. LÁZARO	25
LO NUESTRO	
■ Con gracia, mi ueno, y con derej-eres / ALICIA SISSO RAZ	27
ANÁLISIS CINEMATOGRAFICO	
■ Detrás del telón de Novia que te vea / RIFKA SARSHALOM DE COOK	31
CUENTO	
■ El consejo de un viejo / HAYIM VITALI SEDACCA	39
LITERATURA	
■ La nación imaginaria de los escritores judíos latinoamericanos (Primera parte) / LEONARDO SENKMAN	40
■ Descubren sinagoga en excavaciones de Galilea / ITÓN GADOL	47
FILOSOFÍA	
■ La visión de Spinoza sobre la libertad y la nuestra / STEVEN NADLER	48
CRÍTICA	
■ Jacqueline Goldberg: cuando las postales se vuelven poesía / ALEJANDRO SEBASTIANI VEREZZA	52
■ Las hermanas Benaím develan el alma sefardí venezolana / NATÁN NAÉ ...	53
PERSONAJES	
■ Primo Levi y Si esto es un hombre: dos hitos de la literatura del Holocausto / YURI DÍAZ	54
RELIGIÓN	
■ ¿Qué tiene de especial Lag BaÓmer? / RAB. IONA BLICKSTEIN	60
MÚSICA	
■ La música sefardí / JUDITH R. COHÉN	62

EL NÚMERO 13

Si bien dentro de cultura popular, al número 13 se le adjudica un halo de mala suerte, en la tradición judía de la Cábala, mediante la guematria, este conlleva un significado altamente positivo. Así, el 13 representa dos valores sumamente importantes dentro de esta tradición mística: *Ajad* y *Ahavá*, es decir uno y amor. Si hacemos las cuentas *ajad* אַחַד y אַהַבָּה, donde א(A) = 1, ח(j) = 8, ד(D) = 4 y א(A) = 1, ה(H) = 5, ב(B) = 2, ה(H) = 5; total común = 13. Esto implicaría que existe una relación entre Di-os (representado por el uno) y el amor, expresado como la relación de Él con su pueblo. De ahí que el 13 sea un número importantísimo dentro de la religión judía, tanto que es la edad de la iniciación de los jóvenes a la vida religiosa, que formalmente comienza con el *bar mitzvá*, que no es otra cosa sino la confirmación de la alianza del judío con Di-os, es decir, otra forma de expresar el amor.

Consciente o no de esto, la Asociación Israelita de Venezuela, mediante su Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, quiso hacer un acto de amor para la comunidad (expresada con un todo, y no por parcelas) mediante la décimo tercera Semana Sefardí de Caracas, que con el sugestivo título de «*De sabores, decires y cantares*», puso en el tapete de la cartelera cultural de la ciudad la herencia de la que nos enorgullecemos todos.

La intención del CESC fue darles a todos y cada uno de los interesados en la cultura judía de tradición española un momento de encuentro, de reflexión, de solaz. Los actos que se planearon tuvieron como objetivo acercar a diferentes públicos: interesados en gastronomía, en literatura, en lingüística, en las tradiciones, en la religión y en la música. Fue concebida, además, como una excusa para que nuestros connacionales gentiles compartieran con nosotros nuestra herencia, que *in lato sensu* también es la de muchos de ellos, porque en lo hispánico hay mucho de judío y en lo judío hay mucho de hispánico.

También fue un momento de fiesta con nuestros hermanos askenazíes, para quienes la cultura sefardí es cada más cercana, de la misma forma en que el *yidish-kait* ha entrado a formar parte de nuestro propio entorno.

Este Semana Sefardí, que con mucho cariño se la dedicamos a la memoria de Isaac Chocrón y de Moisés Serfaty Serfaty, es una prueba de amor, puesto que con los pocos recursos con los que contamos en estos momentos en la comunidad judía, se puso el doble de esfuerzo para que todos, como una gran unidad, pudiésemos celebrar nuestra judeidad.

XIII Semana Sefardí de Caracas DE SABORES, DECIRES Y CANTARES

Sara de Santa Clara / Natán Naé

Se cumplieron 30 años de la primera Semana Sefardí, evento que sigue desarrollándose gracias a la labor incansable de sus fundadores, de las instituciones comunitarias y de las personas que día a día trabajan por la cultura sefardí

Entre el 24 y 30 de junio se celebró la XIII Semana Sefardí de Caracas, en memoria del dramaturgo Isaac Chocrón (Z'L), con la coordinación del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas y la Asociación Israelita de Venezuela. Los actos se realizaron en la Asociación Israelita de Venezuela —Gran Sinagoga Tiféret Israel—, el CSCD Hebraica, la Sinagoga Tiféret Israel del Este, el Centro de Arte Los Galpones y la Universidad Monteávila.

Los representantes de la embajada de España y del CESC se encontraron en un desayuno. Lucía Chicote, Mercedes Hayón, Miguel de Lucas, Miriam Harar, el nuevo embajador Antonio Pérez-Hernández y Torra, Édgar Benaím, el rabino Isaac Cohén y Guillermo Kirkpatrick. (Foto Sara de Santa Clara)



Durante la semana se presentaron los libros *Sabores conversos*, de Beatriz Sánchez de Mizrahi, que estuvo acompañado por un conversatorio sobre la gastronomía judía que se realizó en Hebraica; y *No sea tu falta, mi bueno...*, de Adrienne Sitzer Cohén, que se lanzó en la librería Kálathos del Centro de Arte Los Galpones.

y del Museo Sefardí de Caracas con la embajada española y el representante del Centro Sefarad-Israel, Miguel de Lucas, quien compartió en un desayuno los detalles de la Plataforma Erensyta, con el que la cancillería ibérica trata de apoyar los proyectos culturales

Asimismo hubo dos recitales: uno del grupo Barroco Eléctrico de Doris Benmamán, Rubén Riera y Heriberto Rojas; y otro a cargo de Benmamán junto a la cantante Linet Saúl, de la Ópera de Esmirna, Turquía, quien vino especialmente para este evento en el que se recordó a Moisés Serfaty Serfaty (Z'L).

Un momento de gran significado lo constituyó el encuentro entre los líderes del CESC



Concierto barroco electrónico con Doris Benmamán, Heriberto Rojas y Rubén Riera (foto Sara de Santa Clara)

destinados a la recuperación y preservación de las lenguas judeoespañolas (el yudezmo y el haquetía), así como otros ligrados a la preservación del legado sefardí.

El 28 de junio, Solly Levy se presentó en el Salón Jerusalem de Hebraica. Esta es la segunda vez que el artista participa en una Semana Sefardí; sin embargo, en esta oportunidad vino con el monólogo *La vida en haquetía: para que no se pierda*.

En la Universidad Monteávila se efectuó una mesa redonda en homenaje a Isaac Chocrón (Z'L), en la que Miriam Dembo, fundadora del Nuevo Grupo, la escritora Victoria de Stefano y el profesor Néstor Garrido estuvieron discutiendo sobre la vida y obra del recientemente desaparecido dramaturgo. El evento estuvo moderado por el doctor Abraham Levy Benshimol.

La XIII Semana Sefardí de Caracas se realizó gracias a la colaboración de la Asociación Israelita de Venezuela, Amigos de la Cultura Sefardí, la Embajada de España en Venezuela y el Centro Sefarad Israel.

Breve mirada al pasado

Con la premisa de rescatar, preservar, estudiar y difundir la cultura sefardí, Moisés Garzón Serfaty, Amram Cohén Pariente, Abraham Levy Benshimol y Abraham Botbol Hachuel propusieron hace más de tres décadas la creación del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas (CESC). La idea fue aprobada por la Junta Directiva de la Asociación Israelita de Venezuela, en sesión del 9 de junio de 1980.

El 1º de junio de 1982 se formalizó la existencia del CESC. Para esa fecha se designó una junta directiva presidida por Jacob

Carciente, quien estaba acompañado por Amram Cohén Pariente, Marianne Beker, León Benoliel (Z'L) y Simón Chocrón. El 6 de junio de ese mismo año, el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas (CESC), la Asociación Israelita de Venezuela (AIV) y el Comité Venezolano de la Federación Sefardí Latinoamericana (Fesela) inauguraron la I Semana Sefardí de Caracas.

Durante esa semana se realizaron varias conferencias y foros con profesores, estudiosos de temas sefardíes y rabinos. También se ofrecieron proyecciones como *Rembrandt y su época* y *El bien de Sefarad*, y exposiciones de libros, manuscritos, documentos, fotografías, vestidos y objetos típicos sefardíes. Esa semana no faltaron los recitales de música y canciones con las actuaciones de Esther de Roffé, Ana María Fernaud y Moisés Serfaty (Z'L), acompañados por Alfredo Rugeles y Sarino Manno. Los actos de la I Semana Sefardí culminaron con una obra de teatro y bailes israelíes, y contaron con la asistencia de más de 800 personas, según reseña la revista Maguén número 44.

Desde 1982 se han realizado trece semanas sefardíes, resultado de un arduo trabajo de los miembros del CESC, la AIV, Fesela y otras organizaciones y personas. La presencia de embajadores, investigadores e intelectuales de todas partes del mundo, así como los conciertos, exposiciones, libros, premios, danzas, obras de teatro, ofertas gastronómicas, simposios y mesas redondas han sido el denominador común de las Semanas Sefardíes. En todas se agrupa una gran cantidad de actividades que busca cumplir la misión del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas: «el rescate, investigación, salvaguarda y difusión del acervo cultural sefardí».

Discurso de apertura de la XIII Semana Sefardí

Resistir el embate del POSTMODERNISMO

Miriam Harrar, presidente del CESC

Es un placer darles la bienvenida a todos ustedes a esta fiesta de la cultura que significan las semanas sefardíes de Caracas, una tradición que se remonta a 30 años, trece ediciones en Venezuela que proclaman a todos los vientos que la comunidad judía sefardí está hoy como ayer viva, activa, orgullosa de sus tradiciones y cultura, y trabajando arduamente por su difusión y trascendencia.

Voy a dejar para el final de estas sencillas palabras los agradecimientos a todas aquellas Instituciones y personas que han hecho posible que hoy inauguremos con orgullo una nueva semana sefardí, la XIII, en esta convulsionada Venezuela, en este emblemático lugar: la Gran Sinagoga Tiféret Israel de Maripérez, sede de la Asociación Israelita de Venezuela y en este auditorio que lleva el nombre de un insigne judío venezolano: Elías Benaím Pilo, un hombre que en vida le dio tanto a nuestro país, siempre orgulloso de su origen judío.

La Semana Sefardí, como su nombre lo indica, es una semana en la que la actividad cultural se explaya en múltiples vertientes, abiertas a todo el pueblo venezolano. Es una ventana que permite exhibir parte del trabajo que se efectúa día a día por nosotros, los sefardíes, herederos e hijos fieles de Sefarad-España, pueblo curioso que después, de 500 años de expulsión de su territorio, sigue manteniendo celosamente restos de su idioma, judeo-español, ladino o haquetía, y sus costumbres. Este pueblo, desterrado de su patria en 1492 y regado por el mundo y otras culturas, ha sabido mantener fielmente su amor



Miriam Harrar; el presidente de CAIV, David Bittán; y el vicepresidente de la AIV, Abraham Benzaquén. (Foto Sara de Santa Clara)

por Sefarad y en la dispersión producir culturas y valores semejantes, con la debidas distancias, a nuestros ascendientes que, en palabras del doctor Moisés Garzón «proclaman que esa cultura no murió ni morirá».

Los judíos españoles se extendieron por Portugal y el norte de África y de allá a toda la cuenca del Mediterráneo, creando importantes comunidades en los Balcanes y en Asia Menor. Se integraron a sus nuevos hogares; pero, llevaron en su alma su origen español, lucharon por mantener su identidad, su idioma, su legado cultural.

Es singular sin duda, la cohesión que ha mantenido el pueblo sefardí en el mundo, cohesión que permite que en el siglo XXI, por ejemplo, un judío sefardí venezolano se reúna con un canadiense o un búlgaro y tengan no solamente intereses comunes, sino una forma de entendimiento y convivencia que, en mi opinión, va más allá de lo formal y toca el

fondo: sintonía de sentimientos, de solidaridad, de hermanos reencontrados en el tiempo que en seis siglos no han dejado de aferrarse a elementos distintivos de su identidad.

El pueblo sefardí abrazó contento la cultura de su nueva patria sin olvidar la identidad de sus mayores. En las palabras de sus padres, de añoranza por la España perdida aprendieron, en el sentido de Platón, recordando. De esta memoria que mantuvo el hogar español incólume, inmortal, se nutrieron durante muchos siglos, con esta tradición vigorosa, rica, de libertad y alegría, y sus valores construyeron sus nuevas vidas, en palabras del escritor Ammiel Alcalay «se extendieron hacia atrás como la única forma de mirar hacia delante».

Este «adelante» es el que hoy permite reunirnos, rescatar nuestra moral y nuestra razón «mirando hacia atrás», orgullosos de aquellos valores que en el Siglo de las Luces nos hablaron de humanismo sin fronteras y de ideales, y alejados hoy de un postmodernismo que en palabras de Alain Finkielkraut evidencia «la derrota del pensamiento». El pueblo sefardí se ha resistido al embate del postmodernismo: nuestros gustos, nuestros *saberes*, nuestros *decires*, los hemos preservado, hemos prevenido siguiendo el pensamiento de este filósofo francés que se nos «diseque, se nos purgue de nuestro saber auténtico para rellenarnos de una identidad prestada».

Pienso que este transcurrir armónico de la cultura sefardí en el paso de los años y siglos hubieran sido imposibles sin la solidaridad, sin la preocupación por el «otro», en el sentido de Emmanuel Levinás, ese otro desamparado que me apela, viuda, huérfano, pobre, ese «otro» por el que estoy obligado esencialmente con una ética anterior a todo conocimiento o ser y que me permite constituirme como ser humano.

Hoy en día la cultura sefardí florece gracias también a otros factores. En 1992 el gobierno

español, en conmemoración de los 500 años de la expulsión de los judíos, decreta el Proyecto Sefarad 92 que a partir de esa fecha ha trabajado en todo el mundo para rescatar el aporte fundamental judío a la cultura hispánica. Ya en 1986 el gobierno español había reconocido al Estado de Israel y se habían iniciado relaciones diplomáticas. En este año 1992 en la histórica visita del presidente israelí Herzog a España su majestad, el rey Juan Carlos I declaró al referirse al establecimiento de la relaciones diplomáticas entre los dos países: «Cerramos una página de pasado y abrimos las puertas a un renovado espíritu de los antiguos lazos de Sefarad y el pueblo judío y a los de España actual con Israel».

En Venezuela, la comunidad sefardí ha mantenido siempre su nexo con el gobierno español mediante su embajada. Todos los embajadores españoles han compartido con nosotros y esperamos que se hayan sentido acá en su casa. Hoy comienza una nueva etapa con el Excelentísimo Embajador Antonio Pérez-Hernández y Torra, recién acreditado en nuestro país, a quien damos una calurosa bienvenida, y continuamos la colaboración y el nexo con el resto de su personal diplomático y especialmente con la consejera cultural Lucía Chicote, amiga incondicional y trabajadora incansable en pro de la convivencia, la tolerancia y la armonía entre los pueblos.

Me quisiera detener un momento para hablarles del Centro Sefarad Israel, antes Casa Sefarad-Israel, cuyo secretario general, Miguel de Lucas es invitado de honor en esta XIII Semana Sefardí. Lamentablemente, por compromisos laborales adquiridos con anterioridad, no está presente hoy en esta inauguración; pero, tendrá gusto y oportunidad de apreciarlo en eventos futuros de esta semana.

Casa Sefarad Israel nace oficialmente el 7 de febrero de 2007 para, según su acta funda-

cional, «profundizar en el estudio del legado de la cultura sefardí como parte integrante y viva de la cultura española». Nace como un proyecto del ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, la Comunidad de Madrid y el Ayuntamiento de Madrid y su directora general y embajadora en Misión Especial para las Relaciones con las Comunidades y Organizaciones Judías fue la señora Ana Salomón, a quien tuvimos el placer de recibir en Venezuela, la última vez acompañado a la exposición *Visados para la Libertad, Diplomáticos Españoles ante el Holocausto*, exposición itinerante que el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas ha exhibido durante más de tres años en todo el territorio.

Mediante FESELA, de la que el CESC forma parte tenemos convenidos con el Centro Sefarad Israel que ha permitido que participemos como representantes culturales de la comunidad venezolana, junto con el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel en encuentros históricos y hayamos contribuido con el ambicioso proyecto de la Plataforma Erensyra, proyecto que aspira a unir culturalmente a todas las comunidades sefardíes del mundo, que ya ha comenzado a rendir sus frutos de intercambio cultural en reuniones en España y sus juderías, y en Bulgaria, lugares que afortunadamente pudimos enviar representantes. Dejaremos que sean las palabras del Excelentísimo Miguel De Lucas, Secretario General del Centro Sefarad Israel cuando llegue a nuestro país que nos explique con detalles este proyecto.

Quisiera centrarme ahora en la XIII Semana Sefardí, creación del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas de la Asociación Israelita de Venezuela el cual hoy presido. Como muchos de ustedes saben el Centro fue creado por el doctor Moisés Garzón en 1980 en compañía de sus amigos Abraham Levy

Benshimol, Amram Cohén y Alberto Botbol, hoy todos aquí presentes. Ellos le plantearon el proyecto a la Asociación Israelita, fue aprobado y comenzó enseguida producir sus frutos. Infinidad de actividades culturales en la búsqueda de la revalorización y rescate de las tradiciones de nuestro pueblo se fueron manifestando. En 1982 tuvo lugar la primera Semana Sefardí y hoy llegamos a la XIII en 30 años en una comunidad hoy reducida y con unas condiciones nacionales tan lamentables. Frente a las adversidades la historia nos ha enseñado que el pueblo judío se crece y esta es, pienso, la única explicación de estar hoy aquí, resolución y esfuerzo, lucha por mantener bien clara nuestra pertenencia.

La XIII Semana Sefardí está dedicada al dramaturgo Isaac Chocrón, *zifronó librajá*, un judío sefardí que falleció el 11 de noviembre pasado y cuya muerte significó la muerte para Venezuela de una de sus más conspicuas figuras literarias y dramáticas de todos los tiempos. En palabras de Néstor Garrido, «Isaac Chocrón, con su atrevimiento, empujó la modernización temática del teatro venezolano. Su obra, innovadora también en su formato y lenguaje, se aventura a ver desde afuera la sociedad venezolana y a diagnosticarla, como lo hacen los hijos que critican a sus padres desde el cariño, con lo que se inscribe en la larga tradición (y contradicción) judía de pertenecer y no pertenecer a la vez».

Hemos subtítuloado esta semana *Sabores, decires y cantares*, tres temas imbricados con nuestra cultura.

De sabores hablará Beatriz de Mizrahi con la presentación de su hermoso libro *Sabores Conversos*, ilustrado bellamente con más de 200 fotos por Susana Arwas, que adapta recetas internacionales a la comida *kasher*. Libro premiado en el *Gourmand World Cook Book*, en un conversatorio en la que estará por He-

lena Ibarra, ganadora del primer lugar en este certamen; Jacqueline Goldberg escritora exitosa con un blog muy reconocido sobre gastronomía; y la señora Mati Jakubowicz, quien nos ilustrará sobre *kashrut*. Será interesante conocer, por ejemplo, cómo comer hallacas, bollos pelones o polvorosa de pollo dentro del ritual judío. La presentación de este libro estará a cargo de la señora Nancy Boede, hermana de la autora.

De decirse tendremos distintas oportunidades de participación aparte del conversatorio gastronómico. Podremos asistir en la Universidad Monteávila a una mesa redonda sobre Isaac Chocrón y su obra con los estudiosos Victoria de Stefano, Miriam Dembo y Néstor Garrido, y moderado por Abraham Levy. Podremos asistir a la presentación del magnífico libro de Adrienne Sítzer Cohén *No sea tu falta, mi bueno*, en la librería Kálatos. Un libro ameno y sorprendente que realiza un brillante análisis semiótico a textos haquetioscos publicados en la revista Maguén-Escudo como tesis de la autora en la Universidad Católica Andrés Bello. Digo sorprendente porque ya de por sí la elección del tema de la haquetía en una joven caraqueña del siglo XXI como objeto de estudio es inesperado; pero, por otro lado, pareciera gratificarse lo anteriormente expuesto de que esta joven avanza hacia adelante mirando hacia atrás, nutriéndose de su pasado.

Decires y actividades religiosas propias de nuestro pueblo no faltarán en esta semana. Lectura en ladino de la *haftará* Jukat el sábado 30 en la Sinagoga Tiféret Israel por el doctor Alberto Botbol y los rezos y cantos propios

del *shabat* por el *hazán* Solly Levy, otro invitado especial de la Semana en la Sinagoga Tiféret Israel del este el viernes 29 de junio.

Solly Levy es conocido ampliamente en la comunidad judía venezolana. El jueves 28 de junio en el salón Jerusalem de Hebraica podremos apreciar su arte en un unipersonal que aparentemente, será su despedida como intérprete. Su monólogo *La vida en haquetía*. **Para que no se pierda** promete ser tan ameno y simpático como han sido todas sus actuaciones anteriores.

Por último, Cantares. Creo que no hay nada que defina mejor a los sefardíes que nuestros cantares, provenientes del romancero, medio de expresión literaria y religiosa, creación folclórica ligada a la nostalgia de la patria perdida, de cantos, leyendas, tradiciones. Nostalgia, pero también alegría, canto al goce de la vida, al amor, a la renovación de la existencia. De cantares tendremos la oportunidad de apreciar también a Linet Saúl y a Doris Benmamán en un concierto que será el acto de clausura de la Semana.

Este concierto ofrecido por la familia Cohén Serfaty en memoria de Moisés Serfaty (Moselín), *zijronó librajá*, en vida apreciado



Miriam Harrar felicita a Doris Benmamán por su interpretación (Foto Sara de Santa Clara)

tenor, intérprete de la canción sefardí, tendrá el privilegio de contar con la soprano de la Ópera de Esmirna Linet Saúl, quien nos deleitará con una hermosa selección de canciones populares de Manuel de Falla, y quien, junto con Doris Benmamán, interpretará una bella selección de canciones sefardíes.

Doris no requiere presentación: joven música e intérprete caraqueña, profesora con títulos internacionales y destacada ejecutante de guitarra, laúd y cantante, hoy en este acto inaugural está acompañada de su profesor y amigo Rubén Riera, insigne músico venezolano, quien junto a sus compañeros interpretará un concierto de barroco eléctrico.

Quisiera finalizar con los agradecimientos, aspirando a que no se me olvide nadie y rogándoles que no le presten atención a las jerarquías en que se nombran.

Agradezco primero a mis compañeros de la junta del CESC, un pequeño grupo cohesionado y trabajador y que con absoluta armonía es el artífice hoy de la Semana Sefardí.

Agradezco a la junta directiva de la Asociación Israelita el apoyo incondicional a la

cultura, a pesar de la situación económica difícil que se atraviesa. Agradezco públicamente a todos los donantes que hicieron posible que fuera menos oneroso este monto para la AIV. Nuestro agradecimiento al personal administrativo y a su directora, Diana Aponte.

Nuestro agradecimiento a la junta directiva y personal administrativo del Museo Morris E. Curiel y a su directora ejecutiva, Federica Palomero.

Agradecemos a la embajada de España en Venezuela, al ministerio de Cooperación Internacional Español, al Centro Sefarad Israel y a todas las instituciones involucradas: FESELA, Amigos de la Cultura Sefardí, CESTI, Universidad Monteávila y Hebraica.

Por último, pero no menos importante, nuestro agradecimiento a Yulaska Piñate secretaria ejecutiva del CESC y a Sara de Santa Clara joven periodista de la Asociación Israelita de Venezuela, que en estos días se han desdoblado para atender infinidad de detalles.

*Rojas, Benmamán, Harrar y Riera, tras el concierto de apertura
(Foto SSC)*



Discurso de apertura del vicepresidente de la AIV

LO MEJOR ESTÁ POR VENIR

Abraham Benzaquén

Es para la Asociación Israelita de Venezuela un honor y un deber la realización de esta actividad [la Semana Sefardí]. Honor porque estamos orgullosos de todo aquello que conforma nuestro pasado y nuestro presente. Un caudal de vivencias, costumbres, actitudes y formas de enfrentar la vida que hacen, en realidad, que todo el año sea sefardí. Pero, en realidad, ese caudal define mucho de nuestro comportamiento, nuestra forma de ser y nuestro futuro.

Es un deber porque no podemos permitir que la modernidad mal entendida de nuestros días nos lleve a olvidar nuestras raíces, que desconozcamos de dónde venimos y por qué somos lo que somos.

Un deber también porque, en su décimo tercera edición, es el momento obligatorio de celebrar el *bar mitzvá*.

Y a la hora de llegar al *bar mitzvá*, la situación del celebrante adquiere algo más de seriedad y responsabilidad... Para consigo y para con su entorno.

Las actividades de dar a conocer el sefardismo tuvieron, en principio a veces, un objetivo de reivindicación de los sefarditas, que dispersos por el mundo y a veces en situaciones comprometidas en el Estado de Israel, debieron enseñar y mostrar el enorme bagaje de tradiciones y costumbres que llevaban consigo adonde quiera que fueran. Un bagaje que, por ser de uso cotidiano, aún no había entrado completamente en museos ni galerías con visos de antropología. Una tarea común que todos tenemos durante todos los días: evitar que nuestro judaísmo, nuestro sefardismo, se convierta en algo inerte, sin vida ni gracia.



Benzaquén: «Hemos de cuidar este tipo de eventos ahora que llega a la vida adulta» (foto SSC).

Así, la AIV se ha venido comprometiendo cada dos años a mostrar algo de lo que nos da un carácter peculiar, intangible, y una identidad definida: cantares, decires, comidas, historias y anécdotas. Forma de vivir y de enfrentar la vida. Nuestra historia, nuestro folclore y nuestro quehacer de todos los días.

Hemos de cuidar este tipo de eventos ahora que llega a la vida adulta, porque resulta necesario para alegrar a los mayores y para ilustrar a los más jóvenes. Para revivir a quienes provenimos de familias sefardíes de ciertas vivencias y modalidades, para enseñar a nuestros amigos, vecinos, cónyuges a veces, socios institucionales o comerciales, que la cultura judeoespañola es profunda, densa y se nutre del entorno que nos ha rodeado.

Muchos personajes importantes de la historia han sido sefarditas. Con aportes muy importantes al judaísmo o al mundo más amplio y universalista, dejando siempre en su contribución la impronta de su origen y de su manera de vivir.

Este año nos toca homenajear a Isaac Chocrón: un dramaturgo de primera en donde quiera que se le ubique. Maestro de singular capacidad, escritor de virtudes excepcionales. Su oficio de literatura lo colocó en el pedestal más alto de las autores nacionales y su influencia y obra traspasaron las fronteras de Venezuela y de sus orígenes judíos.

Isaac Chocrón representa en cierto modo el sefardita que se integra a la sociedad en la cual vive, se nutre de ella, la alimenta también de su propia obra y creación. Aún con su carácter universal, desarraigado para algunos en ciertas de sus obras, siempre se ancla en sus orígenes. Demostrando orgullo por ser quien

es, expresando y recreando con sus obras una genuina identidad judía radicada en el trópico de un país amable, cariñoso y entrañables descripciones y vivencias de la cotidianidad judía.

Rescatar el sefardismo, evitar que se fosilice a cuenta de la velocidad que nos exige la vida moderna es una tarea que nos compete a todos, pero le compete institucionalmente a la AIV. Nuestra responsabilidad de dirigencia es profundizar en los contenidos de las «semanas sefardíes» que han de venir, llenar nuestra vida comunitaria de la alegría y carisma necesarios como para asegurar eso de lo cual nos preocupamos mucho, pero hacemos menos: nuestra comunidad como pueblo heredero de valiosas tradiciones.

Sea, pues, este el inicio de una semana llena de agradables vivencias, con recuerdos refrescantes y que no dé la esperanza de que lo vivido ha sido bueno; pero que lo mejor aún está por venir.



Maguén-Escudo

La ASOCIACIÓN ISRAELITA DE VENEZUELA y el CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS comprometidos con la difusión y defensa del patrimonio cultural del pueblo judío.



Presentación y conversatorio del libro *Sabores conversos* de Beatriz Sánchez de Mizrahi

KASHRUT con sabor a ají dulce

Sara de Santa Clara / Natán Naé

Sabores conversos obtuvo el segundo lugar en el Gourmand Award de Francia, como mejor texto tratado por primera vez.

Convertirse al judaísmo no necesariamente implica abandonar toda la vida que se llevó antes de dar el paso. Por lo menos, un converso nunca olvidará todos los sabores que de niño acompañaron sus días. Para muchos, la conversión no es otra cosa que empezar una nueva vida, que más que borrar un pasado es su transformación. En este sentido el libro de Beatriz Sánchez de Mizrahi, que se presentó el 25 de junio, en el Centro Brief Kohn, de Hebraica, es un ejemplo de cómo se puede rescatar del pasado lo bueno, como el sabor del venezolanísimo ají dulce, y adaptarlo a la exigencias halájicas.

La reconocida chef Helena Ibarra, la escritora Jacqueline Goldberg y la doctora Mati Jakubowicz realizaron un conversatorio sobre el valor de este libro, con el que Mizrahi fue galardonada por el *Gourmand Award* con el segundo lugar en la categoría *First*, temas tratados por primera vez.

A este premio se postularon 8 mil libros de 162 países, después de una ardua selección quedaron 200 finalistas, quienes fueron distribuidos entre distintas categorías. Otros dos venezolanos obtuvieron reconocimientos, uno de ellos fue Helena Ibarra quien ganó el primer lugar en la categoría *Woman Chef* con su libro *Cocina extraordinaria*; el otro es Otto Gómez, reconocido por su libro *Nuestra carne*, quien también vino al conversatorio.

El libro *Sabores conversos* tiene 47 recetas y 200 fotografías. Cada platillo está calificado como lácteo, carne o *parve*, también describe



Beatriz Mizrahi judaizó los platos tradicionales venezolanos. (Foto SSC)

los ingredientes y sus cantidades, así como la preparación y el ensamblaje. La autora del libro asegura que muchos de los platos que aparecen en su libro son recetas artesanales que no están debidamente documentadas: a cada uno de esos platos le mejoró la técnica.

Para leer la exposición que la doctora Jacqueline Goldberg hizo sobre *Sabores conversos*, vaya a la dirección <http://textosentinta.blogspot.com/2012/06/un-libro-indispensable.html> o capture con su blackberry o tableta el siguiente código QR.



El CESC se reúne con el Centro Sefarad Israel

Sara de Santa Clara

El Centro de Estudios Sefardíes de Caracas (CESC) se reunió con Miguel de Lucas, secretario general del Centro Sefarad Israel, el 26 de junio de 2012 en el auditorio Elías Benaím Pilo. El desayuno que buscaba fortalecer las relaciones culturales entre ambas instituciones contó con la participación de representantes de la Asociación Israelita de Venezuela (AIV), de la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela (CAIV), personal de la embajada española incluyendo al embajador Antonio Pérez-Hernández, el rabino Isaac Cohén y miembros de las juntas directivas del CESC y del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel.

Durante el evento Abraham Levy Ben-shimol, expresidente de la AIV, presentó a la Asociación Israelita de Venezuela y a la comunidad judía del país, mientras que Miriam Harrar, presidente del CESC, comentó sobre la labor que realiza este ente dentro y fuera de la comunidad judía.

Este fue el primer evento del CESC en el que participa el nuevo embajador de España, Antonio Pérez-Hernández y Torra, quien insistió en la importancia de que las relaciones entre la embajada española y la comunidad judía de Caracas continúen siendo estrechas: «La embajada siempre estará a la disposición de esta comunidad, creo que podemos hacer muchas cosas juntos». Asimismo destacó la apuesta del ministerio de Asuntos Exteriores de España de estrechar las relaciones con las comunidades sefarditas del mundo mediante el Centro Sefarad Israel, ya que «España no se entiende sin la herencia y la contribución judía».

El secretario general del Centro Sefarad Israel, Miguel de Lucas, recalca que el interés de esta institución gira alrededor de cualquier manifestación de judaísmo que esté vinculada con España, por lo que «aunque los sefardíes son como un primer amor, no son los únicos».

Para De Lucas, España estuvo alejada de la cultura judía durante varios siglos: «Es un país sin cultura del judaísmo». Comenta que su país tiene una «memoria lejana de los sefardíes», aunque la población sabe de la expulsión, falta conocimiento general sobre el judaísmo.

Por lo que la función del Centro Sefarad es que la sociedad conozca sobre la cultura del pueblo de Moisés, para ello realizan distintos proyectos como la celebración de *Janucá* en las calles, «por primera vez en 500 años se celebró, en Santa Lucía, la fiesta de las luces, es un aspecto de normalización»; también realizan encuentros entre las distintas comunidades judías del mundo con España.

Entre los distintos proyectos se encuentra la plataforma Erensy que realiza distintas actividades como el encuentro *Sefardíes de Oriente*, el proyecto *La vida en haquetá* y los programas de becas, intercambios, formación y encuentros de líderes comunitarios. Esta plataforma también busca ampliar el uso de las redes sociales, crear una agencia de noticias sefardíes, preservar la memoria, entre otras iniciativas que se siguen desarrollando.



Para Miguel de Lucas, los sefardíes son como un primer amor para España. (Foto SSC).

Mesa redonda sobre el dramaturgo

La obra de ISAAC CHOCRÓN está cumplida

Sara de Santa Clara

La Universidad Monteávila fue el escenario donde no solo se habló de Chocrón, sino que se pudieron ver las extraordinarias fotos de Sam Dembo sobre este excelente y extrañado amigo.

Seer judío venezolano «es una opción» y esta facultad de elegir implica un compromiso. Parte de este compromiso, creo yo, es la búsqueda y precisión de nuestro pasado tanto como los objetivos futuros que mantengan vivo y válido dicho pasado». Isaac Chocrón Z'L, en el discurso inaugural de la II Semana Sefardí de Caracas.

El 26 de junio el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas (CESC) realizó una mesa redonda sobre la vida y obra del recién fallecido Isaac Chocrón Z'L, en la Universidad Monteávila. En la que participaron la escritora Victoria De Stéfano, la fundadora del Nuevo Grupo Miriam Dembo y el profesor Néstor Garrido. Abraham Levy Benshimol sirvió de moderador del evento.

El evento se llevó a cabo en el marco de la XIII Semana Sefardí de Caracas, semana que buscó honrar a Chocrón Z'L. Esta actividad se dedicó completamente al dramaturgo, De Stéfano y Dembo recordaron las anécdotas y el proceso creativo, mientras Garrido comentó sobre su obra.

De Stéfano comenta que Chocrón le daba una gran importancia a los títulos de sus obras, «si él tenía un título significaba que la obra ya estaba encaminada». Entre las obras del autor encontramos: *Rómpase en caso de incendio*, *Se ruega no tocar la carne por razones de higiene*, *Pájaro de mar por tierra*, *Tap Dance*, *Clipper*. «Él consideraba que el título guardaba la escancia de la obra». Asimismo menciona que «la obra de Isaac está cumplida», porque, especialmente la dramática, está acompañada por un gran cuerpo crítico de trabajos de grados, ensayos y libros.

Con palabras emotivas Dembo recordó al dramaturgo y sus pasos por el Nuevo Grupo, sus alegrías, decepciones, logros y frustraciones. También explicó que las obras de Chocrón «nacieron de sus vivencias, de su pasado ancestral, de la situación del país». Asimismo recordó cuando Juana Sujo montó la obra *El quinto infierno* en el Pequeño teatro del Este, «para muchos este evento constituyó el lanzamiento de Chocrón como dramaturgo a nivel nacional».

Por su parte Garrido reflexionó sobre qué es lo que define al escritor judío y las opiniones de Chocrón al respecto, también ahondó en los temas tratados en sus obras como las minorías, la familia judía, la sociedad venezolana, el desarraigo, la familia heredada y la familia elegida. Los temas del dramaturgo «evolucionan mientras pasan los años, vemos a un hombre que va encontrando respuestas».

El evento contó con la asistencia de amistades de Chocrón Z'L, de la junta directiva del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas y del rector de la Universidad Monteávila, Joaquín Rodríguez Alonzo.



Néstor Garrido, Miriam Dembo, Victoria de Stéfano y Abraham Levy Benshimol.

Un texto que estudia la literatura en haquetía hecha en Venezuela

Se presentó el libro «NO SEA TU FALTA, MI BUENO»

Stephanie Spira

La obra busca que la lengua haquetía, herencia del judaísmo marroquí y usada después de la expulsión de los judíos de España en 1492, pueda ser comprendida y utilizada por todos

El 27 de junio se presentó en la librería Kálathos de Los Chorros el libro *No sea tu falta, mi bueno*, de Adrienne Sítzer Cohén, con palabras de Miriam Harrar de Bierman, presidente del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

Néstor Garrido, tutor de este trabajo de grado y supervisor de Sítzer en la elaboración del libro, destacó el arduo trabajo requerido para la realización de la obra, y enfatizó que hoy se ve el fruto del empeño y dedicación de su autora.

Por su parte, Adrienne Sítzer relató jocosas anécdotas ocurridas durante la preparación del libro. En los agradecimientos mencionó de manera especial a su tío abuelo Amram Cohén, quien no solo la apoyó emocionalmente, sino que patrocinó parcialmente la edición.

Sítzer, egresada de la escuela de Letras de la Universidad Católica Andrés Bello y con una maestría en Mercadeo en el IESA, comenzó a escribir el libro en 2005 como tesis de grado. *No sea tu falta, mi bueno* se basa en relatos en lengua haquetía de miembros de la comunidad judía de Venezuela publicados en la revista Maguén-Escudo, que representan un encuentro entre lo judío tradicional y la cultura norafricana unida a la venezolana. La



No sea tu falta, mi bueno surgió inicialmente como una tesis de grado. (Foto SSC)

obra busca que esta lengua, herencia del judaísmo marroquí y usada después de la expulsión de los judíos de España en 1492, pueda ser comprendida y utilizada por todos.

Para finalizar se invitó a Sara Fereres de Moryoussef, Moisés Garzón (autores de algunos de los textos analizados por Sítzer), Amram Cohén y Néstor Garrido para que con la autora presentaran formalmente el libro, y posteriormente se hizo un brindis.



Moisés Garzón, Sara Fereres, Amram Cohén, Adrienne Sítzer y Néstor Garrido presentan oficialmente el libro (Foto SSC).

Una noche de haquetía en la KEHILÁ

Solly Levy presenta, por última vez, «La vida en haquetía: para que no se pierda» en la comunidad judía de Caracas

Sara de Santa Clara

Má nishtaná a laila a ze mi kol haleilot,
 «cuánto diferente la noche la esta entre todas las noches. Que la noche la esta es la de mi despedida de la escena, o como decimos nosotros de mi despartida. Por favor no llorís que no es bueno». Así inició su acto Solly Levy, en el que trae a la memoria las palabras, frases y anécdotas en haquetía, o conocida en lugares como yudezmo, judeoespañol o ladino, que son la misma lengua aunque tienen ciertas variaciones que dependen de la región.

El 28 de junio el especialista en esta judeolengua Solly Levy se presentó en el Salón Jerusalem de Hebraica con su obra *La vida en haquetía: para que no se pierda*. La primera vez que Solly se dirigió a un grupo en haquetía fue en abril de 1983 en Caracas, interpretando la comedia el *Desván de los de embasho*, «pues ya podís ver cómo se cerra el redondel».

Durante la presentación que se llevó a cabo con motivo de la XIII Semana Sefardí de Caracas, Solly Levy hizo reír y llorar al público, sea porque recordó a los desaparecidos o porque pintó las calles de la infancia de muchos que inmigraron a Venezuela.

Lucía un traje negro y no necesitó más que una mesa y un micrófono para deleitar a los asistentes. Fue una presentación interactiva, jugó con el público, les enseñó palabras, expresiones y gestos. Levy llegó a Caracas, con su esposa, para participar en la Semana Sefardí, es la tercera vez que visitaba al país y asegura que en Venezuela tiene más amigos que en cualquier otro lugar.



Solly Levy firma los estuches de sus cedés al terminar su última presentación como showman. (Foto SSC)

Es un hombre simpático que busca el humor en todas partes, desde las piedras hasta la política. Durante la semana asistió a todos los eventos y fue *hazán* en el *Arbit* del 29 de junio en la sinagoga Tiféret Israel del Este.

La vida en Haquetía: para que no se pierda es un acto que el Centro Sefarad Israel ha llevado a distintas partes del mundo para promover el estudio y el recuerdo de esa lengua. En la presentación se vendió un «cofre» de cedés en los que Solly habla en haquetía, cuenta historias y anécdotas.

Al finalizar abre la mano y con la palma hacia afuera la desliza por su frente diciendo «hay que calor», cosa que repiten los asistentes. Este fue uno de los gestos que les enseñó a los participantes para que lo repitieran cada vez que se mencione el número cinco.

Concierto de clausura de la XIII Semana Sefardí de Caracas

LINET SAÚL y DORIS BENMAMÁN

recordaron con música a «Moselín»

Sara de Santa Clara

La noche del sábado 30 de junio el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas (CESC) realizó el acto de clausura de la XIII Semana Sefardí, en el que ofrecieron junto a la familia Cohén Serfaty un concierto en memoria del tenor Moisés Serfaty Serfaty Z'L «Moselín».

El evento, que se llevó a cabo en el Auditorio Jaime Zigheboim de Hebraica, contó con la participación de la soprano Linet Saúl, de Turquía, quien cantó junto a Doris Benmamán un repertorio de canciones sefardíes y de canciones populares de Manuel de Falla entre las que se encontraban: *El paño moruno*, *Seguidilla Murciana*, *Canción*, *Polo* y *Nana*.

Introducidas por las palabras emotivas de Samuel Cohén Serfaty, sobrino de Moselín, quien recordó la trayectoria de quien fuera uno de los primeros hombres que introdujo el canto sefardí en Venezuela, y de Moris Saúl,



Saúl y Benmamán deleitaron con sus canciones del repertorio sefardí. (Foto SSC)

esposo de Linet, que se dirigió al público con un discurso en ladino, las cantantes ofrecieron hora y media de espectáculo. Estuvieron acompañadas por Rubén Riera en la guitarra clásica y eléctrica, Heriberto Rojas en el bajo eléctrico y Alexandra Álvarez «La Chewee» en el cajón y la percusión menor. El grupo logró una perfecta fusión musical, que lograron en brevísimo tiempo.

Tanto Linet como Doris interpretaron canciones tradicionales sefardíes, tanto del repertorio levantino como norafricano.

Antes de finalizar el concierto la hija de Saúl presentó una canción y, culminaron el repertorio con aplausos y una de las canciones que desde siempre ha estado presente entre los niños, padres y abuelos de la *kehilá*: «*Abraham avinu, padre querido, padre bendicho, luz de Israel*», además de la reconocida melodía *Jerusalén de Oro*, de Naomi Sherer.



El auditorio Jaime Zighelboim de Hebraica cedió su espacio a la música judeoespañola a cargo de estos excelentes músicos. (Foto SSC)

El desconocido origen de la SEMANA SEFARDÍ DE CARACAS

Alberto Moryusef

La Semana Sefardí de Caracas y sus similares en el resto del continente —celebraciones netamente culturales y festivas— tienen su origen en una coyuntura sociopolítica que tuvo lugar en Israel.

Corrían los primeros años de la década de 1970, y crecía en Israel el malestar de miles de jóvenes de bajos recursos, hijos de los llegados en la gran ola migratoria de los años 1950, pertenecientes a los grupos que se sentían segregados de la sociedad: los judíos orientales (*mizrahim*) y los sefardíes. Se suele contar entre los últimos —y en este caso hacían mayoría— aquellos que, si bien provenían del norte de África, eran descendientes de los judíos que se asentaron allí a principios de la era común, y no de los expulsados de la Península Ibérica en el siglo XV.

Se quejaban de su desventaja económica comparada con la de los recién inmigrados de la URSS, y de su escasa participación en la política nacional, hasta entonces dominada por los askenazíes veteranos. Las protestas llegaron a tener carácter callejero y violento, con la aparición del autodenominado grupo «Panteras Negras», cuyos miembros provocaron desórdenes en Tel Aviv y Jerusalén.

El descontento fue capitalizado por algunos partidos políticos, principalmente por el recién creado Likud, que en 1977, con el askenazí Menajem Beguin a la cabeza, llegó al poder por primera vez gracias a los votos de sefardíes y orientales. Mediante subsidios y otras ayudas, mejoraron sus condiciones y alcanzaron progresivamente oportunidades similares a las de los veteranos. La elección como diputado a la *Knésset* de Charlie Bittón, el líder de las «Panteras», y la designación del intelectual jerosolimitano Itzjak Navón como

presidente del Estado, primer sefardí en alcanzar ese puesto, se interpretaron como signos de cambio en la sociedad.

La respuesta de las comunidades sefardíes de la diáspora ante la precaria situación de sus similares en Israel fue la de hacerse solidarias, organizando federaciones regionales para trabajar coordinadamente. Así surgió en 1972 la Federación Sefardí Latinoamericana (Fesela), impulsada desde Venezuela por la Asociación Israelita de Venezuela bajo la presidencia de Moisés Garzón. En Norteamérica se creó la *American Sephardic Federation* y en otros países, sus equivalentes. Este movimiento ayudó a reactivar por un tiempo la Federación Sefardí Mundial, creada en el lejano 1925 durante el 14º Congreso Sionista, precisamente con la intención de mejorar la precaria situación de los sefardíes en el *yishuv* bajo el Mandato Británico.

La tarea inicial de estas federaciones fue la de recoger fondos para ayudar económicamente a los sefardíes pobres en Israel, proveyendo a las novias de ajuares y a los niños de regalos en su *bar mitzvá*, entre otras cosas. Paralelamente, y superada la premura de esa primera etapa, las instituciones sefardíes de la diáspora se organizaron para rescatar y difundir los aspectos propios de su cultura. Se crearon entonces centros de estudios, como el de Caracas en 1980 con Jacob Carciente como su primer presidente, que publican libros y revistas, dictan seminarios y organizan conciertos y recitales con ese objetivo. Es así como la Semana Sefardí de Caracas tiene su origen en un capítulo del complicado e inconcluso proceso de formación y consolidación del moderno Estado de Israel.

Moises Garzón

«Difundir la CULTURA SEFARDÍ es una misión»

Garzón rememora los primeros pasos del CESC y de la Semana Sefardí

Sara de Santa Clara



Moisés Garzón pidió que no se extinga la tradición de la Semana Sefardí.

Moisés Garzón Serfaty, expresidente de la AIV, recuerda con detalle casi todos los eventos en los que ha participado, entre ellos la creación de la institución que busca «rescatar, difundir y enriquecer la cultura sefardí»: el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas (CESC).

Desde 1972 Garzón había participado como fundador de la Federación Sefardí Latinoamericana (Fesela). En las reuniones de esta organización que se efectuaban en todo el mundo, él proponía la creación de centros como el CESC. «Yo tenía que dar el ejemplo en Venezuela, así que en 1980 se lo planteé a mis amigos Abraham Levy Benshimol, Amram Cohén y Alberto Botbol». Ese mismo

año llevaron la propuesta a la junta directiva de la Asociación Israelita de Venezuela, la que aprobó la creación del CESC.

Dentro del marco de actividades para difundir la cultura sefardí y rescatar el recuerdo de tradiciones y costumbres, nació la Semana Sefardí. «Me inspiré en que la Federación Sefardí de Canadá, que dedicaba una quincena a hacer actividades relacionadas con la cultura sefardí; también vivimos algo parecido en San Pablo, Brasil, donde nos agasajaron con tres días de cultura sefardí, durante un evento de una semana organizado por los anfitriones de Fesela. Entonces pensé: en vez de tres o quince días, hagamos una semana sefardí».

Tenían previsto hacerlas anualmente. «Lamentablemente no se pudo, o por lo menos cada dos años; ahora se hace cuando Dios quiere, pero se sigue haciendo, lo cual es muy alentador y enriquecedor».

Distintos tipos de personajes y eventos se presentan en las semanas sefardíes, entre ellos están músicos nacionales e internacionales, así como charlas de profesores universitarios de distintos países. «Recuerdo que entre los cantantes locales tuvimos a Esther Roffé, que es extraordinaria, también a mi lamentablemente difunto primo Moisés Serfaty Serfaty Z'L», a quien se le rindió un homenaje en la VI Semana Sefardí, con la presentación de la obra *Éxodos op. 170*, del compositor colombiano

sefardí Blas Atehortúa. La obra fue compuesta para conmemorar los 500 años de expulsión de los judíos de España. El 23 de junio de 1992 se estrenó en la Gran Sinagoga Tiféret Israel, y se repuso en la Sala José Félix Ribas del Teatro Teresa Carreño el 28 de junio.

Durante las semanas sefardíes han resalado los eventos musicales, los simposios, las mesas redondas, las exposiciones, y muchas otras actividades. Los actos de las semanas sefardíes siempre han estado abiertos al público en general.

La cultura sefardí «es un tesoro que hay que preservar; pero, no solo hay que conservarlo, sino que hay que discutirlo para que sirva de estímulo para enriquecer ese acervo cultural sefar-

dí». Reafirmando y sin titubar, Garzón comenta que «es una misión, y la asumo como tal».

«El hecho de pertenencia a un grupo es una cualidad humana innata, el ser humano no puede vivir en el vacío; esto aumenta nuestro sentido de pertenencia, no solo como sefardíes, sino como judíos, porque esta cultura es una riqueza de todo el seno judío. Y eso es una de las cosas que hay que grabar en las mentes y corazones de muchas personas».

La *kehilá* ha ayudado a que las Semanas Sefardíes sean posibles. «Yo quisiera augurar que no se pierda esa buena costumbre, que la Semana Sefardí se siga desarrollando exitosamente, y que haya una generación de relevo que se ocupe de recoger el testigo para seguir en esta carrera, que es de vida, de supervivencia».



La ASOCIACIÓN ISRAELITA DE VENEZUELA y el CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS comprometidos con la difusión y defensa del patrimonio cultural del pueblo judío.



Celebración comunitaria

AIV realiza hilulá de rabí SHIMÓN BAR YOHAY Z'LA

Sara de Santa Clara

El 17 de mayo la Asociación Israelita de Venezuela celebró en la Quinta Monteverde la *hilulá* de rabí Shimón Bar Yohay Z'LA, con el objetivo de recaudar fondos para la Jevrá Kadishá y conmemorar la fecha del fin de una epidemia que diezma a la población judía en los tiempos de Bar Cobjá y rabí Akiva.

El equipo de Tony Amato recibió a los que entraban y los fotografiaba con un fondo de flores blancas que alegraban el lugar. Los invitados emocionados recogían su *kipá* y sorprendidos tomaban un boletín que entregaba un muchacho alto con camisa blanca.

Un mar de personas invadieron el salón de la Quinta Monteverde. Las mesas vestían de blanco y en ellas largos floreros sostenían unos elegantes lirios. De un lado se veía la tarima donde el cantante israelí Yossi Nahmías deleitaba a todos los presentes con su música; del otro, un gran bufé con distintas clases de comida. Como en toda reunión comunitaria, no faltaron los dulces de diferentes colores y tamaños.

Todos los años la Asociación Israelita de Venezuela hace una gran celebración con motivo de la *hilulá* de rabí Shimón Bar Yohay Z'LA, en la que el dinero recolectado es dirigido a la Jevrá Kadishá y a Asistencia Social. Con ese fondo la AIV colabora con los miembros de la comunidad, con sensibilidad y discreción, en los momentos más difíciles.

La subasta empezó y todos estaban atentos. Haim Bentolila, Aarón Cohén y Samuel Chocrón estaban en la tarima central, empezaron a vender los cuadros y las velas pintadas a mano por artistas y miembros de la Jevrá. Al finalizar la noche y con la comunidad emocionada por los aportes de sus miembros, se rifaron los premios.

Tras bambalinas

Para la realización de este evento la AIV contó con el aporte y apoyo de muchas personas y empresas que trabajaron durante meses. Hay que mencionar a las señoras de la Jevrá, quienes hicieron las velas: Carolina Azulay, Ety Bentolila, Déborah Bentolila, Tery Bentolila, Martine de Cohén, Luz Dichi, Diana Encaoua, Monique Harrar, Lolita Mann, Silvia de Mizrahi, entre otras. También hay que agradecer a Mercedes Gabinzón de Benzaquén, autora de uno de los cuadros, y a los profesionales de la AIV, al decorador Moisés Benzazón, al encargado del sonido Eduardo Pilo, al DJ Oscar Leal, a Tony Amato, encargado de las fotografías, y a muchas personas que ayudaron en la realización de la *hilulá*.

Hay que mencionar especialmente a Arie Cohén, quien organizó el evento junto a Michel Coriat Harrar, Elías Bentolila y el *shej* Marcos Wahnón, miembros de la directiva de la Jevrá Kadishá.

Estará abierta hasta noviembre

Museo Sefardí inaugura exposición sobre PRESENCIA JUDÍA EN EL ARTE VENEZOLANO

Sara de Santa Clara

El 15 de julio se inauguró la exposición *Presencia judía en el arte venezolano* en el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel. El evento contó con la participación de varios artistas, la directiva del Museo y con la asistencia de público general.

Abraham Botbol, presidente del MSCMEC, recalcó la labor de la institución, agradeciendo a Federica Palomero, directora de la institución, por su trabajo y dedicación para montar exposición que costa de 34 obras, entre pinturas, dibujos, grabados, fotografías, esculturas, cerámicas y un vitral.

La exposición busca mostrar el patrimonio del Museo, pues todas las obras fueron donadas por los artistas o por coleccionistas. Este es el resultado de años de trabajo de la institución buscando piezas que tengan calidad plástica y significado dentro del arte en Venezuela.

Palomero destaca que la muestra pone de manifiesto la presencia de artistas judíos dentro del quehacer plástico: personajes reconocidos a nivel nacional e internacional que tienen una fuerte participación, en mucho de los casos como protagonistas, en las artes plásticas del país.

«Llama la atención que en una comunidad pequeña existan tantos artistas con una calidad y con un contenido significativo», aseguró Palomero y agregó que este es un fenómeno que se empieza a desarrollar durante el siglo XX, con la inmigración provocada por



Junta directiva del Museo Sefardí: Izq. a der: Alberto Moryusef, Federica Palomero, José Chocrón, Priscilla Abecasis, Abraham Levy, Monique Harar, Amram Cohén, Mary Taurel de Salas y Abraham Botbol. (Foto SSC)

la Segunda Guerra Mundial. Y se refuerza en la actualidad por el «apoyo de las familias, las instituciones y la comunidad a las artes».

En la sala se pueden apreciar obras de temas laicos hechas por artistas judíos, y de gentiles que abordan el judaísmo o usan los símbolos en la vida entre los nuestros.

Los artistas actualmente expuestos son Harry Abend, Ricardo Benáim, Nadia Benatar, Tania Beraja, Susy Dembo, Ricardo Goldman, Susana Gordon Attías, Cecilia Hecht, Maruja Herrera, Reina Herrera, Susy Igllicki, Henrique Margulis, Walter Margulis, Arturo Obadía, Livio Perli, Carlos Poveda, Irene Pressner, Thea Segall, Jorge Stever, Glenn Sujo, Lihie Talmor, María Teresa Torras y Ketty Violo.

La muestra estará expuesta hasta noviembre de 2012. Para visitas individuales o grupales pueden llamar al teléfono: 578.14.89

«Poemas morales y otros escritos»

CEC presentó nuevo libro de MOISÉS GARZÓN SERFATY

Sara De Santa Clara

El evento se llevó a cabo el 29 de enero en el Auditorio Elías Benaím Pilo de la Asociación Israelita de Venezuela

El auditorio estaba repleto. Directivos de diferentes instituciones de la *kehilá*, rabinos, amigos y familiares de Moisés Garzón se acercaron a la presentación del libro «*Poemas morales y otros escritos*».

Abraham Levy Benshimol recordó el trayecto de Garzón por la comunidad, los cargos que ejerció, las publicaciones en las que estuvo involucrado y los premios que recibió. También recalcó: «Moisés es un hombre creyente, respetuoso de los preceptos bíblicos, de elevados principios morales, intelectual de alto vuelo y trabajador incansable».

Por su parte, Miriam Harrar de Bierman, presidente del CEC y quien escribió el prólogo, aseveró: «El título permite pensar que la moral es una constante en la obra; pero, además, hay otras constantes: Di-os y la elevación del hombre ante Él. El hombre imperfecto con sus dudas y pecados, la sociedad injusta, el fanatismo de cualquier signo, el exceso de poder... Todas estas reflexiones permean la obra, pero no con pesimismo, sino que, por el contrario, siempre hay en todos estos textos un resquicio por donde puede, si así nos lo proponemos, entrar la luz».

Durante el evento se entregaron libros a las instituciones comunitarias y a personajes cercanos al autor, y José Chocrón leyó tres poemas de la obra: *Los robles caídos*, *Mi jardín* y *El silencio de los poetas*. Emocionado, Moisés Garzón recordó que dedicó el libro a la memoria de su hermano Elías (Z'L) y de su sobrino Abraham Garzón Nahón (Z'L). Comentó que los cambios sociales, políticos y



Garzón quiere elevar la conciencia del pueblo judío. (Foto SSC)

económicos, la pérdida de valores éticos y «los atropellos de todo tipo que se incrementan a diario en el mundo» lo llevaron a escribir los poemas recogidos en la obra, que «pretenden cumplir una acción moralizadora apuntando a un comportamiento ético, así como a resaltar los valores de mi pueblo».

Asimismo aseguró: «Con este trabajo aspiro a crear conciencia en los que lo lean y divulguen. Espero conseguirlo, o al menos estimular la reflexión para que elevemos nuestra espiritualidad y logremos vivir en paz con nuestros semejantes y con nosotros mismos».

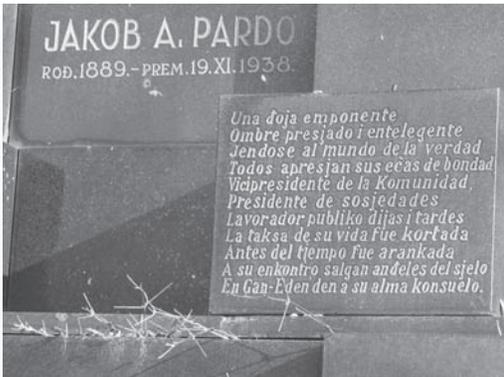


La audiencia disfrutó de los poemas de Garzón en la voz de José Chocrón. (Foto SSC)

Lápidas en ladino: la huella sefardí en el CEMENTERIO JUDÍO DE SARAJEVO

Miguel G. Lázaro

Totalmente abandonadas al paso del tiempo, rodeadas de maleza y algunas resquebrajadas por las explosiones de la guerra reciente, las tumbas de la comunidad judía de Sarajevo dan fe de la rica convivencia cultural y religiosa que vivió esta ciudad en tiempos mucho mejores que los actuales. Apenas quedan ya aquí descendientes de los sefardíes que a principios del s. XVI llegaron a Saray-Bosna (Sarajevo en yudezmo) huyendo de la limpieza étnica de los Reyes Católicos; pero, sí han sobrevivido, grabadas en la piedra negra, deliciosas muestras de amor por los seres queridos.



Fantástica mezcla de español con grafía eslavava: la **đ** sustituye a nuestra j, y la j a nuestro fonema i, como en el caso de **đoja**=joya. La h muda no se escribe, y la ch se representa como **č**.

«Una joya imponente / Hombre preciado e inteligente / Yéndose al mundo de la verdad / Todos aprecian sus hechas de bondad / Vicepresidente de la comunidad, / Presidente de sociedades / Laborador público días y tardes / La tasa de su vida fue cortada / Antes del tiempo fue arrancada / A su encuentro salgan ángeles del cielo / En Gan-Edén den a su alma consuelo.»

Con estas enternecedoras palabras se despedían los Pardo de uno de los suyos, que con otros muchos centenares descansa en una de las laderas que rodean Sarajevo, bajo lápidas con apellidos como Moreno, Kampos, Montiljo o Kabiljo (en los que -ljo se lee “-llo”, Montillo y Cabillo). Estas se mezclan con las de nombres centroeuropeos de los judíos askenazíes, que huyeron de las persecuciones en el centro de Europa en el s. XVII, y que como los sefardíes, fueron bienvenidos y encontraron refugio y protección en los dominios del Imperio Turco.

Las autoridades otomanas toleraban la libertad de cultos en su territorio, y no solo permitieron, sino que favorecieron el establecimiento de la comunidad judía en el Imperio, sabedoras de los conocimientos mercantiles y financieros que han hecho prosperar a este pueblo. Cuando en agosto de 1492 expiraron los cuatro meses de plazo que los Reyes Católicos habían dado a los súbditos de fe judía para convertirse o exiliarse, el sultán Bayaceto II llegó incluso a enviar buques a las costas ibéricas para recoger a los refugiados. A este sultán de gran visión estratégica se le atribuye la curiosa crítica, recogida por Caro Baroja, de «considerar como torpes a los Reyes Católicos por haber expulsado de sus reinos a súbditos tan provechosos para sus intereses». Las puertas del Imperio Otomano estuvieron desde entonces siempre abiertas a la población judía, y en sus confines más occidentales, los de la Península Balcánica, se establecieron e integraron con gran fortuna y provecho.

La primera prueba escrita de presencia judía en Sarajevo data de 1557, y veinte años después el *pushá* les autorizaba a construir un barrio propio y la primera sinagoga, en una

zona a la que llamaron El Cortijo. Los sefardíes se trajeron consigo no solo la lengua y tradición hispana, sino también una auténtica joya bibliográfica: una *bagadá* fechada en 1350 y elaborada en Barcelona.

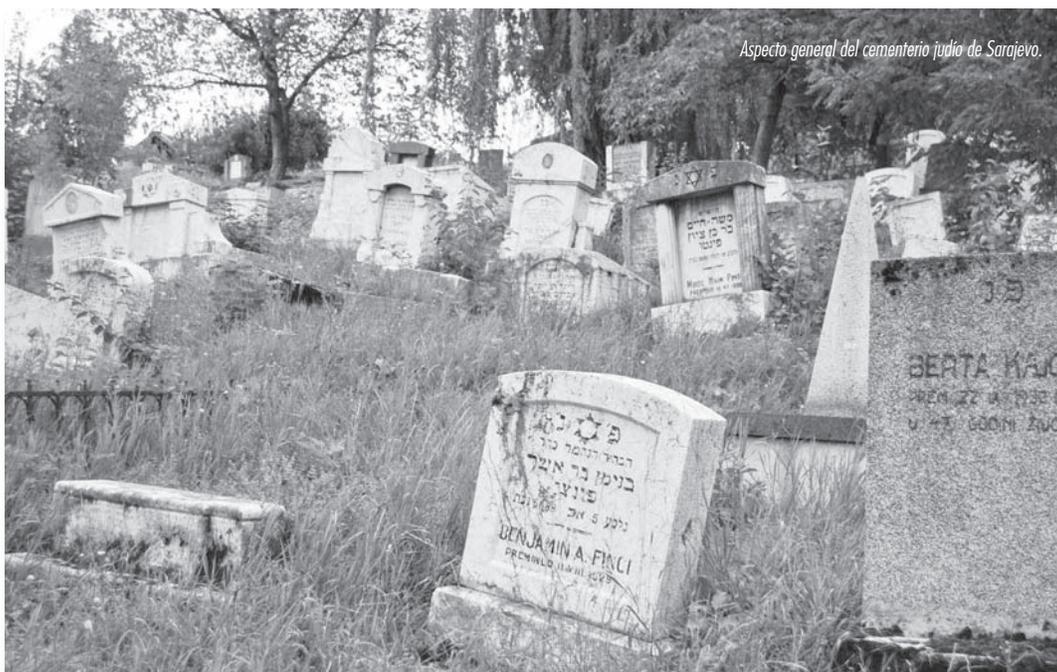
La comunidad judía (sefardí y askenazí) prosperó en Sarajevo y se dice que en algún momento llegó a constituir una quinta parte de la población de la ciudad, lo que le ha valido el sobrenombre de «la Jerusalén europea», un lugar en el que sinagogas, mezquitas e iglesias católicas y ortodoxas se han venido mezclando en secular armonía. A finales del s. XIX la comunidad sefardí de Sarajevo llegó a publicar un periódico en ladino, *La Alborada*, y en 1892 se constituía una asociación cultural y caritativa que todavía hoy aglutina a la comunidad judía de Bosnia y Herzegovina: *La Benevolencia*.

El siglo XX fue terrible para la comunidad judía, y cerca del 85 % de los más de 10 mil

judíos que vivían en la ciudad fueron asesinados durante el Holocausto, en campos de exterminio tristemente célebres como Jasenovac o Auschwitz. Gran parte de los supervivientes de la Segunda Guerra Mundial huyeron después al recién creado Estado de Israel, y otros lo hicieron 40 años después, escapándose de la guerra de 1992. Se calcula que la comunidad judía de la ciudad la forman actualmente unas 700 personas, aunque es bastante probable que su número sea inferior.

El barrio de El Cortijo desapareció en un incendio a finales del siglo XIX, y apenas queda un tercio de las quince sinagogas que hubo en la ciudad. El cementerio, en cambio, y aunque en un estado penoso y muy descuidado, como testigo mudo y triste del paso de la historia y del hacer inevitable de la muerte, alberga tumbas desde el año 1630, con epitafios que son un auténtico tesoro.

www.balkanides.com



Aspecto general del cementerio judío de Sarajevo.

CON GRACIA, MI UENO, Y CON DEREJ-ERES...

Alicia Sisso Raz

Especial para Maguén-Escudo

El primer **manadero** (*fuenta*) que **arregó** (*regó*) mi **criansa** era un **jalteo** (*mezcla*) **endiamantado** (*maravilloso*) de **realidad** e **imaginación**, lo que pintó mi **niñes** con colores **majicós** (*mágicos*). Mi **auela** (*abuela*) y mi madre **mos** contaban día y noche **ma'ases** (*cuentos*) **luzzi-dos** (*lucidos*) sobre la vida de antes, y mi padre **ni paraba ni abaragaba** (*exp.*) con sus **sacadas** (*invenciones*) y **hal.leles** (*alabanzas*) sobre cada **cozza** israelí, lo que **arrisultó** (*resultó*) en una **nublina** (*neblina*) **arrevoltada** (*embrollada*) **adientro** (*dentro*) de mi **meollera** (*cabeza*). Hoy ya **se-poy** que **esos ma'ases endiamantados** eran la **criación** (*creación*) del **uahsh** (*echar de menos, añoranza*) y de la **tristezza** que **sentían por alesharsen** de su "España", **za'ama** (*es decir*) Tetuán en Marruecos. Cada vez que yo **jammeyoy** (*pienso*) en **esso**, me **quedoy 'ajbeada** (*sorprendida*) que **contodo y** (*a pesar de*) esa **jarabujina** de **imajinaciones** y de **uahshes** en mi **cazza** (*casa*), y de llamar a Tetuán en Marruecos España, me **pují** (*crecí*) sin **faltas** (*defectos*) de comprender la **mammasut** (substancia, realidad) de la vida, y **cuedoy** (*puedo*) **desferenciar** (*hacer la diferencia*) entre la realidad y entre la **fantazzia** (*s.e.c. imaginación, lo que no es realidad*).

Mi **famía** (*familia*) paterna era de Fez, y mi **famía** materna era de Tetuán, **ma** (*pero*) **orijinalmente** de Larache y

«España, za'ama, Tetuán, la blanca». Vista de la ciudad.



Alcazarquivir. Yo nací en Casablanca en una noche de Noviembre 1948, y mi **auela** materna, Jamila Monsoñego Sisso **sha'ateó** (*vino corriendo*) **dezde** Fez **specialmente pa** (*para*) abrirme la boca con **asúcar**. **Esso** mi padre **nuncua mancó** (*faltó*) de **enmentarlo** (*mencionar*) a mis **orejas** y al **'olam** (*mundo*), como si **fera** (*fuera*) una **debda** (*deuda*) que **tengoy** de devolver un día. **Ma**, los rayos del sol que **arrelumbraron** (*alumbraron*) el primer día de mi vida **feron** (*fuleron*) del sol mediterráneo, **pamorde** (*por causa de*) que mis padres, por ser sionistas **del 'adau, feron** (*fuleron*) independientemente a Israel **discués** (*después*) que yo salí al **'olam**. **Ansi** que yo era muy **mesjeadita** (*chiquita*), de 20 días **namás** (*de: nada más*) cuando **pizzimos** (*pisamos*) las arenas de Israel.

Mi padre habló y **scribió** un hebreo **luzzi-do** ya en Marruecos, y **pamorde** (*por causa de*) **esso**, él **scribía** cartas en hebreo **pa** todo

los **vezinos**, y se **puzzo** responsable **pa spli-car** (*explicar*) las **'adas** (*costumbres*) y las **novedades** (*actualidad*) israelí a toda la **famía**. Cuanto daría yo **pa ser rodeada** con **munchos** (*muchos*) tíos y tías como todos mis **iuales** (*iguales = otras personas*), **ma** yo no tenía ese **uen** (*buen*) **mazzal** (*suerte*). Éramos una **famía mesjeada** en Israel en esos días, menos de **una mano** (*cinco; exp.*) de adultos: mi padre Yaakov, mi madre Esther, mi **auela** Sol, y mi tío **Izaque**.

La mayoría de las **splicaciones** y **entrepeticiones** (*interpretaciones*) de mi padre no **sherkeaban** (*tenían en común*) nada con la realidad, **ma esso** fluía de su **imajinación!** Él **mos dizia** que todo en Israel es lo **mejor** y lo más **espejado** de todo el **'olam**: Que la leche es la más sana y **gustozza** (*sabrosa*), que los **dutores** (*médicos*) **no matan sanos** (*exp. buen médicos*), que los vergeles y bosques son los más **endiamantados!** Aquí **cale que** (*hay que*) parar, **pamorde** que no había **dengún** (*ningún*) bosque en Israel en ese **zeman** (*tiempo*)! Y **asigún** (*según*) mi padre, la policía israelí recién criada que todavía era en sus «pañales», es la **mejor** del mundo! Tan **mejor** es, que **afilú** (*mismo*) el Scotland Yard **no queda cabe ella** (*sin comparación*), y que **adóla** nuestra policía israelí y **adóle** (*exp.*) el Scotland Yard! Y todos **mozotros**, los **oidores** (*oyentes, presentes*), **mos** creíamos en lo que **mos dizía**, y **jammeabamos** (*pensábamos*) que es la verdad! **Discués** (después) ya **fetneímos** (*damos cuenta*) que nuestra tierra prometida de miel y leche (*Israel*) es más aparecida a tierra de arena, pinchos, y chumbos, **ma** lo que contaba mi padre **fiddeaba** (*desbordaba*) la alma con **plizzer**.

Mis padres **mercaron muestra caza** en **Jerusalén**, y **cuazi** no teníamos **vezi-**

nos sefardíes. **Anque** había **injustedadas** (*injusticias*) **kefseadas** (*feas*) en Israel, y los sefardíes pasaron **munchas kahrás** (*penas, problemas*), como ya lo **contí** en mi escrito *El terremoto en nuestra tierra prometida*, mi padre se quedó siempre con los **hal. leles pa** Israel. **Ma**, mi madre y mi **auela** por el otro lado, no **selkearon** (*dejaron, relajar de*) su **uahsh pa** el pasado, **pa** sus hermanas y **hijas**, los amigos, el patio **sherkeadó** (*compartido*) con los **vezinos**, **pa** los cantares, el ambiente, y **pa** todo lo que se **deshó** allá. Siempre con **ya hasrá** (*exp.*) de esto y de lo otro, **no sea la falta** (*exp.*) de este y del otro, y siempre **mos dizian** y **mos 'audeaban** (*repetían*), que es **menester** de **fazer** todo con gracia y con **derej-eres** (*buenas maneras*). A mi madre la gustaba a cantar, a colocar flores en su cabello, y a **fazer** (*hacer*) todo en estilo bonito. **Tamién mos** contaba **muncho** de la vida en España, **za'ama** Tetuán... **Asigún** mi madre, la vida se pasaba en cantar y bailar, en ayudar uno a otro, con **muncha riza** (*risa*) y **buenidad**, y con **corassones** y manos abiertos.

Si una **vezina** (*vecina*) se iba al techo para **guindar** (*colgar*) la ropa, me **dizía** mi madre, ella lo **fazía** cantando. No pasaba ni un ratito, y **halaquí** (*he aquí*) venía la otra **vezina pa** dar palmas y una mano **tamién**... La tercera **vezina** ya venía **pa** bailar... Escuchando a todo este ambiente y manera de vida tan **endiamantada**, **men'odrí** (*con razón*) que la vida en nuestra tierra prometida parecía **enshauada** (*enjuagada-s.e.c.: sin brillo*) y sin **hiba** (*decoro*) de nada. Toda esa gracia **luzzida mancaba** (*faltaba*) en Israel, y me entró **tamién** a mi un **uahsh pa** ese pasado, que **nuncua fe** (*fue*) mi pasado, y **fue-raparte**, yo **jammeoy** que **munchos** de esos cuentos de mi madre, la **descansada** (*que en paz descanse*), no eran **ialito ialito** (*igual*)

la pura verdad... **Ma**, ese pasado con Tetuán, Larache con sus **judiós** y cultura volvieron a ser mi paraíso perdido, y **pamorde esso** metí mi **cabesa** en la **uahla** (*dificultad, problema*) **de scribir** en **haquetía pa** que no se **mos rezbale** al olvido, no **al.leguen esos días!** Y **hatta** hoy, suena en mis **orejas** la voz de mi **auela** Sol **diziendo** me con **dur-sor** (*dulzor*), «con gracia, mi **ueno**, con gracia y con **derej-eres** (*buenas maneras*)». Mi padre, por el otro lado, **mos dizía** que debemos de **acodrar** (*acordar*) que nuestra **auela** Jamila es de Fez, de los Monsoñego, y que por **esso** es **menester** de comportar siempre con dignidad. Y **ansina**, **acobijada** (*abrighada*) con cuentos sobre «España» y **hal.les** sobre Israel por un lado, la **hoba** (*deber*) de portarme como un Monsoñego y mantenerme con gracia y con **derej-eres** por el otro lado, pasaron los días y las noches de mi **niñes!**

Y yo, sabiendo que somos de España, se lo **dishí** a mi maestro en la escuela, señor Mendosa, cuando él **pesudó** (preguntó) un día a todos los alumnos por unos detalles. **Uoh** por mi **vergüenza** cuando me **acodroy** de **esso!** Al oír que somos de «España» el señor Mendosa se quedó plantado en su sitio y mudo **pa** un momento largo. **Dis-cués**, **ampesó** a dar **ueltas** (*vueeltas*) en la clase como una **forfolá** (*molinillo de papel*), y todos los alumnos se quedaron **'ajbeados** (*sorprendidos*). A mi **ba'ada** (*entonces*) me **subieron los humos** (*me volví orgullosa*) por **produ-zer** todo **esse harsh** (*ruido*) con una palabrita **namás**. Hoy me lo **splicoy** (*explico*) con **clarezza**. El **mesquín** del señor Mendosa se emocionó de la **zejut** (*mérito*) grande que tuvo tener un descendiente verdadero de los convertidos de España en su clase, **za'ama** yo... **Ua** la culpa no es mía, yo **sepo y endonde** es Marruecos y **endonde** es Espa-

ña, **ma** parece que **munchos** de los nuestros lo **arrevoltan** (*confunden*) un poco...

Daca (*dame*) **agüera que** (*exp.*) no solamente a **mozotros**, los niños, mi madre **dishó** que era de España. Eso se lo **dishó tamién** (*también*) al oficial israelí de la inmigración al **abashar** (*abajar*) del **vapor** (*barco*). El **mesquín** del funcionario **quijo** saber **endonde** (*adonde*) nacieron mis padres, y él **'audeo** (*repitió*) en los documentos de identificación **ialito ialito** (*igual, intensificado*) lo que le **dishó** (*dijo*) **ferazmal** (*de: Fuera del Mal; exp.*) mi madre, que era **ansina mizmo** (*así intensificado*): **Cibdad** de nacimiento – **Larache; País – España**. No, no **vos creís** que mi madre por un momento, **no sepamos de mal**, no se **cuavía** (*podía*) **acodrar** (*acordar*) **endonde** nació, o se **telteó** (*equivocó*), y **pamorde esso jalteó** (*cambió*) España con Marruecos. ¡**NO!** La **descansada** de mi madre sentía española y **judía** o **judía** y Española, lo que la dio la **dereches** (*el derecho*) y la **razon** de colocar a Larache en España. Y **ansí**, sin **jammear** (*pensar*) de la **mammasut** (*realidad*) **geograficá** ni de la **mammasut políticá**, mi madre arrancó a Larache de la tierra marroquí y se la regaló a los españoles...

En todos los documentos oficiales israelí de nuestra **famía** aparece ese milagro **geograficó**, y **hatta** en el certificado de **cazzamiento** mío **stá scritto** negro sobre blanco, que yo nací en Casablanca, Marruecos; y mi madre nació en Larache, ¡España! A mi marido **ba'ada** no le **'ajbeó** (*sorprendió*) **esso**, **pamorde** que cuando le **conbidimos** por la primera vez a cenar en **muestra** (*nuestra*) **cazza**, él **jamméó** (*pensó*) que no somos **judiós** ¡que **'ajuba**, a mi **ueno!** Y **esso pamorde** el **uenque** de platos **sabrozozos** y bonitos, los colores tan alegres de las comidas y de la **mezza**, las aromas,

la **riza**, el té con hierbabuena, los **masapanes**, las **sacadas** que saltaban de la **imajinación** de mi padre, y encima de todo mi madre con flores en su cabello cantando al fin de la cena, y todos **mozotros** dando palmitas. Todo estas **cozzas** le ‘**ajbearon** (*sorprendieron*) y no le parecieron ‘**adas** (*costumbres*) de **Judiós**. En su **cazza**, de padres rusos y polacos, las comidas de colores gris y beige, sin la **riza**, sin **sacadas** que saltan de la **imajinación**, sin flores en el cabello, sin cantares y sin palmas, y sin té con hierbabuena, verbena o ‘**atarsha...** y sin **auela** que **dize** y ‘**audea** «con gracia, con gracia mi **ueno**, y con **derej-eres**». Y Polonia es en Polonia y Rusia se queda plantada en Rusia, y nadie **enmenta** (*menciona*) lo que pasó antes de 500 años, como sí **fera** que es de hoy en día!

Y yo **digoy** a mi **cabesa**, basta de **jardeuar** las **cozzas**; basta ya de **arrevoltar** la realidad. **Dizir fantazzias no es de mi cara** (*exp.*) - una persona licenciada en filosofía y con una Maestría en Historia del Arte como mi! Yo con mis **hijos habloy** la pura verdad y con **muncha clarezza**. A mis dos **hijos** mancebos que **stán** en **TzaHal** en Israel, y a mi **hijo** mayor **cazzado**, en América, **mekneoy** los detalles verdaderos de la vida sin **lalear** (*ir de un lado a otro*) **pa** la **izquierda** ni **pa** la derecha, y sin **trocar** la realidad con **fantazzias**. **Anque moramos agüera** en Nueva York, los **digoy ansina mizmo**: somos **Judiós**-sefardíes-marroquíes-israelíes, y... **ua ueno**, que somos de España...

ABREVIACIONES

exp. - expresiones

s.e.c. - según el contexto

Expresiones y refranes

Adóla ... y adóle.. - *los dos no se pueden comparar*

Daca agüera que - figurad, escuchad

Dutor que mata sanos - *expresión de ironía = médico que no es bueno*

Ferazmal - *contracción*

*de: **Feras** (de) **Mal** = protegida[o] de mal - expresión de cariño. Según el contexto se puede entender como expresión de cariño o de ironía*

Nada queda

cabe... - *nada se puede comparar con...*

ni para ni abaraga - sin parar

No es de mi cara - *exp. no es digno de mi categoría*

No sea la falta de... - *señala la ausencia en un evento o una persona querida*

Subírsele los humos - *volverse orgulloso*

Una mano - *significa el número cinco.*

Por superstición el "cinco" se reemplaza con "mano"

Ya hasrá por esos días

luzzidos - *expresión que lamenta la pérdida*



Maguén-Escudo

Siga las actividades del CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS por Facebook y por nuestra página web: www.centroestudiossefardies.org.ve
La cultura sefardí a la mano.

¡Al vermos!

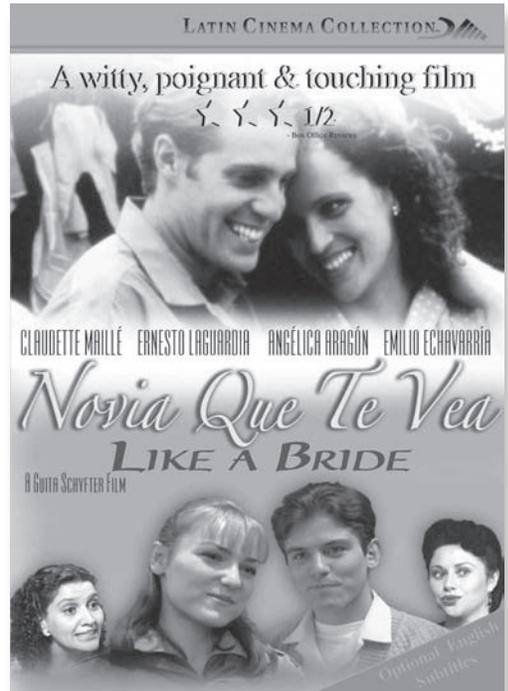
Detrás del telón de «NOVIA QUE TE VEA»

Rifka Sarshalom de Cook, Northwestern University

Especial para Maguén – Escudo

Novia que te vea es el título de la película dirigida por Guita Schyfter, basada en la novela del mismo título de Rosa Nissán. Dicho video ilustra algunas situaciones reales que experimentó la comunidad judía de México, entre mediados de los años 40 y finales de los 60. Situaciones como el deseo de las protagonistas principales de ser aceptadas en el seno de la sociedad, el problema de la asimilación, el deseo de mantener vivas las tradiciones, etc., situaciones estas que se conjugan para llevar a sus espectadores diferentes mensajes.

En México la población actual llega a unos 112 millones de habitantes, y de los cuales alrededor de 47 mil pertenecen a la comunidad judía¹. Cabe destacar que esta comunidad no incluye los dos grupos comunes que generalmente diferenciamos cuando nos referimos a las comunidades judías, es decir: sefardíes y askenazíes. En México, por ejemplo, la comunidad judía está claramente dividida en cuatro grupos étnicos: los sefardíes (los que no son jalebíes, ni shamis), los jalebíes² (originarios de Alepo, Siria), shamis³ (originarios de Damasco, Siria) y askenazíes (oriundos de Europa Oriental). En este artículo se intentarán comentar ciertos aspectos importantes⁴ que se entretujan en la historia narrada aquí, en este extraordinario video. Por ejemplo: el contexto histórico, el uso de la lengua española, la familia, el concepto de identidad, y otros. Como parte del texto, se incluirán citas extraídas de los personajes de la película, así como información relacionada con el contexto en que ocurren los hechos. Al final del artículo, el lector podrá encontrar una lista de



referencias bibliográficas que usé para basarme en ciertas opiniones emitidas.

La historia de la película se inicia con el relato por parte de una de las protagonistas: Oshi, una joven de origen sefardí (cuya familia es natural de Turquía), quien mirando fotos en el álbum, le oímos contar cómo arriba su familia a México. Según Oshi, era el año 1927, cuando Isidoro Mataraso, su abuelo paterno, llegó a México junto con su esposa y su hijo (el padre de Oshi). Isidoro sabe que allí hablan la misma «lengua» que él conoce y por eso piensa que no va a tener problemas de comunicación. Al llegar, busca a su primo David, quien supuestamente lo venía a buscar. Al darse cuenta de que

no lo vino a buscar, decide hablar con un policía que está en la estación y le pregunta si hay *yudíós*⁵ allí. El policía no le entiende, e Isidoro vuelve a preguntar, hasta que en esta oportunidad el policía se da cuenta de que la palabra «*yudíós*» alude a «judíos» y le da una respuesta afirmativa indicándole que en «Lagunillas» hay. Al alejarse el policía, otra persona que escuchó el diálogo, se identifica con los nuevos inmigrantes y ofrece hospedarlos en su casa... Este inicio es un aspecto importantísimo, desde el punto de vista lingüístico, porque ya desde el primer momento «*mos topamos*» con la lengua judeoespañola, que se usará durante la película mientras se escuchan conversaciones entre los miembros de la familia sefardí: por los padres, familiares (tíos, abuela) de Oshi; y amigas de Sarica, su madre. Esta lengua sirvió de vínculo e identificación entre los judíos españoles y sus descendientes desde su expulsión de España, en 1492. Y, tal como nos dice Oshinica⁶: «Es increíble cómo esta lengua se ha mantenido viva» aún después de más de cinco siglos⁷.

A continuación describiré algunos puntos que considero necesarios para el análisis de este extraordinario video que no solo entretiene con sus escenas, sino que guarda un mensaje detrás de sus dos personajes claves: Oshi y Rifke.

Contexto histórico

Hay dos momentos históricos que se reflejan en la película: la llegada del presidente John Fitzgerald Kennedy a México en 1963; y la persecución y captura de comunistas en esta región mexicana donde se desarrolla la historia. Saavedra, el amigo de Rifke, es capturado y ella tiene que huir para no ser atrapada. ¿Por qué existe la redada contra los comunistas, precisamente durante la misma semana de la llegada de Kennedy? Puede ser para evitar cualquier enfrentamiento contra la visita del mandatario de Estados Unidos.

¿Por qué? Tal vez a causa del sentimiento de rechazo hacia los Estados Unidos: Durante años, México ha tratado de recuperar parte de un territorio que perdió con su lucha contra Estados Unidos (1846-1848), y no fue sino hasta 1963 cuando los presidentes Kennedy de EE UU y López Mateos de México firmaron y respetaron (finalmente) el acuerdo de devolverle a México el territorio fronterizo entre estos dos países conocido como El Chamizal. Este acuerdo se hizo efectivo durante la presidencia de Johnson un par de años después. Estos dos acontecimientos políticos hacen pensar, tal como se dijo al comienzo del artículo, que los años en que se desarrolla la historia de Oshi y de Rifke es más o menos entre mediados de los 40 y finales de los 60.

La lengua judeoespañola

Esta lengua los identifica con su pasado y su origen judío vayan donde vayan. Es uno de los elementos de identidad de la cultura sefardí en y ante el mundo. Al comienzo de este artículo se comentó brevemente el uso del sonido /y/ en lugar de /j/ que existe en el español moderno. Otro elemento lingüístico que se observa en el video es el uso del sufijo -ica, como por ejemplo en los sustantivos propios: **Oshinica**, **Sarica**, **Fortunita**. Estas formas que se aplican a los nombres propios, son claramente explicados por Bunis (1999:169-170)⁸: «A los hablantes del yudezmo⁹ les encanta utilizar formas “hipocorísticas” (diminutivos, de cariño, afecto, honor¹⁰) en sustantivos propios¹¹». Un tercer ejemplo que ilustra el tema lingüístico en esta película es el de la pronunciación del nombre propio: Rifke [tal como lo aclara la misma Rifke, a su amigo Saavedra: “es con /f/”], también es mencionado por Bunis¹² donde muestra las dos formas del nombre רבקה [Rivka] con /v/ y con /f/. Claro, Rifke no es sefardí, pero tal vez sea impor-

tante acotar el uso de este sonido e indirectamente explicar porque muchos sefardíes escribimos nuestro nombre con /f/ y no con /v/. Como cuarto ejemplo lingüístico, se pueden identificar los refranes y expresiones que aparecen en la película. Entre los refranes, caben mencionar algunos tales como: «Novia que te vea», «tomí camino en mano...», «en tierras ajenas me vo a murir»; o expresiones típicas sefardíes como «*barminán*», «*mashalá*», etc. que se oyen regularmente entre sus usuarios.

La familia

La familia juega un papel importante en la sociedad latinoamericana, y en la comunidad judía su rol es notable. Por ejemplo, cuando Oshi comienza el relato, ella nos cuenta: «Cuando era niña, creía que estas fotos eran ilustraciones de la Biblia» Esta misma frase es la que utiliza al final de la película; pero, las fotos ya no están en un álbum, sino en las paredes de su casa. Estas fotos representan su herencia, sus familiares y principalmente su identidad sefardí sobre todo reflejada en la vestimenta que usaban en aquella época en Turquía, mucho antes de que la familia decidiera venir a «América». Así se vestían su tía Zafira y su tía Alegre. Su abuelo al inicio de la película y también en las fotos aparece con el sombrero turco, conocido como *fez*. (León, L. 2003:2).

Algo interesante, dentro de este concepto de familia, es el papel del padre que se observa en el transcurso de la película. En el caso de Rifke, es él quien conversa con la joven y trata de convencerla diciéndole que la relación que tiene con el chico (refiriéndose a Saavedra) no es buena y no terminará bien. Mientras, por su parte, Oshi -quien no quiere casarse con el joven doctor-, es al padre a quien le confiesa su decisión y rechazo al joven doctor. Es curioso ver cómo es con el padre quienes ambas jóvenes: Rifke y Oshi tienen más confianza de

conversar. Vemos, pues, al padre (en la relación con su respectiva hija, sea Oshi o Rifke) como una persona amable, cariñosa y que tiene tiempo para escuchar a sus hijos. No así en el caso de las madres de Oshi ni de Rifke. La mamá de Oshi siempre aparece jugando cartas y conversando con sus amigas; por ejemplo cuando Oshi le muestra su pintura, ella ni siquiera lo mira; o cuando el hijo trata de llamar la atención de su madre, ella no le hace caso hasta cuando él le dice que Oshi se fue de «viaje». La madre de Rifke siempre se está quejando de ella, «no sabe qué va a hacer con ella», no se ven que conversan. Caso contrario ocurre con la relación que tiene Saavedra con su madre, con quien tiene una relación muy cercana, tal como lo vemos cuando Rifke va a comer a la casa de los padres de él.

Identidad

En la película se perciben dos tipos de identidades: nacional y judía. La primera se presenta de manera un poco tácita entre los personajes. Sin embargo, la segunda (ya comentada anteriormente con la lengua), se aprecia en varios personajes de manera diferente.

Identidad nacional

Esta se identifica con el país. Rifke pertenece al movimiento juvenil Ha-Shomer ha-Tzaír y para los miembros de este grupo Israel es el país de los judíos, el país donde pueden vivir libremente sin ser perseguidos o insultados, como le ocurrió a Oshi y a su hermano cuando regresaban de la escuela a la que asistían en aquella ciudad mexicana, le dijeron «judíos» en un tono muy despectivo. Si bien, Oshi y su hermano nacieron en México, no eran considerados mexicanos, sino judíos. Se nota aquí cierta inconsistencia en cuanto al término de qué es ser mexicano cuando se trata de los judíos. Es importante señalar

que esto no es solo observado en México, sino en cualquier otra parte de Latinoamérica (y del resto del mundo en general). Aun cuando nazcas en Venezuela/Argentina/Chile etc. y eres judío/a, serás visto como judío/a no como venezolano-a/argentino-a/chileno-a etc. No obstante, podemos apreciar, que para Luna, la abuela de Oshi, sutilmente, también implica lo mismo: Luna identifica a Saavedra como un «*burdaki*»¹³. El de «aquí» (de México) para decirle que tiene costumbres y tradiciones diferentes¹⁴ (a la de los judíos).

Vemos pues, que la identidad nacional, aquí, tiene un matiz «relacionado con costumbres y tradiciones».

Identidad judía

Este concepto se desarrolla en la historia desde diferentes puntos de vista. Al principio aparece Oshi, y piensa que «está nadando entre dos aguas»: por un lado, va con la empleada a la iglesia y para sus adentros expresa: «Espero que nadie se dé cuenta de que soy judía». Le asustaba la idea de que la gente la reconociera y le hicieran daño, porque según ellos, los que asisten a la iglesia, fueron los judíos quienes mataron a Jesús. Y por el otro lado, recuerda la celebración del *Shabat* con su familia. Rifke, por su parte, no va a un colegio judío, sino a uno «americano», y al llegar a la casa, forma un berrinche porque quiere que sus padres pongan un «árbol de Navidad así como un nacimiento» porque todos sus otros amiguitos de su clase lo tienen, y ella no quiere ser diferente. Este asunto de «ser diferente» es lo que más molesta e irrita a Rifke a los largo de toda la película, porque quiere ser reconocida como igual. No quiere aceptar que es diferente, ella se siente «mexicana», nació en México al igual que otros que no son judíos. Luego cuando asiste a la universidad, la situación se repite. Por ejemplo, Saavedra le



Claudette Maillé y Maya Mishalska en los papeles de Oshi y Rifke.

dice: «Ayudas, pero no militas», (en el grupo socialista) o «ustedes, los judíos...». Existe en ella, pues, una lucha interna y de rebeldía. Se identifica como judía, pero al mismo tiempo quiere ser «igual» que los demás. Otra situación donde se ve este aspecto de identidad judía es cuando Oshi y Rifke están juntas en un acto público religioso (conmemoración de la Semana Santa) al que asisten. Oshi pregunta qué hacen a lo que los amigos que estaban con ellas le responden: «Buscan a los judíos para matarlos»; y Rifke expresa: «...Es por eso que no nos quieren: nos ven como asesinos».

Un ejemplo más de identidad judía se refleja cuando Oshi se da cuenta de que la relación de Rifke con su novio le traerá problemas a su amiga: con su familia, que no aceptará la relación; y con la familia de su novio, que no la querrán por ella es judía. Cuando regresa Oshi a la casa, decide aceptar a «su pretendiente», quien es judío, y así evitar cualquier problema que genere no actuar como judía ni casarse con uno de su propia religión.

La identidad judía se conjuga, pues, con ritos tradicionales y religiosos que los incluyen dentro de un mismo grupo, «el judío». Ahora bien, esta noción de identidad no solo se ve en las protagonistas principales; sino también en la familia de Rifke cada año cuando los padres de ella van a la sinagoga por el aniversario de muerte de sus abuelos. Es una

costumbre, una tradición, tanto en los sefardíes como en los askenazíes el conmemorar el aniversario de muerte de los seres queridos. Llámese «*yorzeit/yorzait*» entre los askenazíes o «*limud*» entre los sefardíes, cada grupo recuerda a su ser querido con ciertas tradiciones judías que los identifican.

En la película, ¿qué es ser judío? ¿Qué significa identificarse como judío/a? Para cada uno de los personajes, el ser judío es algo muy diferente. Para Jaime, el papá de Rifke, implica no solo una «religión», sino tener «una responsabilidad», «ser parte de un pueblo». ¿Y a qué se refiere Jaime, con la palabra «responsabilidad»? Tal vez se refiera a que el ser judío envuelve el concepto de la obligación de mantener las tradiciones y costumbres; del compromiso moral de no mezclarse con no judíos, para así no perder su identidad. Y por eso le dice a su hija: tu relación con ese muchacho no es buena, «no es de los tuyos», «vas a sufrir, no te va a aceptar nunca». Esta actitud también la vemos cuando Luna Soriano, la abuela de Oshi, le dice a Rifke que no se case con Saavedra, tal vez indirectamente también le está diciendo tienes la responsabilidad de mantener tus tradiciones, con él —le dice Luna— vas a tener «postemas»¹⁵.

Sefardíes vs. askenazíes

Las diferencias entre estos dos grupos no son nada nuevo para los que pertenecemos a un u otro grupo. Es triste ver cómo personas de ambos grupos inculcan, directa o indirectamente, a sus hijos una especie de lucha sin razón. ¿Qué podemos esperar de los no judíos, si miembros de nuestros grupos no se aceptan entre sí? Sí, definitivamente somos diferentes: sí, mantenemos nuestras propias costumbres, tradiciones, tenemos hasta una lengua «familiar» diferente; pero, tenemos la misma creencia religiosa: ambos grupos cree-

mos en la *Torá*, celebramos las mismas fiestas, y solo nos identificamos unos con los otros en momentos de «guerras» o cuando uno de los miembros, no importa de qué grupo, sefardí o askenazí, sufre un ataque —físico o psicológico— producto de un acto de antisemitismo.

En esta historia, narrada en la película, los grupos están claramente definidos: Oshi y su familia son sefardíes; Rifke y su familia, askenazíes. Vemos, en ocasiones que un miembro (sea sefardí o askenazí) ofende al otro: por ejemplo cuando las madres desaprueban la amistad que hay entre las dos hijas: Oshi y Rifke. Raquel, la madre de Rifke, ve que su hija anda siempre con Oshi y comenta en una ocasión: «Los sefarditas son atrasados, *shlepers*¹⁶, son ignorantes». O cuando la madre de Oshi comenta: Su amiga askenazí le «mete ideas en la cabeza» de ir a Israel o de pertenecer al Ha-Shomer. Por su parte, Oshi quiere estudiar pintura, y su familia no la deja, en especial su madre, porque la función de la hija, tal como se veía en aquella época (y aún hoy en día), la tradición sefardí exigía que la niña al llegar a la edad necesaria para el matrimonio, debía casarse y tener hijos. Es decir la prioridad, en cuanto a la mujer, en la familia sefardí, es la de formar una familia, no la de estudiar. Y de allí, que una de las amigas de Sarica, mientras jugaban cartas, decía: «Las *idishicas* son todas *atavanadas*»¹⁷. No obstante, también se escuchan —aunque en muy escasas ocasiones— comentarios a favor del grupo opositor, por ejemplo cuando la madre de Rifke da la descripción de los sefardíes, el padre por su parte «los defiende»: «...Ignorantes como Maimónides y Baruj Spinoza». Podríamos decir que hasta usa un tono irónico, ¿para llevarle la contraria a la madre, o porque realmente lo sienta así?

El Ha-Shomer ha-Tzaír

Rifke asiste al grupo del Ha Shomer Ha-Tzaír, un movimiento juvenil sionista que se ori-

ginó en la Europa oriental, cuyo objetivo fue y es mantener su cultura e identidad judía fuera del círculo religioso. Inicialmente tuvo la influencia del movimiento juvenil Wandervogel de Alemania, cuyo objetivo principal fue el enfatizar la independencia y creatividad de los jóvenes. Posteriormente el Ha-Shomer (como también se le conoce a este grupo juvenil), adoptó la ideología sionista que invitaba a los jóvenes a cambiar la estructura económica de la sociedad, de ser comerciantes a labradores y agricultores e incitaba a sus miembros a radicarse en Israel, trabajar la tierra y ser los pioneros (*jaltzim*) de la nueva Israel. A los padres de Rifke no les gusta mucho la idea de que su hija pertenezca a este grupo, porque no quieren que se vaya a Israel. No obstante, vemos que esta actitud cambia, -sobre todo en el papá- cuando él le recomienda que se vaya fuera del país (con el fin de alejarse de Saavedra) a lo que Rifke le responde: «Ahora sí quieres que me vaya a Israel».

Otro grupo que tuvo gran influencia en el ha-Shomer fue el creciente movimiento socialista que demandaba igualdad y justicia social.¹⁸ En México, al igual que en otros países de Latinoamérica y el resto del mundo, este grupo tuvo un gran impacto entre los estudiantes universitarios. Vemos, en la película, algunas escenas donde los estudiantes preparan pancartas, asisten a reuniones y manifestaciones enfrentándose así a las autoridades. En consecuencia podría afirmarse que el Ha-Shomer y este grupo socialista tienen -en parte- una misma ideología; y tal vez sea esta la causa de que Rifke también se haya unido al grupo socialista de la universidad a la cual asistía, sin mencionar que allí también estaba Saavedra, su amigo, novio y posteriormente esposo.

Solidaridad entre las jóvenes

Rosa Nissán, la autora de la novela *Novia que te vea*, en la entrevista que le hiciera Mara



La escritora Rosa Nissán quiso reflejar en *Novia que te vea* la solidaridad entre las mujeres.

García, expresa¹⁹: «En mi novela, también hablé mucho de la importancia de la solidaridad entre mujeres». Con esta solidaridad «buscaba la aceptación de la mujer por parte de los hombres». Aquí en la película, se ve claramente la solidaridad entre Oshi y Rifke, por ejemplo, cuando Rifke le pide a Oshi que la acompañe a la reunión del Ha-Shomer. Otro ejemplo donde se observa la «solidaridad» de la que habla Nissán, es cuando Oshi no quiere casarse y ve en Rifke la oportunidad de escaparse: Rifke desea huir y «ser feliz», sus padres no aceptan su relación con Saavedra y por eso ella le dice a Oshi, «¡quiero irme lejos de aquí!» Y es Oshi quien la anima y juntas se van a casa de la abuela Luna, la mamá de Sarica.

Personajes

A lo largo de este comentario, se han descrito de una manera u otra algunos de los personajes, a saber: Oshi (u Oshinica), Sarica, Samuel, Rifke, Raquel, Jaime. Hay otros personajes que se han tocado muy superficialmente, mas no se han ofrecido detalles que podrían ser contundentes en este artículo. Por ejemplo en la historia está Saavedra. Él termina siendo el esposo de Rifke. Según lo que se ve en la historia, él se enamora de ella, tal vez porque le gusta su personalidad o porque ve a Rifke como un reto. Ella al principio trata de con-

frontarlo defendiendo su identidad judía, pero luego, simplemente cede ante él, como una especie de rebeldía contra sus padres. Desde pequeña no quería ser diferente, y el hecho de estar con Saavedra la coloca en una situación que desea: «ser aceptada». Saavedra pertenece a una clase social media alta que lucha por la igualdad en la sociedad donde vive. En un momento de la historia, es capturado y encarcelado por su ideología, pero luego lo sueltan²⁰.

El tío de Rifke, Meyer, es otro personaje que aparece en la historia. Él es una persona callada, ni siquiera durante la ceremonia que el mismo creó, «Asistir anualmente a conmemorar su llegada a México», no se le oye decir palabra alguna. Todos los años, llevaba una corona de flores que en el centro tenía una estrella de David en azul y la colocaba ante la columna de la Independencia y permanecía callado. Es curioso, porque conmemoraba su llegada a México, mas no asistía a la sinagoga para cumplir con el rito religioso por el aniversario de muerte de sus padres. Su dolor estaba escondido y nadie le podía sacar palabra, excepto en una ocasión, cuando su hermana Raquel y su cuñado Jaime se fueron a la sinagoga, y él se quedó solo en la casa, emitió unas palabras en yidis, la lengua de sus padres y la que lo identificaba como askenazí.

Un tercer personaje que interviene en la película es la abuela de Oshi, Luna; la madre de Sarica. A la casa de Luna huyen Oshi y Rifke. Es Luna quien trata de aconsejar a Rifke y le comenta sobre una creencia sefardí, de cómo se crean los matrimonios en el cielo: «Cuarenta días antes de nacer, toman las almas y preparan el matrimonio». Este matrimonio (refiriéndose al de Rifke con Saavedra) no pudo ser creado en el cielo.

Adío, Kerida

El último aspecto y con este termino el presente análisis, es el relacionado con el uso

de las canciones de fondo como acompañamiento de la mayor parte de la película.

En varias ocasiones, durante el desarrollo de la película se escuchan varias canciones, una de ellas es *Adío, kerida*. Mucho no se sabe con certeza dónde y cuándo se origina dicha canción. Yehoram Gaón en su película *De Toledo a Jerusalén*²¹ afirma que *Adío, kerida* está inspirada en la melodía de *Addio del Passato* cuyo autor es Verdi. Esta afirmación es compartida también por Ester Courudo (2008). No obstante, en un artículo escrito por Matilda Koen-Sarano (1986) ella refuta las opiniones anteriores alegando: «*La mayoría de los kantes djudeo españoles son kantados kon melodias turkas, gregas, fransezas, espanyolas i mizmo sud-americanas*»; y por eso afirma que los sefardíes no escribieron música para sus canciones. Otra explicación que nos da Koen-Sarano es que durante la época en que vivió Verdi en Italia, a los judíos no se les permitió vivir allí, sino hasta muchos años después; y por ello, no se explica de dónde sale la afirmación que Verdi estaba en contacto con familias judías sefardíes como lo afirman Gaón y Courudo. Esta reconocida y respetada investigadora del judeoespañol se pregunta, «¿por qué no pensamos que Verdi se inspiró en la música de *Adío Kerida* y compuso su *Traviata*?²²». Y, sí, ¿por qué no?

Epílogo

Con este aparte del artículo quiero resumir las ideas anteriormente expuestas: La historia que este video *-Novia que te vea-* presenta está relacionada con dos jóvenes judías, una askenazí y otra sefardí; historia donde se entrelazan situaciones algunas jocosas y otras llenas de incertidumbre. A través del presente artículo, me propuse compartir ideas que giraban en mi cabeza desde la primera vez que vi la película. En conjunto, intenté presentar con este análisis el contexto histórico, social y religioso en que vivían los personajes de la

época; y que, seguramente, ¿por qué no?, dichas situaciones pueden retratar momentos similares a la de cualquier otra comunidad judía del pasado o del presente.

Referencias

Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola Bunis, D.M. (1999). Lashon Djudezmo. Mavoh lleshonon shel ha-yuhudim ha-sefardim ba-europa ha-otomani [Lengua Djudezmo. Introducción a la lengua de los judíos sefarditas de la Europa Otomana]. Editorial Magnes: Universidad Hebrea de Jerusalem, Israel.

Dikcionario amplio Djudeo-espányol/ebreo. Lashon me-Aspamia.(2007) Dr. Avner Perez y Gladys Pimienta. La Autoridad Nacional del ladino i su Kultur con Sefarad-El Instituto Maale-Adumim. Israel

Ester Croudo. Adio Kerida. [Blog Internet]Tiempo Fuera. 12 de julio de 2008. Disponible en: <http://esthercroudo.blogspot.com/2008/07/adio-querida.html>

García, M. Espacios literarios, Entrevistas. Un diálogo con Rosa Nissán. [en línea] Disponible en World Wide Web: <http://spanport.byu.edu/faculty/GarciaM/new/entrevistas/nissan.html>

<http://www.sefaraire.com.ar/pdf/011-SEFARAires-marzo2003.pdf>

Koen Sarano, M. Adio Kerida. L'Annual, Vol. XXI, Sofia 1986, Social Cultural and Educational Association of the Jews in the People's Republic of Bulgaria Central Board. page.235.http://www.orbilat.com/Languages/Spanish-Ladino/Society_and_Culture/Adio_kerida_Julie.html

León, L. (2003). "La vestimenta de los djidiós" en SefarAires # 11, marzo. Página 2.

Sefamí, J. (2004). Los dolientes. Editorial Grijalbo: México. Glosario.

Notas:

¹ Información suministrada por Tribuna Israelita tribuna@tribuna.org.mx.

² Información tomada del libro de J. Sefamí: Los dolientes. Véase la reseña del libro "Los dolientes de Jacobo Sefamí". Article published in eSefarad. Noticias del Mundo Sefardí. September 18, 2011. <http://www.esefarad.com/?p=26399>

³ Vid supra

⁴ A criterio de la autora del presente artículo.

⁵ Resaltado –intencionalmente– por la autora del artículo para mostrar la grafía y pronunciación que usaban y usan los judíos turcos. /dj/ [que se pronuncia como la /j/ en la palabra "jumbo" en inglés. [Véase grafía del judeo-español según el método de

la revista "Aki Yerushalayim"]

⁶ A veces la llaman Oshi, otras, Oshinica. Es la misma persona.

⁷ La película fue producida en 1993.

⁸ Djudezmo. Introducción al lenguaje de los sefardíes del Imperio Otomano, Editorial Magnes, Universidad Hebrea de Jerusalem. El libro está en hebreo.

לשון גרזנו מבוא ללשונם של היהודים הספרדיים באמפריה העותמני

⁹ Bunis, usa este término para referirse a la lengua judeo-española que se usa en Turquía, o tal como expresara alguna vez Moshe Shaúl redactor de la revista Aki Yeryshalayim: "No me importa ke nombre uzan para muestra lingua. Lo importante es ke la avlen i ke la melden, i ke traten de escribir letras, poezias, artikolos i libros en esta lingua porke solo de esta manera puedra continuar a bivir"

¹⁰ Agregado de la autora del artículo.

¹¹ Traducido de hebreo por la autora del presente artículo: *הדפוקריסטיות של שמות פרטיים דוברי אודבים להשתמש בצורות*

¹² Bunis, Op. Cit.

¹³ Burdakí en turco quiere decir "de aquí", "de este lugar", "lugareño".

¹⁴ Y en el contexto en que se dijo, se refería en comparación con la de los judíos.

¹⁵ Dolor, sufrimiento, amargura (según el Dikcionario amplio Djudeo-espányol-ebreo Lashon me-Aspamia).

¹⁶ En este contexto del video quiere decir "vagabundo" (traducción de la autora del artículo).

¹⁷ Las hijas de los askenazíes están todas trastornadas. Traducción de la autora.

¹⁸ Información extraída y traducida por la autora del presente artículo de Jewish Virtual Library, http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Society_&_Culture/artzi.html

¹⁹ Citada con autorización de su autora.

²⁰ Recuérdesse que la captura de Saavedra coincide con la llegada del mandatario estadounidense en aquella época.

²¹ Un excelente documental dirigido por Scmuel Imberman, y narrado en judeo-español por Yehoram Gaón. Describe la historia familiar de los Gaón y añade información sobre el origen de algunas costumbres y canciones sefardíes.

²² La autora del presente artículo apoya la opinión de Matilda Koen-Sarano, aún cuando Coursuso diga: "no será: ¿demasiado orgullo sefaracho?" Si uno no se enorgullece de su herencia y origen, ¿qué le quedará a uno?

El konsejo de un viejo

Hayim Vitali Sadacca / Estambul



Un profesor i su elevo se paseavan
 Entre unos kampos ke aviya konstruksyones,
 Analizar las fraguas modernas dezeyavan,
 I preparar libro kon diferentes vizyones.
 Vyeron una kamiza kon kalsados burakados
 Ke estavan enkolgados en arvole sin flores
 Miraron a sus doredor i a sus lados
 No vyeron ni uno de los lavorantes proves.
 El elevo penso divertirse kon un djugo azer
 Eskonder un kalsado i ver lo ke va akonteser.
 Komo se iva ir a su kaza ? Ke iva ser ?
 Dezeyo ver la sufriyensa ke piedra naser.
 El profesor no aksepto la idea inumana,
 «No devez ridikularizar un prove por tu gana
 No kale alesharlo de su famiya, de su gozo
 No roves su deskanso, su alegriya i repozo.
 Tu sos de famiya rika, puedes darle alegriya
 Entenderes su felisidad de su fizyonomiya
 Mete un dinero bastante a kada kalsado
 Dale sonriza, alivyana su estado kansado.
 Tu korason se alegra si ves el prove orozo
 Tu ayudo lo salvara del estado angusyozo».
 Detras de unos arvelos serkanos se eskodyeron
 De leshos kon kaminada kansada venir lo vyeron
 Despansensyozos por ver la reaksyon asperada
 Del ombre ke estava en povresa dezesperada,
 Tomo un kalsado ma a su pye no le kaviya !
 Metyo la mano, topo un bulto ke no aviya
 Ke era dinero, miro al enterno enkantado
 El, yenno de duvda, komo un echizado.
 Miro al otro kon kuryozidad sin kerer provarlo
 Se renkontro kon el mizmo bulto, lo iva bolarlo!
 Sus ojos en los sielos yamo a su Di-o piadozo
 Kon boz alta reingrasyo por el djesto maraviyozo.
 El estudyante kedo profundamente afektado
 Se sintyo muy triste por su mal propozado.



LA NACIÓN IMAGINARIA DE LOS ESCRITORES JUDÍOS LATINOAMERICANOS

-Primera parte-

Leonardo Senkman / Universidad Hebrea de Jerusalén

La represión autoritaria y violación de los derechos humanos en los países del cono sur latinoamericano legaron a la redemocratizada vida pública y sociedad civil una profunda revisión del lugar de la memoria. Memoria y olvido se constituyeron en objeto de políticas sociales de las restauradas democracias en América Latina para medirse con los legados del autoritarismo y los desafíos abiertos de reconstrucción de culturas no autoritarias. Este proceso que subvirtió la relación con el pasado, el presente y el futuro, empezó a ser tema de investigación para recuperar un nuevo sentido a la articulación entre historia nacional y la memoria de sus ciudadanos.¹

En cambio, muy poco se avanzó en el análisis del lugar que ocupa la memoria en la obra de narradores a quienes el exilio los dejó huérfanos del sentido tradicional que conferirían a su experiencia histórica.

Este artículo, precisamente, intenta indagar en la pasión memorialista de algunos escritores judíos argentinos en su esfuerzo por inventar otras representaciones de la historia de sus países, al descubrir que su temporalidad nacional se desestructuró y el sentido del futuro quedó fuera de la órbita del presente.

El exilio que arrojó de las dictaduras latinoamericanas a miles de intelectuales lejos de sus patrias, afectó profundamente la relación de los judíos con los lugares de la memoria:² al retomar el cayado de apátridas, algunos descubrieron que

otros éxodos de sus ancestros ya los habían precedido en el destino de errantes empedernidos. Los años setenta fueron decisivos en sus vidas personales, y cruciales en la dolorosa percepción de vivir en una diáspora que hasta entonces solo era recordada como el «fuera-de-lugar» de sus abuelos inmigrantes. Nunca antes se imaginaron que estarían obligados a desandar, desde el entrañable sur latinoamericano natal, las rutas del destierro que transitaron padres, abuelos, tatarabuelos y bisabuelos emigrantes.

La literatura del exilio escrita por algunos escritores judíos latinoamericanos ha generado estrategias narrativas y poéticas trabajadas por la memoria autobiográfica que se diferencian de otras similares del género. En primer lugar, se caracterizan por formar parte de memorias colectivas, y no solo individuales, que se remontan en el tiempo a través de varias genealogías familiares, más allá de su propia generación, franqueando espacialmente las fronteras nacionales de sus países sudamericanos. En segundo lugar, el exilio forzado provocó, además, que la memoria colectiva redescubierta difiriera y se alejase del discurso conocido de las narrativas de la historia nacional de sus patrias natales. Ciudadanos de segunda y tercera generación e hijos nativos de inmigrantes, durante años habían estado mucho más ansiosos por conocer la memoria colectiva de sus repúblicas, según las públicas narrativas nacionales, que hurgar en la memoria colectiva y privada de sus familias y ancestros. Pero, desde el momento en que la represión les hizo descubrir que los extranjeros ya no eran los «otros», sino

ellos mismos transformados ahora en extranjeros en tierras de exilio, sintieron la imperiosa necesidad de conocer aquellos antiguos éxodos de sus ancestros mientras desandaban el camino inverso. En tercer lugar, esta literatura autobiográfica les sirve no solo para conocer la «otra historia», sino para comprender mejor la antigua sospecha de que el vínculo con «su pasado» no necesariamente converge con «la historia» de la Nación.

Esos escritores judeo-latinoamericanos habían aprendido de la historia oficial de la Nación a representar el pasado común colectivo en un tiempo cronológico, continuo y homogéneo, y se ilusionaron durante mucho tiempo por el relato optimista de esas narrativas de que el futuro de todos los ciudadanos estaría ligado inescindiblemente al pasado de la Nación. Súbitamente, el exilio les hizo perder con dolor las ilusiones retóricas sobre el «destino nacional» al comprobar que, ante todo, habían perdido la Nación. Por primera vez, su reflexión sobre el pasado colectivo se hizo perentorio más allá del discurso de la historia nacional, que había despertado tantos afanes para incorporarse como ciudadanos sin diferencias de origen religioso. Pero, ni bien el exilio los convirtió en extranjeros, una mirada más profunda sobre los mitos del pasado nacional, los dejó perplejos al comprender angustiosamente que como ciudadanos exiliados se habían quedado sin presente, pero también sin pasado: se hizo añicos la ilusión de que existía una relación causal entre el pasado de sus países y el futuro de sus ciudadanos.

El acto de escribir se desencadenó en el preciso instante que buscaban la palabra para nombrar la fractura entre el Estado-nación que los exiliaba y su escamoteado origen.

Gracias a su escritura, pudieron desbloquear la lógica representativa de la tradición

literaria nacional basada en un continuo histórico, que fue reemplazado por el imaginario del desvío, el viaje, la errancia y el salto temporal. Desde este desvío fundamental que significó el exilio, algunos intelectuales decidieron conocer cuáles fueron los momentos negados, desplazados y ajenos de aquel otro pasado que los constituía desfasadamente como latinoamericanos judíos: se preguntaron quiénes eran los «suyos» y quiénes los «otros», y de qué manera era posible deslindar la reconstrucción de su memoria colectiva familiar y étnica de la línea sucesiva de la historia nacional. La indagación sobre el origen remitió a estos exiliados a la cuestión nada retórica de su identidad.

Ana Vázquez Bronfman, escritora y psicóloga chilena exiliada en París, escribió cómo descubrió en el exilio esa no coincidencia entre su historia nacional y el pasado judío, la fisura entre «los nuestros y los míos». Dice en uno de sus textos autobiográficos:

Compartiendo la tragedia que en esta larga errancia nos narramos insaciablemente, los laberintos de mi pasado han ido surgiendo bajo otras luces: si no he vivido la ruptura como un drama, ha sido porque he tomado conciencia de otros exilios que ya estaban en mí, incluso antes que naciera... Exilio de mujer que se entronca, para mí, en otro más antiguo.

Mi linaje es el de los rechazados, el de los perseguidos, el de los condenados a la huida... En mí se condesan las bobes humildes y los zheides barburdos de voz ronca, que cruzaron el océano para que por lo menos nosotros viviéramos sin miedo... Pero un exilio se injerta en otro, una desilusión demuele la otra... He descubierto que el camino de mi exilio no confluye totalmente con el de los otros, los nuestros no siempre son los míos..." (Vázquez, «De rupturas» 61, énfasis mío).

A diferencia de otros textos psicológicos, es en la obra de ficción escrita en el exilio donde mejor expresa Ana Vásquez esa no coincidencia entre los «nuestros y los míos».

Sorprende que en una obra científica como *Exils Latino-Américains: La Malediction d'Ulysse*, la psicóloga social no incorpore la dimensión judía de su pasado (o la de algunos exiliados entrevistados) cuando aborda cuestiones teóricas como exilio y herencia, los avatares de la identidad exiliada o los mecanismos de la transculturación. En cambio, Ana Vásquez Bronfman transforma el malestar de sentirse diferente por el prejuicio antijudío de algunos compañeros en el centro de la narración de su novela *Mi amiga Chantal*. Sus ficciones se nutren del descubrimiento en el exilio de una identidad conflictiva y en constante reconstrucción que recupera eso que denomina «la memoria de los míos». En la novela inédita *Las jaulas invisibles*, por ejemplo, la patria lejana de su familia de principios de siglo en Kishinev se le mezcla con Santiago de Chile, imaginándose aquella huida de sus padres y abuelos de Rusia como el exilio «de los míos» que había precedido muchas décadas antes su propia fuga del régimen de Pinochet.³

Desde el exilio forzoso o voluntario, desconfiados de la historia nacional, perplejos ante un pasado vuelto irreconocible, y sorprendidos de repetir al igual que sus abuelos la experiencia de ser extranjeros, los más talentosos de estos escritores decidieron acometer la enorme empresa de reconstruir su propio pasado a nivel personal, familiar, étnico y cultural, pero sin el súper-yo vigilante de las narrativas de la memoria nacional en las que siempre habían creído. Fuera de la memoria nacional de la República liberal de los demócratas universalistas y heteróforos o, peor aun, desalojados de la memoria del Estado Católico



La escritora chilena Ana Vásquez Bronfman escribe desde el exilio

autoritario y xenóforo, los escritores abandonaron la idea de una sucesión temporal homogénea con el fin de mostrar la inestabilidad, la heterogeneidad y las diferencias del pasado.

No obstante, o acaso precisamente por haber logrado zafarse de las interdicciones puestas por su identidad ciudadana, esos intelectuales judíos pudieron sentirse más libres en el exilio para recordar cómo imaginaron la Nación sus abuelos y sus padres; pero, también ellos mismos cuando aún creían estar integrados para siempre en el Estado-nación.

Dolorosamente, esta reconstrucción imaginaria pudo ser escrita cuando los escritores soltaron amarras de la historia de la Nación, y desde esos momentos de ruptura y transgresión se propusieron el rescate íntimo de la memoria autobiográfica y colectiva de sus ancestros.

Perdidos los referentes cívicos de la lógica representativa de la tradición nacional, y lejos de los lugares de la memoria de la sociedad civil, algunos escritores judíos latinoamericanos

exiliados sintieron vivir por primera vez en la *diáspora*. Desde el desvío y la errancia, ya no creyeron más en el espejismo de una sucesión continua y lineal de la historia. A bordo de la memoria colectiva, emprendieron travesías imaginarias por tiempos discontinuos y, en el periplo de sus viajes del exilio real, cruzaron continentes y océanos saltando cronologías ordenadas, atravesando países y comarcas de emigración de sus padres cuyos nombres sonaban extraños en su infancia, tan extraños y desprestigiados como sus lenguas dialectales que los avergonzaba en la calle porque les hacían sentirse «otros» frente a sus conciudadanos.

Al fin libres de la autoritaria subordinación de la memoria de su pasado hacia el Estado-nación expulsor, estos escritores judíos también tomaron distancia de la identidad nacional al transformar la tradición en una dialéctica de la pregunta y la respuesta en su exploración por otras memorias colectivas. El resultado es una original escritura donde es posible hacer una lectura sincrónica y retrospectiva del pasado, a través de travesías por inimaginadas historias colectivas de «los míos» que se apartan del canon dictado por la diacronía nacional.

Es en la voluntad de desvío de esta transgresión escrituraria, por la cual la sincronía del exilio se vuelve al pasado para cuestionar la diacronía de la Nación,⁴ donde hay que inscribir la libre revaloración de la identidad judía de esos escritores; pero también es en los recodos de este desvío donde hallamos el original acceso y selección creativa del legado del judaísmo, tanto de su acervo religioso, historia, cultura, mitos, como de su lenguaje simbólico y ritos conmemorativos. Tal revaloración de lo judío de parte de escritores exiliados resulta muy significativa, ya que es producto

de su trabajo con la palabra y del «estado de memoria» que les hace descubrir la existencia de lugares de la memoria colectiva, los cuales habían sido desplazados (o fueron olvidados) por los lugares de la memoria nacional.⁵

Uno de los descubrimientos más catárticos durante el exilio fue la memoria del *no lugar* de los desaparecidos judíos durante el exterminio nazi. Agobiados por el dolor de tantos camaradas desaparecidos y por el luto de amigos asesinados, el rescate de la memoria colectiva durante los setenta y los ochenta les ayudó a hacer el duelo al margen de los rituales de conmemoración de la memoria nacional: excluidos de ella, la recuperada memoria colectiva de «los míos» les brinda por primera vez otros ritos conmemorativos. Así, algunos escritores judíos descubren los nombres y rostros de muertos sin sepultura a quienes inhuman del genocidio europeo familiar para enterrarlos en la tumba de una nueva memoria identificatoria. La mejor literatura del exilio de escritores judíos erige ese memorial más allá de la intimidad de su comunidad étnica-religiosa, para abrirlo al espacio público del dolor latinoamericano. Por primera vez, y casi treinta y cinco años después de Auschwitz, esa literatura busca escribir una memoria compartida con otros deudos, recuerda otras víctimas también desaparecidas y las inscribe en un epitafio común para el recuerdo de «los nuestros».

Un ejemplo paradigmático es el uso de figuras emblemáticas del Holocausto con las que los escritores judíos resemantizan, *in memoriam*, a los desaparecidos y víctimas sin sepulturas de naciones latinoamericanas.

Es el caso de Marjorie Agosín, chilena exiliada en los EE UU y nieta de un abuelo austríaco refugiado del nazismo, quien luego del

golpe de Pinochet recupera el diario de Ana Frank como el lugar de la memoria para dialogar con sus desaparecidos (*Dear Anne Frank*).

Otro caso es el dramaturgo y escritor uruguayo Mauricio Rosencof, ex dirigente de la organización guerrillera Tupamaros y prisionero con confinamiento absoluto entre 1972-1985 durante la dictadura militar de Uruguay. Luego de su liberación, escribió *Memorias del calabozo* en colaboración con otro compañero de prisión para testimoniar el milagro de haber podido sobrevivir trece años de total reclusión. Pero varios años después, Rosencof acudirá a otra memoria colectiva, la de su familia polaca asesinada bajo el nazismo, para resemantizar el drama uruguayo en su narración *Las cartas que no llegaron* (M. Rosencof, "Las cartas que", *Die Brieger*).⁶

Pero también es el caso de varios escritores argentinos que acudieron a sus memorias familiares, como Marta Oliveri. En su novela onírico-poética *Memorias del ángel caído* interroga a la historia de su abuelo —poeta húngaro— que sobrevivió Buchenwald, haciendo una lectura sincrónica y retrospectiva del pasado familiar para narrar el modo en que sobrevivió durante los años siniestros de la dictadura, así como también relata su lucha por sobrevivir a la ba-



Marjorie Agosín tomó como referencia el Diario de Ana Frank.

nalidad de la amnesia social de los argentinos que retornan a vivir en democracia.

Algunos escritores judeoargentinos han producido un corpus narrativo y poético totalmente singular de literatura del exilio, aún no estudiado por la crítica, en el que se resemantiza desde la expulsión de los judíos españoles, el idioma ladino y el gran legado cabalístico sobre el destierro y la redención (Antonio E. Brailovsky, *Identidad*; Juan

Gelman, *Dibaxu, Interrupciones I y II*), hasta la condición errante y nómada del judío en el siglo XX y sus dilemas de identidad (Luisa Futoransky, *Partir, Son cuentos, De Pe, La Sangüina, Formosa*; Elina Wechsler, *El fantasma, La larga marcha, Mitomanías, Progresiones*).⁷

Publicado originalmente en la Revista Iberoamericana Nro. 191



Rosencof recurre a la memoria de sus parientes muertos en el Holocausto para explicar su experiencia en Uruguay.

BIBLIOGRAFÍA

- Agosín, Marjorie. *Dear Anne Frank/Querida Ana Frank*. Washington, DC: Azul Editions, 1994.
- _____. *Sagrada memoria: reminiscencias de una niña judía en Chile*. Santiago: Cuarto Propio, 1994.
- Brailovsky, Antonio Elio. *Identidad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1980.
- Campos, Haroldo de. *O sequestro do Barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregorio de Mattos*. Salvador, Bahia: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989.
- Carucci, Alberto Rodríguez. "Discursos literarios y retórica del mestizaje". *Estudios 4/8* (Caracas, 1986): 42-51.
- Costantini, Humberto. *En la noche*. Buenos Aires: Bruguera, 1985.
- _____. *De dioses, hombrecitos y policías*. Buenos Aires: Bruguera, 1989.
- _____. *Rapsodia de Raquel Liberman* (manuscrito inédito, 1990).
- Chejfec, Sergio. *Lenta biografía*. Buenos Aires: Puntosur, 1990.
- Dujovne Ortiz, Alicia. *El árbol de la gitana*. Buenos Aires: Alfaguara, 1997.
- Feierstein, Ricardo. *Mestizo*. Buenos Aires: Mila, 1989.
- _____. "Todas las culturas, la Cultura". *Contraexilio y Mestizaje. Ser Judío en la Argentina*. Buenos Aires: Mila, 1996. 109-158.
- Fingeret, Manuela. *Hija del silencio*. Buenos Aires: Planeta, 1999.
- Futoransky, Luisa. *Partir, digo*. Valencia: Prometeo, 1982.
- _____. *Son cuentos chinos*. [1983]. Buenos Aires: Planeta, 1991.
- _____. *De Pe a Pa*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- _____. *La Sanguina*. Barcelona: Taifa, 1987.
- _____. *Urracas*. Buenos Aires: Planeta, 1992.
- _____. *La parca, enfrente*. Buenos Aires: Libros de Tierra Firme, 1995.
- _____. *Cortezas y fulgores*. Albacete: Barcarola, 1997.
- _____. *Formosa* (novela inédita, 1999).
- Gelman, Juan. *Composiciones*. Barcelona: Libros del Mall, 1984.
- _____. *Dibaxu*. Barcelona: Seix Barral, 1994.
- _____. *Interrupciones I*. Buenos Aires: Seix Barral, 1997.
- _____. *Interrupciones II*. Buenos Aires: Seix Barral, 1998.
- _____. *Incompletamente*. Buenos Aires: Seix Barral, 1997.
- Glantz, Margo. *Las Genealogías*. México, DF: Martín Casillas, 1982.
- Goloboff, Gerardo Mario. *Criador de palomas*. Buenos Aires: Bruguera, 1984.
- _____. *La luna que cae*. Barcelona: Muchnick, 1988.
- _____. *El soñador de Smith*. Barcelona: Muchnick, 1990.
- _____. *Comuna Verdad*. Barcelona: Muchnick, 1995.
- Jelin, Elizabeth. "The Politics of Memory: The Human Rights Movements and the Construction of Democracy in Argentina". *Latin American Perspectives 21/2* (1994): 38-58.
- Liberman, Arnoldo. *Grietas como templos. Biografía de una identidad*. Madrid: Altalena, 1984.
- La Nación imaginaria de los escritores judíos latinoamericanos 297
- Miguel, María Esther de. *Espejos y Daguerrotipos*. Buenos Aires: Sudamericana, 1980.
- _____. *Calamares en su tinta*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1968.
- _____. *Los que comimos a Solís*. Buenos Aires: Sudamericana, 1965.
- _____. "Ser judío en su país". *El Imaginario Judío en la literatura de América Latina*.
- Patricia Finzi, et al. Buenos Aires: Grupo Shalom Editor, 1990.
- Mercado, Tununa. *En estado de memoria*. Buenos Aires: Ada Korn, 1990.
- Mongin, Oliviere. "Une Memoire sans Histoire?" *Esprit 3-4* (Mars-Avril, 1993).
- Nora, Pierre. *Les Lieux de memoire II: La Nation y III: La France*. Paris: Hachette (1986- 1992).
- Orgambide, Pedro. *Aventuras de Edmundo Ziller en tierras del Nuevo Mundo*. México: Grijalbo, 1977.
- _____. *El arrabal del mundo*. Buenos Aires: Bruguera, 1983.
- _____. *Hacer la América*. Buenos Aires: Bruguera, 1984.
- _____. *Pura memoria*. Buenos Aires: Bruguera, 1984.
- _____. "La voz del extranjero". *Clarín, cultura y nación* (6 de junio de 1996): 14.
- Oliveri, Marta. *Memorias del ángel caído*. Buenos Aires: Legasa, 1993.
- Roniger, Luis y Mario Sznajder. *The Legacy of Human Rights Violations in the Southern Cone*: Ar-

gentina, Chile and Uruguay. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Rosencof, Mauricio. *Die Briefe Die Nie Angekommen Sind*. Salzburg und Wien: Residenz Verlag, 1997.

_____. *Y nuestros caballos serán blancos*. Montevideo: Arca, 1985.

_____. "Literatura de calabozo". *Represión, exilio y democracia: La Cultura Uruguaya*. Saúl Sosnowski, comp. Montevideo: Universidad de Maryland y Ed. Banda Oriental, 1987. 127-140.

_____. "Las cartas que no llegaron" (fragmentos), *Marcha* (Montevideo, 20 de junio de 1995): 6-7.

Sábato, Hilda. "Historia reciente y memoria colectiva". *Punto de Vista* (Buenos Aires, agosto 1994): 30-34.

_____. "Olivar la memoria". *Punto de Vista* (Buenos Aires, diciembre, 1989): 6-9.

Senkman, Leonardo. "Entrevista a Juan Gelman". *Noaj* 7-8 (1992): 106-115.

_____. "Entrevista a Alicia Dujovne Ortiz". *Noaj* 2 (1988): 87-92.

Sillato, María del Carmen. "Composiciones de Juan Gelman o cómo traducir los mil rostros de la realidad". *Hispanérica* 72 (1995): 3-14.

Sosnowski, Saúl. *Represión, exilio y democracia: La Cultura Uruguaya*. Montevideo: Universidad de Maryland y Ed. Banda Oriental, 1987.

_____. *Represión y reconstrucción de una cultura: el caso argentino*. Buenos Aires: Eudeba, 1984.

_____. y Jorge Schwartz (orgs.). *Brasil: O Transito da Memoria*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo y Universidad de Maryland, 1994.

Strejilevich, Nora. *Una sola muerte numerosa*. Miami: University of Miami, 1997.

Telaak, Anastasia. "Reseña bibliográfica a *Die Briefe Di Nie Angolkomen* de M. Rosencof".

Noaj 12-13 (1997): 162-166.

Vásquez, Ana. *Abél Rodríguez y sus hermanos*. Barcelona: La Gaya Ciencia, 1981.

_____. y Ana María Araujo. *Exils Latino-Américains: La Malediction D'Ulysse*. París: CIEMI L'Harmattan, 1988.

298 Leonardo Senkman

Vásquez Bronfman, Ana. *Las jaulas invisibles* (novela inédita, 1998).

_____. *Mi amiga Chantal*. Barcelona: Numen, 1991.

_____. "De rupturas y distancias". *NOAJ* 2 (1988): 60-63.

Vezzeti, Hugo. "Variaciones sobre la memoria

social". *Punto de Vista* (Buenos Aires, diciembre 1996): 2-4.

_____. "La memoria y los muertos". *Punto de Vista* (Buenos Aires, agosto 1994): 1-4.

Viñas, David. *Cuerpo a Cuerpo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1980.

Wechsler, Elina. *Progresiones en un cierto mes de julio*. Madrid: Verbum, 1995.

_____. *Mitomanías amorosas*. Madrid: Verbum, 1991.

_____. *La larga marcha*. Madrid: Editorial Plator, 1988.

_____. *El fantasma*. Madrid: Montenegro, 1983.

Notas al texto

¹ Ver el debate intelectual para el caso argentino, uruguayo y brasilero en torno a la relación memoria-historia-olvido-perdón sobre el pasado autoritario reciente a propósito de la necesidad de reconstrucción de la cultura (Saúl Sosnowski, *Represión y reconstrucción; Represión, exilio; Brasil*); sobre la discusión de construir una memoria colectiva desde la herida abierta por los familiares de los desaparecidos y víctimas de la represión, Elizabeth Jelin ("The Politics of Memory"); sobre la articulación de memoria social e historia nacional, los artículos de Hugo Vezzeti; Hilda Sabato.

² Utilizo el marco conceptual de «lugares de la memoria» según Pierre Nora; ver una lúcida crítica histórica a los riesgos de la pasión memorialista de los usos de este marco conceptual en Olivier Mongin («Une memoire»). Una excelente interpretación de las políticas de la memoria y el olvido durante los primeros años de retorno de la democracia en la Argentina en Luis Roniger y Mario Sznajder.

³ En el capítulo III de su novela inédita *Las jaulas invisibles*, se narra la más remota imagen de la memoria del padre sobre el pogromo de Kishinev y la huida a la Argentina a través de la J.C.A, antes de pasar a residir en Chile. No casualmente el relato se cierra con una aguda reflexión «sobre el ser judío».

⁴ Refiriéndose al modo en que la vanguardia intenta leer los momentos negados y desplazados de la tradición literaria nacional, Haroldo de Campos (63) afirma la necesidad del constante y renovado cuestionar de la diacronía por la sincronía.

⁵ Véase Tununa Mercado. Aún está por hacerse el análisis del corpus literario producido durante y luego del terrorismo de estado argentino desde el exilio exterior o interior. En este corpus se desataca un importante conjunto de autores judeoargentinos que escribieron textos "en estado de memoria". A título solo enunciativo, ver el ciclo de las novelas de la memoria de Pedro Orgambide *El arrabal del mundo*, *Hacer la América* y *Pura Memoria*; Arnoldo Liberman, *Grietas como templos. Biografía de una identidad*; Humberto Costantini, *En la noche* y su texto inédito *Rapsodia de Raquel*. Liberman; Antonio Brailovsky, *Identidad*; Gerardo Mario Goloboff, *Criador de Palomas*, *La Luna que cae*, *El soñador de Smith*, *Comuna Verdad*, Sergio Chejfec, *Lenta biografía*; Ricardo Feierstein, *Mestizo*; David Viñas, *Cuerpo a Cuerpo*; Alicia Dujovne Ortiz, *L'Arbre de la Gitane*; Nora Strejilevich, *Una sola muerte numerosa*.

⁶ Un ejemplo paradigmático de su estética libertaria es la pieza teatral de Mauricio Rosencof *Y nuestros caballos serán blancos*; ver el testimonio de Rosencof sobre la resistencia durante su confinamiento absoluto y su confianza en el poder de los sueños de libertad para su recreación teatral en la obra citada del legendario Artigas bajo prisión del dictador paraguayo Dr. Francia, "Literatura de Calabozo", en Saúl Sosnowski (comp). Un fragmento de *Las Cartas que no llegaron* fueron publicadas en *Marcha* (Montevideo, 20 junio 1995). Citamos de la traducción al alemán, cuya publicación precedió a la edición en español. Ver la reseña bibliográfica a la edición alemana de Anastasia Telaak en NOAJ. En una entrevista personal con el escritor, Rosencof recordaba que durante las visitas periódicas de su padre a la cárcel, a menudo le recordaba el destino de su familia en la Varsovia ocupada por los nazis (Entrevista en Berlín, mayo 1995).

⁷ Recientemente ha sido abordado por la crítica la memoria judía del exilio de Juan Gelman en el poemario *Com/posiciones*, que reúne poemas traducidos, antologados y re-escritos por el autor, en particular las composiciones de Gelman en base a su lectura de poemas del exiliado poeta judeoespañol medieval Yehuda Halevy. Véase María del Carmen Sillato "Com/posiciones"; Leonardo Senkman "Entrevista a Juan Gelman" y el poemario de Gelman *Dibaxu* escrito en judeoespañol o ladino.

DESCUBREN SINAGOGA EN EXCAVACIONES DE GALILEA



Se descubrió una sinagoga monumental de fines del período romano (siglo IV y V e.c) en excavaciones arqueológicas de Huqoq en la Galilea, según dio a conocer la Autoridad de Antigüedades de Israel.

Las excavaciones están siendo llevadas a cabo por Jodi Magness de la Universidad de Carolina del Norte en el Monte Chapel y por David Amit y Shua Kisilevitz de la AAI, con el apoyo de la UCN, la Universidad Brigham Young de UTA, la Trinity de Tejas, la de Oklahoma y la de Toronto.

Huqoq es un pueblo judío antiguo localizado aproximadamente a dos o tres millas al occidente de Cafarnaum y Magdala. Esta segunda sesión de excavaciones ha revelado porciones de impresionantes mosaicos en el piso que decoran el interior del edificio de la sinagoga.

Este mosaico, compuesto por pequeños cubos de piedra coloreados de la mayor calidad, incluye una escena en la que Sansón posicionó las antorchas entre las colas de los zorros (Jueces 15).

En otra parte del mosaico se ven dos rostros humanos (aparentemente mujeres) sosteniendo un medallón circular con una inscripción hebrea que se refiere a los premios por aquellos que realizaron buenas acciones.

Fuente: Itón Gadol

LA VISIÓN DE SPINOZA SOBRE LA LIBERTAD Y LA NUESTRA

Steven Nadler / Universidad de Wisconsin-Madison

El pensamiento de uno de los escritores judíos más controvertidos de todas las épocas, Baruj Spinoza, es revisado por el profesor Steven Nadler, en busca de claves sobre la libertad de expresión y de su papel en la sociedad, solo para descubrir en el filósofo sefardí del siglo XVII a un profeta de la modernidad



Baruj Spinoza, el pensador del siglo XVII, puede contarse entre los filósofos más enigmáticos (y mitificados) del pensamiento occidental; pero, también está considerado como uno de los más relevantes, tanto en su época como en la nuestra. Fue el propulsor elocuente de una sociedad democrática y secular, y fue el más férreo defensor de la libertad y la tolerancia en los inicios de la edad moderna. Su fin ulterior en su *Tratado teológico-político*, que publicó anónimamente creando gran alarma en 1670, cuando fue catalogado por uno de sus tantos críticos como «un libro fraguado en el infierno por el propio Demonio», está descrito tanto en el subtítulo del texto como en el argumento del capítulo final: mostrar que la «libertad para filosofar» no solo debe estar garantizada «sin detrimento de la paz pública, de la piedad, ni del derecho a la soberanía, sino que tiene que estar protegida para que estos elementos sean preservados».

Spinoza sintió la necesidad de escribir este *Tratado* cuando reconoció que la República

Neerlandesa y la provincia de Holanda en particular estaban siendo vulneradas desde sus particulares tradiciones liberales y de relativa tolerancia. Temía que la influencia política emergente en la década de 1660, por parte de los elementos más ortodoxos y más estrechos de mente que se estaba suscitando en la Iglesia Reformada Holandesa y la tendencia de las autoridades civiles a aplacar a los predicadores mediante la aplicación de acciones contra los trabajos que estos consideraban «antirreligiosos», «licenciosos» y «subversivos», el período de casi dos décadas de «Verdadera libertad» estuvieran llegando a su fin. El *Tratado* es tanto un texto donde confluyen la rabia personal —un amigo de Spinoza, el autor de un ensayo radical, había sido encarcelado recientemente, y allí murió de forma prematura— y un llamado público a la república para que no traicionara los principios políticos, legales y religiosos que la hicieron florecer.

En este trabajo, Spinoza se acerca al tema de la libertad individual desde varias perspec-

tivas. En principio, está la cuestión de la fe, y especialmente en la tolerancia del Estado hacia las distintas creencias de los ciudadanos. Spinoza sostiene que todos los individuos deberían ser absolutamente libres y sin restricciones en cuanto a su religión, tanto de derecho como de hecho. «Es imposible para la mente estar completamente controlada por otro. Para nadie es posible transferirle a otro su derecho natural o la facultad de razonar libremente y formar su propio juicio en cualquier materia, ni tampoco se puede forzar a ello». Leif Parsons.

Por esta razón, cualquier esfuerzo por parte del gobierno de ejercer su poder en cuanto a las creencias y las opiniones de los ciudadanos está destinado al fracaso, y servirá finalmente para socavar su propia autoridad. Un soberano en realidad es libre de tratar de controlar y de limitar lo que la gente piensa; pero, el resultado de tal política, según la predicción de Spinoza, es la creación de un resentimiento y la oposición a este tipo de leyes.

Se puede argumentar que la tolerancia del Estado frente a la fe del individuo no es un asunto difícil. Tal como lo señala Spinoza, es «imposible» que la mente de una persona esté totalmente controlada por otro, y que esta es una realidad necesaria que todo gobierno debe aceptar. El caso más difícil, la verdadera prueba del compromiso del Estado con la tolerancia, tiene que ver con la libertad de los ciudadanos de expresar esas creencias, tanto oralmente como por escrito. Y aquí Spinoza va más allá de cualquiera de su época: «El fracaso total será cuando se dé cualquier intento en una sociedad de forzar a los hombres a decir solo según lo prescrito por el soberano y no por sus opiniones diferentes y opuestas... El gobierno más tiránico será aquel donde al individuo se le niega la libertad de expresarse y comunicarles a otros lo que piensa, y un go-

bierno moderado es aquel donde esta libertad se le garantiza a cada ser humano».

Spinoza tiene un número increíble de argumentos en pro de la libertad de expresión. Uno está basado tanto en el derecho natural (o poder natural) de los ciudadanos de manifestarse según su deseo, así como en el hecho aparente de que (como en el caso de la fe en sí misma) sería perjudicial para un gobierno tratar de restringir esta prerrogativa. No importa qué leyes haya en contra de la opinión y otras formas de expresión, los ciudadanos continuarán diciendo lo que creen (porque pueden), aunque ahora lo hagan en secreto. El resultado de la supresión de la libertad es, una vez más, el resentimiento y el relajamiento de los lazos que unen al ciudadano con su gobierno. Desde el punto de vista de Spinoza, las leyes intolerantes conducen finalmente a la rabia, la venganza y la sedición. El intento de reforzarlas es un «gran peligro para el Estado». (Esta seguramente fue una lección que aprendió de la historia reciente, cuando se dio la revuelta de los holandeses ante las medidas represivas que la corona española impuso a sus territorios del norte en el siglo XVI).

Spinoza también defiende la libertad de expresión basándose en fines utilitarios: que es necesaria para descubrir la verdad, el progreso económico y el crecimiento de la creatividad. Sin un mercado libre de ideas, la ciencia, la filosofía y otras disciplinas se quedan estancadas en su desarrollo, en detrimento de la sociedad en cuanto a lo tecnológico, fiscal e incluso estético. Tal como lo plantea Spinoza, «esta libertad [de expresar cada cual su pensamiento] es de crucial importancia en el estímulo de las ciencias y las artes, porque solo aquellos cuyo juicio es libre y desprejuiciado pueden alcanzar el éxito en estas áreas».

Los extraordinarios puntos de vista de Spinoza nunca han tenido mayor relevancia que aho-

ra. En 2010, por ejemplo, la Corte Suprema de Estados Unidos declaró constitucional una ley que, entre otras cosas, proscribió ciertos tipos de contenidos. El discurso en cuestión no necesita representar una amenaza inminente ni extrema para alguien ni ser «un peligro claro y presente» (para utilizar la frase del magistrado Oliver Wendell Holmes). Incluso puede no encerrar ninguna incitación a una acción violenta; de hecho, puede ser un exhorto a la no violencia. Con esta controvertida decisión de 6 contra 3, el caso *Holder versus el Proyecto de Ley Humanitaria*, la Corte, accediendo a los argumentos presentados por el fiscal general del presidente Obama, Eric Holder, propuso una ley federal que criminaliza darle apoyo a cualquier grupo extranjero considerado «organización terrorista» por el Departamento de Estado, aun cuando la «ayuda» que se dé sea asesoría legal o pacífica, incluyendo los llamados que inciten a esa agrupación a adoptar medios pacíficos para resolver los conflictos, y de educar o proveer herramientas cognitivas para alcanzar tales fines ¹. (Estados Unidos no está solo entre las naciones occidentales en la restricción de la libertad de expresión. Hace poco, Francia, aún con la imagen fresca de la prohibición a las mujeres musulmanas de llevar el velo y mirándose en el espejo de una Turquía que ha convertido en delito la afirmación pública de que hubo un crimen de lesa humanidad contra el pueblo armenio- acaba de criminalizar que se niegue públicamente, en impreso u oralmente, cualquier masacre oficialmente reconocida).

Para Spinoza, en contraste, no debería haber proscripción de las ideas en un Estado bien ordenado. *Libertas philosophandi* (la libertad de filosofar, en latín) debe resguardarse en aras de convivencia pacífica, saludable y segura, y el progreso material e intelectual.

Sin embargo, Spinoza no apoya una libertad de expresión irrestricta. Explícitamente sostiene que el soberano no debe tolerar las

ideas «sediciosas». No debería haber ninguna protección para las expresiones que piden el derrocamiento del gobierno, la desobediencia de las leyes o de atacar a los ciudadanos leales. La gente es libre de manifestar su rechazo a las leyes que ellos consideran irracionales y opresoras, y lo deben hacer de forma pacífica y mediante argumentos racionales. Si no son convincentes ni persuaden a la autoridad de cambiar la ley, entonces ese debe ser el fin del asunto. Nunca deben «incitar al odio público contra (la soberanía o sus representantes)».

Los que creen en la libertad de expresión absoluta adversan estos escrúpulos de parte de Spinoza, y tienen razón. Al fin y al cabo, ¿quién puede decidir qué tipo de contenido es sedicioso? El gobierno no debería clasificar como tal aquellas ideas con las que no está de acuerdo o que van en contra de sus políticas. Spinoza, para despejar tales dudas, ofrece una definición de «creencias políticas sediciosas» como aquellas que «de inmediato tienen el efecto de anular el pacto mediante el cual cada uno delega su derecho a actuar según su propio parecer». El asunto que emerge de tales opiniones es «la acción que está implícita en sí misma»: es decir, que hay más o menos un llamado verbal para actuar contra el gobierno y que esto es directamente contrario al contrato tácito social de la ciudadanía.

Lo que es importante es que Spinoza marca el camino, a pesar de que sea borroso, entre las ideas y la acción. Él insiste en que el gobierno tiene todo el derecho de deslegitimar ciertos tipos de acciones. Como responsable del bienestar común, el soberano debe tener poder absoluto y exclusivo para monitorear y controlar legalmente lo que la gente puede hacer o no. Sin embargo, Spinoza explícitamente no considera las ideas, incluso la manifestación de estas, como parte de la categoría de «acciones». Ya que los individuos surgieron

del estado natural para convertirse en ciudadanos mediante el contrato social, «es solo el derecho de actuar según su propio parecer lo que cada hombre cedió, y no su derecho a razonar ni juzgar».

En el penúltimo párrafo del *Tratado*, Spinoza insiste en que «nada hay más seguro para el Estado que encerrar la religión y la piedad en el solo ejercicio de la caridad y la justicia, y limitar el derecho de los poderes soberanos, tanto en las cosas sagradas como en las profanas, a los actos únicamente; por lo demás concédase a cada uno, no solo libertad de pensar como quiera, sino también de decir cómo piensa». No hay razón para pensar que Spinoza creía que este principio sobresaliente y sin precedentes de la tolerancia y libertad debían condicionarse a según quien las manifestara, el tipo de ideas que expresaba (con la mencionada excepción de los llamados explícitos a la sedición), o la audiencia a la que se dirigía.

Cité el caso de Holder versus el Proyecto de Ley Humanitaria no para hacer de esto una controversia constitucional —se lo dejo a los expertos en legislación para que determinen o no si la decisión de la Corte representa una traición a los ideales más grandes de Estados Unidos—, sino para subrayar el valor constante de la filosofía de Spinoza.

Mucho antes que John Stuart Mill, Spinoza tuvo la agudeza de reconocer que la libertad de expresión en sí misma debe permitirse por el mejor interés del Estado. En este mundo posterior al 9 de septiembre de 2002 (ataque terrorista a las Torres Gemelas de Nueva York), hay la tentación de creer que la «seguridad de la patria» se garantiza más con la supresión de ciertas libertades y su libre ejercicio. Esto incluye la tendencia de los jueces a interpretar las leyes existentes en forma restrictiva y los esfuerzos de los legisladores en crear nuevas limitaciones, así como el deseo entre el po-

pulacho de respaldarlas «por el bien de la paz y la seguridad». Pareciera que estuviéramos listos no solo para apoyar un nivel mayor de autocensura, sino para aceptar la pérdida de las garantías legales contra la censura previa (tanto en la prensa como por la diseminación de información por Internet), así como también la vigilancia irrestricta, la investigación irracional y la confiscación, y otras medidas invasivas ². Spinoza, hace mucho, reconoció el peligro en tales pensamientos, tanto para los individuos como para la política en sentido amplio. Vimos que no hay necesidad de hacer una compensación entre bienestar social y político, y la libertad de expresión. Al contrario, el primero depende de lo segundo.

opinionator.blogs.nytimes.com

Notas

[1] Holder v. Humanitarian Law Project, No. 08-1498; ver “Court Affirms Ban on Aidin Groups Tied to Terror,” *The New York Times*, 21 de junio de 2010. Los extractos y todos los documentos están disponibles en [Scotusblog](http://Scotusblog.com).

[2] La decisión de la Corte Suprema del 23 de enero, en la que ordenaba por unanimidad que la policía viola la Cuarta Enmienda cuando coloca un GPS en el auto de un sospechoso sin ninguna garantía. Esto más que indicar que la tendencia se está invirtiendo es una excepción de comprueba la regla.



Nuevo libro de Jacqueline Goldberg

Cuando las postales se vuelven poesía

Alejandro Sebastiani Verlezza

para Daniela

Especial para Maguén-Escudo

El último poemario de Jacqueline Goldberg, hay que decirlo de entrada, es maravilloso por sugerente y delicado. Cada página es el resultado de una minuciosa composición: imagen y palabra van dialogando y confundándose en un entramado (rítmico, existencial). Allí resuenan viajes, miradas, reflexiones. *Postales negras* es un sugerente título, casi una invitación o un pasaporte hacia una región secreta, como si en lugar de encontrar un libro, el lector, bellamente engañado, estaría llevando consigo una caja de postales.

El poemario de Goldberg —con una escritura capaz de moverse en múltiples registros, sin perder su gracia— cuenta con un prólogo de Rafael Cadenas. El poeta de *Sobre abierto*, por cierto, nada dado a escribir presentaciones y con su habitual tino expresivo, advierte al desocupado o desprevenido lector que se trata de un libro que cuesta soltar («Leído con lentitud se aprecia más. Es un regusto», advierte).

Inmersa en una trama sentimental delicada, minuciosa, pareciera Goldberg sugerir que el poema también se puede escribir desde cada voz, no importa si ajena o no tanto, cada paisaje frecuentado por el cuerpo y el alma, hasta asimilarlos interiormente y convertirlos en mirada («Retazos de viaje. Solo eso. Para decir que estuve. Alguna vez», anota). Y tal cosa, el hecho de escribir esa mirada, resulta casi una última instancia, por no decir un acto residual y una gracia o un regalo que los dioses —siempre después de lo que Armando Rojas Guardia llama vivir poéticamente— conceden a la mano para justificarla o apaciguarla, cómo saberlo.



Jacqueline Goldberg sorprende con *Postales Negras*.

Una frase/látigo de Goldberg —«No escogí aquella travesía»— me hace pensar que su libro se le impuso no como proyecto, sino por las vías de la necesidad, un paso empujado por las fuerzas de un secreto azar y los encontronazos de lo involuntario. Otra impresión que no me abandona mientras recorro *Postales negras*: cada palabra está encajada en una historia personal (encontrar un libro que despierte esta sospecha es, cuando menos, reconfortante y a la vez conmovedor). Ni hablar de la delicadeza de Goldberg —insisto— para enlazar pintura y escritura: sus palabras responden, comentan sutilmente, revelan y reordenan cuadros de un grupo de pintores, seguramente sus predilectos, los que más frecuenta. «Mirar, después de todo, es un desafío», recuerda. Y esto poca cosa no es. Además, un tono sutil y certero va recorriendo su poemario: cuántas tramas detrás de cada página, cuánto cuerpo psíquico en juego. Y, cómo no —ya hacia el final?—,

los guiños con Marguerite Duras y Escribir («te irás del libro sin paciencia», dice como de paso, o eso nos hace creer, Goldberg).

Pero, estas notas no pretenden pontificar ni canonizar. No me importa si pecan de ingenuidad o candor. Son impresiones de una lectura demorada y grata, casi un saludo a una poesía que apenas estoy descubriendo. Entro en ella con cautela y asombro. Me gusta pensar que antes de esta escritura, casi a manera de preparación técnica y espiritual, Goldberg tuvo que hacer otro libro, traspasando de *Postales negras*, oculto detrás del que ahora leo. Sí, un libro de viajes, me gusta imaginármelo así, largo, escrito tal vez durante años por ráfagas o tirones caprichosos, durante las horas muertas de aeropuertos y vuelos aplazados que luego la memoria y sus delicadas trampas ensamblaron a su manera. Por eso, quizá, me digo, parte de su encanto multiforme, calidoscópico, inmerso en una melancolía que no asfixia pero sí recuerda el talante de sus oleajes.

Un libro de poesía que se lanza sobre la prosa sin abandonar lo poético ni deja de seguir el impulso de su melodía desencadenada. Algo de esto que intento decir lo corroboro al volver sobre la impresión inicial que Cadenas, en brevísima lección de crítica, ofrece en torno a *Postales negras*: «Lleva poesía y prosa mezcladas, pero sobre todo poesía libre o metida en la prosa, a ratos versículos, a ratos cláusulas con mucha tela autobiográfica intercalada de postales que son como el hilo húmedo del narrar, lleno de laconismos y silencios para que se piense sintiendo».

El lector podría saltarse el pórtico de Cadenas —muy bien pasaría por epílogo— y abanzarse de una vez sobre cada página de *Postales negras*, ese abrazo que hiera. Yo quisiera escribir, alguna vez, un libro así. Julio 2012.

El autor es un novel poeta y exalumno del curso de Literatura judía de la UCV auspiciado por la AIV.

LAS HERMANAS BENAÍM DEVELAN EL ALMA SEFARDÍ VENEZOLANA

Natán Naé

Como resultado del sueño de Salomón Cohén Botbol, expresidente de la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela y esposo de Marisol Benaím, el dúo compuesto por ella y su hermana Marisela acaba de sacar el cedé *Nuestra alma sefardí*, en el que se mezcla la música judeoespañola tradicional con los instrumentos típicos de Venezuela.

El álbum toma el nombre de una canción escrita por Cohén, que empieza con aires españoles y termina con los venezolanos, y utiliza algunas expresiones típicas de la haquetía.

Nuestra alma sefardí fue estrenada durante el acto de transferencia de la presidencia de la CAIV de Cohén a David Bittán Obadía, en el salón Halfen de la Unión Israelita de Caracas.

Esta es la segunda producción discográfica de las hermanas Benaím, quienes hace ya diez años editaron *Nuestro sueño sefardí*, inspiradas en la labor de difusión de la música tradicional de tradición judeoespañola de Moisés Serfaty Serfaty, Z'L.

En una entrevista al periodista Abel Flores, las hermanas Benaím confesaron que la intención de este disco, que se consigue directamente con las cantantes, es querer romper paradigmas y renovar la música sefardí mediante una interpretación local.



Marisol y Marisela Benaím

PRIMO LEVI y «Si esto es un hombre»

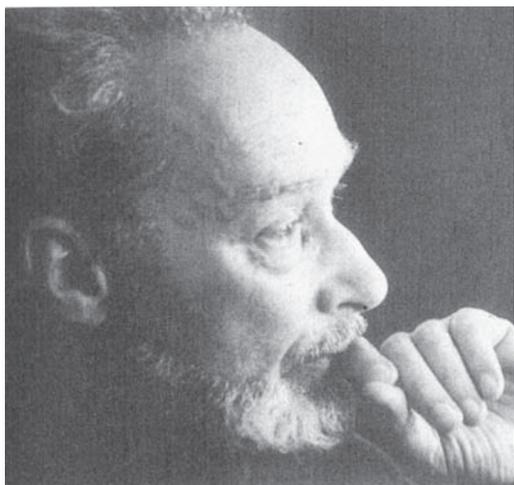
Dos hitos de la literatura del Holocausto

Yuri Díaz

A veces nacen hombres destinados a ser traspasados por hechos que causan fisuras inabarcables en el tiempo. Cuando esos hombres logran sobrevivir a tal experiencia y la porosidad de sus corazones e intelectos han decantado la totalidad de lo visto y vivido, su conciencia se torna revelación. De ahí en adelante, muchos de esos hombres elegirán el silencio, otros tantos hablarán solo cuando sean interrogados por aquellos que deseen saber, y otros, pasarán el resto de sus vidas con la definitiva necesidad y convicción de que los demás conozcan su revelación. De este último grupo algunos son tocados con el don de la palabra y entonces la vendimia literaria se anuncia. La revelación de estos hombres no pretende ser de orden teológico, ni exhalar el tufo de una predicación concluyente, son *nada más* un conjunto de reflexiones y advertencias que los propios hombres les trajeron, como noticias desde los extremos más oscuros y al mismo tiempo diáfanos de sus existencias; lugares en los que la vida y la muerte dejaron de ser misterios y los hombres encontraron en la incertidumbre y el sufrimiento y en la dignidad y el compañerismo, su salvación o su caída. De uno de esos hombres y de la forma en que se expresó, hablaremos a continuación. Su nombre fue Primo Levi.

Estudio contextual del autor

Primo Levi nació en Turín el 31 de julio de 1919, un año significativo para su futuro, como apunta Myriam Anissimov en la biografía que le dedicó, ya que ese mismo año es fundado el partido nazi en Alemania y Mussolini



Levi trató de escribir lo más objetivamente posible para que le creyeran.

crea los *Fasci italiani di combattimento*. Creció en el seno de una familia burguesa acomodada. Su genealogía se remonta a la comunidad judía del Piamonte, proveniente del sur de Francia, después de la expulsión de España; lo cual lo convertía en judío sefardita. Su padre, Cesare, fue un ingeniero electrónico, aficionado a la música y la literatura. Contrajo nupcias con Ester Luzzati, la madre de Primo, con la que él vivirá hasta su muerte. El matrimonio tendrá dos hijos: Primo y Anna Maria, su hermana menor. Primo fue un niño de inteligencia tan precoz como su timidez; encontró en la biblioteca paterna una diversidad de lecturas que forjarían su espíritu científico y literario. En 1934, después de terminar los estudios elementales, ingresa al prestigioso instituto Massimo d'Azeglio. Tres años después, en 1937, inicia los estudios superiores en la Escuela de

Química de la Universidad de Turín, graduándose en 1941. Es importante mencionar que la química para Levi era una vocación descubierta a una edad muy temprana, vocación y pasión que lo acompañaría toda su vida y que contribuirá a salvarlo, años después, cuando haga uso de sus conocimientos químicos dentro del campo de concentración, y de este modo obtenga la posibilidad de trabajar, durante sus últimos meses de detención, como especialista en uno de los laboratorios, en un ambiente mucho menos nocivo y perjudicial que el duro trabajo al aire libre que realizaban los demás prisioneros.

En la casa de los Levi se respiraba un aire laico y liberal, y a pesar de que él había realizado el *bar mitzvá* y que visitaba la sinagoga esporádicamente con su padre, su educación no fue particularmente religiosa. A esto se le sumaba que la comunidad judía a la que pertenecía no era un grupo compacto y que a su vez se caracterizaba por estar muy bien asimilada a las costumbres del entorno italiano. Sin embargo, en 1938, entran en vigencia las leyes raciales contra los judíos impuestas por los fascistas al mando de Mussolini. Un revelador ejemplo de esta circunstancia es la dificultad con la que se enfrentará nuestro escritor para poder conseguir un tutor para su tesis de grado. Como resultado de las leyes raciales se producirá el despertar de la conciencia de su identidad judía; un proceso que se afianzará definitivamente después de la experiencia de Auschwitz. En 1942 empieza a trabajar en una industria farmacéutica en Milán. En 1943 se une a un grupo de partisanos y su destino se sella, pues es detenido el 13 de diciembre de ese mismo año por una milicia fascista y entregado a las autoridades alemanas. El 22 de febrero de 1944 parte en el tren que lo conduce a Auschwitz, donde estará prisionero hasta enero de 1945, cuando los rusos arriben al campo

de concentración abandonado. De los 650 italianos que viajaron con él, solo sobrevivirán veinte, entre los que él se encontrará. Después de siete meses regresa a Turín y consigue un trabajo en una fábrica de pinturas, dos años después se casa, y fruto de su matrimonio nacerán sus dos hijos. Es en estas fechas cuando, después de la jornada diaria, empieza a quedarse en las noches en la fábrica a escribir; aquellos apuntes se convertirán dos años después, en 1947, en su obra más importante y conocida *Si esto es un hombre* (*Se questo è un uomo*). La obra será rechazada en repetidas ocasiones hasta ser aceptada por una editorial pequeña; los próximos veinte años pasará prácticamente inadvertida hasta una nueva reedición en 1958 que lo catapultará a la fama y el reconocimiento público.

En 1966 aparece *La tregua*, un segundo libro de memorias que relata su deambular aventurero después de la salida del campo de concentración. En este caso las memorias son matizadas por un tono más novelesco. En 1975 es publicado *El sistema periódico*, obra conformada por un conjunto de historias cada una de ellas asociada a un elemento químico de la tabla periódica. Después de su regreso a Turín pasa el resto de su vida en la misma casa donde nació y, en 1977, se jubila de su trabajo de químico para dedicarse a la escritura y continuar la empresa de divulgación y rescate de la verdad histórica de la *Shoá*.

En 1986 sale a la luz un ensayo titulado *Los hundidos y los salvados*, brillante y agudísimo análisis histórico, sociológico y psicológico sobre el complejo fenómeno de los campos de concentración y, por consecuencia, de la sociedad contemporánea.

Durante toda su vida sufrió de fuertes depresiones, una de las cuales lo llevarían a quitarse la vida el 11 de abril de 1987, arrojándose por el hueco de las escaleras de su casa desde

una altura de tres pisos. Su muerte ha sido motivo de discusión, ya sea para rebatir la hipótesis del suicidio o por los motivos que lo llevaron a hacerlo. Myriam Anissimov, argumenta: «Algunos pretenden que Primo Levi se suicidó, como el escritor Jean Améry, a causa de la *Shoá*. Sin embargo, a propósito de su deportación a Auschwitz, había declarado: “Auschwitz me ha marcado, pero no me ha quitado el deseo de vivir. Al contrario, esta experiencia ha aumentado mi deseo, ha dado un objeto a mi vida: el dar testimonio para que algo así no vuelva a suceder jamás”. Así culminaba la vida de uno de los escritores que más lucharon durante el siglo XX por hacerles entender continuamente a los hombres de que sin instituciones democráticas fuertes y, sin la asimilación y comprensión de la memoria histórica, los horrores nazis volverían a repetirse en cualquier lugar del mundo, verdad que trágicamente vivió para constatar en otras latitudes geográficas.

Estudio formal de la obra *Si esto es un hombre*

Primo Levi está adscrito a la llamada *Literatura del Holocausto*, conformada por grandes y reconocidos nombres no solo en el ámbito literario, sino también cultural y político del siglo XX, nombres como los de Elie Wiesel, Imre Kertész, Jean Améry, la pequeña Ana Frank, Jorge Semprún o Robert Antelme. Nombres que, más allá de las diferencias estéticas o posturas ideológicas y morales frente a lo ocurrido, están hermanados por un hecho en sus vidas y por un tema común: la deportación a los campos de concentración. Es una literatura testimonial, preocupada por construir y conservar la memoria histórica de uno de los mayores horrores llevados a cabo en el devenir humano. Un conjunto de obras que constituyen una de las más fidedignas y

mejor elaboradas pruebas de la amplia complejidad social, espiritual, emocional y física de lo experimentado en los campos de exterminio nazi. Un legado perenne del Horror, pero también de la dignidad.

Ahora bien, cabe detenerse en la denominación *Literatura del Holocausto*, puesto que plantea dudas entre sus protagonistas. A Primo Levi, por ejemplo, la palabra Holocausto le parecía cargada de unas connotación marcadamente religiosa que, según él, no tenía relación con lo sucedido: la exterminación organizada, fría y calculada del hombre por el hombre. Imre Kertész, por su parte, advierte de lo endeble e incluso de la posible banalización que el término *literatura* puede provocar y contener en este caso —y motivos más que suficientes tiene, pues el Holocausto constituye un cisma cultural en un siglo que empezaba pretencioso de sus posibilidades y cuyas utopías culminaron en las mayores masacres sistemáticas de la Historia—; sin embargo, no podemos dejar de refrendar el término unificador de los testimonios de todos estos escritores, ya que, como su legado lo evidencia, se alza con la fuerza persuasiva que solo la literatura sabe y puede expresar. Theodor Adorno llegará a decir: «Escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie»; pero, a pesar de esto, la literatura será el mejor instrumento y el más propicio territorio para reflejar lo sucedido y dejar por siempre vivo el expediente ineludible de una de las más trágicas vergüenzas del hombre moderno. La Historia y la sociología, con sus datos y su distancia objetiva serán nuevamente superadas por la llama viva que la literatura solo es capaz de transmitir, y del profundo testimonio que no cesará de relatar.

En este sentido, la obra de Primo Levi se nos presenta como característica de esta literatura. En el Apéndice redactado en 1976 para la edición escolar de *Si esto es un hombre*, el autor

italiano sentencia: «Una afirmación, sin embargo, puedo formular, y es esta: si no hubiera vivido la temporada de Auschwitz, es probable que nunca hubiera escrito nada». Y es que el destino de Primo Levi, como ya antes mencionamos, era ser químico, profesión en la que destacaba y que ejerció apasionadamente durante décadas después de salir de Auschwitz; la necesidad impaciente de contar -en su caso potenciada hasta convertirse en una cuestión de vida o muerte, de supervivencia, en una misión moral ineludible- la conoce y empieza a materializarla en el *Lager*: «...Tan fuertemente sentíamos la necesidad de relatar, que había comenzado a redactar el libro allí, en ese laboratorio alemán lleno de hielo, de guerra y de miradas indiscretas, aun sabiendo que de ninguna manera habría podido conservar esos apuntes garabateados como mejor podía; que habría debido tirarlos enseguida, porque si me los hubieran encontrado encima me habrían costado la vida». Como observamos, la necesidad impetuosa de contar a los otros -esos que no saben, que están afuera- lo que sucedió en realidad, no es un anhelo exclusivo de nuestro autor, sino una pulsión compartida por muchos de sus compañeros. *El mundo debe saber* es la consigna para ellos. La poderosa necesidad nacida en su interioridad más profunda, no abandonará nunca a Primo Levi, y a lo largo de su vida se dedicará a divulgar mediante conferencias, charlas y entrevistas la historia de su experiencia en los campos de exterminio. Pero, primero, la palabra será su medio de expresión.

Era un químico con sensibilidad literaria, hecho demostrado por sus numerosas lecturas de clásicos, como bien es manifestado en el capítulo *El canto de Ulises* en *Si esto es un hombre*, en el que recita para su amigo Jean, largos pasajes de la *Divina Comedia*. El primer intento de catarsis será frente al papel y con la soledad

que acompaña al oficio de la escritura.

Su intención es muy clara, como ya hemos dicho: plasmar su experiencia de la forma más fidedigna posible, sin ninguna otra pretensión que la de contar su verdad y no dejar que el olvido se lleve consigo los acontecimientos sin los cuales quedaría desvalijada no solo su memoria y su espíritu, sino la memoria colectiva de unos hechos sin precedentes y concierne a todos.

Entonces define claramente sus propósitos y, sin proponérselo, su poética: «...para escribir este libro he usado el lenguaje mesurado y sobrio del testigo, no el lamentoso lenguaje de la víctima ni el iracundo lenguaje del vengador: pensé que mi palabra resultaría tanto más creíble cuanto más objetiva y menos apasionada fuese». Y, cuando en su magnífico ensayo *Los hundidos y los salvados* hace referencia a los mejores historiadores del *Lager*, extrapola a él mismo su comentario sin saberlo: «La capacidad de contar lo que han visto, sufrido y hecho, con la humildad de un buen cronista, es decir, teniendo en cuenta la complejidad del fenómeno *Lager*, y la variedad de los destinos humanos que allí se cruzaban». Él no pretende ser un historiador; pero, sin duda, la humildad del cronista la consigue.

Como apreciamos, en su declaración de intenciones, la literatura o la forma literaria está ausente, él no la busca, porque su impulso y motivaciones son otros. Paradójicamente, *Si esto es un hombre* es una obra de enormes méritos literarios. Su prosa, de propósitos meramente informativos, se abre y deja ver sus fondos, en los que la reflexión pausada y desgarradoramente honda da paso a la diafanidad descriptiva de tipos y ambientes, y a una sensibilidad desprovista de apasionamientos y maniqueísmos. Primo Levi, sin duda, asume una función didáctica e informativa; pero, esta se amalgama sutilmente

con las otras cualidades antes mencionadas. A esto debemos agregarle el hecho de que la variedad de los destinos humanos a las que se refiere está perfectamente dibujada por él en su obra y, es por ese motivo, que una y otra vez aparecen ante el lector hombres en los que las ambigüedades y certezas, virtudes y vilezas de las que están constituidos son expuestas y desentrañadas. La capacidad de ver dentro de los hombres es cualidad primerísima en el quehacer literario. Su lucidez, forzada y obligada por las peores circunstancias, fruto de un sufrimiento inenarrable, lo empuja hasta el precipicio de los secretos del alma humana. Una muestra: «Todo el mundo descubre, tarde o temprano, que la felicidad perfecta no es posible, pero pocos hay que se detengan en la consideración opuesta de que los mismo ocurre con la infelicidad perfecta. Los momentos que se oponen a la realización de uno y otro estado límite son de la misma naturaleza: se derivan de nuestra condición humana, que es enemiga de cualquier infinitud».

Por otro lado, Antonio Muñoz Molina, acertadamente nos dice en el prólogo de la Trilogía de Auschwitz: «El horror no necesita ser enfatizado ni subrayado: la eficacia del relato de Primo Levi resiste precisamente en el contraste entre las experiencias infernales que cuenta y la limpidez pudorosa de su escritura». Esto constituye otro merito literario de *Si esto es un hombre*, porque no es necesario enfatizar el horror cuando este cobra autonomía en el discurso: el horror pasa a enfatizarse por sí solo cuando es apropiadamente retratado, y el énfasis ocurre entre líneas que se tensan dentro del lector. El énfasis, que también pudo mutar en odio, en diatriba, en invectivas, al ser trasladado a los responsables del sufrimiento, tampoco está presente. Pero, la misma ósmosis del horror deja expuesta la inmundicia de los verdugos. El hecho de que su obra no se convierta

en un panfleto, en un libelo, es también un merito literario. Al lector apunta sus reflexiones y a él le encarga el juicio. Nunca se deja seducir por la tentación taxativa de dividir a los hombres en buenos y malos. Esta percepción es uno de los elementos que contribuye a agudizar una de las aristas del horror que exuda su obra, pues los verdugos son hombres como nosotros; pero, en circunstancias distintas, en consecuencia podríamos ser uno de ellos.

La mirada de Primo Levi es la del verdadero humanista, la perspectiva desde la que observa extiende su propio horizonte y, dentro de sus fronteras, la realidad humana, eternamente ambivalente, es penetrada, exponiendo ante nosotros al hombre a veces insondablemente cruel y en otras inextinguiblemente digno de su nombre. La esperanza de Primo Levi, su mirada dolorosa y su aspiración a la comprensión del ser humano, parte de la lucidez más dura y meditada.

Para finalizar quisiéramos nombrar dos meritos más que se evidencian en la obra de nuestro autor: el primero, es que todo su trabajo parte de un enorme reto entre la palabra y la experiencia de lo que vivió. Transmitir lo que por su magnitud desbordaba cualquier posibilidad expresiva, decir lo indecible, es un gran escollo que supera con la honesta lucidez que posee y con el poder de su talento literario. Muchos hombres se sumergen en los laberintos más hondos y oscuros; pero, no todos regresan a la superficie a mostrar sus hallazgos. En segundo lugar, su constante advertencia está más vigente que nunca, y él tuvo la penosa desgracia de constatar con horror que la precariedad en la que se encuentra la posible repetición o no de nuevos genocidios era tan cotidiana y cercana como siempre la percibió. Camboya, Ruanda, Bosnia, escenarios posteriores al suyo, serán repeticiones trágicas de las que inevitablemente será testigo.

Epílogo

Como colofón de nuestro análisis cabe reiterar una obviedad implícita: la obra de Primo Levi constituye un pilar fundamental dentro de la literatura testimonial del Holocausto. Su talento literario y su gran inteligencia quedan patentes en la manera en cómo abordó el tema de su obra fundamental. Su acerada inteligencia será el acicate que lo convertirá en una figura intelectual de primer orden. Sus ideas y posturas fundamentales frente a temas como la manipulación histórica por parte de los regímenes totalitarios y el valor del individuo frente a abstracciones y maquinarias ideológicas que pretenden reducirlo y simplificarlo, lo sitúan al lado de un Albert Camus, un George Orwell o un Arthur Koestler. Lo que defiende Primo Levi por sobre todas las cosas es el valor de la vida humana, resaltando en su defensa lo que constituye, diferencia y dota de unicidad esa vida en relación con la de los demás: la personalidad. La personalidad es muy frágil, nos dice, y es ella lo que hace un hombre lo que es. En los campos de exterminio la lucha cotidiana era por conservar la vida; pero, también por conservar la personalidad. Renunciar a ella significaba declararse no humano, una muerte en vida en la que uno se convertía en otra cosa, en la que renunciabas a ti mismo, a dejar de ser lo que se era antes de que los nazis intentaran infatigablemente doblegar al individuo. Hacedor de una obra teñida de dolor, pero también de una esperanza surgida de la solidaridad como último hábitat de un complot urgido entre la bondad y rebeldía humana, una conspiración que usaba la acción directa como forma de proselitismo, y cuyos adeptos terminaban siendo armados de una dignidad que los justificaba ante ellos mismos.

El autor es exalumno del curso de Literatura judía de la UCV, auspiciado por la AIV.

Bibliografía consultada

Levi, Primo (2006). Trilogía de Auschwitz. Barcelona: El Aleph editores.

Anissimov, Myriam (2001). Primo Levi o la tragedia de un optimista. Madrid: Editorial Complutense.

González, E. (2007, abril 11). La memoria de Primo Levi. El País. Recuperado noviembre 15, 2011 de http://www.elpais.com/articulo/cultura/memoria/Primo/Levi/elpepucul/20070411elpepucul_4/Tes

Gomez, L. (2002, abril 08) Dos biografías de Primo Levi descartan que su paso por Auschwitz originara su suicidio. El País. Recuperado noviembre 12, 2011 de http://www.elpais.com/articulo/cultura/biografias/Primo/Levi/descartan/paso/Auschwitz/originara/suicidio/elpepucul/20020408elpepucul_3/Tes

Notas al texto:

¹ Myriam Anissimov, Primo Levi o la tragedia de un optimista, Madrid, Editorial Complutense, 2001, pág 4.

² Primo Levi, Trilogía de Auschwitz, Barcelona, El Aleph Editores, 2006, pág 244.

³ *Ibid.*, p.214.

⁴ Primo Levi, Trilogía de Auschwitz, Barcelona, El Aleph Editores, 2006, pág 216.

⁵ *Ibid.*, p.481.

⁶ Primo Levi, Trilogía de Auschwitz, Barcelona, El Aleph Editores, 2006, pág 36. 7 4 *Ibid.*, p.17.



A propósito de la hilulá de rabí Shimón bar Yohay

¿Qué tiene de especial LAG BAÓMER?

Rab. Iona Blickstein

El *Ari HaKadosh* explica que la grandeza de *Lag BaÓmer* reside en el hecho de que se cambian los días del Ómer de estado de «*mojin de katnut*», mente estrecha, a «*mojin de gadlut*», mente amplia. Los veinticuatro mil alumnos de rabí Akiva eran «pequeños en pensamiento», por eso no se daban *kavod*, honor y respeto unos a otros. Como nos enseña el Maharal de Praga los 32 días del Ómer implican la palabra *lev*, corazón, cuyo número 32 es igual a los números que forman la palabra *kavod*, honor, ellos, los alumnos no se respetaban unos a otros. El 33 del Ómer, *Lag BaÓmer*, cae el 18 de Iyar, equivalente a las letras hebreas *yud* y *het*, que forman la palabra *Jai*, que significa vida. *Iyar*, el nombre del mes hace a la palabra *Órej*, que significa, larga, juntos conforman la expresión «larga vida», el 33 del Ómer, fin de la muerte de los alumnos de rabí Akiva y comienzo de una larga existencia. Desde *Lag BaÓmer* hasta *Shavuot* hay 17 días, que en letras forman la palabra *tov*, bueno. Por ende, *lev tov*, de buen corazón, en estos días haremos *tikún* o corrección a las faltas en nuestro compartimiento para con el prójimo, porque hemos de recordar que «el respeto y la buena educación son requisitos indispensables para recibir la *Torá*».

¿Qué hizo rabí Akiva? Tomó cinco alumnos: los rabíes Meir, Iehuda bar Ilay, Elazar ben Shamoá, Shimón bar Yohay y Nejemia, y porque ellos eran de *gadlut* de mente amplia, fueron los que vinieron después de los 24 mil. (*Perí Etz Jaym*, *Shaar Sefirat ha Ómer*).

En palabras de nuestro tiempo, se puede estudiar *Torá* a nivel de *mojin de katnut* con tristeza, nervios, irrespetando a los compañeros y humillándolos. Esta forma de estudio no tiene futuro. También la fe puede ser trivial, ligera, no profunda, sin raíces, también la santidad puede estar a ese bajo nivel. Rabí Akiva enseñó que todo tiene que ser con *ga-*

dlut, a nivel, *Torá* a lo grande, la Fe, la creencia en *HaShem* y en los principios de la Fe a altos niveles y en profundidad, cualidades humanas, corazón excelente, amor al pueblo de Israel y a cada uno de nuestros hermanos hasta lo último, estudio de la *Torá* en profundidad, con su luz y esplendor.

El 33 del Ómer dejaron de morir los alumnos, como escribe el *Ari HaKadosh*, en su libro *Shaar HaCavanot*, porque es un número que denota compasión. Entonces rabí Akiva ordenó a sus cinco alumnos como rabinos y ellos crecieron y dieron frutos; pero, rabí Akiva fue la fuente y raíz de ellos, porque en él residían la sabiduría y la grandeza. Esta es la razón halájica que hace a *Lag BaÓmer* un día de alegría, porque dejaron de morir los alumnos. Según los askenazíes en este día pueden afeitarse y cortarse el pelo y los sefardíes lo hacen un día después, porque dejaron de morir.

Según el *Ari HaKadosh* la importancia de *Lag BaÓmer* reside en el hecho de que en ese día en que rabí Akiva ordenó a esos cinco estudiosos de la *Torá* como rabinos, les preguntó: «¿Ustedes harán como mis alumnos fallecidos o se honrarán unos a otros?» Ellos dijeron: «No actuaremos como ellos». Entonces «llenen a *Éretz Israel* de *Torá*», (*Kohélet Rabá* 11:5). Ellos estudiaron la Ley con respeto y honor mutuo. Esta *semijá*, ordenación rabínica, es la continuidad de la *Torá* a Israel, como cita el *Pirkei Avot*: «*Moshé* recibió la *Torá* en el Sinaí», *Moshé*, nuestro Maestro, recibió la poder espiritual de la *Torá*, de la *Halajá*, la Ley, y al final de sus días lo entregó a *Yeoshúa*. Los romanos pensaron que anulando la potestad de los rabinos de darles a ellos sus títulos, romperían la conexión del pueblo con la *Torá* del Sinaí. A esto la *Gue-mará* lo llama *Shemad*, aniquilación espiritual, forzar a los judíos a que abandonen la Ley y el cumplimiento de la normativa judía. Leemos en el *Tratado de Sanhedrín*, 14:19: «Una vez

decretó el malvado reinado (Roma) que todo el que ordene a los rabinos morirá, todo el que sea nombrado morirá, la ciudad en que se hiciera la ceremonia, será destruida y otros lugares en los cuales fueren ordenados, serán apartados. ¿Qué hizo Iehuda ben Baba? fue y se ubicó entre dos montañas y entre dos grandes aldeas, entre dos límites sabáticos, entre Usha y Shfaram (en la alta Galilea) y ordenó como rabinos a Meir, Iehuda Bar Ilay, a rabí Shimón, rabí Iosi y a Elazar ben Shamoá. Rav Avaya agrega que también a rabí Nejemia. Cuando sus enemigos supieron del hecho y vinieron a ellos, les dijo Iehuda ben Baba: «Hijos míos, ¡corran, huyan!» Le dijeron: «Rabí, ¿qué pasará contigo?» «De acá no me puedo mover». Dijeron: «No dejaron (los romanos) el lugar hasta que clavaron en su cuerpo trescientas lanzas convirtiéndolo en un colador. Explica la *Guemará* que este acto debe tener también la autorización de la comunidad y estos cinco alumnos, que fueron nombrados en principio por rabí Akiva, no fueron confirmados por la comunidad hasta que fueron ordenados por rabí Iehuda ben Baba pagando por eso con su propia vida. Pero, rabí Akiva tuvo que volver a nombrarlos nuevamente para hacerlo oficial. Según el *Ari HaKadosh* eso fue en *Lag BaÓmer*.

El rabino *Hafida* (rabi Iosef Jaym Davi Azulay) escribió que *Lag BaÓmer* es el día del fallecimiento de rabí Shimón bar Yohay, cuando se festeja su *Hilulá* (Birkei Iosef, 493), y se basa en la obra *Perí Etz Jaym* del *Ari HaKadosh*.

En su libro *Tov Ayn* el rabino trae otra razón: «La alegría que demuestran las personas en *Lag BaÓmer* es por rabí Akiva, que era un gran estudioso de la *Torá* y enseñó a 24 mil alumnos que murieron y el mundo quedó como desierto y en el día de *Lag BaÓmer* comenzó a enseñar la Ley a rabí Shimón bar Yohay, a rabí Meir y a los otros, y la *Torá* volvió a dar su luz en *Éretz Israel*. Esto concuerda con lo que está escrito en el *Séfer Ha-Cavanot*, que este era un día de alegría para rabí Shimón. En ese día nombró a sus cinco discípulos como Rabinos.

Escribe rabí Jaym ben Atar, el *Oraj Ha-Jaym HaKadosh*, que el día del fallecimiento de la persona recibe una gran luz e inmensa fuerza de entendimiento, sus coeficiente intelectual le permite entender cosas que en situaciones normales le sería imposible lograrlo (Bereshit, 47: 28). En el día de su desaparición física, rabí Shimón revela a sus alumnos más cercanos que los más grandes secretos de la *Torá* están escritos en la *Adra Zuta*, por eso es una costumbre en esta *data* estudiar esta obra monumental.

Es una buena costumbre visitar la tumba de *Rashbi*; rabí Iosef Caro solía estudiar *Torá* en su tumba, y el *Maguid* (en *Maguid Meisharim, Parshat Emor*) trae que cada vez que alguien tiene una preocupación o desgracia, bien hará en visitar a *Rashbi*. La oración en la tumba del justo Rabino anula los malos edictos y en caso de sequía, Di-os bendito ayuda a que bajen. Así escribe el *Maguid*: «Sepan ustedes que cuando el mundo necesita de las lluvias o salvación por otras desgracias rodeen siete veces las tumbas de rabí Shimón y su hijo rabí Elazar y verán grandes salvaciones». Finaliza diciendo que los dos santos rabíes están contentos cuando estudian en Merón y en ese lugar le serán revelados secretos del Mundo Superior.

Rabí Jaym Vital cuenta que el *Ari HaKadosh* acostumbraba a visitar la tumba de *Rashbi* en los días anteriores a *Lag BaÓmer* y en el mismo día también, así escribe: «El rabino Ionatan Shagish me dijo que el año anterior, antes de que fuera a la tumba de *Rashbi*, a estudiar con mi rabí (paz en su santa memoria), llevó a su hijo pequeño junto a su familia y allí le cortaron el pelo como fija la costumbre, haciéndolo un día de de regocijo y alegría».

Hoy, gracias a Di-os, miles y miles de hombres, mujeres y niños viajan a la tumba de rabí Shimón bar Yohay y su hijo rabí Elazar, y piden a HaShem, que por el mérito de estos justos, anule los malos decretos que quieren imponernos las naciones del mundo, y que nos otorgue paz, felicidad y que apresure la venida del *Meshaíj* para acabar con la maldad y hacer de este mundo, un mundo mejor.

LA MÚSICA SEFARDÍ

Judith R. Cohén
Etnomusicóloga / Universidad de York (Canadá)

Sefardí quiere decir «de Sefarad». La toponimia bíblica *Sefarad* (*Ovadía* – *Abdías* 1:20) a lo mejor se refería a algún ahora desconocido; pero, desde hace muchos siglos, designa la península y las islas ibéricas. Los «sefardíes», en hebreo los «*sefardim*», son descendientes de los judíos que fueron expulsados a finales del siglo XV de España y de Portugal. Es más exacto hablar de «las expulsiones» y no de «la expulsión», ya que fueron tres: la más conocida, de las coronas de Castilla y de Aragón en 1492; de Portugal cinco años más tarde, y de Navarra en 1498. «Sefardí» se aplica también al rito sinagoga sefardí para distinguirlo del rito askenazí (los judíos europeos cuyo idioma vernáculo, el yidis o *yiddish*, tipo de judeoalemán). También se usa a menudo, aunque erróneamente como antónimo de askenazí. No entraremos aquí en estas cuestiones, sino que hablaremos de la música sefardí en el sentido original, la de los judíos descendientes de los expulsados de Sefarad, y especialmente las canciones en judeoespañol.

Existe también cierta confusión sobre este idioma. En breve, el ladino es una lengua paralitúrgica, una traducción literal desde el hebreo. Así, la frase en hebreo «*ba-laila hazé*» en ladino es «*la noche la esta*»; pero, en la lengua vernácula es, como en castellano, «esta noche». Existen muchas variantes de este idioma. En Marruecos se llama haquetía, por razones aún no averiguadas con certeza, e incluye mucho vocabulario adaptado del árabe. En las tierras otomanas se llama yudezmo, yudió o spaniol y puede incluir vocabulario del turco, del griego o de las lenguas eslavas, según la región. Todas las variantes incluyen



léxico hebreo. Los estudiosos inventaron el término judeoespañol para incluir todos sus niveles; hoy en día la tendencia es a utilizar ladino o judeoespañol. Como el idioma se escribía tradicionalmente con caracteres del alfabeto hebreo, los especialistas están todavía en camino de establecer las normas de ortografía utilizando el alfabeto latino, incluso el uso del carácter «k». Aquí, advierto a los lectores que no utilizaré ningún sistema especial, sino que intentaré escribir una letra de canciones de manera que refleje la pronunciación. Por ejemplo, el sonido de la «j» en castellano será escrito «kh», las «c» intervocálicas «ss», «ll» como «y», el sonido de de la «j» francesa «zh» y la «z» como «zz».

La música sefardí es sobre todo vocal. Incluye los cantes de la sinagoga y de las fiestas judías, interpretadas sobre todo en hebreo y arameo, y las canciones en la lengua vernácula, el judeoespañol, a veces mezclada con las lenguas del entorno o con el hebreo. Ciertas canciones en judeoespañol también corresponden a fiestas religiosas determinadas, sin formar parte de la liturgia. En general, en las comunidades judías tradicionales, a los hombres les toca el canto litúrgico, y suelen ser las mujeres las que mantienen y transmiten el repertorio vernáculo, aunque los hombres también tienen su papel.

En los días sagrados, incluso *Shabat*, los judíos ortodoxos no tocan instrumentos musicales; pero, en ocasiones, controlan una amplia variedad de estos. Muchos han sido los judíos que se han destacado en la historia de la música, desde los trovadores, jugares y ministriles de la Edad Media hasta los grandes compositores y músicos contemporáneos. En la diáspora sefardí, en el contexto tradicional, los músicos tocaban los instrumentos del entorno, sobre todo los de cuerda y de percusión. Esta tradición sigue hoy en el sentido que adoptan los nuevos instrumentos del entorno, incluso los electrónicos. Suelen ser los hombres los que tocan la mayoría de los instrumentos de música, mientras las mujeres tradicionalmente se limitaban a tocar las percusiones, sobre todo para la bodas, lo que refleja la práctica de muchas sociedades mediterráneas. A finales del siglo XIX y en las primeras décadas del XX, había clases de laúd turco y de otros instrumentos para mujeres jóvenes, aunque rara vez tocaban en público. Una de ellas era la legendaria Victoria Rosa Hazán, que emigró de Turquía a los EE UU de joven, y hasta el fin de su larga vida cantaba, tocaba el *chumbush* (instrumento de cuerdas turco) y ayudaba a los que íbamos a consultarla a la residencia sefardí para gente

mayor en Brooklyn, Nueva York. Pero, de todas formas, la canción judeoespañola no depende de la presencia de instrumentos, y han sido sobre todo las mujeres, cantando mayormente en contextos domésticos, sin acompañamiento instrumental, las que han tenido el papel más importante en la conservación de las canciones más antiguas y de la lengua vernácula.

¿La música sefardí es medieval?

Entre los muchos mitos populares en torno a la música sefardí, quizás el que más persiste es el de su supuesta medievalidad. La música sefardí existía, por supuesto, durante la Edad Media; pero, no sabemos cómo era. Las melodías que escuchamos y cantamos de las canciones en judeoespañol son de varias épocas, algunas relativamente recientes.

Desgraciadamente, no poseemos partituras de la música judía de la Edad Media en lo que hoy en día son España y Portugal, ni de otros lados tampoco. La única excepción conocida hasta ahora no proviene de Sefarad, sino de un tal «Ovadía el Prosélito», que se trasladó de Italia a Egipto. Del año 1102, tenemos algunos fragmentos de himnos en hebreo que él anotó o compuso (se pueden escuchar en el CD *«Empezar quiero contar»*).

Lo que sí que tenemos es gran cantidad de poesía compuesta por hombres (y muy pocas mujeres) durante la edad media ibérica: en hebreo, árabe o, de vez en cuando, en el idioma local. Sabemos también que la traición sefardí ha mantenido hasta hace poco tiempo, y en ciertos casos hasta hoy en día, muchos romances y cantares de boda que se interpretaban ya (con otras melodías) a finales de la Edad Media, o, según como se defina esta, en las primeras décadas del Renacimiento.

Pero, tener en manos unas letras no es lo mismo que hacerlo con una canción. Esta consiste en letras y melodía. Sin esta última, es



poema. Sin las letras o por lo menos vocalizaciones, es melodía. Lo que tenemos de la Edad Media, en el caso de los judíos, y, en gran parte, de los musulmanes también, son letras y no melodías, o sea, tenemos mucha poesía, pero no tenemos canciones. En el repertorio de los cristianos, en cambio, aunque muchas melodías de los poemas de los trovadores faltan en los manuscritos, muchas otras fueron transcritas, lo que nos ha permitido cantar el repertorio medieval, aunque a lo mejor de manera bastante diferente de cómo se interpretaba en la época. Nunca lo sabremos.

Pero, no todas las letras de las canciones sefardíes son antiguas. La mayoría de las más conocidas son las más recientes. Muchas canciones llegaron a las comunidades sefardíes de la diáspora después de las expulsiones del siglo XV. En unos casos, estas canciones arribaron con los conversos que buscaron reintegrarse a las comunidades judías aceptadas en el Imperio Otomano, por ejemplo. Otras son composiciones traídas de España, de Argentina o de Francia. Llegaron a las comunidades sefardíes a finales del siglo XIX e incluso a principios del XX. Unas fueron aprendidas de los conciertos de cantantes españoles o franceses, y también algunas casi seguramente fueron aprendidas de las primeras grabaciones

comerciales: la industria fonográfica llegó muy temprano a tierras otomanas, sobre todo en lo que hoy son Turquía y Grecia. Existen muchas canciones adaptadas al judeoespañol de éxitos de España de finales del siglo XIX, de canciones populares de Francia, del tango argentino, de temas populares griegos y turcos, hasta del foxtrot y del charleston norteamericanos. También, en Marruecos, los sefardíes aprendieron romances o cambiaban las melodías antiguas de algunos temas por otras más modernas que aprendieron durante los años del Protectorado español, o por la radio.

Finalmente, los sefardíes, como cualquier otro pueblo, inventaban nuevas canciones y adaptaban las de su entorno. De hecho, siguen haciéndolo ahora mismo, notablemente en el FestiLadino anual que se celebra en Israel. Una tradición rara vez permanece «congelada».

Otra cosa es la participación de los judíos en la música de la Edad Media ibérica. Esta queda sin ninguna duda. No faltan noticias concretas que confirman la presencia judía en muchos contextos: en la corte del Rey Sabio, como trovadores y jugares —y juglaresas— y en ambientes cotidianos, como lo demuestra el comentario de un rabino de la época que reñía a la juventud judía por cantar las canciones de moda del momento. Algunos músicos modernos preparamos *contrafacta* con la poesía medieval hispanojudía: arreglos que combinan melodías de la época, o bien con algunas nuevas. Estas composiciones pueden ser muy bonitas, pueden dar una nueva vida a los poemas; pero, no son «música sefardí medieval». Esta, a no ser que aparezca algún manuscrito hasta ahora perdido, lo que nunca es imposible, de momento queda fuera de nuestro alcance.

Los géneros de la canción judeoespañola

El romance: «*La reina Sherifa mora, / la que mora en Almería, / dizze que tiene deseos / de una cristiana cautiva...*» (*Hermanas reina y cautiva*, Marruecos).

Los estudiosos de la canción judeoespañola hasta las últimas décadas del siglo XX tendían a privilegiar el romancero más que otro género, lo que también ha contribuido a dar la impresión de una tradición «medieval». Es indudable que el romancero ha sobrevivido en la tradición sefardí, a veces de manera espectacular. Ciertos ejemplos como «*Landerico*» o la ya citada «*Hermanas reina y cautiva*», que apenas se encuentran en España o Portugal desde hace mucho tiempo, seguían activos hasta hace poco, y a veces incluso hoy, en los repertorios de las mujeres sefardíes de Marruecos y del ex Imperio Otomano.

En general, el mismo romance —o sea, la misma narrativa— se pueden cantar con melodías diferentes. El tipo de melodía también varía según el contexto social del romance. En Marruecos, la función principal de estos en la vida de las sefardíes era el de acompañar las tareas domésticas, incluso como canción de cuna.

Otros romances servían, por sus temas, para acompañar la boda, o para marcar un día de luto. Estos últimos, los del duelo, tradicionalmente no se cantaban en otros días, porque podrían traer, se pensaba, mala suerte.

Existen muchas melodías diferentes para el romancero. algunos se cantan sin ritmo regular, con muchos ornamentos vocales —melismas, especialmente en las tierras exotomanas— mientras otros tenían patrones métricos regulares. Para «*Hermana reina y cautiva*» («*La reina Sherifa mora...*»), Hana Pimienta, de Tánger, cantó una melodía majestuosa y más en tiempo libre. El mismo romance, en las zonas otomanas («*Moricos, los mis moricos...*»),

suele ser interpretado con una melodía suave en un patrón rítmico clásico de la zona: 7/8 (3.2.2.: ambas se oyen en «*Sefarad en Diáspora*»). En Marruecos, las mujeres distinguían entre los «romances de *matesha* (columpio)» o «no de *matesha*», según la presencia o la ausencia de un ritmo regular, para poder cantar mientras se columpiaban. Entre los romances «de *matesha*» estaba «*Diego León*», que en los años ochenta grabé varias veces en el club de mujeres sefardíes mayores. Era Montreal y no Marruecos, y era durante el duro invierno canadiense: algunos romances de *matesha* se convirtieron en romances no de *matesha*, sino de bingo.

Hoy, pocas son las mujeres que se acuerdan de los romances. De vez en cuando, algún cantante profesional incluye un par de romances en su repertorio, pero no es fácil: suelen ser largos, y para el público en general, pueden resultar monótonos, sobre todo para el que no entiende el español. La tendencia es de poner arreglos complicados instrumentales, aunque tradicionalmente los romances se cantaban a capella, por el contexto doméstico femenino.

Las canciones del ciclo de la vida

En todas las culturas, las etapas de la vida tienen sus canciones. En la sefardí, más que canciones de cuna, las madres solían cantar romances para adormecer a las criaturas, como hemos visto. Existen algunas canciones de cuna, sin embargo, como la muy conocida «*Durme, durme*», y también algunas para el parto. En el judaísmo son los hijos varones los que físicamente mantienen el «*covenant*» (pacto) entre el pueblo judío y su Di-os, por la circuncisión. Las canciones de parida suelen reflejar la importancia de este rito, favoreciendo a los hijos varones, como efectivamente es muy frecuente en las culturas mediterráneas, y en otras también. De Marruecos, una can-

ción de parida le echa la culpa a la madre de que no haya tenido un hijo varón: «*Las que parían los niños comían los ricos vizios; las que parían las niñas comían flacas sardinas...*» Y en la zona exotomana se canta: «*...Mos nació un hijo de cara de luna...*»

Las canciones de niños –las que cantan los pequeños entre ellos y las que se les canta– muchas veces son adaptaciones que hacen los chicos de las piezas de su entorno, entre ellos algunos romances. El único estudio serio dedicado a las canciones, las retahílas y los juegos de los niños sefardíes hasta ahora es un libro de la etnomusicóloga israelí Susana Weich-Shahak, con un estudio de Ana Pelgrín. (Esta primera también ha publicado varios libros, artículos y discos basados en su colección impresionante).

Cuando un hijo varón llega a los trece años de edad, cuenta como hombre para los actos religiosos y le toca celebrar el *bar mitzvá* (hijo del mandamiento). Lo que se canta es sobre todo en hebreo, como parte de la ocasión de la primera vez que el joven lee la porción semanal de la Ley, la *Torá*; pero, existen unas cuantas canciones en judeoespañol relacionadas con este momento.

No es siempre evidente la diferencia entre las canciones de cortejo y las canciones líricas, y de amor; así que trataremos estas últimas en otra sección más adelante, y pasaremos a la canciones de boda.

En muchas culturas, las bodas «de antes» duraban más tiempo que ahora, y tenían más etapas formales. Cada una de estas tenía sus canciones, o como dicen los sefardíes de la zona exotomana, sus «*canticas*». Anunciar la boda, la preparación del ajuar, la exposición de este, la noche de la *henma* (alheña), con la novia y las amigas; el baño ritual (*mikve*) de la novia, la víspera de la boda, y la ceremonia del día siguiente, cada etapa tenía sus activi-

dades y sus canciones. Algunas de las letras son «verdes» y nos recuerdan que muchas de estas canciones se interpretaban entre mujeres, sin la presencia de los hombres.

En estas piezas de boda, vemos unos rasgos arcaicos y otros que reflejan el entorno, ya sea Marruecos o la zona exotomana. Muchas letras reflejan la estructura de la poesía medieval galicioportuguesa. Pero, cantadas, estas poesías suelen parecerse, no a la música medieval, sino a la música y los ritmos del entorno. En Marruecos, siguen un ritmo marroquí de 6/8, y en Turquía, Grecia y los Balcanes favorecen ritmos locales de 2/4 o los típicos ritmos de la zona, especialmente 7/8 (2.2.3 o 3.2.2) y 9/8 (2.2.2.3).

El instrumento femenino más usado para la boda era, como en muchas culturas mediterráneas, el pandero o la pandereta. La que más sabía y que llevaba las canciones se llamaba la *tanyedera*, y era profesional. En las actividades en torno a la boda, los hombres tocaban los instrumentos típicos del entorno, según donde vivían: laúl árabe o turco, *kanún*, violín y otros.

Finalmente, están las endechas u *oimas*, las canciones de lamento. Puede tratarse de la muerte de un individuo, o de un día de luto general judío, por ejemplo, la caída del segundo templo. Las endechas pueden ser romances que solamente se cantan en aquellos momentos. Se considera que el cantar una endecha fuera de su momento provoca la mala suerte.

Las canciones del ciclo calendárico judío

El *Shabat*, como todos los días sagrados judíos, empieza con la puesta del sol del día anterior, y sigue hasta después de su puesta al día siguiente. Cada fiesta o día santo tiene sus canciones, una gran parte en la lengua litúrgica, el hebreo, y también en una mezcla de

hebreo con la lengua vernácula, en este caso el judeoespañol. Este repertorio se comparte más entre mujeres y hombres que el romancero y las canciones del ciclo de la vida. Como las canciones de boda, muchas de este repertorio adaptan las melodías y los ritmos de la música del entorno. Las letras suelen ser en forma de coplas, especialmente para la fiesta de *Purim*, que celebra los acontecimientos contados en el libro de Ester. Una versión de Marruecos (se oye en el disco *Canciones de Sefarad*) comienza así: *Empezar quiero contar/ hechas del Di-o alto, / y de lo que voy a emmentar/ nada yo no faltó, / con rizzoz y cantoz / y con gran plasser, / porque Hamán el mamzzer [hebreo: bastardo] / mos quizzo matarnos, / también atemarnos.*

El oficio litúrgico se recita y se canta en hebreo, en la sinagoga. Es una tradición, o mejor dicho un conjunto de tradiciones musicales complejo, que no podemos abordar aquí.

Las canciones líricas y las de circunstancias

Aunque se habla mucho de la supuesta «medievalidad» de la música sefardí, son justamente las canciones menos antiguas las que más se conocen, que más se graban en disco y se cantan en conciertos. «*Adío, kerida*», «*Yo me enamorí de un aire*», «*La vida do por el raki*» o «*Si la mar era de leche*» están entre las canciones más conocidas y menos medievales. Israel J. Katz fue el primer musicólogo que desmitificó de manera clara el mito medieval; José Manuel Pedrosa y Edwin Seroussi también han contribuido con estudios que iluminan el asunto.



¿Cómo cantar las canciones en judeoespañol?

El problema más complicado, me parece, de la reconstrucción de la música vocal medieval es cómo se cantaban las melodías conservadas en los manuscritos que nos han llegado. Con respecto a la música sefardí, no podemos saber cómo se cantaba en el pasado lejano. Pero, tenemos la suerte de tener discos en vinilo de los primeros años del siglo XX de los grandes cantantes sefardíes de la época: entre ellos Haim Efendi, Jack Mayesh, Izak Algav, y, un poco más tarde, Victoria Rosa Hazán e Isaac Algazi. Recientemente se han reeditado los discos de Efendi, Hazán y Algazi. Desgraciadamente, no tenemos discos de la misma época de Marruecos.

Estos testimonios preciosos poco a poco van pasado el proceso de digitalización y publicación en Internet: existe desde hace poco un sitio dedicado a estas grabaciones, montado por mi colega Joel Bresler. Sin estas grabaciones, sabríamos mucho menos, pero no nos explican todo. Son hombres, y muy pocas mujeres, sobre todo una, Victoria Rosa Hazán, que emigró bastante joven a EE UU. Las mujeres no cantan como

los hombres, y no todas las mujeres cantaban como Victoria Hazán, o como la gran cantante del *rebetiko* griego, Rosa Eskenazi. ¿Cómo cantaba la mujer de cualquier familia, en su cocina, en su patio? No podemos hacer mucho más que escuchar las grabaciones documentales del siglo XX,

compararlas con los discos antiguos y estudiarlo todo bien. Las partituras hechas en las primeras décadas del siglo XX por Manuel Manrique de

Lara, y un poco más tarde, por Arcadio de Larrera Palacín; y los libros editados por Isaak Levi, han formado la base del repertorio de muchos artistas. Pero, una transcripción musical de una canción de la tradición oral, y aún más cuando se trata de una tradición poco conocida por el artista que quiere cantarla, no es más que una transcripción. No nos da los microtonos del sistema *maqam*, ni tampoco el timbre de la voz; no nos da la mayoría de los ornamentos vocales, ni la sutileza rítmica: muchas veces las partituras resultan en una interpretación poco occidentalizada o alterada que poco tiene que ver con el estilo tradicional. El mismo problema nos confronta cuando queremos interpretar las canciones de los trovadores medievales, mas en ese caso no tenemos documentos sonoros y en el caso sefardí, desde hace un siglo ya, sí que los hay. Pero, muy pocos son los artistas modernos que se basan en las grabaciones documentales como modelo, sino que suelen reinventar las reinventiones.

Hay muchos estilos diferentes de cantar en judeoespañol, y varían según el lugar; pero, en general, se puede observar que las melodías no son armonizadas, sino cantadas por una persona o al unísono. Las que tienen el ritmo más libre, especialmente ciertos romances, llevan más ornamentación vocal, son más melismáticas, a veces interpretadas con una técnica vocal impresionante. Ya hemos visto que la música sefardí no es medieval, y lógicamente, tampoco se toca con instrumentos de esa época, sino con los del entorno: de cuerda, sobre todo, y de percusión tradicional.

Más mitos en torno a la música sefardí

Hemos ya comentado un mito central en la música sefardí, el que la llama «medieval». Varios otros van apareciendo, ya que esta ha tomado su plaza entre las «músicas del mundo», la «*world music*» en inglés.

Un mito que va cobrando cada vez más popularidad es el que propone una relación «indudable» entre la música sefardí y el flamenco. El tema da para mucho más espacio de lo que tenemos aquí; pero, en breve, la música del mundo del flamenco que conocemos no se remonta a la Edad Media, ni la música sefardí tampoco. No quiere decir que no haya podido haber algún contacto musical, conscientemente o no, en las últimas décadas de la presencia judía en España, que coincidieron con las primeras décadas de la presencia gitana; o contacto entre los gitanos y los conversos. No faltan ciertas características en común: la monofonía vocal, por ejemplo, y los ornamentos vocales. Pero, estas características están presentes en muchas tradiciones musicales del Mediterráneo. La interpretación de la petenera «¿Dónde vas, bella judía?» como «prueba» de esta relación no parece tener base, aparte del romanticismo entrañable, y que se da muy bien para el *marketing*. Muchos rasgos que se citan, como la expresión de sufrimiento, efectivamente no entra tanto en la música sefardí, sobre todo en los textos más antiguos. En las canciones de amor más modernas no faltan historias de pasión y de amor perdido, como tampoco faltan en casi ninguna tradición. Pero, los textos sefardíes más antiguos son los romances, que narran historias, en general sin sentimentalismo; los cantares de boda, que son más bien optimistas y a veces más humorísticos que apasionados, y las canciones del ciclo del año, que son tristes solamente cuando la ocasión lo pide. Los patrones rítmicos del flamenco nada tienen que ver con la música sefardí, en parte porque no hay una sola música sefardí, sino varias, según la cultura de la diáspora.

Otro mito relacionado en parte con el flamenco, quiere que la música sefardí sea siempre «apasionada» o «espiritual». Las can-

ciones en judeoespañol tienen la misma gama de temas y de emociones de las canciones de cualquier tradición: la pasión, la espiritualidad, por supuesto, pero también la risa, la sátira, las observaciones e historias prácticas o de circunstancias. El designarlas como todo «espirituales» y «llenas de pasión» construye una imagen exótica, del «otro», que ayuda a reforzar el rincón que ocupa la música sefardí en el mundo de la *World Music*.

También relacionado con las ideas de antigüedad y de un pasado musical en común con los gitanos, es la noción popular de la existencia de restos de la música «antigua sefardí» entre los criptojudíos de Portugal rural, o en los pueblos de la Red de Juderías de España. Bien puede ser que sí, que durante un tiempo los conversos que mantenían su identidad judía en secreto conservaron canciones, con letra y melodía, de las de antes. Pero, según las muchas encuestas que tengo hechas con los criptojudíos de varios pueblos de Portugal, hace ya tiempo que recitan las oraciones sin cantarlas. Tienen un par de canciones que no cantan sus vecinos. Una de ellas parece ser un romance más bien moderno: se trata de un trovador judío que toca «la guitarra» y se enamora de la hija de un rico judío y todo acaba bien. Esta canción no está documentada antes de las primeras décadas del siglo XX. La otra tiene las letras antiguas, del romance del paso del mar Rojo; pero, la melodía parece ser bastante moderna, quizás de finales del siglo XIX. Por lo demás, las canciones que suelen cantar no son diferentes de las de sus vecinos, aparte de las que han aprendido recientemente de visitantes judíos o de grabaciones que estos les ofrecen. Han conservado algunos romances antiguos bíblicos, del Antiguo Testamento, pero los recitan, como las demás oraciones suyas, más que cantarlas. Mi conclusión provisional es que habrá sido

extremadamente peligroso cantar de manera diferente de sus vecinos durante los largos y peligrosos años de la Inquisición.

¿Y los pueblos de la Red de Juderías? Si tantos sitios antiguos judíos se conservan, ¿no habría rasgos de canciones de las de antes? Desgraciadamente, esto parece otro mito más, a veces promulgado, conscientemente o no, por las autoridades locales. En unos casos, como Hervás o Ribadavia, la gente que tiene algún papel en las fiestas que han montado en los últimos años (en Ribadavia la «*Festa da Historia*» y en Hervás «*Los Conversos*») han aprendido canciones sefardíes. Las han aprendido de grabaciones, sobre todo, y también, debo confesar, en talleres dirigidos por mí. O sea, no conservan canciones sefarditas de hace más de cinco siglos, sino que las han aprendido a propósito recientemente. Por supuesto, hay cierta correspondencia en cualquier región de España con los repertorios de romances en especial; pero, será porque estos captaban la imaginación tanto de los cristianos como de los judíos. Pero, como hemos dicho ya, aunque las historias narradas y las letras correspondan, las melodías son diferentes. Cuando se trata de la misma melodía, como suele pasar a veces en Marruecos, es debido a la poca distancia geográfica y la importación de nuevas melodías. A veces también, una canción popular de finales del XIX que llegó a Turquía también se volvía popular en España.

Al fin y al cabo, una buena canción es una buena canción, que tenga cinco años o cinco siglos, y una sin interés sigue siéndolo aunque tenga cinco siglos. O sea, la búsqueda constante pro la antigüedad de las canciones en judeoespañol podría ser convertida de manera quizás más productiva en la búsqueda de buenas versiones documentales de la tradición oral, y el llegar a conocer las variedad riquísima de las letras, los temas, las melodías

y los contextos sociales de estas canciones, y de la gente que ha sabido seguir hablando y cantando en su idioma a distancias impresionantes tanto de espacio como de tiempo. Si las raíces se pueden buscar en la Edad Media ibérica, en muchas más edades y muchos más espacios están las ramas y las hojas que siguen floreciendo.

Revista Medieval. www.revistamedieval.com

BIBLIOGRAFÍA

BRESLER, JOEL. Sephardic Music: a Century of recordings. <http://www.sephardicmusic.org>

COHEN, JUDITH R. 2002-5. "A brief Discography of Sephardic Music." <http://www.klezmershack.com/articles/9903.cohen.j.sephardic.html>

COHEN, JUDITH R. 2008. "En Estambul avia': Jewish-Spanish music in past, present and future Istanbul". En Rubén Gómez Muns and Rubén López Cano (eds.) *Músicas, ciudades, redes: creación musical e interacción social*. Salamanca: SlbE-Fundación Caja Duero. (Digital publication.)

COHEN, JUDITH R. 2007. « Lo sefardí y lo medieval – creando nuevas tradiciones por transmisión mixta », En González, Marival, ed. *Papers in Memoriam Carlos Sáez*. Alcalá de Henares.

COHEN, JUDITH R. 1999. "Music and the Re-creation of Identity in Imagined Iberian Jewish Communities." *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*.

ETZION, JUDITH Y SHOSHANA WEICH-SHAHAK, 1988. "The Spanish and the Sephardic Romances: Musical Links". *Ethnomusicology* 32, 2, pp 1-37.

KATZ, ISRAEL JOSEPH, 1973. "The 'Myth' of the Sephardic Musical Legacy from Spain", *The Fifth World Congress of Jewish Studies*, Vol. IV, Jerusalén.

PEDROSA, JOSE MANUEL. 1993. *Fuentes y correspondencias hispánicas del cancionero sefardí de Oriente: Catorce estudios comparativos*. Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense.

SEROUSSI, EDWIN. 2008. "From Spain to the Eastern Mediterranean and Back: A Song as Metaphor of Modern Sephardi Culture." *Music in the Jewish Experience*, Edited by Eitan Avitsur, Marina Ritsarev and Edwin Seroussi. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.

WEICH-SHAHAK, SUSANA. *Repertorio tradicional infantil sefardí. Retahílas, Juegos, Canciones y Romances de Tradición Oral* [#166] : Susana. Cultura Literaria (Fundación Centro Etnográfico Joaquín Díaz) 2001

CEDÉS O LIBROS CON CEDÉ:

COHEN, JUDITH Y TAMAR ILANA COHEN ADAMS. 2005. *Sefarad en Diáspora*. Madrid, Pneuma.

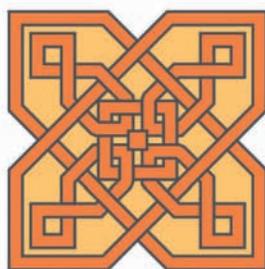
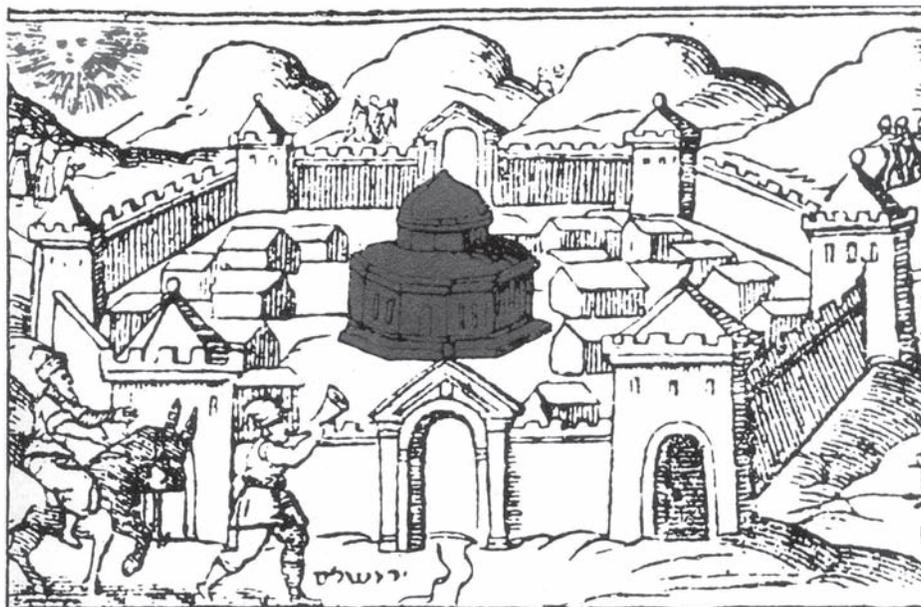
COHEN, JUDITH Y TAMAR ILANA COHEN ADAMS. 2000. *Canciones de Sefarad*. Madrid, Pneuma

SEROUSSI, EDWIN AND RIVKA HAVASSY, EDS. 2008. *An Early Twentieth-Century Sephardi Troubadour: The Historical Recordings of Haim Effendi of Turkey*. Jerusalén: Jewish Music Research Center, The Hebrew University of Jerusalem.

WEICH-SHAHAK, SUSANA. *La boda sefardí: Música, texto y contexto*. Madrid, Alpuerto 2007

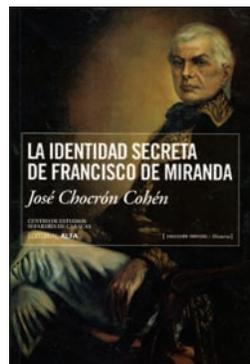
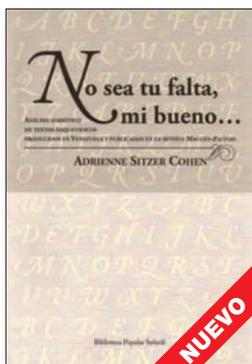
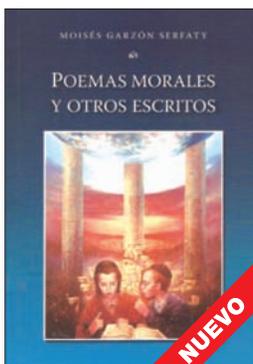
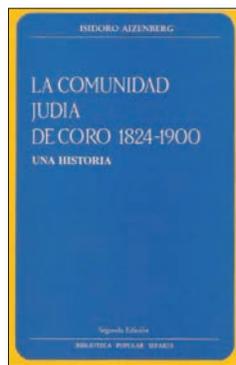
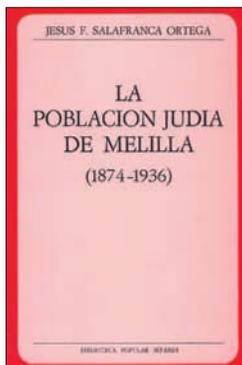
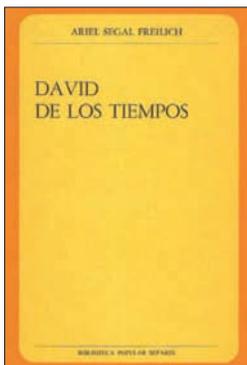
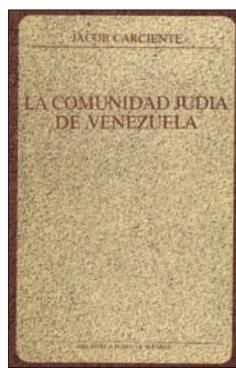
WEICH-SHAHAK, SUSANA. *La tradición musical en España. Romancero Sefardí*. Madrid: Tecnosaga, 1998.





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.centroestudiossefardies.com

