

מגן

ב"ה

Maguén-Escudo Nº 187

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

AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDÍO
Y DE SU CULTURA



IAV

Maguén-Escudo

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

Nº 187

DIRECTOR Y EDITOR FUNDADOR
Moisés Garzón Serfaty Z'L

EDITOR
Asociación Israelita de Venezuela
DIRECTOR
Néstor Luis Garrido CNP 5.307

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

WEBMASTER:
José Gaudencio Caballero

FOTOGRAFÍAS: Daniela Arnstein, Bas de Brouwer, José Esparragoza, Luz Marina Martínez, Martín Rosenberg, Bernardo Suárez, Brill Publishers, Jerusalem Post, Enciclopedia de las Culturas del Libro Judío, Museo Sefardí de Caracas, Museo del Pueblo Judío ANU, Times of Israel, Wikipedia

CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS

PRESIDENTE: Abraham Levy Benshimol
VICEPRESIDENTES: Elías Benzaquén y Alberto Moryusef

DIRECTORA EJECUTIVA: Daniela Arnstein de Cudisevich

DIRECTOR ACADÉMICO: José Chocrón Cohén
DIRECTORA DE BIBLIOTECA: Priscila Abecasis de Bigio

DIRECTORA DE EVENTOS: Elizabeth Gordon Behar

DIRECTOR DE PUBLICACIONES: Néstor Luis Garrido

SECRETARIA: Yulaska Piñate
Depósito Legal pp 76-1523
ISSN 0798 - 1961

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

TELÉFONOS: (0212) 574.3953/574.8297/574.5397.

FAX: (0212) 577.0249

http://www.aiv.org.ve

http://www.cesc.com.ve

e-mail: cesc_ven@hotmail.com

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

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



Nuestra portada:

Una calle de Jerusalén nos recuerda aquellas frases de las bendiciones de la mañana: «Bendito eres Tú Señor Nuestro D-os, Rey del Universo que le das al corazón la inteligencia para distinguir entre el día y la noche» (foto: Klara Benjamín).

SUMARIO

■ Editorial: ¡Huracán! 3

PERFILES

■ Articulistas en esta edición..... 4

TESTIMONIO PARA LA HISTORIA

■ CESC y Museo Sefardí se integran / NATÁN NAÉ 5

■ Asumió las riendas la nueva junta directiva de la AIV/ DANIELA ARNSTEIN 7

■ «Debemos seguir creando el sentido de pertenencia a la comunidad» / ISAAC BENJAMÍN FHIMA 13

■ España impuso Medalla del Mérito Civil al Dr. Abraham Levy Benshimol / NATÁN NAÉ 17

■ FeSeLa, CESC y Museo Sefardí conmemoraron expulsión de los judíos de España / SAMI ROZENBAUM 18

■ Destierro en el destierro / ELÍAS FARACHE S. 19

SECCIÓN ESPECIAL: LITERATURA SEFARDÍ

■ CESC auspició curso de Cultura y Literatura Judeoespañolas en la UCV / NATÁN NAÉ..... 33

■ Myriam Moscona: un legado inmaterial valiosísimo llamado ladino / NÉSTOR LUIS GARRIDO 35

■ Memoria y melodrama: la negociación en Novia que te vea, de Rosa Nissán / NAYIBE BERMÚDEZ BARRIOS 41

■ Sobre la vida y el quehacer poético de Margalit Matitiahú / JOISBEL DALÁI BELANDRIA..... 67

COMUNIDADES

■ Del barrio de Muzrara a Montreal: las historias interconectadas de las comunidades mizrajíes y sefardíes / AVIAD MORENO 71

HISTORIA

■ Los judíos de Córdoba y Lucena en la Edad Media andalusí / ABDALLAH BACURRUMAN 86

ESTUDIOS JUDAICOS

■ La circuncisión perseguida / ALEXANDRIA FRISCH 93

PERSONALIDADES

■ Moses Elías Levy o el sueño de una «Nueva Sion» en Florida / JOSÉ CHOCRÓN COHÉN..... 103

HISPANOAMÉRICA

■ Una visita a la comunidad judía de Panamá / NATÁN NAÉ - NYJTG 109

BIBLIOTECOLOGÍA

■ Ets Haim: la biblioteca de los conversos de Ámsterdam se renueva / MARTÍN ROSENBERG 112

LIBROS

■ Miguel Truzman presentó su libro ¿Y ahora qué? /

■ Salomón Cohen Botbol Z'L volverá a hablar mediante un libro / NATÁN NAÉ..... 117

¡HURACÁN!

Al acercarnos al 7 de octubre, la fecha fatua en que se cumple un año del pogromo que asoló el sur de Israel a manos de grupos terroristas gazatíes y que dejó más de 1.200 muertos y la penosa cifra de 251 rehenes, la guerra que se desató en el sur contra el grupo Hamás, secundados por los títeres de Irán en el Líbano (Hizbolá) y Yemen (Hutis), hemos visto cómo el Estado judío ha cedido espacio, no en lo militar, pero sí en el campo de la opinión pública mundial, con un antisemitismo descarado que ha inundado el mundo occidental, donde a lo judío no se le quiere dejar ni el más mínimo espacio, tal como sucedió en la última edición del festival Eurovisión de la canción, donde la rabia de enfurecidos jóvenes presentes se dirigió contra la cantante Eden Golán y su canción Huracán.

Sin darnos cuenta, el mundo occidental, principalmente América del Norte y Europa, se han dejado colonizar por facciones extremistas del islamismo, que hábilmente ha sabido utilizar los valores democráticos para extorsionar las conciencias buenistas de intelectuales, periodistas y académicos, quienes han cedido ante la presión de una turba que grita, amenaza, boicotea y desea imponer una agenda, ya no solo en las redes sociales, sino en físico. Así bien, las universidades de EE UU y Canadá, así como de algunos lugares de Europa, ahora se han convertido, a fuerza de chantaje, en bastiones de intolerancia contra los judíos. Lo paradójico es que, en nombre de la democracia, se exalten grupos de ideología totalitaria; que en nombre de la hermandad de los pueblos, se pida que se erradique del mapa al Estado y al Pueblo de Israel.

Es incuestionable el derecho que tiene todo país de defenderse de las agresiones que sufre, sobre todo, si lo que se pretende es su eliminación. Cuando los progresistas gritan «del río al mar, Palestina será libre» queda claro que los millones de israelíes que viven entre el Jordán y el Mediterráneo deberían, según este lema, ser víctimas de otro Holocausto. Lástima que quienes así se pronuncian no entienden que de caer Israel –D. no lo permita–, este sería el preámbulo de la conquista de Europa entera, empezando por el llamado *Al-Ándalus* (España y Portugal), territorio que se «recuperaría», según la visión de los imanes y ayatolás.

Desde nuestras páginas, donde las palabras fluyen para defender la cultura y la herencia judía, mantenernos firmes en nuestros valores y en defensa de nuestros hermanos israelíes es más que un imperativo moral. Que *Hashem* inscriba a todo *Am Israel* en el Libro de la Vida plena y dulce... En paz y sin la amenaza de un huracán dispuesto a acabar con todos y cada uno de nosotros, judíos y gentiles.

Shaná tová.

ARTICULISTAS en esta edición

Daniela Arnstein: abogada con experiencia en el área de recursos humanos. Actualmente es la directora ejecutiva del CESC.

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

Isaac Benjamín Fhima: presidente actual de la Asociación Israelita de Venezuela y de Hatzlajá (servicio de ambulancias de la comunidad judía). Es obstetra, ginecólogo y director médico de la Unidad de Fertilidad de la Clínica El Ávila. Editor y compilador del libro *Fertilidad y judaísmo*.

Nayibe Bermúdez Barrios es doctora de la Universidad de Kansas en Lawrence y trabaja como profesora asociada de cine latinoamericano en la Universidad de Calgary. Sus libros incluyen *Sujetos transnacionales: la negociación en cine y literatura* y la compilación de ensayos *Latin American Cinemas: Local Views and Transnational Connections*.

Abdallah Bucarruman: profesor de Hispánicas en la Universidad Hassán II de Casablanca (Marruecos). Ha publicado artículos sobre la diplomacia cultural hispanomarroquí y estudios sobre Averroes.

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

Elías Farache Srequi: ingeniero electrónico y expresidente de la AIV y de la CAIV. Columnista de varios periódicos venezolanos, entre ellos el NMI. Activista de la Federación Sionista de Venezuela, donde ocupó varios cargos. En 2005 recibió el premio Herzl de la Organización Sionista Mundial.

Alexandria Frisch: doctora en el Judaísmo del Segundo Templo de la Universidad de Nueva York, con maestrías en Religión de Yale y de Educación Judía del Baltimore Hebrew University. Actualmente es profesora asistente de Estudios Judaicos en la George Mason University.

Néstor Luis Garrido: periodista y escritor. Director de varias publicaciones de la comunidad judía de Venezuela. Durante 20 años fue profesor de Periodismo en la UCAB. Miembro del CESC en calidad de director de Publicaciones. A veces usa el pseudónimo de Natán Naé.

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

Martín Rosenberg: periodista residenciado en la Ciudad de Kansas City especialista en temas eléctricos, pero que ocasionalmente hace contribuciones con temas judaicos para Forward y para Times of Israel.

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

CESC Y MUSEO SEFARDÍ DE CARACAS se integran

Natán Noé



En un esfuerzo por hacer más eficiente y coordinado el trabajo cultural en el seno de la Asociación Israelita de Venezuela, los consejos directivos del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas y del Museo Sefardí le propusieron a la nueva junta directiva de la AIV, presidida por Isaac Benjamín Fhima, la creación de un conjunto –aún en fase exploratoria– entre ambas instituciones hermanas.

Aunque desde la creación del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, el CESC ha mantenido con este una estrecha relación y cooperación, ambas instituciones se mantienen como órganos separados con funciones distintas, toda vez que el CESC se encarga de las publicaciones, los actos académicos, la coordinación de cursos y de la biblioteca; mientras que el MSCMEC tiene como objetivo la preservación de la memoria y el patrimonio material de la *kehilá* judeoespañola. En ocasiones, ambos fines se han solapado.

Con la asunción del doctor Abraham Levy Benshimol como presidente de ambas instituciones y por el hecho de que algunos de los miembros del CESC también trabajan en el Museo, se impuso la necesidad de hacer más rendidor el tiempo y el trabajo voluntario. Así bien, desde agosto comenzaron las reuniones del consejo directivo conjunto, donde los dos órganos culturales de la AIV planean y discuten sobre actividades integradas.

Desde junio de 2023, el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas pasó a estar presidido por el doctor Abraham Levy Benshimol y en ese momento se renovó totalmente su estructura, pues a partir de entonces

Desde la creación del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, el CESC ha mantenido con este una estrecha relación y cooperación, ambas instituciones se mantienen como órganos separados con funciones distintas

se cambiaron su reglamento, para la creación de dos instancias: el consejo directivo, con Levy a la cabeza con dos vicepresidentes: Alberto Moryusef y Elías Benzaquén Israel, y el directorio ejecutivo, compuesto por José Chocrón Cohén, Priscila Abecasis, Néstor Luis Garrido y Elizabeth Gordon, todos coordinados por la directora ejecutiva de la institución, Daniela Arnstein.

Por su parte, el consejo directivo del Museo Sefardí de Caracas está conformado, además de Levy, por Priscila Abecasis (vicepresidente), Alberto Moryusef (secretario), Michel Coriat (tesorero), Yimmy Chocrón (subtesorero) y los directores son Édgar Benaím Carciente, Katherine Benoliel de Benjamín, Abraham Benzaquén Gabizón, Elías Benzaquén Israel, Esther Gabizón de Chocrón y Gilda Renée Zafrani.

Entre las actividades conjuntas de instituciones está un proyecto de digitalización de toda la información en manos de la AIV en cuanto a matrimonios, circuncisiones y defunciones en sus más de 90 años, así como toda la información contenida en sus libros de actas, que se va a preservar y facilitar para los investigadores e historiadores que quieran conocer el devenir de la comunidad judía en Venezuela, en general, y en Caracas, en particular.

Tanto la Biblioteca Nacional de Israel como la ONG Archivos del Judaísmo del Norte de Marruecos han manifestado interés por la preservación de la información en manos de la AIV y han sugerido formas de cooperación con el CESC y el Museo en este particular.

Asimismo, se están preparando los actos conmemorativos de los 200 años de la llegada de los primeros judíos a Santa Ana de Coro, ciudad donde se estableció la primera comunidad hebrea en territorio venezolano y donde aún se preservan una sala de oración, una *mikvé* y el cementerio judío más antiguo todavía en uso del continente suramericano.



Presidida por Isaac Benjamín
**Asumió las riendas la nueva
 JUNTA DIRECTIVA DE LA AIV**

Daniela Arnstein
 Fotografías de Bernardo Suárez y José Esparragoza



El nuevo presidente de la AIV, Isaac Benjamín (quinto de izquierda a derecha) y su junta directiva, ante el hejal de la sinagoga TIDE.

En un ambiente impregnado de regocijo, el pasado 17 de junio se llevó a cabo el acto de toma de posesión de la junta directiva de la Asociación Israelita de Venezuela para el período 2024-2026, presidida por Isaac Benjamín Fhima, el cual se celebró en el Salón Mary Carciente de Benaim de la Sinagoga Tiféret Israel del Este (TIDE).

El secretario general saliente, Avi Sayegh, dio inicio al acto pronunciando el protocolo de rigor, dio la bienvenida a los asistentes y luego de enunciar las palabras introductorias, reconociendo la labor desarrollada por la Comisión Electoral de la AIV, cedió la palabra al presidente de la misma, Messod Gabay, quien dio lectura al acta de proclamación.

Seguidamente, Sayegh cedió el rol de maestro de ceremonias al secretario general de la nueva junta directiva, David Bernal, quien expresó que los integrantes de la junta que se incorporan



Avi Sayegh, maestro de ceremonias.



Eduardo Kuperstein, expresidente de la UIC.



El presidente saliente de la AIV, Enrique Sultán.

retos del presente, resaltando que en el judaísmo el bienestar colectivo está por encima del bienestar individual, lo cual se evidencia cuando en el *Pirké Avot* leemos «Nunca te alejes de tu comunidad», máxima que puede interpretarse de muchas maneras, pero siempre conlleva compartir con la gente sus metas, sus angustias, sus logros. En este sentido, refirió que *Kol Arevim Ze la Ze* no es un *slogan*, es algo muy profundo que debemos concienciar, somos garante el uno por el otro.



Nunca es mal momento para reconocer el trabajo realizado: el presidente saliente de la institución, Enrique Sultán, posa con su placa al lado del rabino principal Isaac Cohén y el nuevo presidente, Isaac Benjamín.

renuevan y consolidan su compromiso con los valores que nos identifican: solidaridad, respeto, amistad, compromiso y dedicación al servicio comunitario.

Luego invitó a Eduardo Kuperstein, expresidente de la Unión Israelita de Caracas, a dirigir al público unas palabras en representación de Roberto Mishkin, actual presidente de la UIC, y su junta directiva. Kuperstein felicitó a los miembros del equipo saliente, así como a los integrantes de la junta directiva que toma posesión, deseándoles éxito en su gestión.

La siguiente intervención fue la del presidente saliente, Enrique Sultán, quien destacó que una era la visión que tenía antes de ejercer el cargo, y otra la que tiene después de haber madurado dos años dirigiendo la institución. Expresó que las juntas directivas requieren de la cooperación de los miembros de su comunidad para afrontar los grandes

retos del presente, resaltando que en el judaísmo el bienestar colectivo está por encima del bienestar individual, lo cual se evidencia cuando en el *Pirké Avot* leemos «Nunca te alejes de tu comunidad», máxima que puede interpretarse de muchas maneras, pero siempre conlleva compartir con la gente sus metas, sus angustias, sus logros. En este sentido, refirió que *Kol Arevim Ze la Ze* no es un *slogan*, es algo muy profundo que debemos concienciar, somos garante el uno por el otro.

Agradeció al equipo que le apoyó durante su presidencia, deseándole a Isaac Benjamín éxito en su gestión.

Seguidamente, se hizo entrega a Enrique Sultán de una placa institucional de reconocimiento en representación de su junta directiva, por la labor y dedicación demostrada durante su mandato.

Isaac Cohén, Rabino Principal de la AIV, pronunció unas emotivas palabras, felicitando tanto al

presidente saliente por la labor realizada con los miembros de su junta directiva como a Isaac Benjamín Fhima, con el equipo que conforma la junta que le acompaña, augurándoles éxito en su gestión y expresando su convencimiento de que el doctor Benjamín, con su experiencia profesional y comunitaria, conducirá sabiamente los proyectos de la AIV durante el nuevo periodo.



El rabino Cohén bendijo a los líderes comunitarios entrantes y salientes de la AIV.



Yosef Morely (centro) con Enrique Sultán y Avi Sayegh.

De seguidas la AIV hizo entrega de una placa de reconocimiento a Yosef Morely, quien culmina una etapa a cargo del departamento de Seguridad, desde donde asumió grandes retos y desafíos que supo superar, siempre con el objetivo de cuidar el bienestar comunitario.

Asimismo, se hizo entrega del Botón de Oro de la AIV, máximo reconocimiento otorgado por la institución en votación unánime, a aquellos miembros de la comunidad que han demostrado un compromiso excepcional, dedicación sobresaliente y contribuciones significativas al bienestar y progreso de la Asociación y de la comunidad en general, a varios miembros de nuestra comunidad, según se refiere:

- Al presidente saliente Ing. Enrique Sultán Cohén, quien se une a los demás expresidentes que lo han recibido, así como también a su esposa Anny Aflalo de Sultán, en

reconocimiento al tiempo y dedicación para el bienestar de nuestra *kehilá* y sus integrantes.

- Al rabino Oshri Arguane, en reconocimiento a sus doce años de dedicación y servicio como guía espiritual en la AIV, renovando el compromiso con nuestras tradiciones y fortaleciendo nuestra fe.
- Recibió también el Botón de Oro Amram Nahón, conocido cariñosamente como «Pocholo», en homenaje a su labor y liderazgo que comenzaron hace más de cuarenta años, ha sido vicepresidente de la junta directiva y un pilar esencial para la institución.
- Moisés Israel, por su labor a la cabeza de la institución benéfica *Tzedaká Baseter*, misión de profundo amor y compromiso con la



Los rabinos Arguane y Cohén de la AIV.

los cuales ha demostrado ejemplar dedicación y compromiso, que han sido fundamentales para mantener la cohesión y estabilidad de nuestra congregación, asegurando prácticas religiosas y culturales fluidas y organizadas.

Una vez entregados estos reconocimientos, tomó la palabra Isaac Benjamín Fhima, nuevo presidente de la junta directiva de la AIV, quien pronunció un alentador discurso, manifestando en primer lugar su agradecimiento a los miembros de la AIV por confiar en él para liderar esta importante institución, junto al extraordinario equipo de voluntarios y profesionales que le acompaña.

Expresó que su visión para el futuro de la AIV es audaz y ambiciosa, comprometiéndose junto con su equipo a trabajar incansablemente para fortalecer nuestra comunidad, promover nuestros valores y principios, y hacer frente a los desafíos que enfrentamos con determinación y resiliencia. Subrayó que debemos seguir manteniendo el sentido de pertenencia a la comunidad y lo que ello representa.

Compartió algunas ideas que guiarán la gestión de la nueva junta, destacando la importancia del bienestar social, la educación, la religión y la seguridad comunitaria como pilares fundamentales; se trata de los cimientos sobre los cuales se deben asegurar el crecimiento y bienestar de la *kehilá*.

En este sentido, señaló que para dar continuidad a estos proyectos es importante garantizar la sustentabilidad del sistema y seguir con la reestructuración comunitaria. Ya se tiene un año trabajando en dar forma a un nuevo proyecto bajo la supervisión y orientación de HIAS Venezuela y el JOINT, proyecto que permitirá que las comisiones o instituciones trabajen enlazadas y pasen a formar parte de un portafolio que ha sido ampliado para dar respuesta a las necesidades identificadas.

humanidad, que busca aliviar el sufrimiento de quienes más lo necesitan, trasformando sus lágrimas en sonrisas y sus penas en alivio, inspiración y ejemplo para las venideras generaciones.

- Asimismo, recibió el Botón de Oro de la AIV Habib Levy, en reconocimiento a su labor durante muchos años como *parnás* en la sinagoga Bet El, durante



Amram Nahón recibe su reconocimiento del nuevo presidente Isaac Benjamín.

En este contexto, subrayó: «Estamos frente a un gran reto: seguir mostrando la necesidad de tener una sola comunidad fortaleciendo el Vaad Hakehilot. La comunidad ha disminuido demográficamente y necesita simplificarse».

Culminó su discurso destacando que debemos tener siempre presente el privilegio de pertenecer a la comunidad judía de Venezuela, lo cual ha de fortalecer nuestro sentido de pertenencia; que esto no quede solo en palabras sino en acciones, y manifestó plena confianza en que, como equipo, la Junta Directiva que inicia su gestión logrará grandes cosas, dejando una huella positiva en la comunidad.

Seguidamente el maestro de ceremonias David Bernal declaró concluido el acto, invitando a los asistentes a compartir un brindis.

Nuevo Mundo Israelita

ISAAC BENJAMÍN FHIMA

Egresado del Colegio Moral y Luces Herzl-Bialik (1982). Médico Cirujano por la Universidad Central de Venezuela (1990), con posgrado de Obstetricia y Ginecología en la Maternidad Concepción Palacios (1993-1995); especialización en Reproducción Asistida en la Universidad Hebrea de Jerusalén – Hadassah Medical Center (1996-97).

Director de la Unidad de Fertilidad de la Clínica el Ávila de Caracas desde 1998. Miembro del Comité Académico de la Red Latinoamericana de Reproducción Asistida (1998); presidente de la Sociedad Médica de la Clínica el Ávila (2010); fundador y primer presidente y de la Asociación Venezolana de Medicina Reproductiva y Embriología (Avemere) en 2010.

Fue voluntario de seguridad comunitaria desde joven, alcanzando a ser *Rosh Bitajón*. Coordinó y creó el Plan de Emergencia Comunitario (1998); ha dirigido la Comisión Médica Comunitaria desde su creación.

Vocal de la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela (CAIV) entre 2016 y 2019. Asesor de la junta directiva de la AIV (2016-2022); vicepresidente de la AIV entre 2022 y 2024.

Fundador de Hatzalah Venezuela, organización que presidió entre 2021 y 2024.

Es autor de dos libros: *Inducción de ovulación – Datos prácticos* (2017), y *Fertilidad y judaísmo* (2020).



Benjamín, Cohén y Sultán: presente y pasado de la AIV con la conducción de la autoridad religiosa de la comunidad.

JUNTA DIRECTIVA DE LA AIV 2024-2026

Presidente: Isaac Benjamín Fhima

Primer vicepresidente: Samuel Chocrón Nahón

Segundo vicepresidente: Elías Benzaquén Israel

Tercer vicepresidente: Michel Coriat Harrar

Secretario general: David Bernal Emergui

Tesorero: Haim Chocrón Tangir

Director de Asuntos Religiosos y Sinagogas: Alberto Aserraf Benhayón

Directora de Hebrá Kadishá: Ilse Berkowitz de Wahnón

Director de Bienes Muebles e Inmuebles: Eran Abayov Cohén

Directora de Asistencia Social: Susana Levy de Abitbol

Vocales: Salomón Levy Anidjar, Avi Sayegh Encaoua, José Levy Mizrahi

Contralor: Samuel Bentolila Cohén

Comité de Conciliación y Arbitraje: Moisés Israel Serfaty, Harry Kirmayer Stalman, Jack Isy Hartmann B., Daniel Benhamou E., Édgar Benaím.

Comité Ejecutivo de la Sinagoga «Tiferet Israel»

Parnás: Abraham Alberto Benhayón Bendahán

Parnás auxiliar: Albert Mamán Bensicsu

Comité Ejecutivo de la Gran Sinagoga «Tiferet Israel»

Parnás: Carlos Serfaty Benalal

Parnás auxiliar: Rubén Chocrón Lancry

Discurso de toma de posesión como presidente de la AIV

ISAAC BENJAMÍN: «Debemos seguir creando el sentido de pertenencia a la comunidad»

Es para mí un verdadero honor, un privilegio dirigirme a tan distinguida audiencia, ocasión en la cual asumo la presidencia de la Asociación Israelita de Venezuela por los próximos dos años. Quiero expresar mi más profundo agradecimiento a cada uno de ustedes por confiar en mí para liderar esta importante institución, junto a mi extraordinario equipo de voluntarios y profesionales que me acompaña.

La AIV es la más antigua de las instituciones judías de Venezuela, que agrupa a los judíos sefardíes en el país. Fue fundada en junio de 1930, como una asociación civil sin fines de lucro, con la finalidad de construir una sinagoga. Con el paso del tiempo se han incorporado múltiples funciones y responsabilidades dentro de las cuales están la educación, nuestro ancianato el Beit Avot, la religión, las sinagogas, la *kashrut*, la Hebrá Kadishá, el bienestar y el desarrollo comunitario –lo que era asistencia–, el Centro Social Cultural, Deportivo y Religioso Hebraica, la seguridad comunitaria, la cultura –a través del Museo Morris E. Curiel y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas– y las relaciones interinstitucionales y gubernamentales.



Benjamín asume la presidencia de una comunidad viva en constante movimiento.

Como vemos, una comunidad viva que amerita atención minuto a minuto y aquí estamos para entregarnos con pasión, dedicación y toda nuestra energía para seguir guiando a nuestra hermosa comunidad al lugar que se merece y lograr vivir como judíos íntegros. Nuestra visión para el futuro de la Asociación Israelita de Venezuela es audaz y ambiciosa. Nos comprometemos a trabajar incansablemente para fortalecer nuestra comunidad, promover nuestros valores y principios, y hacer frente a los desafíos que

enfrentamos con determinación y resiliencia.

Al mirar hacia atrás en el camino recorrido por nuestra institución, no puedo dejar de sentirme inspirado por los logros alcanzados bajo el liderazgo de la juntas directivas anteriores. Vuestra dedicación y sacrificio han allanado el camino para el progreso y el éxito que hoy celebramos. En nombre de todos nosotros, quiero

expresar mi más sincero agradecimiento por vuestro arduo trabajo. Espero seguir contando con ustedes, expresidentes y directivos.

Hoy abrimos un nuevo capítulo en la historia de nuestra honorable institución para seguir el legado de nuestros fundadores y al mismo tiempo innovar y adaptarnos a las necesidades que la comunidad nos exige, fortaleciéndonos como colectivo, abriendo espacios para todos y permitiendo unir lazos entre todos los que hacemos vida día a día en ella. Sin duda reconozco la responsabilidad y confianza que han depositado en nosotros y lo agradecemos de corazón.

CON EL CORAZÓN EN ISRAEL

Debemos seguir creando el sentido de pertenencia a la comunidad y lo que ello representa. Trabajaremos incansablemente para lograr los objetivos y avanzaremos con determinación y visión, consciente de que cada paso que damos hoy será la base firme sobre la cual se construirán las futuras generaciones. Estoy seguro de que juntos lograremos grandes cosas muy buenas y continuaremos enriqueciendo nuestra comunidad, nuestro país e Israel.

El pasado mes de abril tuve la oportunidad de visitar Israel con Roberto Mishkin, presidente de la Unión Israelita de Caracas, nuestra comunidad hermana, y compartir con líderes de otras de América Latina. Fuimos testigos, de primera mano, de las atrocidades cometidas a nuestro pueblo el 7 de octubre del 2023. Es importante dejar constancia y mostrar al mundo lo que vivieron nuestros hermanos. Hoy más que nunca nos damos cuenta de que quienes decían ser amigos demostraron que no lo son. Se ha disparado un antisemitismo no cuantificable en el mundo con herramientas viles. Existen movimientos y países que apoyan al terrorismo de Hamás y demonizan el Estado de Israel y a los judíos en el mundo. Aquí estamos como líderes de nuestro judaísmo para alzar la voz y condenar de manera contundente lo ocurrido y defender a Israel y al pueblo judío en el mundo por encima de todo. Estos hechos nos hicieron ver la fragilidad de la vida y la importancia de la unidad en tiempos de adversidad. *BeEzrat Hashem*, veamos a todos los secuestrados liberados en sus casas sanos y salvos y ¡Paz en Israel! ¡Amén!

UNA COMUNIDAD UNIDA

Estoy muy complacido de ver los equipos comunitarios que se han conformado para esta nueva fase en todas las instancias; mantenemos excelentes relaciones y debemos ser el ejemplo para nuestra y otras comunidades. Debemos buscar romper con las diferencias con mayor facilidad y concentrarnos en el sostén de una vida judía plena entre todos. Con el recién electo presidente de nuestra comunidad hermana de la Unión Israelita de Caracas, Roberto Mishkin, gran comunitario, hemos estrechado nuestras relaciones desde hace ya un tiempo, así como con la junta que preside. Estoy convencido de que con esta visión de trabajo, unidos llegaremos a enrumbar a la comunidad por los caminos correctos.

Quiero compartir algunas ideas que guíaran el norte de nuestra labor, destacando la importancia del bienestar social, la educación, la religión y la

seguridad comunitaria. Son pilares fundamentales; son los cimientos sobre los cuales construimos nuestra comunidad y aseguramos su crecimiento y bienestar.

Para poder seguir adelante con estos proyectos es importante garantizar la sustentabilidad del sistema.

Es imperante replantearse cómo lo hemos venido haciendo estos dos años, seguir con la reestructuración comunitaria y dar sensatez a nuestra labor. En nuestro organigrama tenemos gran cantidad de instituciones o comisiones cuyas labores son de suma importancia para el día a día comunitario y muy pocas de ellas trabajan cohesionadas. Ya tenemos prácticamente un año trabajando en darle forma a este nuevo proyecto para el bienestar y desarrollo comunitario, con la supervisión y orientación de Hias Venezuela, a cargo de la licenciada Raquel Nuchi, y la JOINT con el licenciado Sergio Widder al frente, proyecto que nos permitirá que las comisiones o instituciones trabajen enlazadas y pasen a formar parte de un portafolio de bienestar que ha sido ampliado para dar respuesta a las necesidades identificadas.

UNIDOS DESDE EL SINAI

Acabamos de celebrar *Shavuot*, la festividad que nos recuerda la entrega de la *Torá*, es un momento de renovación espiritual y de conexión profunda con nuestras raíces. En estos tiempos actuales, marcados por desafíos y cambios constantes, *Shavuot* nos invita a encontrar estabilidad y esperanza en la sabiduría antigua y en la comunidad. Recordar la unión del pueblo en el monte Sinaí nos inspira a buscar unidad y solidaridad en nuestras vidas cotidianas, cultivando el sentido de pertenencia y la fuerza colectiva para enfrentar cualquier adversidad. Celebrar *Shavuot* hoy es un acto de amor y resiliencia, un recordatorio de que, incluso en la incertidumbre, podemos encontrar guía y consuelo en nuestras tradiciones y en el calor de nuestra comunidad.

Hoy tenemos un reto por delante muy grande, el seguir mostrando la necesidad de tener una sola comunidad, fortalecer el *Vaad Hakehilot*, una sola dirigencia, una sola junta. La comunidad ha disminuido y necesita unirse; tenemos que simplificarnos, no podemos seguir dispersos en diferentes instituciones; hay que concentrar el liderazgo y hacerlo efectivo para la *kehilá* a la cual nos debemos. Además, cuando tomemos una decisión siempre estará en mi mente el colectivo, la comunidad como un todo y no solo no un sector de ella. De esta forma nos haremos más fuertes y atraeremos dirigencia muy necesaria.

UNA COMUNIDAD FUERTE EN TIEMPOS DE AUSTERIDAD

Debemos siempre tener presente el privilegio de pertenecer a la comunidad judía de Venezuela. Un sentido de pertenencia, que no se quede solo en palabras, sino en acciones, ejerciendo un apoyo al sistema. Cuando nos dirigimos a Hebraica, los niños van al colegio, tenemos un familiar en el Beit Avot o visitar un amigo en el cementerio, ir a la sinagoga y ver seguridad en nuestras instituciones, tenemos que pensar en la comunidad en todo lo que nos da; tenemos derechos, pero también deberes. Así pues, es importante pensar individual y en el colectivo para un futuro mejor.

Gran parte de nuestros nobles donadores se han reducido, aprovecho este momento para recordarles que esta sigue siendo su comunidad que les dio todo y hoy debemos seguir aportando para su crecimiento y desarrollo.

RECONOCIMIENTOS

Querido Enrique Sultán, hace casi tres años me convocaste para acompañarte en este gran reto y mira dónde estamos, culminando algunos proyectos trazados, otros encaminados y los que esperan por ser atendidos. Por tu labor, entrega y determinación, quiero felicitarte de todo corazón y a todo el equipo que te acompañó, del cual tuve el honor de formar parte; fueron dos años intensos, como es la labor comunitaria, aquí te espero para seguir juntos adelante.

A mis padres, Clara y Yentob; mis suegros, Pola y Samuel; mi esposa Katty; mis hijos Gabriela y Omer, Kineret y Clara; mis nietas Nilly y Katty; mis hermanos Moisés, Jacob, Gabriel y sus esposas; a toda mi familia, gracias por darme siempre esa energía e inspiración por la que trabajo todos los días, apoyo incondicional, paciencia y amor. Vuestra comprensión y respaldo han sido fundamentales para mí. Los quiero.

Desde mi juventud conozco al rabino Isaac Cohén, que hoy en día es el principal de la institución la cual presido. Nos une una gran amistad y me emociona y llena de bendiciones saber que trabajaremos juntos por el bien de nuestro *kahal*, de nuestra comunidad y de Israel, Gracias, Rabino, por ser siempre tan especial.

Para llevar a cabo esta importante labor, quiero agradecer y reconocer al equipo que me acompañará en esta nueva etapa. A cada uno de ustedes, miembros de la junta directiva, voluntarios y colaboradores, les agradezco su compromiso y dedicación. Nuestro éxito dependerá de nuestra capacidad para trabajar juntos, compartir ideas y esforzarnos por alcanzar nuestras metas comunes. Confío plenamente en que, como equipo, lograremos grandes cosas y dejaremos una huella positiva en la comunidad.

Además de mi vocación como médico, la labor social es parte de mi ADN y la seguiré haciendo desde cualquier posición o rango que me encuentre, gracias a todos por su presencia y que Di-os ilumine nuestros caminos y decisiones.



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

¡Al vermos!

España IMPUSO MEDALLA AL MÉRITO CIVIL al doctor Abraham Levy Benschimol

Natán Naé



El embajador de España, Ramón Santos Martínez, le impone la medalla al doctor Abraham Levy Benschimol (Foto IG aiv_vzla)

La Orden del Mérito Civil premia a aquellos personeros que servicios relevantes al Estado, o a quienes hayan realizado trabajos extraordinarios o iniciativas provechosas, a juicio del gobierno español. El rey Alfonso XIII la instituyó en 1926 y depende del Ministerio de Asuntos Exteriores.

Con información de @aiv_vzla

A mediados del mes de julio, el embajador de España, Ramón Santos, impuso la medalla de la Encomienda al Mérito Civil al presidente del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas y del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, el doctor Abraham Levy Benschimol, a quien el rey Felipe VI le reconoce sus aportes en la conservación de la cultura judeoespañola.

El acto tuvo lugar en la sinagoga Tiféret Israel del Este y durante el mismo la Asociación Israelita de Venezuela reconoció la labor del doctor Luis Cacho López de la Calzada como consejero cultural de la delegación española, un cercano colaborador también de la causa sefardí en Venezuela, quien ha prestado sus buenos oficios para coordinación de actos y cooperación entre España y la Asociación Israelita de Venezuela. Cacho termina su misión en Caracas. En sus palabras de agradecimiento, Cacho señaló que ayudar a la comunidad sefardí de Venezuela es equivalente a servirle a la misma España.

David Bernal Emergui, secretario general de la junta directiva de la AIV, fungió como maestro de protocolo en este acto solemne, donde se destacó la dilatada trayectoria comunitaria y profesional del doctor Levy Benschimol, desde su incorporación al trabajo en el seno de colectividad sefardí a finales de los años 60, así como brillante carrera como bioanalista, bioquímico y profesor universitario, amén de su reconocida pasión por la historia de la colectividad judeoespañola y su trabajo en pro de la cultura judía.



El exagregado cultural de la legación española, Luis Cacho López de la Calzada, recibe el reconocimiento de la AIV. De izq a der, Isaac Benjamín, el homenajeado, el doctor Abraham Levy, el embajador Santos Martínez y Édgar Benaim, presidente de Sefardíes por Venezuela. (Foto IG aiv_vzla)

En el acto intervinieron asimismo los presidentes de la AIV, Isaac Benjamín Fhima, y el de Sefardíes por Venezuela, Édgar Benaím Carciente; así como el rabino Isaac Cohén, quien se refirió a Levy Benschimol en los siguientes términos: «Sigue como un roble y que Di-os te permita seguir aportando tus luces a nuestra comunidad».

FESELA, CESC Y MUSEO SEFARDÍ conmemoraron expulsión de los judíos de España

Sami Rozenbaum / Fotos: Bernardo Suárez



Priscila Abecasis, moderadora del acto

En ocasión de los 532 del Edicto de la Alhambra, que dio inicio a la Diáspora Sefardí, el 3 de abril se realizó un acto de recordación de la expulsión de los judíos de España en los espacios del CC Brief Kohn del Centro Social, Cultural y Deportivo Hebraica.

El evento fue organizado por el Comité Venezolano de FeSeLa, conjuntamente con el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas de la Asociación Israelita de Venezuela y el

Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, con el fin de recordar que el 31 de marzo de 1492 fue suscrito por los reyes Isabel de Castilla y Fernando de Aragón ordenando la salida de dichos reinos «a todos los judíos de cualquier edad que habitaran en ellos» antes del fin del mes de julio de ese año, con la prohibición de retornar «ni de paso ni de manera alguna», lo cual trajo consigo el fin de la presencia judía en Sefarad.

El orador de orden fue Elías Farache, expresidente de la AIV, la CAIV y la FSV, con una disertación titulada «Destierro en el destierro... hasta hoy», que reproducimos más adelante.

Seguidamente, el músico Juan Carlos Grisal interpretó una selección representativa de melodías del cancionero sefardí, cerrando su intervención musical con la pieza popular venezolana Polo Margariteño, en el cual mostró raíces judeoespañolas.

Priscila Abecasis, vicepresidente del Museo Sefardí de Caracas, fue la moderadora del acto, y destacó, al momento del cierre, la necesidad de que se concrete en la práctica el espíritu de concordia y convivencia que inspiró en España la promulgación de la ley 12/2015 que otorgó la nacionalidad española a numerosos sefardíes, haciendo votos porque algún día, ojalá muy próximo, se materialice esa anhelada situación.

La disertación de Farache también se presentó ante los alumnos del Sistema Educativo Comunitario.



Juan Carlos Grisal deleitó al público con una interpretación de piezas del cancionero sefardí

DESTIERRO EN EL DESTIERRO

Elías Farache S.

Teníamos varios años, quizás décadas, en las cuales estas fechas de conmemoración del evento de la expulsión de España (y tenemos muchos otros) eran como un ejercicio obligado de la memoria, poco sentido. Varias razones contribuyen a esta actitud, muy de nuestros días, de no darles importancia real y justa a eventos que han marcado la vida de nuestro pueblo desde siempre y que no acertamos a asimilar que nos afectan muy profunda y



Elías Farache durante su disertación

directamente a nosotros, incluso en la actualidad. Con seguridad, lo que venimos viviendo desde el 7 de octubre de 2023, como judíos dondequiera que estemos, ha sido una campanada, esta, junto con la campana siempre han estado allí, pero hemos sido algo sordos ante su sonido. Quizás muy sordos...

En primer lugar, tenemos al Estado de Israel. Un seguro de vida que nuestra generación ha heredado, que no ha comprado ni pagado la póliza. Como todo seguro... Se da por seguro. Hasta que la compañía aseguradora quiebra porque el número de siniestros supera el monto que pueda pagarse con las cuotas cobradas. Parece que antes del 7 de octubre, creíamos tener una póliza de cobertura amplia, sin deducible y con cobertura internacional.

No nos asustemos más de la cuenta. La seguimos teniendo. Solo que la cuota es sustancialmente mayor, quizás no cubra en todo el globo terráqueo y hasta haya un deducible importante. Nada grave comparado con nuestra sangrienta historia: triste por lo sufrido, más aún si se enjuician a nuestros agresores y sus cómplices. Deja mucho que decir de lo que llamamos humanidad.

Otra razón por la cual ya no le prestamos mucha atención a estos eventos de conmemoración es la comodidad aparente de la cual disfrutamos en nuestras respectivas diásporas. Si los judíos se organizan en comunidades, como la nuestra, que es muy estructurada y ejemplar, no reconocemos el peligro, a no ser que nos toque o que esté muy cerca. Si el judío, como ocurre en otras latitudes, se asimila, lenta o rápidamente, si no hace vida comunitaria, pues tampoco siente motivación

alguna por recordar eventos que son tristes, injustos y de los cuales cree que pudiera haber escapado si, sencillamente, no hubiese sido identificado como judío.

Lo anterior, exagerado y simplificado, pero lamentablemente cierto, es una muestra viva de la característica que tiene la diáspora para el pueblo judío. El destierro es un castigo. Otros, lo tildan quizás de maldición. Pero, la verdad es que Diáspora y destierros son un castigo a la nación judía. Vivir fuera de un Estado nacional es una situación que compromete la seguridad, la viabilidad de vida judía, la continuidad, el desarrollo de todas las facultades y aptitudes nacionales.

Es, además, una condición que avergüenza, que humilla y nos pone en condición de inferioridad. Sí, hubo quienes trataron de reducir el judaísmo a una religión con sus ritos y costumbres, sus leyes particulares y personales. La historia demuestra que esto no funcionó. Quizás en el corto plazo de unos pocos años, para ser víctimas de la asimilación, las conversiones y el antisemitismo.

Los judíos, no importa donde llegasen después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 o de la masacre de Adriano en el 135, se organizaron en comunidades. Con su dotación de líderes religiosos y civiles, sinagoga, cementerio, escuela y sistema de gestión que incluyó siempre ayuda social, mecanismos de justicia internos, notaria propia de nacimientos, casamientos y divorcios, y representación ante terceros, estas comunidades constituyeron y constituyen un Estado dentro del Estado. No como una forma de rebeldía ni subversión, sino como una expresión de particularidad y apego a normas que generalmente exceden las de la sociedad general por razones demográficas, culturales y, sí, también debe decirse, porque el pueblo judío es diferente. No significa que serlo sea automáticamente ser mejor, pero la diferencia apunta a cierta disciplina ética. El cumplimiento de una misión trascendental asignada a los patriarcas, refrendada en el Monte Sinaí y publicitada por los profetas.

Esta organización de los judíos donde quiera que hayan llegado, en comunidades muy bien estructuradas, con mucha independencia de gestión interna es la prueba de que se vive un destierro. Cuando una comunidad florece en un cierto lugar, en cualquier destierro, tiende a verse como una comunidad nacional del país donde reside. Es quizás por esta razón que, cuando las condiciones que la hicieron florecer se deterioran, cuando ocurren persecuciones, discriminaciones más allá de lo acostumbrado, expulsiones y cosas por el estilo –ninguna de ellas novedad para nosotros– entonces se vive un destierro desde el propio destierro. Fue el caso de España. Si lo pensamos con cierta frialdad, es el caso de todas las diásporas que alguna vez tuvieron gloria y auge. ¿No es el caso de la comunidad judía de Venezuela en los últimos veinte años? ¿Un destierro desde el destierro?

Una tercera razón para no entusiasmarse en particular con una fecha como la que recordamos hoy... y una sinrazón para sí recordarse, es la ley que

permitió a los sefarditas recuperar la nacionalidad española. Visto desde un punto de vista edificante y positivo, es una reivindicación histórica. No resarce el daño que han sufrido judíos y sus descendientes, no aplaca el fuego de las hogueras. Se puede tomar como un arrepentimiento de aquellos descendientes de quienes una vez detentaron la autoridad para someternos a la Inquisición y a la ignominia de la expulsión.

Algunos habrán tomado esta iniciativa como una forma de pasar la página. En el siglo XXI, con los judíos teniendo un Estado propio, con la libertad en casi todos los países de movilizarse y emigrar, quizás ya estos actos recordatorios no han de ser tan vehementes. No. No es así. La ley y su aplicación no han sido todo lo generoso y fácil que se merecen los reivindicados. Los actos deben sí ser vehementes, sentidos... No es conveniente que las generaciones de hoy y del mañana olviden lo que pasó, que no temamos lo que pueda pasar, lo que, de hecho, está pasando... Ante nuestros ojos, en nuestras narices.

Dentro de esta tercera razón, ahora para sí darles importancia al recuerdo, la conmemoración y la solidaridad judía, se inscribe la reacción mundial a lo que ocurrió el 7 de octubre de 2023 en Israel y lo que viene sucediendo como consecuencia de la masacre perpetrada. Israel agredido, con saldo de cohetes sobre su territorio, secuestrados, violaciones, asesinatos y torturas, ha tenido un brevísimo lapso de comprensión, indulgencia y solidaridad. Un entorno mundial poco ético no ha esperado mucho para olvidar. Quizás, nunca pensó en recordar. No se escatima en condenar las reacciones del agredido, convertir al agresor en víctima y exigir a Israel lo que debe exigirse a su enemigo. Esta reacción nos deja atónitos. Y ha sido el gobierno español de nuestros días uno de los próceres en contra del Estado judío. Para todos los judíos, una decepción. Para los sefarditas, aquellos que vieron en los últimos años un espíritu de reconciliación y buena fe, una frustración adicional. Vienen a la mente episodios como el decreto real que hoy nos reúne. Los judíos como personas, como familias, como comunidades, como Estado, por sionistas... son discriminados. Siempre medidos por una estricta vara, injusta en esencia, con la cual no se mide a los demás. Tampoco podemos decir que los sefarditas no judíos, reivindicados con un pasaporte español de la Comunidad Europea y acceso al ESTA, hayan levantado una voz de apoyo a Israel o de condena a sus agresores, o de solidaridad con los secuestrados, asesinados, violados o descuartizados.

Los judíos vivieron dos grandes épocas de gloria en España. Una, bajo la égida musulmana; otra, bajo la cristiana. No soy muy objetivo al decirlo, quizás lo que hemos vivido desde el 7 de octubre me haya nublado el juicio... o me lo haya aclarado. Leyendo y releendo algunos episodios de tan dilatada y lejana época, sin desmedro de los logros y aportes que se puedan atribuir a esta convivencia, agradecidos siempre de la hospitalidad de quienes fueron gobierno, y, la verdad es que eso de «agradecidos» es una virtud importante de los judíos, un principio ético

de nuestra ley de *HaKarat haTov* –de reconocer y agradecer el bien–. No obstante, no ha parecido tan excelso como lo entendía hace unos meses.

Sí, los judíos fueron tolerados y admirados por moros y cristianos; convivieron y fueron socios en una empresa de cultura y saber, de tolerancia e intercambios, de desarrollo social dentro del oscurantismo imperante en la extensa época. Pero, también los judíos eran *dhimmíes*, o sea, ciudadanos tolerados. Bajo los moros y bajo los cristianos.

Eran apreciados y bien catalogados por sus dotes, su disciplina, sus habilidades, su independencia respecto a no molestar al gobernante de turno con cierta carga social. Mas, también el judío era un ciudadano de segunda en lo oficial; uno excelente, de primera, en la práctica. Pues sí, como personas y grupos con la cabeza agachada, poco o mucho, de forma evidente o a veces imperceptible, no se puede decir que en la Diáspora hayamos tenido siempre plenos derechos... Por más que esto sea injusto, ilógico y moleste incluso a muchos judíos que han hecho el esfuerzo de una integración racional y hasta muy digna, que siempre se ha topado con la asimilación o con el antisemitismo. ¿Acaso no es esto un resumen de la historia de nuestro pueblo?

LOS JUDÍOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Los judíos llegaron a España muy temprano. Antes que muchos de los ibéricos de nuestros días, los mismos que gozan de autonomías o abogan por las que no tienen o quisieran con más margen de maniobra. Se confunde historia y leyenda en la llegada de los judíos y se dan explicaciones algo fantásticas a veces al término Sefarad. Nada extraño en nuestro transitar por tantas y variadas diásporas, muchas de las cuales tuvieron uno que otro momento de solaz y hasta de gloria, para luego decaer.

No vamos a insistir en aquellas versiones de leyenda que afirman que los israelitas llegaron a Sefarad en tiempos del rey Salomón, gracias a sus aventuras de ultramar. O la mención del *Tarshish*, un lugar poco identificable, que algunos lo achacan a Sefarad y la Península Ibérica, un lugar donde el profeta *Yoná* llegó a ser tragado por una enorme ballena cuando huía de una misión profética que no quería cumplir. Pero, valga esta mención para resaltar el apego de nosotros, de los judíos, a ese pedazo de tierra, que es el principio o el fin de Europa dependiendo de cómo lo enfoquemos.

Los judíos en España, en la Península Ibérica, pueden resumir su estada en 400 años de imperio romano, en 200 años de conquista visigoda y desde el 711 hasta 1492 entre moros y cristianos. No en balde se puede afirmar, hablando de autonomías, que a los judíos les hubiera correspondido una en la España de hoy, de la veintena de ellas que hoy hacen vida en ese territorio al cual llegamos antes que otros, del cual fuimos expulsados a causa de ser distintos, pero no

necesariamente advenedizos ni recién llegados. A veces, cuando reflexionamos acerca de la Ley que devolvió la nacionalidad a los sefardíes, nos parece que la reivindicación ha sido escasa. Lo que aplicaría en buena lid, salvando los anacronismos, es una reivindicación territorial. Idioma, cultura, acervo, aporte propio y autóctono, compromiso y orgullo hubo. También el odio desmedido que caracteriza el antisemitismo...

Quizás cabe aquí citar esa frase tan judía de que «no hay mal que por bien no venga». Con algo de suerte lo explicaremos más adelante.

En los siglos VII al IX, luego de la conquista de Tarek Ibn Ziyad, los judíos de la Península vivían sin restricciones. En la práctica. Legalmente, eran solo tolerados. Para los hebreos, eso de ser tolerados es una gran cosa. De no serlo, eran perseguidos, agobiados y asesinados. Tuvieron una vida organizada, como mencionamos antes, en aljamas. Esto era muy conveniente para los judíos, pero tanto o más para los gobernantes. Una población dócil, que pagaba tributos y recogía tributos, agradecida de poder cumplir con sus leyes y ritos.

De esta época de convivencia emergen grandes figuras de la historia judía.



La expulsión de los judíos, pintado por Emilio Sala (1850-1910). Wikipedia.

Hasdái ibn Shaprut fue nombrado *nasí*, a la usanza de la estructura judía en la antigüedad del Reino de Israel. Era el médico del Califa Abdelramán. Su consejero y negociador. El honorable y honroso título de *nasí* –príncipe– es motivo de gran orgullo. Pero, se le otorga porque no podía ser visir al no ser musulmán.

En Córdoba, Hasdái ibn Shaprut trajo el *Talmud*, los libros y la cultura. Fundó una academia talmúdica que estuvo a la altura intelectual de la preminente Bagdad de la época. Emergía la Edad de Oro para los judíos españoles, en una Andalucía plagada de optimismo. Hasdái ibn Shaprut era además y por encima de todo, un benefactor de su comunidad.

Bajo la dinastía de los Sinjadja, Granada crece como capital de un nuevo reino independiente. Los musulmanes no estaban exentos de riñas entre grupos y reinos. Siempre tuvo una población judía importante, no por su número necesariamente. Se la llegó a llamar «Granada de los judíos» y los historiadores árabes han señalado que quien no haya visto el esplendor de los judíos en Granada no ha sido testigo nunca la gloria verdadera.

En Granada, a sus 31 años, Samuel ben Yosef Haleví ibn Nagrella fue nombrado gran visir. Venía de ser secretario del gobernante local. El visirato le daba acceso al rey y era un honor prohibido para un hebreo. Ibn Nagrella era una persona brillante, un diplomático del cual no podía prescindir el gobernante de turno. Le arreglaba alianzas con los reinos cristianos y varias veces condujo batallas en calidad de militar activo. Fue nombrado *naguid* de la comunidad, el «exaltado», el «jefe». No era un título honorario solamente, pues el rey mismo lo nombró. Era un intelectual y un experto en *Talmud*, rabino en jefe de la comunidad. Un Henry Kissinger o un Anthony Blinken de nuestros días, pero comprometido con su pueblo. Nunca habría dicho como Kissinger a Golda Meir: «Soy americano, funcionario de gobierno y luego judío». Aunque Ibn Nagrella sí leía de derecha a izquierda. Ya al morir, las cosas cambiaron en Granada. Su hijo no era tan hábil ni la situación tan amigable. Fue asesinado el 30 de diciembre de 1066. Un pogromo de ese día y la intimidación que ejecutaron musulmanes y cristianos conversos, erosionaron Andalucía. El *Sábado Negro* del 30 de diciembre de 1066, se asemeja mucho a lo ocurrido el 7 de octubre de 2023: decapitaciones, destripamientos, saqueos... Unos mil quinientos muertos. Sí, el 30 de diciembre de 1066 y el 7 de octubre de 2023. Nuestras edades de oro no están exentas de sangre. La judía siempre corre, se lamenta por breve tiempo entre los gentiles y se constituyen en conmemoraciones eternas para nosotros, las víctimas de la intolerancia y el odio.

Bien, aun a pesar de estos incidentes desagradables, en la era de renacimiento islámico con todo y el revuelo político, los árabes y judíos hicieron migas en lo intelectual. El hebreo logró una reactivación increíble como lengua literaria. Las traducciones de textos al árabe y del árabe fueron fundamentales. La poesía en hebreo tuvo un desarrollo impresionante. Tres mil poemas mayores y menores se escribieron entre los siglos X y XIII. Cultura judía y cultura judía universalista. Cabe la distinción entre ambas.

Es la época de Salomón ibn Gabirol, de Moisés ibn Ezra y luego de Yehudá Haleví. Una trilogía de la cual aún hoy gozamos sus obras en la liturgia judía, en el rito de nuestros días. Yehudá Haleví es el autor de *El Cuzarí*, una defensa explicativa del judaísmo. Una prueba de un pueblo que, aún en el destierro, en condiciones de relativa comodidad o de notoria incomodidad, era capaz de colocar su fe y sus principios por encima de las confesiones imperantes y agresivas. Aquellas dispuestas a pasar y cobrar facturas, a intimidar. A demostrar e imponer su superioridad a fuerza de palos.

La época de solaz con los musulmanes tocaba su fin con la invasión, advenimiento y auge de los almohades. Con ellos, la situación de los judíos se hizo aún más difícil. Esta dinastía, de origen africano, tenía una concepción del islam mucho más extremista, por lo que se mostró mucho menos tolerante hacia los judíos. Así, a partir del siglo XII la población judía inició un éxodo masivo: los mayores contingentes se refugiaron en los reinos cristianos del norte, cuyos monarcas estaban en plena actividad repobladora y precisaban del concurso de los recién llegados. El interés, como siempre el interés... Los judíos han sido siempre útiles. En sus funciones asignadas, en sus roles adoptados o también, como chivos expiatorios de problemas y dificultades que nunca causaron.

En las cortes cristianas, ocurrían hechos que demuestran el papel protagónico y necesario de los judíos. Por ejemplo, el rey de Aragón, Jaime II, escribía a su hija: *«Filla, recibimos vuestra carta... en razón del fillo que hauedes parido... Mas, filla, non fagades, como auedes acostumbrado, de criarlo a consello de judíos...»*. Sí, los judíos eran buenos educadores de ciencias y ética, de cultura, de modales...

Por otro lado, una inscripción hebrea en la Sinagoga del Tránsito, de Toledo, reza así: «El rey de Castilla ha engrandecido y exaltado a Samuel Leví; y ha elevado su trono por encima de todos los príncipes que están con él... Sin contar con él, nadie levanta mano ni pie». Samuel Leví fue el tesorero de Pedro el Cruel. Una expresión que recuerda el pasaje bíblico en el cual el Faraón nombra a José como virrey, le da plena autoridad solo por debajo del mismo faraón, y unos años después, cruel como Pedro, esclaviza a los israelitas. Fernando e Isabel nos expulsan. La crueldad es una marca de fábrica del antisemitismo de todos los tiempos, todos los lugares.

El rey Fernando III El Santo, después de la toma de Sevilla, se afirmaba como rey de tres religiones. En la España católica, esto era una muestra de valentía sin duda.

En el plano cultural, el papel del hebreo dentro de las cortes castellanas fue el de transmisor de los conocimientos árabes. Gracias a él, en algunas como la de Alfonso X, junto con colaboradores árabes, se pudo llevar a cabo la enorme obra de recopilación, traducción y divulgación de todo el saber humano de la época, instaurándose la famosa Escuela de Traductores de Toledo. Una institución que persiste hasta nuestros días.

Otro de los campos en el cual la presencia judía fue indispensable fue el de la medicina. En efecto, sería inusitado encontrar la mención de un médico de la casa real que no fuera israelita. Esto no impidió, sin embargo, que se redactaran decretos prohibiendo a los cristianos valerse de médicos judíos, cuyo incumplimiento, empezando por el rey mismo, era notorio. Claro, nadie escatima en su propia salud; sí en la de otros...

El judío era además el encargado de recaudar tributos y el tesoro estatal. Su posición cerca del rey y de los nobles, así como de los preladados, era clave, lo cual explicaría el vacío posterior cuando ocurrió la expulsión. Esta posición fue la más delicada y difícil de mantener, pues si bien era indispensable para la clase alta, era visto, en cambio, como explotador por la baja y se atraía su odio, lo cual podía ser aprovechado fácilmente por el clero para desatar persecuciones antisemitas. Los reyes defendieron la importancia del judío dentro de la economía estatal e, incluso, el mismo Fernando el Católico los apoyaba en 1481, diciendo que aquellas leyes que les prohibieran algo era como si se lo prohibieran a él mismo.

Avanzado el siglo XV, la persecución contra los judíos empezó a adquirir rasgos de ferocidad y los reyes se encontraban impotentes para detenerla, pues se jugaban su popularidad. Además, la nobleza se había emparentado, por motivos económicos, con los judíos y su posición se había debilitado. En el siglo XVI aparecen dos textos, el *Libro verde de Aragón* y *El tizón de la nobleza de España*, donde se especula y se pone en entredicho la «pureza» del linaje cristiano en la nobleza española. La asimilación, forzada o consensuada, pasaba la factura. Como siempre.... No fueron los nazis ni los primeros ni los únicos en levantar el tema de la pureza racial

Es la eterna historia de los judíos. Útiles a veces, inoportunos siempre. Inescapables de su sello monoteísta, de su condición nacional por más oculta que estuviese. Capaces de asimilarse, esconderse para sobrevivir o para diluirse.

Perseguidos siempre. Aquí y allá. Encubiertos o al descubierto.

La España cristiana necesitaba a los judíos. Para ser una potencia a la par de los otros reinos de Europa, los mismos que cada uno en cada lugar, ya habían expulsado, discriminado y maniatado a sus poblaciones judías. Necesitaba ser una potencia de ultramar, así como también operadores políticos, médicos, traductores, intelectuales. Los judíos no molestaban en la práctica. Molestaban en el fuero interno cristiano, como cuando Amán, en el palacio de Asuero, en la lectura de la *Meguilá de Ester*, dice a su esposa e hijos que todo el poder y fuerza que tiene, todo el estatus logrado, todos los favores que le son ya dados, no le satisfacen al ver un judío que no se le arrodilla. El odio puede más que la razón. El antisemita se muere por querer matar. El problema es que, antes de morir, antes de claudicar, se lleva muchos inocentes por delante. No siempre hemos tenido la buena ventura de los tiempos de Mordejái y Ester... Se paga con sangre el precio de cualquier reivindicación.

El antisemitismo en la España cristiana fue netamente religioso. No había mucha presión nacionalista de los judíos que sabían que su tierra ancestral estaba yerma, desolada y abandonada. No eran una amenaza nacional. Pero, eran un contingente humano que señalaba a una Iglesia fanática que el espíritu

de Moisés seguía vivo, pues la tradición continuaba. Esta afrenta fue cobrada, el precio pagado.

LA HORA DE LOS CONVERSOS

En el siglo XV el antijudaísmo se dirige hacia los judeoconvertos, llamados «cristianos nuevos» por los «viejos» que se consideran a sí mismos como los verdaderos católicos. Así, cuando en Castilla entre 1449 y 1474 se vivió un período de dificultades económicas y de crisis política (especialmente durante la guerra civil del reinado de Enrique IV) estallaron revueltas populares contra los conversos, de las que la primera y más importante fue la que tuvo lugar en 1449 en Toledo, durante la cual se aprobó una Sentencia-Estatuto que prohibía el acceso a los cargos municipales de «ningún confesso del linaje de los judíos», un antecedente de los estatutos de limpieza de sangre del siglo siguiente.

Para justificar los ataques a los conversos se afirma que estos eran falsos cristianos y que, en realidad, seguían practicando a escondidas la religión judía. Sin embargo, los conversos que judaizaban eran una minoría, aunque relativamente importante. Cuando se acusaba a alguien de judaizar, en muchas ocasiones las «pruebas» que se aportaban eran en realidad elementos culturales propios de su ascendencia judía –como considerar el sábado, no el domingo, como el día de descanso–, o la falta de conocimiento de la nueva fe, como no saberse el credo o comer carne en Cuaresma.

Cuando accede al trono Isabel I de Castilla en 1474, casada con el heredero de la Corona de Aragón, el futuro Fernando II de Aragón, el criptojudasmo no se castigaba, «no, por cierto, por tolerancia o indiferencia, sino porque se carecía de instrumentos jurídicos apropiados para caracterizar este tipo de delito». Por eso cuando deciden afrontar el «problema converso», se dirigen al papa Sixto IV para que les autorice a nombrar inquisidores en sus reinos, lo que el pontífice les concede por la bula *Exigit sinceræ devotionis* del 1.º de noviembre de 1478. «Con la creación del tribunal de la Inquisición dispondrán las autoridades del instrumento y de los medios de investigación adecuados». Fernando e Isabel «estaban convencidos de que la Inquisición obligaría a los conversos a integrarse definitivamente: el día en que todos los nuevos cristianos renunciaran al judaísmo, nada les distinguiría ya de los otros miembros del cuerpo social».

Llama mucho la atención cómo los antisemitas en todas las épocas han utilizado «medios legales» para justificar y apoyar sus persecuciones contra los judíos. Los Reyes Católicos con la Iglesia, la Inquisición como institución legal, los nazis y sus leyes de pureza... En nuestros días, las repetitivas y constantes resoluciones de la ONU. Desde calificar al sionismo de racismo, hasta el 25 de marzo de 2024, llamando al cese de fuego en Gaza, sin vincularlo irrestrictamente a la liberación de los 134 rehenes ni condenar las acciones terroristas del 7 de octubre. Una especie de fijación de ampararse en una legalidad construida en base conveniencia, una

necesidad de buscar cómplices que diluyan en algo una responsabilidad ineludible. Es muy curioso esto de documentar legalmente acciones y posiciones de odio, de antisemitismo. Algo demasiado recurrente en nuestra historia.

En las Cortes de Madrigal de 1476, los Reyes Católicos recordaron que tenía que cumplirse lo dispuesto en el Ordenamiento de 1412 sobre los judíos: prohibición de llevar vestidos de lujo; obligación de llevar una rodela roja carmesí en el hombro derecho; prohibición de ejercer cargos con autoridad sobre cristianos, de tener criados cristianos, de prestar dinero a interés usurario, etc. Cuatro años después, en las Cortes de Toledo de 1480 decidieron ir mucho más lejos para que se cumplieran estas normas: obligar a los hebreos a vivir en barrios separados, de donde no podrían salir salvo de día para realizar sus ocupaciones profesionales.

Así, a partir de esa fecha las juderías quedaron convertidas en guetos cercados por muros y fueron recluidos los israelitas en ellos para evitar «*confusión y daño de nuestra santa fe*».

A petición de los inquisidores que comenzaron a actuar en Sevilla a finales de 1480, los reyes tomaron en 1483 otra decisión muy dura: expulsar a los hebreos de Andalucía. Los inquisidores habían convencido a los monarcas de que no lograrían acabar con el criptojudasismo si los conversos seguían manteniendo el contacto con los judíos.

El 31 de marzo de 1492, poco después de quedar finalizada la guerra de Granada –con la que se ponía fin al último reducto musulmán de la Península Ibérica–, los Reyes Católicos firmaron en esa ciudad el decreto de expulsión de los judíos, aunque este no se haría público hasta finales del mes de abril. La iniciativa había partido de la Inquisición, cuyo inquisidor general Tomás de Torquemada fue encargado por los monarcas de la redacción del decreto. En él se fijaba un plazo de cuatro meses, que acababa el 10 de agosto, para que los judíos abandonaran de forma definitiva las coronas de Aragón y de Castilla: «Acordamos de mandar salir todos los judíos y judías de nuestros reinos y que jamás tornen ni vuelvan a ellos ni alguno de ellos». En el plazo fijado podrían vender sus bienes inmuebles y llevarse el producto de la venta en forma de letras de cambio –no en moneda acuñada o en oro y plata porque su salida estaba prohibida por la ley– o de mercaderías.

Aunque en el edicto no se hacía referencia a una posible conversión, esta alternativa estaba implícita. Los judíos disponían de «cuatro meses para tomar la más terrible decisión de su vida: abandonar su fe para integrarse en el reino, en la comunidad política y civil. O salir del territorio a fin de conservarla». De hecho, durante los cuatro meses de plazo tácito que se dio para la conversión, muchos se bautizaron, especialmente los ricos y los más cultos. Muchos, con la esperanza fatua que las cosas cambiarían y de que volvería cierta cordura a las autoridades.

Una nota al margen es la injusta circunstancia de, cuando se estableció la ley del 2015 para recuperación de nacionalidad, nunca se otorgó a los aspirantes un lapso tan breve como este para recuperar un derecho de identidad, un documento de origen, un librito llamado pasaporte que sirve, precisamente, hoy en día, para circular por el mundo antes que para residir en territorio peninsular.

Los judíos que decidieron no convertirse tuvieron que malvender sus bienes debido a que contaban con muy poco tiempo y hubieron de aceptar las cantidades a veces ridículas que les ofrecieron en forma de bienes que pudieran llevarse, porque la salida del Reino de oro y de plata estaba prohibida. La posibilidad de llevarse letras de cambio no les fue de mucha ayuda porque los banqueros, italianos en su mayoría, les exigieron enormes intereses. También tuvieron graves dificultades para recuperar el dinero prestado a los cristianos.

Además, debían hacerse cargo de todos los gastos del viaje, es decir, de transporte, manutención, fletes de los barcos, peajes, etc. Un árbol caído del cual muchos hicieron leña.

En el decreto se explica que el motivo de la expulsión ha sido que los judíos servían de ejemplo e incitaban a los conversos a volver a las prácticas de su antigua religión. Al principio del mismo se dice: *«Bien es sabido que, en nuestros dominios, existen algunos malos cristianos que han judaizado y han cometido apostasía contra la santa fe católica, siendo causa la mayoría por las relaciones entre judíos y cristianos»*.

Los historiadores han debatido extensamente sobre si, además de los motivos expuestos por los Reyes Católicos en el decreto, hubo otros. Se ha alcanzado cierto consenso en situar la expulsión en el contexto europeo y destacar que los Reyes Católicos en realidad fueron los últimos de los soberanos de los grandes Estados europeos occidentales en decretar la expulsión —el reino de Inglaterra lo hizo en 1290, el de Francia en 1394—. El objetivo de todos ellos era lograr la unidad de fe en sus dominios, un principio que quedará definido en el siglo XVI con la fórmula que los súbditos deben profesar la misma religión que su príncipe. Con la expulsión se pone fin a una situación original en la Europa cristiana: la de una nación que consiente la presencia de comunidades religiosas distintas. Lo que se pretendió entonces fue asimilar completamente a judaizantes y judíos para que no existieran más que cristianos. Los reyes debieron pensar que la perspectiva de la expulsión animaría a los hebreos a convertirse masivamente y que así una paulatina asimilación acabaría con los restos del judaísmo. Se equivocaron en esto. Una amplia proporción prefirió marcharse, con todo lo que ello suponía de desgarramientos, sacrificios y vejaciones, y seguir fiel a su fe. Se negaron rotundamente a la asimilación que se les ofrecía como alternativa.

España se colocaba a la altura de la Europa en antisemitismo logrando superar muchos de los crueles estándares establecidos.

El número de judíos expulsados sigue siendo objeto de controversia. También son objeto de controversia los movimientos migratorios de ida y vuelta. Quedan en las tinieblas de la discreción obligada temas tales como la identidad e Cristóbal Colón o quién fue Rodrigo de Triana. Nunca sabremos a ciencia cierta cuántos peninsulares vinieron a América escapando de la feroz Inquisición, ni cuantos mantuanos de Venezuela habrán sido criptojudíos.

En 1492 termina, pues, la historia del judaísmo español, que solo llevará en adelante una existencia subterránea, siempre amenazada por el aparato inquisitorial y la suspicacia de una opinión pública que veía en judíos, judaizantes e incluso conversos sinceros, unos enemigos naturales del catolicismo y de la idiosincrasia española, tal como la entendieron e impusieron algunos responsables eclesiásticos e intelectuales, en una actitud que rayaba en el racismo. Pero, también la España que logra convertirse en una potencia de ultramar, cae en un letargo intelectual, en ser la Finisterre, el fin de Europa en lo territorial y académico, aún sin desmerecer las excelsas figuras del arte y la literatura, como Miguel de Cervantes, sobre quienes siempre pesa la duda de una condición judía que avergüenza, ora por poseerla, ora por haber sido perseguida.

EL SEMPITERNO ANTIJUDAÍSMO

Podemos hacer algunas reflexiones al recordar este decreto de expulsión, sacar quizás algunas conclusiones, establecer similitudes. El odio es más fuerte que la conveniencia. Los reyes de España prescindieron de los judíos, de sus fortalezas y aptitudes, que le habría hecho mucho bien a una España que necesitaba recuperar su hegemonía de ultramar y mantener un estándar de academicismo y desarrollo intelectual. Pero, el odio eclesiástico y racial fue mayor.

Los nazis en la II Guerra Mundial, enfrentándose al mundo, se dedicaron a matar sistemáticamente a seis millones de judíos. Una tarea descomunal de identificación, reclusión, asesinato y despiste de evidencias. Si no se hubieran distraído de su esfuerzo bélico... ¿Qué habría pasado? El odio pudo más que la razón y la conveniencia.

En el Medio Oriente de hoy, países enemigos de Israel, los palestinos tanto de Hamás como quienes profesan otras simpatías, han elegido el enfrentamiento con Israel, a costa de derrotas repetidas y anunciadas, en vez del bienestar que significaría no ya una paz, solo una situación de «no guerra». El odio puede más que la lógica elemental.

La historia universal, en la cual los judíos están presentes, registra un antisemitismo de carácter permanente, que tiene picos fuertes cada cierto tiempo. Egipto, Babilonia, Persia, Grecia, Roma, Europa, España, Alemania... ayer y hoy. Hoy, en plena aldea global, en tiempo real y con redes sociales, buena parte del mundo está en contra de Israel. Sí, desde el 7 de octubre de 2023 y pese a ser Israel una víctima de un terrorismo que equipara y hasta supera al nazismo en crueldad, muchos condenan las acciones y omisiones del ¡Estado judío!...

Hemos sido condenados por apátridas. En nuestros días, por tener y defender una patria...

El antisemitismo es de índole religiosa; pero, cuando este disfraz no es políticamente correcto, el antisemitismo es de índole nacional. Es el antisionismo, que se nutre del odio a un **movimiento judío** de liberación nacional. Fernando e Isabel adversaron a los judíos, Pedro Sánchez adversa a Israel. Israel es a las naciones lo que el judío a la sociedad donde reside.

El antisemitismo o el antijudaísmo siempre cuenta con quienes actúan directamente; con quienes lo aúpan; con quienes guardan un silencio cómplice. A quienes la conveniencia, esta vez sí, los vence a la ética, la verdad y la justicia.

España y la Iglesia son un buen ejemplo de acción directa. Los nazis, ni hablar. Los aliados que no bombardearon las vías férreas de trenes con destino a campos de concentración son un ejemplo de pasividad hasta cómplice. Lo que vivimos hoy en día, en 2024, sí hoy, es una realidad que sufrimos, en la cual la conveniencia electoral de un año electoral también necesita de unos votos que motivan declaraciones inadecuadas, condenas injustas, abstenciones injustificables. ¡Caramba, *míster* Biden...!

Estoy seguro de que muy pocas veces nos hemos paseado por el drama de quienes descubrieron que eran sefarditas sin ser judíos. Además de la euforia por poder acceder a algún documento de identidad que les permitiera mayor libertad de tránsito o posibilidades migratorias (y turísticas, léase ESTA), desde países muy golpeados, está también, para algunos que no pocos, percatarse de su origen y su drama no asumido. Patricios y plebeyos, mantuanos y zambos, quinientos años después del triste decreto que hoy nos reúne, buscan un pasaporte gracias a una porción de sangre en sus venas por la cual, quizás, nunca se hubieran sentido orgullosos. Otros la habrán detestado por generaciones. Son las jugadas maestras de un destino que no se alcanza a comprender. Ir a misa todos los domingos para finalmente asumir que tienen más de CRIPTO que de CRISTO....

Extraños son los caminos de Señor. Seguimos con nuestras reflexiones.

La diáspora y el destierro no han sido, ni son, ni serán, ninguna solución. En todos los destierros hubo, hay y habrá antisemitismo, persecución, violencia, expulsión y muerte. Egipto, Babel, Asiria, Europa, España, Roma, Alemania, Unión Soviética... En el mejor de los casos (o el peor), asimilación. Una muerte espiritual, total e indigna por demás. ¿La Alemania y la Europa del Iluminismo? ¿Los Estados Unidos de América de nuestros días con porcentajes de asimilación que llegan al cielo y tocan al infierno?

Por las buenas o por las malas... Diáspora. Nada bueno al final.

De no haberse dado la expulsión, quizás hoy seríamos una Autonomía Nacional de Castilla y Aragón... o de Granada. O de Córdoba. Pero no. Ese no es el plan de la Divinidad. No es lo estipulado. No. Seríamos una especie de la Uganda judía que Teodoro Herzl propuso inocentamente en el 6.º Congreso Sionista y fue una propuesta rechazada y hasta sometida a burla. Tenemos mucho recorrido, muchos años y siglos, muchos eventos y episodios, mucha estadística para corroborarlo.



Una imagen que nos recuerda el odio contra el judío. Noa Argamani siendo secuestrada por un agente de Hamás el 7 de octubre de 2023. (Foto Jerusalem Post).

La solución es patria propia, en la Tierra Prometida, preludio cierto de la Era Mesíasica, que es un principio de fe. Esto tiene ciertas condiciones: cumplimiento de preceptos, conducta ética y fraternidad. Nada de odio gratuito. Hay prueba empírica al respecto luego de siglos y milenios de historia documentada.

En el tiempo de los Jueces, *Shoftim*, los lapsos de independencia y tranquilidad duraban mientras se registrase buena conducta nacional. Los templos de Jerusalén y los exilios que siguieron a sus respectivas destrucciones fueron un castigo por una conducta nacional inapropiada en muchos y variados aspectos.

El 7 de octubre de 2023 tiene lugar en un momento de duros enfrentamientos internos entre los sectores que hacen vida en Israel. Odio, irrespeto, descaro, desunión... Vergüenza para todos. Hace falta un tratado de paz interno en Israel.

A decir verdad, la larga y hasta tortuosa historia de nuestro pueblo es muy sencilla y repetitiva. La Diáspora y el destierro son un castigo.

Merecer independencia nacional y estar libre o inmune a los odios, es un premio a una conducta cuyas pautas se conocen, pero no siempre se respetan.

El infame decreto del 31 de marzo de 1492 es tan solo un episodio más de una larga e inconclusa historia, de la cual somos hoy, ahora, protagonistas circunstanciales.

Seamos optimistas: teniendo un Estado judío independiente, fuerte y aún sometido a presiones, nuestro pronóstico nacional es alentador por primera vez en nuestra historia... Muy alentador. Queda que lo sepamos aprovechar. *Am Israel Jai...*

Muchas gracias, buenas tardes. Hasta un próximo decreto y consecuente destierro.

CEC auspició curso de CULTURA Y LITERATURA JUDEOESPAÑOLAS en la UCV

Natán Naé

Las aulas de la escuela de Letras de la Universidad Central de Venezuela se abrieron para albergar el curso de Cultura y Literatura Judeoespañolas, como puesta en ejecución del convenio entre esa casa de estudios y la Asociación Israelita de Venezuela, firmado en junio del año 2023.

El profesor Néstor Luis Garrido condujo este curso, cuyo objetivo principal fue darles herramientas cognitivas a los estudiantes de Letras para la comprensión de obras de la literatura sefardí, desde los clásicos de los tiempos de Ibn Gabirol hasta los escritores de la actualidad que usan las judeolenguas de origen ibérico o que hablan de lo sefardí en otros idiomas.



Esta es la tercera vez que Garrido (de pie a la derecha) dicta este curso en la Escuela de Letras de la UCV (Foto Daniela Amstein)

Con la participación de doce estudiantes de diferentes semestres, el curso se inscribió en el programa de Literaturas de Occidente, que dirige la profesora María del Pilar Puig. En la primera parte del programa los participantes se adentraron en la comprensión del judaísmo, sus raíces, creencias y tradiciones. Ello sirvió de pie para que cada uno empezara a trabajar los distintos textos de autores sefardíes modernos, como Margalit Matitiahú o Isaac Chocrón Serfaty.

En una segunda parte del curso, Garrido hizo un repaso por la literatura judía producida en España desde el siglo XI hasta el XV, incluyendo figuras notables como Ibn Gabirol, Ibn Ezra, Yehudá haLeví, Najmánides y Maimónides, para luego hablar de la literatura y filosofía judeoespañola desarrollada en la diáspora, incluyendo la que se produjo en Venezuela.

Como parte de las actividades de este curso, los estudiantes realizaron una visita guiada a la Gran Sinagoga Tiféret Israel, de Maripérez, y fue la primera vez que muchos de ellos conocieron de cerca un lugar de culto judío.

Como trabajo final, los estudiantes hicieron sendos trabajos de diversos autores como Sonia Chocrón, Ángel Wagestein, Rosa Levi Calderón, Marcos Aguinis, Rosa Nissan, Patrick Modiano, Elías Canetti y los ya mencionados Matitiahú y Chocrón Serfaty.



El grupo de estudiantes de Cultura y Literatura Judeoespañolas de la UCV en su visita a la sinagoga de Maripérez. El profesor Garrido está en el medio en la última fila. (Foto CESC)



Entrevista la escritora mexicana que realza el judeoespañol

MYRIAM MOSCONA: Un legado inmaterial valiosísimo llamado ladino

«El meoyo del ombre es tela de sevoya»
(El cerebro del hombre es como la piel de la cebolla)
Dicho ladino.

Néstor Luis Garrido

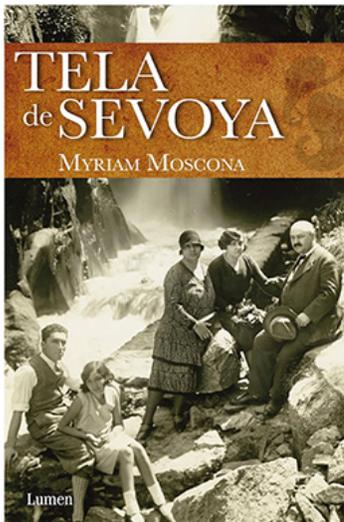


Una conversación virtual entre Myriam Moscona y la revista Maguén-Escudo

Como parte del curso de Literatura y Cultura Judeoespañolas que el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas dictó en la Escuela de Letras de la Universidad Central de Venezuela, comenzamos una serie de acercamiento con escritores hispanoamericanos que hubiesen abordado la temática sefardí, ya fuera como contenido o por el uso explícito de los dialectos judeoespañoles. Así bien, nos topamos con la posibilidad de conocer, vía Zoom, a la escritora mexicana Myriam Moscona, cuya novela *Tela de sevoya*, se hizo merecedora del Premio Xavier Villaurrutia de Escritores para Escritores 2012, que otorga el Instituto Nacional de Bellas Artes de México, uno de los más prestigiosos en ese país. En esa ocasión, el jurado argumentó que en la obra de Moscona «se entrecruzan los géneros de la novela, el ensayo, la crónica y la poesía para narrar la vida de la autora y su viaje de México a Bulgaria en busca de sus raíces, su identidad y su memoria; un viaje en el espacio, en el tiempo y hacia el propio interior de la protagonista».

Maguén-Escudo: En nuestra búsqueda por entender el tenor de la literatura sefardí hispanoamericana, hemos hallado que hay un selecto número de escritores, casi todos mujeres y, por cierto, mexicanas, como usted, que usan el ladino o yudezmo como parte de su expresión artística. ¿Por qué escribir en esta lengua?

Myriam Moscona: Bueno, yo soy mexicana, hija de inmigrantes que vinieron en la posguerra a México, en sus 30 años de edad más o menos. Soy la primera de toda esta cadena que nació acá, pues mi hermano nació, por un accidente en el camino, en las Islas Bahamas, muy inesperado... Ahora bien, uno no se pregunta en la infancia gran cosa sobre la lengua a la cual pertenece. En mi caso, pues, es el castellano. Unos años después de que llegaron, mis padres trajeron a mis abuelos, una generación mayor y con una historia muy distinta, porque no es lo mismo venir a empezar una vida que ir a otro continente casi a terminarla. Yo siempre tuve una mirada más hacia la generación de mis



padres y con el tiempo he volteado más a ver a esa otra. Hace poco tuvimos la suerte, mi hermano y yo, de encontrar un documento de migración de su entrada. Traía cada uno 25 kilos de equipaje, con maletas que de por sí yo creo que vacías pesaban 5 kilos, entonces. Mis abuelos desde luego nunca adoptaron el español contemporáneo, y mi forma natural de comunicarme con ellos fue yo les decía algo en español y ellos me respondían en ladino. Para mí esas palabras raras que ellos usaban era, no sé, como la lengua de los viejos, los abuelos nada más, ¿no? Como siempre digo, el ladino es una lengua que entró a mí, pero no salió de mí. Yo nunca contesté una sola palabra en judeoespañol... No obstante, allí estaba mi abuela, que es un personaje muy peculiar. Ella está presente, digamos, en una recreación hecha

en la novela *Tela de sevoya*.

Ella vivió hasta que yo cumplí 15 años. De modo que ella labró, digamos, mi oído, pero después de que ella desapareció, y fueron también desapareciendo personas de esa generación, jamás tuve idea ni a qué me iba a dedicar, ni tenía una relación con el lenguaje como la que tengo ahora. Pero, bueno, pues con los años, después de haber publicado varios libros, pues me di cuenta de que yo era heredera de un legado inmaterial, valiosísimo, que yo como escritora me tocaba hacer algo con esa materia, ¿no?

Maguén-Escudo: ¿Cómo fue ese reencuentro con el judeoespañol?

Myriam Moscona: Me empecé a enamorar de ladino. Primero, de una forma muy sensorial, a recuperar palabras y expresiones, y luego, a hacerme también de libros, de diccionarios... Bueno, fue así como me postulé para un proyecto para escribir un libro de poesía en ladino que, para mi suerte, tuvo la fortuna de ser elegido en la Fundación Guggenheim y con ese dinero viajé a Bulgaria por primera vez.

Mis padres tristemente nunca pudieron volver a su tierra, ya tenían muchos años de haber abandonado el planeta. Mi padre era de Plovdiv y mi madre de Sofia.

Maguén-Escudo: ¿Qué cambió en ese viaje a Bulgaria?

Myriam Moscona: En ese viaje que me pasaron tantas cosas; fue el más importante que habré hecho en mi vida, en el sentido emocional.

Luego tuve la suerte de volver y también fue maravilloso, pero esa primera vez fue absolutamente única; así bien, cuando volví a mi mesa de trabajo después de Bulgaria, me di cuenta de que quería contar varias cosas y que la exigencia de la poesía, que es la tradición a la cual yo pertenezco, me limitaba, y fue así como después de una lucha de ir y venir, de no creer siquiera que yo era capaz de escribir una obra narrativa, comencé con esa aventura, que todavía no concluye, que es *Tela de seboya*, y digo que no termina porque es un libro que ha tenido un ángel muy especial, pues a sus diez años, acercándose a su *bat mitzvá*, en el 2024 sale en Francia...

Maguén-Escudo: ¿Qué significa para una mexicana de su tiempo escribir en judeoespañol?

Myriam Moscona: Escribir en ladino es un privilegio; es, además, poder ver lo que más ama un escritor que es su lengua... Entonces, adentro de este amor hay otro que tiene que ver con otra capa del tiempo. La biografía del judeoespañol es apasionante... Ya lo he dicho otras veces y lo repito hasta ahora: es como si a mí me hubieran traspasado una antorcha encendida, como en las Olimpiadas, pero que se apagando en mi mano... Es como si hubiera querido escribir algo con ese fuego... Ahora bien, si se trata de rescatar el ladino, eso es imposible, pues ello depende no de la voz de una persona ni de una generación ni nada... Una lengua vive y está sana por la cantidad de niños que la hablan, por la cantidad de hablantes... Cuando ya una lengua no la hablan los pequeños, es muy difícil que se pueda mantener sana y viva. Ahora bien, me ponen el ejemplo del hebreo que en efecto no se hablaba, existía nada más en su uso litúrgico y que fue hasta la creación del Estado de Israel que pudo tener además una vida muy vigorosa, enseguida. El ladino tiene un competidor muy fuerte que es el español moderno, que lo hablan 500 millones de personas en el mundo, y eso hace que de alguna manera el ladino vaya poco a poco españolizándose para perderse...

Maguén-Escudo: Pero, su libro va a salir en Francia...

Myriam Moscona: Si hay un francés o un turco que habla ladino, este no cometerá los mismos errores que yo, que hablo español contemporáneo. De hecho, el editor del libro en Francia, una persona única y maravillosa, se puso a

estudiar ladino y creo que lo habla mejor que yo, sin tener ninguna pertenencia comunitaria. Es algo admirable. Yo me escribo con él en ladino y un día le mandé un texto que había que añadir al libro, pero sin darme cuenta lo escribí en castellano y él me dijo que entendía cada palabra, pero que la idea general se le escapaba, tal como le pasaba con el español moderno... Eso me dio mucha ternura. Insisto en hablar de la biografía del ladino, que es única. Mientras más sé de ella, menos entiendo: una lengua sin patria ni academia, que se hablaba en la intimidad y que no llegó realmente a asimilarse en países donde sus hablantes llegaron a dominar las lenguas vernáculas... Como me decía una doctora en Bulgaria: «Yo me ponía la bata para ir a trabajar, al regresar del hospital y del consultorio, me la quitaba y me ponía el ladino». La vitalidad del idioma está en la casa... De ahí, te digo que si los niños no lo aprenden, jamás tendrá la posibilidad de extenderse.

Maguén-Escudo: Una lengua que perdió su oportunidad cuando desapareció la comunidad de Salónica...

Myriam Moscona: Exactamente. Me contó un señor, que ya no está en este plano de la tierra, que él en Salónica podía ir a la carnicería y pedirle al carnicero algo en ladino, porque también era sefardí. También podía ir al sastre o incluso a hablar con un estibador del puerto en su idioma español. ¡Claro, era la gran ciudad! Él se estableció en México y cuando aprendió el castellano, tuvo una reacción muy fuerte. Me aseguró que dejó de hablar ladino porque era una lengua que se había exterminado en las cámaras de gas y que carecía de sentido, seguir hablándola. Esto es muy fuerte, muy triste también.

Maguén-Escudo: ¿Cómo fue la acogida de su novela *Tela de sevoya* en México y en el resto de países de Hispanoamérica?

Myriam Moscona: Llena de sorpresas. Como le digo, es una novela que ha tenido su propio ángel, pues se ha movido sola. Yo no tengo agente, por lo que este libro hace su propio camino, para mi sorpresa. Paradójica y tristemente, esa novela me atrajo una cantidad de lectores que todos mis libros de poesía juntos no me los habían proporcionado, porque la lírica se mueve en otro ámbito. Los lectores tienen menos musculatura para leer poesía, pero bueno, si yo puedo escribir algo de narrativa es gracias a esa maestra única y exigente que es la poesía.

Maguén-Escudo: ¿Cuál es el tono lírico del ladino?

Myriam Moscona: La poesía en ladino está limitada a muy pocos temas y a muy poco movimiento; gira en torno a la añoranza por España, por la lengua, la cuestión en el siglo XX sobre *Shoá*... Bueno, yo publiqué un libro que se llama *Ansina* –así es, en castellano– con la convicción de que uno puede escribir poesía

del siglo XXI con una lengua del siglo XV. Hasta me sale otro temperamento cuando escribo poesía en ladino, me sale otro humor, pues también tengo, digamos, una restricción verbal mucho mayor que en castellano y me tengo que ceñir a lo que sé, y eso también es muy interesante en la construcción de un discurso verbal para un escritor, es bien interesante lo que pasa.

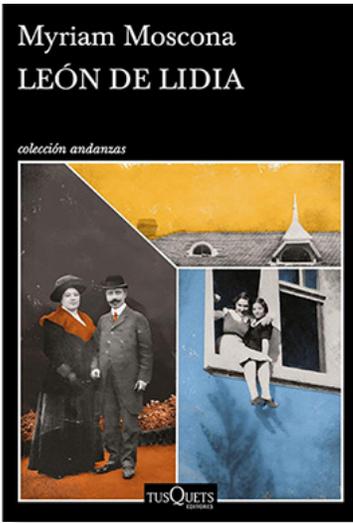
Maguén-Escudo: En las notas periodísticas y en las críticas literarias que se han publicado de usted en las redes se habla mucho de su apego a la memoria; evidentemente el ladino es una lengua de la memoria, pero ¿podría explicarnos un poco mejor ese aspecto de su literatura?

Myriam Moscona: Todas, absolutamente todas las lenguas tocan la memoria, pero la condición del judeoespañol es que ya está catalogada en los informes de la Unesco como una lengua en vías de extinción. Necesariamente tiene que tocar muchas veces lo que ya no existe. Por otro lado, si un poeta en su propia lengua inventa palabras, como César Vallejo en Perú, Juan Gelman en Argentina, o Huidobro en Chile, en fin, ¿por qué el ladino no? A mí me interesan las dos cosas: la innovación y el recuerdo. Hacer algo con el judeoespañol desde el ámbito literario, no desde el folclor ni la arqueología... Escribir en ladino equivale, digamos, a un pintor al que, en vez de darle lápices, le dan acero o plastilina... Entonces, halla otra respiración, otra ductibilidad, otra elasticidad... En fin, para mí es maravilloso haber tenido la oportunidad de asomarme a esa especie de bola de tiempo, ¿no?. Es algo donde uno puede ver aquello que tanto ama en su estado naciente, pues el ladino no solo es la lengua de mi infancia, sino la infancia de mi lengua. Para mí no me interesa nada más por un sentido comunitario de pertenencia sefardí, sino en igual medida por pertenencia lingüística al castellano. La verdad es que es un privilegio... Incluso para la gente que nada tiene que ver ni con la expulsión de España ni con la comunidad judía, el ladino tiene un interés maravilloso. Evidentemente, a diferencia de la poesía, yo no escribiría

Todas, absolutamente todas las lenguas tocan la memoria, pero la condición del judeoespañol es que ya está catalogada en los informes de la Unesco como una lengua en vías de extinción.



Presentación en España de León de Lidia. (Foto Enlace Judío)



una novela solo en judeoespañol, porque ahí sí, no creo que tendría mucho sentido, ¿para quién? En *Tela de sevoya*, el castellano moderno está trenzado con pequeños fragmentos que están en el *yudezmo*, porque me interesaba que el lector pudiera contactarse incluso con esa grafía extraña, o contactarse con otros sonidos, y en ese sentido, bueno, tuve que tomar muchísimas decisiones para tener una coherencia en el uso del ladino, como, por ejemplo, ponerles tilde a las palabras. El ladino no tiene las reglas gramáticas que tiene el español, y la gente, los hablantes naturales, esos que viven o vivieron en Yugoslavia, en Bulgaria, en Grecia, en Turquía, en cualquier país mediterráneo, etcétera, no tienen por qué conocer esas reglas. Así bien, a la palabra *parás* -dinero- le puse el acento.

Myriam Moscona acaba de publicar en México y en España, otra novela autobiográfica llamada *León de Lidia*. Comenta ella, al finalizar la entrevista, que el título nada tiene que ver ni con la ciudad ni con ningún tipo de pelea, sino con la primera moneda que existió en la humanidad, hace veintiséis siglos. «Hallarla fue casi una revelación, porque son los nombres de mi historia: mis padres se llamaban León y Lidia...»

Según una reseña publicada por la Editorial Tusquets, se trata de una colección de relatos, a manera de historias autónomas, que pinta personajes como la abuela mal humorada o la tía pícara, con la que Myriam Moscona construye una «conmovedora novela fragmentaria en la que asume las marcas de su singularidad estética». En estos momentos la versión impresa de *Tela de sevoya* se halla agotada, pero la Editorial Planeta la va a reeditar próximamente. El libro se halla disponible en Amazon en formato digital.



Memorias y melodrama: la negociación en *Novia que te vea*, de Rosa Nissán

Nayibe Bermúdez Barrios

La literatura mexicana de las últimas décadas demuestra autoconciencia hacia las formas en que los personajes femeninos tratan de hacerse oír y logran negociar con las reglas y restricciones de su entorno.¹ El proyecto de incorporación de la perspectiva de las mujeres a una historia y cultura nacional que por tradición ha ignorado y borrado este punto de vista, se acompaña del uso y reevaluación de modos narrativos catalogados despectivamente como «femeninos». En este sentido, las narrativas de década recientes refutan ideas que relaciona la creatividad de las mujeres a lo estrictamente doméstico y cuestionan presunciones de que discursos tales como el género epistolar, la autobiografía, el diario, las memorias y el melodrama solo se refieren a lo «privado».² Este ensayo se centra en *Novia que te vea* (1992), novela de Rosa Nissán que acentúa la importancia de la autorrepresentación y marca un intento consciente por crear un espacio para la transmisión de una voz doblemente marginada: la voz de la mujer judía, en específico de la sefardita.³ La selección de esta voz surge de la necesidad de representar la realidad social judeoespañola desde dentro y en su relación con la macrocultura mexicana, es decir, con la cultura dominante que está en posición de excluir a algunos grupos al prescribir lo normativo. Además, Nissán decide poner a prueba el melodrama y el diario, en su acepción de memoria de la cotidianidad, como mecanismos para la construcción de una subjetividad alterna a

la perpetuada por los discursos hegemónicos. En particular, mi análisis se centra en el género sexual, la etnia y la clase social como discursos que ejercen presión sobre la subjetividad. Derivada de esta indagación, investigo las formas de negociación a las que accede la protagonista en su interacción con la macrocultura y con su núcleo familiar inmediato.

A más de distinguirse por su uso de convenciones populares, *Novia que te vea* representa una innovación dentro de las letras mexicanas debido a



Rosa Nissán (Wikipedia)

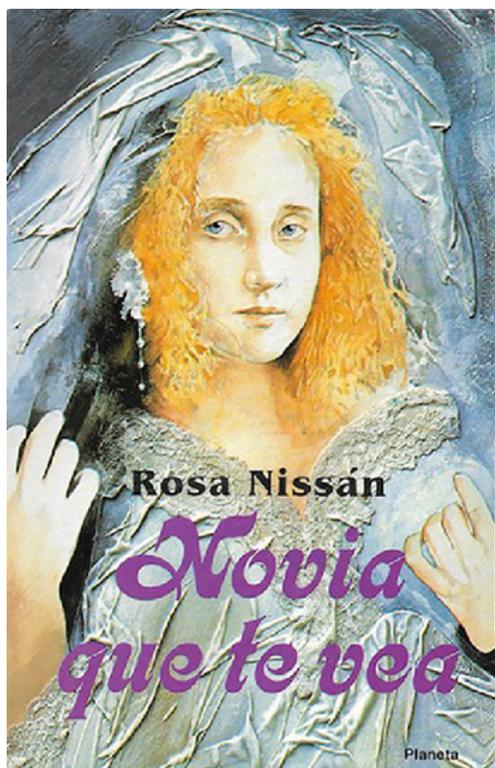
su examen de un segmento de la población que, no obstante su pertenencia a la clase media y su larga presencia en territorio mexicano, ha sido excluido de los esquemas retóricos para la construcción de la *mexicanidad*. Se trata de los mexicanos de ascendencia judía cuya segregación del imaginario nacional se explica, entre otros factores, por las políticas sobre la identidad nacional que han presentado el mestizaje como asimilación y borramiento de los subgrupos étnica y culturalmente diferentes a la mayoría (Bartra, *Crisis* 194; Merx 6-7).⁴ *Novia que te vea* surge como contrapeso a este fenómeno y como ejemplo de negociación cultural al problematizar y recuperara la minoría judía, en particular, la sefardita. Su concentración en la conservación, y paralela a esta, en la contemporaneización de las señas judías y mexicanas en general, da cabida a sujetos híbridos y de índole transnacional en posición de cuestionar los ya erosionados presupuestos del nacionalismo heredado de la Revolución de 1910 y cuya crisis Roger Bartra ya ha estudiado (*Crisis* 93, Jaula 18). Aquí *transnacional* se refiere a renovadas posiciones subjetivas que trascienden los planteamientos rígidos sobre la identidad nacional al ubicarse en varios intersticios negociadores de la clase social, la etnia y el género sexual. Al ocuparse de elementos ignorados por la sociedad mexicana, *Novia que te vea* expande el concepto tradicional de *mexicanidad* para proponer un sujeto que, a pesar de manifestar características divergentes de las imaginadas como *autéctonamente* mexicanas, también deviene parte del entramado de la nación.

El modelo para establecer las tácticas de negociación se configura a partir del examen de carácter híbrido y transnacional de una protagonista de ascendiente judío que crece y vive en México. Le negociación se estudia, a su vez, para determinar en qué medida el sujeto negociador se trasforma en agente de cambio y de modificación de sus condiciones vitales. Como aduce Christine Gledhill (*Image* 120-21), la idea de negociación y relacionado con esta el de hegemonía, posibilitan una teorización diferente sobre la producción social de la realidad y de la identidad. La fórmula gramsciana concibe la formación social como una lucha por la hegemonía entre posiciones e identidades que difieren debido a variadas determinantes sociales e históricas. El valor de la negociación reside precisamente en el reconocimiento de estas coyunturas. En *Novia que te vea*, entonces, la negociación designa procesos diarios en los que elementos ancestrales de la cultura judía confluyen con aspectos de la macrocultura mexicana para la producción de un espacio intermedio que permite a la protagonista cierto poder de autodeterminación.

La aplicación del concepto de negociación para el análisis de la presunta capacidad de acción e intervención en el entorno inmediato pide que se estudie tanto el fondo como la forma. En otra palabras, resulta imprescindible el examen no solo de la focalización, o sea, quién percibe a la parte de quién habla o, mejor, de quién es la historia narrada, sino también y de manera particular del uso de los modos expresivos privilegiados en la novela. Ya que *Novia que te vea* fue publicada editorial Planeta y se constituyó en un éxito de ventas en una época en la que ardía el debate sobre un presunto vínculo entre el aumento en la producción de

autoras y la comercialización de la literatura, es preciso aclarar las coordenadas de tal discusión. Por lo general, el asunto del éxito y la popularidad de narrativas técnicamente poco complicadas y cronológicamente lineales ha girado en torno a su presunta manifestación de elementos supuestamente propios de la «escritura femenina». En México, esta discusión se enmarca dentro del fenómeno de la llamada literatura *light* que se ha caracterizado por un retorno, durante las décadas de los 80 y 90, a técnicas realistas y a modos más accesibles para el lectorado. Como propone Danny J. Anderson, aunque se ha pretendido usar el término literatura *light* o fácil y literatura difícil, es decir, aquella diferenciada por la experimentación predominante en las décadas de los 60 y 70, indica fisuras en las esferas del mundo cultural. Para Anderson (118-28), la politizada disputa revela, por una parte, la afiliación de tendencias literarias a instituciones e intereses que funcionan como árbitros culturales en competencia; por otra, devela las luchas por el mercado y la marcada separación institucional entre escritores y escritoras. Es sabido que el término se ha usado, corrientemente, para devaluar la producción literarias de algunas escritoras y para explicar su éxito comercial. Sin embargo, como señala Anderson (124), ni la facilidad de lectura de un texto es una cualidad inherente de la literatura *light* ni el nivel de dificultad de un texto asegura su calidad. El debate soslaya, por tanto, consideraciones políticas sobre la competencia literaria, es decir, la determinación de qué obras tienen más o menos valor estético, al descubrir la naturaleza de las luchas del mercado y al contextualizar valores heredados del romanticismo en cuanto a que las obras más herméticas y menos populares son las más logradas intelectualmente. Asimismo, revela una continuada dicotomización de la actividad literaria que pretende diferenciar la producción de las mujeres en comparación con la de los hombres como si el cuerpo de escritoras fuera homogéneo o como si el eje de evaluación dependiera de lo masculino.

La querrela atañe, aunque sea tangencialmente, a *Novia que te vea*, ya que la editorial Planeta fue una de las compañías que se pronunció a favor de la promoción de la llamada literatura *light*. Es más, esta editorial publicó la serie *Colección Fábula*, que estuvo consagrada casi exclusivamente a la obra de escritoras, entre las cuales se encuentra Nissán (Anderson 129). Es preciso añadir, sin embargo, que ni la supuesta facilidad de lectura de *Novia que te vea* ni el hecho de que fuera éxito de ventas, y mucho menos su tratamiento *realista* de la cotidianidad de la protagonista sefardita, la coloca *ipso facto* dentro del molde restringido y degradado de la *literatura light*. Rosa Nissán, por su parte, rechaza esta etiqueta y explica la gran acogida de *Novia que te vea* porque la novela «pinta una generación; no solamente a las mujeres judías, sino a las mexicanas de esa época». Nissán añade que el diario de Oshinica logra trascender el ámbito de la experiencia personal para convertirse en parte de la imaginación popular por su habilidad de reflejar vivencias compartidas por muchas mujeres mexicanas. Según la novelista, su texto trasciende las barreras de género sexual, clase social y edad.⁵ El análisis de Anderson (130) en cuanto a que el campo cultural en México



ha cambiado y que ahora las mujeres ostentan más capital simbólico no solo por el número de iniciativas feministas y la atención crítica que reciben las escritoras, sino por la configuración del lectorado que ahora incluye más mujeres educadas y más hombres con perspectivas menos tradicionales sobre el género sexual, se hace eco del incisivo comentario de Nissán. La autora primeramente apunta hacia un lectorado conformado por mujeres que se identifican con las dificultades de la protagonista sefardita, para luego enfatizar coyunturas culturales más amplias que contextualizan su obra y su éxito. No hay dudas de que, al colocar a la minoría sefardita, en especial a las mujeres, en el mapa literario y cultural de México, *Novia que te vea* complica el debate y la división entre literatura *light* y la *difícil*.

La vuelta a las tramas lineales que, como he mencionado al hablar de literatura *light* se relaciona con el cuestionamiento de las formas *prestigiosas* de narrar, igualmente ha abonado el campo para la incursión del modo melodramático. Entre otras características, este modo incluye, en sus formas más extremas, una fuerte emotividad, una extrema polarización moral y esquemática, altos niveles de *suspense*, relaciones maniqueas entre el bien y el mal, y estados, situaciones, acciones y modos de expresión exagerados que paradójicamente se combinan con el silencio (Brooks 57-58). Caracterizado por el tratamiento de grandes problemas tales como el tiempo, el espacio, la causalidad, la vida, la muerte, la sexualidad y las emociones, el melodrama es un género que no siempre ha gozado de respeto (Grodal 253). Silvia Oroz (47) explica que en Latinoamérica la relación melodrama/mujer genera la descalificación sexual del género debido a condicionamientos históricos, ya que en los años 40 y 50 en países tales como Argentina y Cuba existía «un día para damas» durante el cual el melodrama era rey absoluto de las salas de cine.⁶ Oroz añade, por otra parte, que la descalificación de clase de este modo narrativo se debe a su conquista del gusto popular.

No obstante, estos condicionamientos, a parte de los 70 el género se ha estudiado como una forma contestataria de revelar las contradicciones vitales de las ideologías dominantes (Brooks 53,57; Elsaesser 70, Gledhill, *Melodramatics* 6,

López, *Tears* 148-49; Podalsky 58). Este tipo de análisis se ha extendido de igual forma a Latinoamérica en respuesta a la negativa reputación crítica que este modo narrativo ha recibido debido a los excesos retóricos popularizados por los filmes de la *Época de Oro* del cine mexicano y más recientemente por la telenovelas. El melodrama, como señala Gledhill (Introducción I), no se refiere solo a un tipo de práctica estética, sino que se relaciona también con las maneras de percibir el mundo. En este sentido, mi utilización del término parte de consideraciones temáticas con una concentración en la forma de conocer la unidad familiar, en especial, a través de la economía de repetición melodramática del lugar de la mujer en la dinámica de la familia judeomexicana. En *Novia que te vea* el melodrama, tal como el diario en su acepción de memoria del día a día, se usa como estrategia narrativa para enfatizar la relación entre la cotidianidad y el referente histórico cultural. La novela constituye una apertura del canon literario mexicano, en especial, el judeomexicano, al posibilitar la perspectiva de la comunidad sefardita en condiciones en las que tradicionalmente ha predominado la askenazí.⁷ Pero, más allá de eso, el texto reinscribe y redefine la economía de la subjetividad de la mujer sefardí, al presentar el diario y el melodrama como espacios narrativos que sirven para cuestionar y negociar con las limitaciones de la vida en familia, en especial, las determinadas por el género sexual, la etnia y la clase social.



El argumento de la novela de Nissán gira en torno a los años formativos de una joven mexicana con ancestro de origen sefarditas.⁸ Oshinica, perteneciente a una primera generación de emigrantes nacidos en México, mantiene un diario desde fines de los años 40 hasta el momento de su boda, poco después del temblor de 1957. La novela documenta la vida diaria de Oshi desde los siete hasta los 17 años, al mismo tiempo que tematiza la conflictiva subjetividad y la fluctuante identidad judía en el entorno urbano de la Ciudad de México. La

La lucha de Oshinica consiste en encontrar su propia posición frente a las exigencias de su familia y las posibilidades que le ofrece la sociedad urbana a mitad de siglo.

lucha de Oshinica consiste en encontrar su propia posición frente a las exigencias de su familia y las posibilidades que le ofrece la sociedad urbana a mitad de siglo. Como señala el título de la obra, la protagonista se ve interpelada por una serie de códigos que sirven para asegurar la continuidad de los papeles según el género sexual. La frase en ladino que titula la novela –«novia que te vea»– que en español moderno se traduce como «ojalá que te vea convertida en novia», recrea una forma cotidiana de saludo con la que las mujeres adultas se dirigen a las más jóvenes.⁹ Oshinica es expuesta a este y a otro guiones culturales que intentan actuar como prisiones metafóricas para fijar su papel en la economía de la familia sefardita.

La protagonista de la novela de Nissán utiliza la escritura para consignar y narrar en forma de diario la memoria viva de su vida cotidiana y para mostrar la fluidez de su identidad como mexicana y como judía. Asimismo, sus vivencias consiguen situar a la comunidad sefardita a la que pertenece en oposición a la comunidad askenazí, la más numerosas de las etnias judeomexicanas.¹⁰ Las experiencias de la joven señalan las tradiciones y el entorno judíos con los que negocia en su deseo de entrar a la cultura mexicana dominante. La centralidad de la cotidianidad de Oshinica, que se significa por el recurso al recuento cronológico de sus días, con énfasis en sus relaciones interpersonales, pone de relieve procesos diarios de transmisión de conocimientos y valores prácticos. De acuerdo con Tim Edensor (19), esta manera de organizar los hábitos, las rutinas y las presuposiciones al nivel local, o sea, dentro del núcleo familiar, conlleva una institucionalización y predeterminación que se solidifica en los cuerpos y los disciplina para su admisión en los ordenamientos nacionales. Como se ve a través de la actitud y las maniobras de Oshinica, su deseo cuestiona algunos de tales designios y ella logra negociar con ellos para modificarlos ligera, pero efectivamente.

En este artículo, la categoría de género sexual se entiende, según, las apreciaciones de Judith Butler, como «la estilización repetida del cuerpo, una serie de actos repetidos, dentro de un marco regulador muy rígido, que se congela con el tiempo para producir la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser» (67). Es decir, que el género sexual se vive como una serie de actos, gestos y realizaciones que son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden expresar son *inventos* fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos (Butler 167). En la relación con su madre y desde temprana edad, Oshinica tiene que negociar con la vigilancia y la aspiración de Sarica de moldearla para asegurar la continuidad del papel tradicional de madre y esposa heredado de la tradición conservadora sefardita. En su diario, Oshinica consigna cómo la relación con su madre se torna melodramáticamente antagónica debido a la amenaza siempre presente para la joven de la imposición, asimilación y repetición de los rasgos más restrictivos del papel de la mujer. Debido a que tradicionalmente la identidad femenina se ha interpretado en términos del género sexual en su relación con cierto presupuestos psicosexuales y culturales, la mujer individual se

concede de acuerdo con predeterminados papeles, expectativas y fantasías sociales. De hecho, como anotan Benhabib y Cornell (12), su individualidad se ha sacrificado en favor de definiciones de la identidad cuyos ejes dependen de papeles como hija, esposa o madre. Al ejecutar una actuación (*performance*) de los discursos de género sexual, Sarica trata de imponer a su hija los requisitos de la economía familiar, en la cual la mujer constituye un artículo de intercambio entre los miembros del grupo. Es más, la frase «harina de otro costal» que Oshinica oye usar a su padre con respecto a la misma Sarica para interpelar a esta y prohibirle la relación con su familia materna, también le descubre a Oshi el papel de la mujer sefardita. La niña reflexiona sobre la inestabilidad familiar de la mujer judía en los siguientes términos: «¿Entonces cuando me case ya voy a ser de otra familia?» (126). En el contexto dado, la frase define una relación en la que el «costal», es decir, el sujeto masculino, es lo permanente. En contraste, las mujeres funcionan como mercancía de intercambio para la consolidación de la familia paterna y la transmisión del apellido de los hombres por su papel de esposas y madres.¹¹ Paradójicamente, pese a esta dinámica jerarquizante, en la tradición y la ley judías la madre es quien determina la identidad étnica. La aparente contradicción se resuelve porque la movilidad de la mujer en el núcleo familiar proviene de ser ella la portadora de las señas culturales que perpetúan la fijeza de la tradición de identidad.

En contraposición a este posicionamiento subjetivo que busca moldearla para un predeterminado papel según su género sexual, Oshinica, debido a sus dobles señas de identidad como sefardita y como mexicana, busca y accede a otras formas de aprendizaje y otros hábitos. Su escritura ofrece ejemplos, en particular, de cómo la cultura popular mexicana brinda a la niña un espacio alternativo desde el cual interpretar y negociar con su medio ambiente. Aunque Oshinica tiene contactos esporádicos con algunos mexicanos durante su primer año de escuela primaria y en el mercado de La Lagunilla donde trabaja su padre, la niña no tiene amigas gentiles, sino hasta su entrada a la Universidad Femenina a los quince años. Es decir, que hasta los quince, su relación principal con la macrocultura mexicana está mediatizada en cierto grado por los patrones de la televisión y del cine, por la comedias radiales y los folletines novelescos. La actividad cotidiana de ver televisión le permite a la niña deducir otras formas de ser mujer.

«Desde que tenemos televisión vemos las luchas y ensayo con mis hermanos todas las llaves... Sirve... Sirve mucho la lucha libre; ahí está Juan, el de enfrente, su papá es luchador de los que pelean antes de las estelares. Este Juan se cree la divina garza; el otro día lo dejé tirado cuando le pegó a Moshón. Le puse las espaldas y no se pudo zafar, le conté tres y se dio. Ahora cada vez que tiene líos con mi hermano, Moshón le dice: “Te echo a mi hermana” y se queda quieto. Me gustaría que hubiera mujeres luchadoras». (41)

A través de la pantalla chica, Oshinica aprende a defenderse y maniobrar dentro de un mundo en el que se privilegia lo masculino.¹² Tal prerrogativa

se enfatiza en la novela, porque Moshón no solo no sufre las restricciones de Oshinica, sino que se le anima a seguir estudiando. La destreza de la niña para la lucha libre y otras actividades como el frontón y el remo la hacen ver que ella es más fuerte que su hermano y que otros niños de su misma edad. Esta aprehensión le permite cuestionar las restricciones basadas en la diferencia de género sexual impuestas por sus padres y la prepara para convencerlos, más adelante, de dejarla entrar a la universidad.

La educación suplementaria de Oshinica por los medios de comunicación incluye, asimismo, información sexual que le es negada en casa a pesar de su crianza y preparación para el matrimonio. El acceso a este tipo de información surge a partir de las historietas ilustradas. Se trata de los pepines o folletines novelescos, los cuales gozaron de amplia circulación a mediados del siglo XX, con una vasta audiencia. De acuerdo con Anne Rubenstein (52), estas publicaciones eran tan populares que lograron traspasar las fronteras de edad, clase social y sexo. Hay que añadir, a juzgar por la vivencia que relata Oshinica, que estas fotonovelas además salvaban las divisiones étnicas, ya que la niña judía accede a estos textos populares por su contacto con Goyita, una de las vendedoras mexicanas de La Lagunilla. La niña dice estar tan *picada* en la lectura que le propone a Goyita una alianza con un pago por el folletín: «Vale un veinte el *Pepín*, ¿verdad? Si le doy un quinto diario, ¿me lo deja leer?» (60).¹³ Si, como señala Rubenstein (46), los pepines, tanto como el cine mexicano, participaron en el proyecto de representación y construcción de la mujer, el aprendizaje de Oshinica toma mucho de ellos. Aunque Rubenstein asegura que las historietas ilustradas rara vez aludían a las relaciones sexuales, los pepines que Oshi y Gotita leen parecen repetir una misma trama de pérdida de la castidad. A la pregunta de Oshinica sobre qué ha pasado con la protagonista del folletín del momento, Goyita responde: «Maldito viejo, solo quería eso, como todos los hombres, buscan deshorrar a la mujer pa dejarla... Abusó de ella, la deshorró... La abandonó» (60). Aunque a Oshinica en cada la preparan para el matrimonio, lo que ella aprende, además de la prohibición de casarse fuera de su grupo étnico, se relaciona con el rito del ajuar y el puesto de la mujer en el ámbito doméstico como guardiana de la tradición. Ni en la escuela ni en la casa le hablan de asuntos sexuales. Oshinica suple esta deficiencia a partir de los pepines, los cuales son más explícita y melodramáticamente abiertos sobre los peligros que acechan a una mujer y que en la comunidad sefardita, como mostraré más adelante, delinean lo que se conoce como fronteras etnosexuales.

La cuestión del sexo se le presenta a la niña como posible trauma tanto para el propio cuerpo como para el cuerpo social. Tal internalización la lleva a hacer la siguiente reflexión frente a los aparadores de una tienda de vestidos de novia:

«¿Se venderán los vestidos de novia? Creo que no. En el *Pepín* siempre deshorean a las mujeres por la fuerza o sin que se den cuenta. ¡Cuándo se van a poner vestidos de novia si las madres son solteras! ¿Y a quién les venderán los dueños de las

tiendas? Sí, deben de ser pocos los que se casan en México, muy pocos. Me voy a cuidar mucho, nunca voy a tomar una copa, no me vayan a deshonorar como a ellas. Creo que solo los judíos se casan» (60).

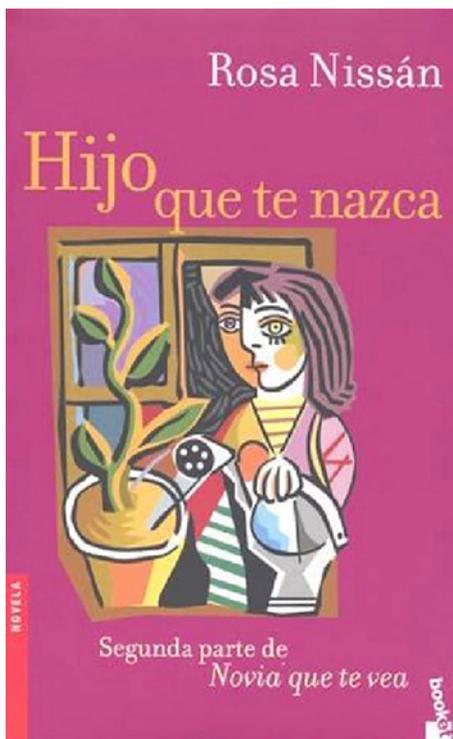
Los pepines, a través del énfasis en la honra como valor tradicional de la familia mexicana, complementan y refuerzan la educación que la familia sefardita de Oshinica trata de impartirle. Oshinica teme el trauma social representado en la deshonor de las mexicanas que, según los pepines, quedan imposibilitadas para el matrimonio y la felicidad. Aunque en este pasaje Oshi establece una diferencia entre ella y las otras mexicanas, su lectura la imbrica en valores compartidos de la macrocultura del país y de la microcultura judía. Este posicionamiento intermedio enfatiza la capacidad negociadora de Oshinica quien, en sí, no está en contra de los valores institucionales de la familia. Si se siguen las apreciaciones de Edensor, los hábitos culturales disciplinan el cuerpo de Oshinica. No obstante, esto no quiere decir que ella carezca de capacidad de acción. La niña maniobra su incorporación a la macrocultura mexicana por el aprendizaje y la aceptación de un código de comportamiento que, si bien la obliga a permanecer virgen, también le permite posponer el matrimonio.

La cultura popular le aporta a Oshinica un equilibrio entre las actividades, sueños y esperanzas de su vida diaria y personal, y los eventos de significación política y social. Por una parte, la cultura popular le permite al personaje apropiarse de actividades supuestamente solo posibles para los hombres, como la lucha libre y los estudios. Por otra, Oshinica consigna en su diario conocimientos más explícitos sobre fenómenos políticos y sociales tales como el sexo y la castidad. Sin embargo, aunque Oshi quiere *salir* de su casa, a diferencia de su madre, y pospone el matrimonio lo más posible, no está en contra de los valores de su comunidad. Más bien, el trazado de la memoria viva de su cotidianidad se caracteriza por su defensa de intereses estratégicos que, dentro de la norma judía y mexicana en cuanto al papel de esposa, también consiguen expandir y hacer más habitable su espacio vital con una franja en la que caben sus necesidades y aspiraciones personales. La capacidad de acción de la joven sefardita se manifiesta en su posibilidad de introducir cambios en la repetición del papel tradicional de la mujer de su comunidad.

Oshinica aún la preocupación por el lugar asignado a la mujer a la manifestación de inquietudes por los confines étnicos. Además de expresar los retos diarios de ser una niña, Oshi usa su diario como medio para exponer las intensas divisiones entre los judíos. La etnia, como señala Joanne Nagel (44-46) en un análisis similar al de la performatividad de género sexual de Butler, se constituye y reconstituye diariamente a través de la iteración y reafirmación de las diferencias de las cartografías étnicas. Es más, partiendo del examen de lo sexual como sitio donde se reafirman tales distinciones, Nagel (14) acuña el término «fronteras etnosexuales» para designar los espacios que yacen en las intersecciones

de las fronteras raciales, étnicas o nacionales. Estos espacios eróticos y exóticos son vigilados y supervisados, custodiados y patrullados, regulados y restringidos, al mismo tiempo que son constantemente penetrados por individuos que, al traspasar las fronteras étnicas, establecen vínculos sexuales con el Otro. Tal es el caso de algunos sefarditas y de Becky, la amiga askenazí de Oshi que tiene relaciones amorosas con un gentil. En *Novia que te vea*, como se intuye por la angustia de Oshi ante el peligro de la deshonra, las fronteras etnosexuales son vigiladas intensamente por la tradición sefardita.

El casi miedo a los hombres mexicanos que Oshinica deja vislumbrar en el pasaje arriba citado se explica en el texto por la melodramática dinámica de límites étnicos que Oshinica vive en su día a día. Esta coyuntura surge en el diario no solo de manera tangencial, sino a través del resumen de lo que la niña transmite a otros. Por ejemplo, al explicar a una amiga ignorante de las tradiciones judías algunas de las diferencias de su comunidad con la askenazí, Oshinica cita el concepto de *quemarse*. Este término obviamente demarca una suerte de inscripción corporal, aparentemente visible para los sefarditas, que los diferencia de los otros judíos. Así Oshi comenta: «Y las dejan tener novios; a sus mamás no les importa si se queman. Pero son más locas; por eso los sefarditas salen con ellas, pero a la hora de casarse prefieren una de las nuestras que a una *idishá*, así dicen» (101). Según esta descripción sucinta, el quemarse denota la violación de los límites demarcados por la etnia, amén de apuntar hacia consideraciones de género sexual.



El punto de vista sefardita enunciado por Oshinica marca a las askenazíes como mujeres fáciles por su trato con hombres ajenos a su propio grupo étnico. Sin embargo, por una parte, es casi necesario que los sefarditas puedan salirse momentáneamente de su grupo para que las mujeres de su comunidad lleguen castas al matrimonio. Por otra, mientras que a los hombres que solo buscan el placer sexual se les permite la violación de los linderos étnicos, a las askenazíes se las estigmatiza, se las califica de locas y se las sitúa en una posición moral inferior a las sefarditas. El repetido y melodramático uso de la retórica de las *muestras* frente a las *idishás* ubica a las askenazíes en el campo del Otro y sirve para reafirmar imágenes conceptuales de los sefarditas sobre su identidad. Es más,

este discurso logra acotar las fronteras sexuales para todos. Los sefarditas deben ejecutar una actuación cotidiana de su etnicidad al evitar *quemarse*, so pena de un probable castigo de la comunidad manifestado en el repudio masculino y la imposibilidad de casarse. Sí se acepta, a partir de Butler (24), que la actuación o performance se refiere tanto a lo lingüístico como a lo teatral, las mujeres de la comunidad sefardita participan en la implementación de la regla de delineación de límites étnicos no solo al citarla, como hace Oshinica, sino al ejecutarla frente al público compuesto por la comunidad que se reserva el derecho de interpretar tal actuación como adecuada o no. Una actuación adecuada quiere decir, en este caso, que las mujeres, al contrario de los hombres, no deben salirse de su etnia ni siquiera momentáneamente. Esta delimitación explica el temor de Oshinica hacia la deshonra y, de manera más velada, su soterrado miedo a los hombres mexicanos no judíos. Del otro lado de la ecuación planteada, los sefarditas, si bien pueden traspasar los límites transitoriamente, están obligados a volver a su grupo para poder disfrutar del pudor y castidad de las sefarditas y del estatus que la tradición patriarcal les ofrece a través de la pureza sexual y la moralidad étnica de las mujeres de su comunidad. El comentario en el diario de Oshinica llama la atención sobre las pugnas entre las comunidades judías, las cuales se imbrican con nociones que tratan de perpetuar la estructura étnica de la familia al señalar la relación entre la sexualidad y la etnicidad como sitios de opresión para la mujer sefardita.

Oshinica pronto vive en carne propia los melodramáticos conflictos resultantes del patrullaje y la regulación de las fronteras etnosexuales. Antes de conocer a su futuro esposo Lalo, Oshinica mantiene una relación con Andrés, un joven mexicano que se convierte a la religión judaica. El problema se presenta porque, a los ojos de Sarica, Andrés no consigue trascender su identidad *goy*.¹⁴ El caso de su repudio se convierte en una demostración específica de la lucha por crear una clara línea divisoria entre los nuestros y los otros. Para Sarica, los *goyim* o gentiles no pueden acceder al judaísmo. Según ella, las personas poseen características esenciales que los diferencian y los hacen fácilmente legibles, de ahí que cuando Oshi le pregunta: «Oye, mamá, ¿es cierto que se acaba de hacer la circuncisión?», Sarica contesta: «Sí, me platicó su mamá, pero de todas maneras aunque la mona se vista de seda... Procura no mucha amistuca, ¿eh?» (108). Es decir, Sarica dice poder leer el inherente *no judaísmo* de Andrés. Sin embargo, pensando en los códigos de pudor y represión, a cuyos terrores se ve expuesta Oshinica por su lectura de los pepines, hay pocas circunstancias en las cuales la circuncisión de Andrés sería fácilmente visible o legible para ella, para Sarica o para cualquier mujer sefardita. Oshinica se entera de la operación a través de su amiga Tzvia y luego recibe la confirmación de su madre, quien ha obtenido la información de la mamá de Andrés. Aunque Oshinica dice percibir algo inhabitual en el caminar del muchacho, solo lo hace después de saber de la cirugía: «A mí nunca me lo dijo; le ha de haber dado pena; aunque ha notado que abre un poco las piernas al andar y camina medio raro» (102). En este contexto, en el que la cadena de información

está formada por varias mujeres, hay poca probabilidad de *leer* la circuncisión de Andrés y, de hecho, la de cualquier judío, de modo que la sospecha de no pertenencia al grupo judío podría extenderse a cualquier sefardita. Al sugerir esta contradicción, el diario de Oshi deja vislumbrar los problemáticos parámetros de percepción cultural de Sarica.

La circuncisión del joven y sus esfuerzos por *pasar* por judío son recibidos por la madre de Oshi como un artificio que no le consigue la aceptación como novio y futuro esposo de la niña. A pesar de ello, el deseo de Andrés, junto con la idea de disfraz insinuada por Sarica, al tiempo que delata la calidad performativa de la categoría de etnia por el rito de la circuncisión, afirma la posibilidad de una inversión y de una negociación que cuestionan una definición del judaísmo de acuerdo con una perspectiva única. El judaísmo practicado por Andrés conjuga elementos religiosos y abiertamente políticos. Sobre ello, Oshinica comenta en su diario:

«Andrés está lleno de ideales, quiere un mundo más parejo, sin clases sociales. Dice que la ayuda mutua debe regir nuestras vidas, que en los *kibutzim* hay menos hipocresía, menos competencia y no hay explotación del hombre por el hombre. Dice que aquí es la ley de entre más tienes más vales. El *kibutz*, dijo, va a ser una nueva sociedad» (102).

El deseo de Andrés de participar en un *kibutz* y de hacer *aliyá* confirma la importancia de los movimientos pioneros de las juventudes judías en América Latina (Della Pergola 126). El joven sueña con participar en la consolidación del naciente Estado de Israel y su militancia expande las tradicionales señas judías. Como señala Judith Laikin Elin (192), de acuerdo con la ley religiosa judía, la *halajá*, se considera judía a la persona cuya madre es judía y que no se ha convertido a ninguna otra religión, o a una persona que se ha convertido al judaísmo siguiendo las normas de la *halajá*. Sin embargo, como anota esta misma investigadora, en la práctica la gente no se guía por estas reglas estrictas al determinar su identidad. Aunque Elin se refiere a cambios de fines de siglo XX implementados por el judaísmo reformado, el personaje de Andrés ya presagia una fluidez en la identidad judía de los 50 que no solo anticipa las recientes reformas, sino que permite múltiples intersticios de negociación y subjetivación.

La idea de la multiplicidad de rutas de negociación y subjetivación se enfatiza en la novela ya que los deseos de Oshinica se diferencian de los de Andrés. A pesar de sentir atracción por él, Oshi no quiere hacer *aliyá*, es decir, no quiere abandonar México por Israel. En este sentido, el acogerse a la prohibición de la relación con el muchacho denota otra táctica de negociación de Oshinica, especialmente si se tiene en cuenta su usual resistencia a las restricciones de Sarica. La joven judía observa la elección del joven, quien dentro de un marco politizado se preparaba para dejar a su familia en favor de la vida en el *kibutz*. Ya que Oshinica no quiere

abandonar ni a México ni a su familia, ni el español ni el ladino, ni sus costumbres mexicano-sefarditas, ella se pliega a los deseos de Sarica y termina su relación con Andrés salvaguardando de esa manera su propia visión de cómo realizar su actuación de la identidad judía. La perceptiva observación de las maniobras de Andrés y de las reacciones de su madre demarca un espacio en la novela en que Oshinica introduce una revaloración de las estrictas nociones tradicionales sobre la etnia y el judaísmo. Oshinica demuestra que, junto al cuestionamiento de la visión de Sarica sobre la inaccesibilidad a la autenticidad judía, la propuesta de Andrés paradójicamente realza aspectos étnicos performativos que instituyen a Israel como el espacio judío por excelencia.¹⁵ En contraste y en reacción a ambas visiones, Oshi realiza una inversión corporal y emotiva que reafirma su posición negociadora por su elección en favor de una localización étnica que contrasta con la de su amigo y la de Sarica. Al contrario de su madre, Oshi acepta el judaísmo de Andrés. El asunto es que la joven judía no está dispuesta a abandonar México ni sus costumbres sefarditas por el idioma hebreo y una nueva nación.

Oshinica resalta en su diario el concepto de pertenencia a la nación mexicana, ya que el examen directo de los elementos que ejercen presión en la construcción de la subjetividad dentro del ámbito judío se realiza en paralelo al comentario sobre el contexto macrocultural mexicano y sus propias políticas étnicas. En este sentido, al enfatizar un impulso autobiográfico, el diario de la joven sefardita facilita el registro de detalles mínimos de su vida en los que la memoria y la historia adquieren un papel significativo. El diario de Oshinica, como he querido sugerir, se presenta como una búsqueda y una ruta en la topografía de la vida de la protagonista. La narración es intercalada, es decir, que la niña vive un poco y luego narra lo vivido. Este tipo de modalidad narrativa muestra la estrecha relación entre la escritura y la vida íntima del personaje. El diario le permite a Oshinica, en primera instancia, hacer hincapié en su experiencia y en su capacidad de narrar su historia personal; en última instancia, le facilita la inscripción en la historia mexicana de los años 40 y 50 al hacer un comentario bastante claro sobre el concepto de *mexicanidad*.

En el contexto general, durante esa época muchos intelectuales, artistas, escritores y cineastas indagan en el asunto de identidad nacional. Pensadores como Samuel Ramos y Octavio Paz se remontan al origen indio-español para construir la idea de una esencia nacional (Hershfield, Ruy-Sánchez, Sefchovich).¹⁶ Frente a estos planteamientos, en los que la perspectiva masculina y una idea de orígenes autóctonos americanos son de primera importancia, surge la escritura de Oshinica. La voz de una mujer y la novedad del tema sefardita proyectados al pasado se proponen como una alternativa a los modelos culturales de formación de la nación mexicana. En contraste con la retórica sobre la mexicanidad que ha ignorado y excluido a los judíos, el diario de Oshinica documenta aspectos importantes de la historia y de la integración judía la sociedad mexicana. Los abuelos de Oshinica, como muchos judíos, llegan al país por el puerto de Veracruz. Entre los niños judíos existe una conciencia de esos orígenes diaspóricos y en un pasaje del diario un niño

insulta a otro diciéndole: «Maldito sea el barco que trajo a tu papá» (27). Como es sabido, a su llegada a México los judíos comienzan a llenar los vacíos en la economía como vendedores ambulantes (Elkin, *Jews* 131; Hamui-Halabe 131, Levine 78-79). Un tío de Oshinica, hermano de Sarica, se dedica a este tipo de actividad que lo obliga a vivir separado de su familia por sus largos viajes. Rosica, la esposa de este hombre, le cuenta de tal situación a Oshinica: «*Dumpués embezó a viashar leshos, ande arrapa el Huerco; apenas atorna, se vuelve a fuir, tadraba semanas en volver de estos pueblos enshabonados*» (112). La narración de este pasaje en ladino y en la voz de Rosica da testimonio de una primera generación de inmigrantes que negocian con su nuevo entorno: mientras que conservan su lengua y tradiciones, tratan de adaptarse al medio y de participar en la economía del país. Como alternativa a la vida en la carretera, el mercado de La Lagunilla provee una forma más sedentaria de integrarse a la sociedad y de abastecer necesidades económicas. En La Lagunilla, el abuelo y el padre de Oshinica ponen tiendas de ropa y trabajan junto a comerciantes mexicanos. En su adolescencia Oshinica ayuda a su padre y además consigue empleos con paisanos fuera de La Lagunilla, quienes con un laboratorio químico y una joyerías forman parte del mercado económico.

A la par de un mapa ocupacional, *Novia que te vea* proporciona evidencias sobre la formación geográfica de las colonias judías en el Distrito Federal. Los *paisanos*, como los llama Oshinica, tratan de conglomerarse en las cercanías de las escuelas judías. Oshinica documenta esta dinámica al comentar sobre unos amigos de sus padres: «Max y Fortuna se cambiaron a la colonia Hipódromo para estar más cerca del colegio Sefaradí y vivir entre paisanos. Las otras familias andan buscando por ahí también» (16). De igual forma, la colonia Roma sirve de asentamiento para estas familias. La ubicación de las familias en Roma y en las colonias adyacentes da una idea de la formación de la clase media de los judíos. Como comenta Daniel Levy (177), debido a la alta estratificación de sociedades como la mexicana, la integración de los judíos ha significado una integración a los estratos económica y educacionalmente privilegiados. La familia de Oshinica provee un ejemplo de estas tendencias que en sí señalan procesos de negociación al integrarse por la secularización y al tratar de conservar sus señas por la participación en organizaciones étnicas como el Club Deportivo Israelita y la Juventud Sionista Sefaradí.

En el macrocontexto cultural, el llamado a la integración y a la avenencia judía se da en el marco de la historia de redefinición del Estado Nacional mexicano que, dentro del paradigma analizado por Bartra, buscaba la esencia *mexicana*. Como corolario a esta búsqueda, durante las primeras década del siglo XX, surge una serie de movimientos nacionalistas xenófobos (Lesser, Gojman).¹⁷ Al respecto, anota Gojman:

«Aunque la actitud del gobierno mexicano consistió en negar el apoyo directo a estos movimientos, la policía municipal, los caciques y aun los gobernadores

apoyaron las campañas nacionalistas –a niveles regionales– en contra de esas minorías [judíos y chinos]. Por otro lado, la larga duración de dichos movimientos demuestra un apoyo tácito de las autoridades» (188).

Si bien durante los años de la Segunda Guerra Mundial las organizaciones antisemitas desaparecen en México, en 1948 se registra una nueva ola que encuentra en México facilidades para la publicación de literatura contra los judíos (Lesser 161).¹⁸ Aunque la generación de Oshinica, que habla español y ha recibido una educación secular, no sufre ataques de grupos como los Camisas Doradas, activos en las décadas anteriores, sí siente el rechazo de una sociedad en la que resurgen de cuando en cuando sentimientos negativos debido, en parte, a modelos de identidad nacional que han tratado de ignorar la diversidad étnica del país. Este es el contexto sociohistórico en el que Oshinica y Andrés crecen y con el que tienen que negociar los términos de su identidad. La escritura de Oshinica ratifica la memoria histórica de su grupo étnico y la reinscribe en el entramado nacional para hacer obvios los efectos perniciosos y excluyentes de políticas nacionalistas hegemónicas y universalizantes.

La revisión del discurso sobre el género sexual y la étnica se enlaza en *Novia que te vea* como una crítica al discurso de clase social. Este último se introduce en la novela a través de aspectos que en mayor grado que los conflictos antes señalados recrean situaciones melodramáticas. En *Novia que te vea* el melodrama, lo mismo que el diario, se usa como estrategia narrativa para enfatizar la relación entre la cotidianidad y el referente histórico cultural. Si la novela de Nissán, en su calidad de diario, cabe dentro de lo que Josefina Ludmer denomina «géneros de la realidad» (54), es decir, aquellos que como las cartas y las autobiografías participan tanto de lo literario como de lo no literario, la obra representa asimismo la realidad cotidiana de los personajes siguiendo una lógica melodramática que, como hemos visto a través del rechazo de las askenazíes y de Andrés, excluye las zonas intermedias y prefiere las fronteras claramente demarcadas.

En término del referente histórico cultural, al hablar de melodrama es importante señalar el vínculo que se ha establecido entre este género y el nacionalismo mexicano (López, *Tears* 150; Mistrón 49; Monsiváis 12-13; Oroz 24-25; Podalsky 53). La novela se inmiscuye en el debate nacionalista al citar no solo los conflictos entre una idea de la etnia como entidad esencial y permanente y otra que es vivida como proceso de negociación, como en los casos de Andrés y Oshinica, sino también al representar los conflictos de clase social. En *Novia que te vea* el melodrama surge para cuestionar las diferencias de clase y la lógica de los estereotipos culturales. Nissán utiliza fórmulas renovadas que se alejan de los comunes triángulos amorosos, accidentes, equívocos, crímenes pasionales, intrigas, excesos retóricos y complicaciones de la trama que ocurren alrededor de una heroína pasiva en las formas melodramáticas más exacerbadas de cuño reciente, tales como las *soap operas* o las telenovelas. La obra apela a aspectos

más atenuados con pocas desviaciones del hilo narrativo básico, conservando la familia y el sujeto femenino como eje de los conflictos.

He sugerido cómo algunos de los elementos del melodrama permean el diario vivir de Oshinica, ya que su mundo, como he mostrado, está determinado en gran medida por la categorizaciones y divisiones étnicas y de género sexual. Sin embargo, los momentos de más dramatismo en el texto se relacionan con los trances amorosos y económicos en el marco de la colectividad sefardita como grupo nacional. En sus salidas a las tiendas de su padre y de su abuela, Oshinica se enamora de Lalo, un joven que trabaja de empujado de un tío suyo en el mercado de La Lagunilla. Su relación con este joven se convierte en ejemplo melodramático del amor imposible debido a la oposición de Sarica, aunque el conflicto se resuelve en parte y Oshinica termina casándose con él. A pesar de que Lalo es judío como Oshinica, el muchacho encuentra una fuerte oposición de parte de Sarica debido a consideraciones de clase social que tratan de ocultarse por un desplazamiento hacia preocupaciones sobre la pureza cultural del joven y de su familia. El pretendiente de la ya menos niña Oshinica es de origen judeoárabe y, como todos los miembros de su familia, está integrado a la cultura latina predominante. Esta asimilación se manifiesta en el gusto por el baile y un comportamiento tachado de irresponsable por las tradicionales normas judías. Ante las costumbres del padre de Lalo, quien lleva a toda su familia a bailar y gasta dinero sin restricciones, Sarica comenta: «No son una familia normal... Están locos. ¿Quién vive así? Nosotros nunca hemos llevado a nuestros hijos a un restaurante, pero en la casa no ha faltado de comer ni hemos dejado de pagar puntualmente la colegiatura, y nuestra casa siempre está *yuselica*. *Yudiós* no viven así» (161). Sarica les niega la identidad judía, tal como había hecho con Andrés y los relega a la anormalidad ya que Lalo y su familia, según ella y la comunidad en general, violan las reglas típicas de socialización judías: tienen deudas, desperdician su dinero en placeres mundanos, son extravagantes y se embriagan.

El juicio de la madre de Oshinica y de la comunidad sefardita en general que murmura a espaldas de la familia judeoárabe de Lalo, parte de estereotipos fundamentados en presupuestos económicos para la delineación de fronteras culturales entre los judíos y el resto de los mexicanos. Las personas como el padre de Oshinica, que preservan sus costumbres y saben economizar, son los verdaderos judíos. De esta dinámica se deriva el prestigio económico y el capital simbólico para el grupo. Es decir, que para Sarica los hábitos y las rutinas de cierto conjunto de sefarditas se han constituido en procesos diarios normativos, para invocar nuevamente el análisis de Edensor, a la luz de los cuales se juzgan los cuerpos que, como Lalo, instituyen el desorden en la comunidad. Desde esta perspectiva, Lalo se ha asimilado a la cultura hispana dominante aprendiendo sus vicios y desperdicios, y por ello carece de dinero y de oportunidades para lograr la posición social que Sarica desea para el futuro esposo de Oshinica. Esta percepción determinista refleja, a través del lugar asignado a Lalo, la otredad de

los judíos de menos recursos y por extensión la del resto de los mexicanos que lo han contaminado. La prohibición de la relación con Lalo revela, tanto para él mismo como para Oshinica, una posición subjetiva determinada por fronteras que, más allá de las estudiadas por Nagel, incluyen las de clase social.

La cuestión de la pureza cultural en este melodrama familiar realza los antagonismos existentes dentro de las diversas etnias en la comunidad judía. Asimismo, pone de relieve, de manera particular, los conflictos debidos a las diferencias de clase social. Ante la prohibición de Sarica concerniente a Lalo, Oshinica comenta en su diario: «No tiene la menor idea de por qué no me dejan andar con él... No le voy a decir que a mi mamá no le gusta la historia de su familia» (146). Esta historia a la que se refiere Oshinica es la que se crea en las reuniones vespertinas cuando las mujeres se sientan a tejer y a discutir el futuro matrimonial de sus hijas e hijos. De acuerdo con la siguiente anotación en el diario de Oshinica, en la que se resume la falta de educación de los hombres y la pobreza de la familia de Lalo, en la comunidad existe igualmente una vigilancia constante de las fronteras que dividen las clases sociales:

«Y es que ya averiguó que sus hermanos no han sido buenos esposos, ni su papá con su mujer, y que de empleado no pasó. Dice que uno hace lo que vio en su casa. Pero ¿qué culpa tiene él de lo que son o no son sus hermanos? ¡Qué amolada le pusieron! Y yo soy la mayor, el ejemplo para los que me siguen. Mi mamá ya preguntó en todos lados y le han dicho lo mismo... Lalo desde chiquito pasa dinero a su casa, así que ni profesión» (146).

El rechazo a Lalo se da, en última instancia y como él pronto comprende, a causa de su falta de estudios y de negocios propios. Como él mismo le dice a Oshi: «No, no es por ser árabe; si yo fuera rico, tus papás me aceptarían» (161). El asunto del dinero, como motivo melodramático por excelencia, funciona en contra de la homogeneización social y sirve de base para la exclusión momentánea de Lalo.

La elección de pareja por parte de Oshinica no es solo un conflicto altamente melodramático, sino un acto que igualmente demuestra la habilidad de la joven para negociar con su entorno. Antes de la relación con Lalo, los padres de la joven han querido verla casada con León, un judío con posibilidades de subir rápidamente en la escala social debido a su profesión de médico. El problema es que Oshinica no soporta a León a causa de su personalidad controladora. Sin embargo, aunque Oshinica elige a otro hombre, Lalo, su Otro en la escala social, permanece dentro de los límites de la tradición, ya que el joven también es judío. Al anteponer su deseo personal a las ambiciones de su familia, Oshinica logra cierto grado de autonomía y muestra de nuevo su capacidad para la acción sin que para ello tenga que provocar conmociones demasiado traumáticas y definitivas en contra de un sistema en el que la mujer cumple las funciones de transmitir y producir la cultura y reproducir las fronteras étnicas del grupo. El casarse dentro de su etnia, aunque



El mercado de La Lagunilla, en Ciudad de México, está en la memoria colectiva de la comunidad sefardí mexicana, porque allí comenzaron muchos sus carreras comerciales. (Foto archivo El Universal, MX)

en contra de los deseos paternos, le permite a Oshinica hacer una inversión que replantea su posición subjetiva a través de cierto grado de individualización. Oshinica logra este cometido no a través de la negación de la tradición, sino por medio de una negociación que la ampara de la alienación de su familia.

Supeditado melodramáticamente a la falta de armonía y a la necesidad de llegar a compromisos, el diario de Oshinica atestigua las ambigüedades y contradicciones del melodrama. Estas particularidades permiten que el texto de Oshinica no resuelva las complejas situaciones del drama de la familia. Por el contrario, estas se ven opacadas y relegadas a un plano menor por otras que cumplen una función atenuante. La boda de Oshinica y Lalo, que pone fin a la prohibición de Sarica, se celebra lo antes posible debido a que Sarica afirma: «No quiero ver entrar y salir a este de la casa» (158). Es decir que, como paliativo a la propia relajación de su regla, pero aún enfurecida por la trasgresión, Sarica prefiere que Lalo y Oshinica tengan su propio espacio. A partir de estos ejemplos se nota que la resolución de los tropiezos se pospone indefinidamente dando pie a la repetición continua y *ad infinitum* del melodrama, que, sin embargo, va abriendo espacio para ciertos cambios. Es así como el padre de Oshinica, con el fin de justificar la carencia de dote de sus hijas, les repite incesantemente a sus hijos varones que no deben pedir nada al casarse. De esta manera, el melodrama, por medio de sus situaciones plenas de emociones y sentimientos, no solo sirve para revelar la lógica y las políticas de las relaciones basadas en distinciones sociales, étnicas y de género sexual, sino para minar esas mismas relaciones. *Novia que te vea* recupera el modo melodramático como estrategia para enfatizar

la relación entre la cotidianidad y el contexto social, histórico y cultural al resaltar los mecanismos de negación inherentes al diario vivir. Las concesiones hechas por los personajes no cambian el sistema de relaciones de una manera radical, pero tampoco lo dejan incólume.

La recreación de los trances citados en el diario de Oshinica, tanto en el plano étnico como en el de clase social y de género sexual, sitúa la realidad judía dentro de un contexto social de luchas internas y le permite a la narradora hacer una crítica-comentario que emplaza lo personal en un nivel más general y público. Por medio de su diario y de su escritura, Oshinica devela las ideologías nacionalistas que la interpelan para negociar un sitio intermedio en que puede seguir funcionando como judía y como mexicana. Hacia el final de la novela, ante algunas pretensiones de Estrella, su suegra, con respecto a la ceremonia de su boda con Lalo, Oshinica comenta:

«Yo quiero ser moderna, despojarme de costumbres como la dote y algunas que no conozco, pero que sé que existen; si desde el principio acepto sus tradiciones voy a tener que seguirle y a lo mejor no hay fin. Después hasta me obligarán a ponerle a una hija mía su nombre o algunos de esos como Yemile, o Secoye, que no han mexicanizado. No, yo me muero con un hijo que se llame Pinjás, Vedríe o Latife. Podré aceptar algunas cosas, pero no esa de que antes de la boda hay que hacer un baño ritual para purificarse» (167).

A Oshinica algunas de las ceremonias que la suegra le quiere imponer le parecen sacada de *Las mil y una noches*. La joven negocia con los deseos de su suegra remontándose a la tradición literaria árabe para desacralizar y restarles importancia a rituales fabulados y exóticos que le parecen ajenos a la tierra donde viven ahora. Oshinica incluso cuestiona la forma en que la suegra le comunica sus expectativas culturales «como si estuviera platicando un episodio de la telecomedia» (167). En contraste, ella expresa sus deseos de forma directa y, con el apoyo de Lalo, logra modernizar el ritual al rechazar la dote y celebrar una boda menos tradicional que la esperada por la suegra. En virtud de sus negociación, Oshinica es un ejemplo de que la identidad nacional, para usar el término invocado al comienzo de este ensayo, es transnacional. En su diario Oshinica se ubica en la intersección de tres coordenadas: como judía, como sefardita y como mexicana, y rechaza cualquier afiliación a un sitio o cultura *puros* y predeterminados. La joven trata de asimilarse, no solo al rechazar ideas sionistas de una patria fuera de la mexicana, como ya he señalado, sino al tratar de negociar con las tradiciones judías dentro de México y con los discursos heredados y transmitidos por la familia, en especial por la madre.

En concreto, las coyunturas analizadas quebrantan la idea de un nacionalismo basado en la hegemonía de un determinado grupo que logra la cohesión de los grupos periféricos. *Novia que te vea* demuestra de esta manera tangencial que los

términos tradicionales del debate nacionalista enmarcado en el discurso de «la gran familia mexicana» no dan cuenta de los deseos personales ni de los cambios sociales. Más bien lo que se muestra como norma es la falta de adaptación, los compromisos, la desacralización de los rituales ancestrales, las concesiones, el cuestionamiento de los valores tradicionales y la adopción y aceptación de las prácticas de vida diarias, si bien no pueden derrumbar las restricciones, por lo menos sí consiguen abrirle resquicios para vivir sus sueños y esperanzas. En este sentido, como señala Butler (64), funcionar dentro de la matriz del poder no es lo mismo que reproducir una réplica de las relaciones de dominación sin criticarlas. Le negociación de Oshinica ofrece la posibilidad de una repetición de la ley que no es su consolidación, sino su desplazamiento aunque este sea ligero.

El final de la novela refuerza la idea de la familia como centro nuclear de las relaciones y enfatiza el papel de la mujer en su dependencia del esposo. En una carta a Andrés, Oshinica acepta las limitaciones que enfrenta: «Andrés: me voy a casar. Contigo nunca podría hacerlo, apenas vas empezando tu carrera y no puedo esperar; ya ves, desde que cumplí quince, ya tenía novio en serio. ¿Cuántos más podré liberarme? Lalo me quiere mucho y yo también. Dice que casada podré seguir estudiando» (169). La esperanza de lograr sus deseos de realización profesional se desplaza desde el hogar paterno hacia el ámbito del matrimonio. Sin embargo, la tácticas de Oshinica son bastante efectivas y le permiten maniobrar dentro de las restricciones de su comunidad. La iteración del modelo femenino representado por la madre y las mujeres de la comunidad se da en ella con modificaciones ligeras, pero significativas. Oshinica cuestiona el modo de vida burgués y estrictamente privado de la madre y constantemente busca formas de salir de la casa y de prepararse para entrar en el ámbito público. Además de estudiar la carrera de periodista, Oshinica trabaja de voluntaria en la cárcel y en el hospital. Luego, después de su graduación, consigue trabajo como secretaria de un médico con el fin de financiarse clases para llegar a ser ayudante de laboratorio.

Por medio del diario, la joven busca canalizar su creatividad, articularse a sí misma como sujeto del discurso y pronunciarse sobre el divorcio del espacio privado y el público. El proyecto narrativo de Oshinica vuelve, por medio del melodrama y las vivencias de su cotidianidad, hacia formas expresivas que podrían producir la sensación de superficialidad y de *lightness*. Sin embargo, su diario y su escritura se muestran como manifestaciones políticamente relevantes, ya que, como señala Linda Hutcheon (202), tal vez la subversión más radical es aquella que se logra al hablar directamente al lector «no iniciado», es decir, a aquel que resiste estructuras narrativas herméticas, solo para desestabilizar inmediatamente la confianza en la transparencia de los modos más convencionales. *Novia que te vea* consigue *hablar* a todo tipo de lectores al mismo tiempo que logra problematizar la presunta transparencia de la forma narrativa del diario y la domesticidad del melodrama. La realidad descrita se compone de elementos que Oshinica procura

distinguir en sus contradicciones y partes constitutivas para mostrar su carga cultural y construida. En este sentido, al enfatizar el carácter performativo y experiencial de los discursos de etnia, clase social y género sexual, se señala la estrecha relación entre lo público y lo privado. Pese a que los varios discursos a los que se ve expuesta tratan de sujetarla y aprisionarla en restrictivas posiciones de nieta, hija, hermana y esposa sefardita, Oshinica encuentra formas de negociar y de construirse un espacio desde el cual maniobrar sin abandonar o negar esos roles. Cada mínimo detalle de la narración de la joven sefardita está cargado de significaciones, y el recuento de su vida personal lograr conectar lo público y lo privado al concentrarse en la familia como microcosmos de la multinacional identidad mexicana.

Revista Canadiense de Estudios Hispánicos. Universidad de Cálgary.

Notas

^{1:} Escritoras como Laura Esquivel, Ángeles Mastretta, María Luisa Puga, Sara Sefchovich y Esther Seligson, entre otras, han vuelto la mirada hacia el pasado, han explorado tendencias culturales alternas a las de la macrocultura mexicana y han viajado imaginariamente hacia otras latitudes para ofrecer una visión del mundo contemporáneo desde la experiencia de sus protagonistas femeninas. Catalina, en *Arráncame la vida* (1997), de Mastretta, se apropia del lenguaje para narrar la versión no oficial de la historia de México; Nyambura, de la tribu kikuyo en *Las posibilidades del odio* (1978), de Puga, se apodera de la voz a medida que enfrenta su Otredad; la protagonista judía de Seligson en *Otros son los sueños* (1973) se sobrepone a los típicos roles sociales femeninos; Ana Fernández en *La señora de los sueños* (1993), de Sefchovich, utiliza la literatura para trascender el enclaustramiento del hogar y Tita, de *Como agua para chocolate* (1989), encuentra formas de negociar con la tradición desde el espacio de la cocina. Todas estas protagonistas enfrentan retos diarios que prueban la recursividad y la capacidad de negociación de cada una de ellas en su búsqueda de espacios de vida más autodeterminados y dignos. Nissán trata en territorio mexicano la misma problemática de la diferencia y de la búsqueda de la identidad emprendida por los antes mencionados personajes de Puga, Seligson y Sefchovich. Asimismo, al igual que las protagonistas respectivas de Mastretta y de Esquivel, la protagonista de la novela de Nissán recrea el pasado, durante los años formativos de la moderna nación mexicana. La perspectiva que Oshinica provee inscribe a los judíos sefarditas en la estructura y en el imaginario nacional y cultural.

^{2:} Tal proposición se basa en concepciones sobre la razón y la irracionalidad que relegan el punto de vista de las mujeres a lo emotivo, lo particular y lo trivial, ignorando la importancia del género sexual en la vida pública y en las relaciones económicas. Seyla Benhabib y Duscilla Cornell, Susan Gubar, Judith Kegan y Kristine Ibsen ofrecen análisis detallados de tales coyunturas.

^{3:} He escogido situar *Novia que te vea* como parte de la literatura mexicana en general para evitar entrar en el debate sobre la literatura judía. En primer instancia, la discusión sobre lo que la constituye la «literatura judía» es extensa y no existe consenso en cuanto a la una definición del fenómeno. En segundo lugar, Nissán se resiste a que la caractericen como «escritora judeomexicana».

Para una discusión sucinta sobre las dificultades de identificar la literatura judía, ver Robert Di Antonio (I). Saúl Sosnowski provee un análisis más detallado del problema. En términos generales, la crítica ha identificado una primera generación de escritores judíos de tradición yidis y una generación más reciente que no solo desconoce la lengua, sino que es secular y se ha asimilado. Ver Lockhart (*Growing* 13) y Sosnowski (302). *Las genealogías* (1981) de Margo Glantz es un ejemplo vivo de este cambio de enfoque. Mientras que su padre Jacobo Glantz escribía en yidis, la autora escribe en español.

A través de este ensayo usaré la palabra *sefardita*, aunque los gentilicios *sefardita*, *sefardí* y *sefardi* también son de uso común. Todas estas voces proceden de *Sefarad*, nombre bíblico de España.

⁴: Lois Baer Barr (2) anota acertadamente que la temática de la marginalidad y la identidad ha sido escudriñada principalmente en términos masculinos. Como para complementar esta aseveración, Lockhart (*Jewish* 159) señala que los autores judíos han sido excluidos del canon de la literatura mexicana debido a que la mayoría son mujeres. En años más recientes, colecciones como la de Di Antonio y Glickman marcan una apertura crítica con la inclusión de más ensayos sobre la narrativa creada por escritoras. Entre las autoras cuya obra está siendo objeto de estudio cabe mencionar a las mexicanas Margo Glantz (1930), Ethel Krauze (1954), Sabina Berman (1955) y Sara Levi Calderón (¿?); las brasileñas Clarice Lispector (1920-1977) y Rosa Palatnik (1904-1979); la argentina Nora Glickman (1944), entre otras.

⁵: Rosa Nissán comenta en una entrevista personal que perdió la cuenta de las ediciones de su libro después de la cuarta portada, aunque cree que ha habido nueve. En el 2002 *Novia que te vea* y su continuación, *Hisho que te nazca*, aparecieron en inglés, en un solo volumen, como parte de la serie *Jewish Latin America* de la Universidad de Nuevo México. Los títulos en inglés corresponden a *Like a Bride* y *Like a Mother* (ver «Gana difusión»). La novela de Nissán fue llevada al cine poco tiempo después de su aparición y publicitado éxito comercial. El guion del filme *Novia que te vea*, dirigido por Guita Shyfter, fue preparado por Hugo Hiriart y Guita Shyfter con la colaboración de Nissán.

⁶: Los ensayos de Gledhill, Kaplan y LaPlace en *Home is Where the Heart is* también tratan esta anómala descalificación. Para el contexto mexicano, ver las observaciones de Joanne Hershfield (*Mexican* 41-46).

⁷: Teniendo en cuenta que la mayoría de los judíos de América Latina es de origen askenazí, no es sorprendente que gran parte de la producción cultural judía indague en esa tradición. Con respecto a las características tradicionales de esas manifestaciones, Esther Seligson comenta lo siguiente: «Si por peso filosófico contara, sería la herencia sefardita la más fuerte; si vamos a hablar de un cierto misticismo o de un resurgimiento con tintes literarios, lo askenazí estaría más cercano en el tiempo» (cit. en Kalechowsky 10). El resurgimiento literario judío en México se acomoda a tal descripción. Sin embargo, *Novia que te vea* constituye un paso en el camino hacia la restitución al crear un espacio para autorrepresentación de otros grupos de la Diáspora radicados en el país. El predominio de textos literarios como una identificable conexión con los judíos de Europa central, oriental y septentrional puede explicarse debido a los patrones de inmigración judía de la diáspora americana. Para una historia detallada de los patrones de inmigración, así como de la distribución de los judíos en América Latina, consultar Elkin (*Jews* 53, 74, 85); Elkin y Merck (*Jewish Presence* 77, 95) y Hamui-Halabe (131-32).

Recientemente hay obras que, como *Novia que te vea*, son de autores de origen sefardita. Un ejemplo lo constituye *The Cross and the Pear Tree: A Sephardic Journey*, una narración en inglés sobre una familia sefardita que vivió largo tiempo en Guatemala. Sin embargo, la mayoría de escritores judíos antologizados o estudiados son de origen askenazí. Ver por ejemplo la antología de Alan Astro. Lo mismo sucede con Naomi Lindstrom (90, 133), quien solo descubre referencia a las comunidades sefarditas en dos de los autores argentinos analizados en su obra. En la colección de Di Antonio y Glickman todos los ensayos, excepto el de Regina Igel (157-63), son de la tradición judía askenazí. Igel, sin embargo, estudia a dos escritores de origen sefardita de la época colonial y no a escritores sefarditas contemporáneos.

Otro fenómeno que se ha presentado es el de autores de origen askenazí que han tratado temas relacionados con los sefarditas. Como señalan Di Antonio y Glickman (50, en *A estranha nação de Rafael Mendes*, de Moacyr Sclair, por ejemplo, explora la historia sefardita de Brasil. Sabina Berman, quien como Sclair tiene orígenes askenazíes, también escribe sobre los criptojudíos de ancestros sefarditas, aunque sin identificarlos como tales, en su pieza *Herejía*.

⁸: De acuerdo con la tradición judía, en siglo VI E.C., el rey Nabucodonosor II de Babilonia exilió a los sefarditas a la Península Ibérica. Allí, entre los siglos X y XII, la civilización judía alcanzó su apogeo económico y cultural. Moshé ibn Ezra, Moisés Maimónides y Moshé ben Shem Tov se cuentan entre los eruditos de la tradición sefardita, aunque su obra fue escrita en árabe o hebreo. Después de la expulsión de 1492 por los Reyes Católicos, Bayezid II aceptó a los judíos en el Imperio Otomano. Salónica se transformó en el centro de la cultura sefardita y los habitantes judíos llegaron a constituir el 50 por ciento de la población. Con la caída del Imperio Otomano, los judíos se dispersaron en gran número hacia el Nuevo Mundo. Ver Víctor Perera (35, 41) y Elkin (*Jews* 73).

⁹: Según Lockhart (*Growing* 164), esta voz proviene del cancionero judeosefardita. El título de esta novela, lo mismo que la que titula la segunda obra de Nissán, *Hisho que te nazca* (1996), tal como comenta Yael Halevi-Wise (274), sintetiza el peso de las prácticas judías representadas.

¹⁰: La literatura sobre el tema judío en español utiliza las variantes *asquenazí*, *ashkenazí*, *ashkenazi*, *ashkenazies* para designar a los judíos de Europa Central, Septentrional y Oriental. Ver Gojman; Halevi-Wise; Seligson (cit. En Kalechovsky). El Pequeño Larousse Ilustrado pone askenazí y el diccionario de la Real Academia registra también *asquenazí*, que es el que usa la autora originalmente en su artículo y que fue cambiado a *ashkenazí*, siguiendo el manual de estilo de la revista *Maguén-Escudo*. En *Novia que te vea*, Nissán usa el término *idish* (100).

En cuanto a las diversas etnias judías, en su tesis doctoral de 1972 Harriet Lesser (41-42) identifica siete diferentes comunidades en México, cada una con sus propias organizaciones seculares y religiosas. Estos grupos incluyen a los sefarditas de habla árabe de Damasco; a los askenazies de habla yidis de Rusia, Polonia y Lituania; a los judíos de habla ladina de Turquía, Grecia, los Balcanes e Italia; a los de habla árabe de Alepo en Siria; a los askenazies de habla alemana de Alemania, Austria y Checoslovaquia; a los húngaros; y a los askenazies de habla inglesa de los Estados Unidos. En la novela *Novia que te vea* las comunidades representadas o mencionadas son la sefardita de habla ladina de Turquía, la de habla árabe de Damasco y Alepo, y la askenazí de origen ruso.

¹¹: Sarica también representa una modificación de la identidad de la mujer sefardita, ya que, a diferencia de su suegra, no es solo sombra de su marido. En contra de la prohibición del abuela y a escondidas de su esposo, Sarica a menudo deja a sus hijos en el cine y se escapa a jugar cartas. También toma la decisión, en contra de los deseos de su esposo, de modificar por medio de una cirugía plástica la nariz judía de su hija Zelda. Esta cirugía ejemplifica el deseo de cuestionar ciertas señas estereotípicas de identidad judía o, para usar una frase de Ruy-Sánchez, «la idea de una identidad nasal» (53). Sin embargo, el grado de intervención de Sarica en la vida de sus hijas, que alcanza su más alto índice en la modificación de las facciones de Zelda, demuestra un impulso por conservar intacta la estructura familiar basada en el matrimonio. El embellecimiento de la nariz de Zelda solo se hace por el miedo a un rechazo masculino y de todas formas responde al ideal de belleza de la mayoría. No obstante, las maniobras de Sarica muestran que ella también negocia con su entorno para lograr intereses estratégicos.

¹²: José Agustín destaca la popularidad de la lucha libre en los años 50: «Pero, el verdadero interés de 1952, naturalmente por encima de la literatura, las elecciones y el cambio de poderes, fue la manifestación clónica del bien y del mal: la lucha libre, especialmente desde que la televisión empezó a transmitirla... La lucha libre por la tele duró hasta 1954, cuando fue suspendida por las altas dosis de moralina con que llegó el gobierno de Ruiz Cortines y su regente Ernesto Urruchurtu para diferenciarse de Miguel Alemán» (104-05). Aunque Claire E. Fox (12) afirma que a mediados de los 40 en la Ciudad de México se estableció un circuito profesional de lucha libre femenina que recibió la fascinada cobertura de la prensa, a juzgar por la experiencia de Oshinica, estos cuerpos no eran visibles en la televisión.

¹³: Al parecer, esta práctica era común en las escuelas mexicanas, según se infiere de Rubenstein a partir de una carta de un padre de familia escandalizado por la posible mala influencia de estas publicaciones. «He tenido que sacar a mi hija menor de la escuela porque he sabido que una de sus compañeras de clase cobra un centavo de renta por *Pepín* y otra de estas revistillas» (82).

¹⁴: Goy es el término usado por los judíos en la novela para designar a los no judíos. Esta voz viene del hebreo y significa gentil (Sollors 288). Su plural masculino es *goyim*.

¹⁵: Este análisis no implica de ninguna manera una crítica de hacer *alíyá*. Lo que quiero poner de relieve es que Oshinica elige maneras de ser judía que difieren de los modelos vividos por Sarica y Andrés.

¹⁶: Lo mismo hacen durante la Época de Oro del cine mexicano directores como Emilio El Indio Fernández, quien en *María Candelaria* (1943) personifica los valores de la nación mexicana en una mujer indígena. Para un resumen de las luchas culturales entre ideas de la nación ancladas en el indigenismo, el mestizaje o el hispanismo en la época posrevolucionaria, ver Hershfield (*Race* 83-92).

¹⁷: Tales tendencias se robustecen durante los 30 y 40, y toman visos antisemitas con el nacimiento de la Liga Nacional Anti-China y Anti-Semita. El periódico de la revolución, el *Nacional Revolucionario*, se dio a la tarea de publicar artículos que promovían sentimientos nacionalistas y xenófobos (Lesser 159-62).

¹⁸- Estos sentimientos xenófobos y antisemitas encuentran eco en varios pasajes de la novela, específicamente durante los años 40, cuando Oshi tiene siete y once años, y durante la década de los 50. El tema de la identidad étnica le causa muchas tensiones a Oshinica por la alta carga negativa de estereotipos culturales basados en una tergiversada interpretación de la doctrina católica. Manuel Medina (105) nota que solo en 1965 se publicó *Nostra Aetate*, documento del Vaticano II en el que la Iglesia Católica denuncia la creencia en la culpa judía por la muerte de Cristo como una forma de persecución y de antisemitismo.

Bibliografía

- ABEL, Elizabeth, ed. *Writing and Sexual Difference*. U. of Chicago P, 1982.
- AGUSTÍN, José. *Tragicomedia mexicana: la vida en México de 1940 a 1970*. México DF: Planeta Mexicana, 1990.
- ANDERSON, Danny J. *Aesthetic Criteria and the Literary Market in Mexico: The Changing Shape of Quality, 1982-1994, en The Effects of the Nation: Mexican Art in an Age of Globalization*. Ed. Carl Good & John Waldron. Filadelfia. Temple UP, 2001. 114-37.
- ASTRO, Alan, ed. *Yiddish South of the Border: An Anthology of Latin American Yiddish Writing*. Albuquerque; U. de Nuevo México P. 2003.
- BAER BARR, Lois. *Isaac Unbound: Patriarchal Traditions in the Latin American Jewish Novel*. Tempe: Arizona State U Center for Latin American Studies. 1995.
- BARTRA, Róger. *La crisis del nacionalismo en México en Revista Mexicana de Sociología* 51.3 (1989): 191-220.
- . *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. 2.a ed. México DF: Grijalbo, 1987.
- BENHABIB, Sabina y Drucilla Cornell, eds. *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*. Minneápolis: Minnesota UP, 1987.
- BERMAN, Sabino. *The Theater of Sabina Berman: The Agony of Ecstasy and Other Plays*. Carbondale: Southern Illinois UP, 2003.
- BROOKS, Peter. *The Melodramatic Imagination*. Landy 50-67.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. Mónica Mansour y Laura Manríquez. México DF: Paidós, 2011.
- DELLA PERGOLA, Sergio. *Demographic Trends of Latin American Jewry*. Elkin & Merx 85-133.
- DI ANTONIO, Robert. *Introduction I*. Di Antonio & Glickman 1-8.
- DI ANTONIO Robert y Nora Glickman, eds. *Tradition an Innovation: Reflections on Latin American Jewish Writing*. Albany: State U. of New York P., 1993.
- EDENSOR, Tim. *National Identity, Popular Culture adn Everyday Life*. Nueva York: Berg, 2002.
- ELKIN, Judith Laikin. *The Jews of Latin America*. Nueva York: Holmes & Meier, 1998.
- ELKIN, Judith y Gilbert W. Merx, eds. *The Jewish Presence in Latin America*. Boston: Allen & Unwin, 1987.
- ELKIN, Judith y Ana Lya Sater, comp. *Latin American Jewish Studies: An Annotated Guide of the Literature*. Nueva York: Greenwood, 1990.
- ELSAESSER, Thomas. *Tales of Sound and Fury: Observations of the Family Medrodrama*. Landy 68-91.
- ESQUIVEL, Laura. *Como agua para chocolate*. México DF: Planeta, 1989.
- FERREIRA, César. *Una nueva versión de la infancia en México, en Revisa de Literatura Mexicana Contemporánea* 4.9 (1998): 66-70.
- FOX, Claire F. «Lo clásico de México moderno»: *Exhibiting the Female Body in Post Revolutionary Mexico, en Studies in Latin American Popular Culture* 20 (2002): 1-31.
- «Gana difusión la obra de dos novelistas hispanoamericanas». 24 de enero de 2002. *Comunicación e Información de la Mujer*. 6 de octubre de 2005.
- <http://www.cimacnoticias.com/noticias/02ene/02012403.html>
- GLANTZ, Margo. *Las genealogías*. México DF: Martín Casillas, 1981.

- GLEDHILL, Christine.** *Image and voice*, en *Multiple Voices in Feminist Film Feminism*. Ed. Diane Carson, Linda Dittmar y Janice R. Welsch. Minneapolis: U of Minnesota P, 1994. 109-22.
- *Introduction*. Gledhill, *Home* 1-4.
 - *The Melodramatic Field: An Investigation*. Gledhill, *Home* 5-39.
 - , ed. *Home is Where the Heart Is: Studies in Melodrama and the Woman's Film*. Ed. Christine Gledhill. Londres: BFI, 1987.
- GLICKMAN, Nora.** *The Authors Speak for Themselves*, en *Introduction II*. Di Antonio & Glickman 9-31.
- GOJMAN DE BACKAL, Alicia.** *Minorías, Estado y movimientos nacionalistas de la clase media en México: Liga Anti-china y Anti-judía (Siglo XX)*, en *Judaica Latino-americana: Estudios histórico-sociales*. Jerusalén: Magnes. U Hebrea, 1988. 174-91.
- GRODAL, Torben.** *Moving Pictures: A New Theory of Film Genres, Feelings, and Cognition*. Oxford: Oxford UP, 1997.
- GUBAR, Susan.** *The Blank Page and the Issues of Female Creativity*. Abel 73-93.
- HALEVI-WISE, Yael.** *Puente entre naciones: idioma e identidad sefardí en "Novia que te vea" e "Hisho que te nazca" de Rosa Nissán*, en *Hispania* 81 (1998): 269-77.
- HAMUI-HALABE, Liz.** *Recreating Community: Christians from Lebanon and Jews from Syria in Mexico, 1900-1939*, en *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*. Ed. Ignacio Klich y Jeffery Lesser. Portland: Frank Cass, 1998. 125-145.
- HERSHFIELD, Joanne.** *Mexican Cinema/Mexican Woman. 1940-1950*. Tucson: U of Arizona P, 1996.
- *Race and Ethnicity in the Classical Cinema*, en *Mexico's Cinema: A Century of Film and Filmmakers*. Ed. Joanne Hershfield y David R. Maciel. Wilmington: Scholarly Resources, 1999. 81-100.
- HUTCHEON, Linda.** *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. Nueva York: Routledge, 1988.
- IBSEN, Kristine, ed.** *The Other Mirror: Women's Narrative in Mexico, 1980-1995*. Nueva York: Greenwood, 1997.
- IGEL, Regina.** *Aspects of the Jewish Presence in the Brazilian Narrative: The "Crypto-Jews"*, Di Antonio y Glickman 157-63.
- KALECHOVSKY, Robert y Roberta Kalechovsky, eds.** *An Anthology of Latin American Jewish Writings*. 2.a edición. Ann Arbor: McNaughton & Gunn, 1984.
- KAPLAN, Ann E.** *Mothering, Feminism, and Representation: The Maternal in Melodrama and the Woman's Film 1910-1940*. Gledhill, *Home* 113-37.
- KEGAN GARDINER, Judith.** *On Female Identity and Writing in Women*. Abel 177-91.
- LANDY, Marcia, ed.** *Imitations of Life: A Reader on Film and Television Melodrama*. Detroit: Wayne State UP, 1991.
- LAPLACE, María.** *Producing and Consuming the Woman's Film: Discursive Struggle in "Now, Voyager"*. Gledhill, *Home* 138-96.
- LESSER, Sara Harriet.** *A History of the Jewish Community of Mexico City, 1912-1970*. Diss., New York U, 1992.
- LEVINE, Robert M.** *Adaptive Strategies of Jews in Latin America*. Elkin y Merckx 71-84.
- LEVY, Daniel C.** *Jewish Education in Latin America*. Elkin y Merckx 157-84.
- LINDSTROM, Naomi.** *Jewish Issues in Argentine Literature: From Gerchunoff to Szichman*. Columbia: U of Missouri P, 1989.
- LOCKHART, Darrell B.** *Growing up Jewish in Mexico: Sabina Berman's "La Bobe" and Rosa Nissán's "Novia que te vea"*. Ibsen 59-73.
- *Jewish Writers of Latin America: A Dictionary*. Londres: Garland, 1997.
- LÓPEZ, Ana.** *The Melodrama in Latin America: Films, Telenovelas, and the Currency of a Popular Form*. Landy 596-606.
- *Tears and Desire: Women and Melodrama in the "Old" Mexican Cinema*, en *Mediating Two Worlds: Cinematic Encounters in the Americas*. Ed. John King, Ana M. López y Manuel Alvarado. Londres: British Film Institute, 1993. 147-63.
- LUDMER, Josefina.** *Tretas del débil, en La sartén por el mango*. Ed. Patricia Elena González y Eliana Ortega. Río Piedras: Huracán, 1984, 47-54.

- MAÍZ PEÑA, Magdalena.** *Mapping the Jewish Female Voice in Contemporary Mexican Narrative, en Passion, Memory, and Identity: Twentieth Century Latin American Jewish Writers.* Ed. Marjorie Agosin. Albuquerque: U of New Mexico P, 1999. 17-33.
- MASTRETTA, Ángeles.** *Arráncame la vida.* 7.ª edición. Barcelona: Seix Barral, 1997.
- MEDINA, Manuel.** *Imagining a Space in Between: Writing the Gap Between Jewish and Mexican Identities in Rosa Nissán's Narrativa, en Studies in the Literary Imagination* 33.1 (2000): 93-106.
- MERKX, Gilbert W.** *Jewish Studies as a Subject of Latin American Studies, en Introduction.* Elkin y Merkx 3-10.
- MISTRON, Deborah E.** *A Hybrid Subgenre: The Revolutionary Melodrama in the Mexican Cinema, en Studies in Latin American Popular Culture* 3 (1984): 47-56.
- MONSIVÁIS, Carlos.** *Miroslava: de la tragedia como perdurabilidad.* Prefacio de Miroslava, de Guadalupe Loaeza. México DF: Alianza, 1994. 11-16.
- NAGEL, Joane.** *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers.* Nueva York: Oxford UP, 2003.
- NISSÁN, Rosa.** Entrevista personal. 7 de julio de 2000.
- . *Hisho que te nazca.* México DF: Plaza y Janés, 1996.
- . *Like a Bride and Like a Mother.* Traducción Dick Verdes. Albuquerque: U of New Mexico P, 2002.
- . *Novia que te vea.* México DF: Planeta, 1992.
- PERERA, Víctor.** *The Cross and the Pear Tree: A Sephardic Journey.* Nueva York: Random, 1995.
- PODALSKY, Laura.** *Disjointed Frames: Melodrama, Nationalism, and Representation in 1940s Mexico, en Studies in Latin American Popular Culture* 12 (1993): 57-73.
- PROZ, Silvia.** *Melodrama: O cinema de Lágrimas da América Latina.* Río de Janeiro: Rio Fundo, 1992.
- PUGA, María Luisa.** *Las posibilidades del odio.* 3.ª edición. México DF: Siglo XXI, 1988.
- RUBENSTEIN, Anne.** *Bad Language, Naked Ladies and Other Threats to the Nation: A Political History of Comic Books in Mexico.* Durham: Duke UP, 1998.
- RUY-SÁNCHEZ, Alberto.** *Approaches to the Problem of Mexican Identity, en Identities in North America: The Search for Community.* Ed. Robert L. Earle y John D. Wirth. Stanford UP, 1995. 40-55.
- SCOTT, Renée.** "Novia que te vea" y "Sagrada memoria": dos infancias judías en Latinoamérica, en *Revista Interamericana de Bibliografía* 44 (1995): 605-12.
- SEFCHOVICH, Sara.** *México: país de ideas, país de novelas. Una sociología de la literatura mexicana.* México DF: Grijalbo, 1987.
- SELIGSON, Esther.** *Otros son los sueños.* México DF: Novaro, 1973.
- SOLLORS, Werner.** *Ethnicity, en Critical Terms for Literary Study.* Ed. Frank Lentricchia y Thomas McLaughlin. Chicago: The U of Chicago P, 1995. 288-305.
- SOSNOWSKI, Saúl.** *Latin American-Jewish Writers: Protecting the Hyphen.* Elkin y Merkx 297-307.
- STAVANS, Ilan.** *Visions of Ether Seligson.* Di Antonio y Glickman 193-99.



SOBRE LA VIDA Y EL QUEHACER POÉTICO de Margalit Matitiahu

Joisbel Dalái Blandria

De verbo preciso, pero henchido: sobre sus versos sobreviene la nostalgia, pero también la vitalidad, el amor. Un amor desbordante que se erige sobre un puñado de imágenes esenciales en su poesía: la madre, la casa, la memoria, la luz y sus ausencias. Así es la poesía de Margalit Matitiahu, escritora e investigadora israelí, nacida en Tel Aviv en 1935. Estudió Literatura Hebrea y Filosofía en la Universidad Bar Ilán y actualmente reside en Kiriat Ono, Israel. Su obra poética es extensa: tanto en número como en tensiones, porque así trabaja ella con la palabra:



Las palabras

*Las palabras
devienen madejas.
Las vo despiegando,
las vo rodeando
hasta que pierden su senso
locas de no ser.
Yo las amaso de nuevo
y les do vivenza:
nasen a ser mi pan,
nasen a ser mi vino,
no se arrugan
en el tiempo
de la zona eternal.*



Para ella la palabra es así: es ese cuerpo expuesto a la acción de fuerzas que lo extienden, lo estiran, hacen de él su propio tono, marcado por una intensión, por la interioridad y la experiencia de la autora, cuya voz resuena en nosotros. En este caso, la experiencia de Matitiahu se forjó en Tel Aviv; pero, está atravesada por la historia de sus antepasados, de las comunidades sefardíes griegas menguadas por la barbarie nazi. Durante la ocupación alemana de Grecia, que comenzó en 1941, los judíos fueron sometidos a medidas discriminatorias y restrictivas, incluyendo el uso de estrellas amarillas para identificarlos, el confinamiento en guetos y la confiscación de sus propiedades. La comunidad judía de Salónica, en particular, que históricamente había sido una de las más grandes y prósperas de Europa, fue devastada por las acciones de las fuerzas nazis. Y en marzo

de 1943, la mayoría de los judíos de Salónica fueron deportados a campos de concentración, principalmente a Auschwitz-Birkenau, donde la gran mayoría de ellos fueron asesinados en cámaras de gas. Este trágico evento, conocido como la *Solución Final en Salónica*, marcó el fin de una comunidad sefardí rica en historia y cultura.

Los padres de Margalit Matitiahú, precisamente oriundos de Salónica, escaparon a tiempo del holocausto nazi y se refugiaron en Israel, pero sus orígenes se remontan a los judíos sefardíes leoneses. De hecho, su apellido de soltera es León Galtán. De estas comunidades judías sefardíes recibió, sin embargo, más que un apellido: recibió también la lengua, aprendida en su infancia en el entorno familiar. Toda esta historia, toda esta memoria de sus antepasados fue transmitida a Matitiahú por su madre y se convirtió, así como la imagen de esa madre, en uno de los pilares fundamentales en su poesía. De esta historia y raíces fue cómo España se convirtió para la escritora, desde muy pequeña, no en la madre patria, pero en una especie de madre sentimental, lejana, presente en su sensibilidad individual.

No obstante, para entender su vida y su obra, como es natural, no podemos dejar fuera el contexto histórico-social en el que nació, creció y se formó la escritora israelí. Sabemos que a mediados del siglo XX la situación política en Europa y Oriente Medio estaba en vilo. Como la escritora nació poco antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) –y aunque su familia estuvo a salvo en Israel–, es claro que su primera infancia estuvo marcada por ciertos relatos e imágenes ligados al horror de la guerra que asoló a su pueblo. De hecho, sus primeros poemas, en hebreo, escritos entre 1976 y 1983, dan cuenta de ello. El primero poemario se tituló *Por el vidrio de la ventana* (1976), el segundo *El no silencio veraniego* (1976) y el último *Kartas blancas* (1983). Estos poemarios son un viaje nostálgico, un reencuentro con sus antepasados perdidos en la guerra; coincidir con ellos en esas páginas, en aquel territorio en común: la lengua y la palabra. En sus primeros versos ya está el sello del folclor de las comunidades sefardíes de Grecia. Su primer poemario en ladino y hebreo fue «*Kurtijo Quemado*» publicado en 1988. Según la propia autora, esta obra es un homenaje a su madre fallecida en 1986 y a todos los judíos víctimas del nazismo (Riaño y Marcos 2001). A partir de esta obra, su voz poética se convertirá en una de las más originales y consistentes de las letras judeoespañolas modernas. *Kurtijo Quemado* es un viaje doble: uno real, físico, que realizó a Salónica, patria origen de sus padres, y un viaje por la memoria, por el recuerdo, por ese pasado memorioso que heredó de su madre, vivido únicamente a través de ella.

Pero, además de la marca que deja el holocausto en la familia de Matitiahú y en ella misma por herencia, hay que tener presente también los conflictos post Segunda Guerra Mundial. Las tensiones entre árabes y judíos de larga data que desembocó en el conocido conflicto palestino-israelí que se ha mantenido desde 1948 con la guerra de la independencia de Israel. Desde entonces, el conflicto ha experimentado numerosos altibajos, incluyendo guerras, enfrentamientos militares, negociaciones de paz y brotes de violencia, como las intifadas palestinas.

Teniendo en cuenta que es madre de un hijo que ha tenido que servir militarmente, es claro que la violencia, la guerra y sus estragos han signado la vida de la poeta: el miedo, los muertos, la lucha entre la permanencia y la nada, entre la vida y la muerte (Riaño y Marcos 2001), son los temas más presente en sus versos, incluso la rabia ante la situación política y social de Israel, como en el siguiente poema:



*La dolor traversa mis venas
Y la tristeza quema mis entrañas.
La sangre vaciada en Bet-Lyd
Porel asasino que me explosó en Afula
Y metiró sobre Dizengof
Con un golpe mortal
Y me cortó en pedazos
Mente, corazón, puerpo y alma.
Y só rasgada
Como las niñas y los niños,
Como las madres,
Como los ríos de esprito
Que devinieron ondas tocando los cielos;
Y yo só rabia furiosa,
Y yo só cada uno de ellos, oh mi dio,
Gimiendo mi oración,
(Yo só cada uno de ellos)*



Todos estos temas estarán presentes también en sus otros grandes poemarios como *Alegrika* en 1992, *Escaleras de media noche* en 1995, *Matriz de luz y Vela de la luz* en 1997. No obstante, en sus viajes a conocer la tierra de sus antepasados, aquella experiencia obtenida en sus parajes, se refleja también en su poesía. No solo es su historia personal la que incide en su sensibilidad, sino principalmente el descubrimiento de ese pasado judío de sufrimiento: en Europa, el Holocausto; en España, la expulsión. Son pasajes de dolor, pero catárticamente de reconciliación con la tierra de sus antepasados, con aquella historia que forma parte de su identidad. Y es que, según algunas entrevistas hechas a la autora, para ella es muy importante saber de dónde viene, quién es y adónde va.

Todo esta vocación y oficio artístico tuvo reconocimiento en España no poco después de ser publicados, pues ya en 1997 recibiría un homenaje en el Ayuntamiento de León, en cuyo espacio se inauguró un monolito a la memoria de los judíos que vivieron allí antes de la expulsión y por la ascendencia sefardí leonesa de Margarlit Matitiahú, dicho monolito lleva grabado los siguientes versos de la poeta:



*Estonses, nuestros nombres
se van a grabar en los caminos del secreto
y van a abrir las puertas de unión.*



Algunos años después, a finales de 2003, en la misma ciudad de León, se nombró una plaza en su nombre, en el barrio periférico Puente Castro, junto al río Torío. Solo unos años después se editaría en Málaga la antología *Canton de solombra: antología sefardí* (2005) por la colección Narila / Poesía. Allí se recogió de forma muy selecta algunos de sus mejores versos. Y en 2008, Shmuel Refael publicaría la compilación canónica titulada *Un grito en el silencio. La poesía sobre el Holocausto en lengua sefardí: estudio y antología* (Barcelona: Tirocinio, 2008), en cuyas páginas situó y contextualizó su destacada obra en el marco de la poesía en lengua sefardí (Pedrosa Bartolomé 2009). Esto nos habla claramente del impacto que tuvo su obra en España durante el primer decenio del siglo XXI y cómo ha sido suelo fértil para difundir su obra. Asimismo, recibió su último distinción – hasta ahora– en 2014, nombrada Huésped Distinguida de la ciudad de Salamanca por el alcalde Alfonso Fernández Muñeco, en el salón del ayuntamiento.

Esta relación de la escritora con España, deja claro lo importante que es para ella conocer sus raíces: saber de dónde viene para quizá tener claro hacia dónde va; pero, sobre todo, para mantener vivo ese pasado, para no dejar en el olvido. Así como su madre le transmitió la memoria familiar, es ahora ella quién debe mantener viva esa llama: y aún más, buscar las piezas faltantes de esa gran fotografía. Es legado de esa pérdida inicial, de ese vacío que la embarcó en una búsqueda que ha llevado a cabo en su poesía, en sus viajes, en su quehacer artístico y cultural. En definitiva, el lazo que une su vida con su obra no es sutil, no se desdibuja como quizá pueda suceder con otros autores. Su vida y el contexto histórico-social en el que estuvo y está inserta, nos revela pistas para entender su sensibilidad, para encontrar los matices en su voz, las tensiones en sus versos, su ensimismamiento, su necesidad de la palabra exacta, limpia.

Por otro lado, en cuanto al quehacer cultural, asimismo es importante mencionar que Margalit Matitiahú ha sido pieza clave para la difusión de la literatura española en Israel, llevando adelante la labor de traducir del castellano al hebreo poetas españoles contemporáneos como Antonio Colinas, Antonio Gamoneda, Juan Carlos Mestre, Carlos Morales, Manuel Francisco Reina, Amparo Ruiz Loján, Eloy Sánchez Rosillo, José María Álvarez, por nombrar algunos. Es más, su amor por la cultura y sus raíces ha llegado incluso a las pantallas. Junto con su hijo Jack Matitiahú, director, creó una serie de documentales que rastrean las huellas judías de la cultura española. En 2005 se presentó en Madrid el primero de los documentales *León - Reencuentro* y el segundo *Toledo - el secreto oculto*. Los filmes son, como la propia vida de Matitiahú, el reencuentro de una ciudad con

su pasado, con una parte de su historia que las circunstancias políticas y sociales desperdigó. Es evidente que su vocación y ejercicio intelectual es extenso y no se limita a un solo campo, sino que su necesidad expresiva y su compromiso con la literatura pareciera no tener límites.



Margalit Matitiahu no solo se ha esforzado por la difusión de su poesía en ladino, sino en la traducción de poetas de habla hispana (Foto Editorial Verbum).

Bibliografía

BERMEJO, Marcos H. "Judíos sefardíes en Salónica: el fin de una cultura." en *Jot Down*, <https://www.jotdown.es/2023/05/judios-sefardies-salonica-fin-cultura/>. Accedido el 25 de abril de 2024.

eSEFARAD. "Biografía: Margalit Matitiahu, escritora e investigadora" en *eSefarad*, <https://esefarad.com/biografia-margalit-matitiahu-eskritora-e-investigadora/>. Accedido el 29 de abril de 2024.

eSEFARAD. "Margalit Matitiahu, sefardí, nacida en Israel: El ladino es algo muy cercano a la actual cultura española" en *eSefarad*, <https://esefarad.com/margalit-matitiahu-sefardi-nacida-en-israel-el-ladino-es-algo-muy-cercano-a-la-actual-cultura-espanola/>. Accedido el 24 de abril de 2024.

PEDROSA BARTOLOMÉ, José Manuel. "Margalit Matitiahu: modernidad, tradición y poesía sefardí" en *Adarve: Revista de crítica y creación poética*, 2009, N.º. 4, 2009, págs. 110-118.

RIAÑO LÓPEZ, Ana María y Marcos Casquero, María del Carmen. "Poesía contemporánea en lengua judeoespañola: Margalit Matitiahu y su obra" en *Estudios humanísticos. Filología*, 2001, N.º. 23, pág. 141-172.

"SEPHARDI JEWS DURING THE HOLOCAUST" en *Enciclopedia del Holocausto del Museo Memorial del Holocausto de los Estados Unidos (USHMM)*, <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/sephardi-jews-during-the-holocaust>. Accedido el 25 de abril de 2024.

THEMIS. "Una aproximación al conflicto árabe-israelí" en *THEMIS: Revista de Derecho*, N.º. 11, 1988, págs. 45-49.

DEL BARRIO DE MUSRARA A MONTREAL: las historias interconectadas de las comunidades mizrajíes y sefardíes

Aviad Moreno

La lucha de los mizrajíes en Israel suele considerarse una manifestación local de patrones globales de protesta y resistencia. Sin embargo, quienes aceptan esta conceptualización pasan por alto el efecto opuesto que tuvo en la diáspora judía la lucha emprendida por activistas provenientes de tierras islámicas por la igualdad social y la representación política en Israel. Esta lucha contribuyó a conformar la autopercepción de las comunidades sefardíes de Israel, Europa Occidental y Estados Unidos como una diáspora global diferenciada que se comprometía a mejorar la situación de aquellos correligionarios procedentes de tierras islámicas en Israel y en todo el mundo.

Especial para Maguén-Escudo

La lucha de los *mizrajim* y, en particular, la protesta de los Panteras Negras, que no hace mucho cumplió su quincuagésimo aniversario, suelen examinarse en la investigación y el debate público de una de estas tres maneras: como un punto de inflexión en las relaciones entre los judíos orientales de Israel y la clase dirigente local (askenazí); en un contexto global más amplio, como reflejo de la lucha de los negros oprimidos contra los blancos privilegiados; o como una lucha cultural y de clases de los pueblos orientales contra la hegemonía occidental. Así vista, la lucha *mizrají* en Israel parece la encarnación local y más bien marginal de un conjunto completo de luchas sociales raciales poscoloniales globales que tipificaban el espíritu de la época.

La organización israelí Panteras Negras, como su nombre indica, se inspiró en el movimiento estadounidense del mismo nombre, creado en 1966, que propugnaba el vuelco de las relaciones históricas de poder entre negros y blancos en Estados Unidos, incluso mediante la lucha violenta. Algunos dirigentes de los Panteras israelíes, como Charlie Bitón y Kojavi Shémesh, identificaron su lucha con las causas de los movimientos de liberación de extrema izquierda y poscoloniales de la India a Sudáfrica, de Francia a Estados Unidos, característicos de los años sesenta y setenta.

Los Panteras Negras israelíes y sus sucesores equipararon, directa o indirectamente, la opresión de las minorías judías en Israel con la opresión racial de los afroamericanos en Estados Unidos y se cruzaron con movimientos

locales de extrema izquierda como la Organización Socialista en Israel (*Matzpen*) e incluso con movimientos de lucha palestinos como la OLP. Los violentos métodos de protesta que decidieron invocar sacudieron los cimientos del discurso nacional israelí. Algunos líderes de la lucha *mizrají* en Israel desafiaron y a veces incluso rechazaron los valores sionistas constitutivos, como la reunión de los exiliados de fe mosaica, que desarrollaron y reforzaron el sentido de solidaridad nacional panjudía, esencial para el establecimiento del Estado de Israel. En los días posteriores a la guerra de 1967, las protestas internas en Israel expusieron al movimiento sionista a la crítica mundial, no solo por el trato represivo del movimiento hacia los palestinos, sino también por su actitud discriminatoria y opresiva hacia los segmentos extraeuropeos del pueblo judío. En la elite y entre el público israelíes y la Diáspora en general, muchos ven estas luchas como una prueba del impacto en el país de las tendencias externas y hostiles de radicalización, y temen sus implicaciones para la integridad del colectivo judío.

Sin embargo, esta teoría convencional en la investigación y el discurso público –considerar la lucha de los *mizrajíes*, incluida la protesta de las Panteras Negras, como una apoteosis local de patrones globales de disensión– suele producirse a expensas del examen de otro contexto: el global de las luchas de los hebreos y, en particular, la cuestión de la etnicidad de los procedentes de tierras islámicas (de aquí en adelante, alternativamente, los judíos de la región MENA), ya que la ontología de la judeidad en todo el mundo se remodeló después de que un gran número de correligionarios de Europa del Este, Asia y el norte de África emigraran a América y Europa Occidental. De hecho, la lucha de los *mizrajíes* en Israel apenas se ha examinado en el contexto de procesos globales como los que tuvieron lugar en la Diáspora, incluidos los de los grupos de emigrantes de Oriente Medio y Norte de África que pasaron estos años luchando por su autodefinición política y cultural en sus nuevos lugares de residencia en Francia, Canadá, Estados Unidos y las tierras de América Central y del Sur.



Las protestas de los Panteras Negras puso en la palestra el tema de la marginalidad de los judíos mizrajíes en Israel en los años 70.

La mayor parte del judaísmo mundial respondió a la lucha de los Panteras Negras en Israel con indiferencia o, dado que fomentaba las críticas al Estado judío en sus países de origen, con irritación. Sin embargo, como demostraré, la lucha fue también un hito importante en la configuración de la autopercepción de las comunidades sefardíes de Europa Occidental y América:

por su mérito se vieron a sí mismos, más que nunca, como parte de una diáspora judeo-sefardí global que era responsable del destino de sus hermanos de Oriente Medio y Norte de África en Israel. Con este espíritu, se le dio forma a su lucha contra la hegemonía askenazí en el mundo judío en general y en Israel en particular. Contribuyó a este resultado, en particular, un cuadro de líderes sionistas sefardíes que vivían y actuaban en Israel. Al examinar la protesta *mizrají* en Israel, incluida la lucha de los Panteras Negras, en este contexto, podemos rastrear las relaciones de poder globales que alimentaron –y fomentaron a la vez– las dinámicas de protesta entre las comunidades de judíos de Oriente Medio y Norte de África como componentes dispersos de una minoría étnica. Desde este punto de vista, deseo ofrecer nuevas formas de examinar las implicaciones de la lucha de los *mizrajíes* en Israel no solo para la sociedad israelí, sino también para la Diáspora en la segunda mitad del siglo XX, una época en la que Israel se convirtió en el gran centro demográfico de los judíos procedentes de tierras islámicas.

Un encuentro «Oriente»-«Occidente» de otro tipo

En 1971, mientras se desarrollaban las protestas de las Panteras Negras en Israel, los provenientes de Oriente Medio y Norte de África representaban alrededor de la mitad de la población judía del país y aproximadamente dos tercios de los que habían abandonado esas tierras; el resto había llegado a Europa Occidental, América y Oceanía. Los inmigrantes judíos del norte de África destacaban numérica y políticamente en las comunidades judías de Canadá, España, Venezuela y Francia, país este último en donde más de la mitad del medio millón de hebreos de todo el país procedían del norte de África.

Los judíos marroquíes fueron el grupo más numeroso de inmigrantes en Israel procedentes de cualquier país después de 1948. En Europa y América, por el contrario, los hebreos procedentes del norte de África representaban una fracción minúscula de la mayoría gentil. La lengua francesa, adquirida en los países de origen de estos judíos bajo la influencia colonial, los ayudó a integrarse con bastante rapidez en Francia y también, en gran medida, en el Quebec francófono. En Sudamérica, los judíos de habla judeoespañola –ladino– procedentes de Turquía y los países balcánicos, y los hispanohablantes del norte de Marruecos, también se integraron con relativa facilidad y lo venían haciendo desde el siglo XIX, incluso cuando las políticas de inmigración discriminatorias a favor de los europeos acogían con frialdad a los venidos de Oriente Medio. En países que habían estado bajo fuerte influencia británica, como Irak y Egipto, los judíos que dominaban el inglés tenían ventaja para integrarse en los países anglófonos, incluida la propia Gran Bretaña. Las primeras comunidades sefardíes procedentes de las regiones de Oriente Medio y Norte de África en suelo estadounidense datan de finales del siglo XIX y principios del XX; algunas siguen existiendo junto a numerosas y diversas comunidades de Oriente Medio y Europa, judías y gentiles. (Incluso antes, en los albores de la era moderna, se habían asentado en América comunidades de conversos procedentes de la diáspora sefardí occidental).

En la década de 1960, los judíos que vivían en Occidente fueron objeto de crecientes críticas por parte de los responsables políticos israelíes por no «hacer *aliyá*» (emigrar a ese país) y, en consecuencia, por haber optado ostensiblemente por asimilarse a su entorno gentil. Los líderes sionistas sefardíes de Israel criticaron a sus correligionarios de clase media que habitaban en tierras islámicas por el mismo motivo. En septiembre de 1964, por ejemplo, cuando la Operación Yajín (1961-1964) tocaba a su fin tras haber organizado la *aliyá* de más de la mitad de los judíos de Marruecos, Yaakov Yehoshúa, padre de A.B. Yehoshúa y miembro destacado de la élite sefardí de Jerusalén, publicó un artículo centrado en sus correligionarios marroquíes de Europa. Escribiendo con las iniciales YBH – Yehoshúa ben Hananía– citaba a Golda Meir, la ministra de Asuntos Exteriores israelí de la época, que había definido la salida de jóvenes hebreos a los países occidentales como el mayor problema de Israel después de la seguridad, porque los peligros que aguardaban a estos muchachos, decía, no eran ni la persecución física ni los pogromos, sino el suicidio judío. Continuando, «Ben Hananía» escribió sobre las masas de chicos judíos norafricanos en Francia que necesitaban ser «salvados» de tal pérdida de identidad.

El llamamiento a rescatar a los judíos norafricanos de Occidente de la amenaza de la asimilación nació de un punto de vista sefardí-sionista diferente del que solemos encontrar en el discurso sionista clásico sobre el «rescate» de la judería marroquí. En su artículo, Yehoshúa padre analiza las implicaciones de las disparidades sociales en Israel y entre los inmigrantes marroquíes, y afirma que estas impiden la salvación de los jóvenes judíos marroquíes propensos a la asimilación en España, Francia y Canadá. Esta afirmación subraya las implicaciones de la debilidad organizativa de los *mizrajíes* de clase media y alta de todo el mundo para parar la «asimilación» de sus correligionarios de Marruecos, la debilidad política, económica y social de los judíos MENA en Israel y la autoimagen de estos últimos como productos del mundo subdesarrollado. Este tipo de retórica se escuchaba principalmente entre los funcionarios étnicos sionistas de Israel, los líderes de las asociaciones de inmigrantes y los activistas de los partidos políticos, y también entre las élites sefardíes del Viejo *Yishuv* como parte de su lucha más amplia por una representación adecuada de aquellos que no fueran askenazíes en la dirección política.



El barrio de Al-Musrara se halla en la zona fronteriza entre los sectores judíos y musulmanes de la capital israelí.

Las críticas no se limitaban a la acusación de asimilación. Los que las

formulaban esperaban que los sefardíes de clase media y alta que habían emigrado de tierras árabes e islámicas a Occidente mostraran solidaridad con los judíos MENA de Israel, muchos de los cuales se encontraban en condiciones económicas y sociales menos auspiciosas. A menudo instaban a los miembros de las clases media y alta a emigrar a Israel para mejorar la «calidad» de la inmigración procedente de Oriente Medio y Norte de África en general y de Marruecos en particular. Esto –pensaban– ofrecería una respuesta social y política a la hegemonía askenazí y corregiría las manifestaciones de injusticia y desigualdad en el proyecto sionista de la *aliyá* al cambiar el equilibrio étnico de fuerzas en los círculos dirigentes. Críticos como estos expresaban a menudo su frustración con los sefardíes emigrados a Occidente por no mostrar suficiente interés por lo que ocurría en Israel, degradando así su poder político como líderes de la diáspora sefardí mundial en Israel.

Las raíces de este tipo de críticas se remontan a la «cuarta *aliyá*» (1924-1931) y se extendieron vigorosamente tras la Segunda Guerra Mundial a medida que crecía la proporción de gente provenientes de las *kehilot* de Oriente Medio y Norte de África en el mundo judío y en Israel. Sin embargo, las manifestaciones de los Panteras Negras dieron a esta crítica una capacidad mucho mayor para generar olas en Israel y en otros lugares. En este contexto hay que entender, por ejemplo, la decisión de Shaúl ben-Simhón, fundador de la *Berit Yotsé Maroko* (*Alianza de Inmigrantes Marroquíes* en Israel), de organizar en *Pésaj* de 1972 una conferencia internacional en Jerusalén con la participación de unas cien personalidades destacadas de las comunidades judías del norte de África de diez países diferentes, desde Argentina hasta Suiza. El objetivo de la reunión era debatir las disparidades entre *ashkenazim* y *mizrajim* en Israel tras las manifestaciones de los Panteras Negras del año anterior. En una de sus resoluciones, los participantes decidieron lanzar una campaña de recaudación de fondos entre las comunidades sefardíes de Occidente para la creación de un fondo de becas para estudios académicos en el Estado judío.

Los funcionarios y activistas locales en Israel procedían de dos orígenes: las élites sefardíes que se habían establecido en Palestina antes de 1948 y los inmigrantes recientes de tierras islámicas. Ambos grupos consideraban la lucha de los Panteras Negras como una oportunidad de oro para avanzar en su estatus político, así como también mediar entre ellos y los centros de poder en el extranjero. Muchos integrantes de estos grupos se reunieron con dirigentes de los Panteras para ayudarlos a promover sus objetivos en los canales políticos. Así, como parte de su lucha contra la hegemonía askenazí, reforzaron un sistema jerárquico viejo-nuevo dentro del mundo judío sefardí en Israel y en otros lugares. Hechos como estos en el transcurso de 1971 y 1972 presagiaron acontecimientos venideros y dieron la señal para que la acción desplegada conectara con los líderes sefardíes y los emigrantes de las tierras de Oriente Medio y Norte de África en América y Europa occidental.

Mientras los Panteras Negras se enfrentaban a las instituciones estatales, los líderes sefardíes de Israel –miembros del *Comité de la Comunidad Sefardí de Israel*, miembros de la *Knéset* y representantes de organizaciones de inmigrantes de los países de Oriente Medio y Norte de África– decidieron dirigirse a las instituciones del *Movimiento Sionista Mundial* e insistir en que garantizaran una representación adecuada de los oriundos de Oriente Medio y Norte de África entre sus miembros. Después de que presentaran su demanda antes del 28.º Congreso Sionista de 1972, en medio de una creciente toma de conciencia de la angustia social y económica de los inmigrantes de la zona MENA, el 24 de mayo de 1972 el ejecutivo resolvió establecer dentro de la Organización Sionista Mundial el *Departamento para la Actividad Sionista y Social entre los Sefardíes y los Judíos Orientales*, en pocas palabras, el de Comunidades Sefardíes. El imperativo principal de este se centraba en el acercamiento entre los emigrados de Oriente Medio y Norte de África tanto en la Diáspora y los de Israel, y en la creación de oportunidades de cooperación que ayudaran a abordar lo que se definía como carencias sociales en Estado judío. En la práctica, el departamento se convirtió en el brazo ejecutivo de la *Federación Sefardí Mundial*, que se había creado en 1925 como organización global por iniciativa de los judeoespañoles del Mandato de Palestina para exigir una representación adecuada en las instituciones sionistas mundiales. El nuevo departamento envió emisarios desde Israel a las *kehilot* sefardíes de todo el mundo; muchos de ellos, como Shimon Deri y Avi Cheluche enviados a Montreal, habían emigrado originalmente del norte de África.

En 1972, Mati Ronen fue nombrado representante de este departamento en Nueva York. Ronen, miembro de la junta directiva de la *Comunidad Sefardí de Israel*, nacido allí, pero de ascendencia marroquí, escribió copiosamente sobre la necesidad de ayudar al movimiento de los Panteras Negras locales. Durante su misión, las comunidades sefardíes (así llamadas por ellos mismos y por otros) de Estados Unidos, el centro demográfico, político y económico más importante de la judería mundial, experimentaron una reorganización. El *Comité de la Comunidad Sefardí* también atribuyó a Ronen la creación de una amalgama sefardí bajo nuevas asociaciones paraguas en Estados Unidos. Según Ronen, la máxima prioridad de las comunidades americanas –solo comparable a aumentar la conciencia de los judeoespañoles sobre sus raíces y corregir la injusticia que se cometió con su riqueza cultural en el mundo judío– debía centrarse en la ayuda económica y social a Israel. Según él, la preocupación por la evolución de ese país, sobre todo en el ámbito social, solidificó y unió a las *kehilot* sefardíes de América del Sur y del Norte, del Reino Unido y de Francia.

En febrero de 1973, 280 representantes de unas setenta comunidades sefardíes de Estados Unidos, la mayoría de ellos inmigrantes recientes oriundo de Oriente Próximo y el Norte de África, se reunieron en Nueva York para fundar la *Federación Sefardí Estadounidense*. Asistieron representantes de su homóloga israelí y personalidades públicas como el ministro de Policía de ese país, Shlomo Hilel, de origen iraquí, que se había integrado en la dirección del partido dominante,

Mapái. Ese año se creó en Lima (Perú) la *Federación Sefaradí Latinoamericana* (FeSeLa), con representantes de varios países de Iberoamérica. El Departamento de Comunidades Sefardíes fomentó la formación de organizaciones coordinadoras sefardíes en México, Uruguay, Belém (Brasil) y Venezuela. En junio de ese año, la *Federación Sefardí de Francia* celebró su conferencia fundacional con la participación de 150 delegados de todo el territorio nacional. También en 1973, el departamento, en colaboración con la organización norteafricana francesa Ziona, hizo planes para llevar a dirigentes sefardíes de ese país a Israel.

Como se ha dicho, estas propuestas fueron precedidas por iniciativas organizativas pansefardíes que se remontaban a 1925. Sin embargo, las luchas de las entidades anteriores atribuyeron poca importancia a las disparidades sociales y de clase entre los sefardíes y askenazíes en el Mandato Británico de Palestina, a pesar de que algunos miembros de la élite sefardí y de las organizaciones de inmigrantes en Israel intentaron incluir esta causa en el orden del día. Ni siquiera los disturbios de Wadi Salib en 1959 inspiraron a las organizaciones sefardíes a hablar de las disparidades socioeconómicas en Israel. La tendencia no cambió hasta la década de 1970, cuando el país se convirtió en el mayor centro de judíos procedentes de tierras islámicas a raíz de las oleadas de inmigración de 1948-1971. Entonces, debido a la enérgica acción de los representantes locales para imponerse a las instituciones mundiales de la subdiáspora sefardí con el trasfondo de las manifestaciones de los Panteras Negras y a la creciente disposición de los representantes de las poblaciones sefardíes de otras comunidades a atender las protestas de Israel, empezaron a aparecer expresiones de solidaridad con la lucha de los judíos de Oriente Medio y Norte de África asentados en ese Estado.

De hecho, las manifestaciones de los Panteras Negras en Israel tuvieron éxito allí donde los veteranos y experimentados políticos y líderes comunitarios habían fracasado hasta entonces: consiguieron, aunque indirectamente, un cambio en el estatus de Israel en la *Federación Sefardí Mundial* (FSM), la organización global más importante de judeoespañoles y emigrantes de tierras islámicas. Uno de sus resultados fue la elección del acaudalado hombre de negocios Nessim Gaón,

nacido en Sudán y residente entonces en Ginebra, como presidente de la Federación en 1973. Gaón deseaba movilizarla con el objetivo de que las comunidades afines de Europa y América se acercaran a Israel. Impulsó un importante aumento de la parte de los fondos de la Federación destinada al Estado judío en un intento de proponer una solución «sefardí» a las angustias sociales y económicas de los inmigrantes de



Imagen de un centro de acogida de inmigrantes judíos en Montreal. (foto e-Sefarad).

Oriente Medio y Norte de África en este último país. Se entrevistó personalmente con funcionarios del gobierno de Jerusalén y exigió a sus autoridades que mejoraran la situación del empleo y la vivienda de los *mizrajim*; incluso ayudó a promover el Proyecto Renovación.

El compromiso de las organizaciones y personalidades sefardíes en la lucha de los *mizrajíes* en Israel reflejaba el viejo-nuevo sistema jerárquico en el que operaban los judíos de Oriente Medio y Norte de África que habían emigrado a los nuevos centros demográficos. Por un lado, las revistas de las comunidades sefardíes locales –como *Hedim* y *BaMa'arajá*– se esforzaban por describir los éxitos económicos de los originarios de Oriente Medio y Norte de África emigrados a América y Europa occidental, aludiendo en ocasiones al precio que habían tenido que pagar por ello: la asimilación y la degeneración espiritual. Por otro lado, las mismas publicaban relatos de los emigrados de Oriente Medio y Norte de África en Israel y los presentaban como necesitados de sus hermanos de Occidente. La relación así tejida reflejaba y perpetuaba imágenes recíprocas de este tipo y espoleaba la actividad filantrópica social y educativa de las clases medias y acomodadas de Occidente en favor de los habitantes de las comunidades de Israel y de un renacimiento sefardí en el mundo judío. Filántropos judeoespañoles de Estados Unidos y Sudamérica crearon una red de instituciones educativas sefardíes en Tierra Santa con el fin de formar una generación autóctona de rabinos y educadores en la comunidad. Una de estas instituciones fue el *Centro Educativo Sefardí* (SEC), creado en Jerusalén en 1980 con el apoyo de la familia Gindi y del doctor Joseph (Joe) Nissim, nacido en el Líbano, ambos de Los Ángeles. A esta institución asistieron cientos de jóvenes estudiantes sefardíes de Israel y del extranjero, incluidos México, Sudamérica y Norteamérica, Europa Occidental e incluso India y Turquía. Dentro de su programa de estudios, visitaron «ciudades de desarrollo» durante varios días seguidos. Esta actividad, destinada a centrar el tema de las brechas sociales en la filantropía mundial, se comercializó como una forma adecuada de atraer a los jóvenes sefardíes tanto a la religión como a su etnia. El SEC actuó para movilizar las antiguas redes globales de asistencia sefardí, que se habían utilizado para financiar institutos rabínicos en Israel (sobre todo la *Yeshivat Porat Yosef*) desde principios del siglo XX, para la acción pública en favor de los muchachos originarios de la región MENA que habitaban en la periferia. En particular, las instituciones de la *Yeshivat Porat Yosef* –el buque insignia del mundo sefardí *haredí*, fundado en 1923 en Jerusalén– solicitaron donaciones de benefactores judíos de Bagdad y Alepo para las comunidades sefardíes de Israel en la década de 1960. Estos filántropos, sobre todo de las familias Shalom, Sassoon y Safra, controlaban redes comerciales y bancarias desde Extremo Oriente hasta Suramérica. Desmintiendo la teoría convencional sionista sobre la migración judía desde tierras islámicas, estas redes no se habían marchitado cuando se creó el Estado de Israel. En la década de 1950, la familia Safra extendió su actividad económica a Brasil, Suiza y Nueva York, intensificando así su influencia en los nuevos focos de asentamiento de los hebreos de Oriente Medio y Norte de África. En la década de 1960, el *Comité de la Comunidad Sefardí* deseaba establecer en Jerusalén una institución

religiosa que igualara y compitiera con *Porat Yosef*, *HaMetivta HaGuedola*, y para ello recurrió a mecenas y rabinos de talla como los rabinos Ovadia Yosef –entonces miembro del Tribunal de Apelaciones de Jerusalén y posteriormente Gran Rabino Sefardí de Israel– y Salomón (Shlomo) Gaón, rabino de las comunidades sefardíes de Gran Bretaña. La actividad del SEC se inscribía en esta tendencia de larga duración.

Las redes de relaciones cada vez más estrechas entre los sefardíes de Israel y los de otros lugares también tuvieron efectos auspiciosos en el mundo académico, los asuntos públicos, la educación religiosa y los ámbitos político y cultural. En 1975, por ejemplo, se fundó la *Organización Mundial de Judíos de Países Árabes* (WOJAC) por iniciativa de Mordejái Ben-Porat, nacido en Irak y miembro de la *Knéset* en representación del partido Mapái, que pretendía influir en el estatus de los emigrantes hebreos de Oriente Medio y Norte de África en todo el mundo por medio de los esfuerzos diplomáticos que Israel realizaba en aquellos años para concluir tratados de paz con los gobiernos árabes, especialmente Egipto. La WOJAC, con sede en Tel Aviv, tenía sucursales en Nueva York, Londres, Roma y Zúrich. Su actividad principal se desarrollaba en Israel, pero el financiero judeoiraquí León Tammán, tesorero de la *Federación Sefardí Mundial*, subvencionó su creación desde su sede en Londres.

La creación del partido Shas en 1984 ilustra las amplias implicaciones de esta actividad. Dada la proximidad temporal de este acontecimiento con la formación de Tami, es difícil afirmar que el Shas no se vio influido por este último o por el fomento del liderazgo espiritual y público sefardí en Israel con el apoyo de los judíos sefardíes en el extranjero a principios de los años 1980. Entre 1964 y 1968, el propio rabino Ovadia Yosef dirigió *HaMetivta HaGuedola*, que el *Comité de la Comunidad Sefardí* había ayudado a establecer para fomentar el liderazgo sefardí.

Los norafricanos y los norteamericanos también

El estrechamiento de las relaciones entre los dirigentes sefardíes y los representantes públicos en Israel y los de la Diáspora reflejó en cierta medida el patrón de lucha que los dirigentes del Estado judío habían desarrollado en el contexto de las luchas étnicas más amplias del país. Sin embargo, para entender estas relaciones en profundidad, hay que examinar la forma en que eran percibidas por la otra parte: la de los líderes de las comunidades en el extranjero y hay que interrogar los motivos locales y globales que los llevaron a cultivar relaciones con Israel en medio de la lucha contra la discriminación de los inmigrantes de Oriente Medio y el Norte de África.

En la segunda mitad del siglo XX, los judíos que llegaron de Oriente Medio y el Norte de África a Europa y las Américas superaron a sus homólogos de Israel en estatus económico y político por razones que incluían su transparencia étnica y religiosa en la esfera pública. La mayoría de los gentiles en sus países de residencia no detectaban las raíces judías de los emigrados ni su origen de Oriente Medio o el norte de África, ni les atribuían importancia; por lo tanto, estos podían maximizar su integración económica y cultural en sus países de acogida.

En Francia, la comunidad judía del norte de África en la década de 1970 contaba con unas 250 mil almas que, sin embargo, estaban dispersas por París, Lyon, Marsella, Estrasburgo, Toulouse y otras ciudades del sur y el oeste del país, lo que hacía difícil la creación de un cuerpo comunitario homogéneo. Para ayudarlos a integrarse, el gobierno les brindó apoyo en materia de vivienda, trabajo y educación. Este también les ofreció un trato especial a unos 150 mil emigrantes judíos de Argelia, a quienes se consideraba parte de la población de un millón de personas de *pieds noirs* (colonos católicos franceses en Argelia, que fueron considerados ciudadanos que regresaron a Francia después de que el país norafricano obtuviera la independencia en 1962). Muchos de los inmigrantes judíos del norte de África se consideraban ante todo franceses en lo social y cultural, y no una minoría étnica desplazada que necesitaba instituciones comunitarias que velaran por sus intereses. Los líderes sefardíes en Israel, como se ha dicho, encontraron esto problemático, porque perjudicaba la conexión de estos con Israel y el sionismo.

Sin embargo, el proceso global de cambio en los años 1960 y 1970, que aumentó la conciencia de los derechos de las minorías y desencadenó la lucha *mizrají* en Israel, lo que provocó también un cambio en la conciencia étnica y política entre estos. Los inmigrantes norafricanos –judíos y musulmanes– en Francia se habían convertido en una minoría étnica religiosa y algunos de ellos se sentían alejados y marginados por la sociedad nacional gala, que exigía que sus ciudadanos se abstuvieran de exhibir en público indicadores religiosos, que habían sido importantes para definir las fronteras comunitarias entre ambas religiones en las tierras islámicas.

En esos años, los líderes de la comunidad judía del norte de África comenzaron a definir su identidad comunitaria en Francia, tanto en contraste con sus coterráneos musulmanes como en comparación con la comunidad askenazí local, que llevaba más tiempo en el poder y que estaba dirigida por la organización religiosa más importante del país, el *Consistorio Central Israelita de Francia*. En las ciudades del sur de Francia, donde los norafricanos se habían convertido en mayoría entre los judíos, se desató una lucha política por su integración en los líderes de la comunidad judía local, en su mayoría askenazí. Tuvo dos resultados: una mayor conciencia de las disparidades intrajudías y de otro tipo, y el fortalecimiento de la conexión del judaísmo francés con Israel. A medida en que se fueron dando los acontecimientos, les empezaron a prestar atención a los problemas asociados con las brechas sociales en Tierra Santa, en particular después de que las protestas de los Panteras Negras resonaran en los medios franceses. No fue casualidad que la protesta de estos se ganara el apoyo de Albert Memmi, el intelectual judío francotunecino que vivía en París y visitaba con frecuencia a su familia en Israel. En diciembre de 1971, se creó en París la *Alianza para la Mejora de la Situación del Judaísmo Marroquí*, con el patrocinio de la baronesa Alice de Rothschild y en colaboración con la *Alianza de Judíos Marroquíes* de Israel. En 1974, un grupo de inmigrantes judíos y musulmanes de Marruecos, que se autodenominó *Identité et Dialogue*, se reunió en París y tomó medidas para promover las conversaciones de paz entre Israel y los palestinos. Sus conexiones con

la elite política de Marruecos y los judíos magrebíes en Israel le dieron una ventaja comparativa con la que podía mediar mejor que el liderazgo político askenazí.

En España, a diferencia de Francia, el sentimiento étnico judío y las brisas multiculturales que soplaron en los años 1960 y 1970 recibieron apoyo en el más alto nivel nacional debido al deseo de aprovechar la historia judía y musulmana en España para la coalescencia de la identidad y la imagen del país como una democracia pluralista, a medida en que la era franquista se desvanecía y, de hecho, terminaba en 1975. Los judíos de origen marroquí como Maurice y Sam Toledano, que establecieron nuevas instituciones judías en España, estuvieron a la vanguardia de esta actividad nacional, así como del restablecimiento de la comunidad judía española. Se consideraban responsables de mediar entre España e Israel, como era necesario para el establecimiento de relaciones diplomáticas entre los dos países. Gracias a su activismo, se hicieron famosos como actores influyentes en la constelación política española y como líderes de la diáspora sefardí global. En los años 1960 y 1970, muchos sefardíes de Israel y de otros lugares habían empezado a interesarse por España y su comunidad judía, en gran parte debido al importante estatus de ese país en la memoria colectiva sefardí. En medio de los nuevos acontecimientos, la injusticia histórica que la sociedad israelí estaba perpetrando contra los sefardíes y, en particular, contra su cultura, también se abrió paso en la agenda, dando a los judíos norafricanos de la España moderna la percepción de posibles benefactores de los inmigrantes de Oriente Próximo y el Norte de África en Israel. La intensidad de la empatía entre las diversas comunidades de la diáspora con la lucha *mizrají* en Israel estuvo influida por las relaciones personales entre los líderes y las instituciones, la intensidad de la discriminación que sintieron los de la región MENA en sus nuevos hogares y los motivos para organizarse que suscitó el maltrato. Un ejemplo interesante lo proporciona la comunidad judía norafricana en la provincia de Quebec, Canadá, y la relación que estableció con los emigrados de las tierras de Oriente Medio y el Norte de África en la periferia israelí inmediatamente después de las manifestaciones de las Panteras Negras.

En los años 1960 y principios de los años 1970, Quebec había atravesado una «revolución silenciosa», una sacudida cultural y política de una hegemonía anglófona que la mayoría quebequense consideraba opresiva e imperialista. Como resultado, el equilibrio de fuerzas entre francófonos y anglófonos en la provincia, y en Canadá en general, se estableció. En octubre de 1970, se declaró el estado de emergencia en la provincia después de que el *Frente de Liberación de Quebec* intensificara lo que se había convertido en una lucha violenta contra el gobierno. Para aliviar la tensión, Canadá adoptó una política multicultural oficial en 1971. El año 1977 fue testigo de un cambio importante, no solo en la política israelí, con el ascenso de la derecha bajo Menájem Beguín con una gran participación *mizrají*, sino también en la de Quebec: el parlamento provincial certificó el francés como única lengua oficial en la provincia. En opinión de los emisarios israelíes en Montreal, el creciente prestigio de la cultura francesa en Canadá perjudicaba

a la comunidad sefardí francófona porque promovía la «asimilación» abierta. Se informó en la revista *BaMa'arajá* que, en vista de las interrelaciones entre los grupos minoritarios que hablaban esa lengua, la tasa de matrimonios mixtos entre judíos norafricanos y católicos era la más alta de América del Norte, con un 50 por ciento. Sin embargo, desde el punto de vista transnacional que he expuesto a lo largo de este artículo, la Revolución Silenciosa de hecho parece haber fortalecido la identidad judía y norafricana (*sefardí*) entre los líderes comunitarios.

En 1971, había unos 12 mil judíos norafricanos en Quebec, la mayoría de los cuales habían llegado a la provincia en la década de 1960 en una ola migratoria poscolonial. Su tensa relación con los correligionarios que habían emigrado a la provincia desde Europa del Este a partir del siglo XIX difería en muchos aspectos de la dinámica que existía entre grupos similares en Israel; pero, era similar en ciertos aspectos, como lo demuestra un estudio que estoy realizando en este momento en colaboración con Roy Shukrun, de la Universidad McGill. La comunidad de mayoría askenazí que dominaba las principales instituciones comunitarias compartía características culturales y lingüísticas con la hegemonía anglófona (protestante) en Quebec. Aunque la comunidad judía de habla inglesa era en sí misma una minoría y víctima de discriminación, se la percibía como hegemónica dentro de la colectividad hebrea. Como única minoría judía de la provincia hasta la llegada de los judíos norteafricanos, «poseía» servicios básicos como centros comunitarios y hospitales –las escuelas judías se definían como «protestantes»–. Los judíos francófonos del norte de África se sentían excluidos de estos e identificaban esta carencia con una discriminación étnica y lingüística dentro de la comunidad judía local. Libraron una lucha por el establecimiento de instituciones judías sefardíes francófonas –lo hicieron con éxito a fines de la década de 1960–, lo que exacerbó la tensión entre ellos y la comunidad askenazí y los acercó a los gentiles de la misma lengua, que era en gran parte católica, pero también incluía a los musulmanes.

Como se puede aprender del animado discurso en la prensa judía sefardí francófona de la época, la discriminación que sentían los hebreos del Magreb debido a la falta de financiación de sus instituciones tenía algo en común con las protestas en Israel por la distribución de recursos entre *mizrajíes* y askenazíes. Esa era una cara de la moneda. La otra era la del patrocinio de la solidaridad por parte de los judíos sefardíes de Montreal hacia sus hermanos en Israel, que no podía organizarse de manera similar. Este sentimiento se tradujo en un apoyo sin precedentes a las asociaciones filantrópicas sefardíes que eran independientes y separadas de las asociaciones askenazíes en Canadá. Estas entidades, durante esos años, deseaban hacer una contribución directa para aliviar la miseria social y económica de los judíos de la región MENA en Israel, en particular en las ciudades y pueblos del Néguev, donde las comunidades norafricanas, a los ojos de las entidades canadienses, representaban el epítome de la discriminación en Israel. Así, el apoyo a los judíos de Oriente Medio y el Norte de África se presentó a veces como un apoyo a Israel en general.

Universalismo y periferismo en la investigación

Acontecimientos como los descritos anteriormente no han recibido aún un estudio exhaustivo ni han suscitado mucho interés en la investigación, en particular en Israel. La lucha de los *mizrajíes* en general y la protesta de los Panteras Negras en Israel en particular han quedado grabadas en la memoria nacional y en la investigación académica como acontecimientos parroquiales inspirados principalmente en luchas étnicas, raciales y poscoloniales en el extranjero: gestiones cosmopolitas locales que tuvieron una influencia limitada en los procesos de cambio fuera del Estado. Este planteamiento debe entenderse en vista de la prolongada desconexión entre el debate sociológico dominante sobre la lucha de los *mizrajíes* en Israel y los estudios judíos, incluida la investigación sobre la migración a los centros de poder en las Américas y Europa occidental a partir del siglo XIX.

Desde el comienzo de la creación del Estado, los sociólogos y antropólogos israelíes se han referido a los inmigrantes judíos de tierras islámicas como una minoría étnica dentro de una sociedad nacional mayoritaria. Esta referencia también es típica del tratamiento de otros inmigrantes en proceso de modernización en las que una mayoría hegemónica deseaba imponer una política de crisol de razas. El enfoque sociológico funcionalista, dominante en la época de la fundación de Israel, se volcó en la creación de un fusor de culturas en este espíritu. El estudio de las «tradiciones» y costumbres «étnicas» y la pregunta ampliamente formulada de qué parte de la cultura de «origen» se ha conservado y qué ha cambiado, construyeron dicotomías adicionales de este tipo entre lo étnico (sectario) y lo nacional (sionista) y, con ellas, el marco de la sociedad judía inmigrante de Israel como una unidad nacional de análisis que debería analizarse por separado de los procesos de migración y de la etnicidad de los que optaron por no «hacer *aliyá*». De hecho, estos últimos eran percibidos como anécdotas marginales dentro de procesos globales mucho más amplios de multiculturalismo y, por lo tanto, atrajeron poca atención en la investigación sobre Israel.

En la década de 1980, el análisis de las brechas sociales en Israel giró en una dirección que desafió el discurso de la solidaridad nacional judía. La sociología crítica comenzó a abordar el problema de la clasificación que el poder estamental daba a los *mizrajíes*, y de su «retroceso» posterior, en lugar de haber sido atrasados desde el principio, como escribió el sociólogo Shlomo Swirski en su conocido y muy influyente libro *Israel, la mayoría oriental*. Los nuevos estudios tendían ahora a situar el debate local en un contexto neomarxista o pluralista global que enfatizaba las disparidades culturales y económicas internas en las sociedades nacionales y, de hecho, señalaba la desintegración de estas. Los conceptos israelíes básicos que se aceptaban hasta ese momento, como *olim* (aquellos que «hicieron *aliyá*») y *edot* (sectas), fueron reemplazados por términos más cosmopolitas y universalistas como *mehagrim* (inmigrantes o migrantes), *kevutsot etniyot* (grupos étnicos) y *guetos*. Sin embargo, incluso este replanteamiento siguió señalando a la elite askenazí en Israel como referente nacional y a los *mizrajíes* como una minoría

étnica atrapada en el Estado. El fenómeno se repitió cuando el sociólogo Sammy Smootha importó la tradición pluralista de la Costa Oeste estadounidense. En los años 1990, el enfoque multicultural y el giro híbrido de la literatura poscolonial mundial, importados a Israel por sociólogos y estudiosos de la cultura, siguieron amplificando el desafío a la aspiración nacional sionista de reproducir en Israel el *ethos* estadounidense del lema «*E pluribus unum*».

Aunque la literatura poscolonial se interesa vivamente por los estudios de la Diáspora y las cuestiones del hibridismo y el transnacionalismo, los judíos sefardíes y los inmigrantes de la región MENA en Israel no han sido examinados como parte de una diáspora judía mundial, que sigue uniéndose en torno a una identidad colectiva compartida y a tierras, si no ciudades, de origen. La universalización del debate ha enmarcado y cimentado la historia de los judíos de Oriente Medio y el Norte de África dentro del marco nacional judío local y ha tratado a sus comunidades de la Diáspora como una nota a pie de página en medio de la amplia transición de la homogeneidad al multiculturalismo en los Estados-nación que habitan, en disociación de los contextos locales. De hecho, la creación de una categoría permanente de *mizrajíes* en el discurso público y académico israelí en los años 1980 y 1990 corrobora el desinterés prevaleciente en las cuestiones etnográficas y sociológicas sobre la ontología transnacional de las comunidades judías migrantes de las tierras islámicas fuera de Israel, que se llamaban a sí mismas sefardíes o utilizaban otros apelativos. Así, paradójicamente, para universalizar el análisis, el razonamiento nacional sionista inicial se convirtió en uno permanente que distinguió dicotómicamente, desde que el poder hegemónico trató por primera vez con los judíos de los países islámicos, entre *Israel y Diáspora*, entre *judíos orientales y judíos norteamericanos*, y también entre etnicidad y nacionalidad (sionista).

Las preguntas sobre el transnacionalismo son de gran interés para los historiadores del pueblo judío y para los antropólogos y sociólogos que investigan sus comunidades migrantes, incluidas las de Oriente Próximo y el Norte de África en Occidente. Tales preguntas pueden dar lugar a un debate diferente sobre las relaciones de poder entre «Oriente» y «Occidente» en los estudios étnicos en Israel. Desde este punto de vista, el sionismo (u otras identidades nacionales – marroquí, iraquí o turca–) también pueden analizarse, en ciertos casos, como una cualidad inseparable de la etnicidad de los migrantes que optaron por unirse a organizaciones locales y mundiales como las federaciones sefardíes. Al examinar las prácticas de creación de nuevas diásporas en vista del establecimiento del Estado-nación judío, vemos que el proyecto sionista —que buscaba conquistar a la judería mundial, terminar con su permanencia en la «dispersión» y defender la unidad panjudía en el espíritu de la reunión de los exiliados— inadvertidamente creó, asimiló y agudizó una conciencia diaspórica compartida entre grupos judíos que han seguido migrando y dispersándose por todo el mundo.

LOS JUDÍOS DE CÓRDOBA Y LUCENA EN LA EDAD MEDIA ANDALUSÍ

Esbozo de una historia lacónica: sus aljamas y sus esplendores culturales y religiosos

Abdallah Bucarruman

Especial para Maguén-Escudo

En el año 756, el emir andalusí Abderramán al-Dajil, alias Abderramán I, fundó el primer emirato independiente de la España musulmana (Al-Ándalus), tras su increíble huida de Oriente de los abasíes, poderosamente establecidos en la capital de Damasco, después de atravesar todo el norte de África, hasta llegar a los confines del enclave occidental. Eligió como refugio las tierras andalusíes que, pocos años antes, habían conquistado Musa ibn Nusair y Tariq ibn Ziyad. En Córdoba hizo asentar a toda su plebe aristocrática. Esta metrópoli se convirtió en un importante centro comercial y de esclavitud de todo tipo. Las instituciones políticas y militares fueron tomando forma y el control de los territorios se hizo más seguro.

Sin embargo, frente a esta aparente calma, las tensiones internas amenazaban con desestabilizar el naciente emirato debido a la gran heterogeneidad de su población y a las traiciones palaciegas que surgían de vez en cuando, así como a las escaramuzas cristianas que dejaban al poder omeya constantemente al acecho. La población judía se instaló felizmente en esta región, ya que los notables encontraron en ella un remanso de relativa paz e ideal para sus actividades lucrativas y comerciales.

Temiendo que los alcanzaran las hostilidades, la comunidad judía eligió para establecerse el villorrio vecino de Lucena, donde la mayoría se concentró y se mezcló con la población autóctona. Se la llamaba «la perla de *Sefarad*». De hecho, hoy podría decirse que la ciudad de Lucena aún conserva una profunda e indeleble huella judeoespañola. Fue sede de una especie de academia de estudios talmúdicos y vivió todo el esplendor cultural y religioso de la época.

Hoy, el Museo Arqueológico y Etnológico de Lucena revive el pasado



El Museo Arqueológico y Etnológico de Lucena recuerda el pasado de los judíos andaluces.

de la comunidad. Si sigue la ruta sefardí, se encontrará con el ineludible barrio de Santiago, considerado el bastión judío de la ciudad. También hay una parroquia con el mismo nombre, que fue sinagoga antes de convertirse en lugar de culto para los cristianos tras la expulsión de los hebreos de suelo ibérico. Cerca de la iglesia se puede ver dónde se desarrollaba toda la actividad alfarera.

Una de las grandes familias judeoandaluzas llevaba los apellidos Soto Flores y Mora-Saavedra. La primera, descendiente de conversos, construyó un palacio que hoy alberga una biblioteca y el archivo municipal. La segunda construyó un palacio en el siglo XVIII para los condes de Sant'Anna. Justo en el centro hay una oficina especialmente diseñada para ofrecer información turística. En esta región andaluza, Lucena cuenta también con la Catedral de la Subbética, que incluye la iglesia de San Mateo. Como en todos los núcleos urbanos andaluces, un cementerio recientemente descubierto en 2006 está dedicado a la comunidad judía, con unas 350 tumbas. Según los arqueólogos, esta necrópolis (*bet hayim*) medieval es una de las más antiguas de Europa, nunca registrada en la historia.

La mayoría de los judíos se asentaron en centros urbanos y se concentraron en comunidades judías, ya fuera en Oriente o en Al-Ándalus. Como consecuencia, cada comunidad judía contaba con una o varias aljamas. Cabe preguntarse qué papel desempeñaba la aljama dentro de la comunidad levítica. Pero, también deberíamos preguntarnos cómo una institución jurídica, religiosa y social como esta arraigó realmente en una tierra lejana, en este caso Al-Ándalus, y pudo contribuir al desarrollo de la ciencia y el conocimiento, gracias al espíritu y refinamiento de sus promotores judíos, junto a sus compatriotas árabes.

Fue a mediados del siglo X cuando las crónicas históricas recogen el *Bet Midrash* más importante de Córdoba. El mérito de este centro judío corresponde a Abraham Ibn Daud, de quien se dice que conoció a Shemuel Ibn Nagrela cuando era muy joven. En *su Séfer Ha-Kabalá*, Ibn Daud describe el increíble viaje del rabino Moshé ben Hanok a Córdoba. Se dice que, tras abandonar Egipto, el rabino buscaba un lugar próspero donde establecer una academia de enseñanza talmúdica. Mientras cruzaba el Mediterráneo, fue capturado por bandoleros frente a la costa adriática y hecho prisionero, convirtiéndose en esclavo de marineros cordobeses. Una vez en la metrópoli de Al-Ándalus, entonces centro de la esclavitud, se convirtió en hombre libre gracias al pago de la comunidad judía de ciudad de los Omeyas, aunque no se sabía que acababa de ser liberado, erudito consagrado y experto en estudios talmúdicos. Ingresó en una de las aljamas cordobesas y desempeñó un papel decisivo en el desarrollo del saber religioso y profano en Al-Ándalus, especialmente en la interpretación del *Talmud*, interpretación que difería por completo de la oriental, de donde procedía. Los partidarios de las juderías cordobesas admiraron sus visiones interpretativas de este texto fundacional de la tradición oral hebrea y lo eligieron como *dayán* (juez) de Córdoba (*HeHasid Qortoba*). El modelo de las aljamas cordobesas fue así modelado por los judíos que se habían trasladado a los reinos

cristianos del norte, intentando reproducir el mismo modo rabínico y talmúdico de estudio de los textos sagrados de la *Torá*. Las aljamas eran también lugares donde los asentamientos judíos eran fácilmente identificables en cualquier población donde se ubicasen, como era el caso de Sagunto, en la Comunidad Valenciana. Existían, por tanto, barrios enteros donde se concentraba toda la población judía cordobesa.

Ante el florecimiento cultural de los eruditos judeoespañoles en una región alejada de sus orígenes en Oriente, cabe preguntarse cómo se estructuró la ciudad andalusí para que la dinámica del saber y del conocimiento se estableciera sin límites ni obstáculos, a pesar de los favores y la protección de los emperadores. Como la mayor ciudad del Occidente musulmán durante la Edad Media, Córdoba se adaptaba perfectamente al estado de ánimo de los judíos de la época. Las investigaciones de Ángel Sáenz Badillos y Judit Targarona Borrás sobre la actividad intelectual de los judíos cordobeses han puesto de manifiesto la intensa producción literaria y científica de esta metrópoli andalusí. En su relación cronológica de escritores judíos, tanto en Al-Ándalus como en los territorios cristianos del norte, mencionan a más de treinta individuos. Siguiendo el ejemplo de las *mélajs*, los judíos de Córdoba tenían sus propios barrios donde desarrollaban todo tipo de actividades comerciales, culturales e incluso religiosas. Perfectamente estructurados, estos barrios, llamados modestamente juderías, constituían para los hebreos el corazón palpitante de la ciudad, lejos del concepto de guetos. Al igual que existían cementerios musulmanes, los hebreos cordobeses también disponían de lugares de enterramiento para sus muertos.

En este espíritu de desarrollo urbanístico y civilizatorio, hay que destacar el papel clave que desempeñó Hasdái Ibn Shaprut para hacer realidad el sueño judío, es decir, la construcción de las aljamas bajo la benevolencia del emir Abdelrramán III, tras haberlo acercado a la corte real. La particular atención de Ibn Shaprut hacia este emir de Al-Ándalus rebasó los límites de los medios terapéuticos que le prodigó. La confianza entre ambos hombres era total y nadie se atrevía a cuestionar su condición de dignatario. De hecho, este médico de la fe levítica formaba parte de la elite palaciega y sus recomendaciones al emir omeya no eran tácitamente rechazadas. Presionó constantemente a la autoridad del mandatario para obtener la independencia jurídica y cultural de los judeoespañoles de la época. Se había convertido, por así decirlo, en el portavoz de la comunidad israelita de Córdoba en las más altas esferas políticas.



Monumento a Hasdái ibn Shaprut, en Jaen. (Foto Wikipedia)

Las crónicas literarias cuentan muchas anécdotas sobre Ibn Shaprut, pero todas se centran en el hecho de que fue un mecenas de la cultura sefardí en Andalucía. Gracias a su mecenazgo y carisma, Córdoba se convirtió en el centro del saber para los judíos andalusíes y los que venían de fuera de la ciudad. En virtud de la posición y estatus que ocupaba, se convirtió también, con razón, en el *nasí* o príncipe de las comunidades judías de Andalucía, en este caso de Córdoba, siguiendo el ejemplo de Hanagid Ibn Nagrella de Granada, pero con funciones algo diferentes: el primero trató de unir las facciones judías en torno a un consistorio, mientras que las funciones del segundo rozaron las ambiciones políticas ziríes en un bastión musulmán que fue el último en buscar su afirmación y hegemonía. Con Ibn Shaprut, las ambiciones religiosas iban a florecer sin fin. De hecho, su visión transfronteriza del judaísmo tradicional rebasaba los límites del área geográfica de Al-Ándalus. Por ello, convocó a eruditos tanto del Magreb como de Oriente. Al mismo tiempo, desarrolló la profesión de traductor para una mayor difusión del conocimiento en la España musulmana, labor que permitió consolidar las bases esenciales del saber levítico para alcanzar el esplendor de la cultura sefardí en todos los ámbitos: el estudio del *Talmud*, la poesía, la ciencia, la medicina, la liturgia, las artes, etc. Durante su mecenazgo, Ibn Shaprut se convirtió también en el munícipe de figuras clave que desempeñaron un papel destacado en el florecimiento del pensamiento judío: Menahem ben Saruq, Dunash ben Labrat HaLeví y Moshé ben Hanok. Este último se convertiría en el formador y maestro del futuro visir de Granada, Shemuel Ibn Nagrella. En cuanto a Ben Saruq, combinó la literatura judía con los llamados estudios lingüísticos, ya que se dice que su diccionario de lengua hebrea, el llamado *Majbéret*, fomentó animadas discusiones gramaticales, semánticas, filológicas e incluso religiosas, debates que no lo libraron de tener detractores dentro de la comunidad israelita. Sin embargo, el diccionario era una referencia clave para los judíos que aprendían árabe, idioma estrechamente relacionado con el hebreo por su carácter semítico. Uno de los detractores del diccionario fue Dunash ben Labrat HaLeví, nacido en Bagdad entre los años 920 y 925, donde aprendió la lengua y la cultura árabes, así como gramática hebrea y la jurisprudencia rabínica, y completó su formación en la escuela de Fez. Fue el precursor de uno de los maestros indiscutibles de Sura (Babilonia), Saadía Gaón, conocido como el propulsor y reformador de la cultura judía. En este sentido, Ben Labrat contribuyó a la reestructuración y el florecimiento del pensamiento judío en Al-Ándalus, pero también en el campo de la literatura. Adoptó el sistema métrico y de versificación para la poesía en árabe y hebreo.

En cualquier caso, los nuevos eruditos judeoandaluces que se convirtieron en *dayanim* (jueces y rabinos) tuvieron el mérito de crear debates y producir escritos sobre cuestiones de gran calado cultural en una comunidad que buscaba canalizar sus esfuerzos y estructurar mejor su pensamiento e identidad. Pero, las ideas judías innovadoras procedentes de Oriente se impusieron, aunque degeneraron en intrigas intestinas entre partidarios de distintos patronatos. Esta discordia llevó a los judíos andalusíes y orientales a enemistades implacables e inyectivas

constantes, atestiguadas sobre todo en las antologías poéticas judeoespañolas de la época, en las que cada bando defendía su pertenencia a las distintas escuelas religiosas y a sus maestros predilectos. Estas mismas disensiones entre eruditos podrían tener su origen en el cisma entre las escuelas babilónicas que condujo a la decadencia irreversible de las famosas academias talmúdicas, establecidas en las ciudades de Sura y Pumbedita y dirigidas, en aquella época, por *gueonim*. En estos centros, el aprendizaje de las ciencias religiosas (interpretación de la *Torá* y del *Talmud*) estaba a la orden del día, del mismo modo que esta comunidad erudita se dedicaba a las llamadas ciencias profanas (medicina, poesía). Con toda probabilidad, esta decadencia se debió a la extrema fragilidad en la que se encontraban estas *yeshivot* babilónicas, lo que provocó el éxodo de los *gueonim* y sus seguidores a otros climas más clementes y prósperos, especialmente por el norte de África, hasta llegar a Al-Ándalus bajo los califas omeyas.

Es importante señalar que en esta construcción de la civilización judeoespañola propiamente dicha, caracterizada por un sefardismo cultural particularmente brillante, las rivalidades entre sus promotores adquirieron a menudo graves proporciones. Ibn Shaprut ya no contaba con Ben Saruk ni Ben Labrat para ayudarlo a alcanzar su objetivo de crear una sociedad basada esencialmente en la cohesión nacional entre los judíos de Al-Ándalus e, incluso, más allá de sus fronteras. Estos dos judíos orientales dieron la vuelta a una política cultural que había sido bien establecida desde el principio. Las crónicas históricas avalan el hecho de que Ben Saruq fue uno de los promotores del judaísmo caraíta en Andalucía, e Ibn Shaprut no dudó en hacerlo prisionero. En cuanto a Ben Labrat, su enemistad hacia el médico judío era grande. Ni qué decir tiene que estos desafortunados incidentes influyeron negativamente en la unión de la población levítica en torno a una misma escuela de pensamiento, con el fin de evitar cualquier cisma doctrinal o ideológico. Es evidente que en el siglo XI el caraísmo contaba con numerosos adeptos en Al-Ándalus. El término adjetivado «caraítas», conocido como *Bené Mikrá*, que significa «hijos de la Escritura» (del hebreo *kará*: «leer»), fue adoptado por los epígonos de Anán, que fue el primer fundador de la comunidad de los caraítas (para algunos rabinos se les conoce como bublicistas o escrituristas), que reivindicaban el judaísmo tradicionalista y cuya única base dogmática era la Biblia. Esta sigue siendo el fundamento de su pensamiento religioso y litúrgico. Dicho esto, cualquier interpretación derivada del *Talmud*, en sentido estricto, quedaba fuera de su exégesis bíblica. Fue hacia mediados del siglo VIII cuando el rabino Anán ben David de Bagdad se apartó de la tradición judía y promulgó un retorno al texto original de la ley mosaica, la *Torá*. Dado que la cultura dominante en Al-Ándalus era la árabe, su florecimiento y desarrollo cultural quedó mejor ilustrado por sus producciones científicas y literarias, sobre todo, porque dominaban a la perfección la lengua de los conquistadores omeyas. Era difícil, por tanto, acabar con esa propaganda caraíta en el seno de una comunidad rabínica que buscaba, sobre todo, ampliar sus conocimientos religiosos y renovar sus contactos orientales originales en Andalucía.

Además, con el establecimiento y la suplantación de nuevas estructuras judías sobre las ya existentes en Andalucía, siguiendo el ejemplo de las academias talmúdicas de Oriente, Córdoba se convirtió en el faro de la nueva Babilonia de los eruditos en el Occidente musulmán. Así, esta metrópoli de la Tierra de los Hebreos, conocida como sefardíes, dio un nuevo impulso al judaísmo medieval, antes de ser trasladada cuando aparecieron las taifas a Lucena, otro bastión de la judería andalusí, donde se transmitió todo el saber y el legado religioso de las academias babilónicas.

La paradoja de la conquista musulmana, más allá del dominio de una vasta zona del norte del Sáhara, es que favoreció un mejor contacto entre los judíos, hasta entonces totalmente dispersos. Fue sobre todo gracias a las aptitudes comerciales de este sector de la población que experimentó un auge extraordinario la comunicación horizontal en la sociedad andalusí. Al mismo tiempo, el *Talmud* se extendió también desde Oriente hasta los confines del Occidente musulmán, es decir, Al-Ándalus, y se crearon centros talmúdicos y rabínicos aquí y allá en Dar al-Islam (Tierra del Islam), sobre todo en los centros urbanos más importantes: El Cairo, Fez, Kairuán, etc.

Ya en tiempos de los almohades, y en los primeros años de su periodo, *las comunidades judías pudieron desarrollarse tanto en el marco del Estado idrisí como en el de las ciudades-Estado, especialmente Sijilmasa (Tafilalet)*. De este modo, pudieron disfrutar del derecho a establecerse, preservar su religión y circular libremente por todo el territorio bajo el control de esta dinastía. El historiador Théodore Reinach precisa que, para beneficiarse de estos derechos, los judíos debían pagar el impuesto de capitación (*yizia*) estipulado en el Corán para las «gentes del Libro», que se negaban a convertirse al islam. Se transformaron, por así decirlo, en sus «protegidos» y, en compensación, estos últimos sintieron hacia ellos una lealtad y un resentimiento encomiables e inquebrantables.

En Córdoba se crearon minitribunales judíos para dirimir las disputas de la comunidad, cuyos veredictos se basaban únicamente en la *Torá* y el *Talmud*. Ocasionalmente, los tributarios que no estaban satisfechos con los veredictos de los rabinos que actuaban como jueces acudían paradójicamente a los tribunales musulmanes para ganar sus casos. Esta práctica estaba bastante extendida en el Magreb occidental y, al parecer, era tolerada por los gobernantes.

Junto a estas instituciones bien estructuradas del Estado emiratí, la cultura y la epistemología desempeñaban un papel importante en la vida cotidiana de los sefardíes cordobeses. Como consecuencia, existía una estrecha correlación entre los judíos de Córdoba y los de Lucena. Numerosas figuras sefardíes vivieron allí y legaron sus escritos a la posteridad. Entre ellos figuran Isaac ibn Mar Saúl, Abu-l-Walid ben Hasdái, Abu-l-Walid ibn Ganah, Shemuel ha-Naguid Ibn Nagrella, Yosef ibn Nagrella, Yishaq ibn Gayyat, Yosef ibn Saddîq, Yishaq al-Fassí, Yishaq

ibn al-Balia, Yosef ben Meir ibn Megas, Moshé ben Maimón conocido como Maimónides (Rambam), entre otros. Todos estos autores de renombre marcaron el ocaso de un merecido esplendor por sus aproximaciones a la concepción del Universo y la Revelación, así como a la razón y la fe, que figuraban entre las vertientes del pensamiento de los judíos de Córdoba y Lucena. Es sobre todo en el campo de la poesía profana donde el producto de la convergencia judeoárabe se dejó sentir más.

Algunos estudios recientes han demostrado que la ciudad de Lucena preserva importantes datos sobre el tipo de vida cotidiana que llevaban los sefardíes de la época, así como sobre sus hábitos y costumbres. Lo cierto es que la ruta que unía Córdoba y Lucena permitió una mejor comunicación y un intercambio cultural y humano sin parangón. Hay que decir que pocas comunidades sefardíes en Al-Ándalus desempeñaron un papel cultural y jurídico tan destacado como las de Lucena, llegando incluso a rivalizar con sus homólogas cordobesas y granadinas a lo largo de la época medieval. Si los cronistas de la época describían a esta ciudad como la ciudad de los judíos, lo mismo ocurría con Granada, la capital zirí del último reducto musulmán en el Occidente musulmán, con la única diferencia de que en Lucena muchos de los sefardíes de la diáspora pertenecían a una clase social alta.



Monumento en honor a Maimónides en la Judería de Córdoba.

LA CIRCUNCISIÓN PERSEGUIDA

Sansón, Saúl, Jonatán y David insultan a los filisteos por no estar circuncidados. Antíoco IV prohibió la circuncisión, mientras que Matatías, y más tarde Juan Hircano, obligaron a otros a extirparse el prepucio. También en la época romana, el emperador Adriano prohibió esta práctica y Bar Kojba circuncidó a los judíos por la fuerza. ¿Fue esta una razón para la revuelta?

Alexandria Frisch



Bar Kojba, Arthur Szyk 1927. Wikimedia

Los filisteos incircuncisos

En los relatos bíblicos del enfrentamiento de Israel con los filisteos, un pueblo del Egeo que vivía entre Gaza y Ashkelón, la circuncisión desempeña el papel de marcador de identidad^[1]. Sansón (Jueces-*Shofetim* 15:18), Jonatán (1 Samuel-*Shmuel* Álef 14:6) y Saúl (1 Samuel-*Shmuel* Álef 31:4; 1 Crónicas-*Divré Hayamim*

10:4) se refieren a los filisteos como ערלים «incircuncisos» cuando están en combate, como un insulto étnico.

Del mismo modo, David se burla del infame Goliat, llamándole הפלשתי הערל הזה «ese filisteo incircunciso» antes de derrotarlo con su honda (1 Samuel-*Shmuel Álef* 17: 26, 36), y recoge cien prepucios filisteos como precio de novia para Mijal o Mical, la hija del rey Saúl.

שמואל א יח:כה ויאמר שאול כה תאמרו לדוד אין חפץ למלך במהר כי במאה ערלות פלשתים להנקם
באבי המלך....

(1 Samuel-*Shmuel Álef* 18:25) «*Saúl dijo: “Dile esto a David: ‘El rey no desea otro precio por la novia que los prepucios de cien filisteos, como venganza contra los enemigos del rey’ ”*»...

David dobla la cantidad:

שמואל א יח: כז ויקם דוד וילך הוא ואנשיו ויהי בפלשתים מאתיים איש ויבא דוד את ערלתיהם וימלאום למלך להתחתן במלך ויתן לו שאול את מיכל בתו לאשה.

(1 Samuel-*Shmuel Álef* 18:27) «*David salió con sus hombres y mató a doscientos filisteos; David trajo sus prepucios y se los contaron al rey, para que fuera yerno del rey. Saúl le dio en matrimonio a su hija Mical*».

La desgracia de ser incircunciso

Cuando Josué cruza a la tierra con los israelitas, los circuncida a todos, y la historia concluye con:

...יהושע ה:ט ויאמר יהוה אל יהושע היום [תה «ש+זהה] גלותי את חרפת מצרים

(Josué-*Yehoshúa* 5:9) «*Hashem le dijo a Josué: “Hoy [LXX: En este día] he hecho rodar de ti la desgracia de Egipto”*»^[2].

Según esto, ser incircunciso era vergonzoso para los israelitas. Incluso la conexión con ellos mediante el matrimonio con sus hijas era un problema. Así, el deseo de Sansón de casarse con una mujer filisteo provoca la respuesta de su padre:

...שופטים יד:ג ויאמר לו אביו ואמו האין בבנות אחיד ובכל עמי אשה כי אתה הולך לקחת אשה מפלשתים הערלים

(Jueces-*Shofetim* 14:3) «*¿No hay mujer aceptable entre tus parientes ni entre todo nuestro pueblo? ¿Has de ir a los filisteos incircuncisos para conseguir esposa?*».

La inconveniencia de la elección de Sansón queda subrayada por su trágico final, resultado directo de su mala elección de cónyuge.

Finalmente, en lo que generalmente se entiende como un relato sacerdotal (o de santidad) tardío de la *Torá*, Di-os establece la circuncisión como signo de la alianza (Génesis-*Bereshit* 17:11). Cualquiera que permanezca incircunciso וְהָיָה הַנֶּפֶשׁ הַזֹּאת כְּעַמֵּי הָאֲרָצוֹת «tal alma será cortada de su pueblo» (Génesis-*Bereshit* 17:14).^[3]

La prohibición seléucida

Con la conquista del Imperio persa por Alejandro Magno, los judíos se encontraron como una minoría cultural de hombres circuncisos rodeada por una muchedumbre de griegos que no lo eran. Cuando algunos judíos quisieron asimilarse a los seléucidas, «construyeron un gimnasio en Jerusalén según las costumbres de las naciones, se hicieron prepucios y abandonaron la santa alianza» (1 Macabeos 14-15). En otras palabras, los judíos practican el epispasmo (método de restauración prepucial mediante el estiramiento de la piel restante de una circuncisión), un procedimiento que se conocía en la antigüedad.^[4]

Para otros judíos, la circuncisión se convirtió en un marcador de identidad clave y así lo hicieron notar los poderes fácticos. Por tanto, según 1 Macabeos (1:48), Antíoco IV prohibió la circuncisión junto con la observancia del *Shabat*, los sacrificios y la observancia de la *kashrut* como parte de un esfuerzo concertado para unificar su reino seléucida de modo que «todos fueran un solo pueblo» (1 Mac 1:41), o, como creen ahora la mayoría de los estudiosos (siguiendo a 2 Macabeos), como respuesta a las crecientes tensiones en Judea,^[5] algunos se resistieron:

(1 Mac 1:60-61) «Según el decreto, dieron muerte a las mujeres que habían circuncidado a sus hijos, a sus familias y a quienes los habían circuncidado, y cogaron a los niños del cuello de sus madres».^[6]

Así pues, prohibir la circuncisión o anularla era una forma de restringir el judaísmo: la primera, por los factores externos de poder; la segunda, por los propios judíos que se asimilaban.

Circuncisión forzosa

Al contrario de la persecución de Antíoco, también se dio el caso contrario con la circuncisión forzosa. Ya vemos en la historia de Diná cómo sus hermanos insisten en que la gente de Siquem se circuncide, para que el príncipe se case con ella (Génesis-*Bereshit* 34). En la historia, solo era una treta, pero demuestra cómo la inclusión de incircuncisos entre los israelitas sería anatema.

Durante la revuelta macabea y sus secuelas, encontramos varios casos de extirpación forzada de prepucios:

Matatías: como contramedida a las prohibiciones de Antíoco IV, y para asegurar el futuro de la nación judía, 1 Macabeos relata cómo Matatías y sus

compañeros rebeldes circuncidaron a la fuerza a algunos dentro de sus fronteras, probablemente niños judíos a los que no les habían practicado el *brit milá* por miedo a las prohibiciones (1 Mac 2:46).^[7]

Juan Hircano: el historiador Josefo (siglo I E.C.) relata cómo los gobernantes asmoneos posteriores circuncidaron por la fuerza a los pueblos cercanos como forma de absorberlos (y anexarse sus territorios) en el reino de Judea. Concretamente, el sumo sacerdote Juan Hircano (r. 134-104 a.C.), que gobernó durante mucho tiempo, hizo lo mismo con los idumeos:

(Ant. 13.254-258) «[Juan] Hircano tomó también Dora y Marisa, ciudades de Idumea, y sometió a todos los idumeos; y les permitió quedarse en ese país si circuncidaban sus genitales y hacían uso de las leyes de los judíos. Y estaban tan deseosos de vivir en el país de sus antepasados, que se sometieron al uso de la circuncisión y de las demás formas de vida judías». ^[8]

La Gran Revuelta: al describir su propia experiencia de la revuelta contra Roma, Josefo relata cómo se utilizó la circuncisión para convertir y someter a los enemigos potenciales o reales. En un caso, el propio Josefo impide la circuncisión forzada de dos nobles gentiles, permitiéndoles permanecer entre los judíos sin convertirse (*Vita* 113). En otro caso, un general romano solo sobrevive al asesinato de sus tropas a manos de Eleazar, el líder de los rebeldes de Masada, tras prometer someterse al procedimiento (Guerra 2.454). ^[9]

Bar Kojba: según la *toseftá*, Simón ben Kosiba, más conocido por su nombre de guerra Bar Kojba «Hijo de una estrella», que dirigió una rebelión contra Roma (132-135 E.C.),^[10] volvió a circuncidar a los judíos asimilados que se habían extendido el prepucio, como los judíos de 1 Macabeos mencionados anteriormente:

תוספתא שבת טו:א המשוך צריך למול. ר' יהודה אומר משוך לא ימול מפני שהוא מסוכן. אמרו הרבה מלו בימי בן כוזבא והיו לו בנים ולא מתו שנאמר המול ימול אפי' מאה פעם. ואומר ואת בריתי הפר לרבות את המשוך.

(*Toseftá Shabat* 15:9) «Un hombre que ha tenido su prepucio estirado (*mashuj*) debe ser recircuncidado. Rabí Yehudá dice: “No es necesario volver a circuncidarlo, porque es peligroso”. Le dijeron: “Muchas personas en los días de Bar Koseba fueron recircuncidadas y tuvieron hijos, y no murieron, como está dicho: ‘Y ciertamente circuncidarás’ ” (Génesis-Bereshit 17:13). [Esto significa] incluso cien veces, como se dice: “Ha roto mi pacto” (17:4), incluyendo un *mashuj*».

El «cien veces» deja claro que el peligro es el riesgo de demasiados procedimientos médicos, consistentes en revertir y rehacer la circuncisión una y otra vez. La *toseftá* dice que los que la revirtieron lo hicieron por el deseo de asimilarse. A su vez, algunas de esas mismas personas volvieron a circuncidarse

durante la revuelta, bien porque Bar Kojba inspiró un renovado sentido del patriotismo judío, bien porque los rebeldes los obligaron a hacerlo.

Roma prohíbe las conversiones al judaísmo por la circuncisión

Al igual que la cultura griega, la romana se sentía profundamente incómoda con la circuncisión, especialmente con la práctica de convertir al judaísmo a los hombres por medio de esta práctica. Aunque el Imperio Romano daba un trato preferente a las religiones antiguas como el judaísmo, esto no se extendía a la práctica de convertir a los gentiles, ya que esto implicaba la remoción del prepucio. De hecho, el emperador Tiberio (r. 14-37 E.C.) ordenó a toda la comunidad judía que abandonara Roma (Historia Romana 57.18.5) en respuesta al proselitismo, lo que implicaba la circuncisión.

Modestino, un abogado romano del siglo III E.C., hace referencia a un rescripto legal –la respuesta escrita de un emperador romano a una petición de orientación legal– de Antonino Pío (r. 138-161 E.C.) que incluye una prohibición de conversión:

(Las Reglas, Libro VI) «Se permite a los judíos circuncidar solo a sus hijos por la autoridad de un rescripto del divino Pío; si alguien lo cometiere con uno que no sea de la misma religión, sufrirá el castigo que se aplica a un castrador».^[11]

Este rescripto, que prohíbe la circuncisión a los gentiles que se querían convertir, asimilando el ritual a la castración, implica que antes de Antonino Pío existía una prohibición del *brit milá* en general, que ahora este emperador levantaba o modificaba. Dicha interdicción dataría de la época de su predecesor, Adriano, contra el cual se rebeló Bar Kojba.

Antonino, rabí Yehudá HaNasí y la prohibición de la circuncisión

En la literatura rabínica, Antonino Pío (r. 138-161 E.C.) es recordado como un emperador amistoso con los judíos y asumido imaginariamente como amigo personal de rabí Yehudá HaNasí (ca. 135-217 E.C.)^[12] De hecho, una historia apócrifa que aparece en el *Bereshit Rabatí* del siglo XI hace que los dos líderes se encuentren como bebés, como consecuencia de esta prohibición de la circuncisión:

...בראשית רבתי כב:ב ע(ט)[ד] נא חדא אפקת קלוסי' רומי חייבת דלא יגורון יהודאי בניהון

(Bereshit Rabatí 22:2) «Una vez los malditos romanos sacaron un edicto que prohibía a los judíos circuncidar a sus hijos...».^[13]

La historia continúa diciendo que la esposa de *rabán* Simón ben Gamliel (o *rabán* Gamliel, dependiendo del texto)^[14] estaba embarazada y él decidió circuncidar al niño de todos modos. Al final es arrestado, pero salva a su hijo y a

su esposa cambiando al bebé por el recién nacido de Severo, cuya esposa sugiere el intercambio temporal. Cuando el emperador (ostensiblemente Adriano) ve que el bebé vuelve a tener prepucio, decide que el Dios judío es demasiado poderoso y anula el decreto.

בההיא שעתא בטילה גזרתה.

«En ese momento, el decreto fue cancelado».

El bebé judío crece y se convierte en Yehudá HaNasí y el hijo de Severo se convierte en el emperador Antonino, y así comienza su amistad.

Este relato medieval apócrifo muestra cómo la leyenda judía se aferró a la persecución de Adriano como un momento clave de la historia. Lo vemos de nuevo en *Bereshit Rabatí*, que afirma que la prohibición de la circuncisión tuvo lugar en tiempos del emperador Adriano, durante la gobernación de Quinto Tineo Rufo (130-132 d.C.), gobernador de Judea cuando estalló la revuelta:

בראשית רבתי י"ז אמר ר' יודן: משגזר טורנוס רופוס שלא ימול אדם, מל אחד את בנו ועלה לבימה

ונתפס

(*Bereshit Rabatí* 17:1) «Rabí Yudán dijo: “Cuando Turno Rufo prohibió la circuncisión, un hombre se la practicó a su hijo y subió a la bimá [podio o tebá] y fue apresado”».^[15]

En resumen, la tradición judía recuerda la conexión entre la interdicción y Adriano.

La prohibición de la circuncisión: siglo II

El veto de Adriano se menciona oblicuamente en la *Mishná* (siglo II E.C.), en el contexto de su discusión sobre si está permitido llevar un escalpelo o instrumento de circuncisión en *Shabat*:

משנה שבת י"ט: רבי אליעזר אומר: אם לא הביא כלי מערב שבת, מביאו בשבת מגלה. ובספנה מכסהו על פי עדים.

(*Tratado de Shabat* 19:1) «Rabí Eliézer dice: “Si no han traído el implemento [para la circuncisión] en la víspera del Sabbath puede ser traído abiertamente en el Shabat; y en un momento de peligro un hombre puede cubrirlo en presencia de testigos».

La frase «en tiempo de peligro» presumiblemente se refiere a una época durante la cual la circuncisión estaba proscrita. Aunque la *Mishná* no aclara cuándo se produjo esta restricción, parece razonable asociarla con las demás referencias a una prohibición adriánica.^[16]

Una referencia menos segura a esta prohibición de la circuncisión procede de la Epístola de Bernabé, un texto cristiano apócrifo de principios del siglo II, que habla de la exhortación bíblica a «circuncidar vuestros corazones» y escuchar las palabras de Di-os:

(Epístola de Bernabé 9:4) «En resumen, Él [Di-os] circuncidó nuestros oídos para que al escuchar la palabra creyéramos. Pero la circuncisión en la que ellos [los judíos] han confiado ha sido abolida, porque él [¿?] declaró que la circuncisión no era un asunto de la carne. Pero, ellos desobedecieron, porque un ángel maligno los “iluminó”». [17]

Bernabé puede estar refiriéndose a una prohibición romana de la circuncisión judía, pero también podría tratarse simplemente de una condena cristiana de la práctica. [18]

¿Un decreto de Adriano como precipitante de la revuelta de Bar Kojba?

La *Historia Augusta*, una colección de biografías de emperadores romanos que comienza en el 117 E.C. con el emperador Adriano y termina en el 284 E.C., informa de que este promulgó una prohibición contra la circuncisión y añade que esto fue lo que provocó la rebelión de Bar Kojba:

(Vita Hadriani 14.2) «También en esta época los judíos iniciaron una guerra, porque se les prohibió mutilarse los genitales». [19]

La fiabilidad histórica de la *Historia Augusta* es incierta; algunos de sus detalles son claramente inventados. De hecho, varias fuentes romanas indican que la causa principal de la revuelta fue la construcción de una nueva ciudad o templo en el lugar de la Jerusalén destruida, [20] mientras que las fuentes rabínicas también aluden a la frustración por la falta de reconstrucción del Templo como causa de la rebelión. [21]

No obstante, este relato de la *Historia Augusta* no puede descartarse fácilmente. El autor hace referencia a la autobiografía de Adriano cinco veces; probablemente fue escrita en el regreso definitivo de este emperador a Roma, antes de su muerte en 138 E.C., por lo que el autor probablemente tuvo acceso a las propias palabras de Adriano. Además, existen muchas fuentes que reflejan la prohibición de la castración por parte de Adriano [22] y Bernabé se refiere a la circuncisión burlescamente como mutilación, vinculándola conceptualmente a la emasculación. [23] Muchos eruditos, por tanto, dan crédito a la posibilidad de que la prohibición del *brit milá* fuera uno de los motivos de la revuelta, mientras que otros la rechazan. [24]

Ansiedad por la circuncisión a lo largo de los tiempos

Independientemente de que la prohibición de la circuncisión desempeñara o no un papel en el escenario de la revuelta de Bar Kojba, sabemos que los romanos

veían la circuncisión con el mismo desdén que la castración, refiriéndose a ella como una mutilación de los genitales. Por lo tanto, realizarla bajo su jurisdicción habría sido motivo de preocupación y esto dejó una marca indeleble en las fuentes judías. Podemos ver desarrollos similares en los tiempos modernos.

Por ejemplo, en 2012, Alemania propuso prohibir la circuncisión, algo que trajo a colación una legislación nazi de los años 30.^[25] Existen movimientos similares para vetarla en EE UU y en algunos países europeos.^[26] Nuestra mirada a la prohibición romana en tiempos de Adriano sirve como precedente revelador del choque cultural que los judíos hemos experimentado –como agresores o como víctimas– en la realización de este ritual formador de identidad.

thetorah.com



La circuncisión siempre ha sido vista por los gentiles como un acto difícil de aceptar, de ahí los diferentes intentos de prohibición, incluyendo los más recientes en Europa y América del Norte.

Notas

¹ Avraham Faust. *The Bible, Archaeology, and the Practice of Circumcision in Israelite and Philistine Societies*, *JBL* 134:2 (2015): 273-290. Varios pueblos vecinos de Israel, como por ejemplo los egipcios y quizás otros más (ver Jeremías-Irmiyahú 9:25-26) practicaban la circuncisión, por lo que los filisteos se debieron de ver distintos.

² Para leer una discusión sobre esta historia y sus significados posibles, ver David Frankel, *Joshua Circumcises Israel in Response to Egypt's Scorn*, *TheTorah* (2018); ídem, *Why Didn't the Israelites Circumcise in the Wilderness?* *TheTorah* (2021).

³ El significado de este castigo es incierto. Ver una revisión en Jacob Milgrom, *Leviticus 1–16*, *Anchor Bible* 3A (Nueva York: Doubleday, 1991), 457–460. Él lo asume como una condena Divina, ya sea a la falta de descendientes o de otra vida. Igualmente, esta es la interpretación rabínica, aunque muchos eruditos modernos lo consideran una penalización humana, quizás el destierro.

⁴ Celso el Griego, que escribió durante el reinado de Tiberio (14-37 E.C), describe tales intervenciones quirúrgicas en *De medicina* (7.25.1).

⁵. Victor Tcherikover en *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1959), 191, fue el primero en sugerir que Antíoco instituyó medidas religiosas restrictivas como respuesta a las crecientes tensiones y no, como sugieren la tradición judía y 1 Macabeos, que la revuelta siguió a las persecuciones. En estos momentos, esto se ha convertido en una posición consensual.

⁶. Ver también 2 Macabeos 6:10.

⁷. Las tradiciones manuscritas difieren sobre si aquellos niños circuncidados estaban «en los límites/ fronteras de Israel», lo que incluiría a los gentiles, o solo aquellos que estaban entre «los hijos de Israel». Esta última es la interpretación de Isaac T. Soon en su artículo “*In strength*” not “*by force*”: *Re-reading the circumcision of the uncircumcised ἐν ἰσχύι in 1 Macc 2:46*,” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 29:3 (2020): 158-159.

⁸. Ver también las circuncisiones forzosas de los itureos en Ant.13.318 y el posible rechazo a esta práctica religiosa en Pella en Ant.13.397. Ver también en la versión de la Septuaginta del libro de Ester 8:17, que señala que tras la victoria de los judíos sobre Amán, «muchos gentiles fueron circuncidados y se hicieron judíos por miedo a los judíos» Ello sugiere de nuevo que en tiempos de conflicto entre judíos y gentiles, la circuncisión tuvo un papel principal en la alineación con el más poderoso.

⁹. Podemos contrastar estos ejemplos de circuncisiones forzosas o de intentos con el deseo más libremente expresado de ser sometido a este ritual en la historia de Josefo sobre la conversión de la casa real de Adiabene en el siglo I E.C. Él relata cómo el príncipe Izates quiere su *brit milá*, porque es la única manera de convertirse en *loudaios*, judío (Ant. 20.38–39). Ver la revisión que hace Malka Z. Simkovich, *Queen Helena of Adiabene and Her Sons in Midrash and History, The Torah* (2018).

¹⁰. Werner Eck, *The Bar Kochba Revolt: The Roman Point of View in Journal of Roman Studies* 89 (1999): 78.

¹¹. El texto dice: *Circumcidere ludaeis filios suos tantum rescripto divi Pii permit - titur ; in non eiusdem nationis qui hoc fecerit , castrantis poena ir – rogatur.*

¹². El *midrash* rabínico presenta a ambos como amigos que discutían a menudo sobre temas de la *Torá*. No está claro si el *midrash* se refiere al propio Antonino o a su hijo filósofo, Marco Aurelio (161-180 E.C.), o a una amalgama de ambos.

¹³. El cuento aparece en la impresión estándar, editada por Hanokh Albeck, (cap. 22 versículo 2, pp. 86–87), y también aparece tratado en los siguientes textos: Samuel Krauss, *La légende de la naissance de Rabbi*, en la *Revue des études Juives* 58 (1909): 65–74 [72–73]; Alexander Guttmann, *The Patriarch Judah I – His Birth and His Death: A Glimpse into the Chronology of the Talmudic Period*. *HUCA* 25 (1954): 239–261 [244–245].

¹⁴. El texto aquí tiene a Rabán Gamliel (III), hijo de rabí Yehudá HaNasí, y padre de rabí Yehudá Nesíá, que Albeck acepta, pero que Krauss señala como error, siguiendo el texto del *Menorat HaMeor* de Rabban Simón ben Gamaliel. Aunque históricamente esto supondría una seria diferencia, poco importa a la hora de captar el sabor de una leyenda medieval.

¹⁵. El hecho de que Rufo aparezca en el *Talmud* como el agente de la maldad de Adriano incluso después de la supresión de la revuelta (véase b. Ta’anit 29a) –aunque históricamente hablando, no tenemos pruebas de que Rufo fuera gobernador después de la revuelta– hace que no tengamos certeza de si *Bereshit Rabati* está afirmando que esto fuera una causa o un efecto de la revuelta.

¹⁶. Cuándo tuvo lugar durante su gobierno está menos claro. Según b. *Sanhedrin* 68a, rabí Eliézer murió antes de la rebelión, por lo que este pasaje parece corroborar una prohibición anterior a la lucha de Bar Kojba. Una *baraita* en b. *Shabbat* 130a, sin embargo, atribuye la declaración a rabí Yudá bar Iláí, activo en el período posterior a la revuelta, pero incluso citando a rabí Eliézer.

¹⁷. El texto griego de la Epístola de Bernabé dice:

Bernabé 9.4 οὐκοῦν περιέτεμεν ἡμῶν τὰς ἀκοάς, ἵνα ἀκούσαντες λόγον πιστεύσωμεν ἡμεῖς. Ἀλλὰ καὶ ἡ περιτομὴ ἐφ’ ἧς πεποιθήσιν καθήρηται, περιτομὴν γὰρ εἶρηκεν οὐ σαρκὸς γεννηθῆναι. ἀλλὰ παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτοῦς.

El texto y la traducción están basados en la versión inglesa presentada por Michael W. Holmes, ed., *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, 3.a edición (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 406–407. La referencia a un ángel maligno sigue la omnipresente angelología del judaísmo

del Segundo Templo, que ve a estos como conductos de revelación (p. ej., Jubileos 2:1), así como la existencia de ángeles malignos (p. ej., Filón, De Gig. 16:22, *El testamento de los doce patriarcas*). La referencia a un ángel maligno que engaña a los judíos sobre la circuncisión pretende transmitir lo erróneo de esta práctica. Véase J. N. B. Carleton Paget, *Barnabas 9.4: A Peculiar Verse on Circumcision*, en *Vigiliae Christianae* 45:3 (1991): 242-254.

¹⁸ E. Mary Smallwood, *The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision* en *Latomus* 18.2 (1959): 334-347 [p. 337]. Ver también, *eadem*, *The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision: Addendum*, en *Latomus* 20.1 (1961): 93-96.

¹⁹ El texto latino dice:

et eatepestate Judæi bellum quod vetabantur mutilare genitalia.

Este escrito se le atribuye a menudo a Elio Espartiano, tal como lo refiere Smallwood en su artículo.

²⁰ El ejemplo más claro es la Historia romana 69, 12:1-14:3, de Casio Dio. Aunque no existen pruebas arqueológicas de la construcción de un templo romano a Júpiter, las evidencias numismáticas confirman la existencia de la ciudad romana *Aelia Capitolina*. Sin embargo, no está claro si su existencia es anterior o posterior a la revuelta. Por ejemplo, Eusebio de Cesárea, obispo que vivió entre los años 260 y 340 d.C., sitúa la creación de Aelia después de la revuelta, cuando Jerusalén fue vaciada de judíos (Historia de la Iglesia 4, 6:1-4). Ver Yoram Tsafrir, *Numismatics and the Foundation of Aelia Capitolina* en *The Bar Kochba War Reconsidered*, ed. Peter Schäfer (Alemania: Mohr Siebeck, 2003), 31-36.

²¹ Ver, por ejemplo, Bereshit Rabá 64:10. Para leer más, ver, por ejemplo, a Moshe David Herr, סיבותיו של מרד בר-כוכבא [Las causas de guerra de Bar Kojba], *Zion* 43 (1978): 1-11; a Mordechai Gichon, *New Insight into the Bar Kokhba War and a Reappraisal of Dio Cassius* 69.12-13, en *The Jewish Quarterly Review* 72 (1986): 15-43; a Peter Schäfer, *Hadrian's Policy in Judaea and the Bar Kochba Revolt: A Reassessment*, in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, editado por Philip R. Davies y Richard T. White (Inglaterra: JSOT Press, 1990), 280-303; *idem*, *The Bar Kokhba Revolt and Circumcision: Historical Evidence and Modern Apologetics*, en *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit: Wege der Forschung: von alten zum neuen Schürer*, editado por Aharon Oppenheimer (Múnich: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1999), 119-132.

²² Ra'anan Abusch, *Negotiating Difference: Genital Mutilation in Roman Slave Law and the History of the Bar Kokhba Revolt*, en *The Bar Kochba War Reconsidered*, editado por Peter Schäfer (Alemania: Mohr Siebeck, 2003), 75-76.

²³ Aun así, es poco probable que la circuncisión pudiera confundirse con la castración. Si Adriano hubiera querido prohibir el *briit milá*, podemos suponer que la habría enumerado explícitamente. En el latín del siglo II d.C. existía una palabra distinta para circuncisión (*circumcidere*), que sin duda se habría utilizado si Adriano hubiera pretendido legislar contra ella (Abusch, "Negotiating Difference," 77-78.).

²⁴ Ver a Aharon Oppenheimer, *The Ban on Circumcision as a Cause of the Revolt: A Reconsideration*, en *The Bar Kochba War Reconsidered*, editado por Peter Schäfer (Alemania: Mohr Siebeck, 2003), 55; a Menachem Mor, *Are There any New Factors Concerning the Bar-Kokhba Revolt?* en *Studia Antiqua et Archaeologica* 18 (2012): 161-193; y a Herbert W. Benario, *A Commentary on the Vita Hadriani in the Historia Augusta* (Chico: Scholars Press, 1980), 10.

²⁵ Ver la discusión de Joshua Hammer, *Anti-Semitism and Germany's Movement Against Circumcision*, en *The Atlantic* (7 de enero de 2013).

²⁶ Para una lista de distintos intentos de prohibir la circuncisión, ver *Circumcision and Law*, Wikipedia. thetorah.com



MOSES ELÍAS LEVY O EL SUEÑO DE UNA «NUEVA SION» EN FLORIDA

José Chocrón Cohén

Micanopy es un pueblo ubicado en el condado de Alachua en el estado estadounidense de Florida. A una distancia de 348 millas (560 km) de Miami y a cinco horas con 45 minutos aproximadamente conduciendo desde uno a otro enclave. En el Censo de 2020 tenía una población de 648 habitantes y una densidad poblacional de 241, 36 personas por kilómetro cuadrado.



Una casa típica de Micanopy

La historia que nos ocupa comienza en los tiempos en que España cedió sus provincias (oriental y occidental) de la Florida a los Estados Unidos en 1821 como consecuencia del llamado *Tratado de Adams-Onís*, también conocido por otras denominaciones, entre ellas, *Florida Purchase Treaty* o *Tratado de la Florida* de 1819-1821, Mediante este se llevaron a cabo negociaciones entre España y Estados Unidos para fijar la frontera entre la nación norteamericana y el entonces virreinato de la Nueva España. Luis de Onís acudió como representante del rey Fernando VII de España y por los estadounidenses el secretario de Estado John Quincy Adams. La negociación se inició en 1819 y aunque se firmó en ese mismo año, no fue ratificado por ambas partes hasta el 22 de febrero de 1821. El 10 de julio José Coppinger, último gobernador español, entregaba San Agustín (parte oriental) y el 17 el coronel José María Callava, Pensacola (Florida Occidental) a los norteamericanos. Como resultado de dicho tratado, España renunció, entre otras posesiones, al territorio de Oregón e igualmente cedió definitivamente las Floridas, la Luisiana y la navegación por el río Misisipí. La Corona Española quedó como única soberana de Texas, territorio que los Estados Unidos reclamaba como parte de la Luisiana y que había sido comprada posteriormente a los franceses en 1803.

Pues bien, tras la cesión española de la Florida, la recién construida población de Micanopy se convirtió en la primera ciudad característica estadounidense fundada en el territorio de La Florida. Uno de sus fundadores fue Moses Elías Levy, un rico y filantrópico hombre de negocios, nacido en Marruecos, en la ciudad de Essaouira (Mogador) en 1782 y fallecido en 1854, en White Sulphur

Springs, Greenbrier, Virginia, Estados Unidos, quien intentó crear un lugar de refugio para los judíos perseguidos en aquel remoto y agreste enclave de la Florida. Habiendo inmigrado en 1820, fundó en 1822 Pilgrimage Plantation, el primer asentamiento comunitario judío en los Estados Unidos, a una distancia de dos millas de Micanopy. El asentamiento duró desde 1822 a 1835, fecha en que la plantación se incendió durante la Segunda Guerra Seminola. Este interesante episodio de la historia judía norteamericana se habría quedado relegado a la marginalidad y el olvido si no fuera gracias al autor Chris S. Monaco, un investigador independiente, residente en dicha ciudad, quien en 2005, en su libro *Moses Levy of Florida: Jewish Utopian and Antebellum Reformer* estudió a este asombroso personaje, reivindicando así la importancia y significación de su revolucionario emprendimiento para la historia del judaísmo norteamericano.

Moses Elias Levy, que, como se dijo anteriormente, nació en la ciudad de Essaouira, antiguamente conocida por el nombre de Mogador, en el Marruecos de 1781, era hijo de Eliahu Levy y perteneció a una familia sefardí ⁽¹⁾. Tras la muerte del Sultán Sidi Muhammad en 1790, se desató en Marruecos un feroz brote de violencia antisemita induciendo al padre de Moses a huir con su familia a Gibraltar. Allí, a la edad de quince años, mientras rezaba en la sinagoga, Moses tuvo una revelación que él más tarde describiría. Según el historiador Chris S. Monaco «durante ese episodio, Moses Levy juró jamás dudar de la Biblia». Años después, en 1800, el fallecimiento de su padre y una epidemia de fiebre amarilla forzaron a Moses junto a su madre y su pequeña hermana a trasladarse a las islas Virgenes danesas (Santo Tomás) donde se incorporaron a la próspera comunidad judía allí existente. Tres años más tarde, a la edad de veintidós años, se asoció en el comercio de maderas con Philip Benjamin, también judío, padre del senador de los Estados Unidos y secretario de Estado Confederado Judah P. Benjamin ⁽²⁾. Posteriormente se trasladó a Puerto Rico donde devino en contratista de municiones y ulteriormente, tras la separación de su esposa Hannah Margarite, se mudó a Cuba donde amasó una fortuna en el negocio del transporte naviero. Durante su estada en Cuba, Levy decidió usar su riqueza para comprar una extensión de tierra cerca de Micanopy, en la Florida antes española. «Su éxito constituía una carga moral para él [escribe Monaco]... Una fuente potencial de pecado que él manejaba de la más justa manera». Por esta fechas en que la comunidad judía americana propendía, más bien, a una interpretación laxa de las normas y ritos religiosos, el espíritu de Moses E. Levy se inclinaba a la observancia religiosa. Confesaba que temía lo que más despreciaba, esto es, «convertirse en un mero animal hacedor de dinero», por lo que mantenía rigurosamente el *Shabat*, observaba la *kashut* y leía la *Torá* (Sagradas Escrituras) todos los días. En 1821 compró 53 mil acres de tierra (aproximadamente 215 kilómetros cuadrados) en el Nordeste de la Florida en la creencia de que ese estado podría ser una Nueva Sión para los judíos perseguidos de Europa. Levy construyó casas y cavó pozos con la esperanza de atraer a judíos europeos que

vivían en opresivas condiciones y, tal como antes se expresó, denominó a la colonia Pilgrimage Plantation.

En 1814, tras la retirada de las tropas francesas de Alemania, se desató en esta un resurgimiento del nacionalismo y el antisemitismo. Comunidades judías enteras fueron llevadas a la tortura y fueron gravadas arbitrariamente con pesados impuestos. Violentos saqueos, asimismo, se extendieron a lo largo de todo el país. Observando las penurias de sus hermanos judíos, Moses E. Levy divisó una alternativa para ofrecerles refugio y centró su atención en los Estados Unidos de América.

Afirmaba Moses E. Levy que los hebreos de la Diáspora necesitaban una tierra-hogar donde refugiarse y argumentaba lo siguiente: «Ningún mejoramiento puede esperarse para nosotros en las manos de otras naciones», para luego proclamar: «El pueblo judío ha permanecido sin mezclarse con los de otras naciones a través de los cuales se halla disperso» y que «cualquier judío que contribuya a la... integración de la Casa de Israel es un enemigo para su nación, su religión y consecuentemente para el mundo entero».

Levy creía, afirma Chris S. Monaco, que los Estados Unidos, a semejanza del Monte Ararat, serviría como último destino para sus hermanos y que «una nueva era de prosperidad agraria llegaría para cumplir el plan de Di-os» y que en vista de cualquier posibilidad de retorno a Israel se veía cerrada, los Estados Unidos con su libertad religiosa y su separación entre Iglesia y Estado era «el único lugar en que los judíos podrían buscar asilo».

LA PLANTACIÓN DE LOS JUDÍOS

En 1816, durante un viaje a Londres, para asegurarse de fondos para su proyecto de asentamiento, tuvo un encuentro con Frederick Warburg, vástago de una rica familia de banqueros alemanes. Ambos se asociaron y con el respaldo de los Warburg, Levy zarpó rumbo a Estados Unidos. Entre 1820 y 1824 viajó a Nueva York, Filadelfia y Norfolk en búsqueda de apoyo financiero para llevar a cabo su plan.

Para financiar Pilgrimage Plantation, Levy invirtió en una molienda azucarera y un taller de herrería, así como en una amplia gama de equipos agrícolas y de ganado, incluyendo caballos, ovejas y



Moses Levy en Pilgrimage Plantation. (foto archivo Michael Adno)

bueyes. Los residentes comenzaron a venir a principios de 1822, cuando Warburg llegó con veintitrés colonos que habían respondido a un anuncio publicado en un periódico de Nueva York, patrocinado por *Florida Association of New York*, una compañía inmobiliaria. Desde entonces se registraron entradas diarias al asentamiento en cuyas viviendas Levy y sus nuevos colonos habitaron, se podría decir, que en medio de «una modestia cómoda».

LA RIVALIDAD POR EL COMERCIO

La presencia de los colonos, sin embargo, despertaba ciertas suspicacias, ya que el repentino flujo de estos agitaba grandemente a los indios nativos de la región y provocaba la ira de Horacio Dexter, un vendedor anglohispano que les vendía a los aborígenes, con un monopolio comercial en Micanopy.

Afirma el escritor e investigador Brian Zimmerman⁽³⁾ lo siguiente: «En un estremecedor momento cinematográfico, Horacio Dexter, juntamente con una docena de nativos americanos, irrumpió en la plantación de Moses Levy y amenazó con incendiarla. Afortunadamente esta crisis pudo ser evitada cuando Levy les ofreció sus barriles de ron a cambio de una paz temporal». Empero las complicaciones no acabaron allí pues, en 1823, la *Florida Association of New York*, a la que Levy le había vendido una porción de la concesión de estos terrenos, decretó que su propiedad sobre el inmueble sería anulada si él no lograba reunir a doscientas personas para ocupar la plantación durante los siguientes tres años.

Desesperado por mantener su asentamiento, Levy pidió a Warburg que le trajera otro contingente de colonos desde Europa. Este logró traer otras veinticinco familias a aquellos terrenos agrestes de la plantación experimental de Levy, en su mayoría vendedores ambulantes y corredores provenientes del Este de Europa. Después de esta fecha fue difícil atraer a más colonos... Quizás no habían llegado en mayor número desincentivados por los indios hostiles, las serpientes y los cocodrilos...

En 1824, durante un intento por vender unas parcelas para generar algún ingreso, Levy fue cuestionado sobre la legalidad de los títulos de propiedad sobre los terrenos. Hubo algunos políticos de la península que lo acusaron de haber comprado el terreno del asentamiento antes de que la Florida fuera oficialmente convertida en Estado y temiendo posibles repercusiones legales sus financistas norteños le retiraron su apoyo.

UN ESFUERZO DESESPERADO

En 1825 Levy viajó a Londres con la esperanza de persuadir a los filántropos judíos a apoyar financieramente su proyecto de Pilgrimage Plantation. Sin embargo, su empeño por contar, además, con el liderazgo de los cristianos ingleses tuvo un gran impacto en el total restablecimiento de los derechos a los judíos en Inglaterra al granjearse el interés de un grupo de londinenses de la clase alta que,

en 1826, contribuyeron sobre bases liberales, en restaurar totalmente la igualdad política a los israelitas ingleses, cuyos derechos habían sido suspendidos poco más de quinientos años atrás.⁽⁴⁾

Moses Levy se dirigió en varias ocasiones a los grupos cristianos reformistas impresionándoles con sus aleccionadores discursos y contribuyendo de ese modo a disipar en gran medida el prejuicioso estereotipo despectivo de los hebreos que dominaba por aquellas fechas en la capital inglesa. Levy también confrontó a la *Sociedad Evangélica de Londres* manifestando su rechazo ante su pretensión de proselitismo entre los judíos y desafiando sus intentos de *salvarlos* a través de

la conversión. Irónicamente sus relaciones con los evangélicos a cuyos intentos de conversión él se oponía, tuvieron eco en el movimiento británico antiesclavista. Levy había estado en contacto muy directo con los esclavos tras sus experiencias en el Caribe y Florida, y había escuchado con profunda atención acerca de los objetivos de los miembros de agrupación que lideraba a los evangélicos abolicionistas, conocida como la Secta Clapham. Estos, debido a que Levy observaba el *Shabat*, leía y entendía fluidamente el hebreo y conocía la Biblia, respetaban a Moses E. Levy como descendiente en línea directa de los antiguos hebreos, cuya religión, ellos creían, era la fuente primordial del cristianismo. Los abolicionistas británicos postulaban la inmediata emancipación a fin de «salvar las almas de ambos: esclavo y propietario». Levy argumentaba que para lograr tales objetivos se requeriría una generación, al menos, para preparar la



El historiador Chris S. Monaco y su perro. (Foto Michael Adno).

emancipación, ya que habría que agendarse de entidades financieras y hombres de negocios para invertir en una agricultura sin mano de obra esclava y los hijos de los sirvientes tendrían, además, que ser educados en el conocimiento de técnicas agrícolas. No obstante, a pesar de sus reservas, Moses tuvo el coraje y la valentía de proponer la emancipación y hacer pública su opinión, aun cuando para entonces se encontrara en la relativamente segura ciudad londinense ⁽⁵⁾.

Moses E. Levy permaneció cinco años en el extranjero intentando buscar ayuda financiera para su asentamiento; pero, mientras estuvo afuera, la solidez de Pilgrimage Plantation se tambaleaba, aunque no ya por mucho tiempo. En 1835, durante la Segunda Guerra Seminola, el asentamiento estuvo en medio de

la línea de fuego entre esos nativos y las tropas de los Estados Unidos y, como anteriormente se expresó, terminó siendo incendiada.

Años más tarde el hijo de Moses E. Levy, David Levy Yulee, fue nombrado senador de los Estados Unidos por el Estado de Florida, el primero de los judíos nacidos en aquella región que resultó electo para ese cargo. Contrariamente a su padre, se pronunció a favor de la esclavitud y rechazó su identidad judía... Empero el sueño visionario de Moses E. Levy y su conmovedora consagración en ayuda de sus hermanos judíos más necesitados perdurará en el tiempo como ejemplo inspirador para todos nosotros.

Notas

^[1] No es extraño entre ciertos judíos marroquíes, familiarizados con el entorno cultural gentil de las sociedades occidentales, acompañar su nombre del de su padre. Así, Moisés Elías Levy vendría a significar Moses ben Eliyahu (o "hijo de Elías", en hebreo).

^[2] Judah P. Benjamin fue el primer judío en ser electo para el Senado de los Estados Unidos en 1853 donde se hizo famoso por sus discursos esclavistas. Después de que el Sur se escindiera, Jefferson Davis le designó en 1861 como fiscal general, secretario de guerra confederado y secretario de Estado en 1862.

^[3] Zimmerman, Brian. *The Small Florida Town That Could Have Been a Jewish Utopia*. En Forward. Jewish Independent NonProfit, diciembre 9, 2004. <https://forward.com/culture/210261/the-small-florida-town-that-could-have-been-a-jewi/>

^[4] El 18 de julio de 1290, el rey Eduardo I de Inglaterra firmó el Edicto de Expulsión que ordenaba a todos los judíos de su reino salir antes de noviembre de 1290.

^[5] Chris S. Monaco identificó a Moses E. Levy en un panfleto anónimo titulado «Un plan para la abolición de la esclavitud», la más antigua e importante publicación abolicionista publicada por un judío norteamericano.

Bibliografía

MONACO, Chris S. *Moses Levy of Florida: Jewish Utopian and Antebellum Reformer*. *Southern History*. Biography Series. History/ United States- Southern History. December 2005. El autor fue Ganador en 2006 del *Florida Historical Society Presidential Award Distinction*.

ZIMMERMAN, Brian. *The Small Florida Town That Could Have Been a Jewish Utopia*. En Forward. Jewish Independent NonProfit, diciembre 9, 2004. <https://forward.com/culture/210261/the-small-florida-town-that-could-have-been-a-jewi/>

HUNTER, Leon. *Moses Elias Levy, an early Florida Pioner and the father of Florida's First Senator*. *Florida Historical Quarterly*. Vol. 19, N. 4, Article3.



UNA VISTA A LA COMUNIDAD JUDÍA de la Ciudad de Panamá

Natán Naé, con información de NYJTG.

La comunidad judía de Panamá se convertido en el siglo XXI en la que mayor crecimiento ha experimentado en Hispanoamérica, hecho no poco significativo, pues este crecimiento se ha dado en un ambiente de decaimiento de otras comunidades históricas, ya sea por falta de aumento demográfico o por emigración.

A diferencia de otras comunidades, la de Panamá se caracteriza por su marcado predominio de la cultura sefardí –con grupos provenientes de los asentamientos de judíos lusohablantes del Caribe, de Siria y, ahora, con descendientes de marroquíes provenientes de Venezuela– y por la observancia religiosa.

La página *New York Jewish Travel Guide*, una guía de turismo judaico de Estados Unidos, entrevistó al rabino Aaron Laine, de la comunidad askenazí Beth El, de la corrientes de Jabad Lubavitch, quien ofreció un interesante panorama de la *kehilá* istmeña. Laine se trasladó a Panamá en 1994, como rabino de una sinagoga establecida en el sector de Obarrio, que posteriormente se mudó a la zona de Paitilla.

«En aquel entonces, Paitilla albergaba a más del 65% de la población judía. Sin embargo, hace una década, Punta Pacífica, un nuevo barrio creado en un vertedero cercano, atrajo a muchos residentes judíos, formando una comunidad sefardí. Otro enclave, Bella Vista, ubicado a unos 25 minutos a pie, albergaba una población judía más pequeña. Además, Marbella, un barrio a solo 10 minutos a pie de nuestro centro, tenía un puñado de residentes judíos, lo que enfatiza la naturaleza compacta de la comunidad», señaló Laine.

Además del estilo relajado, típico de las comunidades de Centro y Suramérica,



Foto: Cortesía. Sinagoga de la comunidad Kol Shearith Israel en la Avenida Cuba y Calle 36, aproximadamente en el año 1960

al rabino Laine le llamó la atención el grado de observancia que encontró en Panamá. «Incluso aquellos que no eran estrictamente observantes participaban en las comidas de los viernes por la noche, *Kidush* y *Hamotzi*, creando un hogar *kasher* que contrastaba con la sociedad estadounidense más secular.

Quienes conocen Panamá sabe que la vida judía se desarrolla, además de Paitilla, en Punta Pacífica, donde funciona la sinagoga Bet Max ve Sarah, cuyos epónimos corresponden a unos de los pioneros de la inmigración siria a Panamá, los cuales empezaron a llegar desde Alepo a la ciudad en la década de 1880 con la construcción del Canal y se acrecentó con la caída del Imperio Otomano.

«La comunidad judía en Panamá es predominantemente sefardí (80%), con una minoría askenazí (20%). Ahavat Sion y Ateret Yosef son dos de las cuatro sinagogas principales que se encuentran en la misma estructura una al lado de la otra. Veinte años después, se agregó Ateret Yosef, utilizando la propiedad adyacente que se había utilizado como estacionamiento al principio. La sinagoga original, Shevet Ahim, está en Bella Vista, y también hay una sinagoga askenazí, junto con una casa de Jabad», dice Laine.

EL CRECIMIENTO COMUNITARIO

Cuando llegó a Panamá, hace ya 30 años, Laine se encontró que en su congregación había poco más de 100 familias. «Hoy en día, nuestra comunidad ha crecido hasta contar con aproximadamente 400 familias. Esta expansión no se debe solo a factores internos como matrimonios y nacimientos de hijos, sino también a una afluencia de personas que se han mudado de varios países».

Quizá por su posición estratégica, el idioma común y ser un punto de gran actividad comercial, Panamá es un destino apetecible para los judíos provenientes de Colombia, Uruguay, Argentina y particularmente Venezuela. Sobre este particular, Laine sostiene: «Esta mezcla diversa ha desempeñado un papel crucial en nuestro rápido crecimiento. La mayoría de nuestros miembros son jóvenes, con un número relativamente pequeño de personas mayores».

El crecimiento demográfico ha ido acompañado de un reforzamiento del cumplimiento de las *mitzvot*, con un 90% de la población que consume solo comida *kasher*, por ejemplo. Laine achaca esto al trabajo del rabino Sion Levy Z'L. «Los judíos sefardíes, conocidos por su profundo respeto por los líderes religiosos, experimentaron un cambio gradual bajo la guía del rabino Sion Levy Z'L. Durante muchos años, se centró en preservar la tradición sin impulsar activamente el crecimiento de la comunidad. En cambio, hizo hincapié en la importancia de mantener la *kashrut*, creando una norma social según la cual los niños no podían comer en un hogar que no respetara las normas dietéticas judías y fomentando un sentido de adhesión comunitaria a la tradición».

Según Laine, en Panamá la vida comunitaria no solo se centra en el cumplimiento de las *mitzvot*, sino que también se profundizó en el estudio. El primer *kolel* se fundó hace tres décadas de la mano del rabino Sion Levy Z'L y la familia Azrak hace unos 30 años, para que la gente estudiara. Al mismo tiempo, la familia de Édgar Azrak Z'L, quien trajo maestros para enseñar en la comunidad. «Esta iniciativa educativa marcó un punto de inflexión significativo, ya que la gente comenzó a estudiar y a adquirir una comprensión más profunda de la observancia judía», lo que redundó en la adopción colectiva de un estilo de vida más religioso. «La naturaleza unida de la comunidad facilitó la difusión de las prácticas observantes, convirtiéndolas en una tendencia predominante en la dirección correcta».

OTRA COMUNIDAD ASKEFARDÍ

El rabino Laine, destaca las relaciones entre sefardíes y askenazíes en Panamá, muy a la manera de Venezuela. «Los miembros de estos orígenes distintos se casan frecuentemente entre sí, creando fuertes lazos familiares y comunitarios. Además, la conexión es simbólica, pero cuenta con un fuerte apoyo financiero. Tanto la comunidad sefardí como la askenazí han contribuido con millones de dólares para una sinagoga compartida, lo que subraya la profundidad de su relación colaborativa y armoniosa. Esta colaboración financiera sirve como una expresión tangible de la unidad y el respeto mutuo que caracterizan a la comunidad judía más amplia en la ciudad de Panamá».

NYJTG: ¿Cuáles son los desafíos y las oportunidades para la comunidad judía en la ciudad de Panamá? ¿Cómo ha evolucionado la presencia del antisemitismo, especialmente después del conflicto entre Israel y Hamás? Además, ¿qué medidas o programas existen para abordar el antisemitismo y promover la tolerancia dentro de la comunidad judía en Panamá?

Rabino Laine: Vivir como judío en Panamá es una hermosa experiencia. El país abraza la tolerancia religiosa, fomentando relaciones positivas con el gobierno. Actualmente, la atmósfera es favorable y armoniosa.



Sinagoga de la CDE (TuComunidad.com)

ETS HAIM: la biblioteca de los conversos de Ámsterdam se renueva

31 instituciones ya han adquirido el acceso a la Enciclopedia de las Culturas del Libro Judío, una obra que la editorial holandesa Brill terminará dentro de tres años

Martín Rosenberg



De izquierda a derecha: una página de una edición de 1607 del *Shulján Aruj*, impresa en Cracovia; una cubierta de vivos colores de un texto religioso de Venecia, 1674 y una página de una edición de 1540 del *Arbaá Turim* de Jacob ben Asher (Crédito: De la Enciclopedia de las Culturas del Libro Judío / Cortesía de Brill Publishers).

En la actualidad se están llevando a cabo dos proyectos sumamente importantes y poco publicitados, centrados en el largo y rico patrimonio de los libros hebreos, que prometen ser decisivos para los investigadores y para todos aquellos que aspiran a ahondar en los tesoros de la tradición judía.

Ambos proyectos están vinculados a Emile Schrijver, un académico prolífico de 60 años que dirige el barrio cultural judío de Ámsterdam, donde se encuentra la sinagoga portuguesa, la cual alberga la biblioteca judía más antigua que se conserva en el mundo, la Ets Haim, que acaba de lanzar una campaña mundial para recaudar un millón de dólares.

Esta biblioteca, que tiene más de 400 años, fue fundada por *marranos*, judíos que se convirtieron al catolicismo, a menudo por la fuerza, y por sus descendientes. Tras huir de la persecución católica en la Península Ibérica a principios del siglo XVII, establecieron la colección de libros para familiarizarse con los fundamentos del judaísmo.

Los fondos recaudados se destinarán a completar la catalogación de sus numerosos fondos y a mejorar el entorno y las condiciones de conservación de los libros antiguos situados cerca del centro de Ámsterdam, no lejos de donde Rembrandt pintó sus obras y donde Ana Frank escribió su diario.

Ets Haim posee la impresionante cifra de 23 mil libros, de los que solo la mitad están catalogados. Es posible que estas obras sin clasificación aún no estén en el radar de investigadores de todo el mundo, deseosos de explorar en profundidad cómo pueden iluminar y hacer avanzar nuestra comprensión del pensamiento, la liturgia, la historia y la cultura judías. También es útil para comprender mejor los vínculos entre el vasto corpus de libros hebreos y el de otros textos, así como la relación entre el mundo judío y sus sociedades de acogida cristianas y musulmanas, que a menudo han sido hostiles a lo largo de la historia.

«Entre 100 y 200 libros son muy raros; no sabemos si existen en otros lugares», explica Schrijver.

Las colecciones, que abarcan varios siglos, también permiten comprender mejor la naturaleza y la evolución de la censura ejercida por la Iglesia sobre estos documentos, añadió Schrijver.

Se hará hincapié en la conservación física de los libros colocándolos en un entorno climatizado mediante procedimientos y equipos de última generación, o, como dice Schrijver, «climatizando este edificio del siglo XVII».



La biblioteca Ets Haim de la sinagoga portuguesa de Ámsterdam (Fotografía: Martin Rosenberg)

Heide Warncke, conservadora de la biblioteca Ets Haim, declaró: «Quiero que todo el mundo conozca esta biblioteca, no solo los académicos».

Sin embargo, para preservar los libros raros es necesario restringir hasta cierto punto el acceso a ellos. De ahí la importancia de crear un catálogo en línea con todas las colecciones de libros.

«La gente quiere tocar y sentir los libros. Pero, eso es imposible», explica Warncke.

El libro más antiguo de Ets Haim es un *Mishné Torá* manuscrito fechado en 1282, la copia más antigua de la obra y, por tanto, considerada la más fiel al lenguaje y la intención originales de Maimónides, quien compiló este código de la ley rabínica judía en Egipto entre 1170 y 1180 d.E.C.

«Es muy especial. Fue censurado por la Iglesia cristiana», dice Warncke. «Si el libro pudiera hablar, sería maravilloso. Se escribió en Narbona, en el sur de Francia, cerca de la frontera española. Estuvo en Italia en 1555. Sabemos que llegó a Holanda en el siglo XIX, pero no sabemos cómo. Estaba en la biblioteca del rabino de La Haya, que se lo dio a Ets Haim».

Para quienes tengan la curiosidad intelectual y la voluntad de reflexionar sobre la vida útil de los libros conservados en Ámsterdam, hay mucho que extraer de estos libros, más allá de su impresionante contenido.

«Puedo llegar a conocerlos rebuscando en su biblioteca», dice Warncke. «Hace poco encontré una pluma de pavo real en un libro y el largo pelo de una barba utilizado como marcapáginas en otro». Así bien, uno solo puede preguntarse si fue una mujer medieval la que colocó esa pluma de pavo real en el libro, o un rabino o campesino el que se arrancó un mechón de la barba para marcar su lugar en un pesado tomo.

«Sabemos lo que tenemos y queremos que el mundo sepa lo que tenemos», afirma Warncke.

LA ENCICLOPEDIA DE LAS CULTURAS DEL LIBRO JUDÍO

El segundo gran proyecto literario es la compilación de la «Enciclopedia de las culturas del libro judío», con la dirección de Schrijver, para la editorial holandesa Brill, fundada en 1683.

La enciclopedia se está elaborando actualmente en línea y se imprimirá cuando esté terminada, dentro de unos años. Es un estudio de 2.000 años de cultura del libro judío en todo el mundo.

La última adición a la obra en línea se publicó en marzo, con artículos que suman 100 mil palabras integradas en el proyecto en curso. Se espera que la puesta en línea de la enciclopedia dure tres años y que dé lugar a la publicación de una edición impresa de cuatro volúmenes, según declaró Schrijver a *Times of Israel*.

Schrijver, que también es catedrático de Historia del Libro Judío en la Universidad de Ámsterdam, supervisa un consejo de seis miembros y 150 investigadores que contribuyen al proyecto. La repercusión más inmediata de esta



Vista del interior de la sinagoga portuguesa de Ámsterdam, parte del barrio cultural judío de la ciudad (Crédito: Bas de Brouwer/JTA)

Yale, las bibliotecas Bodleianas de la Universidad de Oxford, la Universidad de Princeton y la Biblioteca Nacional de Israel.

En su introducción a la enciclopedia, escrita con el académico David Finkelstein, Schrijver señala que «la lista de posibles cuestiones de investigación que aún no se han explorado es interminable».



El profesor Emile Schrijver dirige la compilación de la «Enciclopedia de las culturas del libro judío» y es el director del Barrio Cultural Judío de Ámsterdam (Crédito: Autor).

exhaustiva enciclopedia será para el mundo académico.

Según Katie Chin, editora de adquisiciones para estudios judíos y del Próximo Oriente antiguo en la oficina de Brill en Boston, 31 instituciones ya han adquirido el acceso en línea a la enciclopedia. Entre ellas figuran la Universidad de Chicago, la Universidad de Tel Aviv, la Universidad de Toronto, la Universidad de

The Times of Israel

MIGUEL TRUZMAN presentó su libro *¿Y AHORA QUÉ?*

Sami Rozenbaum

En un ambiente de expectación, el pasado domingo 3 de marzo se presentó en la Librería Kalathos del Centro Cultural Los Galpones el libro de Sami Rozenbaum *¿Y ahora qué?* del abogado e internacionalista Miguel Truzman Tamsot.

El libro recopila artículos publicados por Truzman en la prensa nacional, relacionados con los valores del sionismo y la historia de las relaciones entre Venezuela y el Estado de Israel.



El autor con la moderadora del acto, Mercedes Malavé

La actividad, a la que asistió un numeroso público, contó con la moderación de la periodista Mercedes Malavé, quien el año pasado visitó Israel. El Dr. Abraham Levy Benshimol, presidente del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, relató la trayectoria comunitaria del autor, a lo que siguió un video enviado desde Israel por el prologuista del libro, el reconocido periodista Gabriel Ben Tasgal.

A continuación, el historiador Mario Nassí ofreció una reflexión sobre el contenido de la obra, tras lo cual Mercedes Malavé procedió a leer unas palabras enviadas desde Estados Unidos por Ricardo Landau —quien fuera durante muchos años dirigente de nuestra comunidad—, en las que hizo referencia a la trayectoria

deportiva que compartió con Miguel Truzman. Como sorpresa muy emotiva para el autor, se proyectó un video con testimonios de su esposa, hijos y yerno.

Acto seguido, Miguel Truzman pronunció sus palabras de presentación, para formalizar la cual se esparcieron sobre un ejemplar figuritas del Maguén David y del escudo de Venezuela. El evento cerró con un brindis.

¿Y ahora qué? está a la venta en la misma librería Kalathos, así como en “El Buscón” en el Trasnocho Cultural (Centro Comercial Paseo Las Mercedes).

Redacción *NMI* con
información de Miguel Truzman.
Fotos: José Esparragoza.



Mario Nassí durante su intervención



La presentación se formalizó esparciendo un ejemplar con estrellas de David y escudos de Venezuela

CON MOTIVO DE SU DESAPARICIÓN FÍSICA

SALOMÓN COHEN BOTBOL Z'L

volverá a hablar mediante un libro

Natán Naé

En abril de 2024, una noticia dejó atónita a toda la comunidad judía de Venezuela: la desaparición física de Salomón Cohen Botbol, expresidente de la Asociación Israelita de Venezuela (en dos ocasiones), así como también de la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela, del Vaad HaKehilot y del Centro Médico Yolanda Katz. Se apagaba así una de las voces más carismáticas que se han oído en la colectividad judía del país, por su humor y el entusiasmo que lograba transmitir a las audiencias donde hablaba.

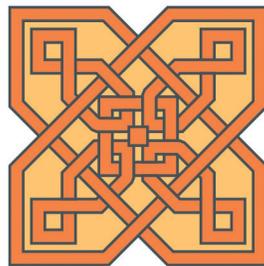
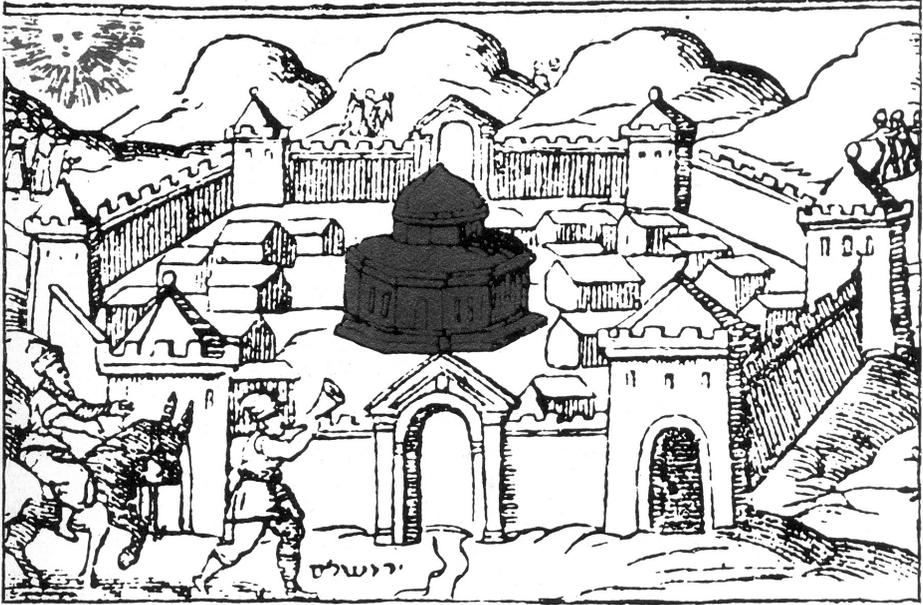
Como un homenaje a un personaje clave en la historia comunitaria, un grupo de sus amigos, liderados por el expresidente de la AIV, David Bassan Bali, y de la CAIV, David Bittan Obadia, decidieron terminar un proyecto editorial que el mismo Cohen había iniciado en secreto: la publicación de un libro con sus discursos, de 2003 a 2016, reunidos bajo el título *Lo dije... ¿Me habrán escuchado?*

Cohén había confiado al periodista Néstor Luis Garrido la corrección del borrador y este lo había guardado durante los años de la pandemia a la espera de la consecución de los recursos para el proyecto. De manera casual, Bassan y Bittan se comunican con Garrido y se logró recuperar los archivos y fotos, así como también se logró material nuevo como sendas semblanzas escritas por el doctor Abraham Levy Benshimol y la propia familia Cohén Benaím.

Asímismo, se creó una sección de panegíricos escritos por diecisiete líderes religiosos y comunitarios que más cercanos estuvieron al homenajeado: el rabino Isaac Cohén, José Benzaquén M, Raúl Cohén, David Bassan, David Benzaquén M, David Bittan, Efraím Lapscher, Saúl Levine, Haím Bentolila, Daniel Slimak, Moisés Carciente, Daniel Benhamou, Roberto Vainrub, Roberto Coitorescu y Édgar Benaím.

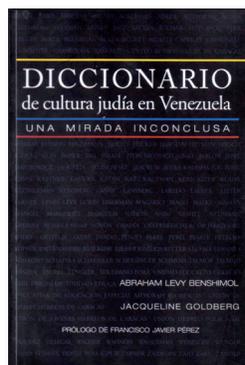
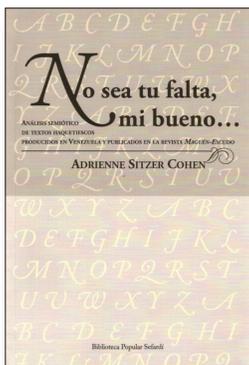
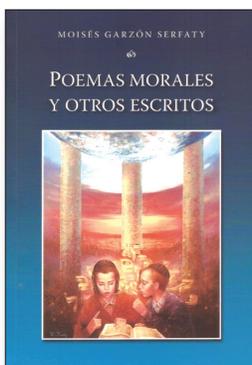
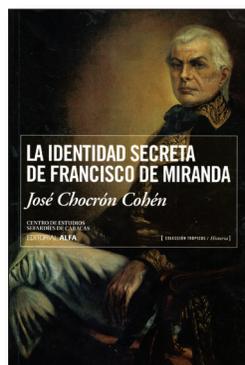
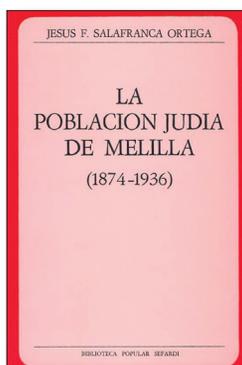
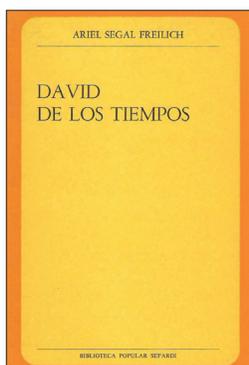
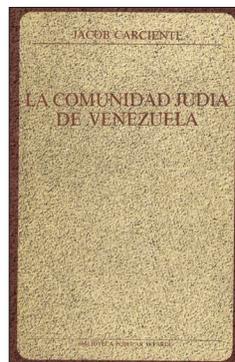
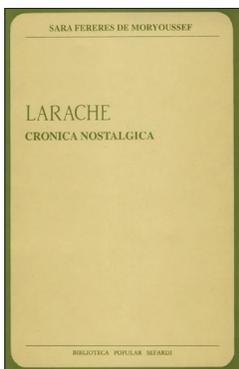
El libro cuenta con 280 páginas y al final hay una galería de fotos a todo color. Se distribuirá desde Miami, con el apoyo de las familias Cohen y Edery.





Amigos de la Cultura Sefardí

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



Busque nuestros libros en el Rincón Judío presente en las librerías **Kalathos, Nuevo Mundo, El Buscón, La Sopa de Letras, Lugar Común (Plaza Venezuela) y TecniCiencias**

Libros del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas

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

Revise nuestros precios en la página

www.cesc.com.ve

CENTRO DE ESTUDIOS



SEFARDÍES DE CARACAS

CUATRO DÉCADAS