

TAV

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

AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDÍO
Y DE SU CULTURA





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

Nº 186

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.

FOTOGRAFÍAS: Oro Anahory, Alberto Benaim, Bernardo Suárez, Andrea Comas, Néstor Luis Garrido, José Martínez Delgado, Luz Marina Martínez, Cheryl Riera de Nahón, Miguel Riopa, Maichelle Paymar, Miguel Peña Samuel, Sami Rozenbaum, Museo Sefardí de Caracas, Fruma Markowitz, Samuel Chocrón, Isaac Nahón Serfaty, Oro Anahory, AFP, Comunidad judía de Oporto, Cumbre Erensyá, Biblioteca Nacional de Israel, 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:

Puerta principal de la sinagoga Slat Lkahal de Mogador (Essaura), Marruecos. (foto: Fruma Markowitz).

SUMARIO

■ Editorial: Cuando se abren los horizontes 3

PERFILES

■ Articulistas en esta edición 4

TESTIMONIO PARA LA HISTORIA

- Cambio generacional marca la nueva junta directiva de la AIV / SAMI ROZENBAUM 6
- La Asociación Israelita de Venezuela y la UCV renuevan convenio de cooperación / NATÁN NAÉ..... 8
- XV Semana Sefardí de Caracas: entre la alegría y el duelo / NATÁN NAÉ..... 9
- Mario E. Cohén: «En Hispanoamérica hay una rebeldía por mantener la cultura sefardí» / SAMI ROZENBAUM 12
- CESC renovó su estructura / NATÁN NAÉ..... 15

ENTREVISTA

■ Anny Cudisevich: Custodiar el tesoro escondido de la Tiféret Israel / NÉSTOR LUIS GARRIDO 16

HOMENAJE

- AIV recordó al doctor Moisés Garzón Serfaty Z'L con un simposio sobre su legado / NATÁN NAÉ 20
- Moisés Garzón: un hombre al servicio de su comunidad / ABRAHAM LEVY BENSHIMOL 21
- Moisés Garzón sionista / ELÍAS FARACHE SREQUI..... 25
- Moisés Garzón: poeta de la Redención / JOSÉ CHOCRÓN COHÉN 31

ESPECIAL: MARRUECOS

- VI Cumbre Erensyá en Marruecos: una experiencia inolvidable / MIRIAM HARRAR DE BIEMAN..... 39
- Un grupo de venezolanos rehabilita el Cementerio Judío de Tetuán / Néstor Luis Garrido 44
- Cementerio de Castilla: 500 años de presencia judía en Tetuán / RAB. SAMUEL CHOCHRÓN..... 47
- Redibujar el mapa de la tradición: formación comunitaria y espacio cultural entre los judíos del norte de Marruecos colonial / RAB. ISAAC COHÉN..... 51
- Nueve horas en Tánger: crónica de un emocionante retorno / ISAAC NAHÓN SERFATY..... 74
- Volver a Tetuán / AVIAD MORENO..... 77

INVESTIGACIÓN

■ La mikve de Coro: arraigo y cambio cultural de los sefardíes corianos / BLANCA DE LIMA U. 84

ARQUEOLOGÍA

■ Atribuyen a Maimónides una misteriosa lista hallada en la Guenizá de El Cairo / MELANIE LIDMAN 91

FILOLOGÍA

■ Paloma Díaz-Mas: «la historia de los sefardíes nos hace comprender mejor la nuestra» / MANUEL MORALES..... 97

TRADICIÓN

- La celebración del matrimonio en el antiguo Israel y los orígenes de las Sheva Berajot / STUART MILLER 100
- De decreto a precepto judío: el origen y la evolución de la kipá / CHEN MALOL 113

RESEÑA DE LIBROS

- Cuántos os hemos echado de menos / ALBERTO MORYUSEF 116
- Diccionario del elemento hebreo en el haketá, de Yaakov Bentolila / ORO ANAHORY 117

CUANDO SE ABREN LOS HORIZONTES

En los últimos tres años hemos visto con asombro el grado de acercamiento entre dos países que nos llegan muy de cerca a los sefardíes venezolanos: Israel y Marruecos. El primero, por ser la patria ancestral restablecida en la costa oriental del Mediterráneo y el segundo por ser el lugar de origen de una buena parte de las familias judías de origen español que vinieron a hacer su vida en Venezuela.

La puesta en marcha de los Acuerdos de Abraham que llevaron al establecimiento de relaciones entre Israel y Marruecos nos indican hacia dónde se debe avanzar para alcanzar la paz entre judíos y musulmanes: la reconciliación entre los pueblos da frutos importantes en los ámbitos de la cultura, la economía, el turismo y el intercambio académico, y, para muchas personas, es una apertura a las raíces, a los recuerdos, a las casas perdidas que dejaron sin la posibilidad de volver.

Las páginas de Maguén-Escudo están llenas de añoranza por aquellas calles donde se oía el haketía y donde se celebraba la *Timimuna* (*Minona*) con los vecinos. Nuestro fundador, Moisés Garzón Serfaty, Z'L, quien nos dejara hace poco más de un año, cultivaba su judaísmo sefardí marroquí con el mismo ahínco que su sionismo y su amor por Venezuela. Una edición de nuestra publicación no está completa si falta algo del judaísmo magrebí de origen español, por lo cual siempre se le da prioridad a esta información, tal como se ha hecho, en la medida de lo posible, en las Semanas Sefardíes que el CESC ha celebrado, como su décima quinta edición en junio de 2022.

Estas puertas se abren con nuevas caras: la AIV renovó su Junta Directiva, con Enrique Sultán Cohén a la cabeza; pero también lo hizo el CESC con un replanteamiento de su estructura. Desde esta editorial le deseamos éxito a los miembros del Directorio del CESC saliente, dirigido con convicción y amor por Míriam Harrar de Bierman, y saludamos con entusiasmo a sus nuevas autoridades: Abraham Levy Benshimol, como presidente; Alberto Moryusef y Elías Benzaquén, como vicepresidentes.

Cada nueva etapa es un reto; cada puerta abierta, una oportunidad; cada nuevo amigo nos ayuda a superar las pérdidas; cada reconciliación, un horizonte de paz.

ARTICULISTAS en esta edición

Oro Anahory Librowicz: doctora de la Universidad de Columbia y profesora de español en la Universidad de Montreal. Sus trabajos versan sobre el romancero sefardí, las canciones de bodas y la imagen de la mujer y del «otro» en los relatos y música de los judíos de Marruecos.

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.

Rab. Samuel Chocrón: egresó del colegio del Moral y Luces Herzl Bialik y es ingeniero civil egresado de la Universidad Metropolitana. Tras graduarse en una *yeshivá* en Jerusalén, sirvió de rabino para la sinagoga Bet Abraham de Caracas (2003-2007). Actualmente dirige el *Kalel Yagdil Torá*, en Jerusalén. Autor de los libros *Cuidar a mis sábados* y *La Jerusalén de Marruecos*.

Blanca Isabel de Lima Urdaneta: Antropóloga, genealogista e investigadora, egresada de la Universidad Central de Venezuela. Docente investigadora de la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (Coro, estado Falcón). Reside actualmente en Aruba.

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.

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.

Miriam Harrar de Bierman: doctora en filosofía de la Universidad Simón Bolívar, con estudios en Literatura Latinoamericana, de la Universidad Simón Bolívar. Es directora del Instituto Superior de Estudios Judaicos, de Caracas, y expresidente del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

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

Melanie Lidman: periodista en libre ejercicio, egresada de la Universidad de Maryland. Trabajó para la Agencia internacional de las Naciones Unidas UNHCR en la crisis de los refugiados ucranianos. Reside en Israel, donde además trabaja como agricultora comunitaria.

Chen Malol: Escritor y editor adscrito a la Biblioteca Nacional de Israel. Es licenciado en Historia de la Universidad de Tel Aviv. Trabaja como generador de contenidos para el empresa CarBuzz.

Stuart Miller: doctor en Estudios del Medio Oriente e Historia, de la Universidad de Nueva York. Es profesor emérito de la Universidad de Connecticut en Storrs, donde dirigió el departamento de Literaturas, Culturas y Lenguas y fungió como director académico del Centro de Estudios Judaicos y de Vida Judía Contemporánea.

Manuel Morales: periodista de la sección de Cultura del periódico *El País* (España). Está especializado en información sobre fotografía, historia y lengua española. Es licenciado en Periodismo por la Universidad Complutense de Madrid, con maestría de Periodismo de *El País*, en el que fue profesor entre 2007 y 2014

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. Coeditó *La larga historia de los Mizrahim: Nuevas direcciones en el estudio de los judíos de los países islámicos* (hebreo, 2021). 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).

Alberto Moryusef: Arquitecto caraqueño con un amplio currículo en activismo comunitario tanto en la AIV como en la Federación Sionista de Venezuela. Dicta conferencias sobre sefardismo y el negacionismo del Holocausto. Es vicepresidente actualmente del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

Isaac Nahón Serfaty: doctor en Comunicación de la Universidad de Montreal, con maestría previa en esa misma área. Es profesor de la Universidad de Ottawa. Es egresado de Comunicación Social de la UCAB, donde fue profesor y director de esa escuela. Es columnista de varias publicaciones y autor de varias novelas y trabajos académicos.

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

Cambio generacional marca la nueva JUNTA DIRECTIVA DE LA AIV

Sami Rozenbaum



Enrique Sultán, nuevo presidente de la AIV.

La nueva Junta Directiva de la Asociación Israelita de Venezuela para el período 2022-2024, encabezada por Enrique Sultán Cohén, tomó posesión el 20 de junio de 2022 en el salón de fiestas Mary Carciente de Benaím, de la sinagoga Tiféret Israel del Este, con la presencia de un numeroso público, incluyendo a los embajadores de Francia y Turquía, personal consular de España, así como autoridades del viceministerio de Relaciones Interiores, Justicia y Paz, del Tribunal Supremo de Justicia y de la Alcaldía de Chacao.

«Uno de los retos más importante que tenemos sin duda alguna es romper con el paradigma del *status quo*, debemos salir de nuestra zona de confort y replantearnos muchas cosas (...) Nosotros como junta nos debemos a nuestra *kehilá*, por eso entendemos que debemos trabajar en cuatro aspectos: el *Shalom*, el respeto, la amplitud y la congruencia», dijo Sultán Cohén como parte de su discurso inaugural como presidente de la Asociación Israelita de Venezuela para el período 2022-2024.

Sultán Cohén, sube a encabezar la AIV a los 41 años. Es ingeniero de Producción egresado de la Universidad Metropolitana. En 1998 se incorporó al grupo juvenil *Neurim*, el cual llegó a presidir. En 2000 entró en el Movimiento Universitario, y entre 2010 y 2012 fue directivo del Departamento de Juventud del CSCDR Hebraica.

En el CSCDR Hebraica desarrolló buena parte de su carrera comunitaria, que comenzó en 2010 como directivo de su departamento de Juventud. Posteriormente fue también directivo tuvo un cargo similar en Finanzas (2012-2014), para luego ser tesorero (2014-2016), primer vicepresidente (2016-2018), y presidente del centro comunitario (2018-2021).

El acto se inició con la lectura del acta de proclamación por parte de Messod Gabay, presidente de la comisión electoral.

El presidente saliente de la AIV, Édgar Benaím, en su discurso de despedida del cargo expresó sentirse orgulloso del cambio generacional, pues Enrique Sultán representa a los nietos de los inmigrantes que llegaron a Venezuela y formaron parte de la comunidad sefardí de Caracas.

«Con mucho orgullo puedo hoy decir que estamos ante el tercer gran cambio generacional en nuestra institución, consolidando al nuevo grupo que nos dirigirá



Edgar Benaím, presidente saliente.
(Foto José Esparragoza)

en adelante (...) Ahora los retos son muchos, hemos dejado las bases para seguir haciendo los cambios que requiere nuestra comunidad», dijo Benaím.

En el acto se agradeció con sendas placas de reconocimiento el apoyo prestado a la institución por personas como Messod Gabay, Abraham Benzaquén, Samuel Chocrón y Elías Farache. Asimismo, se impusieron botones de Honor de la AIV al presidente saliente, Edgar Benaím, así como a Alberto Benhayón, *parnás* de la TIDE desde hace más de 20 años; a Alberto Moryusef, que ha ocupado numerosos cargos en la AIV y otras instituciones comunitarias; y a Abraham Benzaquén Gabizón, que se desempeñó en el área de finanzas y tesorería.

El rabino principal de la Asociación Israelita de Venezuela, Isaac Cohén, pronunció una serie de bendiciones para las juntas entrantes y salientes de la AIV, así como auguró un buen futuro para la comunidad sefardí de Caracas.

La junta directiva saliente de la Asociación Israelita de Venezuela también reconoció a las autoridades consulares de España, en especial, por la relación estrecha entre las dos entidades durante el período en el proceso de certificación de origen sefardí de los aspirantes a la nacionalidad española según lo dispuesto por Ley de Nacionalidad entre 2015 y 2019. Por ello, **Juan José Buitrago de Benito, cónsul general de España, y Vicente Cacho López de la Calzada, cónsul adjunto, recibieron de Edgar Benaím el Botón Azul de la AIV, así como un obsequio de la organización Sefardíes por Venezuela que este preside.**

El acto fue propicio para el reconocimiento a las esposas del presidente saliente y del anterior Daniel Benhamou Edderai. Así pues, **Esther Benhayón de Benhamou y Luisiana Kirmayer de Benaím, recibieron sendos obsequios de manos de Ani Aflalo de Sultán y Syma Moscovitz de Farache. Asimismo se entregó un reconocimiento a la rabanit Martine de Cohén por parte de Kathy de Benjamín y Gabriela de Sayegh.**



Entrega de placas de reconocimiento a Messod Gabay, por sus años de apoyo incondicional a la institución



En las gráficas se muestran los reconocimientos a don Juan José Buitrago de Benito, cónsul general de España; Alberto Moryusef, de la AIV, y Vicente Cacho López de la Calzada, cónsul adjunto de España en Venezuela (Foto AIV).

Por cuatro años

LA ASOCIACIÓN ISRAELITA DE VENEZUELA y UCV renuevan convenio de cooperación

Natán Naé

La Asociación Israelita de Venezuela y la Universidad Central de Venezuela renovaron su convenio de cooperación mediante el cual se podrán crear cátedras libres sobre judaísmo, Israel y la cultura sefardí en la principal casa de estudios superiores del país.

El convenio tiene una duración de cuatro años y fue suscrito por el presidente de la AIV, Enrique Sultán Cohén y la rectora Cecilia García Arocha, como uno de sus últimos actos administrativos y académicos antes de las elecciones que renovaron las autoridades de la UCV.

Esta es la tercera vez en que ambas instituciones acuerdan la creación de cátedras sobre estudios judaicos. En el pasado reciente, se dictaron dos veces cursos sobre pensamiento judío israelí, cátedra libre en la facultad de Humanidades y Educación, a cargo del doctor Abraham Levy Benshimol; de Literatura Sefardí, en la escuela de Letras, a cargo del profesor Néstor Luis Garrido; y cursos sobre autores judíos sefardíes, de la mano del poeta y profesor Harry Almela, lamentablemente desaparecido.

El Centro de Estudios Sefardíes de Caracas coordina estos cursos, que se toman como una oportunidad para promover temas de interés común entre la AIV y la UCV, orientados a las siguientes áreas: paz, tolerancia, inclusión social y estudio de la cultura, la historia, el pensamiento judío y los autores judíos de diversas épocas», tal como lo establece el convenio.

Estas cátedras son uno de los programas bandera del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas. Convenios similares se establecieron con la Universidad Monteávila (en conjunto con el Instituto Superior de Estudios Judaicos de Federación Sionista de Venezuela), curso coordinado por la doctora Míriam Harrar de Bierman. Asimismo, se ha colaborado con la cátedra de Judaísmo Contemporáneo y Shoá, de la Universidad Católica Andrés Bello, a cargo del profesor Carlos de Armas.

Las actividades académicas cubiertas por este convenio incluyen el apoyo por parte del CESC y del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel a los estudiantes e investigadores, ya sea con los servicios de la Biblioteca, como visitas guiadas a la sinagoga Tiféret Israel de Maripérez. Los trabajos de investigación de los alumnos se publicaron en la revista Maguén-Escudo.



Una foto histórica: el presidente del CESC, Amram Cohén Pariente Z'L y la profesora María del Pilar Puig, de la UCV, en un acto de entrega de certificados a los alumnos del convenio entre ambas instituciones, 2008. (Foto Miguel Peña Samuel).

Coincidió con el deceso de uno de los fundadores del CESC

XV SEMANA SEFARDÍ DE CARACAS: entre la alegría y el duelo

Natán Noé

En junio de 2022 se celebró la XV Semana Sefardí de Caracas, evento que contó con el título de «Comunidades judías sefardíes latinoamericanas: presente y futuro». Organizada por el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas (CESC) de la AIV, esta jornada de difusión de la cultura judeoespañola en Venezuela y en Hispanoamérica contó con el apoyo de la Federación Sefardí Latinoamericana (FeSeLa), FeSeLa Venezuela y los Amigos de la Cultura Sefardí.

La semana se inauguró con un concierto de Juan Carlos Grisal y Albert Hernández, quienes con los arreglos de Harold Yaakov Vargas y Esther Roffé, lograron recrear musicalmente esa conexión que existe entre el mundo judío y el hispano.

Antes de la participación de los músicos, un acto ceremonial de apertura contó con la participación del presidente saliente de la Asociación Israelita de Venezuela, Édgar Benaím, que exaltó la realización de esta semana y su importancia para la comunidad judía de origen español residente en Venezuela. El rabino Oshri Arguane dirigió una oración hebrea augurando éxito al evento bandera del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

Posteriormente, la doctora Miriam Harrar de Bierman, presidente del CESC, resaltó la importancia de este último y su impronta no solo en el seno de la comunidad judía local, sino en toda la capital venezolana. Harrar de Bierman enfatizó en la labor del voluntario comunitario que dedica su tiempo y su talento a las instituciones como la Asociación Israelita de Venezuela y el CESC.



La entonces presidente del CESC, Miriam Harrar de Bierman, en su discurso de cierre de la XV Semana Sefardí de Caracas (Foto Alberto Benaím).

«Un voluntario es una persona que libremente decide ofrecer su tiempo, su experiencia, su conocimiento a una causa sin recibir remuneración material alguna con la creencia, pienso, que su acción contribuirá a la creación de algo mejor. El voluntario es altruista y con algunas excepciones respeta la voluntad, la dignidad, el respeto al Otro (en el sentido de Levinás) en el que pone su competencia y empatía y su amor a su servicio», subrayó Harrar de Bierman en su discurso.



Concierto de clausura de la XV Semana Sefardí d con la Camerata de Caracas.

Harrar citó también al *Pirké Avot*, al referirse al voluntario, con aquello de «todos aquellos que dedican su tiempo para ocuparse del bienestar comunitario han de ocuparse altruistamente y sin vanagloriarse, ya que el mérito de sus ancestros los amparará y su rectitud quedará erguida por la Eternidad».

El discurso inaugural estuvo dirigido a exaltar a aquellas personalidades que hicieron posible la vida cultural sefardí en Venezuela: los doctores Moisés Garzón Serfaty Z'L, Abraham Levy Benshimol, Aquibá Benarroch Lasry, Z'L, Jacobo Carciente, el profesor Isaac Benharroch Z'L, Abraham Botbol, Amram Cohén Pariente Z'L y los sucesivos dirigentes comunitarios de la AIV.

El programa de la XV Semana Sefardí continuó el martes 14 de junio con una disertación sobre el desarrollo, auge y futuro incierto de la comunidad sefardí venezolana, realizada por el doctor Abraham Levy Benshimol, quien estuvo acompañado por la directora del Museo Sefardí de Caracas, Anny Cudisevich de Benjamín, y de Néstor Luis Garrido, quien abrió su intervención como moderador con la terrible noticia de la desaparición física del doctor Moisés Garzón Serfaty Z'L, acaecida esa madrugada en la ciudad de Panamá.

Las palabras del doctor Levy estuvieron cargadas de emoción al hablar sobre el declive en número de miembros de la comunidad y de cómo la labor de hombres como Garzón y los integrantes del CESC ve limitada su posibilidad de continuidad.

El jueves 16 de junio se realizó la conferencia *Dos siglos de comunidades sefardíes, América Latina también es Sefarad*, a cargo del invitado especial de la XV Semana Sefardí de Caracas, el doctor Mario Eduardo Cohén, presidente del Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí (CIDiCSeF), con sede en Buenos

Aires, Argentina. La moderación de este acto estuvo a cargo del vicepresidente del CESC, Alberto Benaím Azagury. La reseña de esta conferencia se lee en páginas posteriores.

El concierto de clausura de esta fiesta de la cultura judeoespañola se aplazó, por motivo de duelo, del 19 de junio al domingo 26.



Camila Roffe, Elsie Benoliel, Néstor L. Garrido, Miriam Harrar, Isabel Palacios, Priva Oziel y Alberto Benaím brindan por el concierto de la Camerata de Caracas. (Fotos CESC).

Ante una selecta audiencia, en la que destacaron la presencia de las autoridades diplomáticas de Uruguay y España, la entonces presidente del CESC, Míriam Harrar de Bierman destacó en su discurso de clausura lo siguiente: «los judíos somos el pueblo de la memoria, los acontecimientos de nuestra historia forman parte de nuestro presente. La expulsión de España, como acontecimiento primordial, se recuerda y se actualiza y moldea nuestro tiempo y nuestra vida».

Como parte de esa cultura viva y cambiante, que permanece firmemente anclada en su identidad judeoespañola, el CESC, en palabras de Harrar de Bierman, «aportó, quizás, una ruta novedosa a nuestro quehacer, se abrió al medio externo nacional venezolano con actividades culturales diversas en universidades, bibliotecas públicas y espacios de estudio», así como convertirse en un puente cultural de diálogo entre la comunidad judía en general y el público venezolano.

Para terminar su discurso, Harrar de Bierman agradeció, uno por uno, a los miembros del CESC, y a los presidentes entrante y saliente de la AIV, Enrique Sultán Cohén y Édgar Benaím respectivamente, por el apoyo a la celebración de la XV Semana Sefardí.

Camila Roffé de Levy, maestra de ceremonia, dio paso a la participación de la Camerata de Caracas, dirigida por Isabel Palacios, que deleitó al público con canciones sefardíes tradicionales acompañadas de instrumentos antiguos.

Al final del concierto, se ofreció un sencillo ágape y se ofreció un brindis.

La XV Semana Sefardí de Caracas contó con el apoyo de la Embajada de España, de Sefardíes por Venezuela y Lidotel Caracas.

MARIO EDUARDO COHÉN: «En Hispanoamérica hay como una rebeldía por mantener la cultura sefardí»

Ponente invitado para la XV Semana Sefardí de Caracas, organizada por el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, el presidente del Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí (CIDICSEF, con sede en Buenos Aires) reflexiona sobre el pasado, presente y futuro del sefardismo en la región

Sami Rozenbaum

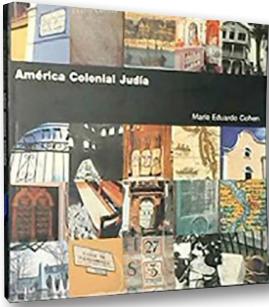
NMI. En Venezuela ha habido durante muchos años un equilibrio demográfico entre sefardíes y askenazíes. ¿Cómo es la situación en Argentina?

MEC. Según el demógrafo Sergio Della Pergola, para 2019 había en Argentina unos 186 mil judíos, de los cuales 140 mil viven en el conurbano de Buenos Aires. La comunidad sefardí está en alrededor de 50 mil, aunque no hay registros concretos. En América Latina se estima aproximadamente 25% de sefardíes, es decir unos 100 mil de los 400 mil judíos que viven en la región, aunque hoy en día hay mucha mezcla entre ambos grupos étnicos.

En Argentina, la comunidad sefardí tiene cuatro comunidades con sus propios cementerios, sinagogas, escuelas y otras instituciones. La más antigua y más pequeña es la comunidad marroquí, que llegó a partir de 1870 y se organizaron ya en 1891; le sigue la comunidad hispanohablante (que habla judeoespañol) incluye judíos provenientes del Imperio Otomano, los Balcanes y Grecia; después Italia y otros países, que llegaron entre 1900 y 1920, y tienen un pequeño colegio. Las dos comunidades sefardíes más grandes son la siria alepina (de Alepo) y la siria damascena (de Damasco), situación que se repite en Río de Janeiro, San Pablo y Ciudad de México, donde también están divididas. Usualmente la de más alta religiosidad es la alepina y la menos observante suele ser la marroquí. La alepina y la damascena tienen colegios importantes y *yeshivot*. En Buenos Aires hay veintidós sinagogas sefardíes, pero como se ve están muy atomizadas.

Es interesante que cien años después de haberse fundado las comunidades alepina y damascena, ambas descendientes de judíos que vivían en ciudades ubicadas a tan solo 300 kilómetros una de la otra, se hayan mantenido separadas, incluso cuando la lengua árabe ya no es la que utilizan.

¿Cuál considera el mayor reto que enfrentan hoy en día las comunidades sefardíes en América Latina?



Portada del libro *América colonial judía*, publicado originalmente en el año 2000, y cuya segunda edición (2019) es bilingüe español-inglés

Que se aprecie su cultura. Estamos en sociedades abiertas y, además, muchos sefardíes tienen apellidos que se confunden con los hispanos, por lo que tienden a asimilarse, a perder sus características. Los medios de comunicación masiva están en manos de las mayorías y la tendencia es a perder lo propio, a la asimilación, que es muy fuerte en Argentina. Pero, también hay grupos como el Cidicsef, que se fundó en 1975, desde donde enfrentamos todo eso, difundimos, investigamos. Tenemos un foro digital de unas 2 mil personas, en el que nos comunicamos todos los días en judeoespañol. En América Latina hay decenas de cantantes en idioma judeoespañol, hay como una rebeldía por mantener la cultura sefardí. Edgar Morin decía en la década de 1980 que para 1992 se produciría la muerte de la historia de los sefardíes. Pero, la historia ha demostrado que de alguna manera hay un reverdecimiento, un ir contra la corriente para mantener la propia identidad.

Ese «reverdecimiento» tiende a manifestarse como un renacimiento de la religión.

La tendencia del retorno a las religiones es mundial, no solo en el judaísmo. En el caso de los sefardíes es muy fuerte, sobre todo la religiosidad de los alepinos, seguidos por los damascenos. Entre los ladinohablantes y los marroquíes la tendencia es más hacia la asimilación.

Yo creo que las comunidades que tienen más futuro son las de México y Panamá, que son las únicas que están creciendo debido a la inmigración. Creo que hay futuro para las comunidades sefardíes, ya no como comunidades cerradas, salvo en México y quizá en San Pablo; en el resto del continente están integradas con las *kehilot* askenazíes.



María Eduardo Cohén: 25% de los judíos de Iberoamérica son sefardíes. (Foto Néstor Luis Garrido).

Conferencia «DOS SIGLOS DE COMUNIDADES SEFARDÍES – AMÉRICA LATINA TAMBIÉN ES SEFARAD»

Mario Eduardo Cohén inició su disertación, el 16 de junio, destacando que los sefardíes son una «minoría dentro de la minoría», ya que en la región latinoamericana constituyen una cuarta parte de la población judía.

Continuó explicando que han existido varias definiciones de quiénes son los sefardíes: desde quienes afirman que son los que siguen el *Shulján Aruj* de Yosef Caro (los askenazíes también lo hacen, agregando el *Mapá* del rabino Isserles), hasta quienes dicen que sefardí es quien habla judeoespañol. Otros señalan que no hay sefardismo sino etnicidades. «Yo me inclino por definir a los sefardíes como los descendientes de los judíos expulsados de la Península Ibérica, así como los influenciados por ellos. En términos generales, se trata de casi todos los judíos que vivían en la cuenca del Mediterráneo antes de las grandes migraciones del siglo XIX», razonó Cohén.

El conferencista agregó que en América Latina están representados todos los grupos sefardíes, desde los provenientes de Marruecos y Turquía hasta los de Siria. Se trata de comunidades consolidadas, que se concentran en las grandes ciudades. Luego pasó a analizar brevemente las comunidades de los distintos países latinoamericanos, con sus especificidades demográficas y culturales.

Según Cohén, el reto es promover una educación permanente para todas las edades, una vivencial adaptada a la cultura de la imagen, pues vivimos inmersos en la «edad de la multipantalla»; por ello, los medios y redes digitales deben aprovecharse para difundir nuestra cultura. Para finalizar, Mario Eduardo Cohén citó las palabras del escritor Carlos Fuentes en el Tercer Congreso de la Lengua Española: «Somos lo que somos, y hablamos lo que hablamos, porque los sabios judíos de la corte de Alfonso el Sabio impusieron el castellano, lengua del pueblo, en vez del latín, lengua de la clerecía, para la difusión de la historia y las leyes de Castilla».

MARIO EDUARDO COHÉN nació en Rosario (provincia de Santa Fe, Argentina). Contador público, profesor de Historia, conferencista y organizador de congresos, simposios y encuentros nacionales e internacionales sobre temas históricos y del pensamiento. Se ha especializado en historia judía, demografía y cultura sefardí. Es docente en la Universidad Maimónides de Buenos Aires.

Presidente del Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí (CIDICSEF), del que es miembro desde 1977, dirigió numerosos volúmenes de su publicación académica *Sefárdica*. En 1992 fue el director general del Encuentro Internacional «Cinco siglos de presencia judía en América». En 1994 fue distinguido por el rey Juan Carlos I de España con la Orden del Mérito Civil, en reconocimiento a su actividad en pos de la investigación y divulgación de la cultura sefardí. Ha sido director ejecutivo del ICAI (Instituto Cultural Argentino-Israelí) y de FeSeLa (Federación Sefaradí Latinoamericana).

Cohén ha publicado varios libros, entre los que destacan *Maimónides – Pensamientos para el siglo XXI*, *Al encuentro de la novia*, y *América colonial judía*, volumen profusamente ilustrado cuya segunda edición es bilingüe (español-inglés). Además, es colaborador permanente del matutino La Nación de Buenos Aires en temas judaicos.

CESC RENOVÓ SU ESTRUCTURA

Natán Noé

Desde el mes de febrero, el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas cambió su estructura de funcionamiento, con la reforma de sus estatutos que contempla la creación de tres instancias en su organigrama.

En primer nivel, el CESC cuenta ahora con un consejo directivo, presidido por el doctor Abraham Levy Benshimol, en su carácter de presidente del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, y quien pasa a estar acompañado por dos vicepresidentes: Elías Benzaquén Israel, en su carácter de vicepresidente de la junta directiva de la Asociación Israelita de Venezuela; y Alberto Moryusef, escogido por mutuo acuerdo entre el Museo Sefardí y la AIV.

En el nuevo organigrama del CESC se contempla la creación del cargo de directora ejecutiva, que en esta primera ocasión lo ocupa la abogada Daniela Arnstein, que fungirá como coordinadora entre el consejo directivo y el directorio ejecutivo, la tercera instancia creada por la reforma.

El directorio ejecutivo pasa a estar integrado por cinco direcciones: la Académica, que recae sobre el poeta y abogado José Chocrón Cohén; la de Biblioteca, a cargo de la periodista Priscila Abecasis; la de Eventos y Relaciones, a cargo de Elizabeth Gordon; y la de Publicaciones, que recae en el director de la revista Maguén-Escudo, Néstor Luis Garrido.

La actual estructura del CESC se encamina a una coordinación más estrecha entre las dos instituciones culturales de la Asociación Israelita de Venezuela: el CESC y el Museo Sefardí.

La anterior junta directiva cesó sus funciones en junio de 2022, dejando una labor de difusión de la cultura sefardí en el país, encabezada por el trabajo tenaz de Miriam Harrar de Bierman, Alberto Benaím Azagury, Camila Roffé de Levy, Elsie Benoliel de Tobías, Priva Zabner de Oziel, Gilda Zafrani, Lina Roditti y Eli Abadí. Levy Benshimol y Garrido también formaron parte de la junta saliente.



Directora ejecutiva del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel

ANNY CUDISEVICH: Custodiar el tesoro de la Tiféret Israel

Néstor Luis Garrido / Fotos cortesía Museo Sefardí de Caracas.

El público se reúne en el portal de la sinagoga. Hay expectación, mientras algunos descargan en sus celulares la audioguía y otros esperan que las encargadas del Museo Sefardí de Caracas ajusten las cornetas para dar comienzo a la visita de lo que es uno de los íconos de la arquitectura religiosa de Caracas: la Gran Sinagoga Tiféret Israel, de Maripérez, de la Asociación Israelita de Venezuela.

Con la apertura de esta guía, se ha experimentado un crecimiento en las actividades del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, que motorizó esta audioguía de trece estaciones con la que el público no solo conoce los espacios en los que los judeoespañoles de Caracas han hecho gran parte de su vida, sino que aprende los significados de estos, la historia de la comunidad, sus ceremonias y mucho del judaísmo en general.



Anny Cudisevich, directora del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel (Foto Luz Marina Martínez).

«Nunca se habían imaginado que detrás de los muros de piedra de esta sinagoga hubiera un tesoro escondido; un tesoro escondido que podemos llamar “luz y gloria de Israel”, que es como se traduce el nombre hebreo de esta sinagoga», dice Anny Cudisevich de Benjamín, la directora de este museo, al citar los comentarios hechos por los visitantes del edificio en Maripérez.

Askenazí de origen, pero casada con un marroquí de nacimiento, Cudisevich de Benjamín ha estado al frente del Museo Sefardí de Caracas desde noviembre de 2019, de la mano de la junta directiva presidida por Édgar Benaím, y para trabajar al lado de su presidente, el doctor Abraham Levy Benshimol.

Economista egresada de la UCV, con especialización y maestría en monedas e instituciones financieras –es jubilada del Banco Central de Venezuela donde trabajó en el área de planificación y en operaciones nacionales e internacionales–, Cudisevich dejó atrás el agite de los vaivenes de la economía nacional para adentrarse en el mundo cultural, para lo cual se ha estado preparando.

¿Cómo fue ese cambio del mundo bancario a una institución cultural judía?

ACB –Me siento muy cómoda en el cambio y me gusta comenzar de cero cualquier actividad. Entonces eso representaba un reto, porque si bien es cierto que tenía la disposición y el gusto por las artes, no tenía una formación. Lo quería



La escritora Raquel Markus-Finckler en su presentación en el marco del Museo Sefardí de Caracas. (Foto Museo Sefardí).

general y el sefardismo en particular, con mayor énfasis en nuestra presencia en Venezuela. Para cumplir con el objetivo ejercemos varias funciones: recopilación y búsqueda de objetos, documentos, artículos judaicos y fotografías, cualquier cosa que permita evidenciar de manera lógica la presencia sefardí en el país. Por la otra, cuando se recopilan esos objetos, se analizan, su procedencia, estado de conservación, qué historia cuentan y, luego, llevar un registro y resguardarlos de la manera adecuada, para las generaciones futuras de la historia que contaremos con ellos.

¿Qué objeto de los hallados en el MSCMEC le ha llamado más la atención?

– El que más historia cuenta es un libro de circuncisiones de Moses Frois Ricardo, un *mohel* que iba desde Curazao a todo el Caribe, incluyendo Coro. En ese libro se deja constancia de los niños, los padres, los presentes y eso deja una evidencia de quiénes habitaban en esa zona. Es un documento esclarecedor. No obstante, tenemos otros que hablan del ciclo de vida judía, como *ketubot*, otros relacionados con rituales, como instrumentos para la circuncisión o la celebración del *Shabat* y las fiestas del año. Aparte, tenemos otros objetos que son los artísticos: obras gráficas y esculturas, que tienen la particularidad de ser producidas por artistas judíos o venezolanos que han tratado el tema judío. Cuando estuve en la maestría, obtuve conocimiento técnico especializado, pero simultáneamente recibí apoyo de determinadas personas, muy vinculadas al museo, como el doctor Abraham Levy Benshimol, Priscila Abecasis, Alberto Moryusef, Gilda Zafrani, Federica Palomero, Samuel Dezman, Katty Benjamín y Néstor Luis Garrido. El expresidente de la AIV, Édgar Benaím, también me apoyó mucho, así como también los lazos que he establecido con los museos Sefardí de Toledo, el Judío de Tucumán, Judío Alemán de Chile, la Red de Turismo Judaico, la comunidad judía de Oporto, y otras instituciones nacionales.

solventar con mi formación gerencial. Entonces, apenas empiezo en el museo, comienzo a familiarizarme con la institución, con las instalaciones y el personal. Con la pandemia, empecé a hacer unos cursos virtuales que comenzaron a proliferar. Pude cursar una maestría con el Instituto Iberoamericano de Museología, de España, precisamente en Museología y Gestión de Museos. Los contenidos eran muy prácticos; pero, si estaba asumiendo la gerencia, no tenía tiempo para materias teóricas y las que tomé las pude aplicar en la gestión que estaba realizando.

¿Qué diferencia hay entre un museo general y el MSCMEC?

–El objetivo de la institución que dirijo es dar a conocer al público el judaísmo en general

¿Cuáles son las actividades más destacables realizadas por el Museo en los últimos años?

—Se la ha prestado tiempo y dedicación a la colección. Hemos mejorado las condiciones de conservación de los objetos del Museo. Hemos implementado nuevas medidas de seguridad. Una de las actividades más difundida ha sido la visita guiada a la sinagoga de Maripérez. Por otro lado, hemos hecho actividades administrativas, con procedimientos documentales probados, haciendo archivos para la memoria institucional. El proceso ha sido maravilloso el mostrar esa joya arquitectónica contando una narrativa lógica y coherente que permite a la gente ubicarse dentro de nuestra historia y religión.

¿Cómo se elaboró esa audioguía?

—Se comenzó estableciendo los puntos que merecían una explicación detallada, se concibió el guion, se desarrollaron los textos, se grabaron los audios en inglés y español, se musicalizó y editó. Cuando lo tuvimos, hicimos unas pruebas con personalidades venezolanas que desconocían cómo funciona una sinagoga. Hasta los momentos, hemos guiado más de ochocientas personas: estudiantes de primaria, bachillerato, universidades, colegios profesionales... Mucha gente ávida de conocer la gran sinagoga Tiféret Israel. Al final, pasamos encuestas para ver aspectos por mejorar, terminan la visita encantados.

Con el desarrollo de nuestras actividades, hacemos un público cautivo. Mucha gente repite y eso significa que tenemos un buen nivel de aceptación.



De Prístina a Caracas, una historia de supervivencia



Visita guiada a los jóvenes del Seminario Arquidiocesano Redemptoris Mater

El próximo calendario marca un nuevo inicio. Es más artístico, con un diseño gráfico fluido. Se va a mantener esa innovación con fotografías espectaculares porque esto es un museo, y queremos que la gente tenga una experiencia con significado, con los estándares de calidad y belleza: resaltamos los 75 años de la fundación del estado de Israel. 29 personas participaron con 86 fotografías. Se hizo una selección para seleccionar 16.



Jerusalén, Museo a cielo abierto. Ponente: Arq. Alberto Moryusef

Gerardo Torres, Sergio Abreu y Mayra Torrealba, así como también el señor Socorrito Pernía. Asimismo, su labor está acompañada por un comité de voluntarios que está trabajado conformado Alberto Moryusef, Priscila Abecasis, Katherine Benoliel y Rafael Santana, en calidad de museógrafo.

Necesitamos explorar nuevas formas de recaudación de fondo. Nuestros esfuerzos van encaminados a la construcción de una sala de exposición permanente, pues es el gano. Estamos abocados a eso ahora mismo.

Anny Cudisevich de Benjamín cuenta con un equipo de trabajo, al que ella califica de maravilloso: Kim Melero, Luz Marina Martínez, Rebeca Guerra, Norbis Panfil, Du-

¡HASTA 120, DOCTOR LEVY!

Este equipo se mantuvo activo durante los dos meses que Cudisevich estuvo convaleciente tras una operación a corazón abierto debido a un problema congénito con una válvula que se reveló poco después de una de las actividades del Museo a la que asistieron decenas de personas: el nonagésimo aniversario del doctor Abraham Levy Benshimol. «Es un hombre superinteligente, super culto, con una responsabilidad de ir a trabajar, con sus metas y objetivos que se plantean... Desde el punto de vista profesional he aprendido, como una institución dentro de la comunidad judía de Venezuela. Te da libertad y deja actuar», dice Anny Cudisevich sobre el doctor Levy Benshimol, presidente del museo y del CESC.

El 31 abril de 2023, se celebró el cumpleaños número 90 del doctor Levy, con discursos y testimonios hechos en el salón Benaím Pilo de la AIV ante unas 120 personas conformado por familia, amigos, colegas y miembros de otras instituciones comunitarias. El evento estuvo patrocinado por un grupo de amigos, que manifestó sus mejores deseos.

En el acto intervinieron el rabino principal de la AIV, Isaac Cohén; el sobrino de Levy Benshimol, Isaac Elbaz, quien habló en nombre de la familia; Isaac Benjamín, el vicepresidente de la AIV; Nelson Merentes y Andrés Carmona, amigos del homenajeado, y finalmente, el expresidente de la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela y amigo personal del doctor Levy, David Bittán, quien mandó una salutación desde Miami.



31 de Marzo de 2023. Cumpleaños Nro. 90 del Dr. Abraham Levy Benshimol. (Foto Bernardo Suárez).

AIV RECORDÓ AL DOCTOR MOISÉS GARZÓN SERFATY Z'L con un simposio sobre su legado

Natán Naé

A un año de su fallecimiento, el domingo 9 de julio se llevó a cabo un simposio en homenaje a don Moisés Garzón Serfaty Z'L (1927-2022), organizado por el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas y el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, instituciones afiliadas a la Asociación Israelita de Venezuela, con los auspicios de la Federación Sefaradí Latinoamericana.



Don Moisés Garzón Serfaty fue el fundador del CESC y de la Revista Maguén-Escudo (Foto José Esparragoza).

El evento comenzó con una presentación a cargo del Dr. Abraham Levy Ben-shimol, quien hizo una semblanza de Garzón como un activista comunitario fundamental, papel que asumió desde que llegó de su Marruecos natal. Acto seguido: Elías Farache Srequi disertó sobre el activismo sionista del doctor Garzón. Posteriormente, José Chocrón Cohén abordó la faceta literaria de Garzón Serfaty .

En el simposio estuvieron presentes los amigos y parientes del doctor Garzón, en especial su esposa Alegría Barchilón de Garzón y sus hijos Abraham, venido de Panamá, y el rabino Samuel Garzón, así como también otros miembros de esta familia, en cuyo nombre hablaron, mediante un video, su hermano, el rabino Benito Garzón, y su hijo Samuel, quien se excusó de no dirigirse directamente al a audiencia por la emoción que lo embarga al hablar de su padre.

Las palabras finales estuvieron a cargo del rabino principal de la AIV, Isaac Cohén, quien habló de Garzón con palabras emocionadas. El simposio se realizó a sala llena en el Auditorio Elías Benaím Pilo de la AIV, de la sinagoga Tiféret Israel de Maripérez.

MOISÉS GARZÓN SERFATY.

Un hombre al servicio de su comunidad

Abraham Levy Benshimol

Desde muy joven, en su Tetuán natal, Moisés Garzón Serfaty Z'L mostró una clara disposición al trabajo comunitario. Ya en Venezuela, se hizo miembro de la Asociación Israelita de Venezuela y poco después dio comienzo a su brillante carrera como dirigente en el seno de la comunidad judía venezolana. Siempre aceptó con igual competencia tanto las tareas sencillas como las complejas.

El primer cargo que ocupó fue el de sub secretario en la Junta Directiva de la Asociación Israelita de Venezuela en 1972 presidida por Jacob Carciente, siendo el secretario quien escribe. Aunque ya lo conocía de antes, trabajar juntos me permitió comprobar sus muchas cualidades intelectuales, organizativas e innovadoras.

Como parte de su actividad comunitaria, cabe citar que el 23 de abril de 1972 fue inaugurado el *Talmud Torá «Maguén Abraham»*, donado por Moisés y sus hermanos a la comunidad, ubicado en un salón de la Gran Sinagoga Tiféret Israel, y que, durante mucho tiempo, sirvió para diferentes tipos de reuniones.

Entre el 26 y el 27 de octubre de 1972, en una reunión celebrada en Lima, Perú, Moisés estuvo presente en la creación de la Federación Sefaradí Latinoamericana (FeSeLa), organización de la cual fue siempre un leal colaborador. FeSeLa cumplió una importante tarea en Latinoamérica al promover la participación más directa de los sefardíes en las distintas organizaciones comunitarias de estos países. Contó con varios líderes, entre los cuales siempre destacó Moisés.

Una de las primeras empresas de él fue la de dotar a la Asociación Israelita de Venezuela de un medio informativo impreso. Así surgió la revista *Maguén-Escudo*, en su primera etapa, llamada *Boletín Mensual de la Asociación Israelita de Venezuela*. Tuvo una duración de tres años (1970-1973). En su contenido venían las informaciones más importantes para la comunidad y algunos artículos de contenido religioso o histórico. Moisés formó parte del comité de redacción y, a su vez, fue el coordinador de la publicación.

Más adelante, en 1973, él fue parte del nacimiento del *Nuevo Mundo Israelita*, junto a Rubén Merinfeld y el rabino Pynchas Brenner, en representación la Asociación Israelita de Venezuela, la Fraternidad Hebrea B'nai B'rith y la Unión Israelita de Caracas respectivamente. En ese momento, se tomó la decisión de eliminar las publicaciones de cada una de esas organizaciones que eran: *Maguén-Escudo*, *Menorah* y *Unión*, con el fin de crear un solo órgano informativo para toda la comunidad judía. Así nació el *Nuevo Mundo Israelita* que hace poco cumplió cincuenta años. Lamentablemente, hoy solo aparece en forma virtual. La importancia que ha teni-

do el *Nuevo Mundo Israelita*, como formador e informador, es de una magnitud tal, que hablar de ello, fuera de mencionarlo, excede los objetivos de esta presentación.

En 1975 creó junto con otros miembros de la Asociación Israelita de Venezuela la organización *Tzedaká Basseter*, dando prueba así de su alto sentido de solidaridad con el prójimo.

Continuando con su actividad comunitaria, Moisés repitió como directivo de la AIV en la Junta presidida por León Cohén Banoun, para el período 1976-1978, ocupando el cargo de vocal. Asimismo, presidió el Comité Venezolano de FeSeLa, constituido en julio de 1976.

Moisés alcanzó la alta distinción de ser presidente de la Asociación Israelita de Venezuela para el período 1978 - 1980. Recuerdo que lo acompañé como secretario general. Durante este mandato se creó la campaña *Pro Educación Comunitaria Rabbi Yehuda Halevy, año 1978*; también se establecieron asambleas informales para escuchar las inquietudes de los socios. En 1979 se designó al comité coordinador para la celebración del 50.º aniversario de la Asociación Israelita de Venezuela, que permitió realizar numerosas actividades por esta efemérides. Una decisión muy importante de la junta directiva presidida por Moisés fue la compra de un inmueble situado en la urbanización Las Palmas, destinado a ser la casa de servicios fúnebres de la Asociación Israelita de Venezuela. También le tocó a Moisés la inauguración de la primera etapa del complejo educativo comunitario en la urbanización Los Chorros.

Fue reelegido como presidente de la Asociación Israelita de Venezuela para el período 1980-1982, donde también lo acompañé como secretario general. Durante este lapso se celebró en la Gran Sinagoga Tiféret Israel el primer *bar mitzvá* colectivo que reunió a 60 jóvenes que lo habían celebrado en años anteriores. También se inauguró la *Casa Hebrá*. Hubo numerosos actos con motivo del cincuentenario de la Asociación Israelita de Venezuela, que culminaron el 29 de junio de 1980 con una ofrenda floral en la plaza Bolívar de Caracas, ante la estatua de El Libertador Simón Bolívar y con el acto de clausura en la Gran Sinagoga Tiféret Israel, en el cual Moisés dijo: «La semilla judía que ellos sembraron en esta tierra venezolana hidalga y libre no se ha perdido ni se perderá». En esa ocasión Moisés recibió el premio al *Mérito Comunitario* por su permanente labor en favor de la comunidad judía de Venezuela, distinción muy merecida que reconoció los logros de este gran trabajador comunitario.

En el mismo mes de junio de 1980, por iniciativa suya conjuntamente con Amram Cohén Pariente, Alberto Botbol y quien les habla, se decidió crear el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, institución cultural que ha dado brillo tanto a la Asociación Israelita de Venezuela como a la comunidad judía en general. Moisés tuvo siempre participación muy destacada en las actividades del CESC, vale citar que fue miembro de las diferentes comisiones que organizaron la Semana Sefardí de Caracas, participando entusiastamente en la programación de varias de ellas. La

Semana Sefardí de Caracas trascendió del seno de nuestra comunidad hacia el público en general y fue sin duda la actividad cultural más importante de la comunidad judía venezolana. Moisés ocupó la presidencia del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas de 2000 a 2005.

Al cumplir el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas veinticinco años de fundado, se le confirió el título de Miembro Honorario. En sus palabras de agradecimiento, recordó los objetivos para los que fue fundado el Centro: «Rescatar, difundir, revitalizar, revalorizar esa parte de la cultura del pueblo judío, la cultura de los sefardíes, porque la cultura sefardí es cultura judía y pertenece a todo el pueblo judío, al igual que la cultura askenazi». Él fue un caballero andante sefardí.

Otro logro de gran importancia en su presidencia fue la adquisición de un terreno en el Cementerio Monumental del Este, donde se estableció el panteón número 3 de la Asociación Israelita de Venezuela.

Ya en 1984 la Junta Directiva de la Asociación Israelita de Venezuela, presidida por mí en ese momento, organizó un cálido homenaje a Moisés, compartido con León Levy Benhouya.

Moisés tuvo el honor de representar a Venezuela en la entrega del *Premio Príncipe de Asturias a la Concordia*, otorgado a las comunidades sefardíes del mundo, celebrado el 18 de octubre de 1990 en Oviedo, España, ocasión que le permitió reunirse con buena parte del liderazgo sefardí del mundo.

tamuz-eful 5759
julio-septiembre 1999

Maguén
e s c u d o

Número 112
Segunda época

AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDÍO Y DE SU CULTURA

*Una nueva cara,
un mismo corazón*



Nació el 20 de junio de 1.970, alumbrada por el Dr. Moisés Garzón, pionero del periodismo judío comunitario. A los 29 años de edad, una publicación tan específica y delicada puede comenzar a rejuvenecer. La Asociación Israelita de Venezuela y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas optaron por una opción progresista. Hoy Maguén-Escudo ostenta un nuevo rostro, pero dentro, palpita el mismo corazón.

ECOS DE SEFARAD
JUDAÍSMO ETERNO
Sobre la obligación del estudio de la Torá
"Un ignorante no puede ser piadoso"

TESTIMONIOS PARA LA HISTORIA
León Benoliel le regala perlas de experiencia a la juventud

SINAGOGAS
El alma judía sureó el Mar de los Caribes

CREACIÓN
Sholomó Awayou, comenta la poesía de su recital

PATRIMONIO
Se inician los aportes al Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel

PARA LEER
La voz de los sefardim se imprime por el mundo

S E M B L A N Z A S

Se llamaba Don Jacobo Bentata
hidalgo sefardí entre nosotros

Revista trimestral de la Asociación Israelita de Venezuela y del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas

Portada de la *Maguén-Escudo*, en su edición 112 en su segunda etapa.

Otro importante logro en su carrera comunitaria fue la distinción que recibió al ser designado presidente de la Confederación de Asociaciones Israelita de Venezuela para el período 1990-1993, la organización techo de nuestra comunidad, en la cual se desempeñó con gran acierto.

Un aspecto que cabe destacar en su trayectoria comunitaria es el de sus numerosos artículos publicados tanto en el *Nuevo Mundo Israelita*, como en la revista *Maguén-Escudo*, relacionados con la comunidad judía de Venezuela y con otros aspectos de índole histórico o sionista.

En julio del 2000 la Asociación Israelita de Venezuela cumplió setenta años de fundada, ocasión en la cual Antonio Ledezma, alcalde de Caracas, confirió la *Orden Diego de Lozada en su Primera Clase* tanto al presidente de la Asociación Israelita de Venezuela como a todos los ex presidentes, incluido Moisés Garzón Serfaty. Asimismo, en el 2013 la Asociación Israelita de Venezuela le otorgó el *Botón de Oro* en acto compartido con los expresidentes de la institución.

En síntesis, Moisés Garzón Serfaty no solo fue un destacado líder comunitario con méritos propios, sino que también fue un ejemplo de dedicación y entrega en las múltiples tareas que le tocó cumplir.

Fue un amigo entrañable con quien me tocó compartir muchos de los logros de nuestra querida Asociación Israelita de Venezuela. Su recuerdo permanece como ejemplo a seguir por las nuevas generaciones.

A su esposa Alegría, a sus hijos Alberto, Estrella y Samuel a sus hermanos mi fraternal saludo, deseándoles larga y venturosa vida y que lo recuerden para muchos años.



Isaac Benjamín y Enrique Sultán, vicepresidente y presidente de la AIV, acompañan a la familia Garzón en el acto en honor a don Moisés: Samuel, su madre Alegría y Abraham Garzón Barchilón. Los acompaña también vicepresidente del CESC, Elías Benzaquén (Foto: Kathy Chocrón).

MOISÉS GARZÓN SIONISTA

Elías Farache Srequi

Moisés Garzón Z'L es percibido como un ícono imprescindible de la Asociación Israelita de Venezuela. Fue su presidente en una época de crecimiento y con una concepción centralista de lo que debe ser una comunidad y no una congregación o una serie de congregaciones.

Esto, en sí, es un concepto sionista de sociedad y pueblo judío. La unión en una institución madre de personas, sinagogas, instituciones e iniciativas que gozan de privilegios y tienen deberes. Esto, que parece

trivial, es el esquema del Estado de Israel, el ente nacional del pueblo judío y cuya estructura es precisamente centralista con deberes y derechos de todos sus habitantes, y con la responsabilidad superior que tiene el Estado, o en nuestro caso, la institución representativa de la comunidad.

Por ello, Moisés Garzón fue un defensor de la posición y la autoridad de la AIV en Venezuela, de la necesidad de la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela como ente de representación colectiva.

De la centralidad que ordena y organiza, en contraposición a la disgregación que lleva a la anarquía y a las parcelas de poder. La centralidad debe evitar los vacíos, pues estos terminan llenándose no siempre por quienes tienen la visión del bien general, sino de una parte interesada, aún con la razón que en ello les pueda asistir.

Lo anterior, es algo de lo cual no nos percatamos con facilidad, inmersos como estamos en una situación de fraccionamiento y de cierta crisis. Pero, detengámo-



Foto Néstor Luis Garrido.

nos por unos instantes a meditar qué modelo de comunidad y de estructura tenemos, hemos tenido y queremos tener.

Podremos concluir que es un modelo sionista, nacional. Esta concepción estaba implícita en la actuación y planificación de Moisés Garzón, sin tener que decirlo, sin tener que explicarlo. Evidente sin haberse dicho. Más allá del lugar común que implica el sentimiento de identificación con Israel y el sionismo como movimiento de liberación del pueblo judío. Denota una comprensión del sentido nacional que tiene este último.

Hecho el paréntesis anterior, creo que vale la pena mencionar los aspectos más personales de Moisés.

Sionismo sefardí

Como dije ante, su estatura en la AIV y la comunidad sefardí, su pasión por Sefarad y todo lo que ella representa e involucra, su amor por Tetuán, ciudad natal, sus poesías y su obra literaria, compuesta de libros, escritos separados, reflexiones y cartas, no dejan ver a, a algunos, el espíritu y quehacer sionista que lo insuflaba.

Yo mismo conocí o supe de Moisés Garzón, como el flamante doctor presidente de la AIV, amigo de mis padres, admirado por sus logros y por su cargo. Era la representación del sefardismo, del marroquismo (si es que cabe la expresión), por excelencia.

La condición sionista de Moisés tuvo su impronta en nuestra comunidad.

En una especie de imaginario colectivo de nuestra comunidad, equivocadamente, o a la ligera, se atribuyó la militancia sionista a los miembros de la comunidad askenazí. Y a los de la comunidad sefardí, los de la AIV, una caracterización algo más relacionada con el folclor de sus raíces, con algo más de observancia religiosa... Algo que proviene quizás de la discreción sefardí y de una distorsionada lectura de la gesta sionista que concluyó con la fundación y éxito del Estado de Israel.

Mi contacto con Moisés Garzón fue, primeramente –como no– en la gran Sinagoga Tiféret Israel de Maripérez, donde era asiduo y, como dije antes, su figura estuvo primeramente relacionada con la AIV en lo que mí respecta.

Pero, al militar yo en un movimiento juvenil religioso sionista, el *Benei Akiva*,



Foto Pedro Luis Cedeño. (Aprox. 1988).

conseguimos a Moisés como una figura de primer orden en la Federación Sionista de Venezuela. La Federación ha sido por muchos años la casa del sionismo en Venezuela. Moisés se codeaba entonces con las grandes figuras de la FSV, de igual a igual. Amigo

de Walter Czentochowski y de Harry Segall, de todos los demás dirigentes y directivos de la Federación.

Nos llamaba mucho la atención, a mí y a otros jóvenes de la AIV, que dábamos nuestros primeros pasos en la actividad comunitaria, la presencia de Moisés en el ámbito del sionismo con tal militancia y fuerza. Creo que para muchos, en ese entonces, era una faceta no muy conocida de nuestro personaje. Porque, si bien nadie dudara de su compromiso con Israel, no creo que en los pasillos de la AIV se le percibía con la estatura real e influencia que tenía en la FSV y en el mundo de la dirigencia sionista.

Moisés fue muchas veces el primer vicepresidente de la Federación Sionista, además de haber sido el presidente de la AIV y de la CAIV. En los años ochenta, hubo elecciones para la presidencia de la Federación y, si no me equivoco, fueron las únicas con dos planchas. Una disputa muy poco frecuente, que ganó Jacobo Szkolnik, pero que hoy puedo revelar, los del *Benei Akiva* votamos por Moisés, más por sionista de convicción que por sefardí de condición.

La AIV, y el sefardismo siempre tuvieron presencia en lo relativo al sionismo ideológico en muy buena medida gracias a la conducción de Moisés. Aunque me parece que esto nunca fue muy publicitado o conocido. Al menos, no lo suficiente.

En una época donde la solidaridad con Israel era irrestricta, como siempre lo ha sido en nuestra comunidad, existían dos vertientes de cómo mostrar esta solidaridad. Veamos.

El apoyo a Israel: sionismo desde la diáspora

El Estado de Israel de hasta los 90, se presentaba como un país que necesitaba ayuda económica. Y era cierto, lo es hoy en cierto modo. Guerras, inmigraciones de personas y grupos, la alía de la Unión Soviética, las necesidades de soldados, universidades, hospitales, cátedras, árboles, causas nobles e iniciativas de todo tipo estaban, aún están, a la orden del día.

En Israel se abogaba por la necesaria ayuda económica de la diáspora. Y, en esta, la ayuda que se enviaba a Israel fue muchas veces la cuota de sionismo que identificaba como tales, como sionistas, a los donantes.

No es para nada trivial la importancia de la donación, ni el compromiso de donantes y recaudadores. Fue y es importante para la consolidación del Estado judío y muchas de sus causas. Fue y es también un vínculo de muchos con Israel, a veces quizás el único, lo cual no es suficiente. Pero también se prestó, a veces, a ser como transarse económicamente antes que ideológicamente. Sustituir el valor de la *aliá*, un valor fundamental del sionismo, por la fuerza y utilidad del dinero.

Venezuela no fue ajena a la circunstancia antes mencionada. En las buenas épocas de la comunidad judía, existió una buena discusión entre los ideólogos de la FSV y los *askanim*, reeducadores, del *Keren Hayesod*. Hoy, puedo suspirar por aquellos tiempos... Aquellos enfrenamientos. Entre pugna y pugna, entre desencuentro y desencuentro, quedaba al descubierto el amor por Israel y la defensa a ultranza del país.

Moisés Garzón era uno de los exponentes máximos de la necesidad de la ideología sionista, de la solidaridad que fuera más allá de una cuota económica. De dar

a las instituciones formativas y de militancia, una importancia igual si no es que superior, a las recaudadoras.

En Venezuela, la comunidad no ejerce la afiliación partidista dentro de la FSV. Aunque los dirigentes sionistas de la Federación, cada uno tenía su corazoncito con algún partido, la norma era y es la no militancia institucional. Para los congresos sionistas de cada cuatro años, Venezuela contaba con cuatro votos. Uno para el *Maaraj*, uno para el *Likud*, uno para el *Mizrahi* y uno para la *Confederatzia*. Los tres primeros tienen un tinte político sin discusión: derecha el *Likud*, izquierda el *Maaraj*, religioso sionista el *Mizrahi*... neutro, sin militancia la *Confederatzia*. A este movimiento político pertenecía y representaba Moisés Garzón, como muestra de la universalidad del sionismo en relación con el pueblo judío. Algo así como manifestar que todos los judíos somos sionistas, comprendemos la necesidad y justicia de la causa, y ello está por encima de la afiliación partidista, sin que por ello Moisés no tuviera claras posturas en relación con los temas que han sido y son los que unen y desunen a los judíos respecto a Israel.

Moisés era figura conocida en los ámbitos de Israel. Por su quehacer diario y su activar en los predios de la FSV, la Organización Sionista Mundial, la Federación Sefardí y sus posiciones encontradas cuando existía una pugna por supremacía entre la Agencia Judía y la OSM. Los recaudadores versus los ideólogos fue un enfrentamiento de muchas décadas, desde la misma fundación del Estado de Israel. Moisés Garzón, junto con Walter Czentochowski, veía con mucha preocupación que el dinero se impusiera al fervor ideológico, el pragmatismo circunstancial al compromiso permanente y perenne.

Un verbo a favor de Israel

La pluma de Moisés Garzón fue siempre prolífica. Su disciplina personal en todas sus actividades la aplicaba también al quehacer literario. Su obra poética es reconocida por todos. Como buen sionista, se dedicó a la *Hasbará*, el esclarecimiento. Una mala traducción del término, pues es, literalmente, «explicación». Decenas de artículos y ensayos explicando, comentando, aclarando e informando acerca de Israel, sus acciones y omisiones, sus razones y sinrazones, dramas y alegrías. Tiene un libro al respecto, una voluminosa recopilación que aún no ha sido publicada, pero que no se quedó en el tintero.

Israel fue un motivo en la vida y acción de nuestro personaje. La centralidad de Israel en la vida judía tanto individual como comunitaria. El nexo ineludible. Cuando nos ufamamos ante propios y extraños de calificar a nuestra comunidad judía de Venezuela como sionista, somos en muy buena medida el producto de la educación, visión y ejemplo de dirigentes como don Moisés.

Un encuentro personal

La primera vez que crucé palabras con Moisés Garzón fue en un foro sobre educación judía comunitaria, organizado por el rabino Isaac Cohén, en el auditorio Elías Benaím Pilo, en el año 1981. La discusión se centró en la necesidad de traer *shlijim*, profesores de Israel, para el colegio comunitario que reforzaran el

nexo de la juventud con Israel. No fue fácil debatir con una persona de la talla y prestigio del entonces presidente, pero fue una buena oportunidad para descubrir la esencia de Moisés, quien gustaba del buen debate y la crítica, le agradaba la discusión sana y edificante. Algo típico de los sionistas que discuten por todo y no guardan rencores estériles.

Una segunda ocasión pública, pero de alto contenido sionista, fue algo que quizás Moisés hizo muchas veces: dar unas palabras en ocasión de *Yom Haatzmaut*. Recuerdo la ocasión particular que declamó una poesía de su autoría en tal fecha, y nosotros, los del *Benei Akiva*, nos sorprendimos de aquello. Una poesía propia en un acto comunitario, en vez de un discurso o una salutación de rigor.

La primera guerra del Golfo

En el año 1990, Sadam Hussein invadió Kuwait. Se desató la Guerra del Golfo. Israel no tenía arte ni parte en la acción iraquí, ni en la reacción americana y de la llamada coalición que excluyó a Israel de una operación en la cual, sin ton ni son, recibió cohetes de Irak dirigidos a todas partes y cualquier parte, con el objetivo de involucrar a Israel y lograr una cohesión árabe que nunca tuvo lugar.

Esta andanada de cohetes contra Israel, con la amenaza no velada de que contendría armas químicas capaces de envenenar a toda la población, puso a Israel en una difícilísima y angustiosa situación. Se repartieron máscaras a toda la ciudadanía, se establecieron habitaciones seguras en hogares, hoteles y centros de reunión. La logística para repartir máscaras, instruir respecto a su uso, la forma de alertar cuando un cohete estaba en camino, los tiempos de repuesta para encerrarse antes de que hubiera colisión, la posterior evaluación de daños y todo esto transmitido en tiempo real por CNN que era, para el momento, la cadena estrella de noticias.

Israel se vio sometida a un conflicto sin frente de batalla conocido, sin soldados desplegados. Todos estaban en la guerra, todos eran combatientes y víctimas eventuales de la furia de Sadam Hussein y la pasividad atónita de una coalición de fuerzas desconcertada por la tozudez de Sadam Hussein.

En esos días, al igual que los soldados no estaban en el frente para combatir, la solidaridad de los judíos no tenía formas conocidas de manifestarse. No fue momento de fletar aviones, financiar campañas de ayuda militar, alistarse a iniciativas de ayuda social... No fue momento en el cual con dinero en metálico se resolvía o mostraba solidaridad. Se necesitaba presencia física, identificarse con la rutina del israelí y vivir su odisea diaria, su zozobra al oír la alarma, correr, refugiarse y luego chequear dónde había caído un cohete asesino y a quién o quiénes había afectado.

Moisés Garzón, como pocos lo hicieron, viajó a Israel a vivir la experiencia de allí y enseñar con el ejemplo judeovenezolano de solidaridad y presencia.

Creo que el espíritu y activar sionista de Moisés Garzón quedan claros con lo antes relatado. Pero, siendo que fui seleccionado para esta ponencia, considero oportuno señalar algunos aspectos algo más personales de Moisés:

El hombre

Si bien es cierto que su presencia y trayectoria en la AIV y la CAIV es muy bien conocida, la verdad es que, en mi caso, la intimidad que logramos tener y de la cual me honro, proviene de haber sido miembros de las juntas de la Federación Sionista de Venezuela.

Allí, en la Federación, nos vimos por más de diez años casi todos los jueves en reuniones donde se trataban todos los temas habidos y por haber de Israel, de la relación con la Diáspora, los conflictos interinstitucionales, la educación judía, las rivalidades dentro del sionismo político... en fin, todo aquello que tuviera que ver con judaísmo y comunidad desde un prisma sionista. En esas reuniones, Moisés era más distendido que en las reuniones de la AIV o la CAIV, y debo mencionar que tenía un excelente sentido del humor que contrastaba con la imagen de autoridad y disciplina que me inspiraba en otros ámbitos.

Fue Moisés Garzón quien me seleccionó para ir a la CAIV como *Dor Hemshej* de la Federación Sionista, abriéndome las puertas en grande de la dirigencia comunitaria adulta. Y fue también quien siempre me apoyó en cualquiera de mis actividades comunitarias, dondequiera que fuera. Con un buen consejo, con una mano amiga, con una observación oportuna y hasta un regaño ha lugar, una palmada en el hombro, una sonrisa cómplice a tiempo... No fue solo conmigo, también con muchos otros, algunos quienes se encuentran hoy aquí con nosotros.

Puedo recordar con precisión cuando me señaló que, para asumir una presidencia, se debía haber transitado por varias juntas y varias instituciones. Lo tomé como un requisito primero, como un cumplido después. Hoy, lo veo como una condición indispensable para acceder a cargos de alta responsabilidad y lograr el éxito que todos se merecen.

El ejemplo de don Moisés

Espero que hayan obtenido una semblanza cierta del perfil sionista de Moisés Garzón, pero más que ello, de un legado que señala la centralidad de Israel para el pueblo judío y la adopción de ese sistema centralizado de comunidad y Estado que amalgama a los judíos, los representa y cuida de ellos, no obstante, que, a veces, los dirigidos no acepten de buen grado las normas que dicte la dirigencia. Moisés abogó por la centralidad de la AIV, aun cuando algunas afiliadas no respetaron debidamente su autoridad, igual que Israel y el sionismo abogan por la centralidad del gobierno y su autoridad, aun cuando algunos sectores no respeten, como se debe, a la autoridad.

Pero así es el sionismo: magnánimo en su enfoque y actuar.

Como lo fue Don Moisés Garzón Serfaty. Lo recordamos y lo extrañamos, porque lo quisimos y apreciamos. Mucho...

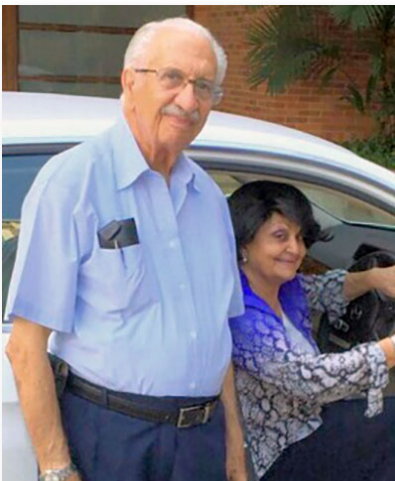


Foto Pedro Luis Cedeño. (Aprox. 1988).

MOISÉS GARZÓN: poeta de la Redención

José Chocrón Cohén

La realidad es que en innumerables ocasiones he querido, cuando Moisés Garzón Serfaty Z'L estaba todavía entre nosotros, expresarle mi agradecimiento por la amabilidad paternal que siempre me ha prodigado.

Mi amistad con nuestro entrañable Moisés se remonta a finales de la década de los 80, en que fui honrado tanto por él como por Jacob Carciente, Amram Cohén Pariente, Abraham Botbol y Abraham Levy Benshimol, para formar parte de la Junta Directiva, en calidad de joven invitado, de la revista *Maguén-Escudo*. Poco antes, me había cabido ya una gran sorpresa cuando, días después de obsequiarle mi primer libro de poesía, *Púrpura*, publicado en Madrid años atrás, leí en el semanario comunitario *Nuevo Mundo Israelita*, de la cual fue cofundador, un artículo suyo donde generosamente me mencionaba haciéndome acompañar por una desusada, pero muy castiza y simpática exclamación: «¡Albricias, he encontrado a un poeta!», rezaba graciosamente el título de la reseña.

Sería aproximadamente por aquella época cuándo gentilmente acudió en mi ayuda para revisar los versos de mi poemario *Senderos de niebla*. Y años después, durante la primera década de este siglo, la memoria también me transporta a apacibles domingos matutinos en la terraza de una conocida cafetería en Altamira, situada enfrente de la Clínica Ávila, donde generosamente me ayudaba a mejorar la expresión de algunos versos de otro de mis libros ya publicado: *El jardín de la horas...*

Y hoy, por fin, cuando nuestro entrañable amigo Moisés ya no está lamentablemente entre nosotros y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas me ha privilegiado con la encomienda de expresarle unas palabras de reconocimiento colectivo, centradas específicamente en su faceta de escritor y poeta, que no me sería posible dedicarle este merecido homenaje en nombre de la colectividad y del mío propio, sin referir su obra escrita a los atributos morales del judío ejemplar que él fue, apegado a la fe de sus ancestros, a Di-os, a la *Torá*, a su pueblo y a la tierra de Israel. Atributos morales estos que aunados a sus muchas cualidades humanas, tales como el amor a su familia, la fidelidad a sus principios, su altruismo, su alto sentido de la amistad, su desprendimiento, su nobleza y su bonhomía han constituido, obviamente, la luz directriz de su vida y la indispensable fuente de inspiración de toda su obra literaria y poética.

Su bonhomía, sin embargo, al igual que su acento poético, sobrepasa los límites de la bondad proclamada por Antonio Machado como centro de gravitación de su pensamiento, en aquella bella estrofa de uno de sus poemas en que el gran poeta poeta se autoretrata:

*«Hay en mis venas gotas de sangre jacobina,
pero mi verso brota de manantial sereno;
y más que un hombre al uso que sabe su doctrina,
soy, en el buen sentido de la palabra, bueno».*

No es, en efecto, el mismo en el pensamiento de Moisés Garzón, el significado de la palabra «bueno» que en el pensamiento machadiano, ni tampoco fluye siempre el verso de Garzón de serenos manantiales como en Machado. Si bien es cierto que los versos y la prosa de Moisés Garzón brotan, a veces, desde la serenidad de su espíritu contemplativo, no es menos cierto que a menudo también resuenan con el estruendo luminoso de un salmo, un proverbio, una prédica o una profecía, inspirados, en cualquier caso, por una fuerte identidad judía, resumida en las Sagradas Escrituras y sus profundos ideales judaicos, basados en su fe, su Di-os, su pueblo y su tierra, la tierra de Israel, metamorfoseando mágicamente la bondad machadiana en *jésed* judío. Un vocablo hebreo, este término *jésed* aparente sinónimo de bondad, tiene la asombrosa peculiaridad de insuflar un impulso ultramundano, una trascendencia casi mística, a su pensamiento y a su obra.

Así, en uno de sus primeros poemarios *Voz de tierra, voz de pueblo* escribe en referencia directa a Di-os y Jerusalén:



«No digas cuán bello es ese árbol.

Di más bien:

*“Fuente de toda bendición
es Aquél que lo creó” .*

*Regocíjate Jerusalén,
en la fiesta del Eterno.*

Regocíjate con el amor de tus hijos.

*El rey que tocaba el arpa te cantó salmos
y su hijo construyó tu Templo.*

*Cuando el Señor desciende sobre Jerusalén,
el pueblo reunido se eleva
y la Jerusalén de los cielos
brilla en todo su esplendor».*

...Bellos versos estos, los de Moisés Garzón. Poética expresión de una Jerusalén, finalmente reunificada conforme a la promesa Divina:



*«Di-os vio tu soledad,
Jerusalén señera.
Y un amanecer,*

*aurora del destino,
sin anuncio previo de trompetas y clarines,
descorrió de sobre ti el oscuro velo.
Condujo a ti tus hijos, un día, en primavera,
descolgados sobre ti como racimos.
Mensajeros del cielo,
con heroísmo y con fe unieron tus confines,
con arrebol de heridas sobre rosas y espinos».*



Empero basta para remontarnos a su primer poemario, *Jirones del corazón*, publicado en 1979, para comprobar cómo fue su mundo poético –«poblado de cantos, de flores, de alas, de oro y de céfiros, de flautas, de aromas, luces, sombras, soles, lunas, vientos, nubes, estrellas y ángeles», según palabras del poeta– donde este canta al amor y a la vida, se debate entre la desesperación y la esperanza, y busca, en su avidez de salvación, un refugio en Di-os para sentirse más humano a fuerza de acercarse a lo Divino. Así, escribe:



*«Calma este anhelo de amar
que me impulsa a la locura,
Señor, y mi desventura,
haz que yo pueda olvidar.
Haz que triunfe la verdad
sobre la falaz mentira
y que se cambie mi ira,
Señor, en tranquilidad...»*



En su segundo libro de poemas, *Sinfonía de piedras*, Moisés Garzón, siguiendo la pauta adoptada en *Jirones del corazón*, desnuda sentimientos íntimos, a veces mundanos, a veces sublimes, con voz atormentada a veces y a veces ilusionada, a veces en un lenguaje sencillo y a veces florido.



*«Yo soy el árbol desnudo
o con hojas de tristeza.
Camino atrás o adelante
Mientras mi sombra se aleja...»*



Así reza, a manera de ejemplo, la estrofa primera de uno de tales poemas, titulado *Libertad*.

Voz del alma es el título de otro de sus libros de poesía, donde ratifica una vez más, a lo largo de sus composiciones de versos exaltados, la pertenencia del judío a su pueblo, a su tradición y a su tierra ancestral.

Tal como afirma la prologuista, es una oda a la libertad del hombre, al derecho a su libre albedrío y a la importancia de su acción en este mundo.



«¡Suene el cuerno del carnero,
el gran cuerno, por nuestra libertad!
¡Corre!
¡Anuncia a mi gacela
el tiempo de la Salvación!
¡Di a mi tórtola que no tiemble,
que es el Día de la Redención!».



Así se expresa en su poema *Jerusalén revivida* este inspirado poeta y sionista, que cantó a su gente y a su tierra, y militó a lo largo de su vida, en indesmayable esfuerzo, por la elevación espiritual del pueblo judío en su tierra, Israel, y por la redención de la humanidad entera, ceñido fielmente a los principios y valores morales prescritos por la *Torá*, el Código moral del judaísmo.

Cabe, por lo demás, destacar al final de este libro, su *Canto hímnico a la amistad de Israel y Venezuela*, cuya resonancia musical y profusión de metáforas e imágenes poéticas al estilo rubeniano, hermanan en un exuberante abrazo a ambas naciones, a la vez que las alberga fuertemente entrelazadas en las honduras insondables de su apasionado corazón de poeta.

He aquí la última estrofa:

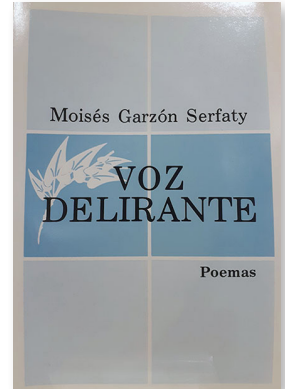


«Alumbrando el sitio de las huríes,
edén de variadas lunas de colores,
un canto de ruiseñor, un vuelo de golondrina,
a coro con las tórtolas, gavilanes, colibríes,
la garza, el pavo real de ricos esplendores,
el tucán y el cuervo y el águila andina,
palomas, guacamayas, turpiales y coquíes,
proclamo que son, entre auroras y flores,
Venezuela e Israel, mis dos amores».



Prosigamos...

Otro más de su prolífica lista de libros de poesía lleva por título *Voz delirante*. Aquí el poeta confiesa haber vertido una fuerte dosis de pesimismo y desesperanza a la que logra sobreponerse en su siguiente obra poética, titulada *Voz de esperanza*, donde aporta «otras inflexiones de su voz», al decir de él mismo, que le permiten recobrase, fortalecido en esa noble convicción, de vocación redentora y moralista que alienta en toda alma judía, de que «la desesperanza no es más que una mengua de fe», mientras que la esperanza, por el contrario, consiste en un «esfuerzo para convertir en realidad lo soñado».



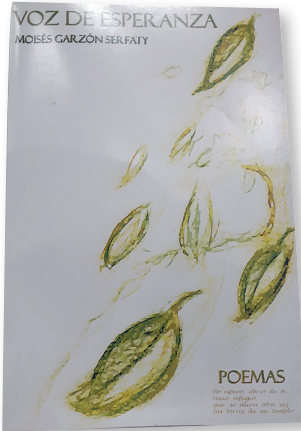
«Llevo estrellas entre mis manos», comienza la primera estrofa de uno de sus poemas:



«Llevo estrellas entre mis manos.
Se derraman como arena entre mis dedos,
como el agua de un torrente entre guijarros...»



La obra en prosa



Tras este breve repaso de su vasta obra propiamente poética, es especialmente digno de resaltar que Moisés Garzón tiene en su haber una prolífica obra literaria en prosa –una donde casi siempre aflora el poeta–, compuesta por un sinnúmero de escritos, prólogos y ensayos, algunos de los cuales firmaba con el pseudónimo de MOGAR, y en cuya larga lista sería imposible detenerse, a pesar nuestro, dado el breve tiempo de que disponemos. Igualmente cabe destacar que paralelamente a su amor por Israel y a la tradición y cultura judías universales, se evidencia por doquier a lo largo de la vida de nuestro añorado amigo y maestro

Moisés Garzón, su profundo arraigo a la cultura y tradición sefardíes y su apego a la patria chica que le vio nacer, Tetuán, así como a la entrañable lengua vernácula que probablemente acunó sus primeros sueños infantiles: la *haketía*, el vocablo judeoespañol que hablaban desde tiempos inmemoriales los judíos del Norte de Marruecos expulsados de España hace más de quinientos años; tradición, cultura y lengua estas a cuya conservación, promoción y difusión consagró Moisés Garzón gran parte de su tiempo y esfuerzo durante su vida, en alternancia con su dedicación a la causa judía y sionista. A tales fines cofundó, editó y dirigió, durante largos años, la revista *Maguén-*

Escudo, una de las más prestigiosas y reconocidas internacionalmente dentro del ámbito de la difusión e investigación de la cultura sefardí, en especial, y de la judía en general. Revista esta en la que él también intervino, por supuesto, aportando sus valiosos conocimientos y su exquisita pluma en infinidad de escritos. Y es, precisamente, en torno al tópico sefardí, tan estrechamente vinculado a la comunidad judía en la que nació, creció y aprendió a expresarse, que escribió, en el 2008, su colorido libro, mayormente en prosa, titulado *Tetuán. Relato de una nostalgia*, remembrando lugares, usos y costumbres, anécdotas, dichos, hechos y vivencias, más o menos íntimas, pero muy evocadoras, eso sí, de su luminoso mundo de ensueños infantiles, alegre adolescencia y lozanía juvenil. Un colorido y rezumante libro, con sabor a letuario y perfume de hierbabuena que efluyen igualmente en nuestros corazones; el corazón de aquellos quienes no nacimos en Tetuán, pero cuya lectura nos retrotrae a una memoria atávica, recuerdos de una realidad no vivida personalmente, pero sí vivenciada por medio de los relatos de nuestros padres, abuelos o bisabuelos que allí sí nacieron, ya fuera en Tetuán, o Tánger, Melilla, Ceuta, Larache, Chefchauen, Arcila, Alcazarquivir o cualquier otro lugar donde existió alguna vez una comunidad judía dentro de los límites del antiguo Protectorado de España en Marruecos.

Llegado a este punto confieso que la añoranza me invade cuando, entre los múltiples romances sefardíes de secular data, transcritos por Moisés Garzón en este evocador libro, encuentro, entre los muchos otros que me cantaba en mi temprana infancia mi abuela Cota, hija de tetuanés y espontánea cultivadora de la *hakettá*, uno de los que más resaltan hoy en mi memoria: el *Cantar de Gerineldo*, antiguo romance de las comunidades sefardíes del Norte de Marruecos y recogido más tarde en su *Romancero hispánico* por el historiador y filólogo Ramón Menéndez Pidal, que cuenta la triste y romántica historia del amor turbido entre una infanta real y un humilde paje, y del que me permito leer, en recuerdo de todos aquellos ancestros nuestros, unos pocos versos:



«Quién tuviera la fortuna para ganar lo perdido
 como tuvo Gerineldo mañanita del domingo.
 Limpiando paños de seda para dar al rey vestido,
 mirándole está la infanta desde su alto castillo.
 Gerineldo, Gerineldo, príncipe y galán querido,
 quién te me diera esta noche tres horas a mi servicio.
 Como soy vuestro criado, señora, burláis conmigo.
 Yo no burlo, Gerineldo, que de veras te lo digo.
 A qué hora vendré, señora, a qué hora entraré al castillo.
 A eso de la media noche, cuando el rey está dormido,
 con zapaticos de seda para no ser consentido...»



En este mismo libro, Moisés Garzón dedica dos sentidos poemas a su Tetuán natal. Uno de estos, en forma de largo romance, y ya publicado en su primer poemario *Jirones del Corazón*, comienza así:



«Tetuán, la blanca.
 Tetuán, la bella.
 Del Imperio moro
 refulgente estrella.
 Tras las almenas
 de tus viejos muros
 de añejas piedras
 cargadas de siglos,
 cubiertas de hiedras,
 testigos que hablan
 de pasadas eras
 de esplendor y gloria,
 de luchas y de guerras,
 asoman cañones.
 Sus bocas de fieras
 hambrientas de carne
 y sangre, cual negras
 y hondas cavernas...».



Es durante el mismo año de la publicación del libro sobre Tetuán, el 2008, cuando sale también a la luz pública otro libro en prosa de Moisés Garzón. Ameno, esquemático y de fácil lectura. Éste lleva por título *Apuntes para una historia de la judeofobia*, el cual, no solo contextualiza históricamente, sino que, parafraseando a Abraham Levy Benshimol, «aborda con gran acierto el espinoso tema del odio a los judíos, sus orígenes, desarrollo en el tiempo y sus distintas manifestaciones, a la vez que desenmascara numerosos mitos y prejuicios antijudíos».

Corolario de su obra escrita, diría yo, es su último libro, *Poemas morales y otros escritos*, que aunque redactado en distinto género y estilo literarios, evocan en su común propósito a los *Proverbios morales*, obra poética compuesta de sentencias y máximas, atribuida al rabino Sem Tob de Carrión, escritor del siglo XIV.

En esta obra de Moisés Garzón se conciertan prosa y verso... ¿Cómo habría él de renunciar a la poesía?

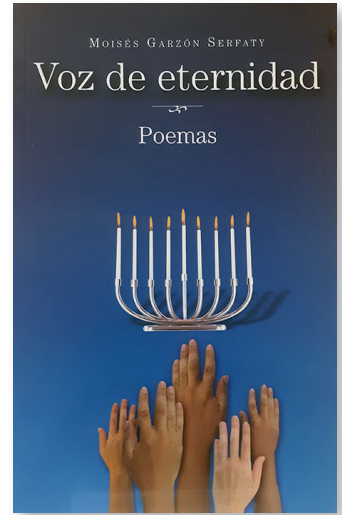
Consta de 33 poemas y diecisiete textos en prosa de distintas épocas de su vida, que, como la mayoría de su demás escritos en ese estilo, destellan por doquiera en fulgores poéticos. En ellos pretende «cumplir una acción moralizadora», aco-

ta el autor en el prefacio, «apuntando a un comportamiento ético, así como a resaltar los valores de su pueblo, el pueblo judío, el amor a la tierra de Israel, y a Jerusalén, la capital eterna del pueblo judío y del Estado de Israel». Moisés Garzón reafirma aquí, una vez más, su profesión de fe en Di-os y en la ley Divina contenida en la *Torá*, y testimonia no solo su consagración al servicio del pueblo judío y de la tierra de Israel, sino también de toda la humanidad. Aspira a reforzar una conciencia colectiva enfatizando en los principios y valores que deben prevalecer en toda sociedad culta, civilizada y progresista, basada en el amor, la verdad, la bondad y la justicia, que aspire a la definitiva redención del hombre.

Su vida y su obra en general, activa y apasionada, estuvo inspirada, en mi opinión, por un ideal profético, un fervoroso palpito de mesianismo, como el buen judío que era, dirigidos al logro de un mundo mucho más espiritual, perfecto y trascendente, capaz de cumplir con el propósito Divino de la Creación.

En fin, la multidimensionalidad de mi paternal amigo y maestro Moisés Garzón es inexpresable en palabras, por lo que se hace obligado a partir de ahora recurrir a la máxima expresión del sentimiento, que es el silencio.

Solo me cabe añadir que su ausencia ha dejado un gran vacío en el corazón de quienes cercanamente le conocimos, e implorar porque este gran judío que fue nuestro Moshé bar Estrella Garzón, *Zijronó Librajá*, desde el alto sitio que hoy ocupa entre los Justos, «sea rogadero» ante el Todopoderoso por su familia, por nosotros, por todo el *Am Israel* y por la Humanidad entera.



VI CUMBRE ERENSYA EN MARRUECOS, una experiencia inolvidable

Este esfuerzo del Centro Sefarad-Israel, el Instituto Cervantes, el gobierno español y el marroquí dio sus frutos y todos nos llevamos a nuestros países la satisfacción de formar parte de un acervo cultural digno, hoy más que nunca, de preservarse

Miriam Harrar de Bierman
/ Fotos: Cumbre Erensyá

Invitados por el Centro Sefarad-Israel un grupo de judíos sefardíes de todo el mundo acudimos a la VI Cumbre Erensyá en Marruecos del 22 al 25 de mayo del año en curso. Proveníamos de Bulgaria, Reino Unido, Francia, Turquía, España, Israel, Estados Unidos (Miami, Nueva York, Seattle), Argentina, Brasil, Panamá, México y Venezuela.

El Centro Sefarad-Israel («Un puente entre España y el mundo judío», como ellos mismos se definen) es una institución pública española que «profundiza en el estudio del legado de la cultura judía». Fue fundado en 2006 por el Ministerio de Asuntos Exteriores, la Unión Europea y Cooperación, la comunidad autónoma de Madrid y el Ayuntamiento de la capital española.

La creación de la plataforma *Erensyá*, desde su comienzo en Bulgaria (septiembre de 2011), alcanzó inmediatamente un gran éxito entre las comunidades sefardíes, debido al interés común de mantenerse unidas por su cultura, su idioma y su amor a España, incólume con el paso de los siglos. A la Cumbre Erensyá de Bulgaria sucedieron las de Turquía (2013), España (2015), México (2017) y Seattle (2019).



Los participantes en la Cumbre provinieron de 12 países

Marruecos fue elegido como sede de la VI Cumbre, con sus hermosas ciudades de Casablanca, Tánger, Arcila y Tetuán. En Marruecos hoy casi no hay judíos, pero sí vestigios de unas comunidades sefardíes esplendidas, con el idioma *haketía* como principal lengua de comunicación. Los judíos sefardíes de



Mohamed Kerbin, José María Davo, Jaime Moreno Bau (director general del Centro Sefarad-Israel), Cristina Conde de Beraldinger y Leila Manziana, durante una sesión de la Cumbre en Casablanca

Marruecos emigraron a España, Francia, Israel y también a Iberoamérica. Emigran esas comunidades, pero dejan en sus ciudades de origen siglos de convivencia entre árabes, cristianos y judíos, vestigios que uno puede observar en sinagogas y museos que hoy recuerdan a sus habitantes.

La comunidad judía sefardí venezolana fue producto, en su mayor parte, de la emigración proveniente de allí. Marruecos mantiene hoy relaciones excelentes con España e incipientes con el Estado de Israel. La ejecución de esta exitosa VI Cumbre Erensyta no habría sido posible sin la colaboración del director general del Instituto Cervantes, Luis García Montero, que ofreció las sedes en Marruecos y las sectoriales de Casablanca, Tánger y Tetuán.

En esos tres institutos Cervantes fuimos recibidos como amigos, contentos con nuestra presencia, por Cristina Conde de Beroldinger (Casablanca), Javier Rioyo (Tánger) y Francisco Oda (Tetuán). Excelentes anfitriones, sin protocolos innecesarios, como cuando uno recibe a un amigo de siempre con real aprecio. En estos institutos la lengua y la cultura española se respira en el ambiente, con decenas de jóvenes marroquíes en sus salones, leyendo, estudiando, viviendo la cultura hispánica.

A Marruecos nos acompañaron Jaime Moreno Bau, director general del Centro Sefarad-Israel; Esther Bendahán, directora de Cultura; e Israel Doncel, jefe de Relaciones Institucionales. A ellos sin duda se debe el éxito de este encuentro. La agenda fue cuidadosamente elaborada para que, a pesar del poco tiempo de estadía en cada ciudad, nos lleváramos con nosotros parte de su esencia. Nuestro grupo era variado, de edades distintas y diferentes procedencias. Algunos ya nos conocíamos de encuentros anteriores, otros se conocían entre sí y otros fueron nuevos amigos de esta cumbre.

España estuvo presente en todo este programa en cada ciudad, no solo con los directores del Instituto Cervantes. Se contó con la participación del consejero cultural de la embajada de España en Marruecos, José María Davó, y con Turespaña,



Un aspecto del Museo Judío de Casablanca

Javier Rodríguez Mañas, cónsul de Turismo en los Ángeles. La Fundación para la Cultura Sefarad y Turismo de Castilla-La Mancha ofreció una hermosa conferencia sobre el legado sefardí en la región, que se conserva en Marruecos hasta hoy, en bordados y artesanía lagarteranos.

El tema central de la Cumbre fue la *haketía* como constructor de una identidad y la importancia de su preservación y del idioma judeoespañol. La conferencia inaugural fue en el Instituto Cervantes de Casablanca, con el tema «**La haketía y los constructos identitarios mixtos**», a cargo de Mohamed Kenbid, director del Instituto Real de Historia – Academia del Reino de Marruecos, y contó con la presencia de José María Davó.

En cada Instituto Cervantes, algunos de los participantes de la Cumbre tomaron la palabra para hablar sobre sus comunidades, sus logros y experiencias. Fue muy instructivo entender que todos los sefardíes estamos unidos por el interés de preservar nuestra lengua, nuestra tradición, nuestra cultura. En Casablanca comenzó este ciclo Abraham Bengio, en Tánger continuaron Rober Bembassat, Raquel Benatar y Doren Alhadeff, y en Tetuán culminaron Bella Clougher, Linda Sixou, Marcel Israel y Mercedes Hayón.

El gobierno de Marruecos recibió a la delegación de Erensy con cenas y almuerzos en palacios propios de las *Mil y una noches* y con un personal amable, educado que realmente deconstruye la imagen que uno podría tener *a priori*. Jóvenes mujeres, vestidas al estilo occidental, cultas, agradables, regalos bellísimos a los participantes, atención esmerada y mucha simpatía natural fueron una constante del recibimiento marroquí.



La impresionante mezquita Hassan II en Casablanca

Jaime, Esther e Israel, con efectividad, combinaron los paseos turísticos con la visita a museos judíos y sinagogas hoy sin feligreses (en Tetuán nos contaron que desde Israel vienen grupos a las sinagogas en la *Hilulá* de rabí Shimón bar Yojái, el resto del tiempo permanecen cerradas). Fue emocionante, aun para personas no observantes, ver cómo en algunas de estas sinagogas, al constituirse un *minyán*, se efectuaba el rezo de la tarde y se rezaba el *Kadish* para familiares fallecidos de algunos de los integrantes de Erensyá VI.

En Tetuán pudimos asistir a una mesa redonda denominada «*Escribir entre líneas, el judeoespañol en la literatura española*», con la participación de los escritores Line Anselem, Cynthia Gabbay y Moisés Benarroch. Cada una de estas participaciones alcanzó la excelencia. Faltó el tiempo para disfrutarlas plenamente. Todos compartiendo el amor por el lenguaje, la escritura y la lengua como elementos de constitución de identidad.

Vimos muchos lugares bellísimos e interesantes como palacios, mezquitas impactantes que pueden albergar a 200 mil personas, museos escondidos en las zonas populares con obras maravillosas, la primera puerta de la Alianza Francesa en África, el enorme cementerio judío reconstruido con donaciones y gracias al trabajo de voluntarios tetuanés. En esa ciudad algunos participantes de Erensyá visitaron las tumbas de sus antepasados.

A la parte cultural de este encuentro se unió la experiencia de ver en Casablanca un monólogo presentado por el consejero de Turismo Javier Rodríguez Mañas, *La vida perra de Juanita Narboni*, interpretado por la actriz Romina Sánchez y dirigido por Manuel Gutiérrez Oregón. La obra presenta un paralelismo entre la decadencia de Juanita, una mujer venida a menos por el deterioro económico, so-



Sinagoga Isaac Bengualid en Tetuán

Marcelo grababa, Bella me explicaba cómo era el Tánger donde ambas nacimos y que yo no conocía, a la vez que comentaba con Abraham sobre tal o cual lugar, a veces sin ponerse de acuerdo. Cynthia me explicaba en qué consiste su interesante investigación, Line me hablaba de la satisfacción al rescatar con sus alumnos la melodiosa *haketta* que hablaba su familia. Mientras tanto Israel pasaba lista varias veces, Jaime y Esther atendían las preguntas y observaciones, y el resto se divertía conversando y riéndose con mucho ánimo.

Erensy VI me permito pensar; fue una experiencia provechosa para todos los participantes. El esfuerzo de los organizadores, Centro Sefarad-Israel, el Instituto Cervantes, el gobierno español y el marroquí, creo que dio sus frutos y todos nos llevamos a nuestros países la satisfacción de formar parte de un acervo cultural digno, hoy más que nunca, de preservarse.



Puerta de la primera escuela de la Alianza Israelita Universal en África, situada en Tetuán



Silla para Brit Milá en el Museo Judío de Tetuán

cial y de edad, y un Tánger cosmopolita, internacional, moderno, asaltado por la guerra de España, la Segunda Guerra Mundial y las luchas de independencia de Marruecos, que la trasforman en una ciudad esencialmente árabe. Parte de la recreación en Erensy fue también el concierto explicativo de música tradicional *Sefarad en el corazón de Marruecos*, a cargo de Mara Aranda y Jota Martínez.

Escoger Marruecos fue más que un acierto; fue estrechar los lazos entre España y ese país; fue ofrecer a judíos sefardíes vivir su historia, reconocer sus casas, recordar dónde vivían sus familias, dónde estaban sus escuelas o por dónde bajaban a las playas.

Aprendimos en este viaje, y disfrutamos al máximo los largos recorridos en el autobús en los que Lilian y Linda cantaban,

De la mano del expresidente de la AIV, Jacobo Serruya

Un grupo de venezolanos rehabilita EL CEMENTERIO JUDÍO DE TETUÁN

Néstor Luis Garrido

El cementerio judío de Tetuán, que alberga las tumbas de grandes personalidades rabínicas como R. Isaac Bengualid, así como de los primeros miembros de la *kehilá*, provenientes casi todos de los reinos españoles tras el Edicto de Expulsión de 1492, está siendo renovado por iniciativa de un grupo de venezolanos, encabezado por el expresidente de la Asociación Israelita de Venezuela, Jacobo Serruya, quien se interesó por su renovación y preservación tras una visita a su ciudad natal y al comprobar el estado en que se hallaba.

Este camposanto, que consta de varias secciones, entre la que se encuentra la llamada Zona de los de Castilla, se halla desamparado, toda vez que la otrora floreciente comunidad judía de Tetuán se encuentra actualmente reducida a apenas siete personas.

Para asesorar el trabajo de rehabilitación del cementerio, Serruya trajo de Israel a dos rabinos de origen venezolano, Isaac Benjamín y Samuel Chocrón, quien concedió una entrevista, vía WhatsApp, con la *Revista Maguén-Escudo*.

¿Qué trabajo se está haciendo en el Cementerio Judío de Tetuán?

Samuel Chocrón –Para entender el trabajo que se está haciendo primero hay que saber que este cementerio tiene más de 500 años, que comienza con la



El rabino Samuel Chocrón en el cementerio judío de Tetuán. (Foto Cortesía familia Chocrón).

llegada de los judíos de España y su consolidación en 1510. Cuando arribaron, había gente de todas las edades y ellos sintieron que era necesario un cementerio, siendo este uno de los pocos que hay dentro de la ciudad. Los mismos criterios para enterrar a los últimos judíos de Tetuán se mantuvieron hasta ahora. Está en una montaña al lado de la judería, el llamado Mélej de Tetuán, por interés y control. Los cortejos fúnebres se hacían caminando. Esa montaña se puede dividir en tres partes: la antigua, es decir, el cementerio de Castilla, de más de 500 años hasta 200 años. Allí las lápidas no tienen ninguna inscripción, sino figuras antropomórficas, conque se perdió mucha información de dónde están enterrados muchas grandes personalidades y rabinos. Muchas de las tumbas de Castilla están tapadas por la erosión y por el hecho de estar en una montaña, hace más difícil el mantenimien-

to. En la segunda parte, a las tumbas se les han borrado las lápidas que datan de entre 200 y 150 años.

¿Cómo comenzó este trabajo por parte de ustedes?

–Hace cuatro años Jacobo Serruya fue a un viaje a Tetuán con su familia, pues él quería enterrar a su madre allí. A él le afectó el estado de deterioro en el que halló el cementerio, donde está inhumada gente conocida, abuelos, tíos, así como la complicación para su mantenimiento. Entonces se propuso su rescate y buscó qué se podía hacer con el cementerio. Milagrosamente, en Tetuán hay siete personas judías y una de ellas es el señor Alberto Hayón, presidente de la *kehilá*, vive y trabaja en esta ciudad. Cuando falleció su hermano hace cuatro años, él se hizo el cargo y la responsabilidad de lo que queda en Tetuán, incluyendo el cementerio. Al encontrarse ambos, Serruya y Hayón, con la misma inquietud, surgió la idea de trabajar en conjunto para mejorar de manera tal de que no se perdiera lo que fue esa comunidad. Se quería preservar un recuerdo honorable y respetuoso para los que allí descansan. Cada uno hace lo que puede: Serruya con un carácter, con una experiencia comunitaria y el conocer a la gente de Tetuán que reside en otros lados, como Venezuela, Panamá o Miami, complementa a Hayón, es muy laborioso. De este último hemos aprendido las técnicas de cómo reparar todo el cementerio, desde abajo hacia arriba, a limpiar el terreno, a canalizar las aguas de lluvias, a reparar las lápidas estropeadas y los muros. Hemos hecho hasta unos baños. Para poder llevar cemento y materiales a la parte de arriba hay que hacerlo con burros.

En el cementerio se halla la famosa tumba de rab Issac Bengualid. ¿Qué se ha hecho al respecto?

Para acceder a la tumba, hemos establecido un puente y una caminería para visitar la tumba del *tzadik* y se remodeló una cúpula de cristal sobre ella, que ha quedado muy bonita. Poco a poco, se ha reparado la parte nueva del cementerio y esta parte es casi terminada.

¿Cuál ha sido el papel que ustedes, los dos rabinos que vinieron de Israel, han realizado en la reparación del cementerio?

Durante la primera semana de noviembre del año 2022, tuve la gran satisfacción de visitar ciudad de Tetuán, particularmente al cementerio judío. La intención del viaje fue la de recopilar la ubicación y el contenido de las lápidas de los grandes rabinos y de algunas personas notables que vivieron en la ciudad. Estuvimos ocho días en Tetuán y recorrimos el cementerio, que consta de 40 hectáreas, buscando las tumbas de los rabinos y tratando de descifrar sus nombres y las fechas puestas en las lápidas, para el fin de que no se perdiera esa información. En ese trabajo identificamos a cerca de 70 rabinos de entre doscientos y cincuenta años de fallecidos. Permanecíamos durante más de seis horas diarias ininterrumpidas recorriendo el cementerio, ubicando y fotografiando las lápidas de todos los sabios y maestros que logramos encontrar y descifrando algunas que la erosión y el tiempo habían deteriorado. En el sector de Castilla, encontramos dos grandes líderes religiosos de hace 400 años aproximadamente: rabí Abraham ben

Amram Zz”L. y a rabí Yaakov Sananes Zz”L. Teníamos en mente encontrar la tumba del gran rabino Rabí Janania Arrobas Zz”L. conocida como el Cofre, por su peculiar forma; mas lamentablemente, a pesar de saber la zona aproximada, no lo logramos.

¿Han identificado alguna tumba de algún otro rabino prominente?

Tuvimos la suerte de que pudimos contactar al *dayán* de Casablanca, Yosef Israel, y él logró acordarse del lugar donde están enterrados tres rabinos antiguos en el sector de Castilla: rabí Jasdái Almosnino, el rabí Yaakov Marrache –enterrado a su lado– y rabí Yaakov ben Malká. Ello se pudo porque antiguamente existía la tradición de ir a rezar a esas tumbas en ocasión del día de *Kipur*, por lo que nuestro guía lo hacía con su padre, el rabino Isaac Israel Z’L. Estuvieron decenas de años perdidas y ahora ya fueron marcadas. En la parte superior de la montaña, encontramos que, únicamente, las tumbas de hombres solteros y mujeres tenían inscripciones. Solo las de algunos rabinos más recientes fueron identificadas. Se aprecia que ellos buscaban enterrarse cerca unos de los otros, sobre todo en la parte más elevada de la montaña, donde según la tradición está enterrado R. Jayím Bibás, el Grande. Sin embargo, rabí Isaac Bengualid fue enterrado en la parte baja de la montaña. El motivo fue porque pidió ser inhumado cerca de su hijo soltero, rabí Yaacov Z’L, que falleció pocos años antes de él. A partir de él muchos sabios pidieron ser enterrados en esta zona. Entre ellos sus hijos y otros familiares que están a su lado. En la parte más baja de la montaña, debajo de rabí Isaac Bengualid ZYA, la mayoría de las tumbas corresponden a mujeres, fallecidas hace más de doscientos años. Debajo de estas están ubicadas las tumbas de niños de todas las épocas. Donde termina la montaña, empieza la zona conocida como la *Huerta*, en ella se encuentran tumbas de los últimos 120 años.

Además de los señores Serruya y Hayón, ¿cuentan con más ayuda?

Cabe notar el esfuerzo de estas personas –Serruya y Hayón–, pero es mucho el trabajo por hacer. Ello requiere dinero y esfuerzo, y hasta el interés por mandar información y dar su aporte que se pueda prestar.

Para finalizar, Chocrón resaltó que la gobernación de Tetuán ha estado ofreciendo ayuda para que se pueda hacer ese trabajo. Además, todavía queda mucho terreno por limpiar y muchos túmulos antiguos que se encuentran cubiertos por tierra y maleza. Se requiere del concurso de muchos para el rescate de este cementerio donde descansan los antepasados de muchos judíos de Venezuela. Quienes estén interesados en ayudar en esta obra, pueden ponerse en contacto con el señor Jacobo Serruya por el correo electrónico jserruya1@yahoo.com



Cinco siglos de historia judía se hallan en el cementerio de Tetuán.

CEMENTERIO DE CASTILLA: 500 años de presencia judía en Tetuán

Rab. Samuel Chocrón

Especial para Maguén-Escudo

A comienzos del siglo XVI, con la llegada de los judíos de España, los líderes de la comunidad de Tetuán decidieron traer como rabino de la comunidad a Rabí Jayim Bibás Zz"l, que había llegado con anterioridad, junto a su familia, a la ciudad de Fez.

Él, con su gran sabiduría, supo dirigir la comunidad de manera que se formaran las bases espirituales necesarias para que por generaciones esta ciudad fuese un ejemplo para el resto de las ciudades de Marruecos, la cual llegó a conocerse como la *Pequeña Jerusalén* o la *Jerusalén de Marruecos*. En consecuencia, generaciones de grandes rabinos eruditos de la Torá que vivieron en la ciudad de Tetuán fueron enterrados juntos a sus familiares en el cementerio conocido como el Cementerio de Castilla.

En libros antiguos de historia se cuenta, que para la época que se creó la comunidad, una señora proveniente de Argelia, llamada Kalilia, había donado un terreno para que fuese ubicado el cementerio de la comunidad. Al no conocerse otro en la villa se deduce que este debe ser el que hoy conocemos.

El cementerio se encuentra ubicado en una montaña en las afueras de



Vista Aérea del cementerio

Tetuán. Durante las primeras generaciones las sepulturas se hacían en la parte más alta de la montaña.

Estas tumbas antiguas guardan la particularidad de no tener los nombres de los fallecidos sobre los túmulos; en su lugar, eran talladas figuras antropomórficas en una sola piedra, de impresionante valor artístico.

Posteriormente, en vez de tallar figuras antropomórficas, se hacían las lápidas de mezcla de cemento y aun no se escribía nada sobre ellas.



Algunas de las tumbas tienen elementos ornamentales y símbolos, pero no nombres.

A partir del siglo XX, se comenzó a escribir el nombre, así como también cualidades que definían al fallecido y si tuvo una vida de sufrimientos. Para ello se utilizaron piedras de mármol. Hasta mediados del siglo veinte la escritura era únicamente en el idioma hebreo.

Antes de poner el nombre del fallecido escribían la frase *Mazebat Keburat* (lápida de sepultura) y no *Po Nitman* (aquí fue enterrado) como en otros cementerios sefardíes. Esta costumbre era similar en todos los cementerios de todo el norte de Marruecos.

Hasta mediados del siglo XX las inscripciones eran únicamente en hebreo. Cabe destacar que las inscripciones en las tumbas de todas las épocas tienen un vocabulario muy rico, con expresiones de la Biblia y el *Talmud* escritos en forma poética que buscan guardar relación con la vida del difunto

A un lado del cementerio se encuentran enterrados aquellas personas que fallecieron el final del siglo XIX debido una epidemia de cólera.

El cementerio está dividido en dos partes: la parte antigua, que se ubica en la parte alta de la montaña, era conocido como la *Meará Chiquita* y la parte nueva ubicada debajo era conocida como la *Meará Grande*.

La poca distancia que se guardaba entre las tumbas se observa tanto en la parte antigua del cementerio como en la más nueva. Además, las tumbas fueron colocadas sin guardar una norma en su ubicación, únicamente a partir del siglo veinte se comenzó a respetar orden entre ellas.

A diferencia de los cementerios del sur de Marruecos, se trataba de enterrar a las mujeres y a los maridos cerca unos de los otros. Estas características del cementerio de Tetuán se repiten en los cementerios de Alcazarquivir, Chef Chauen, Salé, Rabat y otros.

Aquellas familias que guardaron por generaciones el apego a la *Torá*, como los Abuderham, los Nahón, los Bengualid y otras, disponían de pequeñas zonas donde enterraban únicamente a los hombres.

Las formas de las lápidas de los grandes rabinos y *dayanim* (jueces) son distintas de las personas comunes.



Únicamente a aquellos hombres que fallecieron sin haber tenido descendencia se les escribía el nombre, tal cual es el caso del joven Shaúl Serero Z"l. que data del año 1835

Únicamente cerca del año 1930 se consiguió el permiso de las autoridades de Marruecos para que el cementerio fuese amurallado y así evitar que la gente transitase por este lugar sagrado. Para esta importante labor se recibió la ayuda de antiguos correligionarios que se habían trasladado a vivir a Melilla, Ceuta, Buenos Aires, Mascara (Argelia) y Caracas.



Vista Aérea del cementerio

El hecho de ser el único cementerio de la ciudad que data de más de quinientos años y al estar ubicado en una montaña, hacen muy difícil el mantenimiento adecuado de este sagrado lugar. Muchas de las lápidas sobre todo las más antiguas se han ido cubriendo con el pasar de los años.

Leyenda de la piedra caída del cielo en el cementerio

Se cuenta, que cierta vez, un gran rabino paseaba por las calles del barrio árabe (Morería), concentrado en sus pensamientos de *Torá y sin darse cuenta entró en una mezquita. Es sabido que antiguamente el solo hecho de cruzar la puerta de una mezquita por una persona no practicante del islam representaba la voluntad de convertirse.*

El gran sabio no tardó en explicar que fue por error su presencia a ese lugar. Los árabes consideraron este acto, como una burla hacia ellos y le decretaron que

debía morir. Antes lo colgaron de la muralla de la ciudad, para ver si cambiaba su decisión y se convertía al islam. Se dice que el rabino prefirió morir y que los miembros de la *Jevrá Kadishá decidieron robar su cuerpo durante la noche, para enterrarlo a escondidas. Los árabes, sorprendidos de la desaparición del cuerpo, ordenaron su búsqueda. Ellos querían fijarse si en el cementerio judío se había realizado algún entierro durante esa noche. Pero, a causa de una gran tormenta se les hizo imposible realizar la búsqueda.*

La leyenda dice que sobre el cuerpo del *tzadik* cayó una gran piedra que cuentan llegó del cielo. Este lugar, hasta hoy en día es visitado por muchos fieles, y antiguamente era visitado por mujeres antes de dar a luz, que iban con la fe, de que por el mérito del *tzadik* tendrían un parto fácil. A esa aerolito se le conoce como «la piedra del Zadik».



Piedra del Tzadik



Dos vistas del monte donde se halla el cementerio judío de Tetuán.



ANIVERSARIO

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!

REDIBUJAR EL MAPA DE LA «TRADICIÓN»: formación comunitaria y espacio cultural entre los judíos del norte de Marruecos colonial

Aviad Moreno

Resumen

Para los judíos en el norte de África colonial y más allá, la modernización a menudo se considera un proceso lineal de desvinculación física y cultural de los espacios urbanos tradicionales. En contraste, este artículo retrata el proceso como transiciones mentales dialécticas y contextuales entre las experiencias opuestas de los espacios «modernos-coloniales» y «tradicionales-comunitarios» que mutuamente dan forma a la vida judía moderna en paisajes urbanos reales e imaginados. Centrándome en uno de los lugares más vibrantes de urbanización en el norte de África, la ciudad internacional de mediados del siglo XX de Tánger, así como también su vecina Tetuán, muestro cómo esta transición dinámica fue esencial para dar forma a la modernidad y la identidad étnica entre una móvil clase media judía.

Introducción

«Solo en Israel me interesé por nuestras *tradiciones*, tras conocer a gente [inmigrantes del norte de Marruecos]... En Tánger [por otro lado], me sentía mucho más francesa la mayor parte del tiempo. La comunidad [judía] era algo con lo que solo me encontraba en ocasiones especiales. Por ejemplo, recuerdo muy bien cómo asistía a las fiestas de *Janucá* con mi madre, que participaba más a menudo en actividades comunitarias».¹

Este comentario casual lo hizo Clarice, natural de Tánger, durante una de mis entrevistas. Al momento de la conversación, estaba muy implicada en la conservación del patrimonio étnico de los judíos marroquíes hispanohablantes en Israel que habían emigrado de Tánger y de las ciudades del antiguo «Protectorado» (1912- 1956), principalmente Tetuán, Larache, Alcázarquivir y Arcila, así como también de los territorios españoles de Ceuta y Melilla. En la entrevista, mencionó cómo, de adolescente en Tánger, había vivido en los barrios occidentales de la ciudad, densamente poblados por españoles y franceses, pero con relativamente pocos habitantes judíos.

En su contexto, Clarice era el arquetipo de judía marroquí de clase media «moderna»: un prototipo que se describía y explicaba a menudo en los informes de viajeros extranjeros (europeos), miembros de organizaciones judías mundiales y de funcionarios israelíes (¿sionistas?) que visitaban el norte de África desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX. Estos documentos describen una clase socioeconómica relativamente acomodada que, en aquella época, se caracterizaba por un estilo de vida europeo y se asociaba con los ciudadanos *evolués* (individuos cultural y económicamente «avanzados») que se mudaron a los modernos sectores

de las ciudades del Marruecos colonial en expansión. Los judíos más prósperos se diferenciaban de la mayoría, que solía ser pobre y vivía en las *medinas* tradicionales (ciudades antiguas), normalmente en el *mélaj*, el barrio judío marroquí, -llamado en la zona española simplemente como la Judería- percibido por los eruditos europeos de la época efectivamente como un gueto local destinado a aislar a los hebreos por decreto real.²

En el Tánger de mediados del siglo XX, el Marchán (o Marxan), una lujosa zona suburbana que se extendía hacia el oeste desde la antigua *medina*, se convirtió en un símbolo geográfico de las divisiones discursivas entre lo moderno y lo tradicional.³

Sin embargo, Tánger carecía de *mélaj*. Mientras que las concentraciones de riqueza y población no eran equilibradas a lo largo y ancho de la ciudad, la ausencia de un *barrio judío* en Tánger aumentaba la noción de que el ambiente social cosmopolita de la ciudad significaba que la urbe estaba relativamente liberada de las divisiones socioeconómicas y de la segregación etnorreligiosa que se podía encontrar en otras localidades en Marruecos.⁴

El fenómeno de la movilidad (Este-Oeste), en las narrativas antropológica, económica y migratoria durante gran parte del siglo XX, se describió en el marco de la asociación de la migración humana como un tránsito desde espacios premodernos (o «atrasados») a centros modernizados. Esta concepción de la movilidad social de las minorías étnicas la enmarcaba como sinónimo de su tendencia a desvincularse de su origen étnico y a asimilarse a sociedades modernas más homogenizadas.⁵ Este tipo de clasificaciones se basaban en la anticuada visión de las etnias como entidades sociales «primigenias» y fijas en las que se nace y con las que se comparte una afinidad natural basada en el parentesco, el lugar de origen y otras afiliaciones culturales, lingüísticas o «raciales».⁶ El académico israelí Haim Hirshberg, por ejemplo, describió el *mélaj* como el lugar de la ciudad marroquí donde los lazos de parentesco y comunales eran esenciales, a diferencia de los barrios urbanos modernos, donde las prácticas tradicionales corrían el riesgo de desaparecer todos ellos.⁷

De forma similar al caso de Tánger, Tetuán, la capital del «Protectorado» español, estaba dividida en dos secciones principales: El Ensanche, o la ciudad hispana moderna, y la *medina*. La de Tetuán comprendía los cinco sectores de Trankats, Blad, Aiun, Suica y la Judería. A esta última se la denominaba en ocasiones *mélaj*.⁸ Antonio J. Onieva, que publicó una guía turística de Marruecos en español en 1947, equiparó el trasvase de El Ensanche a la *medina* de Tetuán con «una transición mental a otra época».⁹ Aunque su insinuación histórica de que el tiempo se había detenido allí sea errónea, la descripción de Onieva ofrece una visión de la experiencia de viajar entre lo que se consideraban dos zonas temporales y geográficas totalmente diferentes.

Los primeros estudiosos del judaísmo marroquí tendían, como Onieva, a adoptar tales clasificaciones del espacio como «tradicional» o «moderno» en sus análisis de la separación por cuestiones étnicas y su relación con la escisión por grupos económicos. Si bien se entendía que los miembros de las clases media y



Mapa 1: Centro de Tetuán,¹⁰ 1943 (Fuente: Colecciones de mapas de las bibliotecas de la Universidad de Texas; https://maps.lib.utexas.edu/maps/ams/morocco_city_plans/txu-odc-6550881.jpg).

centro geográfico del país.¹² Algunos perciben ciertas conexiones entre las pautas de segregación étnica de Marruecos y las de Israel.¹³ Centrándose en las migraciones de larga distancia y en las distintas formas de integración étnica en Israel y en otros países, los estudiosos de los judíos marroquíes y de otras nacionalidades de Oriente Medio y el Norte de África han prestado relativamente poca atención a las actividades cotidianas que fomentaban la movilidad espacial en una época en la que amplios sectores de la comunidad se estaban volviendo muy activos a la luz de acontecimientos locales y mundiales.

Ciudades en movimiento

Tras la creación de la Zona Internacional de Tánger en 1924, la ciudad se convirtió en el centro del comercio mundial.¹⁴ Una década más tarde, durante la Guerra Civil Española (1936-1939) y por su estatus político, Tánger se convertiría en un lugar seguro para los refugiados republicanos de los territorios españoles dominados por Franco.¹⁵ Por consiguiente, entre 1927 y 1941, la población de expatriados europeos de Tánger aumentó drásticamente.¹⁶

Sin embargo, en las décadas de 1940 y 1950 se produjeron cambios políticos y demográficos aún más contundentes en el norte de Marruecos, incluso en Tánger. El final de la Guerra Civil Española (1936-1939) fue seguido por la anexión franquista de la ciudad durante la II Guerra Mundial (1940-1945). En la década siguiente (1945-1956), recuperó su estatus internacional, lo que la convirtió en *El Dorado* económico marroquí. Por ejemplo, según el tráfico marítimo del puerto de Tánger, la actividad económica aumentó rápidamente después de 1945, año en

alta probablemente habían estado expuestos al mundo exterior y a sus nuevos mercados, al mudarse del casco antiguo a la nueva ciudad, las clases bajas seguían estando asociadas a la segregación del espacio comunal judío, al desempleo, a la alta densidad de población, la mala planificación urbana y a las pésimas condiciones sanitarias.¹¹

Del mismo modo, innumerables estudios de sociólogos israelíes han seguido desde entonces el análisis de la movilidad social ascendente y los procesos de formación étnica de los judíos marroquíes y de otros países de Oriente Medio y el Norte de África en Israel en términos de la distancia geográfica de la periferia (étnicamente determinada) de Israel frente a la distancia desde el

que el puerto recibió apenas unas 8 905 toneladas en mercancías. En 1950, el volumen que entraba en el puerto había aumentado casi veinte veces, hasta 175 225 toneladas, cifra que aumentó aún más, hasta 242 595 en 1952.

La posterior creación de la Oficina General de Empleo hacia 1955 reflejó el creciente atractivo de Tánger como paraíso económico para los inmigrantes de bajos ingresos procedentes de Europa.¹⁷

Entre 1941 y 1955, la ciudad fue testigo de un espectacular aumento del número de ciudadanos europeos asentados allí, de aproximadamente 22 mil a unos 60 mil (más o menos un 40 por ciento de su población total en 1955).¹⁸ Solo después de que Marruecos obtuviera su independencia en 1956, el número de residentes europeos en Tánger disminuyó sustancialmente; pero, esa reducción se vio contrarrestada por un fuerte aumento del número de musulmanes que llegaron a la ciudad. El porcentaje de habitantes de otros credos pasó de un 21% en 1960 a un 3% en 1971. Paralelamente, aunque la población de judíos en Tánger se duplicó con creces de 1941 a 1952, durante la década y media inmediatamente posterior a la independencia marroquí, decayó notablemente.

Estos hechos reflejan la fuerte corriente de emigración postcolonial que, entre 1948 y 1956, supuso el éxodo de 98 243 judíos, más de un tercio de la población hebrea del país en 1948 hacia Israel.¹⁹ En el mismo lapso, no obstante, tuvo lugar a la aparición simultánea de *El Dorado* de Tánger y el florecimiento de su vida comunitaria.

Tabla 1: Población de Tánger (1915 – 1960)

Año	Europeos ²⁰	Musulmanes	Judíos	Total
1927	10 000	35 000	15 000	60 000
1933	17 520	46 000	6 480	70 000
1941	22 534	72 670	7 102	102 306
1955	60 000	75 000	15 000 (desde 1952)	150 000
1960	***34 508	[~123 500] ²¹	**6 232	***164 232

***Service Central de Statistiques, *La Voix des Cammunautés*, 1.º de junio de 1961, p.2

** Kutz, 22 (Fuente: Albzzaz, ²¹).

En cuanto a Tetuán, inmediatamente después del establecimiento del «Protectorado» español en 1912, Madrid invirtió mucho en la planificación y el desarrollo de la nueva y europeizada zona de la ciudad conocida como El Ensanche.²² No obstante, en 1931, la representación judía en la ciudad se había reducido a una minoría aún más pequeña, solo el 10,37% del total de la ciudad, muy lejos de sus altos niveles de población de la ciudad y muy lejos de su máximo en 1913 del 22,08%

de los tetuanés. Durante la década de 1940, la brecha demográfica entre los judíos y los demás grupos etnicorreligiosos de la ciudad siguió abriéndose, esta vez con el aumento del número de europeos –principalmente hispanohablantes– que llegaban a Tetuán. En 1950, el porcentaje de judíos en la zona se había reducido a solo el 5,10% de la población total de la ciudad, como resultado de la emigración de muchos de los habitantes locales que se mudaron a Tánger, América Latina e Israel, así como también al influjo de otros grupos poblacionales, cuyo arribo a Tetuán redujo efectivamente la proporción de los israelitas en la ciudad.

Tabla 2: Población de Tetuán

Año	Europeos ²⁰	Musulmanes	Judíos	Total
1913	3 096	35 000	4 250	19 247
1931	17 312	46 000	6 172	59 476
1940	[~22 400]	29 580*	8 056	70 078
1950	22 232	47 183*	4 122	80 732
1960	—	—	4 103**	101 352**

Fuente: Garzón, 171, 185

*Fuente: López García, 33

**Par le Service Central de Statistiques, *La Voix de Communautés*, 1.º de junio de 1961, p.2.

La clase media en movimiento: repensar el papel del espacio

Este estudio hace hincapié en un período de la historia del norte de Marruecos en el que la demografía de esta región reflejaba los efectos de la intensificación de los desplazamientos humanos, tanto dentro como fuera de esa región y a escala intraurbana e intrarregional. ¿Cómo afectó la movilidad cotidiana en los cambiantes paisajes urbanos del norte de Marruecos a la cultura judía en ese país y configuró su naturaleza dinámica? Al ofrecer un enfoque alternativo al estudio de la movilidad social en las décadas de 1940 y 1950, este estudio se centra en la experiencia espacial y cultural subjetiva de estar «entre espacios». Así exploramos aquí las transiciones diarias entre esferas de afiliación, a menudo caracterizadas por redes sociales distintas, y las mentalidades cambiantes que acompañaron tales movimientos –de lo «privado» a lo «público» y de lo «interior» a lo «exterior»– en la medida en que cada uno de estos conceptos mudaban.

En una obra fundamental de 1969, Fredrik Barth afirmaba que las etnias se mantienen mediante procesos recíprocos de exclusión e incorporación, ya que los individuos interactúan con otros y crean límites. En ocasiones, la formación de etnias conlleva la construcción de fronteras entre grupos que a menudo compar-

ten el mismo espacio físico. Como tal, la camaradería étnica es necesariamente relacional, (inter)subjetiva y construida.²³ De hecho, desde los años sesenta, numerosos estudios «constructivistas» han hecho hincapié en la naturaleza dinámica, situacional y contextual de la etnicidad, ilustrando cómo los actores activan esta conciencia identitaria en busca de objetivos sociales.²⁴ Del mismo modo, el colonialismo europeo –en vez de simplemente propender al desmantelamiento de las *etnicidades* «indígenas» mediante la asimilación a su civilización occidental homogénea– creó nuevos contextos para la relativización de las *culturas* del mundo.

El desarrollo de ideas afines sobre la naturaleza del espacio como producción cultural que permite a los grupos (re)construir un sentido de raíces compartidas acompañó el punto de *giro espacial* en los estudios humanísticos.²⁵ También en este caso se consideró que el entorno geográfico desempeñaba funciones relacionales y «situacionales» en la configuración de experiencias culturales subjetivas (de etnicidad) frente a otros ambientes (étnicos). Por ejemplo, Joachim Schlör observa que los espacios privados son «producto de la negociación social y están sujetos a cambios históricos»; por ende, «las fronteras entre el interior y el exterior están en permanente disputa».²⁶ Desde este punto de vista antropológico, el mantenimiento de las fronteras sociales puede atribuirse tanto al trazado mental de los límites urbanos por y entre grupos, y también a la experiencia situacional de la etnicidad en determinados espacios a medida que se asocian a una u otra colectividad en el proceso constructivista. En otras palabras, las preguntas de *cuándo* y *dónde* se elabora la etnicidad son más importantes para los estudiosos del constructivismo que los relacionados con el «primordialismo», es decir, los que estudian las cuestiones de *quién* pertenece a un grupo étnico y *de dónde* procede una persona.

A partir de ideas tan conocidas sobre la relación entre la etnicidad construida y las construcciones espaciales, varios estudios pioneros hicieron hincapié en la experiencia de la judeidad tal y como se plasmó en la vida cotidiana de los hebreos del Marruecos precolonial en una época en la que esta zona experimentó grandes movimientos de población.²⁷

Centrándose en la Tánger de fin de siglo durante la era de la expansión europea, Susan Gilson Miller identificó el papel dinámico que desempeñaron los espacios (físicos) en la creación de la Tánger moderna. Según su relato, algunos lugares «tradicionales» como la Gran Mezquita o el antiguo barrio judío eran modernos en el sentido de que modelaron la conciencia igualmente moderna de un entorno comunitario y «sagrado» frente a otros grupos étnicos en la rutina diaria de la vida de los judíos.²⁸ Sobre la división del espacio urbano en la primera mitad del siglo XX, Gilson Miller escribió: «El talante de los judíos de Tánger –y de sus correligionarios marroquíes y magrebíes en general cuando entraron en la modernidad–, se evidenciaba en su capacidad consumada para pasar de un mundo interior a otro exterior y viceversa, manteniendo íntegra su visión».²⁹

Sostengo que la esencia de la frase perspicaz de Clarice, citada en la introducción a este estudio, quien apunta a una reformulación de la típica pregunta que académicos y funcionarios hacían sobre su proveniencia en Marruecos: «¿De dónde es? ¿Del interior del país? ¿De la antigua *medina*? ¿O de las zonas más nuevas

de la Tánger colonial?” A cambio, sugiero que nos preguntemos: “¿De dónde es, de qué momento?”». ³⁰ En la medida en que esto nos lleva a pensar en que la social se entrelaza con las prácticas cotidianas de la movilidad espacio-cultural, esta reformulación de las premisas de los estudiosos matiza importantes nociones sobre la movilidad social. Como tales, estas prácticas crean una interacción relacional entre las esferas de afiliación tradicionales de la comunidad y los ambientes urbanos modernizados del norte de Marruecos, en tanto cuanto influyen en la forma en que se vivía el espacio en las urbes modernas del norte de país durante su etapa colonial.

Como ya se ha dicho, no se trata de un estudio sobre límites geográficos urbanos concretos *per se*. El enfoque que he adoptado en este estudio hace énfasis en las experiencias subjetivas espacio-culturales de estar «entre» entornos y se basa en la idea de identidad étnica situacional, tal y como se construye mediante interacciones espaciales reales e imaginarias. Propongo los términos *esfera comunitaria* y *extracomunitaria* para reflejar la idea de que la movilidad social es una experiencia dinámica de movilidad espacial y cultural, y no un mero estatus social. Afirmo que muchas (normalmente la mayoría) de las interacciones cotidianas de la gente común son *extracomunitarias* por naturaleza. Además, sugiero que estos intercambios –un crecimiento de las alteraciones que ocurrieron en el tejido urbano del norte de Marruecos– incluyen los que se producen entre miembros de un mismo grupo étnico, que no se remiten ni a las mentalidades tradicionales de la comunidad ni a los discursos esenciales para la construcción de la etnicidad en un contexto espacial moderno. Por lo tanto, rastreo el modo en que las experiencias del entorno se convirtieron en metáforas de amplias formas de procesos dinámicos y dialécticos de modernización en el norte de Marruecos.

Los judíos y el espacio extracomunitario

Movilidad judía en un paisaje urbano en proceso de modernización

Aunque este estudio no pretendía examinar las fronteras físicas entre los espacios urbanos *per se*, dichos límites desempeñaron un papel en la configuración de los bordes espaciales imaginarios que facilitaron la formación de grupos étnicos en Marruecos y, por lo tanto, las fronteras físicas merecen mi atención. En la década de 1920 se construyó una *ville nouvelle* (ciudad nueva) en Tánger. ³¹ Por la década de 1940, el área urbana de esa ciudad estaba dividida, a grandes rasgos, en dos zonas que se distinguían por su aspecto: a) la *medina*, la parte más antigua de Tánger, situada en lo alto de una colina en el extremo noreste de la ciudad, junto al puerto y con vistas a la bahía, cuyas callejuelas estaban protegidas por una muralla; y b) el antes mencionado sector europeo, de nueva construcción, que se extendía principalmente al oeste y al sur de la *medina*. El diseño de la nueva sección de la ciudad hacía hincapié en la construcción de bulevares amplios y comerciales, lo que sugiere que la ciudad se construyó desde una perspectiva urbanística rigurosa. ³²

Situada a pocos minutos a pie al sur de la *medina*, la Plaza de Francia (en español) marcaba el corazón de la zona europea de la ciudad. El predominio de la presencia de los venidos de ese continente en el paisaje urbano estaba simbolizado tanto por

la impresionante villa situada en la plaza como por su ocupante, el consulado de Francia.³³ Una zona fronteriza central que separaba arquitectónicamente la *medina* de las partes más recientes de la Tánger europea fue apodada el Zoco Grande o Zoco de Fuera (en español) –literalmente, *mercado exterior* o *gran mercado*–, al que se le llamaba coloquialmente el *Grand Socco* (una adaptación respectivamente al castellano y al francés de la palabra árabe *suk*) o *Suk el-Kbir* o *Suk al-Barra*, en árabe.³⁴



Mapa 2. Centro de la ciudad de Tánger, 1943 (Fuente: University of Texas Libraries Map Collection; https://maps.lib.utexas.edu/maps/ams/morocco_city_plans/txu-oclc-6543942.jpg)

relativamente grande–, muchas de las cuales seguían en funcionamiento hasta bien entrada la década de los cincuenta. En Tánger nunca se creó un *mélaj*. Sin embargo y viéndolo por encima, la concentración inusualmente alta de instalaciones judías en el barrio de Beni Idar y el gran número de domicilios y comercios judíos le conferían al sector el aura de un *mélaj* segregado.³⁵ A la entrada de este barrio, justo después del Zoco de Fuera, se encontraba la pequeña calle Senmarin, poblada de cambistas judíos.³⁶

Sin embargo, incluso antes de 1912, la zona de Beni Idar no era ni parecida a un gueto ni a un barrio exclusivamente judío, observación esta ya realizada por Susan Gilson Miller con respecto a principios del siglo XX.³⁷ La información cuantitativa relevante sobre el carácter multiétnico y duradero de esta zona, incluso pocos años después de la independencia de Marruecos, se puede obtener de la guía telefónica de Tánger de 1959. De las 39 unidades telefónicas de la calle Senmarin,³⁸ por ejemplo, solo unas seis eran propiedad de judíos de la zona.³⁹ Asimismo, la mayor parte de las viviendas de las dos calles que bordeaban el cementerio judío estaban pobladas por propietarios de teléfonos de otras religiones. En la calle Portugal, por ejemplo, los no judíos ocupaban diez de las trece direcciones que aparecen (incluido el número de una oficina del Istiqlal, el movimiento nacionalista marroquí), mientras que en la calle Cuesta de la Playa, que albergaba dos centros cristianos de enseñanza, 85 de los 99 domicilios con teléfono eran de residentes gentiles. Quizá lo más paradójico sea que el pequeño Callejón de las Sinagogas, la calle más «judía» de Tánger –donde se encontraban varios lugares de culto y la

Desde el Zoco Grande, se entraba en la antigua *medina* por el barrio de Beni Idar, donde históricamente se concentraban las instituciones judías que se establecieron a partir del siglo XIX. Comprendía varias sinagogas, una *yeshivá* (seminario rabínico) y algunas otras instalaciones comunitarias –incluyendo un cementerio

yeshivá del barrio de Beni Idar— tenía apenas tres unidades telefónicas, solo una de las cuales pertenecía a un judío; la otra, a un musulmán y la última, a un cristiano.

A pesar de la mencionada apreciación de Onieva sobre la frontera espacial entre la ciudad vieja y la nueva, la guía turística que él elaboró aun caracterizaba a la *medina* como un mosaico de etnias: un café español al lado de una mezquita, una iglesia católica o una sinagoga al lado de un bazar árabe, una casilla de cambista judío junto a una compañía naviera.⁴⁰ Paul Bowles retomó la misma noción en su relato una década más tarde, en 1958.⁴¹ La naturaleza del barrio judío de Tánger no era diferente de la *medina* toda en la que se hallaba situado. De hecho, el barrio judío lindaba con la zona que la comunidad española consideraba su propio sitio histórico, dentro del cual se encontraba la catedral católica hispana.⁴²

Tal situación implica que los judíos de Tánger, sobre todo los de generaciones más jóvenes, apenas constituían una comunidad segregada. Los datos proporcionados por el directorio telefónico nos permitieron identificar la dispersión geográfica de las redes judías por toda la ciudad. Según la guía, los hogares y comercios judíos estaban repartidos por 170 de las 434 calles de la ciudad que aparecían en la lista.⁴³ Los apellidos judíos aparecen, con mayor o menor frecuencia, en casi todas las calles principales de la ciudad. Incluso en la Emsalah, la zona musulmana de la actual Tánger, diez de los 98 teléfonos de la calle eran propiedad de hebreos. Del mismo modo, a lo largo del puerto de Tánger, la Avenida de España tenía diez nombres judíos de entre un total de 152 hogares y negocios diseminados a lo largo de esta. Los datos revelaron las regiones de Tánger con más probabilidades de desarrollar un «estilo de vida judío» se basaban más en la fuerza de las redes de identidad comunal que se habían desarrollado y construido en relación con los espacios urbanos exteriores de la urbe moderna.⁴⁴

Al igual que en Tánger, la Judería (en español) dentro de la *medina* de Tetuán estaba situada en la frontera de la ciudad con El Ensanche. La plaza de España de allí cumplía una función similar a la del Zoco de Fuera en Tánger, a saber, como cruce de caminos entre el viejo y el nuevo Tetuán.⁴⁵ En la medida en que se encontraba en la confluencia de la Judería y El Ensanche, la calle Luneta se convirtió en un lugar cosmopolita en el que coexistieron negocios y viviendas judías y gentiles.⁴⁶ Sin embargo, al igual que en Tánger, la población israelí tetuaní comenzó a mudarse por todo El Ensanche donde, ya en 1931, se concentraba el 47 por ciento de los judíos que vivían en la ciudad (véase el mapa 1).⁴⁷

Según el censo de 1940, solo en la zona del «Protectorado» español (sin incluir «la Zona Internacional de Tánger»), el 99% de los judíos de la región vivía en ciudades, y el 87,9% de ellos en tres en particular: Tetuán, Larache y Alcázar. El porcentaje de judíos marroquíes que residía en áreas urbanas era incluso más alto que el de los europeos en el norte de Marruecos (93,9 por ciento) y muy superior al de sus homólogos musulmanes (11,1%). La proporción de judíos en las ciudades era también mucho mayor en comparación con su presencia en la zona del Protectorado Francés, donde los de las urbes constituían el 76,5% de toda la población judía en 1940.⁴⁸

De hecho, con este telón de fondo de lo urbano moderno, algunas partes de Marruecos —y de Europa— se volvieron más accesibles físicamente para los judíos

ciudadinos. El «Protectorado» español invirtió en su infraestructura vial para conectar las principales ciudades entre sí. Por estas carreteras también circulaban empresas de transporte público como *Valenciana* y *La Unión*, que operaban rutas de autobús entre las principales poblaciones.⁴⁹

El atractivo del «exterior»

Uno de los efectos más inmediatos del cambio demográfico en los espacios urbanos del norte de Marruecos sobre la cultura judía se produjo en el ámbito de la lengua. Hasta finales del siglo XIX, en sus asuntos internos y comunitarios, los judíos marroquíes locales hablaban habitualmente un dialecto étnico judeo-español único, la *haketía*. La morfología y el vocabulario de esta se basaban principalmente en la etimología española combinada con palabras árabes y hebreas. En este contexto, la desvinculación histórica entre musulmanes y los judíos del norte de Marruecos no solo se debió a su adscripción a diferentes religiones, sino también por sus diferencias lingüísticas y culturales. El proverbio en *haketía* «forastero, moro» (literalmente, «un judío que habla árabe –en vez de *haketía*– es moro») puede reflejar esta noción. Aunque surgieron nuevas barreras lingüísticas a medida que los jóvenes judíos de generaciones posteriores nacidos en Marruecos perdieron interés en adquirir destrezas conversacionales en árabe, una lengua que para entonces había perdido mucho de su prestigio y de su «valor de mercado», las relaciones de los jóvenes musulmanes y judíos con los europeos, con su estilo de vida y su cultura, así como su dominio de las lenguas europeas, contribuyeron a cultivar puntos de vista en común extracomunitarios. A lo largo y ancho del norte de Marruecos, incluido Tánger, el español se convirtió en la lengua europea más hablada, no solo por los hebreos locales, sino también por una amplia estrato de los musulmanes, aunque esta siempre fue usada como una segunda lengua.⁵⁰

El aumento de la influencia europea en el norte de Marruecos a mediados del siglo XX no redujo necesariamente la frecuencia de la interacción cotidiana entre judíos y musulmanes.

Luz-Or, título que mostraba el cruce de una palabra española y su equivalente hebrea [en adelante *Luz*], fue un boletín judío que apareció en español en todo el norte de Marruecos en 1956. Esta publicación refleja la conexión entre la creciente cultura del entretenimiento entre la clase media urbana y el atractivo del mundo exterior fuera de las fronteras imaginadas de la comunidad, en el contexto del proceso de urbanización de la región. Una encuesta realizada por los editores de *Luz* en abril de 1956 le preguntaba al público: «¿Qué opina Vd. del baile moderno?». Se les solicitaba a los lectores que escribieran sus opiniones en el encarte incluido, junto con ciertas características demográficas, es decir, ciudad de origen, sexo, profesión, edad y estado civil.⁵¹

De los 472 encuestados, la mayoría eran mujeres jóvenes de Tetuán con edades comprendidas entre los quince y treinta años. La mayoría (281) de los encuestados afirmaron que el baile era su medio favorito para cortejar a un miembro del sexo opuesto.

El comentario final de los editores es quizá más instructivo *per se* que sus hallazgos: explican estos resultados afirmando que las jóvenes de Tetuán tienen me-

nos oportunidades de «entretenimiento» en su propia ciudad. Además señalaron que el «baile moderno» en esta ciudad se había convertido en el método preferido de los jóvenes para cortejar a sus parejas, lo que impulsaba una creciente demanda de «diversión» en el centro de la ciudad.⁵² Los redactores comparaban Tetuán con Tánger, este último un destino turístico consolidado con muchas más instalaciones recreativas, entre ellas, un parque de atracciones recién construido en la playa que era muy popular entre los judíos, reflejando y estructurando así la forma en que estas zonas urbanas se imaginaban unas frente a otras entre la clase media hebrea del norte de Marruecos en proceso de modernización.⁵³

Además, los anuncios en *Luz* de agencias de automóviles con sede en Tánger, como la *Benjamín-Jalfón*, revelaban una demanda de vehículos privados entre un segmento de la clase media judía local.⁵⁴ El periódico también publicaba anuncios de la marca de minimotos *Vespa* para satisfacer una demanda similar de transporte privado por parte de personas que buscaban una opción menos onerosa.

Aunque estos productos no esenciales eran inasequibles para la mayoría de los judíos locales, estos estaban expuestos a estos lujos y comenzaban a apreciarlos como nuevos medios con los cuales ampliar los horizontes geográficos de la clase media judía.

En este contexto, la publicidad de *Luz* reflejaba incluso una demanda entre sus lectores (aunque no solo entre ellos) de viajar al extranjero. Los anuncios de agencias de viajes –como *Transportes Aragón*, situada en la calle Luneta, a las afueras de la Judería, que ofrecía catorce viajes organizados durante el verano de 1950 a destinos como Italia, Francia y España, entre otros–⁵⁵ fueron difundidas no solo por *Luz*, sino también por los otros periódicos en español como *España* y el *Boletín Oficial*, este último de los judíos de Tánger.⁵⁶

Aunque no se dispone de datos cuantitativos sobre el grado de utilización de estos servicios, algunas anécdotas pueden arrojar luces sobre la calidad de vida general de los judíos. Entre los anuncios del periódico sobre bodas judías en Tetuán, se señalaba que España se había convertido en un destino preferente para los recién casados.⁵⁷ Luna Toledano, que en 1944 viajó desde Tánger para pasar sus vacaciones en ese país, escribió a su familia:

«... Ayer se marchó Kitu Cohen y su hermana; te mandé con él la chaqueta de lana que me pediste, mi bueno Samy. Ojalá que te quede bien. Madrid, encantador [...] Ayer fui a ver a uno que estaba saldando su colección. Compré para Alegría un capotito por 60 pesetas que valía 1 300 pesetas, muy conveniente. Hoy pienso ir a otra para ver si encuentro algo».⁵⁸

La publicidad de *Luz* también revelaba que sus lectores tenían un gusto por los productos manufacturados importados de Europa que se manifestaba en el estilo local de vestir de Tetuán. *Luz* dedicaba una sección a la moda llamada *Para la mujer* o *Para nosotras*, que presentaba clichés de modelos ataviadas con diferentes estilos de ropa que destacaban por su aspecto claramente europeo.⁵⁹ El «código de vestimenta» del norte de Marruecos en los años cincuenta puede haberse cultivado en la novel percepción de las relaciones entre ambos sexos en el contexto de una cambiante cultura del entretenimiento.

Otra encuesta realizada por *Luz* preguntaba a sus lectores: «¿Qué le gustaría hacer el próximo sábado [por la noche]?». Los editores explicaron en el siguiente número de *Luz* que, debido a la abrumadora avalancha de cartas –que siguieron llegando mucho después del plazo inicial– que suscitó la encuesta, decidieron aplazar la publicación de los resultados y ampliar el plazo para que los lectores enviaran sus respuestas.⁶⁰ Lamentablemente, la edición específica de *Luz* en el que se aparentemente se publicarían los resultados de la encuesta no está en la colección disponible.⁶¹ No obstante, los números subsiguientes que se publicaron en la época en que se realizó la encuesta contienen indicios, como el deseo manifiesto de conocer a Marilyn Monroe en Miami Beach o dar la vuelta al mundo del mundo,⁶² que reflejan las aspiraciones declaradas de la juventud judía local de asociar su modernidad con una expansión de sus horizontes geográficos.

A mediados del siglo XX, los judíos hispanohablantes podían estar expuestos a las culturas del entretenimiento de Europa y del resto del mundo occidental e imaginarlas sin siquiera salir de sus modestos hogares en la Judería de Tetuán. Simi, que vivía allí, mencionó cómo una radio de transistores que su padre compró durante la Segunda Guerra Mundial la había expuesto a una gran cantidad de *chansons* francesas. También recuerda cómo algunos de sus vecinos, que no podían permitirse adquirir una, iban a su casa para escuchar las emisiones de la BBC en español.⁶³

El atractivo del cine extranjero europeo o estadounidense también se reflejaba en la prensa local. *Luz* convocó un concurso que, patrocinado por el teatro español local de Tetuán, presentaba imágenes fijas de varias escenas de películas famosas. Se les pedía a los lectores que describieran la escena en un encarte adjunto.⁶⁴ Un local popular entre la juventud judía de Tánger era el *Cine Goya*, que también se anunciaba en el *Boletín Oficial* antes mencionado.⁶⁵

Tanto por su contenido como por la amplia gama de respuestas que el periódico recibió de sus jóvenes lectores, las encuestas y cuestionarios interactivos de *Luz* representaban a un grupo amplio y variado que asociaba su cultura del entretenimiento con un estilo de vida extracomunitario y europeo fuera de Marruecos. En consecuencia, el propio *Luz* empezó a atender el creciente interés por consumir noticias globales (eurocéntricas), incluyendo, en ocasiones, los tabloides británicos decididamente «amarillistas». Uno de esos artículos contaba una controvertida historia de amor entre la princesa Margarita de la familia real inglesa y Peter Townsend, el mayordomo de su padre.⁶⁶ Tal como lo demostraré en las secciones siguientes, estos símbolos de modernidad asociados con el mundo exterior llegaron a desempeñar un papel esencial en la forma en que el espacio judío llegó a ser imaginado y experimentado dinámicamente.

Cruzar fronteras

El incipiente estilo de vida nacido del compromiso diario de los judíos con los rasgos extracomunitario y gentiles del entorno cultural del norte de Marruecos no necesariamente contradecía el judaísmo o sus códigos de conducta moral. No obstante, la importancia en judaísmo de la práctica diaria de las leyes religiosas fo-

mentaba un sentimiento de segregación comunitaria.⁶⁷ Esta separación subjetiva, a su vez, podía fomentar tensiones entre la vida de los judíos dentro de la colectividad y la que se llevaba extramuros, que probablemente era más perceptible o, al menos, más discutida públicamente, en la comunidad judía de Tánger. En una carta abierta publicada en el *Boletín Oficial* se abordaba el fenómeno indeseable de la asistencia de los judíos a las escuelas europeas los sábados como uno de los varios problemas que los dirigentes de la comunidad supuestamente no habían abordado.⁶⁸ Las quejas recogidas en la carta reflejaban la típica reacción negativa en el ámbito comunitario ante esta supuesta violación de las leyes del judaísmo. Empero, quizá el subtexto también refleje una realidad: el que los judíos locales solían asistir a la escuela el sábado, lo que tal vez haya provocado el tono inusualmente hostil de la carta abierta al *Boletín Oficial*.

De hecho, la cultura del entretenimiento al estilo europeo adoptada entre los judíos incluía celebraciones públicas de Navidad y Año Nuevo que muchos miembros de la comunidad consideraban contrarias a la etiqueta religiosa judía. Simi, que creció en la Judería de Tetuán, recordó una pelea que tuvo con su padre por su intención de ver un desfile callejero en Nochevieja. Ella me enseñó una foto de su joven tío asistiendo a dicha fiesta, afirmando: «No era como mi padre... Mi padre ni siquiera me dejaba comerme una uva [refiriéndose a la costumbre española de ingerir doce uvas a medianoche de la Nochevieja]». ⁶⁹ Sentados en un café del centro de Tánger, cantaron espontánea y alegremente algunos villancicos españoles.⁷⁰

Asimismo, algunos judíos frecuentaban bares locales no *kasher*, violando las rígidas leyes dietéticas religiosas judías.⁷¹ Un indicio inesperado de la demanda de este tipo de comida *terefá* apareció en el periódico comunal *Luz* a manera de anuncio del *Bar Sevilla*, un establecimiento local de Tetuán, que se especializaba en gambas. El hecho de que los editores aceptaran publicar el anuncio y dar a conocer el restaurante, o que los propietarios del local apostaran por atraer al público por medio de una publicación judía, implica que, entre los de Tetuán, la costumbre de consumir comida no *kasher* no era infrecuente.⁷²

Para algunos jóvenes, consumir comida *terefá* fuera de su entorno doméstico o comunitario, o realizar otras actividades de entretenimiento religiosamente ambiguas no era inusual en medio de sus frecuentes reuniones con amigos judíos y gentiles. Esta realidad personificaba su sensación de estar «a medio camino», entre mundos culturales, un sentimiento que se resumía muy bien en un relato retrospectivo de Alegría Bendelac, que para entonces era una adolescente en Tánger:

«A medida que crecíamos y nos independizábamos de la vida familiar, salir con amigos de todos los círculos, cenando en sus casas, quedando con ellos para tomar algo o a comer en uno de los cafés o restaurantes de la ciudad, poco a poco cedimos a la tentación de compartir una tortilla de jamón, o de ir a la playa uno de los nueve [primeros] días del [mes judío de] Av... Normalmente callábamos nuestras transgresiones, pues no queríamos disgustar a nuestros padres». ⁷³

Sara, que vivió en la Judería durante su adolescencia, expresó una idea similar: «Respetábamos mucho a nuestros padres y evitábamos violar las leyes religiosas delante de ellos. Pero, al mezclarnos afuera, nos liberábamos y podíamos esca-

par». Sus palabras evocan la sensación de entrar y salir de los distintos ámbitos culturales de la segregación comunitaria frente a la extracomunitaria, cada una de las cuales influyeron sobre las experiencias cotidianas y relaciones sociales de ella y de sus pares en cuanto judíos. Parece que en la mente de la gente, estos estilos de vida empezaron a representar dos mundos espacio-culturales contrastantes y estructurados mediante transiciones físicas y mentales, así como también la movilidad entre el ámbito comunitario interior y el mundo exterior.

Volver a la tradición

Enmarcar los límites del lugar comunitario

La siguiente anécdota puede ilustrar cómo la creciente exposición a un estilo de vida urbano de orientación colonial, que creó un sentido de la movilidad entre la clase media local, no rompió los límites tradicionales, sino todo lo contrario. Mientras que los restaurantes locales (no *kasher*) probablemente atrajeron a un cierto número de judíos locales, se desarrolló paralelamente una innovación orientada a la comunidad: un restaurante *kasher* especializado en perros calientes con servicio de comida para llevar que se abrió en la Judería con el nombre de *Bar Marcos*.⁷⁴

Las instituciones comunitarias de Tánger y Tetuán, ya fueran antiguas o nuevas, clubes sociales, escuelas o sinagogas, o incluso su mención en publicaciones periódicas— servían de escenario para la práctica de ritos religiosos y celebraciones de la colectividad. Como resultado, estas instituciones se convirtieron en islas comunitarias en la vida cotidiana de los judíos locales.

Las ceremonias matrimoniales pueden ser emblemáticas de lugares y momentos judíos.⁷⁵ Desde el punto de vista comunitario, el matrimonio mixto con gentiles se consideraba en general fuera de los límites de la conducta moral.⁷⁶ Las bodas en las comunidades judías del norte de Marruecos solían celebrarse los miércoles por la noche.⁷⁷ Los datos del Consejo Administrativo Español sobre casamientos en la zona del «Protectorado» durante 1955 muestran que las bodas judías ese año tuvieron lugar durante meses concretos, principalmente durante febrero y marzo, antes de *Pésaj*, y en junio, agosto y septiembre.⁷⁸ La ceremonia en sí, que tenía lugar bajo la tradicional *jupá* o palio nupcial, solía celebrarse en una de las pequeñas sinagogas de la ciudad y, a continuación, se festejaba en casa. En Tánger, la congregación solía acompañar a la novia en un desfile por las calles de Beni Idar, camino a la ceremonia en la sinagoga.⁷⁹

Cuando tanto la Judería de Tetuán como el «*mélaj*» de Tánger dejaron de operar como núcleos de la concentración demográfica judía en ambas ciudades, se convirtieron en espacios emblemáticos para la comunidad hebrea en la medida en que generaban hitos en el tiempo en los que era más probable que surgieran visos de vida judía en la interacción humana. Medio siglo después de que a estas zonas se les catalogara como «espacios sagrados» en su preservación ante la modernización urbana, a muchos antiguos residentes que se habían trasladado a las nuevas zonas europeas de Tánger les gustaba volver los sábados para dar «paseos nostálgicos», en palabras de Susan Gilson Miller. La gente acudía a la sinagoga de Beni Idar donde

se celebraban las ceremonias o se rezaba en público según sus costumbres ancestrales.⁸⁰ Estos hitos vivientes enriquecían la narrativa comunal en un marco social judío local, ya que otorgaban a estos barrios históricos judíos un sentido de patrimonio de la herencia colectiva compartida.

La experiencia de momentos abiertamente judíos, unida a la sensación de estar en un lugar común, adquirió importancia para la revitalización de la comunidad solo cuando las personas las acogían y las compartían con otros. Aunque la forma en que la gente experimentaba estos acontecimientos judíos variaba en función de la importancia de las redes comunitarias en sus vidas, durante esas ocasiones, es de hacer notar que la mayoría de los asistentes experimentó un cambio en su mentalidad comunitaria. Estos actos de «atravesar», como los describió Joachim Schlör, pueden considerarse vivencias de prácticas culturales, ejercicios de liminalidad que se relacionan con el entorno y crean no solo uno, fácilmente identificable, sino más bien diferentes «espacios, lugares y límites (simbólicos) sociales, culturales y políticos» relacionados con los judíos y la judeidad.⁸¹

Las fotografías que captaron algunos momentos en un desfile nupcial en el Callejón de las Sinagogas o una *jupá* en una sinagoga local de la misma zona pueden evocar nuestra imaginación histórica sobre el sentido de camaradería comunitaria que estos y otros espacios comunitarios generaban al encontrarse con sus paisanos.⁸² La gente tenía la oportunidad de intercambiar sus prácticas cotidianas –incluyendo la forma de vestir y de hablar o el tipo de comida y música que consumían habitualmente– con aquellas que los asociaran más estrechamente con sus respectivas comunidades.

El atractivo de lo segregado

Golledge y Stimson afirmaron que, con el tiempo, la dispersión geográfica conduce a la asimilación espacial y social de los migrantes étnicos que hace que apenas interactúen con sus anteriores zonas residenciales, con lo que quedan prácticamente segregados por fronteras étnicas.⁸³ Desde el punto de vista etnográfico del espacio y su interrelación con la etnicidad, parece que la segregación comunitaria –ya sea en el contexto de la de la global o de la moderna migración intraurbana de grupos étnicos– no se borra de la memoria colectiva del grupo, sino que desempeña un papel crucial en la conformación de sus emblemas tradicionales del grupo dentro del vasto espacio urbano.



Fotografía 1. Una *jupá* en la sinagoga Masat Moshé, Tánger, 1953 (Fuente: The Oster Visual Documentation Center, ANU – Museo del Pueblo Judío; cortesía de Yona Ben Shimol, Herzelia. <https://www.anumuseum.org.il>).

Uno de estos indicios aparece en las memorias de Salomón Benarroch, publicadas en 2000 en Miami, Florida, en las que describe retrospectivamente la calle Tetuán (situada junto al barrio judío de Tánger) durante el *Shabat*:

«La calle Tetuán tenía su encanto particular. Durante la semana era un vaivén constante de camiones que descargaban mayormente harina, azúcar y aceite en los almacenes.[...]

»El sábado cambiaba totalmente el aspecto de la calle: no había tráfico automotor de ninguna especie (todos los almacenes estaban cerrados) y al salir de *Tefiláh* se cruzaban abuelos, padres e hijos saludándose con el clásico *Shabat Shalom...*». ⁸⁴

Salomón vivía en el corazón del nuevo Tánger y pasaba la mayor parte de sus días estudiando o trabajando en otras zonas de la ciudad. ⁸⁵ Aunque es probable que entrara en el área judía de vez en cuando durante sus actividades cotidianas, solo en *Shabat*, un día único en la semana para él, experimentaría estos puntos de referencia como lugares judíos en Tánger. Alegría, que escribió sobre sus recuerdos infantiles de esa ciudad desde Nueva York en la década de 1980, relató su experiencia de lo que yo identifico como un momento judío en un lugar también judío: *Yom Kipur*, la fiesta más sagrada del calendario hebreo y el barrio israelita de Tánger:

«De camino a la sinagoga, nos encontrábamos con otras familias [judías]... Cuando terminaba el servicio religioso, volvíamos a casa todos juntos, despacio. Mis padres hablaban con amigos que caminaban en la misma dirección... Subimos por la calle Siaghin, cruzamos el Socco Grande [sic.], y seguimos por la calle del Estatus Internacional por la Plaza de Francia y el *Boulevard Pasteur*. Por el camino, nos cruzamos con gente corriente, gente que se dirigía a cenar, que encendía las luces y las radios al llegar a casa...». ⁸⁶

En su juventud, Alegría asistió al instituto no judío *Lycée Français* y vivía en el *Boulevard Pasteur*. Mientras paseaba con otros corre-



Fotografía 2. Una familia judía en la calle Tetuán, 1940 (Fuente: Centro de Documentación Visual, ANU - Museo del Pueblo Judío; Cortesía de Ahuva Avital, Chile. <https://www.anumuseum.org.il>).

ligionarios por las calles de Tánger en la víspera de *Yom Kipur*, se encontraban habitualmente con lugares emblemáticos, como restaurantes y otros comercios que funcionaban con normalidad, los cuales eran vistos, en este momento sagrado, como elementos extracomunitarios e incluso alienantes de su entorno. Sin embargo, una vez pasada la festividad, estos puntos de referencia rápidamente

recobraban su significado normal y cotidiano como elementos de un entorno extracomunitario más familiar, y Alegría volvía a su rutina de siempre.

Escritas en momentos distintos por dos personas diferentes, las memorias de Alegría y Salomón evocan sus respectivas experiencias de transformación del espacio físico según un estado de ánimo comunitario. Enfrentados a un espacio urbano en el que los judíos eran minoría, esa transformación se basó esencialmente en su conexión con su sinagoga y otros miembros de la comunidad judía. La descripción de Alegría, en la que yuxtapone sus experiencias comunitarias y extracomunitarias, implica fuertemente que la creación y el sustento de tales lugares judíos necesitaban del vasto espacio extracomunitario que los rodeaba.

Se pueden encontrar relatos que reflejan transformaciones mentales similares en documentos publicados en Marruecos a mediados del siglo XX. Por ejemplo, en un ensayo publicado en 1956 en *Luz*, escrito por Salomón Medina y titulado «*Añoranza de un Sabatt*», el autor describe un paseo por las calles de la antigua judería sevillana (el barrio de Santa Cruz) durante la fiesta andaluza de la Feria de Abril, una tradicional festividad católica local que comienza el sábado dos semanas después de la Semana Santa. Medina era un médico tetuaní que en aquella época había viajado a Sevilla, España peninsular.⁸⁷ Curiosamente, esta experiencia evoca la imaginación del escritor sobre el *Shabat* en su casa de Tetuán, que lo ayuda a escapar del «ajetreo» de la celebración callejera, para refugiarse en las calles soñolientas y los sonidos sagrados de la Judería que había antes de 1492.

«Y embriagado por la belleza de tu noche primaveral, por el misterio y el tipismo de tu barrio, soñaba despierto con aquellas callejuelas que vieron mis ojos de infante: la judería de Tetuán, la blanca y nivea ciudad del norte de Marruecos, asomada a mis retinas, pulcramente, lejanas imágenes grabadas por la fe y el cariño a mis antepasados». Medina describe a continuación cómo el ambiente e incluso el aroma cambiaron drásticamente dentro de su casa y en las calles circundantes una vez que «entraba» el *Shabat* y en el momento en que comenzaba el *Kidush* (bendición del día de descanso). El relato termina con el imaginario «regreso» de Medina a la feria de Sevilla, su fantástico tránsito por el espacio extracomunitario.

La evocación mental de los lugares judíos durante las fiestas judías y otras celebraciones de carácter religioso podía producirse en sitios aún menos probables. Así, se celebró una fiesta de *Janucá* en el *Cinema Mauritania*, un local situado en la calle Viñas, en el sector nuevo de Tánger. Del mismo modo, el entorno doméstico podía convertirse en un lugar judío, sobre todo durante las bodas, los *bar mitzvá* (coloquialmente «*los tefelimes*») y otras reuniones comunitarias similares, como una fiesta de *Purim* que se celebró en el domicilio particular de la familia Alazrari en Tánger en marzo de 1956.

Como señaló la *Sección Social* de *Luz*, a esta fiesta asistieron tanto judíos locales como algunos residentes en Tánger.⁸⁸

La celebración de la *Mimona* (que marca el fin de los ocho días de *Pésaj* o Pascua judía) se convirtió en ocasión de reuniones comunitarias en domicilios particulares. En esta fecha, los miembros de la comunidad visitaban las casas de los demás y comían platos especiales relacionados con la ocasión. En otras zonas de Marrue-

cos, los vecinos musulmanes eran invitados a participar en la celebración; los del norte de Marruecos limitaban la *Mimona* a una celebración exclusivamente judía.⁸⁹

Los momentos y lugares comunitarios locales se pusieron de manifiesto gradualmente en la inauguración de instituciones judías, a menudo edificios nuevos, que ayudaron a dar forma a las experiencias judías en todas las ciudades del norte de Marruecos. El Círculo Recreativo Israelita, inaugurado en Tetuán en 1951 y apodado coloquialmente «Casino Israelita», albergaba una nueva biblioteca con libros en hebreo y español, y un gran salón para los bailes comunitarios. Una serie de conferencias sobre asuntos judíos, incluido el sionismo (sin mencionar explícitamente la palabra), se celebraban en el club.⁹⁰

Actividades similares tuvieron lugar en un club judío de Tánger, al que también era coloquialmente llamado el «*Casino Israelita*», situado en la calle Sanlúcar, detrás del *Boulevard Pasteur*, en el corazón de la moderna Tánger,⁹¹ donde en 1951 se inauguró la sinagoga central, Shaar Rephael. Con el tiempo, se convirtió en la principal de Tánger, sustituyendo a la Nahón (o *Masat Moshé*) que estaba situada en el Callejón de las Sinagogas, en la antigua medina.⁹² En marzo de 1956, la *Alliance Israelite Universale* (AIU) de Tetuán inauguró un nuevo edificio en la calle Serrano Orive en El Ensanche de esa ciudad.⁹³

Varias calles del corazón del nuevo Tánger se convirtieron en puntos de la ciudad donde los judíos se podían encontrar socialmente y alojarse unos cerca de otros, en el proceso de creación de nuevas zonas judías. La guía telefónica de Tánger de 1959 revelaba que al menos 41 (de un total de 73) comercios o domicilios de propiedad de judíos se ubicaban a lo largo del Paseo del Doctor Cenarro que sube desde Beni Idar hacia el lujoso Marchán.⁹⁴ Tal era el caso de las calles que salían de la Plaza de Francia, que albergaban al menos diecisiete propietarios de teléfonos judíos (de un total de 72 viviendas con teléfono), y el *Boulevard Pasteur* y la calle Goya también se encontraban entre los lugares más atractivos para judíos. Sorprendentemente, en el prestigioso Marchán, que estaba densamente poblado por europeos adinerados, no menos de diecisiete de los 48 apellidos eran típicamente judíos. Además, la lista incluye la *Yeshivat Ets-Haim*, una institución de educación religiosa superior.⁹⁵

En Tetuán, el nuevo Ensanche, donde había vivido casi la mitad de la población judía local en 1931, se convirtió en el hogar de una serie de centros judíos importantes que se establecieron a mediados de siglo, como el Casino y el nuevo edificio de AIU, por ejemplo. Otros puntos de referencia judíos menos formales incluían la tienda de licores *kasher*, *El Arca de Noé*, que ofrecía alimentos y bebidas, y que estaba ubicada en la intersección de Mohamed Torres y Sanjurjo, calles principales en el corazón de El Ensanche.⁹⁶

Estas instituciones judías posteriores y los centros de actividad judía representaron la creación de un espacio comunitario para esta población, incluso dentro de los contextos de su adopción de los estilos de vida extracomunitarios que emulaban su creciente movilidad intraurbana.

Sorprendentemente, todos estaban situados en las partes europeas de las ciudades en vez de en los barrios judíos más antiguos, como la mencionada Judería o Beni Idar en Tánger.

La creación de estos nuevos lugares de residencia y actividad judía reflejó la evolución de los espacios comunales de la ciudad, donde las redes étnicas tomaron forma y ayudaron a cultivar mentalidades relacionadas e informadas por experiencias espaciales.

Sumario

Aunque la movilidad de los judíos en el Marruecos colonial no es un tema novedoso de investigación, la mayoría de los estudios sobre el tema se han centrado en la movilidad interurbana desde las zonas más antiguas de la ciudad hacia las más nuevas, junto con un proceso lineal de desvinculación de los espacios «tradicionales» de la comunidad, asociados estos al subdesarrollo premoderno y la segregación étnica. Basándose en teorías espaciales que prestan especial atención a la forma en que se experimenta subjetivamente el espacio, este artículo ofrece una perspectiva diferente sobre las formas modernas de movilidad, examinándolas como una metáfora que configuró de manera crucial sus experiencias sociales y culturales de la tradición, y les infundió la voluntad de abrazar lo nuevo, mientras se aferraba a su pasado.

Este proceso dinámico, como argumentaré más adelante, también exige una nueva lectura etnográfica de la clase media, habitual en los debates académicos y públicos en este campo de interés. Con el telón de fondo de sus interacciones cotidianas con los gentiles y el desplazamiento de los judíos móviles de clase media entre diversos emplazamientos urbanos, clubes y edificios educativos y religiosos, los espacios modernos tienen un papel destacado en la formación de lugares comunitarios tradicionales reales e imaginarios.

Las perspicaces palabras pronunciadas por Clarice y citadas al principio de este estudio deberían obligar a reconsiderar la típica pregunta que los eruditos y los funcionarios extranjeros sobre el origen socioeconómico de los judíos en Marruecos –«¿de dónde es ella?»– con la mera intención de saber si de la antigua *medina* o de las zonas modernizadas del país. En la medida en que esa pregunta soslaya las importantes contribuciones de las dinámicas experiencias urbanas de Clarice en la formación de su sentido de pertenencia a una comunidad tradicional, he de preguntar «¿de dónde es ella y desde cuándo?», prestando así más atención a los diversos viajes culturales que experimentó en sus desplazamientos por los distintos espacios de Marruecos y más allá.

Este artículo fue publicado originalmente en inglés con el título “Remapping ‘tradition’: community formation and spatiocultural imagination among Jews in colonial northern Morocco,” in Jewish Culture and History <28 de octubre 2021> <copyright Taylor & Francis>, disponible en línea: <http://www.tandfonline.com/>< <https://doi.org/10.1080/1462169X.2021.1993542>>

Notas

¹ Entrevista con Clarice (pseudónimo), 2009, entrevistador: Aviad Moreno. De aquí en adelante, si la nota al pie de página indica solamente el nombre de cualquier entrevistado, supondremos que se trata de un pseudónimo, de lo contrario, el real.

² Véase las referencias a tales reportes citados en: Tsur, Yaron y Hagar Hillel, *Los judíos de Casablanca: Estudios de la modernización de la elite política en la comunidad colonial* (hebreo) (The Open University: Tel Aviv: 1995), 13-30.

³ R.E. Pearson y H.R. Barret R.T. Dalton, «The Diplomatic Geography of Tangier», en *Tanger Espace, Economie Et Société*, ed. Mohamed Refass (Rabat, Tánger: Université Mohammed V, Rabat; l'École Supérieure Roi Fahd de traduction de Tanger, 1993), 119.

⁴ William Kutz, «State and Territorial Restructuring in the Globalizing City-Region of Tangier, Morocco», MA Dissertation, The University of Miami, 2010, 22.

⁵ Barney Warf y Santa Arias, «Introduction: The Reinsertion of Space in the Humanities and Social Sciences» in *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives* editado por Barney Warf y Santa Arias (Routledge, 2009), 2; Reginald G. Golledge and Robert J. Stimson, *Spatial Behavior: A Geographic Perspective* (Nueva York: Guilford Press, 1997), 1-2, 432, 433; Shmuel Noah Eisenstadt, *The Absorption of Immigrants* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1954).

⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books 1973) 259-260.

⁷ Véase Haim Zeev Hirshberg, *Toldot ha-Yehudim be-Afrikah ha-Tsefonit*, 2 vols. (Jerusalén: Mosad Bialik, 1965), 7 (citado en Tsur y Hillel, 20)

⁸ Lobillo Aranda, Dolores y Juan Ruiz Cupido, *Tetuán: La huella de la ciudad española en Marruecos – Guía para las excursiones del IX Coloquio y Jornadas de Campo de Geografía Urbana*. (AGE) (Sevilla; Cádiz; Ceuta: Grupo de Geografía Urbana, 2008), 17-18.

⁹ Antonio J. Onieva, *Guía turística de Marruecos: Plazas de Soberanía, Protectorado Español, Tánger* (Madrid: Artes Gráficas Arges, 1947), 200-202.

¹⁰ Este y el mapa 2, representan solo una sección del original (I) extraído de este archivo.

¹¹ Véase una revisión en: Srougo, Shai. «The Informal Sector in a Colonial Regime: The Jewish Economy of the Lower Classes in Casablanca Between the Two World Wars», *Journal of North African Studies* (2011): 78. Para obtener una perspectiva diferente, ver una revisión del caso tunecino en: Barbé, Philippe. «Jewish-Muslim syncretism and intercommunity cohabitation in the writings of Albert Memmi: The partage of Tunis», in *Jewish Culture and Society in North Africa*, editada por Emily Benichou Gottreich y Daniel J. Schroeter (Bloomington: Indiana University Press, 2011): 107-27. Para ejemplos más del inicio asociados con la movilidad y el estatus económico, véase: Kenneth Brown, «Mellah and Medina: A Moroccan City and its Jewish Quarter (Sale ca.1880–1930)», en *Studies in Judaism and Islam*, editado por Shlomo Morag, Ben Ami Issachar y Norman Stillman, (Jerusalén: Magnes Press, 1981), 253–276.

¹² Véase, i.e., Beverly Mizrahi, *Paths to middle-class mobility among second-generation Moroccan immigrant women in Israel* (Wayne State University Press, 2013); Esther Meir, Mizrahim and the city.

¹³ Bensimon, Doris. «L'intégration économique des immigrants nord-africains en Israël et des Juifs nord-africains en France (Essai d'étude comparative)», *Revue française de sociologie* (1969): 496.

¹⁴ Kutz, 20-21.

¹⁵ Bernabé López-García, «Españoles de Marruecos: Demografía de una historia compartida», en *Españoles en Marruecos, 1900-2007: Historia y memoria popular de una convivencia.*, eds. Oumama Aouad y Fatiha Benlabbah (Rabat: Editions & Impressions Bouregreg, 2008), 17-48.

¹⁶ Muhammad Alamin Albazzaz, «Tánger durante el período administrativo internacional». *Revue Dar al-Niaba* 18 (1988) [árabe], 21.

¹⁷ Albazzaz, 21-22.

¹⁸ Kutz, 21.

¹⁹ Michael M. Laskier, *North African Jewry in the Twentieth Century: The Jews of Morocco, Tunisia and Algeria* (Nueva York: New York University Press, 1994), 225. Más sobre la emigración judía del norte de Marruecos a Israel, en esa época, véase: Maite Ojeda-Mata, «The Sephardim of North Morocco, Zionism and Illegal Emigration to Israel Through the Spanish Cities of Ceuta and Melilla», *Contemporary Jewry* (2021): 1-27; Aviad Moreno, «Beyond the Nation-State: A Network Analysis of Jewish Emigration from Northern Morocco to Israel», *International Journal of Middle East Studies* 52.1 (2020): 1-21.

²⁰ La distinción entre grupos étnicos en las estadísticas oficiales se basan en una estratificación sociológica de la colonia que categorizaba a las poblaciones como «musulmanes», «judíos», «europeos» o «extranjeros». Aunque los europeos eran mayoritariamente cristianos, esta categoría podía incluir algunos de fe mosaica que no estaban registrados como locales.

²¹ Las cifras entre corchetes son mis propios cálculos basados en determinados datos.

²² Julio Malo de Molina y Fernando Domínguez, Tetuán: *El Ensanche: guía de arquitectura, 1913-1956* (Andalucía: Consejería de Obras Públicas y Transportes, 1996).

²³ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (Oslo: Universitetsforlaget, 1969), 9-16.

²⁴ i.e., Jonathan Okamura, «Situational Ethnicity», *Ethnic and Racial Studies* 4 (1981), 452-465; Michael Banton, *Racial and Ethnic Competition* (Nueva York: Cambridge University Press, 1983); Jeffrey A. Ross, «Urban Development and the Politics of Ethnicity: A Conceptual Approach», *Ethnic and Racial Studies* 5 (1982), 440-456; Ali Syed, «Collective and Elective Ethnicity: Caste among Urban Muslims in India», *Sociological Forum* 17 (Diciembre, 2002), 593-620; Para saber más sobre este debate, véase: De Haas et Al. 2020, 76-78; para un punto de vista alternativo, véase Murat Bayar, «Reconsidering primordialism: an alternative approach to the study of ethnicity», *Ethnic and Racial Studies*, 32:9 (2009), 1639-1657.

²⁵ Henri Lefebvre, *The Production of Space, Trans. Donald Nicholson-Smith* (Oxford: Blackwell, 1991); Thomas F. Gieryn, «A Space for Place in Sociology», *Annual Review of Sociology* 26 (2000), 465, 476; Golledge y Stimson, *Spatial Behavior*, 1-2. Véase también a Haviva Pedaya, *Espacio y lugar: una misa sobre el inconsciente político teológico* (Tel-Aviv: Hakibbutz Hameuchad Publishing, 2011) [hebreo], esencialmente 21-23.

²⁶ Schlör Joachim, «Jewish Spatial Practice in the Urban Context». *Space and Spatiality in Modern German-Jewish History* 8 (2017): 383.

²⁷ Daniel J. Schroeter, *Merchants of Essaouira: Urban society and imperialism in southwestern Morocco, 1844-1886*. No. 18. Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Miller, porciones; Gottreich, Emily. *The Mellah of Marrakesh: Jewish and Muslim space in Morocco's red city*. Indiana University Press, 2007.

²⁸ Miller, Susan Gilson. «Finding Order in the Moroccan City: The Hub of the Great Mosque of Tangier as an Agent of Urban Change». *Muqarnas Online* 22.1 (2005): 265-283; Miller, Susan Gilson. «Apportioning sacred space in a Moroccan city: The case of Tangier, 1860-1912». *City & Society* 13.1 (2001): 57-83.

²⁹ Susan G. Miller, «Making Tangier Modern: Ethnicity and Urban Development, 1880-1930». en *Jewish Culture and Society in North Africa*, editado por Emily Benichou Gottreich and Daniel J. Schroeter (Bloomington: Indiana University Press, 2011): 146.

³⁰ Esta pregunta es resultado de una paráfrasis que hice de las palabras de Alegría Bendelac en sus memorias escritas en 1987: «Soprendida por mi acento, la gente me pregunta: "¿de dónde eres?". Me detuve y una pregunta me vino a la mente: "¿de dónde soy y desde cuándo?" [...] Nací en Caracas en una familia de marroquíes descendientes de españoles expulsados, criados en Tánger... Con un marido holandés... Mis hermanos y hermanas en Francia, Israel, Inglaterra; parientes en Canadá, España, Venezuela; amigos de la infancia por todo el mundo...» (Alegría Bendelac, *Los Nuestros: Sejiná, letuarios, jaquetía y fraja: Un retrato de los sefaradís del Norte de Marruecos a través de sus recuerdos y de su lengua (1860-1984)* (Nueva York: P. Lang, 1987), 1.

³¹ Miller, Hubus, 278

³² Dalton et al., 117

³³ Ibid., 119.

³⁴ Onieva, 331.

³⁵ Gilson-Miller, «Apportioning...».

³⁶ Onieva, 332.

³⁷ Susan Gilson Miller, «The Beni Ider Quarter of Tangier in 1900: Hybridity as a Social Practice», en Miller y Bertagnin, *Architecture and Memory in the Minority Quarter of the Muslim Mediterranean City*. Cambridge, MA: AKP/HUP, 2010.

³⁸ En 1959, estos nombres de calles no habían sido reemplazados aún por nombre árabes. De ahí que coincidan con esos que aparecen en el mapa de 1956.

³⁹ Deducidos a partir de típicos apellidos judíos.

⁴⁰ Onieva, 320-322.

⁴¹ La página web de Paul Bowles, <http://www.paulbowles.org/tangier.html> (revisada el 30 de marzo de 2014).

⁴² Dalton et al., 119.

⁴³ Durante esta investigación, excluí del análisis aquellas calles cuyas casas no estaban indicadas por el nombre de su propietario. Estas calles localizadas principalmente en los distritos comerciales, con números telefónicos de firmas.

⁴⁴ Los datos indican que para 1959 el directorio telefónico podría ser engañoso, puesto que representan solo a la población judía tangerina que poseía un aparato de teléfono. Sin embargo, la idea de una clase media emergente reflejada en la tendencia a un número sustancial de judíos que residía por toda la ciudad, y no en grupo, aún se puede deducir, al menos hasta cierto punto.

⁴⁵ Fernández Llebrez, 223.

⁴⁶ Onieva, 188-189, 236.

⁴⁷ Garzón, *Los Judíos*, 185.

⁴⁸ Vilar. «Evolución», 96

⁴⁹ Juan L. Fernández Llebrez, *Guía turística de Tetuán* (Tetuán [?]: S.N., 1948), 8-9.

⁵⁰ Lofí Sayahi, «Aquí todo el mundo hablaba español: History of the Spanish Language in Tangier», *The Journal of North African Studies* 9 (2004), 42.

⁵¹ Ramón Pouso Balleto, «¿Qué opina Vd. del baile moderno?» *Luz*, 18 de abril de 1956, pp.12-13.

⁵² Ramón Pouso Balleto, «Resultado de nuestra encuesta anterior-Tetuán se divierte con el baile», *Luz*, 15 de mayo de 1956, p.6.

⁵³ Serels, 169.

⁵⁴ Véase, e.g., *Luz*, 15 de febrero de 1956, p. 19; Otra agencia de General Motors en Tánger cuyo dueño era un judío llamado A.D. Israel se anunciaba (Ver *España*, 26 de octubre de 1950, p.2)

⁵⁵ Véase, e.g., *Luz*, 29 de febrero de 1956, p.2.

⁵⁶ Air France e Iberia, las aerolíneas nacionales de Francia y España, respectivamente, tenían anuncios de sus vuelos para las principales ciudades marroquíes, así como un variedad de destinos alrededor del mundo. Gibraltar Airways ofrecía cuatro vuelos diarios, de lunes a sábados, entre Tánger y Gibraltar. Ver, *España*, 9 de noviembre de 1950, p.2.

⁵⁷ Véase, e.g., «Enlace», *Luz*, 31 de mayo de 1956, p.5, «Enlace», *Luz*, 15 de mayo de 1956, p.17.

⁵⁸ Aída Pinto, *Mon Passé Marocain* (Jerusalén: Érez, 2004), 313-314.

⁵⁹ E.g., Matty, «Para la Mujer». *Luz*, 29 de febrero 1956, pp. 14-15; Matty, «Para Nosotras», *Luz*, 31 de mayo de 1956, pp.14-15.

⁶⁰ Ramón Pouso Balleto, «¿Qué le gustaría hacer el próximo sábado?» *Luz*, 15 de mayo de 1956, p.6.

⁶¹ The Ladino Periodical Collection and Manuscripts Department, Ben-Zvi Institute, Jerusalén.

⁶² «Las encuestas de Luz: ¿Qué le gustaría hacer el próximo sábado?», *Luz*, 15 de junio de 1956, p.19.

⁶³ Entrevista con Simi (pseudónimo), 2009 Israel, entrevistador: Aviad Moreno.

⁶⁴ «Luz entra en la oscuridad del cine», *Luz*, 15 de febrero de 1956, p.17.

⁶⁵ *Boletín Oficial* 1 (Octubre de 1949), 7.

⁶⁶ «Solo y arruinado triste balance de una historia de amor», *Luz*, 15 de febrero de 1956, pp.10-12.

⁶⁷ En este caso, las estrictas leyes dietéticas limitan las relaciones entre judíos y gentiles.

⁶⁸ Abraham Israel, «Carta abierta», *Boletín Oficial* 1 (Octubre de 1949), 13. Las nuevas instituciones educativas europeas, incluyendo el *Lycée Français*, pero no solamente este, se habían establecido en Tánger. Ellas constituían nuevos ámbitos de interacción donde muchos adolescentes judíos, en ese estadio crucial de la formación de la vida humana, hacían amigos gentiles con los que se relacionaban diariamente.

⁶⁹ Entrevista con Simi (pseudónimo), 2009 Israel, entrevistador: Aviad Moreno.

⁷⁰ Songs in Judeo-Spanish (Tangier, 1987), SAJUNL, Call No. Y-05669f.

⁷¹ Entrevista con Salomón (pseudónimo), 2009 Israel, entrevistador: Aviad Moreno. Véase también a Angy Cohen, «On Belonging and Other Dreams: the Ambiguous Positions of the Jews in "Spanish Morocco"» *Contemporary Jewry* 40, No.4 (2020): 547-578. Particularmente pp.7, 15-16.

⁷² Aparentemente, no fue un error de imprenta, puesto que se repitió en otros ejemplares. Véase, e.g., Luz, 15 de mayo de 1956, primera página; 31 de mayo de 1956, p.16; 15 de junio 1956, p.21.

⁷³ Bendelac, *Mosaics*, 43.

⁷⁴ Luz, 15 de febrero de 1956, p.1.

⁷⁵ La endogamia en la sociedad judía local puede ser la explicación de por qué los matrimonios son mencionados, en muchas de mis entrevistas, como tradiciones étnicas simbólicas. Una entrevista con Hélène (pseudónimo), 2009, Israel; Otra con Ruth (pseudónimo), 2009, Israel, entrevistador: Aviad Moreno; Entrevista con David (pseudónimo), 2009, Israel.

⁷⁶ Por ejemplo, según la lista de los *brit milá* ejecutados por rabí Yamín, quien trabajó en Tánger, 24 de 543 chicos circuncidados entre 1929 y 1950 nacieron de madres convertidas al judaísmo. Llama la atención que aparentemente cuatro tuvieran madres cristianas al momento de la ceremonia, lo que significaría que sus orígenes religiosos singulares no fueron escondidos por rabí Yamín, quizás debido a la dimensión extremadamente reducida de la comunidad. Por otro lado, si, hipotéticamente, fueran niños judíos nacidos de parejas mixtas, y que no fueran inscritos por no haber sido circuncidados (comprensiblemente, debido a sus orígenes), esta falta solo demostraría cuánto un matrimonio con una pareja gentil era considerado una línea roja, que una vez que se traspasaba, podría excluir al judío de su comunidad.

⁷⁷ Gila Hadar, «Matrimonio como estrategia de supervivencia entre los judíos sefardíes de Salónica, 1900-1943: Continuidad y cambio» *El Presente: Studies in Sephardic Culture* 1 (2007) [hebreo], 209.

⁷⁸ La bodas no se celebraban en abril o julio, mes en que la tradición judía no acostumbraba a realizar matrimonios. Vilar. «Evolución», 112.

⁷⁹ Entrevista con Hélène (pseudónimo), 2009 Israel; Entrevista con Ruth (pseudónimo), 2009, Israel.

⁸⁰ Gilson/Miller, «Apportioning», 67.

⁸¹ Schlör, «Jewish Spatial Practice in the Urban Context», 237-238.

⁸² Varios tipos de ceremonias se grababan más comúnmente en película, mientras otras, quizás más importantes, eran raramente fotografiadas debido a prohibiciones religiosas de usar cámaras durante las festividades como *Shabat*, la primera noche de *Pésaj*, o *Yom Kipur*, el día del perdón, el más sagrado del calendario hebreo.

⁸³ Reginald G. Golledge y Robert J. Stimson, *Spatial Behavior: A Geographic Perspective* (Nueva York: Guilford Press, 1997), 1-2, 432, 433.

⁸⁴ Salomón Benarroch Bendayán, *Tánger: la ciudad que me vio nacer y crecer* (Miami: Little Press, 1997), 133.

⁸⁵ Él mencionó que desde los 19 años trabajó en la agencia automotriz de la *General Motors*, que estaba localizada en la calle Viñas (Benarroch Bendayán, 200-213).

⁸⁶ Bendelac, *Mosaics*, 29.

⁸⁷ Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998, 270.

⁸⁸ «Social: La festividad de Purim celebrada brillantemente», Luz, 29 de febrero 1956, p.13.

⁸⁹ Pinto Abecasis, 151, 161-162. Luz publicó dos fotografías que mostraban decedas de jovencuelos festejando en una casa privada en ocasión de Páscoa. Decía que las fotos eran ejemplos de varias celebraciones que tenían lugar en las casas judías por la ocasión («Social» Luz, 18 de abril de 1956, p. 9).

⁹⁰ «Tangier Budget for the First Half of 1955», (Morocco: budget-finance, 1947-1954), JDC, Call No. C.56-706, p.10.

⁹¹ Bendelac, *Mosaics*, 2; Véase también *España*, 29 de junio de 1955; Entrevista con Ruth (pseudónimo), 2010, Israel.

⁹² Serels, 168.

⁹³ «Inauguración de los nuevos locales de la 'Escuela de la Alianza Israelita Universal,' Luz, 29 de febrero de 1956, p.2.

⁹⁴ Basado en la pertenencia de una unidad telefónica.

⁹⁵ *Tánger – Anuario Telefónico* (Febrero, 1959), PPC, 143.

⁹⁶ Véase e.g., Luz, 15 de febrero de 1956, p.1

NUEVE HORAS EN TÁNGER: crónica de un emocionante retorno

*Quisiera que Salvador,
con su risa sonora,
nos contagie de optimismo
para cruzar el estrecho
el día del exilio.
Quisiera que Salomón, mi tío,
pasee conmigo por Tánger,
me lleve por los rincones
de la ciudad blanca
y del mar sin límites...*

Del poema Quisiera nombrarlos a todos

Isaac Nahón Serfaty

Solo fueron nueve horas, pero nueve intensas y emocionantes horas. Volví a Tánger por primera vez el 17 de mayo de 2023. Salí de allí con mis padres y mi hermana en 1968, vía Ceuta (en automóvil). Después cruzamos el estrecho hasta Algeciras, y de allí a Madrid en tren coche-cama, donde arreglamos los papeles para emigrar a Venezuela. Esta vez hice el trayecto desde Tarifa (el punto más al sur de Andalucía), pasando en ferry el estrecho en ruta opuesta a la que hicimos hace 55 años.

Tánger ha cambiado mucho. Ha crecido, se ha modernizado, se ve bastante limpia. Nuevos edificios contrastan con la Medina (la vieja ciudad) y la Casba (la parte amurallada), con sus casas blancas, estrechas callejuelas y pequeños comercios que venden de todo, desde especias, alfombras, marroquinería, pan, dulces y también teléfonos móviles y aparatos electrónicos.

En Tánger nunca hubo una judería como tal (*mélah* como se dice en árabe), a diferencia de Tetuán y otras ciudades marroquíes. Por su contacto con el mundo, se puede asumir que fue una ciudad más abierta, que pasó a ser controlada por diferentes países que permitieron que los judíos se instalaran en distintas zonas sin que tuvieran que encerrarse en un gueto para protegerse de los ataques que sufrieron en otros sitios, como ocurrió varias veces en la misma Tetuán durante el siglo XIX y principios del XX.

En la Medina de Tánger vivieron algunos judíos y allí se construyeron varias sinagogas, la más conocida que lleva el nombre de su creador, Moshé Nahón (fundada en 1878), cuya arquitectura interior y adornos tienen un aire de la Alhambra de Granada. También están las sinagogas Assayag (que lleva el nombre de Beit Yehouda,

fundada en 1880), que hoy en día también es un museo sobre la cultura y la vida religiosa de los sefardíes de Tánger, y la de Rabí Moshé Laredo (llamada Rebbí Akiva).

La recuperación del patrimonio judío de Tánger se ha logrado gracias al trabajo incansable de la señora Sonia Cohén, a quien tuve la dicha de conocer en persona por pura coincidencia en la sinagoga Assayag. A ella la reconocí apenas entré a la sinagoga, pues ya había visto una entrevista en vídeo que le hicieron, vídeo que mi primo Samuel Cohén, su sobrino, me había enviado.

La señora Cohén, quien todavía vive en Tánger, es el motor de un proceso de restauración de los templos y de otros recintos de lo que fue alguna vez una comunidad muy activa que llegó a tener más de ocho mil almas en su mejor momento (hoy no llega a 20 judíos). Su padre, don Aarón Cohén, fue un notable miembro y benefactor de la *kehilá*, y hombre de empresa que jugó un papel importante en la urbanización del sector conocido como el Marchán. De esa actividad emprendedora todavía queda a la vista el edificio Lux, que fue uno de los cines más populares de la ciudad (ahora convertido en *Lux Mall*).



Sonia Cohén, en la sinagoga Assayag. (Foto Isaac Nahón).

Subir la montaña hacia California

En camino hacia las Grutas de Hércules, uno pasa por el sector conocido como California (la Californie, en francés). Es la zona más exclusiva de Tánger con mansiones de lujo. Muchas de ellas pertenecen a adinerados emires y príncipes de Arabia Saudita y otros países del Golfo Pérsico. También está allí Le Mirage que no tiene nada que envidiarle a ninguno de los más exclusivos hoteles del mundo.

Antes de ir a las Grutas, nos detuvimos en el Cap Spartel, donde está el faro que ha sido reacondicionado por el gobierno marroquí, una pequeña joya arquitectónica con toques moriscos. El faro se encuentra justo en el punto donde se unen el océano Atlántico y el mar Mediterráneo. Allí en el cabo nos tomamos un sabroso té de yerbabuena en una terraza del café que da hacia el mar.

Ya en las Grutas de Hércules visitamos las cuevas de la que los fenicios y los bereberes (etnia fundamental en la constitución histórica, social y cultural de Marruecos) extraían piedras porosas redondas para moler trigo (y hacer harina) y aceitunas (y extraer aceite). A las Grutas me llevaba mi mamá, Ruth Serfaty de Nahón, a pasar las tardes sentados en la arena contemplando el océano/mar sin límites que teníamos frente a nosotros con la refrescante brisa que nos daba en la cara.

De Fez a Holanda

Uno de los preciosos momentos de esta visita fue pasar por el edificio donde vivimos en la calle Fez (el número 71), al que reconocí por sus escaleras con pasama-



Portal del edificio donde vivían los Nahón Serfaty en la calle Fez de Tánger. (Foto Isaac Nahón)

Después fuimos al sector de la *Amsalah*, una calle muy comercial donde mis padres tuvieron la farmacia. Fuimos bajando la pendiente de una zona muy animada por la gente que circulaba haciendo sus compras en los pequeños comercios donde se procuran los ingredientes para preparar los riquísimos platos y dulces marroquíes. Donde estuvo la farmacia ahora hay una carnicería (se llama *Imran*). Al dueño actual del local no le hizo mucha gracia que yo tomara fotos. Dijo en árabe que él era el propietario del lugar, como si yo viniera a reclamar algo de lo que fue el local de mis padres (cosa que nunca estuvo planteada, ni cuando mi padre volvió de visita a Tánger en los años ochenta). Mi padre, por cierto, era todo un personaje en esa zona, como me lo recordó mi madre. Un día paseando por una calle de Tánger del brazo de mi mamá, la gente señalaba a mi papá diciendo en árabe “*mul farmacia Amsalah*” (ese es el dueño de la farmacia *Amsalah*).

Antes de entrar al Zoco Chico (el pequeño mercado), nos detuvimos en la plaza con una fuente en el medio que está frente a una de las puertas de la Medina. Recordé, seguramente porque mi padre me lo contó alguna vez que, siendo muy pequeño, mientras estaba de mano de Shama, la *nani* mora que me cuidaba, me perdí entre la multitud que estaba en la plaza. El empleado que trabajaba en la farmacia, Baku, me consiguió y me llevó a donde estaba la pobre muchacha desesperada.

nos ondulados, aunque ya ha perdido el lustro que tenía en mi imaginación. Su ascensor con puerta corrediza (de esos de principios del XX) ya no funciona. El otro momento fue cuando, en pleno paseo por la calle Holanda, me detuve en el mismo sitio donde un fotógrafo amigo de mi padre Jacob Nahón (Z”L) nos tomó una foto a mi hermana Simy y a mí vestidos con los guardapolvos de la escuela (sería en 1967). Fue como un flash de memoria que me vino a la mente. Inmediatamente le pedí a mi esposa Cheryl Riera que me tomara una foto en ese lugar (pueden ver las dos fotos, la de 1967 y la de 2023, publicadas aquí).



Ayer y hoy: Isaac (Emilio) y Simi Nahón en 1966 en la calle Holanda (a la izquierda). Una foto del profesor Nahón, a la derecha (2023). (Foto Álbum familiar Nahón / Cheryl Riera de Nahón).



Plaza de Francia a la entrada de la medina (Foto Isaac Nahón)

sablanca ocupada por los nazis) dio un discurso donde reclamaba la integridad del territorio marroquí (separado en dos protectorados, uno español y otro francés, además del área “internacional” de Tánger). El museo documenta ese momento en la historia del país, se puede ver el discurso que dio el entonces sultán, se presentan a los diferentes sultanes alauíes desde el siglo XVII, la misma dinastía que reina hoy en Marruecos, y a quienes lucharon y murieron por la independencia del país.

Como lo mencioné antes, en la Medina están las emblemáticas sinagogas y el cementerio judío antiguo (*Beit HaJayim*), donde se enterraron a personas hasta 1983. Al entrar en el camposanto, a mano derecha, están los panteones de las familias Nahón (una vertiente distinta de mi familia, pues nosotros venimos de Tetuán) y Hasán, uno de los apellidos más notables de Tánger. Hay tumbas muy antiguas que ya no tienen inscripciones. Los apellidos sobre las lápidas que se pueden leer representan todos los tradicionales patronímicos de los judíos del norte de Marruecos.

Ingresamos en el laberinto de la Medina que, sin un guía, es imposible recorrer sin perderse. Visitamos las dos sinagogas que estaban abiertas (Nahón y Assayag).

El laberinto de la Medina

Previo a recorrer la Medina (la vieja ciudad), entramos a un museo dedicado a lo que se conoce como la declaración de la liberación de Tánger en 1947, nueve años antes de la independencia de Marruecos en 1956. Aunque Tánger tenía un estatus particular desde 1923, gobernaba por distintos países europeos de forma rotativa, en abril de 1947 el entonces sultán Mohammed Ben Youssef (después sería el rey Mohammed V, protector de los judíos como lo atestigua una anécdota en la Ca-



Una calle de la medina de Tánger (Foto Isaac Nahón).

Fue particularmente emocionante besar los tres *sefarim* (rollos de la Torá) que están en la sinagoga Nahón. Según el hombre que cuida el recinto, los sefarim son del siglo XVI y quién sabe si fueron escritos por uno de los *megorashim*, de los expulsados de España en 1492 que llegaron a Marruecos. Esta *esnoga* es una verdadera joya de arquitectura con elementos moriscos y los tradicionales vasos colgantes que antes iluminaban el lugar con lámparas de aceite. Detrás de la sinagoga vivía su fundador, don Moshé Nahón. En la entrada de lo que fue su casa todavía se leen sus iniciales “MN” y el año “1876”.

En la Medina nos detuvimos en el pequeño mausoleo donde reposan los restos del famoso explorador *tanyauii* (originario de Tánger) Ibn Battuta, quien entre los años 1325 y 1354 hizo tres grandes viajes por el mundo recorriendo África, el Medio Oriente, Asia Menor, China, el subcontinente indio, y parte de Europa, incluyendo España.

Allí también vi (aunque lamentablemente no tomé una foto), un mural que tenía la palabra en francés *Liverté* (con error ortográfico incluido) en memoria de lo que su autor o autores llamaban “nuestros mártires”. Entre los nombres de esos supuestos mártires estaban los de Yasser Arafat, Sadam Hussein, Muamar Gaddafi y Ossama Bin-Laden.

Al hablar con el guía nos dio la impresión de que el rey actual, Mohammed VI, es bastante popular entre los tangerinos, pues, a diferencia de su padre, Hassán II, este monarca ha promovido la inversión y el desarrollo de Tánger. Al parecer, el padre del actual monarca nunca le prestó mucha atención a Tánger, ciudad que en otros tiempos no tuvo la mejor reputación, pues era lugar preferido de contrabandistas, traficantes de drogas y todo tipo de pícaros y malvivientes. Además, por su estatus separado del resto de Marruecos durante su período internacional hasta 1956, siempre se consideró un poco diferente al resto del país. Esto cambió radicalmente con el rey actual Mohammed VI, que ha puesto mucho interés en mejorar la infraestructura de Tánger, puerta de entrada para capitales, instalación de industrias (como la del automóvil) y del turismo.

Esto no quiere decir que en Marruecos y en Tánger no haya tensiones políticas ni sociales. Un país con una gran población joven, tiene el reto de ofrecerles trabajo y futuro a muchos que se desencantan y buscan un porvenir en otros países, como España y Francia. Ese mural sobre los mártires del que no tomé la fotografía es ya un síntoma, a pesar de la normalización de las relaciones entre Marruecos e Israel, y de la posición prooccidental del Reino. El fantasma del fundamentalis-



Entrada de la sinagoga Nahón de Tánger (Foto Isaac Nahón).

mo siempre planea sobre los países musulmanes. El mismo guía nos dijo que las mezquitas de la ciudad permanecen cerradas cuando no hay rezos, que en el caso musulmán ocurren cinco veces al día. ¿Por qué? Para evitar que estos recintos religiosos sean usados por radicales para promover ideas fundamentalistas y reclutar personas, especialmente jóvenes, que podrían estar inclinadas a seguir versiones extremas del islam. Lo que se observa es que el gobierno y una buena parte de la sociedad marroquíes han optado por la apertura, la moderación y una actitud de bienvenida a los judíos que vienen a reconectarse con su pasado.

Después de comer en la Medina, bajamos hacia la avenida Mohammed VI, antes avenida España, que bordea el mar. Me llamó la atención al salir de la Medina el nombre de un restaurante llamado Macondo, como el mítico pueblo que creó García Márquez en Cien años de soledad. Eso me hizo pensar en una obra de teatro inédita que escribí donde los mundos del Mediterráneo marroquí y del Caribe venezolano se confunden y convergen. La imaginación nunca está muy lejos de la realidad.

Desde la avenida Mohammed VI, vi la playa municipal a la que la íbamos con frecuencia con mis padres, hermana y primos que vivían también en Tánger: Salomi, Abraham y Clara, hijos de mis tíos Jaime Israel (Z"l) y Nelly Serfaty de Israel (Z"l). La avenida es ancha, adornada de altas palmeras, con pavimento y aceras impecables, y modernos edificios de apartamentos y hoteles. Ya de camino al puerto para tomar el ferry hacia Tarifa, otra obra bien construida y de una organización ejemplar, nos dimos cuenta de que necesitábamos más tiempo para disfrutar esta ciudad maravillosa que es Tánger. Nos prometimos volver a la ciudad blanca y del mar sin límites. Y claro, la próxima vez también iremos a Tetuán, cuna de mis padres y de muchos de mis ancestros, «con el favor de Di-os», como dirían nuestras abuelas.



La carnicería Imran funciona donde en 1967 estaba la farmacia Amsalah, cuyos propietarios eran los Nahón Serfaty. (Foto Cheryl Riera de Nahón).

VOLVER A TETUÁN

A la memoria de mi querido padre que reposa en Tetuán

Oro Anahory Librowicz

Nunca quise volver a Tetuán. Volver significa perseguir un objetivo que no es solo geográfico, sino también humano. Las piedras, los edificios no constituyen un destino; los seres humanos sí. Pero, mi comunidad se había dispersado por el mundo: de 8 mil judíos que éramos antes de las grandes olas de emigración del 48, 56, 67 y 73, hoy solo quedan ocho personas; ni siquiera suficiente para formar un *minyán*, ocho almas asoladas de los que no pudieron irse.



La doctora Anahory de Librowicz volvió a su Tetuán natal después de 50 años. Hela aquí frente al horno comunitario de la judería.

La verdad es que, desde mi adolescencia, mi objetivo era dejar mi ciudad natal, tan provinciana y «atrasada», donde las niñas no aspiraban sino a casarse y fundar una familia. Los estudios no formaban parte de los sueños femeninos, pero sí de los míos. Dejé Tetuán sin nostalgia alguna. El alejamiento, los años y mis estudios me abrieron los ojos sobre la peculiaridad de mi ciudad: un microcosmos de la España medieval donde árabes, cristianos y judíos convivían en relativa armonía.

Entonces, ¿por qué decidí volver? Una oportunidad especial: mi marido, Michel Librowicz, iba a participar en una conferencia cerca de Marrakech. ¿Por qué no acompañarlo?

Estos últimos años las relaciones entre Marruecos e Israel han sido muy cordiales y se han oficializado con los Acuerdos de Abraham. Los judíos, y en particular los israelíes, reciben una cálida acogida. Varias sinagogas marroquíes han sido restauradas con el patrocinio de Su Majestad Mohamed VI. Me pareció un momento oportuno para volver a mi ciudad natal y al país de mi infancia.

Pero ¿adónde se llega después de cincuenta años de ausencia? Mi casa está todavía en lo que fue la Calle Alcázar de Toledo, hoy Mohamed El Khatib; pero ¿dónde están mis vecinos, Mercedes y Meir, Paco y Anita y sus hijos Florián y Germán? ¿Y mi comunidad, dónde está? ¿Con quién compartir este momento único del

reencuentro con la ciudad donde nació? Inesperadamente, los que fueron testigos de esta circunstancia única fueron perfectos desconocidos: el taxista que nos llevó de Tánger a Tetuán, el recepcionista del hotel, el maletero... Con ellos compartí mi experiencia y mis recuerdos; todos se enteraron de que volvía a mi ciudad natal después de cincuenta años de ausencia (¡medio siglo no es poca cosa!), de que iba a ir al cementerio para *zorear* a mi padre, don Samuel Anahory Levy Z'L, de que iba a visitar la casa donde nació y me crié. Y díles que hoy es tu cumpleaños para que compartan tu emoción. ¿No somos todos hijos de Tetuán? Explícales que tu escuela, convertida en *Institut Français de Tétouan*, está a la vuelta de la esquina y que uno de tus compañeros de clase era el hijo del gobernador de la provincia de Tetuán; que el Casino Israelita está a dos puertas del hotel; que ibas de excursión a la Torreña, a los pies del Monte Gorgues el 1.º de mayo con tus compañeros de clase y que los más valientes se bañaban en las aguas heladas del Yarguis.

Claro que sentía en mis adentros que la experiencia histórica de mis compatriotas musulmanes no se podía asemejar a la de los judíos. ¿Cómo borrar la herencia de *dhimmis* que acarreamos desde hace siglos, el impacto de ser ciudadanos de segunda clase, el temor que sentimos después de la Independencia, cuando no se podía ni siquiera pronunciar la palabra *Israel* en un lugar público? Compartir mis sentimientos con mis compatriotas musulmanes era significativo y sincero, pero tenía sus límites. Nuestros caminos son paralelos, pero también divergentes: *Yitzjak e Ishmael* son ambos hijos de Abraham, pero cada uno tiene su destino propio. El nuestro es un destino singular que nos impone vivir separados de las naciones.

Mi visita al cementerio guiada por Alberto Hayón, quien custodia el llamado Cementerio de Castilla y dirige sus enormes obras de restauración, fue la parte más emotiva de mi retorno a Tetuán. A continuación, Elías Benchimol nos llevó a mi marido y a mí a visitar el Ensanche y la Judería. Él es el repositorio de nuestra memoria colectiva, el que conoce todos los lugares emblemáticos de nuestro Tetuán. Así fue como nos llevó a la Ferretería Anahory, la de mi padre



Ante la tumba de su padre, Samuel Anahory Levy Z'L:

y mi hermano Salomón Z'L, en su segunda y tercera localidad, la primera estaba en la Morería. Nos condujo después a la calle Luneta y a la Judería, mostrándonos las puertas de algunas de las dieciséis sinagogas que existieron en Tetuán, en su época de esplendor, la *mikve*, baño ritual, y el horno donde se cocían las adafinas y orizas del *Shabat* y los *palebes* de *Pésaj*.

El Ensanche fue mi gran decepción: no me esperaba encontrar un espejo fiel de la ciudad de mi infancia, pero tampoco decaída, casi desierta, algo vetusta, como una imagen apolillada y marchita de lo que fue mi ciudad de antaño. Lo que hallé fue un retrato congelado en el tiempo. Diríase que cada uno de los exiliados, al dejar Tetuán, se hubiera llevado una fracción del alma de la ciudad. Como dice con acierto el gran poeta español, Antonio Machado: «Caminante, no hay camino, se hace camino al andar; al andar se hace camino y al volver la vista atrás se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar. Caminante, no hay camino, sino estelas en la mar».



La Tetuán llena de vida y animada, conservada en mi memoria, ya no existe. Todo lo que vi me parecía más estrecho e insignificante. Mi querida escuela, donde pasé los mejores años de mi infancia, me parecía más pequeña; la calle Generalísimo o Mohamed V después de la Independencia, mucho más corta. La pista de baile del Casino Israelita, antes grandiosa, se había achicado. No obstante,

Sinagoga Yagdil Torá de Tetuán.

me impresionó visitar la única sinagoga del Ensanche, muy bien conservada, Yagdil Torá.

¡Cuán distinta fue la continuación de nuestro viaje! Marrakech, la ciudad roja, nos reservaba inesperadas sorpresas. Reciben allí a los judíos con los brazos abiertos, como si nos hubiesen echado de menos. Cerca de nuestro hotel había tres restaurantes *casher* y una sinagoga que se llena el *Shabat* con los judíos que residen en la ciudad y los israelíes de origen marroquí de visita por Marrakech. Los cantos litúrgicos vibran con entusiasmo y conmueven a los asistentes con sus embriaga-

doras melodías arábigo-andaluzas. Y ¿qué os parece cuando los empleados del hotel te acogen con un cálido *Shabat Shalom* y se ofrecen para abrir tu habitación de manera que no tengas que profanar el sábado al usar la llave eléctrica? El guía turístico que nos hizo la visita de la ciudad hacía hincapié en la antigüedad de la milenaria comunidad judeomarroquí, que según él se remonta míticamente a la época de Moisés. Nos llevó al antiguo *mélah* donde hay otra sinagoga, construida en 1492 por los expulsados de España, que abre los sábados y días festivos, y sirve de museo los días laborables; tiene un impresionante patio y varias salas de exposición. Nos habló con ánimo y optimismo de Israel y de los lazos que unen este país a Marruecos.

En el zoco y en los bazares, la gente me reconocía como una de las suyas. Por primera vez en muchos años, me oía afirmar con certeza y orgullo: «Yo soy marroquí» a los que me preguntaban por mis raíces. Por primera vez, experimenté una verdadera interacción con mis compatriotas, con quien compartimos una historia común, aunque no siempre fuera armoniosa. Sentí con ellos un vínculo que nunca había sentido en Tetuán, donde las niñas judías no se codeaban con los musulmanes.

Hoy día se promueve en Marruecos la noción de que los judíos, tanto como los bereberes y los árabes, forman parte de la identidad marroquí, constituida por un mosaico de culturas. ¿Sabéis que el diario marroquí *Le Matin* pone cuatro fechas en su portada: la del calendario gregoriano, musulmán, *amazig* (bereber) y hebreo. Increíble, ¿no? ¿Y si os dijera que hace unos meses se inauguró una pequeña sinagoga en la Universidad Politécnica Mohamed VI de Ben Guerir, una ciudad cerca de Marrakech, cuyo decano es un judío de Casablanca? Parece cosa de sueños, pero es una nueva realidad que ojalá pueda durar.

Para concluir, si volver a Tetuán fue una experiencia algo decepcionante, una toma de conciencia de que esta ciudad forma parte de mi pasado y nunca volverá a ser lo que fue, ir a Marrakech fue un rayo de luz que me hizo vislumbrar puertas de esperanza para una fraternidad judeomusulmana y para posibles caminos de leche y miel...



Interior del Casino Israelita de Tetuán.

LA MIVKE DE CORO: arraigo y cambio cultural de los sefarditas corianos

Dra. Blanca Isabel De Lima Urdaneta

Extracto de un artículo publicado en *La Mikve: el baño ritual como símbolo del judaísmo a lo largo del tiempo*. Sivia Hamoui Sutton (Coord.).



Momento en que el rabino Samuel Garzón da el visto bueno a la certificación como mikve a la estructura hallada por el arqueólogo Carlos Martín La Riva (de pie a la derecha). En la foto aparecen Alberto Benaim, del CESC, la exgobernadora de Falcón, Stella Montilla, y el expresidente de Fundapatrimonio, Omar Vielma (Foto José David Rondón).

El texto que se presenta es la primera reflexión que se hace sobre la *mikve* encontrada de manera fortuita, en el año 2013, en la ciudad de Coro, capital de la provincia del mismo nombre y principal centro de residencia de los sefarditas antillanos que llegaron en los inicios de la Venezuela republicana.

Las constituciones venezolanas: un marco dual y excluyente

En 1829 la Gran Colombia firma con los Países Bajos el «Tratado de Paz, Amistad, Navegación y Comercio»; que tuvo un apartado especial para los judíos ya residentes en territorio grancolombino: no serían molestados en razón de sus creencias religiosas ni en sus prácticas, *que debían ser efectuadas en casas privadas*. La estrecha relación Estado-Iglesia Católica se imponía, teniendo

la tolerancia religiosa un claro límite, que imponía la invisibilidad social del culto judío a partir de un comportamiento dual: el reconocimiento legal y social del grupo hebreo en simultáneo a la prohibición de la abierta expresión religiosa. Esto obligó a los sefarditas a redefinirse, una vez más, como nuevo núcleo judío en la Diáspora; fue obvia la regresión con respecto a lo logrado en Ámsterdam y Curazao, pero, tal vez pensaron que la cercanía a la isla madre podría aminorar las consecuencias de este nuevo sumergirse y ocultar elementos esenciales de su identidad grupal.

Los judíos de Curazao venían de sucesivos vaivenes entre su fe original y el catolicismo. Ocultarse y reemerger no resultaba extraño para ellos. Producto de estos vaivenes, como dice Yosef Kaplan, los criptojudíos de Ámsterdam «absorbieron gran parte de los símbolos y conceptos teológicos de sus opresores. El retorno al judaísmo no podía borrar, como por arte de magia, todo lo que habían aprendido durante su permanencia en el cristianismo católico» (Kaplan, 1996: 27). Sin embargo, en Ámsterdam y Curazao ya no hubo necesidad de ocultarse, aunque la Diáspora y el criptojudaísmo hubieran introducido variantes en las conductas religiosas.

Llegar a Coro y aceptar las condiciones legales, en medio de un entorno sumamente conservador, fue retornar, parcialmente, al criptojudaísmo que habían

dejado a fines del XVI, cuando llegaron a Ámsterdam. La ley de libertad de cultos de 1834 no hizo más que refrendar lo dicho en 1829, su único artículo rezaba: «No está prohibida en la República la libertad de cultos». La comunidad judía se habituó a una ritualidad que debía ser oculta, en términos legales, privada. El aspecto identitario fundamental quedó vetado y la pequeña comunidad impedida de tener sinagoga, rabino y *hazán*. Solo les fue permitido tener cementerio. Solo fue posible la expresión religiosa en el espacio de la muerte, justo cuando se dejaba de ser. El veto a la religiosidad pública terminaba con el fin de la vida.

La Constitución de 1830 quedó vigente hasta 1857. Es interesante que la nueva carta magna no incluyó en las *Garantías a los venezolanos* la libertad de culto, tampoco quedó asentada de manera expresa la prohibición del no ejercicio de cultos públicos no católicos y el único artículo referido a los extranjeros asentó:

«Todo extranjero de cualquiera Nación será admitido en Venezuela. Así como estará sujeto a las mismas Leyes del Estado que los venezolanos; también gozará en su persona y propiedades de las mismas garantías que estos» (Asamblea Nacional, 2003: 106).

Para efectos del día a día, el Tratado de 1829 continuó vigente. Estimamos que la *mikve* coriana fue construida poco después de la Constitución de 1857. En el inestable marco político venezolano de la época, al año siguiente entró en vigor una nueva constitución, que repitió el espíritu de su inmediata anterior en lo tocante a derechos y garantías de los extranjeros en Venezuela.

Tras la cruenta Guerra Federal (1859-1863), primera guerra civil no colonial en Venezuela, nace la Constitución de 1864, que rescata en su Artículo N° 14, apartado N° 13, el espíritu que mantenía Venezuela desde 1830 en materia de libertad de culto. Se garantizaba la libertad religiosa, «... Pero solo la Religión Católica, Apostólica y Romana podrá ejercer culto público fuera de los templos» (Asamblea Nacional, 2003: 129).

Sefarditas de Coro: arraigo y ajuste cultural

Simultáneo a este ocultamiento de la expresión religiosa pública, los sefarditas corianos procedieron en forma gradual, pero desde muy temprano, a arraigar en Venezuela. Esto se revela, por ejemplo, en las solicitudes de nacionalización efectuadas por hombres de esta comunidad incluso desde los años treinta y que fueron concedidas. Un listado oficial indica que para 1845 había sido otorgada la nacionalidad venezolana a seis comerciantes judíos de Coro: David Hoheb, Samuel P. Brandao, Isaac de Castro, Samuel L. Maduro Jr., Salomón Levy Maduro y Abraham J. Senior. También se advierte en la inserción y permanencia de los niños en el sistema escolar, figurando en listas de primeras letras del Colegio Nacional de Coro, en estudios de gramática latina y castellana y, décadas después, como graduandos universitarios. Los negocios con las autoridades locales también jugaron un papel importante, los comerciantes judíos prestaban dinero contra vales que amparaban derechos de importación, acumulándose con los años una deuda que formó parte de las causas de nuevos eventos de intolerancia habidos durante el año 1855, más violentos que los de 1831. Pasquines distribuidos por toda la ciudad llamaron a la población a expulsar a los judíos.

Hubo saqueo de comercios y la salida inesperada de 168 pobladores judíos, correspondientes a 35 jefes de familia, que retornaron apresuradamente a Curazao (Aizenberg, 1995: 63; Bakkum, 2001: 65). Otros optaron por ocultarse en poblados del interior de la provincia, lo cual ha podido detectarse por memoria oral de los descendientes y por documentos de archivo. La vuelta a la isla, sin embargo, fue temporal, y los negocios continuaron mediante terceros. El arraigo se imponía. Progresivamente se dio el retorno de varias familias, que constituyeron el segundo núcleo de esta comunidad de migrantes y que fue aún más pequeña.

Matrimonios y *mikve*

En materia de matrimonios, antes de 1860 –posible año de construcción de la *mikve* coriana– se han encontrado ocho matrimonios efectuados en Coro, cuatro de ellos fueron presentados ante notario en esa ciudad y cuatro se registraron en Curazao. Cubren el período 1835-1850. Entre 1851 y 1859 no se han ubicado otras bodas. Puede descartarse el período 1855-1859, tiempo en que no hubo residencia estable de familias judías en Coro. Sigue siendo una interrogante la ausencia de bodas entre 1851 y 1855.

La siguiente boda se efectúa en 1860. Los residentes no católicos debían atender a una normativa que les obligaba a reportar a la autoridad civil sus matrimonios. La Circular N° 202, fechada en Caracas el 9 de mayo de 1835, emanada de la Secretaría de Estado en los Despachos del Interior y Justicia, expresaba que los no católicos podían casarse sin licencia previa de las autoridades, pero avisando a la autoridad local para llevar el registro estadístico, disposición también aplicable para los nacimientos (del Castillo, Tomo II; 1852: 380). El acatamiento de esta normativa fue parcial, pues no se han encontrado reportes de nacimientos previos a 1873, cuando se creó el registro civil en Venezuela; y pensamos que ocho bodas en un lapso de 25 años tienen dos explicaciones: las bodas no se participaron siempre a la autoridad civil –de lo cual es muestra las dos notariadas en Curazao y no en Coro– o se efectuaron en la vecina isla, donde había toda la logística.

Las preguntas vienen por sí solas: ¿cómo cumplieron esas ocho novias con el baño ritual? ¿Cómo cumplieron con la purificación postmenstrual y del postparto? No se ha encontrado otra *mikve* en la ciudad de Coro, lo cual no quiere decir que no la haya habido. Hasta 1860 todo es especulación. El mar, otra opción para la purificación, estaba muy lejos, a doce kilómetros, en el puerto de La Vela.

La *mikve*, encontrada en el año 2013 y certificada en junio de 2016 por el rabino Samuel Garzón, fue construida en la crujía izquierda (este) y al fondo de una casa propiedad de David de Abraham de Mordechay Haim Senior y Senior, quien la adquirió en julio de 1852. Ubicada en un punto nodal de la ciudad, prácticamente al lado de la plaza



El famoso balcón de los Senior (Foto Néstor Luis Garrido).

del mercado y a dos cuadras de la Catedral, en la llamada calle de la Iglesia. Un profundo secretismo debe haber acompañado su construcción, ya que la casa está ubicada a solo dos cuadras de la catedral.

En manos de la familia Senior, la vivienda fue prontamente ampliada hacia el sur, creciendo las crujías este y oeste, y podemos suponer que este crecimiento se hizo planificando dos espacios de uso religioso: una sala de oración y la *mikve*. La sala de oración se ubicaba en la crujía derecha (oeste) y al fondo, justo en frente del cuarto donde se construyó la *mikve*. Muy posiblemente haya estado en uso para 1855, año de los segundos motines antijudíos. La sala de oración quedó documentada en una carta dirigida por Abraham de Mordechay Haim Senior a A. H. García en septiembre de 1853 –a poco más de un año de la compra–, pidiendo permiso para abrir dos ventanas que darían hacia el solar del vecino, a objeto de «facilitar frescura y ventilación a la pieza destinada a sus oraciones» (Aizenberg, 1995: 100). Es evidente que García no tuvo inconvenientes, pues hasta hoy se pueden ver las ventanas en esa habitación. Su hallazgo corroboró lo que, por memoria oral, me contara Thelma Henríquez López Fonseca, la última judía practicante de Coro, en 1999:

«El asunto de la sala de oración viene de muy atrás. Mi mamá decía que los Senior eran los que llevaban la bandera de los ritos. Eran los más religiosos. Esa sala de oraciones existió en esa primera generación, yo no creo que en la segunda generación haya habido algo así» (Henríquez, 1999).

Con respecto a la *mikve*, se alimentaba de agua de lluvia. La zona costera del hoy estado Falcón, donde se encuentra Coro, es semiárida. La ciudad se encuentra al sur de la llamada cuenca del río Coro, que es de aguas estacionales y pasa al este de la ciudad. La temperatura promedio es de 34°C, y la estación de lluvias corre de agosto a diciembre, pero con muy bajas precipitaciones. Esto explica que, de 35 bodas encontradas hasta el momento, el 70% se efectuaran entre agosto y diciembre. En resumen: tenemos una casa habitación con espacios de purificación en la crujía este y de oración en la crujía oeste.

Asomamos como hipótesis que esta *mikve* fue construida tras el segundo retorno de las familias judías a Coro, y bajo la máxima discreción que imponía el saber que parte de la población los rechazaba y el marco legal de 1829 continuaba vigente. Dos familias resultan clave para manejar este escenario: los Curiel Levy Maduro y los Senior Senior. El retorno incluyó varios jóvenes solteros de ambos sexos, entre ellos Isaac Senior Senior –que retomaba los negocios familiares con su hermano David–, Joseph Curiel con varios hijos, las hijas de Isaac Abenatar, los hijos e hijas de Moisés Abinun de Lima; además de otras familias como Capriles, Henríquez Juliao, López Henríquez y Levy Maduro.

El 21 de noviembre de 1860, casan David Curiel y Exilda Abenatar. Dos meses después, el 9 de enero de 1861, casan Isaac A. Senior y Raquel López Henríquez. La lógica permite suponer que estas novias usaron la *mikve*, que se encontraba en la casa propiedad de David Senior, hermano del contrayente. Joseph Curiel y Abraham Senior, padres de los novios, eran personas muy normativas. Joseph fue *mohel* para la congregación de Coro, efectuando 35 circuncisiones entre 1829 y 1854. Abraham tuvo en su casa y, luego en la de su hijo, espacios para la oración.

Joseph fue padrino en la boda de Isaac y Abraham en la de David. Entre 1860 y 1867 hubo ocho bodas. A partir de 1873, cuando se crea el registro civil en Venezuela, es más fácil seguir el curso de estos matrimonios, encontrándose 29 bodas entre ese año y 1921, fecha de la última boda entre judíos residentes en Coro.

Con los años, David Senior se radicó en Curazao e Isaac asumió las riendas de la casa comercial en Coro, quedando como propietario de la casona. Ya en manos de Isaac, el patio central fue cerrado por su lado sur al construirse un espacioso comedor al fondo, y se colocó una fuente, la cual se alimentaba desde un depósito construido en la esquina sureste del solar, mismo depósito que alimentaba la *mikve* (González, 2002: 162). El momento en que Isaac Senior deviene en propietario de la casa de la *mikve* coincide con los inicios del guzmancismo.

El fin de la *mikve*: cambio cultural y desaparición de la comunidad sefardita de Coro

Si cerramos el escenario en torno a la familia Senior, el final pudo haberse dado hacia comienzos del siglo XX, en función de que entre los años sesenta y noventa del siglo XIX hubo una intensa actividad demográfica entre matrimonios y nacimientos de esa familia, y dos mujeres judías hacían vida en esa casa: Raquel López Henríquez y su única hija hembra, Auristela. Allí, en la casa de la *mikve*, nacieron los hijos de Isaac Senior y Raquel. Tres hijos de esta pareja se casaron también en esa casa, incluyendo a la ya mencionada Auristela, en 1894. El último hijo que contrajo matrimonio fue Morry, en 1905, con Esther Abinun de Lima. Ese mismo año hubo otras dos bodas, de otras familias. Isaac Senior había fallecido en 1884, y la casa quedó en poder de su hijo mayor, Josías, quien quizás la haya mandado rellenar antes de partir a residir a Europa, en 1908.

Otra posibilidad es que la casa, administrada por Jacobo Senior –hermano y socio de Josías– haya mantenido aún su *mikve* hasta 1921, año del último matrimonio conocido entre judíos corianos. Ese matrimonio fue el de Miguel Ángel Senior –hijo de Josías y nieto de Isaac– y Séfora Curiel, y tuvo lugar el primero de octubre de 1921. Los hijos de Josías retornaron a Coro desde Suiza, donde vivían, a raíz de la muerte de su padre, el 15 de octubre de 1918. En este período, pudieron haber usado la *mikve* otras dos parejas: Manasés Capriles Senior y Débora López Fonseca Moreno en 1914, y Daniel Cohén Henríquez y Eliana López Fonseca Moreno en 1918.

En el último cuarto del siglo XIX hubo trece parejas casadas en Coro, de las cuales nueve dejaron descendencia, un total de 57 niños. Sin contar los hijos de parejas no casadas en Coro, pero que residieron y tuvieron hijos allí. Doce de estos niños procedieron a enlaces mixtos, y veintitrés –casi todas mujeres– permanecieron solteras. El resto emigró casi en su totalidad. El sentido de la *mikve* desaparecía.

La tercera década del siglo XX vio el nacimiento de la que puede considerarse la última cohorte de niños sefarditas, de cuya nupcialidad dependía el porvenir demográfico del grupo y que la *mikve*, si es que aún existía, tuviera algún uso. Eran niños provenientes de tres matrimonios: Débora López Fonseca y Manasés Capriles (1914), con seis hijos; Eliana López Fonseca y Daniel Cohén Henríquez (1918), con tres; y Séfora Curiel y Miguel Ángel Senior, con cinco hijos. Estas novias, suponemos, pudieron ser las últimas en usar la *mikve*. El devenir de estas familias, sin embargo, no lo hizo posible. De estos catorce niños, ocho quedaron solteros y todos los que casaron lo hicieron

con gentiles. De hecho, Séfora Curiel y Miguel Ángel Senior procedieron al bautismo ya siendo ancianos, y todos sus hijos fueron católicos.

CONCLUSIONES

¿Cómo explicar que, con 29 bodas documentadas en el período 1860-1921, la comunidad sefardita coriana haya declinado desde el mismo siglo XIX y la *mikve* perdido su sentido y función? El marco legal jugó un papel definitivo, al mantenerse en el tiempo la prohibición del culto público, lo cual impuso conductas y prácticas criptojudías durante todo el siglo XIX. Esto debe haber afectado el rito matrimonial y otros, aflorando la información a través del registro civil y no de los archivos comunitarios, que nunca existieron.

Venezuela se negó como país multiétnico y rechazó el pluralismo religioso, toda vez que hubo judíos venezolanos desde inicios de la República, sin los mismos derechos que sus paisanos católicos. Las relaciones culturales y sociales quedaron marcadas por la diferencia. En Coro, siguiendo a Lévinas, dos otredades se enfrentaron a partir de identificarse como opuestas, antagónicas; siguiendo una lógica alejada del núcleo de la alteridad, que implica la comprensión del otro y el respeto a la diferencia y especificidad (Fernández, 2015: 425). Esto enlaza con los sucesos de 1831, 1855 y 1900. Usos, costumbres y cultura sefardita quedaron sujetos al ocultamiento; la autonomía intragrupo –de que gozaron tanto en Ámsterdam como en Curazao, y que les permitió tener autoridades internas y estructuras administrativas, religiosas y de apoyo mutuo– no fue posible en Venezuela.

A lo anterior se suma que nunca fueron más de unos 400 sefarditas, mismos que vivieron, en simultáneo al represivo marco legal venezolano, un progresivo aislamiento con respecto al grupo judío madre, pues el contacto con Curazao se fue espaciando, en buena medida por el vaciamiento demográfico de la isla. Súmese la falta de rabino y sinagoga, más las presiones locales de un medio social muy conservador. Todo ello estimuló la asimilación de estos inmigrantes a la sociedad venezolana. Así, el grueso de los residentes judíos corianos fue abandonando sus prácticas religiosas y hábitos culturales, dándose –desde el último cuarto del siglo XIX– numerosas uniones mixtas de varones. Treinta mujeres quedaron solteras entre el último cuarto del siglo XIX y lo que corrió del siglo XX. Trece hombres no dejaron descendencia y dieciséis dejaron descendencia con gentiles.¹

Es muy probable que las situaciones límites vividas en 1831 y 1855 hayan estimulado este proceso. Tras los motines de 1855, por ejemplo, se dio la conversión al catolicismo de tres varones, entre ellos un hijo y un hermano de Joseph Curiel, y un sobrino de su esposa, Débora Levy Maduro.

También deben considerarse las recurrentes pugnas entre conservadores y reformistas de Curazao (1841, 1844, 1845, 1847, 1848 y 1849) que culminaron en la escisión del grupo judío curazoleño entre ortodoxos de rito portugués y reformistas de rito estadounidense, en 1864; todo ello mezclado con rivalidades económicas y repercutiendo sobre la comunidad coriana como extensión natural de la curazoleña (Emmanuel y Emmanuel, I, 1970: 370-392).

Otro elemento son las repercusiones del impulso al Estado laico, que estimularon las uniones mixtas a través de matrimonios civiles e impusieron restricciones a ciertas pautas religiosas, como los entierros directos, que fueron prohibidos por nuevas

disposiciones sanitarias. Igualmente ha de tenerse en cuenta, aunque no haya prosperado, el brote antijudío de 1900.

Los sefarditas corianos, sin sinagoga y sin rabino, trataron de preservar, en la medida de lo posible, la práctica religiosa, llevados de la mano de los mayores, los que emigraron a comienzos de la República y tenían una fuerte carga de ritualidad, como Joseph Curiel y Abraham Senior. El secretismo y ocultamiento de estos espacios se torna, reafirmamos, en una especie de retorno al criptojudaismo, pues, aunque no se negaba la fe religiosa, se ocultaba su práctica. El retorno a Coro después de 1855 se hizo en medio de las mayores prevenciones y discreción en materia del cumplimiento de la norma religiosa. El ocultamiento y el temor soterrado se hicieron, quizás, costumbre; y ya ni los aires de progreso y liberalidad guzmancista cambiaron el rumbo de esta comunidad, que se enrumbaba a su desaparición.

La pérdida de parámetros de identidad les llevó en forma progresiva a buscar nuevas formas y opciones para presentarse ante el colectivo, ello significó una redefinición de la identidad personal y social. Individuos y familias optaron por soluciones diversas que culminaron en la desintegración de la comunidad, bien por soltería sin descendencia (femenina y masculina), por emigración de las familias, por uniones mixtas con la formación en el catolicismo de los descendientes e incluso por conversiones tardías, como las de Miguel Ángel Senior Álvarez Correa y su esposa.

Hoy, la comunidad judía de Coro no existe. La mayoría de los descendientes, ya educados como católicos, reconocen sus antecedentes sefarditas. Todos ellos confluyen, de diversas maneras, en la preservación del legado que esta comunidad dejara en Coro y su región de influencia.

Extracto de capítulo publicado en HAMUI SUTTON, Silvia (Coord.), La mikve: el baño ritual como símbolo del judaísmo a través del tiempo.

Notas

¹ Estas cifras se obtuvieron a partir de contactos con descendientes de esas uniones, y de documentos ubicados en el Archivo Histórico del Estado Falcón.

REFERENCIAS

Asamblea Nacional. *Textos constitucionales 1811-1999*. Caracas: Servicio Autónomo de Información Legislativa, 2003.

Bakkum, Maarten-Jan. *La comunidad judeo-curazoleña de Coro y el pogrom de 1855*. Caracas: IN-CUDEF-Centro de Investigaciones Históricas del Estado Falcón-Biblioteca Óscar Beaujón Graterol, 2001.

Del Castillo, Pedro. *Teatro de la legislación colombiana y venezolana* 2 vols. Valencia, Venezuela: Imprenta del Teatro de Legislación, 1852.

Emmanuel, Isaac y Suzanne Emmanuel. *History of the Jews of the Netherlands Antilles*, 2 vols. Cincinatti, Estados Unidos: American Jewish Archives, 1970.

Fernández, Olaya. «Levinas y la alteridad: cinco planos». *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica* 39 (2015): 423-443.

González, Carlos. *Coro. Historia de su conservación monumental*. Caracas: Fundación Banco Mercantil, 2002.

Kaplan, Yosef. *Judíos nuevos en Ámsterdam*. España: Gedisa, 1996.

ENTREVISTAS:

Henríquez López Fonseca, Thelma. Entrevista personal. Coro, 6 de abril de 1999.

Atribuyen a Maimónides una misteriosa lista hallada en LA GUENIZÁ DE EL CAIRO

Conservada en la Universidad de Cambridge, esta lista de palabras en hebreo, árabe y dialecto romance ofrece una idea del método de pensamiento del famoso filósofo judío del siglo XII.

Melanie Lidman



José Martínez Delgado y otros investigadores que examinan los documentos de Cairo Genizah en la Unidad de Investigación Genizah de la Universidad de Cambridge. (Crédito: José Martínez Delgado)

Un Duolingo del siglo XII, podríamos decir.

Tras redescubrir recientemente un trozo de papel de 900 años que una vez se guardó en *Guenizá* en El Cairo, los investigadores creen que el famoso filósofo y médico judío del siglo XII, Maimónides, escribió él mismo una hoja de vocabulario trilingüe.



Maimónides, derecha, enseñando a los alumnos: *Guía de perplejos*, Barcelona, 1347 o 1348, de Moisés Maimónides. (Crédito: Biblioteca Real Danesa, Copenhague/Exhibición del Museo de la Universidad Yeshiva "El camino dorado: Maimónides a través de ocho siglos")

Descubierta en la Unidad de Investigación de la *Guenizá* de la Universidad de Cambridge (Reino Unido), la lista de vocabulario incluye palabras en hebreo, árabe y un dialecto romance probablemente hablado en su ciudad natal de Córdoba. El vínculo entre esta lista y Maimónides, también conocido como Rambam, fue publicado en mayo por el servicio de prensa de la universidad.

«Es increíble, te sientes como si estuvieras ahí, sentado ahí con él, y observando su forma de trabajar», explicó el profesor José Martínez Delgado. El profesor de lengua hebrea del Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada, España, se había vinculado al fragmento escrito por Maimónides, por primera vez, en agosto de 2022.

Otros eruditos habían estudiado previamente el fragmento; pero, nadie se lo había atribuido a Maimónides. Este fragmento contiene listas de palabras en cuatro áreas: colores, sabores y aromas, acciones y comida.

Martínez Delgado estaba examinando el fragmento –cuyo autor era hasta entonces desconocido– cuando de repente tuvo una epifanía.

«En las dos últimas palabras, en un ángulo, vi rizos y pensé que ya había visto esta cara», recordó Martínez Delgado. «Para nosotros los filólogos [que estudiamos la historia de las lenguas], las letras manuscritas son como rostros».

Otros expertos, incluido Amir Ashur de la Universidad de Haifa, confirmaron que la escritura probablemente per-



Escaneo de fragmentos de El Cairo Genizah. (Crédito: Michelle Paymar)

tenecía a Maimónides comparándola con otros sesenta fragmentos de manuscritos firmados por el Rambam.

El agujero máspreciado en la pared

La lista de vocabulario forma parte de la colección de la *Guenizá* de El Cairo de la universidad, que incluye aproximadamente 320 mil fragmentos de pergaminos y documentos en papel que datan de un milenio de vida judía en la metrópoli musulmana, desde el siglo IX hasta nuestra era. Según la tradición judía, los documentos sagrados utilizados para la oración o el aprendizaje, especialmente aquellos que llevan el nombre de Di-os, deben desecharse de una manera particular, generalmente enterrándolos en un cementerio. Antes, los documentos se han de recopilar y guardar temporalmente en lugares de la comunidad judía, como en depósitos en las sinagogas.

Durante siglos, los judíos de El Cairo simplemente deslizaban estos y otros documentos en una pequeña habitación a través de un agujero en la pared de la sección de mujeres de la sinagoga Ben Ezra, llamada *guenizá*, «almacén» en hebreo. Incluyen textos religiosos, contratos, recetas, amuletos mágicos y cartas entre empresarios involucrados en el comercio con la India.



Escaneo de fragmentos de El Cairo Genizah. (Crédito: Michelle Paymar)

El clima seco de Egipto preservó estos registros durante cientos de años, hasta que esta llamó la atención de los eruditos europeos en 1896. Solomon Schechter, entonces profesor de literatura rabínica en la Universidad de Cambridge (y que luego se convirtió en canciller del Seminario Teológico Judío en Nueva York), convenció a la comunidad judía de El Cairo para que le permitiera retirar unos 200 mil documentos y llevarlos a Inglaterra. Ahora se encuentran en la Unidad de Investigación Taylor-Schechter Genizah.

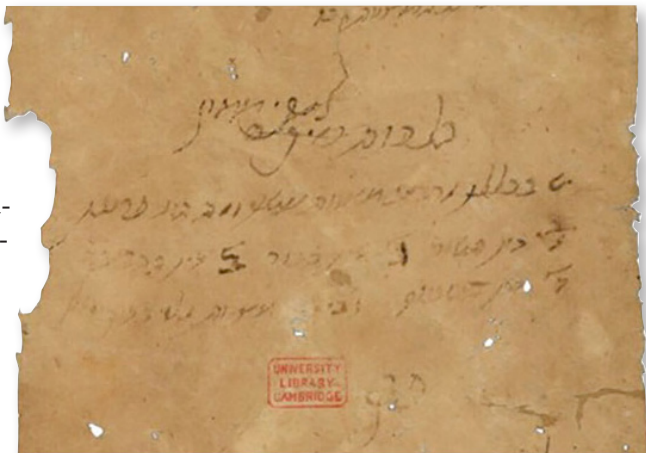
¿Alguna vez has visto este "kof"?

Este papel era bien conocido por los estudiosos antes de que Martínez Delgado hiciera la conexión con Maimónides. El profesor lo había encontrado hacía unos ocho años, mientras trabajaba en un libro sobre la vida cotidiana de los judíos andaluces. El fragmento había sido colocado en una caja con otro manuscrito que estaba estudiando en ese momento y había hecho una nota para estudiarlo más tarde.

Antes que él, Avi Shvitiel publicó un artículo en 2005 que incluía una revisión del fragmento, que se centraba en cómo los rabinos medievales aprendían nuevos idiomas.

El año pasado, cuando Martínez Delgado volvió a sus notas y miró de nuevo el fragmento, algo en la escritura del fragmento TS NS 38.79 le llamó la atención; el estilo único de escritura inmediatamente le hizo pensar en la escritura de Maimónides.

«Me impactó porque estos textos ya habían sido publicados en 2007 y, en el blog *Genizah*, estábamos discutiendo este fragmento apenas unas semanas antes», explicó. «No confiaba en mí mismo. Me dije que no era posible; que debía estar confundido. Así que lo envié a Ashur, porque tiene memoria fotográfica. Si le muestras un manuscrito, puede darte el nombre del escriba».



Un fragmento de la Mishné Torá firmado por Maimónides que puede haber venido del mismo cuaderno que la lista de vocabulario. (Crédito: Universidad de Cambridge/José Martínez Delgado).

Martínez Delgado envió el fragmento y le preguntó a Ashur quién podría ser el autor, sin revelar su hipótesis. Ashur respondió de inmediato que pensaba que era Maimónides.

La doctora Melonie Schmierer-Lee de la Unidad de Investigación de la Guenizá fue más allá al identificar una página de una *Mishné Torá*, la obra maestra de Maimónides, que parecía provenir del mismo cuaderno que la lista de vocabulario, según el tamaño y el tipo de papel.

Esta no es la primera vez que la propensión de Martínez Delgado a identificar las escrituras ha hecho olas en el mundo de la investigación judía. Hace tres años, examinó el reverso de un conocido el Poema de la Guenizá de El Cairo, uno de los poco especímenes encontrados que los investigadores saben que fue escrito por una mujer, la esposa de Dunash ben Labrat. Se ha exhibido extensamente en todo el mundo como un ejemplo de la literatura femenina temprana en el Medio Oriente. Pero, los investigadores no habían mirado de cerca el otro lado del fragmento y, cuando Martínez Delgado comenzó a estudiarlo, reconoció a otro famoso viejo amigo: la letra del poeta y filósofo del siglo XI rabí Shlomo ibn Gabirol.

¿Cómo se dice «color vino»?

Martínez Delgado y otros investigadores intentan entender para qué se podría haber utilizado esta lista de vocabulario del Rambam. Algunos estudiosos se preguntan si se trataba de una ayuda para la enseñanza o, tal vez, en la preparación de un capítulo de uno de sus libros. La teoría de Martínez Delgado es que Mai-

mónides lo escribió como un pasatiempo, ya sea para aprender un nuevo idioma, de un rabino visitante, o para ver qué podría haber aprendido de un dialecto que podría haber escuchado cuando era niño en su ciudad natal de Córdoba.

En el siglo X, la gente de Andalucía en el sur de España, especialmente en los pueblos, hablaba muchos dialectos diferentes, que combinaban el español y otras lenguas romances de la región. Cuando los moros conquistaron España, los habitantes de la ciudad comenzaron a utilizar el árabe con regularidad para obtener puestos de alto nivel en el gobierno local. En el siglo XI, la mayoría de estos dialectos desaparecieron y el árabe se convirtió en el idioma principal de comunicación.

¿Estaba Maimónides, tal vez, tratando de ver cuántas palabras recordaba de su infancia, o quizá trabajando con un rabino visitante para intentar escribir partes del idioma antes de que desapareciera para siempre?

Martínez Delgado pidió al profesor Alberto Montaner Frutos de la Universidad de Zaragoza, especialista en los primeros dialectos romances de España, que explorara las listas de vocabulario. Frutos notó que Maimónides usaba plurales para palabras diferentes a las de los dialectos romances conocidos. El Rambam utilizaba formas gramaticales que pudieran haber provenido del italiano, lo que pudiera dar testimonio de la influencia de algún erudito itálico que estaba de visita, de un error o de una confusión en la lengua que él oía en su infancia.

Las listas están organizadas por temas y compuestas en un orden claro y jerárquico, explicó Martínez Delgado. La lista de colores, por ejemplo, comienza con el blanco y el negro, luego pasa a los colores básicos y termina con colores descriptivos, como el «vino».

«Todos los que han estudiado idiomas han hecho estos glosarios con las traducciones. Incluso yo guardé esos cuadernos», dijo Martínez Delgado, quien aprendió hebreo mientras completaba su maestría en la Universidad Hebrea de 1997 a 2000.

Siempre una investigación segura

Martínez Delgado adora estos fragmentos que permiten descubrir a Maimónides como persona, y no solo como un sabio admirado. Otro de sus fragmentos favoritos de *guenizá* es un poema firmado por el Rambam.

«Es un poema muy malo, porque él no era vate, pero eso era lo que estaba de moda», dijo.



José Martínez Delgado, profesor de lengua hebrea en el Departamento de Lenguas Semíticas de la Universidad de Granada, España. (Crédito: José Martínez Delgado)

Los fragmentos fueron escritos en papel barato, que hoy en día está plastificado, cubierto con una envoltura de plástico para protegerlos.

«Siempre trabajamos con estas cosas envueltas en plástico, es como un condón, como un profiláctico para el fragmento», dijo Martínez Delgado.

Agregó que, especialmente para los fragmentos de Maimónides, la envoltura de plástico es importante porque muchas personas quieren besar los fragmentos, lo que contribuiría a su deterioro. Si bien agradece las medidas de seguridad, lamenta no poder experimentar los fragmentos de una manera más visceral.



Maimónides. (Crédito: Wikimedia commons)

«Realmente extrañé conocer el olor del fragmento –dijo–. Pero, un día, un investigador abrió una caja que contenía un montón de fragmentos [de la guenizá que no había sido laminado] y me dejó olerlos, y me di cuenta de que el olor era horrible».

Martínez Delgado es católico, pero se interesó por Maimónides y los judíos de Andalucía porque él mismo creció en Córdoba, la ciudad natal del Rambam, en España, y estaba fascinado por la historia monacal de su ciudad natal.

También ama a la comunidad de eruditos formada alrededor de la Guenizá de El Cairo. Anteriormente, todos se conocían muy bien, pasaban horas estudiando detenidamente los fragmentos antiguos en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge.

Hoy en día, la mayoría de los textos de la Guenizá está digitalizada, lo que permite a los académicos acceder a ella desde casa. Sin embargo, atrae a un pequeño grupo de académicos dedicados que a menudo colaboran en la investigación.

«Es un paraíso para los investigadores, porque no somos muy numerosos, pero todos somos especialistas en una materia», explica Martínez Delgado. «Si tienes alguna duda, la otra persona dejará su trabajo para ayudarte; es un verdadero paraíso».

The Times of Israel



PALOMA DÍAZ-MAS, filóloga y escritora: «La historia de los sefardíes nos hace comprender mejor la nuestra»

La nueva académica de la RAE ingresa en la institución con un discurso sobre la vida del judeoespañol a través de los tratados científicos que produjo un idioma hoy casi extinto

Manuel Morales

Como si fuera una especie animal perseguida, el judeoespañol es una lengua en peligro de extinción según la Unesco. Sin embargo, hay quien todavía lucha por preservar su bello recuerdo, que incorporó al castellano de los judíos expulsados en el siglo XV de la península Ibérica palabras de las lenguas de los territorios de su diáspora, entre otros, del turco, el hebreo, el búlgaro... La filóloga y escritora Paloma Díaz-Mas (Madrid, 68 años), que ha ingresado en la Real Academia Española (RAE), es una de esas personas que estudia y ama la cultura y la literatura de los sefardíes. Por ello ha dedicado su discurso, *Ciencia en judeoespañol*, a los tratados que han contado en esta lengua cómo las vacunas luchaban contra una pandemia o la función de los intestinos en nuestro cuerpo.



*Paloma Díaz-Mas, en el salón de plenos de la RAE, minutos antes de su discurso de ingreso.
Foto Andrea Comas.*

Díaz-Mas, que ocupará la silla i, vacante desde el fallecimiento de la bioquímica Margarita Salas, el 7 de noviembre de 2019, es la octava mujer en el actual pleno de la institución, que integrarán con ella 41 académicos (hay 46 plazas en total). En la habitual referencia del nuevo miembro de la corporación a los antecesores de su silla, Díaz-Mas ha calificado a Salas, pupila de Severo Ochoa, como «una solvente investigadora» que, sin embargo, en los años sesenta tuvo que ver cómo «era conocida por ser la mujer de Eladio Viñuela», el científico con el que se casó.

A renglón seguido, pronunciando en judeoespañol las partes elegidas en esta lengua, ha desgranado su selección de obras científicas: como el *Diálogo del colorado*, impreso en Salónica en 1601, que no trataba de ese color, sino de la escarlatina, a propósito de una epidemia de esta enfermedad desatada en el entonces puerto otomano. Su autor fue el médico Daniel de Ávila, «nacido en España o en Portugal» y que se cree perteneció «a una de aquellas familias conversas que es-

quivaban como podían a la Inquisición y practicaban a escondidas el judaísmo», dijo. De Ávila llevó su saber al imperio otomano, donde escribió su obra en aljamía, «en lengua romance con letras hebreas», en un estilo que él mismo definió «dulce y suave». Estudió la enfermedad, los tratamientos («fregamientos, lavatorios») o «cómo se curarán las paridas del colorado».

Otro hito, algo anterior, fue el del científico Moshé Almosnino, «descendiente de judíos expulsados de Huesca», quien en misión diplomática en Constantinopla, en 1566, maravillado por la capital imperial, redactó allí mismo una *Crónica de los reyes otomanos*. La escribió «en castellano con aragonesismos, catalanismos, hebraísmos, turquismos...», y era mucho más que un libro de viajes. «Habla de la perfección del número 10, de por qué es tan extremo el clima de Constantinopla, de la salubridad pública y, lo que más le admiraba, la ingeniería aplicada a las obras públicas». En especial, un puente al que se acercó «por veer y comprender bien todo modo de la fábrica, coza digna de venir de muy largo camino».

Elegida en el pleno de la RAE del 22 de abril de 2021, Díaz-Mas —a la que ha respondido con el discurso de bienvenida el académico José María Merino—, nació en 1954 y estudió Filología Románica y Periodismo en la Universidad Complutense de Madrid, donde se doctoró en 1981 con la tesis *Temas y tópicos en la poesía luctuosa sefardí*. Sin embargo, su primera vocación fue la literaria. Debutó con un libro de microrrelatos (*Biografías de genios, traidores, sabios y suicidas*) en 1973, con solo diecinueve años.

Desde entonces, ha desarrollado una doble faceta de filóloga y escritora. De 1983 a 2001 fue profesora de Literatura Española en la facultad de Letras de la Universidad del País Vasco, en Vitoria. Allí también impartió clases de Lengua y Literatura Sefardíes. En paralelo, en 1984 fue finalista del Premio Herralde de novela con *El rapto del Santo Grial*, a la que siguieron *El sueño de Venecia* (Premio Herralde en 1992), *La tierra fértil* (1999) y *Lo que olvidamos* (2016); además, los cuentos de *Nuestro milenio* (1987), los relatos autobiográficos *Una ciudad llamada Eugenio* (1992) y *Como un libro cerrado* (2005,) y los libros de narrativa de no ficción *Lo que aprendemos de los gatos* (2014) y *El pan que como* (2020). Algunas de sus obras se han traducido al francés, alemán, inglés, portugués y griego.

Como investigadora, ha pertenecido al Instituto de Lengua, Literatura y Antropología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), donde dirigió el programa *Los sefardíes ante sí mismos y sus relaciones con España*. Sus trabajos se han ocupado de cuestiones como la literatura en judeoespañol producida en la diáspora sefardí desde el siglo XVIII.

La función de las tripas

Precisamente de ese siglo es otro de los tratados que mencionó: *Meam loez* (que significa «de un pueblo que no habla hebreo»). Se trata de «un comentario de la Biblia que vertió el saber rabínico». Una enciclopedia a varias manos que se ensanchó hasta 1773 y abarcó materias como astronomía, física, anatomía... En ella se explicaba, por ejemplo, por qué el agua del mar es salada: «Por la calyentura de los sielos, pues según verésh una kaldera de agua ke estando en la lumbre,



Díaz-Mas lee su discurso en el salón de actos de la RAE este domingo. Foto Andrea Comas

kuanto más se apura, se haze saladada, lo mezmo es esto». Tan bella resulta la descripción de órganos: «El korasón, ke es el rey del kuerpo, ke aí es la morada del espíritu vivo»; o de manera más prosaica se hablaba de la función de las «tripas»: «Resibir el estiérkol de la komida i bebienda». Tampoco faltaba información sobre cómo se alimenta el feto: «La boka serada, i el ombligo abierto ke por alyí kome de lo ke kome su madre i beve de lo ke beve su madre».

En 1922, el doctor Albert Shaúl publicó en Constantinopla el *Libro de higien* (Libro de higiene), sobre enfermedades contagiosas, con prescripciones que han vuelto a la actualidad un siglo después, como el «*asolamiento*» (confinamiento) y la «*vaksín*» (vacuna), cuya función definía así: «*Hacer ayudicas debasho del cuero de microbes muertos, a fin de pushar la fortaleza del cuerpo*». En aquella década todavía los sefardíes hablaban judeoespañol en Turquía y los Balcanes. «Un cuarto de siglo después, la situación había cambiado radicalmente» por el asesinato de miles de personas a manos de los nazis y la emigración a América, que rompió «la cadena de transmisión de esa lengua».

Desde entonces, la débil llama del judeoespañol ha pervivido gracias a «libros de memorias, novelas autobiográficas, recuerdos de infancia...». Y hoy, cuando escuchamos hablar el *españolico* a judíos como Benno Aladjem, búlgaro afinchado en Barcelona, que así llama al idioma que aprendió de sus abuelas, «nos pueden parecer muy lejanos en el tiempo», apuntó Díaz-Mas, «pero su historia nos hace comprender mejor la nuestra, nos reconocemos en ellos».

El País



La celebración del matrimonio en el antiguo Israel y los ORÍGENES DE SHEVA BERAJOT

Stuart Miller



Boda judía en Marruecos. Eugène Delacroix. Aprox. 1839. Museo del Louvre. Wikimedia

Jacob y Sansón celebran sus matrimonios durante siete días. Sin embargo, la primera mención de bendiciones matrimoniales se encuentra en el libro apócrifo de Tobit y en los Rollos del Mar Muerto, ambos de finales del Segundo Templo. Las bendiciones 3, 5, 6 e incluso 7 circulaban en la sociedad judía antes de que los rabinos formalizaran la serie como las *Sheva Berajot* a principios de la época medieval. Su recitación por los invitados durante la semana de celebración fue promovida por los sabios como ocasiones para realizar un «acto de bondad» (*guemilut jasadim*).

La primera celebración de un matrimonio en el *Tanaj* tiene lugar cuando Labán organiza un banquete (*mishté*) para celebrar la boda de Jacob con su hija.^[1] Es famoso el engaño al patriarca para que consumara su matrimonio con Lea en lugar de Raquel. Jacob expresa su indignación a Labán, que le explica que casar

primero a su hija menor habría violado las costumbres locales. Labán informa entonces a Jacob de que puede tomar por esposa a Raquel una vez concluida la semana de celebración de su matrimonio con Lea, pero solo con la condición de que trabaje para su tío siete años más:

בראשית כט:כז וְנָתַנָּהּ לָהּ גַם אֵת זֹאת בְּעֶבְדָּהּ אֲשֶׁר תַּעֲבֹד עִמָּדִי עוֹד שִׁבְעַת שָׁנִים אֲחֵרוֹת. כט:כח וַיַּעַשׂ יַעֲקֹב כֵּן וַיִּמְלֵא שִׁבְעַת זֵמֵת לֹאֵשָׁה.

Gen 29:27 «Cumple **estos siete días** y te daremos también la otra por el servicio que habrás de rendirme aún otros siete años..” 29:28 Así lo hizo Jacob; cumplió **la semana de ella** y él le dio a su hija Raquel por mujer».^[2]

También Sansón celebra su boda con la filistea de Timna con siete días de fiesta, que el versículo siguiente describe como una costumbre entre los jóvenes:

שופטים יד:י וַיֵּרֶד אֲבִיהוּ אֶל הָאִשָּׁה וַיַּעַשׂ שָׁם שְׁמִשׁוֹן מִשְׁתָּה כִּי כֵן יַעֲשׂוּ הַבְּחוּרִים.

Jueces 14:10 «Entonces el padre descendió adonde la mujer; y Sansón hizo allí un banquete, porque así acostumbraban hacer los jóvenes».

שופטים יד:יא וַיְהִי כִּפְּאוֹתָם אוֹתוֹ וַיִּקְחוּ שְׁלֹשִׁים מְרַעִים וַיְהִיו אִתּוֹ. יד:יב וַיֹּאמֶר לָהֶם שְׁמִשׁוֹן אֲחֻדָּה נָא לָכֶם חֵידָה אִם הִגַּד תִּגְדִּירוּ אוֹתָהּ לִי שִׁבְעַת יָמֵי הַמִּשְׁתָּה וּמִצְּאוֹתָם וַנִּתְּתֵי לָכֶם שְׁלֹשִׁים סְדִינִים וּשְׁלֹשִׁים חֲלֹפֶת בְּגָדִים.

Jueces 14:11 «Y sucedió que cuando lo vieron, trajeron a treinta compañeros para que estuvieran con él. 14:12 Y Sansón les dijo: “Permitidme proponeros ahora un enigma; y si en verdad me lo declaráis dentro de **los siete días del banquete**, y lo descifráis, entonces os daré treinta vestidos de lino y treinta mudas de ropa”».

Estos dos textos representan las primerísimas evidencias que tenemos de los festejos de una semana en el Israel antiguo.^[3]

Fiestas de siete días y la introducción de las bendiciones en la literatura del Segundo Templo

La costumbre de celebrar una boda durante siete días se puede constatar en el *Libro de Tobit* (siglo II a.C.), un texto judío cuya narración se sitúa en la diáspora asirioisraelita.^[4] Tras celebrar su boda con sus suegros en Ecbatana, la capital de Media (*Tobit 11*), Tobías, hijo de Tobit, regresa con su novia a Nínive, donde «todos los judíos» de la ciudad comparten su alegría con banquetes y regalos:

Tobit 11:17 «... Cuando Tobit se encontró con Sara, la esposa de su hijo Tobías, la bendijo diciendo: “Entra, hija mía, y bienvenida. Bendito sea tu Di-os, que te ha

traído hasta nosotros, hija mía. Benditos sean tu padre y tu madre, bendito sea mi hijo Tobías, y bendita seas tú, hija mía. Entra ahora en tu casa, y bienvenida, con bendición y alegría. Entra, hija mía”. **Así que aquel día hubo regocijo entre todos los judíos que estaban en Nínive.** ^{11:18} (...) **Con júbilo celebraron las bodas de Tobías durante siete días y muchos regalos** (griego: *gamos*)^[5] **les dieron** ^[6] (NRSV)

José y Asenat, un texto judío del Egipto helenístico,^[7] se extiende sobre el matrimonio del patriarca José con Asenat, hija de Potifera (*Pentefres*) el sacerdote de On (*Génesis 41:45*). Pentefres quiere convocar a «todos los nobles, sátrapas y todo el pueblo de Egipto» para participar en un banquete con tal motivo; pero, José se dirige al Faraón, que es como un padre para él, y le pide que en su lugar solemnice el matrimonio (*20:6-10*). El faraón accede de buen grado y convoca una celebración de siete días para todo Egipto.^[8]

José y Asenat 21:8 «Y después de esto, el Faraón dio una fiesta de bodas y una gran cena y un gran banquete durante siete días. **Y convocó a todos los jefes de la tierra de Egipto y a todos los reyes de las naciones y proclamó a toda la tierra de Egipto diciendo: “Todo hombre que haga (cualquier) trabajo durante los siete días de las bodas de José y Asenat morirá sin duda”**».

Esta historia puede estar ambientada en Egipto durante el periodo patriarcal; pero, refleja las normas culturales de su autor judío de la época helenística. Junto con la historia de Tobit, atestigua que la práctica en la Judea del período del Segundo Templo era celebrar la toma de esposa de un hombre durante toda una semana. A este banquete asistían amigos, vecinos y, muy probablemente, otras personas ajenas a la pareja.^[9]

Aunque los banquetes de una semana de duración a finales del Segundo Templo no sorprenden, a la vista de los testimonios bíblicos anteriores, lo que sí es novedoso en esta época es la introducción de bendiciones en relación con el matrimonio. La primera prueba de ello es una escena de *Tobit*^[10] y también un texto de Qumrán.

Antes de consumir su matrimonio con Sara, Tobías recita una bendición en la que invoca especialmente la imagen de Adán y Eva, los progenitores de la humanidad, a quienes Dios convirtió en pareja:

Tobit 8:4 «Cuando los padres (de Sara) salieron y cerraron la puerta de la habitación, Tobías se levantó de la cama y le dijo a Sara: “Hermana, levántate y oremos e imploramos a nuestro Señor que nos conceda misericordia y seguridad”. ^{8:5} Así que ella se levantó y comenzaron a rezar e implorar para que se les mantuviera a salvo. Tobías comenzó diciendo: “Bendito seas, Di-os de nuestros antepasados, y bendito sea Tu Nombre en todas las generaciones para siempre. Que los cielos y toda la creación te bendigan por siempre. ^{8:6} **Tú hiciste a Adán y para él hiciste a su**

mujer Eva como ayuda y sostén. De ellos dos surgió el género humano. Dijiste (Génesis 2:18): ‘No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayudante como él’. 8:7 Ahora tomo a esta hermana mía, no para gratificación sexual, sino con sinceridad. Haz que ella y yo encontremos misericordia y que podamos envejecer juntos”. 8:8 Los dos juntos dijeron: “Amén, amén”. 8:9 Luego se fueron a dormir».

Casi contemporáneo con este pasaje es un papiro extremadamente fragmentario^[11] de Qumrán (4Q502), que muchos piensan que contiene una rudimentaria «Bendición del Novio». Este fragmento comienza con una celebración de [-- ואשתו [האדם] «[el hombre y] su esposa» que fueron traídos a la existencia לעשות זרע «con el propósito de generar descendencia».^[12]

Fórmulas rabínicas y requerimientos

Evidentemente, a finales del período del Segundo Templo, algunos judíos introdujeron una bendición que reconocía a Di-os por haber reunido a la primera pareja, Adán y Eva, haciendo así posibles todos los matrimonios futuros. La historia de Tobit sugiere que la bendición matrimonial se recitaba en privado y era independiente de cualquier comida de celebración. Una vez que los rabinos entran en escena, se habla de una «bendición de los novios» (*Birkat Jatanim*) que, como veremos, acabó incorporando el tema de la procreación.^[13] La *mishná* incluye la recitación de esta «bendición» en una lista de otros ritos litúrgicos formales que requieren un *minyán*, un cuórum de diez hombres:

משנה מגילה ד:ג{*} {קויפמן] אין פורסים את שפמע, ואין עוברים לפני התיבה, ואין נושאים פפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירים בנביא, ואין עושין מעמד ומושב, ואין אומרים ברכת אבילים וחתנים, ואין מזמנים על המזון בשם, פחות מעשרה.

m. Megillah 4:3[*4] [Kaufmann] «No se puede compartir la *Shemá*, ni [nadie puede] pasar ante el arca, ni [los sacerdotes] levantar las palmas [para su bendición sacerdotal], ni [nadie puede] leer de la *Torá*, ni completar [la lectura de la *Torá* con una lectura de] los profetas, ni realizar un *ma'amad umoshav* [un ritual para consolar a los dolientes], ni se puede recitar la bendición de los dolientes o **la bendición de los novios**, ni invitar [a otros a recitar la *Birkat hamazón* o acción de gracias] sobre las comidas con *Hashem*, con menos de diez [hombres].^[14]

En esta *mishná* no queda claro si la bendición del novio debe pronunciarse en una boda, en una comida de celebración o en otro contexto. En todo caso, la versión paralela en la *Toseftá* se refiere más a los rituales de duelo^[15] y luego pasa a la bendición del novio, que forma parte de una comida de celebración, ya sea en los esponsales o en la boda:

תוספתא מגילה ג:יד... אין אומר ברכת חתנים פחות מעשרה, וחתנים מן המנין. אומר ברכת חתנים, בין בסעודת ארוסין, בין בסעודת נשואין, בין בחל, בין בשבת.

t. Megillah 3:14 «... No se dice la bendición del novio con menos de diez y el novio cuenta como parte del cuórum. **La bendición del novio se pronuncia tanto en la comida de los esponsales (*erusin*) como en la comida del matrimonio (*nisuín*), tanto en día laborable como en *Shabat*».**

Este pasaje no indica si las bendiciones habrían sido incorporadas a la acción de gracias después de las comidas (*Birkat hamazón*), como sería el caso eventualmente, o recitadas como bendiciones independientes de una comida como lo fueron en la boda misma.^[16]

La *Toseftá* continúa con la opinión de rabí Yehudá [bar Ilái], que limita el momento en que pueden pronunciarse las bendiciones a una situación concreta:

תוספתא מגילה ג:יד... רבי יהודה אומר: אם באו פנים חדשות, אומר ברכת התנים, ואם לאו, אין אומר ברכת התנים.

t. Megillah 3:14 «Rabí Yehudá dice: “Si llegan caras nuevas, se dice la bendición del novio. Si no, no se dice la bendición del novio”».

Aunque la insistencia en que haya «caras nuevas» para la recitación de las *Sheva Berajot* podría sugerir que se trata de otra ocasión para que los novios compartan su alegría, una opinión que suele oírse hoy en día:^[17] es más probable que rabí Yehudá estuviera exponiendo un argumento halájico técnico según el cual la *berajá* sólo es válida una vez que haya un nuevo celebrante presente.^[18] Dicho esto, la opinión de R. Yehudá bar Ilái, que era un tanaíta del siglo II de nuestra era, parece haber sido minoritaria en la Tierra de Israel, ya que el *Talmud de Jerusalén* no menciona el requisito de incluir «caras nuevas».^[19]

En cambio, el requisito de «caras nuevas» adquirió mayor fuerza en Babilonia, donde se aplica tanto al *Birkat Jatanim* como al *Birkat Aveilim* (bendición de los dolientes). Aunque la *Toseftá* habla del banquete de bodas, no está claro si prevé que las bendiciones se repitan diariamente durante todo el período de siete días. La primera vez que esto se afirma explícitamente es en una *baraitá* (declaración tanaítica ajena a la *mishná*) del *Talmud de Babilonia*:

בבלי כתובות ז: [מנכין 95] תנו רבנן: מברכין ברכת התנים כל שבעה.

b. Ketubot 7b «Nuestros rabinos enseñaron: “La bendición del novio se recita los siete días”».

El *Bavli* continúa con una modificación propuesta por el amoraíta babilónico del siglo III, *rav* Judá [bar Ezekiel], que, al igual que el *taná* R. Judá, argumenta que las personas que aún no han oído la bendición deben estar presentes:

אמ[ר] רב יהודה: "והוא שבאו פנים חדשות."

Rav Judá dijo: «Eso si nuevas caras llegan».^[20]

Como veremos, el *rav* Judá babilónico no solo promoverá la exigencia de «caras nuevas», sino que también desempeñará un papel aun mayor en la formalización de la serie de bendiciones.

¿Cuántas bendiciones?

El *Talmud de Babilonia* relata una breve anécdota sobre un sabio palestino del siglo III llamado Leví, que al parecer recitó una vez cinco bendiciones, y otra sobre un sabio babilónico del siglo V llamado *rav* Itái,^[21] que recitó seis:

בבלי כתובות ה. [מנכין 95] לוי איקלע לבי ר[בי] בהלוליה דר' שמעון ב"ר[בי], בריך חמש.

b. Ketubot 8a «Leví llegó a casa de Rabí [Judá HaNasí] en la boda de rabí Simeón hijo de Rabí, y recitó cinco bendiciones».

רב אתי איקלע לבי רב אשי בהלולי דמר בר רב אשי וברוך שית.

«*Rav* Itái llegó a la casa de *rav* Ashí para la celebración de la boda de Mar hijo de *rav* Ashí, y recitó seis bendiciones».

La práctica de recitar seis bendiciones fue registrada anteriormente en el Talmud atribuida al amoraíta babilónico de la segunda generación, *rav* Judá [bar Ezekiel], que presenta el texto específico de cada una (véase el apéndice). Las bendiciones de *rav* Judá resistieron la prueba del tiempo y llegaron a conocerse como las שבע ברכות «Siete bendiciones», cuando en el período gaónico se añadió una sobre el vino.^[22]

El *Talmud de Babilonia* también recoge cómo se dice que el amoraíta palestino de la tercera generación, rabí Tahlifa bar Ma"arava, recitó una versión ampliada de las seis bendiciones:

בבלי כתובות ה. רב תחליפא בר מערבא איקלע לבבל בריך שית אריכתא ולית הילכתא כוותיה.

b. Ketubot 8a «Rabí Tahlifa bar Ma'arava ["de Occidente"] llegó a Babilonia; recitó seis bendiciones extendidas. Pero la ley no está de acuerdo con él».

Es de suponer que las seis bendiciones se refieren a las formuladas por *rav* Judá, aunque el pasaje no explica qué se entiende por «extendidas». Sea como fuere, lo que está claro es que la serie de bendiciones y su contenido estuvieron en un estado de cambio durante algún tiempo antes de que surgiera una versión más estandarizada.

La costumbre original: ¿tres bendiciones?

Mientras que el Talmud de Babilonia habla de cinco o seis bendiciones como posibilidades, citando incluso la práctica de rabinos palestinos (Levi y Tahlifa) como apoyo, una fuente postmalmúdica, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ, nos informa de que los que vivían en la Tierra de Israel recitaban solo tres:

[24] החילוקים כח אנשי מזרח מברכין את החתן בשבע ברכות, ובני ארץ ישראל בג'.

Diferencias §28 «Los orientales [o sea, los “babilonios”] bendicen al novio con siete bendiciones, mientras que en la Tierra de Israel, [lo hacen con] tres».

No se sabe con certeza cuáles eran las tres bendiciones recitadas en Israel, pero Saul Lieberman sostiene que la triple era probablemente la costumbre original. Lieberman llama la atención sobre la «Bendición de los dolientes» en la *Toseftá* (*Berajot* 3:23-24), que a menudo se discute en los mismos contextos y muy claramente consistía en tres bendiciones.^[25] Lieberman argumenta, basándose en los textos midráshicos que se reproducen a continuación, que al igual que la Bendición de los dolientes, la tercera y última de los novios habría reconocido el papel desempeñado por los celebrantes al conceder bondad.^[26]

El papel comunitario en las bodas y el luto

El *Talmud de Jerusalén* afirma que tanto los siete días de luto como la semana de celebración de bodas fueron instituidos por Moisés:

ירושלמי כתובות א:א [כה.] משה התקין שבעת ימי המשתה ושבעת ימי האבל.

j. Ketubot 1:1 [25a.] «Moisés estableció los siete días de celebración [para el matrimonio] y los siete días de duelo».^[27]

Aunque las celebraciones nupciales y el duelo por los difuntos puedan parecer inconexos, para los rabinos cada uno de ellos brindaba a la gente la oportunidad de participar: En el caso de una boda, sirven para alegrar, en el caso de una muerte, para consolar.^[28]

Todos los seres humanos desean experimentar *simjá* («alegría») y todos, por desgracia, llorarán algún día la muerte de un ser querido y necesitarán consuelo. Por eso, para los rabinos se trata de «actos de bondad» (*guemilut jasadim*) que incumben a todos, independientemente de si conocen a los celebrantes o a los dolientes. El individuo y la comunidad más amplia a la que pertenecen son responsables los unos de los otros.^[29]

Di-os también alegra y consuela

Los rabinos imaginan que Dios también alegra a los novios y consuela a los dolientes. Como explica *rav Abbahu* (s. III/IV de Palestina) en su interpretación del versículo sobre la creación de los seres humanos, «Di-os los bendijo» (*Génesis 1:28*):

בראשית רבה בראשית ה [תיאודור-אלבק] אמר ר' אבהו: נטל הקדוש ברוך הוא כוס ברכה וברכנו.

^{Gen Rab 8} «Rabí Abbahu dijo: “El Santo, bendito sea, levantó una copa de bendición y los bendijo [es decir, a Adán y Eva]”.

Otros rabinos continúan el tema:

אמר ר' יהודה בר' סימון: מיכאל וגבריאל הם היו שושבינין שלאדם הראשון. אמר ר' שמלאי: מצינו שהקב"ה מברך חתנים ומכשט כלות ומבקר חולים וקובר מתים ומברך ברכת אבליים.

«Rabí Judá be-Rabí Simón dijo: “Miguel y Gabriel fueron los padrinos de boda de Adán *harishón*”. Rabí Simláí dijo: “Hemos descubierto que el Santo, alabado sea, bendice a los novios, condecora a las novias, visita a los enfermos, entierra a los muertos y recita la bendición del doliente”».^[30]

El mensaje implícito en estas homilías es que la implicación de Dios en tales asuntos lo hace especialmente digno de emulación.^[31]

Las dos puertas de Salomón: dolientes y esposos

Una colección midráshica postmalmúdica de la Tierra de Israel, *Pirkei deRabí Eliézer*, relata (cap. 17) que Salomón construyó dos puertas en el monte del Templo, una para los novios y otra para los dolientes. En *Shabat*, la gente se reunía entre las puertas *בגמילות חסדים* «para que todo Israel cumpliera con su obligación de otorgar bondad». El texto continúa relatando cuál debe ser la práctica, una vez destruido el Templo:

פרקי דרבי אליעזר יז משתרב בית המקדש התקינו שיהיו חתנים ואבליים הולכין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ואנשי המקום רואין את החתן ושמתים עמו, ורואין את האבל ויושבים עמו על הארץ, כדי שישבו ויצאו ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים.

^{Pirkei de-Rabí Eliézer 17} «Tras la destrucción del Segundo Templo, se estableció que los novios y los dolientes fueran a las sinagogas y a las casas de estudio, para que la gente del lugar pudiera ver a los novios y alegrarse con ellos, y ver al doliente y sentarse con él en el suelo, de nuevo, **para que todo Israel cumpliera con su obligación de dar amor**».

Incluso se recita una *berajá*:

ברוך אתה ה' גומל שכר טוב לגומלי חסדים.

«Bendito seas Tú, Señor, que recompensas con creces a quienes realizan actos de bondad». ^[32]

Di-os recompensa la bondad de Labán

Una sección diferente de *Pirkei de Rabí Eliézer* cierra el círculo y nos devuelve a la historia de Jacob, Lea y Raquel, con la que comenzamos.^[33] El propósito de la participación en el banquete de bodas queda ahora claramente de manifiesto:

וְנִאָסְפוּ כָּל אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם לְגַמְלַת חֶסֶד עִם יַעֲקֹב, שֶׁנֶּאֱמַר [בראשית כט:כב] וַיֵּאָסֶף לָבָן אֶת כָּל אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם וַיַּעַשׂ מִשְׁתֵּה. אָמַר הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, אַתֶּם גֹּמְלִתֶם חֶסֶד עִם יַעֲקֹב עַבְדִּי, אִף אֲנִי אֶתֶן לָכֶם שְׂכָרְכֶם בְּעוֹלָם הַיָּד.

«Y todo el pueblo se reunió para otorgar amor a nuestro patriarca Jacob, como está escrito (29:22): “Y Labán reunió a toda la gente del lugar e hizo una fiesta”. El Santo, bendito sea, dijo: “Ya que has otorgado bondad a Jacob, mi siervo, así también te concederé tu recompensa en este mundo”.

Una oportunidad para la benevolencia comunitaria

Mucho antes de los rabinos, el pueblo de Israel celebraba un matrimonio con una fiesta de una semana de duración. En el período del Segundo Templo, algunos judíos introdujeron bendiciones que reconocían a Di-os por la creación de la humanidad, lo que permitía reunir a los futuros novios. Posteriormente, se introdujeron otras bendiciones. Con el tiempo, los rabinos estandarizarían las series y los textos de las bendiciones que habían circulado en su época. Este proceso continuó hasta la Antigüedad tardía.

Para los rabinos estaba en juego mucho más que la felicidad de la pareja. Ciertamente, no era la alegría de Jacob o la del patriarca junto con cada una de sus esposas, Lea y Raquel, lo que enfatizaban al promover la recitación de la «bendición de los novios». Los rabinos formalizaron y sancionaron lo que llegó a conocerse como *Sheva Berajot* porque consideraban que su recitación era una oportunidad para que «todo el pueblo» se dedicara a la *guemilut jasadim*.

APÉNDICE

LAS SEIS BENDICIONES

A continuación figura el texto contemporáneo de las *Sheva Berajot*. Es casi idéntico a la versión del *Talmud de Babilonia*, que difiere ligeramente según el manuscrito. (En los textos modernos, la numeración

sería diferente, ya que la primera bendición sería la del vino, y por lo tanto, estas serían 2-7):

¹ בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, שֶׁהִכֵּל בְּרָא לְכַבּוּדוֹ

«Bendito seas, Hashem, Di-os nuestro, Rey del Universo, para cuyo honor todo ha sido creado».

² בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, יוֹצֵר הָאָדָם

«Bendito seas, Hashem, Di-os nuestro, Rey del Universo, forjador de la humanidad».

³ בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר יָצַר אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצַלְמֵ דְמוּת תְּבִנִיתוֹ וְהִתְקִין לוֹ מִמֶּנּוּ בְּנֵי עֲדֵי עַד, בְּרוּךְ אַתָּה ה', יוֹצֵר הָאָדָם

«Bendito seas TÚ, Hashem, Di-os nuestro, Rey del Universo, que formaste al hombre [=Adán] a su imagen, a imagen de la semejanza de su forma, y le preparaste de él (es decir, a Eva de su costilla) una morada eterna. Bendito seas TÚ, Señor, forjador de la humanidad».^[3,5]

⁴ שׁוֹשׁ תְּשִׁישׁ וְתִגַּל הַעֲקָרָה, בְּקַבּוּץ בְּנֵיהָ לְחוּכָה בְּשִׂמְחָה, בְּרוּךְ אַתָּה ה', מְשַׂמֵּחַ צִיּוֹן בְּבִנְיָהּ

«Que la estéril [es decir, Jerusalén] se alegre sobremanera y se regocije cuando sus hijos se reúnan en medio de ella con júbilo. Bendito seas, Hashem, que alegras a Sion por medio de sus hijos».

⁵ שְׂמֵחַ תְּשַׂמַּח רְעִים הָאֲהוּיָבִים, בְּשִׂמְחָה יִצְרִיךָ בְּגוֹ עֲדוֹ מִקֶּדֶם, בְּרוּךְ אַתָּה ה', מְשַׂמֵּחַ חֵתָן וְכֻלָּהּ

«Concédeles abundante alegría a los amados compañeros, como la alegría de tu creación en el Jardín del Edén de antaño. Bendito seas TÚ, Señor, que alegras a los novios».

⁶ בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר בְּרָא שִׂשׁוֹן וְשִׂמְחָה, חֵתָן וְכֻלָּהּ, גִּילָה, רִנָּה, דִּיצָה, וְסֻדָּה, אֶהְבָּה וְאַהֲבָה וְשִׁלּוּם וְרַעוּת. מִהֲרָה ה' אֱלֹהֵינוּ יִשְׁמַע בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחוּצוֹת יְרוּשָׁלַיִם, קוֹל שִׂשׁוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה, קוֹל חֵתָן וְקוֹל כֻּלָּהּ, קוֹל מִצְדָּקוֹת חַתָּנִים מְחַפְּתֵם וְנִעְרִים מְמַשְׁתֵּם נְגִינָתָם. בְּרוּךְ אַתָּה ה', מְשַׂמֵּחַ חֵתָן עִם הַכֻּלָּה

«Bendito seas, Hashem, Di-os nuestro, Rey del Universo que creaste la alegría y el gozo, el novio y la novia, el regocijo, la exultación, la diversión, la alegría, el amor y la armonía, la paz y la compañía. Señor, Di-os nuestro, que pronto se oiga en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén el sonido del júbilo y de la alegría, el sonido de los novios, el sonido de los gritos de júbilo de los esposos desde su palio conyugal y de los jóvenes desde sus fiestas cantadas. Bendito seas TÚ, Hashem, que alegras al novio con la novia».

Notas

¹ Este ensayo se derivó y se construyó a partir de mi texto «Why Sheva Berakhot? – From the Inclusion of “New Faces” to an “Act of Loving Kindness” – or Vice Versa?». *Tradition* (Spring 2018), 8–34.

² El Génesis no establece que el matrimonio de Raquel con Jacob haya sido igualmente celebrado después de la semana inicial de fiestas. R. Jaco bar Ajá, un amoraíta de finales del siglo III y principios del s. IV de la era común, oriundo de *Éretz Israel*, supuestamente asumió que la insistencia de Labán en retrasar el segundo matrimonio se debía a que «mezclamos una celebración con otra», dando a entender que la boda de Jacob con Raquel también se celebró con una fiesta de una semana, pero que era totalmente distinta de la anterior. En el período postalmúdico, los rabinos ya daban por sentada esta idea. Ver p. *Mo'ed Katán* 1, 80d y *Genesis Rabá* 70:19. Cf. b. *Mo'ed Katán* 8b.

³ – y el antiguo Cercano Oriente. Ver Geoffrey David Miller, *Marriage in the Book of Tobit* (Berlín: de Gruyter, 2011), 125f. [n. 413].

⁴ Para una introducción básica a este libro, ver Malka Z. Simkovich, «Sefer Tuviah, the Book of Tobit: An Ancient Jewish Novel for Shavuot», *The Torah* (2014). Una versión en español está disponible en *Maguén-Escudo* Número 181 (2018).

⁵ La palabra griega *gamos*, al igual que la hebrea *mishté*, puede referirse al «banquete» o «festejo», tanto de la celebración por la boda o del acto en sí. Se cree que el *mishté* al que se alude en un mosaico de la sinagoga del período bizantino de Khirbet Susiya hace referencia al donante del mosaico a un banquete de bodas en honor de su hijo. Ver Miller, «Why Sheva Berakhot», 9, n. 2.

⁶ El texto aquí sigue al *Codex Vaticanus* y al *Codex Alexandrinus* de la Septuaginta. Otras versiones muestran estos versículos algo distintos y sin referencias directas a «un festejo nupcial».

⁷ Ver Patricia D. Ahearne-Kroll, «Joseph and Asenath», *The Torah* (2021).

⁸ La traducción al español se basó en la versión inglesa hecha por C. Burchard, *The Old Testament Pseudepigrapha* Volumen 2 (Ed., James H. Charlesworth, Garden City, NY: Doubleday, 1985).

⁹ Ver la Parábola del banquete de bodas, en Mateo 22 donde un rey casa a su hijo e invita primero a unos notables desagradecidos que no asisten, momento en el que envía a sus esclavos a las calles para «invitar a todos los que encuentre...» tanto «buenos como malos» que acepten la invitación. Si el banquete (griego *gamos*) fue la boda real es irrelevante para el punto aquí señalado.

¹⁰ Ciertamente, ya hemos visto cómo Tobit bendijo a su nueva nuera a la llegada de la pareja a Nínive; pero, esta bendición es de bienvenida más que relacionada con el matrimonio en sí.

¹¹ La mayor parte de los textos de Qumrán están escritos en pergamino; este uno de los pocos en papiro.

¹² Para una discusión más completa y con bibliografía sobre este fragmento, ver mi texto «Why Sheva Berakhot», 23–25, esp. n. 49.

¹³ El hecho de que se llamara «bendición de los novios» da cuenta de la continuación por parte de los rabinos de la perspectiva bíblica en la que la celebración estaba muy centrada en el novio —o futuro esposo— y su felicidad, como vimos en los casos de Jacob y Sansón e incluso Tobit. En la época de los rabinos, aparte de cualquier recitación pública de *birkat jatanim* en la *jupá*, o más tarde en una sinagoga o *beit midrash* (véase más adelante), se supone que se recitaba en el *beit hatanim*, la «casa del novio», probablemente porque era allí donde la pareja establecería su nuevo hogar. Véase la *baraitá* y la discusión en b. *Ketubot 7b* y y en mi texto «Why Sheva Berakhot?», 18. No es de extrañar que la casa del novio fuera también el lugar de las festividades asociadas a las bodas romanas. Véase Karen K. Hersch, *The Roman Wedding: Ritual and Meaning in Antiquity* (Cambridge, 2010), capítulo tres («To the Groom's House»).

¹⁴ Basada en la traducción al inglés de Alyssa Gray in, *The Oxford Annotated Mishnah*, ed., Shaye J.D. Cohen, Robert Goldenberg, y Hayim Lapin (Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 2022), 1:736–737, con correcciones.

¹⁵ La primera parte determina:

תוספתא מגילה ג:יד אין עוֹשִׂין מַעֲמֵד וּמוֹשָׁב פְּחוֹת מַעֲשָׂרָה, וְאֵין מַעֲמֵד וּמוֹשָׁב פְּחוֹת מִשְׁבְּעָה פְּעָמִים, וְאֵין אוֹמְרֵי בְּרַבַּת אֲבָלִים פְּחוֹת מַעֲשָׂרָה, וְאֵין אֲבָלִים מִן הַמִּנְיָן.

t. Megillah 3:14 «No se realiza un *ma'amad umoshav* [para los dolientes] con menos de diez, y el *ma'amad umoshav* no puede realizarse menos de siete veces. Y no se dice la bendición del doliente con menos de diez, y los dolientes no cuentan para el *cuórum*».

¹⁶ Ver mi «Why Sheva Berakhot?».

¹⁷ Una explicación relacionada con esto, que se oye con frecuencia en los últimos tiempos, es que la pareja, habiendo consumado su matrimonio después de la boda, no puede mantener relaciones porque la esposa se encuentra ahora en un estado de casi *nidá* (impura), por lo que es un momento inoportuno para escaparse de «luna de miel». Sin embargo, aquí sostengo que los orígenes de esta práctica tienen que ver más con la comunidad que con la pareja. Es la determinación de la comunidad de «alegrar a los novios» lo que los rabinos consideraban digno de elogio, no el comportamiento de la pareja. Ver mi «Why Sheva Berakhot?», 31, n. 69.

¹⁸ El argumento de rabí Yehudá puede ser que si las mismas personas que estuvieron en la fiesta de esponsales asisten a la posterior fiesta de bodas, las bendiciones no deben decirse, ya que su repetición

requiere de la presencia de alguien que aún no la haya escuchado en este contexto. Ver Yerachmiel (Robert Brody, פירוש מסכת כתובות מן התלמוד הבבלי [Un comentario sobre el Tratado de Ketubot del Talmud de Babilonia] [Jerusalén: Yad HaRav Nissim, 2021], 1.221–222.

^{19.} La expresión *panim hadashot* tenía un uso más amplio y más técnico en el Talmud de Babilonia, donde se le puede usar aplicar a objetos inanimados cuyo carácter hubiera cambiado. Ver mi «Why Sheva Berakho?» pp. 12f., nn. 10 and 11.

^{20.} Algunos manuscritos (MS Vatican 130 y el fragmento de la Guenizá, H 137) tienen a rabí Yehudá (en vez de *rav* Judá) aquí. Así pues, algunos académicos sugieren que en realidad es una reiteración de la posición de rabí Yehudá bar Ilái en la *Toseftá* y que los dos rabinos llamados Judá generan confusión. Saul Lieberman (*Toseftá kiFshuta, Mo'ed*, 1182) sostiene que este no es el caso y señala que en las *Halajot Guedolot* gaónicas esta posición aparece como **אמר רב יהודה אמר רב**, «*Rav* Judá dijo citando a *Rav*», lo que claramente no puede derivarse de la *Toseftá*, ya que estos son sabios babilónicos que pertenecían al período de los amoraítas. Ver también los comentarios de Robert Brody, *Commentary*, 1.222–222, según los cuales las posiciones al tanaíta R. Judá y al amoraíta *rav* Judá son diferentes en realidad.

^{21.} En los textos impresos aparece **אסי** [Así], lo cual debe de ser una grafía alternativa posterior de su nombre. A esta persona no la debemos confundir con sabios palestinos anteriores que se llamaban igual. Ver la entrada “**אסי אתי**” en Chanokh Albeck, **מבוא לתלמודים** [Introducción a los Talmud Bavli y Yerushalmi] (Tel Aviv: Zmora, 1987 [repr. of Dvir, 1968/9]), 426–427.

^{22.} A propósito de la razón por la que Leví recitó cinco en vez de seis bendiciones, el Talmud nota la redundancia entre la segunda y la tercera, al terminar ambas con la misma y exacta frase: **יוצר האדם**, «forjador de la humanidad».

^{23.} Como fuente, ver Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1998), 112 f.).

^{24.} El texto corresponde a Mordecai Margalio, **החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל** [Las diferencias entre los judíos babilónicos y palestinos] (Jerusalén, 5698 [=1937/8]) p. 143.

^{25.} Saul Lieberman, *Tosefta kiFshuta, Berakhot*, 50–53. Ver también mi amplia argumentación en «Why Sheva Berakho?», así como también la de Menachem Katz y Mordechai Sabato, «**ברכת התנים וברכת אבלים**», en *Kenishta: Studies of the Synagogue World*, vol. 3 Joseph Tabory, ed., Dov Rappel – In Memoriam (Ramat Gan, 2007), 155–186; y Nissan Rubin, *Time and Life Cycle in Talmud and Midrash: Socio-Anthropological Perspectives* (Boston, 2010), 177–192. Llama la atención que los escritores romanos hablaban frecuentemente de funerales y bodas en el mismo contexto. Ver Hersch, *The Roman Wedding*, 228f.

^{26.} De acuerdo con t. *Berakhot* 3:23–24, los temas de la bendición de los dolientes son los siguientes: la resurrección de los muertos por obra de Di-os, el consuelo Divino a su pueblo, y la repartición de la bondad (*guemilut jasadim*). Carecemos de una descripción precisa de estos temas en la primera *Birkat jatanim* de *Éretz Israel*; pero está claro que hubo una bendición final y cimera que reconocía el papel de los que festejaban como dadores de amor. Los fragmentos encontrados en la *Guenizá* de Egipto que contienen lo que aparentemente son bendiciones alternativas dan indicio de que las «bendiciones al novio» se mantuvieron vigentes en *Éretz Israel* hasta el Medio Evo. Algunos sugieren que había otra tercera *berajá* que enfatizaba la *guemilut jasadim*, ya como deseos del éxito futuro de la pareja o por la multiplicación de celebraciones alegres en Israel. Ver Shulamit Elizur, «A New Look at the Nuptial Benediction in Babylonia and Palestine», *On Wings of Prayer Sources of Jewish Worship; Essays in Honor of Professor Stefan C. Reif on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday* (Berlín: Walter de Gruyter, 2019), 171–186. Estas alternativas no desvirtúan el argumento que estoy desarrollando aquí. Ambas pueden verse como formas específicas en las que el pueblo pedía a Di-os que regocijara a la pareja. Además, es posible que en la época medieval las bendiciones palestinas estuvieran influidas por la formulación babilónica de *rav* Judá, sobre todo por la *berajá* final que se le atribuye, que hace hincapié en la alegría omnipresente de las celebraciones matrimoniales.

^{27.} Los comentaristas (e.g., Margalio, *Penei Moshe*) interpretan que él se basó en la historia de Jacob para justificar esta práctica.

^{28.} En la discusión sobre *birkat jatanim* en b. *Ketubot* 8b hay un relato de cómo el sabio de Tiberiades del siglo III Resh Lakish pidió una vez a Judá bar Najmani que improvisara unas palabras de consuelo para rabí Hiyya bar Abba, que había perdido a su hijo. Tras algunos pensamientos mórbidos sobre la muerte,

pronuncia tres bendiciones que enfatizan los temas consoladores incluidos en el *birkat avelim* rabínicos. Lieberman señaló que la bendición final de Judá bar Najmani de la «bendición de los dolientes» se cerraba con «Bendito seas Tú que recompensas un acto de bondad (hagemul)...». Ver Lieberman, *Tosefta kifshuta*, *Berakhot*, 53.

²⁹ La naturaleza recíproca de la *guemilut jasadim*, «otorgamiento de bondad», impregna la formulación de *rav* Judá. Su quinta *berajá* hace hincapié en Di-os «que alegra a los novios», que es precisamente lo que hacen los participantes. En su sexta y última bendición, *rav* Judá toma prestado de *Jeremías* 33: 10-11 para indicar el efecto de esta participación: «El sonido del júbilo y la alegría, el sonido del novio y la novia» se oír «en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén». Sobre la connotación recíproca del hebreo *g/m/l*, véase Tzvi Novick, «Charity and Reciprocity: Structures of Benevolence in Rabbinic Literature», *Harvard Theological Review* 105:1 (2012), 34.

³⁰ Cf. *Génesis Rabá* 58:9.

³¹ En *imitatio dei* cuando se trata de regocijar a la novia y el novio, y consolar al doliente, ver mi «Why Sheva Berakhot?».

³² Comparar la cuenta en *Masekhet Soferim* 19:9 y ver la tercer bendición de Judá bar Najmani del *birkat avelim* en b. *Ketubot* 8b

³³ El texto comienza con lo siguiente:

פרקי דרבי אליעזר לו התחיל יעקב לעבד באשה שבע שנים. לאחר שבע שנים עשה שבועה ימים משתה ושמחה ולקח את לאה, שנאמר [בראשית כט:כז-כח] "מלא שבוע זאת..." ויעש יעקב כן ומלא שבוע זאת. "ועוד הוסיף שבועה ימים משתה ולקח את רחל, שנאמר [בראשית כט:כח] "יתן לו את רחל בתו וגו'".

Pirkei de-Rabi Eliezer §36

«Jacob comenzó a servir [a cambio] de su mujer durante siete años. Después de siete años, él (Jacob? Labán?) hizo una fiesta durante siete días y luego se casó con Lea, como está escrito (*Génesis* 29:27-28): "Espera que pase la semana nupcial de esta. (...) Así lo hizo Jacob; esperó a que pasara la semana nupcial de aquella". Luego añadió otros siete días de fiesta y alegría y se casó con Raquel, como está escrito (*Génesis* 29:28) "y entonces él (Labán) le dio a su hija Raquel por mujer".

³⁴ Esta bendición falta en MS Múnich 95. Es probable que se trate de una *parablepsis* (error del escriba por apartar la vista del pergamino) como resultado de *homeoteleuton* (literalmente «mismos finales»), es decir, que el ojo del escriba saltó del final de la bendición anterior **יוצר האדם** al final de esta, **יוצר האדם**, que es idéntico.

³⁵ Aquí presento la versión más común. Véase, sin embargo, mi «Why Sheva Berakhot?» 10 and 23-26, donde sigo la pista de Yair Lorberbaum, *In God's Image: Myth, Theology, and Law in Classical Judaism* (Cambridge, 2015), 235-240. Ver también al rabino Sir Jonathan Sacks, *The Koren Siddur* (Jerusalén, 2009), 1040f.



De decreto a precepto judío: el origen y la evolución de LA KIPÁ

En el siglo XII un determinado modelo de sombrero puntiagudo se convirtió en un símbolo de la persecución a los judíos de Europa. Con el tiempo se convirtió en una de las insignias más reconocibles del judaísmo.

Hen Malol - Adaptado por Tom Wichter

La prenda de vestir más infame de la historia judía es, sin duda, la insignia amarilla que los judíos de Europa occidental debieron usar desde el siglo XIII en adelante y más tarde por orden de los nazis durante el Holocausto.

Mucho antes, sin embargo, los judíos europeos se distinguieron por otra prenda: el «sombrero puntiagudo», llamado *pileus cornutus* en latín, que se considera el antecedente histórico de la *kipá*, uno de los símbolos más reconocibles del judaísmo en la actualidad.

Es difícil determinar con exactitud cuándo y dónde los judíos comenzaron a utilizar el sombrero puntiagudo, pero entre el siglo XII y XVII fue la forma que el Sacro Imperio Romano Germánico eligió para identificarlos. Así lo demuestran diferentes pinturas y manuscritos en los que aparece el conocido «gorro judío».

Una de las primeras ilustraciones de este sombrero apareció en el *Codex Manesse* del siglo XII, considerado la colección de poesía alemana más importante de la Edad Media. Süßkind Von Trimberg, poeta alemán y según algunas investigaciones trovador judío, es autor de seis poemas de esa colección y su figura es representada en un dibujo con el «sombrero de los judíos» en la cabeza.



Historia y evolución de la kipa, un símbolo del judaísmo contemporáneo. \AFP

Algunos manuscritos cristianos anteriores a esa época refieren a un sombrero similar utilizado por los tres reyes magos (sabios) en el episodio del pesebre en Belén. Asimismo fue utilizado por aristócratas y funcionarios de alto rango en la Europa medieval. Hasta el siglo XII, incluso, fue adoptado por campesinos de Inglaterra que lo usaban en un intento de imitar a las clases altas.



Siglo XII: ilustración del poeta judío Von Trimberg con el sombrero puntiagudo. (Biblioteca Nacional de Israel)



Imagen de eruditos cristianos discutiendo con judíos, que portan el sombrero puntiagudo que los identificaba. (Biblioteca Nacional de Israel)

¿Entonces cómo llegó a vincularse a ese sombrero con los judíos? Para llegar a una respuesta primero hay que entender cómo llegaron los sombreros a Europa en general. La investigadora Naomi Loubrich considera que el origen del sombrero data del Imperio Asirio y que la versión puntiaguda era popular en todo Oriente. Las familias de comerciantes judíos askenazíes, que mantenían relaciones comerciales con Oriente a lo largo y ancho de Italia, comenzaron a importar estas prendas a la aristocracia cristiana europea.

Cuando parecía que el sombrero puntiagudo ganaba terreno en la moda europea, fue precisamente el violento choque entre Occidente y Oriente durante las Cruzadas lo que provocó el declive de su reputación: durante los pogromos a las comunidades judías alemanas comenzaron a aparecer imágenes antijudías que identificaban al sombrero puntiagudo con «los asesinos de Jesús».

El origen oriental de la prenda igualmente ayudó a la propaganda antijudía y allanó el camino para que fuera presentado como un elemento extranjero y peligroso para el corazón de la sociedad cristiana. Entonces, ¿qué cristiano en su sano juicio habría optado por vestir ese sombrero?

Las resoluciones del cuarto Concilio de Letrán en 1215 cambiaron drásticamente la vida y la vestimenta de los no cristianos, al determinar que todo judío o musulmán que viviera en Europa debía vestirse de una manera diferencial.

La primera ciudad en adoptar definitivamente el sombrero puntiagudo

como símbolo judío fue Breslavia, en el oeste de la actual Polonia. Sus gobernantes determinaron que los judíos debían portar la insignia y «volver a ponerse el *pileus cornutus* con el que se identifica a los judíos de estas zonas, que con desca-ro lo dejaron de utilizar».

El diseño exacto del sombrero judío puntiagudo nunca estuvo definido con precisión y de manera uniforme. Por eso en las obras y documentación anti-gua aparecen diferentes versiones. En regiones alemanas algunos diseños fue-ron prohibidos y otros permitidos; pero, cualquier intento de consenso sobre la forma del sombrero fracasó. Solamente en la Italia del siglo XVI la historiadora Flora Cassen identificó cinco tipos de sombreros judíos: *beretto*, *capello*, *pileus*, *cappuccino* y *cendallo*.

En un intento de convertir el decreto en precepto, varios rabinos determina-ron que los judíos creyentes solamente pudieran orar con la cabeza cubierta. Así lo hizo Menachem Meiri (1249-1310) o Yosef Caro (1488-1575), autor del *Shulján Aruj*. Otros como Jacob ben Asher (1270-1340) recomendaron que los judíos directamente no salieran de sus hogares con la cabeza descubierta. Así es como la *kipá* puede considerarse un resultado directo del intento de incor-porar el «sombrero judío» a la vida religiosa y como algo de lo cual se puede estar orgulloso.

Ynet Español



CUÁNTO OS HEMOS ECHADO DE MENOS

Alberto Moryusef

NAGRELA EDITORES

Prólogo de Michael Sandel
Premio Princesa de Asturias
de Ciencias Sociales 2018

AUTORES

José Antonio Lisbona
Isaac Querub Caro
Juan F. López Aguilar
Álvaro Albacete Perea
Alberto Ruiz-Gallardón
Francisco Javier Gómez Gállico
Gabriel Elorriaga Pisarik
Rafael Catalá Polo
Miguel de Lucas González

Los sefardíes repartidos por medio mundo han tenido la oportunidad histórica de obtener la nacionalidad española, debido a su condición de descendientes de los judíos expulsados por España en el siglo XV. Los testimonios de tres decenas de ellos constituyen la parte central de esta obra colectiva con la que Nagrela desea celebrar la Ley 12/2015. Antes de esos emotivos testimonios —muchos de los cuales aportan una lección individual de diáspora y exilio—, ofrecemos los antecedentes históricos sobre las maneras que ha tenido España de abordar su deuda con los sefardíes. Y, a continuación, hablan de la ley todos los representantes institucionales que participaron en su génesis, elaboración y aprobación.

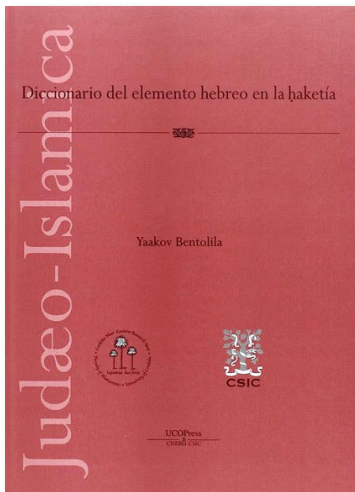
«¡Cuánto os hemos echado de menos! Con esta ley queremos expresaros que contamos con vosotros para caminar juntos, porque todos somos ciudadanos españoles, en la construcción de una España cada día mejor».

Felipe VI



Reseña de Yaakov Bentolila, *Diccionario del elemento hebreo en la haketía*, Córdoba, España, UCO Press, 2015.

Oro Anahory-Librowicz



Desde su primer artículo sobre la *haketía* en 1983, el profesor Bentolila nos ha brindado numerosos y doctos artículos sobre el judeo-español marroquí y el contexto sociocultural de sus hablantes. En este erudito diccionario, su autor estudia de manera exhaustiva el aporte lingüístico del hebreo y del arameo a la *haketía* desde un punto de vista semántico y etimológico. Analiza las traducciones calco, los préstamos léxicos y las palabras y expresiones hebraizadas en la lengua vernácula oral de los judíos del norte de Marruecos, así como en su lengua escrita. La segunda pertenece a un nivel lingüístico más elevado que la primera y el lector *haketiohablante* descubre así un tesoro de vocablos y expresiones que le eran desconocidos.

El diccionario se basa en diversas fuentes bibliográficas y en el testimonio oral de treinta informantes de la zona norte de Marruecos, principalmente de Tetuán y Tánger, pero también de las localidades más pequeñas de Larache, Alcázar y Arcila. Una informante proviene de la región de Orán en Argelia.

Entre las principales fuentes bibliográficas figuran *El libro de actas de la Junta Selecta de la Comunidad hebrea de Tánger (1860-1883)* ¹, así como la extensa obra de Alegría Bendayán de Bendelac ², el conocido y pionero estudio de José Benoliel ³, el léxico de David Bunis ⁴, los diccionarios de Isaac Benharroch ⁵ y de Jacobo Israel Garzón ⁶ y la propia obra del autor escrita en coautoría con Tamar Alexander ⁷. Las dos novelas autobiográficas del incomparable Solly Levy proporcionan los ejemplos más expresivos y a menudo humorísticos de la *haketía* ⁸. Estos títulos no agotan las extensas fuentes bibliográficas utilizadas por el profesor Bentolila.

Un conocimiento extenso del hebreo en su amplitud diacrónica y de los textos bíblicos y litúrgicos permite al autor identificar la etimología hebrea de los vocablos *haketiescos*. El autor distingue el hebreo bíblico (HB), post bíblico (HPB), medieval (Hmed), post medieval (HPM), litúrgico (HL), normativo (HN) e israelí (HI) e indica la etimología exacta de la palabra con su correspondiente sigla.

El diccionario contiene una introducción en la que se analiza la *haketía* en su contexto histórico desde la Expulsión de 1492 hasta nuestros días y la estructura de la obra: sus fuentes bibliográficas, la grafía adoptada, la estructura de las entradas principales y los dos índices, uno de las palabras españolas y haketías y otro de la palabras hebreas, que remiten a entradas del diccionario ⁹. El primer índice facilita

la búsqueda de entradas secundarias que no empiezan con la misma letra que las entradas principales y la localización de entradas *hakéticas* a partir de las palabras españolas. Asimismo el segundo índice cumple el mismo objetivo en cuanto a palabras hebreas citadas. Al final figura una nutrida y muy útil bibliografía.

Esta obra esmerada y erudita abarca un extenso caudal de vocablos en los que se estudian por primera vez de manera sistemática los sustanciales aportes del hebreo a la *hakética* y, gracias a sus abundantes ejemplos, ilumina varios aspectos interesantes de la vida de sus hablantes. Por citar sólo un ejemplo, el *aguamaní*, que tiene una relación conceptual con el hebreo ¹⁰, es un agua que se recogía en vísperas de *Pésaj* para confeccionar las *massás semurás* ¹¹. Nos revela también curiosas transformaciones semánticas sufridas por palabras hebreas que pasaron a la *hakética*: así el *sa'atnez*, del hebreo *sha'atnez*, que designa la mezcla de lana y lino prohibida por la *Torá*, viene a usarse por extensión para designar la cruz; *tar'ela* (veneno en hebreo) se refiere a una comida demasiado abundante o a un sueño profundo y de *ta'am* (gusto, sabor en hebreo) viene la expresión «tener *ta'am*», con el sentido de «tener seso»; *harboná* significa paliza o reprimenda (deriva del nombre del eunuco *Harboná* del Libro de Ester que anuncia al rey Asuero que *Hamán* había levantado una horca para *Mordejái*, lo cual le valió el castigo del rey); por fin, *hatán vekalá*, en hebreo *novio* y *novia*, se utiliza como adjetivo para decir borracho. Con estos ejemplos, se puede apreciar la familiaridad de la comunidad *haketiohablante* con los textos y preceptos judíos así como un característico sentido del humor.

Ejemplar por su erudición, rigor y esmero, este diccionario es un complemento indispensable para los estudiosos de la *hakética*. En los últimos años, esta goza de un interés incrementado entre los académicos y los oriundos de la zona norte de Marruecos dispersos por el mundo, para quienes esta lengua, en vía de extinción, constituye una entrañable seña de identidad.

Notas

¹ Transcrito del soliteo por Gladys y Sidney Pimienta, París:Jerusalén, 2010.

² Los Nuestros: *Sejiná, Letuarios, Jaquetía y Fraja*, Peter Lang, 1987; *Voces Jaquetiescas*, Caracas: Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, 1990 y *Diccionario del Judeoespañol de los Sefardíes del Norte de Marruecos*, Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, 1995.

³ *Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía*, Madrid: R. Benazeraf, 1977.

⁴ *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*, Jerusalén: Magnes y Mlsgav Yerushalayim, 1993.

⁵ *Diccionario de Haquetía*, Caracas: Asociación Israelita de Venezuela y Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, 2004.

⁶ *Diccionario básico jaquetía-español*, Madrid: Hebraica, 2009.

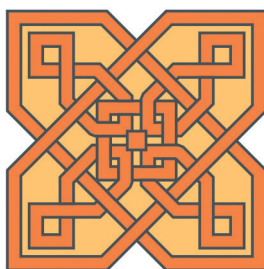
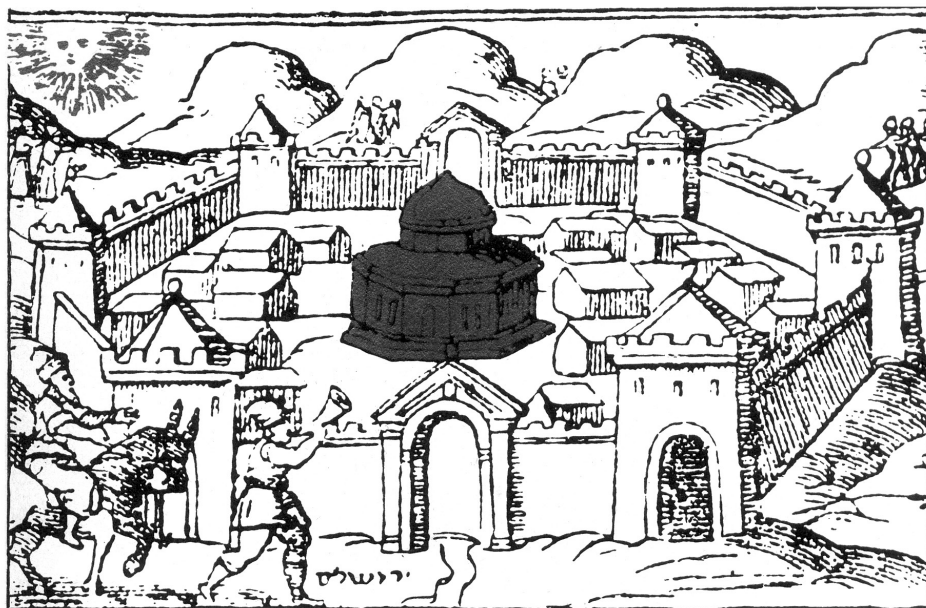
⁷ *La palabra en su hora es oro-El refrán judeo-español en el Norte de Marruecos*, Jerusalén: Instituto Ben-Zvi, 2008.

⁸ *El Libro de Selomó*, Madrid: Hebraica, 2008 y *El segundo Libro de Selomó*, Barcelona: Colección Fuente clara. Estudios de cultura sefardí, 2014.

⁹ Hay un pequeño error en la paginación. El primer índice cubre las páginas 187 a 208 y el segundo las páginas 209 a 226.

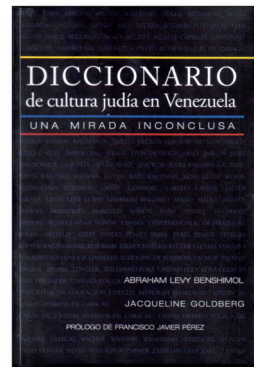
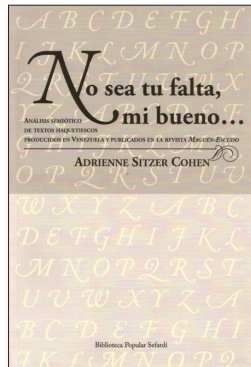
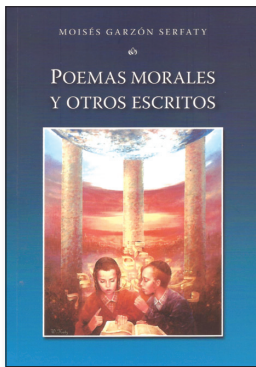
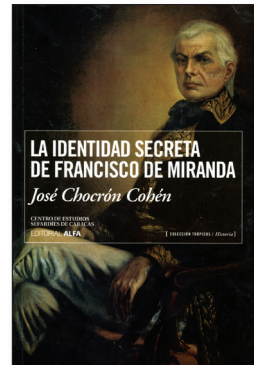
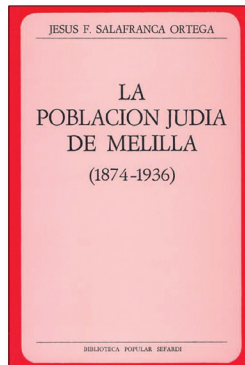
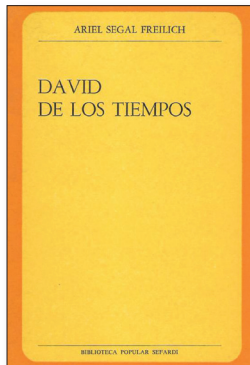
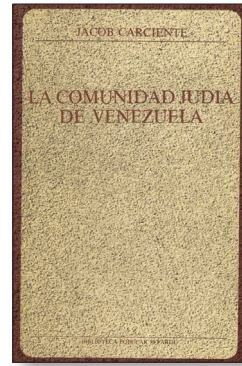
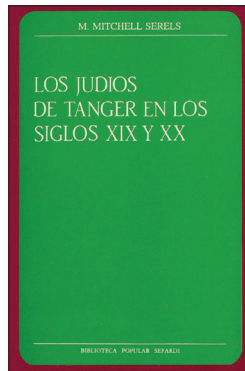
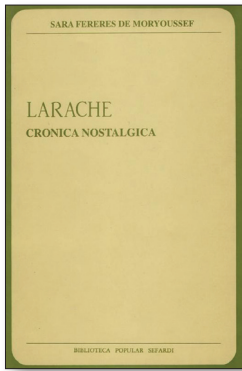
¹⁰ Véase p. 26, n. 2 y p. 20, n. 83.

¹¹ Así lo explica una informante tetuaní (cf. p. 26). Las *massás semurás* son tortas de pan ázimo que se comen en *Pésaj*.



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