

מגן

ב"ה

Maguén-Escudo Nº 167

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

AL SERVICIO DEL PUEBLO JUDÍO
Y DE SU CULTURA





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

Nº 167

DIRECTOR Y EDITOR FUNDADOR
Moisés Garzón Serfaty

EDITOR

Asociación Israelita de Venezuela

DIRECTOR

Néstor Luis Garrido CNP 5.307

ADJUNTA A LA DIRECCIÓN

Miriam Harrar de Bierman

ASESOR

Fernando Yurman

CONSEJO EDITORIAL

Amram Cohén Pariente

Abraham Levy Benshimol

Víctor Chérem

PÁGINA WEB

Sylvia Albo

PROMOCIÓN Y RELACIONES PÚBLICAS

Elsie Benoliel de Tobías

SECRETARÍA

Yulaska Piñate

DISÑO Y MONTAJE ELECTRÓNICO

Arq. Marilyn Bermúdez G.

FOTOGRAFÍAS

Sara de Santa Clara /

Enrique Levy-Oved /

Néstor Garrido /

Oro Jalfón /

Archivos

RETOQUE FOTOGRÁFICO

César Torres Barbieri

FOTOLITO E IMPRESIÓN

La Galaxia

Depósito Legal pp 76-1523

ISSN 0798-1961

DIRECCIÓN

Asociación Israelita de Venezuela

Avenida Principal de Maripérez

Los Caobos - Caracas 1050

Teléfonos: (0212) 574.3953 /

574.8297 / 574.5397.

Fax: (0212) 577.0249

http://www.aiv.org.ve

www.centroestudiossefardies.com

e-mail: info@centroestudiossefardies.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.



Tapiz bordado con bendiciones para los habitantes de la casa, hecho por artesanos de Israel. (Foto Néstor Luis Garrido)

Sumario

■ Editorial: Algo está cambiando	3
PERFILES	4
TESTIMONIOS PARA LA HISTORIA	
■ CESC presentó un conversatorio sobre el libro Permítanme contarles / SARA DE SANTA CLARA	5
■ AIV homenajeó a voluntarios de la Hebrá Kadishá Jesed ve'Emet / SARA DE SANTA CLARA	6
■ Congreso Judío Mundial realizó XIV Asamblea Plenaria / SARA DE SANTA CLARA	8
RESEÑA	
■ Hacia la cooperación intercomunitaria hacia el rescate del legado judeoespañol / NATÁN NAÉ	9
■ AIV realizó hilulá de rabí Shmón Bar Yojái Z'Y'L / SARA DE SANTA CLARA	11
SEMBLANZA	
■ La hilulá de rabí Shmón Bar Yojái / RAB. SAMUEL GARZÓN	13
LO NUESTRO	
■ El Alkoshor i-Tiz'abeab / ALICIA SISO RAZ	14
COMUNIDADES	
■ La familia Gómez: los primeros judíos neoyorkinos / ALICIA BENMERGUI	16
INVESTIGACIÓN	
■ Exogamia y supervivencia judía en la comunidad sefardita curazoleña / RAB. ISIDORO AIZENBERG Y BLANCA DE LIMA	18
IDENTIDAD	
■ Hacia un nuevo tipo de identidad del judío venezolano / NÉSTOR L. GARRIDO	29
FOLKLORE	
■ Una rara canción sefardí de Marruecos / JOSÉ MANUEL PEDROSA	43
HISTORIA	
■ El rico legado de los judíos sefardíes en la España musulmana / RACHEL AVRAHAM	56
ENTREVISTA	
■ Meditación judía: práctica moderna, técnica ancestral / ORO JALFÓN	58
RELIGIÓN	
■ El kashrut, ¿por qué? / RAB. ISAAC COHÉN	62
ANÁLISIS LITERARIO	
■ Fyodor Dostoevski: los Hermanos Karamazov y el libelo del crimen ritual / MARÍA DEL CARMEN ARTIGAS	64
LINGÜÍSTICA	
■ En la lucha por preservar el judeokachaná antes de que desaparezca / IRIS MANSOUR	66
NOTICIAS	
■ Ausencia de sefardíes en los billetes produce controversia en Israel / EFE – AURORA	69

ALGO ESTÁ CAMBIANDO

A veces las cosas mudan y cualquiera que haya estado ahí frente a ellas no ha notado lo que está pasando ante sus ojos. Algo así sucede con la comunidad judía de Venezuela, que a lo largo de los últimos diez años se ha ido transformando, no solo por el fenómeno de la emigración, sino porque la composición de la familia ha variado y por el renovado influjo de la religión.

Antes, cuando se preguntaba cómo estaba constituida la comunidad judía del país, se solía decir que esta era mitad askenazí, mitad sefardí, ambas comunidades estructuradas por separado, aunque había espacios en que las dos *kehilot* se encontraban para cooperar y ofrecerles a los judíos mayores posibilidades de desarrollo personal y asegurarse la continuidad: el Sistema Educativo Comunitario, el Nuevo Mundo Israelita, Hebraica, el Bet Avot, el Centro Clínico Yolanda Katz, la CAIV, toda la red Yájad y finalmente el Vaad Hakehilot.

Pero, algo sucedió en esos espacios donde los jóvenes de ambas comunidades comenzaron a formar hogares interétnicos, por lo que elementos de identidad de ambos grupos comenzaron a mezclarse. Dicho de otra forma, el *guefilte fish* comenzó a convivir con el pescado cocho en la mesa de los judíos venezolanos. Ahora bien, desde el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, tal como lo hemos visto en un trabajo que traemos en este número sobre identidad judía en Venezuela, nos hemos empezado a preguntar cuáles son los elementos culturales que predominan en esos hogares, que poco a poco se están convirtiendo en mayoría en el país. ¿Son sefardíes? ¿Son askenazíes? ¿Qué comen en *Rosh Hashaná*? ¿En las casas se habla o se entiende el haketía, el yidis o ninguno de los anteriores? ¿Qué papel tiene lo israelí y el hebreo? ¿Y qué elementos de la cultura venezolana y de la globalización están presentes? Así mismo, nos tratamos de acercar a la respuesta a la pregunta de qué hace que un joven askefardí se incline más por uno o por otro *núsaj* al momento de rezar, que se sienta más cómodo entre sus pares sefardíes o askenazíes o si les es indistinto o traten de buscar una tercera vía, representada por lo «israelí».

Son algunas preguntas que nos rondan en la cabeza y que son importantes al momento de planificar actividades que tienen que ver con la cultura, y por ende de la educación judía formal e informal, pues desde ambas *kehilot* se hacen esfuerzos para mantener aquellos elementos que tienen que ver con el origen étnico y geográfico, ya sea Marruecos o Rumania, el mundo de *Sefarad* o de la *Yidishkait*, o de introducir elementos de identidad que se desprenden desde Israel, o que están en el aire en Venezuela, y quizá valga la pena repensar, pues las cosas han estado cambiando, aunque no nos hayamos dado cuenta.

Articulist^{as} de esta edición:

Rab. Isidoro Aizenberg:

Rabino e investigador de The Harriet and Kenneth Kupferberg Holocaust Resource Center and Archives del Colegio Queensborough de Nueva York.

Rachel Avraham:

Activista feminista de origen estadounidense, naturalizada israelí. Gerente de contenido del portal Unitedwithisrael!

Alicia Benmergui:

Profesora y conferencista argentina. Directora de la revista digital Milim Cultural.

María del Carmen Artigas:

Doctora en Historia de la Universidad Estatal Bowling Green de Ohio. Profesora de Español y coordinadora de la maestría en Español de la Universidad de Nueva Orléans.

Rab. Isaac Cohén:

Rabino principal de la Asociación Israelita de Venezuela, desde 1977. Tiene estudios de rabanut en Francia y de dayanut en Israel.

Blanca de Lima:

Antropóloga e investigadora, egresada de la Universidad Central de Venezuela. Docente de la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (Coro).

Néstor Luis Garrido:

Periodista y profesor de la Universidad Católica Andrés Bello. Profesor invitado de Literatura Judía de la Universidad Central de Venezuela. Director de publicaciones del CESC.

Rab. Samuel Garzón:

Venezolano. Rabino responsable del departamento de Kashrut de la Asociación Israelita de Venezuela. Tiene estudios además en escritura de guitim.

Oro Jalfón:

Oriunda de Tetuán. Comunicadora Social de la Universidad Católica Andrés Bello 1984. Fue directora de Nuevo Mundo Israelita. Está residenciada en París.

Iris Mansour:

Articulista de The Guardian, Reuters, Time Out y Tablet Magazine. Nativa de Londres, ahora está residenciada en Nueva York, Estados Unidos.

José Manuel Pedrosa:

filólogo y folclorista, nacido en Madrid en 1965, profesor titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá.

Alicia Sisso Raz:

Oriunda de Tetuán y criada en Israel. Licenciada en filosofía con maestría en Historia del Arte de la City University of New York. Creó el portal www.vocesdehaketia.com

CESC presentó un conversatorio sobre el libro **PERMÍTANME CONTARLES**

El libro de Paulina Gamus es un testimonio sobre cuatro décadas de la historia contemporánea de Venezuela (1958-1998)

Sara de Santa Clara



En la gráfica, la autora, con las panelistas y los miembros del CESC. De izquierda a derecha, Abraham Levy, Marianne Beker, Néstor Garrido, Miriam Harar, Sonia Chocrón, Paulina Gamus, Elsie Benoliel y Sylvia Albo. (Foto Sara de Santa Clara)

ta del papel de su partido, Acción Democrática; y la de la judía que mira al país desde la perspectiva de la minoría en pleno proceso de su reconocimiento ante una mayoría acostumbrada a pensar en sí misma como un todo». Asimismo dijo que el libro es un documento histórico que «se alza como un antídoto contra la desmemoria».

Por su parte, Marianne Beker realizó un análisis de *Permítanme Contarles* y la historia de la política venezolana. Mientras que Sonia Chocrón comentó sobre el humor de las páginas del libro de Paulina Gamus y el sentimiento de nostalgia que le generó leer sobre la historia de la política venezolana en donde la democracia era un valor primordial.

Gamus decidió escribir sus memorias cuando se retiró de la política activa, luego de las peleas constantes con la computadora logró armar y terminar su libro. Sin embargo, siente que quedan pendientes un sinfín de anécdotas y «cosas insólitas» que espera publicar en un futuro: «Estoy segura de que serían un best seller, aunque tendré que ser cuidadosa para no ofender a nadie».

El público se unió a la conversación, y entre preguntas y comentarios sobre la historia de Venezuela hicieron inevitable hincapié en la situación política del presente se desarrolló amablemente el conversatorio.

El Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, ente cultural de la Asociación Israelita de Venezuela, gracias a la colaboración de la Fraternidad Hebrea B'nai B'rith que prestó sus espacios, realizó un conversatorio sobre el libro *Permítanme contarles* de Paulina Gamus. El evento tuvo lugar el 21 de abril en la sede de la B'nai B'rith.

El panel estuvo conformado por la profesora universitaria jubilada y directora académica del Espacio Anna Frank, Marianne Beker, y la poeta, novelista y guionista Sonia Chocrón, moderado por el profesor Néstor Garrido y con la participación de la autora.

Garrido, en su presentación, comentó que Paulina Gamus «cuenta la historia del país desde tres perspectivas: la de la mujer que logra un puesto en el estamento machista de la democracia; la de la política protagonis-

AIV homenajeó a los voluntarios de la HEBRÁ KADISHÁ HESED VE'EMET

La Junta Directiva de la Asociación Israelita de Venezuela les entregó botones de reconocimiento por su labor a todos los «hebrí»

Sara de Santa Clara

El jueves 30 de mayo la Asociación Israelita de Venezuela homenajeó, con un almuerzo y la entrega de botones de reconocimiento, a los integrantes de la Hebrá Kadishá Hesed Ve'Emet por ser voluntarios comprometidos y dedicados al servicio de la *kehilá*, y contribuir con el fortalecimiento de la misma.

La Hebrá Kadishá participa activamente en todas las etapas de la vida judía, tanto en los momentos de alegrías como en los de tristezas. Según el artículo 3 de su reglamento, la Hebrá asume la obligación de organizar y llevar a cabo, con arreglo al rito ortodoxo y a la tradición, los servicios de: acompañar a los enfermos graves, disponer de la conducción del fallecido a la sala de *rehisá* (lavado del fallecido), velarlo y conducirlo a su última morada, participar en las *mishmarot*, adecuar la instalación de los talamones, asistir a las noches de novias, coordinar las *hilulot*, entre otros.



El presidente de la AIV, Salomón Cohén, le impone el botón de reconocimiento al shej de la Hebrá Kadishá, Marcos Wahnón (Foto Sara de Santa Clara)

Durante el homenaje a la Hebrá, el Rabino Isaac Cohén bendijo a los *hebrí* (integrantes de la Hebrá) y comentó que ellos «cumplen con una misión extraordinaria», porque aunque «a todos nos enseñaron a dar las gracias, cuando hacemos un servicio de Hebrá Kadishá no las recibimos; con el difunto hay una relación de sinceridad en el cumplimiento de la *mitzvá*, esa sinceridad al realizar una *mitzvá* es lo máximo que puede hacer un ser humano».

El rabino continuó afirmando que es muy importante este concepto de sinceridad en el cumplimiento del precepto, «porque uno a veces cumple con *mitzvot* por compromiso, pero en la labor de los *hebrí* no hay un compromiso, sino el que tenemos que cumplir con *guemilut jasadim* [actos de bien]».

Por su parte el presidente de la Asociación Israelita de Venezuela, Salomón Cohén Botbol, reconoció y agradeció la labor de los integrantes de la Hebrá. Recordó que desde niño había oído sobre su importancia: «Mi padre me enseñó que la Hebrá tiene que ser la primera invitada a todas las fiestas y que siempre se le debe reservar una mesa. Por lo que una vez que asumí presidencia de la AIV quise reservar una mesa para la Hebrá y esa es la que estamos celebrando hoy».

Los responsables de la Hebrá Kadishá son: Marcos Wahnón, *shej*; los rabinos Elías Bitán, *shej* adjunto y Moisés Wahnón, encargado de servicios religiosos; Asher Serruya, encargado; y Elías Benzaquén, director.

Los voluntarios de la Hebrá son Abraham Chocrón, Ari Benzaquén, Arón Levy, Chalom



Los homenajeados y los directivos de la AIV después del acto de imposición de botones (Foto Sara de Santa Clara)

Bibas, Daniel Banhamou, David Benjamín, David Gabay, David Mahfoda, Eli Levy, Elías Bentolila, Elio Serfaty, Enrique Sultán, Isaac Gamal, Jacob Benjamín, Jacob Suissa, Jaime Benzaquén, Jacqui Chocrón, Jimi Hayón, José Bentolila, José Bittán, José David Dayán, Joseph Bittán, Michael Coriat, Moisés Bencid, Moisés Benzaquén, Moisés Hadida, Morris Benayoun, Salomón Wahnich, Alegría Garzón, Alicia Alfón Bentolila, Clarita Harrar, Coty Levy, Dalia Cohén, Doris Benzaquén, Elizabeth Abraham, Fortuna Gabay, Ilse Berkovitz, Mercedes Azulay, Patricia Benzaquén, Perla Chocrón, Reina Bittán, Renata Benzaquén, Rina BenAri, Silvia de Bentata, Simona Chocrón y Tery Alfón.

Para más información sobre la labor de la Hebrá Kadishá Hesed Ve'Emet consultar la página web: www.aiv.org.ve

Documento de la entrega de los Botones de Reconocimiento

Considerando que de forma desinteresada se ocupan de acompañar a los enfermos graves, organizar y dirigir servicios funerarios, atender al fallecido y a sus familiares y acompañarlos hasta conducirlo a su última morada.

Considerando que organizan y participan en los eventos de alegrías como talamones y noches de novia.

Considerando que coordinan la preparación de las distintas hilulot de la ciudad.

Considerando que todos son voluntarios comprometidos y dedicados al servicio de nuestra comunidad y que han contribuido al fortalecimiento de la misma, dando ejemplo a las generaciones futuras.

Acuerda la Junta Directiva de la Asociación Israelita de Venezuela entregar un botón de reconocimiento a los integrantes de la Hebrá Kadishá Hesed Ve'Emet, haciendo entrega del mismo en acto público a celebrarse el jueves 30 de mayo de 2013 – 21 de Siván de 5773.

Firman:

El presidente de la Asociación Israelita de Venezuela, Salomón Cohén Botbol; el Secretario General, David Gabay; y el Director de la Hebrá Kadishá, Elías Benzaquén.



CONGRESO JUDÍO MUNDIAL realizó XIV Asamblea Plenaria

El ex presidente de la CAIV Abraham Levy Benshimol representó a la comunidad judía de Venezuela

Sara de Santa Clara

Entre el 5 y 7 de mayo de 2013, el Congreso Judío Mundial (CJM) realizó su XIV Asamblea Plenaria en Budapest, Hungría. Asistieron alrededor de quinientas personas, entre delegados e invitados, representantes de más de setenta comunidades judías del mundo. Venezuela estuvo representada por el joven Meir Cherem y por el ex presidente de la CAIV Abraham Levy Benshimol, quien ofreció un informe sobre la situación de Venezuela y la comunidad judía, en la reunión que realizó el Congreso Judío Latinoamericano (rama del CJM).

Durante el evento se realizaron elecciones en las que se definieron a las autoridades del Congreso Judío Mundial. Cabe destacar la reelección del embajador Ronald Lauder como presidente del CJM, cumple esta función desde junio 2007, y la designación de Chella Safra como tesorera del CJM, una dirigente de la comunidad judía de San Pablo, Brasil.

Asimismo se escogieron diez vicepresidentes, elegidos individualmente, y cinco vicepresidencias para comunidades pequeñas, entre las cuales quedó Venezuela.



Plenaria del XIV Congreso Judío Mundial en Budapest.

Durante el congreso se realizaron deliberaciones sobre asuntos de gran interés para el judaísmo como las perspectivas de paz en Medio Oriente, el incremento de partidos políticos neonazis en Europa y en otras partes del mundo, y la libertad de las prácticas religiosas en los países, entre otros.



Se renovaron las autoridades de esta instancia de consulta mundial de las kehilot.

II Cumbre de la Plataforma Erensy se realizó en Estambul

Hacia la cooperación intercomunitaria en rescate del LEGADO JUDEOESPAÑOL

Natán Naé / Fotos: Enrique Levy-Oved

Veintiuna comunidades, once instituciones que preservan el legado sefardí y nueve entidades del Estado español se vieron representadas en Estambul en la celebración de la II Cumbre de la Plataforma Erensy, iniciativa del Centro Sefarad-Israel para promover el intercambio cultural, la conservación de las judeolenguas y la renovación de los lazos entre la diáspora sefardí y España.

La comunidad judía de Venezuela estuvo representada por Sylvia Albo, vicepresidente del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas; por Alberto Moryusef, directivo del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel y Néstor Garrido, director de la revista Maguén-Escudo, quienes tuvieron oportunidad de intercambiar experiencias y enseñanzas con sus pares de Israel, México, Argentina, Colombia, Brasil, Chile, España, Marruecos, Bulgaria, Grecia, Macedonia, Francia, Bosnia-Herzegovina, Estados Unidos, Holanda,

y por supuesto con sus anfitriones: los judíos de Estambul y Esmirna, que brindaron un ambiente propicio para el intercambio, a pesar de que la cumbre coincidió con el inicio de las protestas de los jóvenes turcos contra las medidas antilaicistas que está adoptando el gobierno del presidente Erdogan.

Esta es la segunda oportunidad en que las comunidades sefardíes se reúnen en la Plataforma Erensy, bajo el amparo de la Casa Sefarad-Israel, luego de que en el 2011 se realizó en Sofía y Plovdiv (Bulgaria) un encuentro similar.

En Estambul, los organizadores y anfitriones brindaron oportunidades para que los visitantes conocieran y compartieran con los judíos locales, herederos de la cultura judeoespañola, no solo mediante el intercambio intelectual, sino por medio de su gastronomía, sus costumbres, sus canciones y un detenido recorrido por las *kalejas* por lo que alguna vez fueron barrios judíos pujantes, como Balat y

Gálata. Asimismo, los integrantes de la Plataforma Erensy tuvieron varias sesiones de trabajo, en el que hubo discusiones en temas como educación y juventud, comunicaciones y nuevas tecnologías, identidad y memoria, y tradición y cultura, distribuidos en cuatro mesas, en las que se concluyó básicamente en aprovecharse de la Internet para libre intercambio de información y formación, tal como se evidenció en una

En las ruinas de Éfeso, se puede ver rastros de la presencia judía antigua en Anatolia.



plenaria celebrada en los salones de la sinagoga Nevé Shalom, la misma que ha sufrido dos ataques terrorista, en 1986 y en 2003.

La segunda parte del programa se desarrolló en el seno de la comunidad judía de Esmirna, en la península de Anatolia, donde una pequeña pero entusiasta *kehilá* se ha dado a la tarea de rescatar el legado arquitectónico de sus siete sinagogas, para lograr un extraordinario resultado para la preservación de la memoria. También en esa ciudad universitaria tuvo lugar un interesante sesión de presentaciones de las diferentes comunidades, en las que se habló de proyectos e investigaciones que se han llevado a cabo en todo el mundo con respecto a la cultura sefardí.

Como toda reunión de judíos, la II Cumbre de la Plataforma Erensyá estuvo coronado con varios conciertos: uno por parte de Los Pásharos Sefaradí, dueto compuesto por Izet Bana y Karen Gershon Sarhon, que se paseó por un amplísimo repertorio de canciones en judeoespañol, muchas dadas a conocer por ellos mismos. Sarhon, a pesar de pasando por un momento familiar difícil, compartió no solo su talento, sino también el lanzamiento del número 100 de suplemento *El Amaneser* (sic) del periódico judío local Salom. En Esmirna, las cantantes Linet Saúl (quien estuvo en Caracas en ocasión de la XIII Semana Sefardí de Caracas) y Liliana Benveniste, directora del portal E-Sefarad, de Buenos Aires, completaron los cuatro días de la programación oficial de la cumbre.



Tebá en forma de barco, con los que los judíos turcos recordaban la manera en que llegaron a ese país.

La II Cumbre de la Plataforma Erensyá fue posible gracias a la cooperación del Sentro Sefardí de Estambul (sic), la Asociación Cultural Sefarad de Esmirna, el Instituto Cervantes, la Fundación Tres Culturas, de España; la Red de Juderías; la Fundación Don Juan de Borbón España-Israel, las autoridades diplomáticas españolas en Turquía, el Ayuntamiento de Esmirna y, por supuesto, el Centro Sefarad-Israel, por medio de sus representantes, encabezados por Miguel de Lucas, su presidente, y la inestimable cooperación de Esther Bendahán y Fernando Martínez Vara del Rey.



Sesión de trabajo en Esmirna: Paul Hagovel de Grecia, Néstor Garrido y Alberto Maryusef de Venezuela junto a otros miembros de la plataforma escuchan una de las exposiciones.

Noche de fiesta comunitaria

AIV REALIZÓ HILULÁ de Rabí Shimón Bar Yojái Z'Y'A

Sara De Santa Clara

El 2 de mayo la Asociación Israelita de Venezuela celebró la *hilulá* de rabí Shimón Bar Yojái Z'Y'A en la quinta Monteverde, con el objeto de recaudar fondos para la Hebrá Kadishá y conmemorar la fecha del fallecimiento del sabio erudito.

El evento contó con la tradicional suelta de velas y cuadros, premios, comida mediterránea y con la participación especial del dueto Abi & Eli, quienes ofrecieron un repertorio de canciones hebreas a los asistentes.

La organización del evento estuvo a cargo de Déborah Bentolila y José Bentata, quienes junto al apoyo de distintas personas lograron su realización. Cabe resaltar la labor de las señoras de la Hebrá, quienes decoraron las velas y también colaboraron durante el día del evento: Oro Benzaquén, Alegría Garzón, Ety Bentolila, Déborah Bentolila, Monique Harrar y Mercedes Benhamou.

La ambientación del salón fue realizada por Jhon Flores y su equipo, el sonido estuvo a cargo de Eduardo Pilo y las fotografías de Tony Amato. Los dulces se realizaron gracias a las hermanas Bengio. También se contó con la colaboración de Esther Levy para la impresión de la publicidad y de Estrella Azulay Bentolila, que colaboró con el arreglo de los dulces; así como de Javier Rodríguez y Nereida Luciani de Festejos Mar. Hay que reconocer la labor de la Junta Directiva de la Asociación Israelita de Venezuela y especialmente



La *hilulá* de rabí Shimón Bar Yojái congregó a los dos presidentes de las comunidades judías de Venezuela: Ricardo Herdan (derecha) de la UIC y Salomón Cohén Botbol (izquierda) de la AIV.

del *shej* Marcos Wahnnon como director de la Hebrá Kadishá.

Los premios de la rifa fueron donados por Simón Sultán, Toy Watch de Venezuela, Jaime Elgaly, Elías Benzaquén, Benjamín Bentolila Cohén, Jacky y Sara Esquenazi, Michel Coriat y Carolina Monk de Holder.

«En Abi & Eli no existe un no»

Abi Belilty y Eli Levy son los artistas que cantaron en la *hilulá* de rabí Shimón Bar Yojái ofrecida por la AIV. Aunque los jóvenes, de

23 y 21 años respectivamente, tienen varios años cantando, en enero de 2012 decidieron crear e invertir en este dueto.

Abi estudió música en Israel y Eli estuvo involucrado en el medio desde pequeño: «Desde que nos unimos hemos estado progresando y creciendo como artistas» y agradecen a Harold Vargas, su director musical, por el apoyo que les ha dado.

Aseguran que les gusta cantar en hebreo y comentan que quieren «juntar la música hebrea - israelí, con el pop latino y siempre con una mirada hacia Di-os». Para armar su repertorio les envían la pista desde Israel, y aquí preparan su presentación para distintos eventos como bodas, ceremonias, actos y conmemoraciones comunitarias. Quieren crecer como artistas y al mismo tiempo colaborar con la comunidad judía venezolana, por lo que «cuando Déborah Bentolila nos pidió que participáramos en la *hilulá* dijimos que sí y cambiamos todos nuestros compromisos y viajes, porque en Abi & Eli no existe un no y menos cuando podemos apoyar a la comunidad».

Abi y Eli se han presentado en eventos en México, Miami y Panamá, así como en distintos actos y ceremonias comunitarias. También han cantado con músicos en vivo y con la sinfónica juvenil de Chacao.

Su próximo paso es grabar un CD y continuar realizando presen-

taciones en los distintos eventos de la *kehilá*. Agradecen a la comunidad por todo el apoyo que les ha dado, a Hebraica por apoyarlos en los eventos dentro de esa institución y a la Asociación Israelita de Venezuela por pedirles que participen en la *hilulá*.

Los cantantes Abi Belilly y Eli Levy acompañados de Déborah Bentolila.



*Las velas decoradas, hechas por distinguidas damas de la comunidad, son parte de la tradición de la *hilulá* de rabi Shmón Bar Yohai. (Foto Sara de Santa Clara).*



LA HILULÁ de rabí Shimón Bar Yojái

Rab Samuel Garzón

La palabra *hilulá* significa conmemoración festiva. Este término es utilizado, por excelencia, para determinar el día del aniversario de la muerte de rabí Shimón Bar Yojái.

Cabe preguntarse: ¿cómo es posible que, por la muerte de un ser humano, hagamos una conmemoración festiva? La explicación que dan nuestros *jajamim*, al respecto, es que los hombres justos, aun después de su muerte siguen en vida, ya que su ejemplo y sus enseñanzas continúan presentes en nuestras existencias, como el mismo día en que fueron dictadas, a diferencia de los inicuos, quienes, incluso en vida, son considerados como muertos. Por ende, cuando un hombre justo, del calibre de rabí Shimón Bar Yojái, deja este mundo, su partida es un motivo de alegría, ya que estamos seguros de que pasó a una mejor vida y porque está cosechando, a diario, todo lo que sembró en este mundo.

No por casualidad, en *Lag Baómer*, fecha de la conmemoración del fallecimiento de rabí Shimón Bar Yojái, acostumbramos a encender fogatas y velas, haciendo alusión al gran escl-

recimiento que hizo este hombre piadoso con su obra magna, el *Zóhar* (Resplandor), además de sus otras enseñanzas plasmadas en el vasto mar del *Talmud*, permitiéndonos conocer varios de los secretos más excelsos de la Creación. Entre estos, conseguimos uno que versa así: «Si los hijos del *Am Israel* llegasen a cuidar dos *shabatot* seguidos, inmediatamente gozarán del privilegio de contemplar la llegada del Ungido» (Shabat 118b).

Rabí Shimón Bar Yojái fue uno de los grandes alumnos de rabí Akibá, y además, fue el maestro del gran erudito rabí Yehudá Hanasí, autor de las *Mishnayot*. Gran parte de su sabiduría la obtuvo mientras estuvo escondido durante trece años en una cueva, junto a su hijo rabí Eleazar, evitando ser capturados y ejecutados por los soldados del Imperio Romano, quienes prohibieron el estudio de la *Torá* en esa época. Tal erudición le fue otorgada, en recompensa por el estudio realizado con mucha disciplina y sacrificio, requisitos básicos para obtener el éxito.

La noche de *Lag Baómer*, se acostumbra encender dos velas, en memoria de Rabí Shimón Bar Yojái y de su hijo Rabí Eleazar, y pedirle al Creador que, por el mérito de estos dos hombres buenos, se nos concedan todos nuestros deseos y anhelos, para bien.

Sea la voluntad del Creador, que el mérito de rabí Shimón Bar Yojái, su hijo rabí Eleazar y todos los tanaítas y amoraítas, nos ampare, a nuestra *kehilá* y a todos los judíos dispersos en los cuatro confines del mundo, para que, prontamente, en nuestros días, seamos redimidos y reunidos en *Yerushalaím* con la llegada del Ungido. Amén.



EL ALKOSHOR y Tiz'abeab

Alicia Sisso Raz

A **immá** cuanto daría yo pa comer un plato de **Alkoshor**! ¿A **ma** no me **levantí munchas** veces a **guizzar** este **guizado sabrozzo**? **Ma nuncua** me salió ni igualito ni **esparecido** al **Alkoshor** de **cazza**.

Mi **auela** la **descansada**, Sol Bergel, se quedaba de **ta'anit** en todos los días del calendario yudió que son de **ta'anit**: ella ni comía, ni bebía, y ni se **gozzaba** en el día de **ta'anit** de Esther, en el de Guedalya, y en todos los demás.

En **muestras cazzas** no se come ni carne ni pollo **dezde** el **Rosh hodesh hatta discués** del **Tiz'a** (nueve) del mes de **Ab**: la época que llamamos **Ben Hamesarím**. **Por mal que hubo en Siyyón** (exp.), cayeron ensima de muestras cabezas en **Tiz'abeab** muchas **guezeras** y **negraduras kefseadas**, y **pamorde** eso el apuro que tenemos y el **ta'anit**. **Halaquí** unitas **namás** de las dezgracias: el **horbán** del primer templo en Yerusalén por los Babilones, el **horbán** del segundo templo por manos del mal. logrado de Titus y los Romanos, la espulsión de España, **wa** es **hobá** de enmentar todo ese **Ejá u Tiz'abeab** (exp.) de los demás?

Mi **auela** la **descansada** no **hokkeaba** con mozotros que si ayunamos o no; ella tenía un alma **hnín** y durse. **Gher** la importaba que no comamos **hayitas** demaziado deliciozzas pa que no tengamos demaziado gozzo en este día triste.

Wa pamorde eso, mos **guizzaba** ese **Alkoshor**, lo que es una comida de **'aniyyut**, **za'ama**. **Wa** apañabamos **sobrayas** de pan y las **deshabamos** a secar, y de esas **sobrayas** de pan seco mi **auela** preparaba un **guizado** pa chupar los dedos. El **Alkoshor** no se comía solo! Se acompañaba con una ensalada de **berenyena** asada, adobada con su ajito, su limón su azeite y sal. Tanto me enyubilaba yo



Sol Bergel, abuela de la autora, en tiempos en que gaurdaba luto por su esposo Shalom Bergel (1942)

con ese **Alkoshor** yunto con la ensaladita de berenyena, **hatta** que me sentía como una pecadora del 'adau por gozzarme tanto en el día triste de **tiz'abeab**... Y siempre lo jammeaba, que ni los reyes de España tuvieron el zejut de gozzarsen como mi en un plato de **Alkoshor**...

Pamorde esta **membranza endiamantada**, cada vez que me entra el **wahsh** pa ese plato, me **levantoy** a cozzinar el **alkoshor**, ma nuncua me sale con ese sabor gustozzo que quedó en mi boca.

Y **daca agüera** que yo **sigoy** la receta de **cazza**, la que topí en uno de los padrones. Ya me cansí apañando **sobrayas** de pan, ya me qanteí desharlas a secar y **discués** a **fughearlas** con el vapor del cuscusero, de adobarlas con su ajito, y su comino, pimentón, azeite y sal. Tampoco me **olvidoy** de aprontar la ensaladita de berenyena, justo como el Dio mandó (exp.). Y aunque nada falta, el sabor nuncua es lo mizmo.

Adolo el **alkoshor** mío y **adolo** el **alkoshor** endiamanado de mi auela! Discués de munchas **prebas** y **qadeso** de guizzados de **Alkoshor** que se echaron a la basura, lo espay porque se me 'aksea el **Alkoshor**. Es que lo más importante falta: la mano consolozza de berajja de mi auela la hnina... Que en paz descanse.

Receta del Alkoshor

Poner cashitos de pan seco en una sopera
Roshear el pan con unas gotitas de agua fría, y shenshlearlo dabagar.
Fugheararlo ensima de un cuscusero, igual como se haze con el cuscusú.
Aprontar de mientras un sufrito de azeite, ajo picado, pimentón, comino y sal. Dabagar con la sal pamorde que el pan ya tiene su sal...
Cuando los cashitos de pan estén blanditos del todo, ponerlos 'aued en una sopera y aumentar el sufrito. Se jaltea bien hatta que todo el sufrito se chupe.

Glosario:

A immá - ay mama
'ad - y encima
'aued - de nuevo
ahoguiyos - penas
Alkoshor - un guisado de pan seco y especias
'aniyyut - pobreza
apuro - angustias
'aksear - entorpecer
Ben Hamesarim - entre angustias- son los primeros nueve días del mes de Ab
berajjá - bendición
como que el Dio mandó - como debe de ser
cozza - cosa
dabagar - despacio
daca agüera que - figurad lo que...
deshoy - dejo
Ejá - Lamentaciones del profeta Jeremías que se leen en Tiz'abeab.
Ejá y tiz'abeab - representa algo malo, triste, desgracia.
endiamantada - hermosa, excelente, maravillosa
enyubilaba - alegraba
enmentar - mencionar

esparecido - aparecido
fughear - cocinar sobre vapor
gozzarme - disfrutar de...
guezeras - desgracias; catástrofes
hayitas - cosas, algo, dulces
hatta - hasta
hnin-a - dulce, cariñoso/a
hobá - necesidad, deber
hokkear - insistir **okkear** - insistir
horbán - destrucción
jaltear - mezcla, revolver
jammeoy - pienso
kefseadas - dañadas, cruel
ma - pero
mal.logrado - malvado
mancaba - faltaba
membranza - memoria, recuerdo
negraduras - maldades, sufrimientos
pa - para
padrones - listas
pamorde - por causa de (que...)
Por mal que hubo en Siyyón - por las desgracias que ocurrieron en Sión
prebas - pruebas
qadeso - mucho más que eso
qantear - aburrir, fastidiar
Rosh hodesh - el principio del mes en el calendario hebreo
roshear - regar, salpicar **oshear** - regar, salpicar
shenshleaa - menear
sobrayas - restos
ta'anit - ayuno
Tiz'a - nueve
Tiz'abeab - día de ayuno y luto, el nueve día del mes de Ab en el calendario judío
wa - pues
wahsh - añoranza, la nostalgia
ucán - solamente
za'ama - es decir
zejut - merito, merecimiento



Una imagen típica del Tishá beAb en los alrededores del Muro de las Lamentos en Jerusalén.

LA FAMILIA GÓMEZ: los primeros judíos neoyorquinos

Alicia Benmergui

Cuando vemos las viejas tumbas, leemos los viejos nombres y escuchamos los relatos, no siempre podemos imaginar cómo eran y de dónde venían esos lejanos sefardíes, que vivieron en Nueva York y crearon allí la primera comunidad judía que ahora forma parte de la historia de Estados Unidos.

Los Gómez constituyeron una de las primeras y principales familias de Nueva York durante la época colonial.

Luis Moses Gómez (1654-1740) y su mujer Esther Márquez llegaron a Nueva York en 1696 o 1793. Luis había nacido en el seno de una muy rica familia de criptojudíos, o judíos ocultos en Madrid, España. Pese a que su nombre verdadero era Moses, el nombre Luis le fue dado en honor del rey de Francia, país que le había brindado refugio a la familia en tiempos difíciles.

Como la amenaza de la Inquisición se hacía cada vez más peligrosa, Moses y su madre fueron enviados a Francia. Pero, su padre fue apresado por el Tribunal Inquisitorial y permaneció encarcelado durante catorce años. Luego de su liberación Isaac se reunió con su esposa y su hijo en Francia, con la revocación del Edicto de Nantes las condiciones se volvieron muy malas para los judíos. La familia Gómez se mudó a Inglaterra, a pesar del respeto que se les tenía como una familia prominente, mientras vivieron en Inglaterra no gozaban de los derechos y ventajas otorgados a los cristianos. Entonces la familia viajó una vez más, en esta oportunidad a Jamaica, lugar donde se instalaron.



Grabado que representa los inicios de Nueva Ámsterdam, hoy Nueva York.

Allí Luis conoció y se casó con Esther, también hija de otra importante familia sefardí, en un matrimonio arreglado como se estilaba en esa época. Tuvieron seis hijos y en un momento dado decidieron mudarse a Nueva York, donde Luis abrió un negocio de ramos generales en Manhattan. Rápidamente se percató de las posibilidades existentes en el negocio de exportación de mercaderías por el Atlántico, gracias a estos redituables negocios se convirtió en un hombre muy rico. Las conexiones caribeñas que tenía Gómez impulsaron su gran éxito económico, sus principales socios eran Isaac Abenatar, de Curazao; e Isaac de Silva y Jacobo Rodríguez, de Jamaica. Estas relaciones iban más allá de temas comerciales, también les permitieron a sus hijos casarse con novias judías y llevarlas a Nueva York.

La prosperidad alcanzada por la familia Gómez fue tan grande que en 1711 fue una de las seis familias de comerciantes judíos que

contribuyeron a la edificación de la Trinity Church que se halla aun hoy día erguida en Nueva York. En 1705 la familia usando sus contactos y su influencia fue capaz de obtener lo que se llama una *Denization* de la Corona de Inglaterra. Este documento garantizaba un otorgamiento de privilegios a los ingleses residentes en Nueva York. Luis Gómez, el hijo de un forzado converso al cristianismo, logró derechos no como un refugiado, sino a la par de los otros ingleses residentes en el lugar. Gracias a esta medida Luis Gómez adquirió varios miles de acres en las tierras del Condado de Orange y del Ulster

Sinagoga Comunidad Shearit Israel

En 1714, Luis y sus hijos establecieron un puesto de intercambio con los indios a seis millas de Newburgh, los resultados fueron tan buenos que les permitieron la expansión de sus tierras y construir la que aún ahora es la casa más antigua de un judío en Estados Unidos. Es la que se conoce con el nombre de Gomez Mill House, se halla en Marlboro, Nueva York a unas seis millas de Newburgh.

En 1729 Luis utilizó sus derechos para comprar un terreno en Lower Manhattan. Este se convirtió en el primer cementerio de

la de la Sinagoga de la Congregación Hispano-Portuguesa, Shearit Israel. Al mismo tiempo, Luis Moses Gómez fue electo presidente de Shearit Israel, se había convertido en un filántropo que le dio un importante apoyo a la comunidad y a la sinagoga.

Durante muchos años la familia Gómez prestó servicios a la comunidad judía: David era *shojet*, en tanto que Benjamín era *mohel*.

Gomez Mill House

Para fines de 1720, la comunidad estaba creciendo rápidamente, por lo que Gómez solicitó apoyo de las comunidades del Caribe para construir en 1730 el primer edificio para la Sinagoga de la Congregación Shearit Israel, de la cual por muchos años Luis y sus hijos fueron sus *parnasim* (presidentes).

Sin embargo, con todo el poder económico y social logrado, los Gómez no pudieron escapar al odio antijudío, pese a los derechos otorgados por la corona británica. En 1737, durante una asamblea realizada en Nueva York en la cual los Gómez y otros judíos se disponían a votar, el futuro jefe de justicia de la ciudad, William Smith, consideró que era ilegal que los judíos votaran porque eran responsables por la muerte de Cristo y a partir de ese momento, la

Asamblea resolvió no admitir votantes judíos en la Colonia y durante varias décadas esta prohibición pesó sobre la comunidad judía de Nueva York.

Esto no le impidió a Gomez ser un patriarca de su época y un verdadero pionero americano.

Fuente:

Glimpses Into American Jewish History (Part 24).The Gomez Family-Dr. Yitzchok Levine.

Department of Mathematical Sciences-Stevens Institute of Technology-Hoboken, NJ 07030



Gómez Mill House es la casa construida por un judío, aún en pie, más antigua de Estados Unidos.

De María a Josefina:

EXOGRAMIA Y SUPERVIVENCIA JUDÍA en la comunidad sefardita curazoleña

Ponencia presentada en la XVI Conferencia Internacional de Investigadores de la Asociación Latinoamericana de Estudios Judaicos (LAJSA).

Universidad de Texas-Austin. Junio 2013.

Con el respaldo y colaboración de la Asociación Amigos de la Cultura Sefardí.

Rab. Isidoro Aizenberg
Dra. Blanca De Lima

Especial para Maguén – Escudo

Introducción

La endogamia matrimonial ha sido elemento estructural en cualquier comunidad judía, soporte que garantiza la supervivencia del colectivo en sus distintos planos. Cuando nos aproximamos a la comunidad sefardí de Curazao y analizamos su decurso como colectivo, encontramos una progresiva modificación en la generación de las familias de destino que implicó tanto el debilitamiento de la endogamia matrimonial como la unión consensual con gentiles.

Desde tiempos coloniales, en la pequeña comunidad sefardita curazoleña se vieron uniones –consensuales o no– de judíos con mujeres esclavas, uniones de judíos con mujeres libres y, ya en el siglo XX, matrimonios extra-comunidad. En la tierra firme latinoamericana y otras islas del Caribe, se vieron tanto los matrimonios extracomunidad, generalmente de hombres, como las uniones consensuales con mujeres católicas. Un permanente juego de tensiones marcó la vida de los varones sefarditas curazoleños, liados a su ancestral compromiso de colectivo en materia de alianzas matrimoniales; pero, a la vez, impregnados de los nuevos valores afectivos que trajo consigo la modernidad.

El propósito de este estudio es hacer un análisis con dos vertientes: la antropológica y la histórica. El marco antropológico utiliza la



La continuidad del judaísmo depende en gran medida de la existencia de matrimonios endogámicos.

trama parental, la memoria oral y la novela *Josefina* del judío curazoleño David Darío Salas. Otras obras literarias, que también se presentan en este texto, anteceden a *Josefina*, abonaron el terreno para su creación y refuerzan el análisis. El análisis histórico se fundamenta en fuentes documentales primarias y secundarias.

Nuestra tesis es que el colectivo sefardita curazoleño quedó inmerso en un juego de tensiones, resultado de su convivencia con grupos de mayor peso demográfico, y por ello con mayor fuerza para hacer sentir sus valores culturales y religiosos, algunos de los cuales, incluso, compartían mediante instituciones como las logias masónicas, sociedades culturales y otras. No podemos excluir, además, la comunión de intereses económicos y políticos.

Las tensiones antes mencionadas minaron la cohesión grupal y en muchos casos desembocaron en enlaces exogámicos de los cuales nacieron líneas de descendientes ajenos por crianza y educación al colectivo del progenitor. Descendientes que fortalecieron los grupos criollos y fueron sustracción para la vitalidad demográfica y con ello la difusión del patrimonio religioso y cultural de la comunidad sefardita curazoleña. Estas tensiones siguen vigentes para cualquier colectivo judío.

Acerca de las fuentes históricas y literarias

Obligado es en el oficio del historiador expresar que el profesional de la historia genera un hecho, el hecho histórico. Siguiendo a Ricoeur, el discurso del historiador representa acontecimientos por medio de enunciados, utilizando documentos. El historiador fundamenta el hecho con documentos mediante un procedimiento documental complejo (Ricoeur, 2010).

No todas las vivencias, sin embargo, quedan plasmadas en los documentos con claridad meridiana. Hay memorias que no pueden ser expresadas, no lo permite ningún o ningunos de los elementos culturales, sociales, religiosos o de otra índole. Por lo tanto, el hombre busca salidas a esa prohibición. En el caso que abordamos, se establecieron vasos comunicantes con la literatura, que terminó convertida en refugio de la memoria. Los recuerdos pueden ser personales o provenientes del entorno; en todo caso, la literatura se convirtió en refugio para ambos. Memoria personal y memoria colectiva se funden en cada uno de estos textos literarios.

Manejamos la fuente literaria como recurso antropológico y no histórico, ya que estamos convencidos de que estas obras alojan una memoria impedida, carente de una

«autorización» social para su visibilidad, y que drena por tanto hacia la literatura, depositaria del testimonio que no llega a documentos de archivo, pero accede a la esfera pública por un muy especial vaso comunicante que, a cambio de permitir su divulgación y acceso, la disfraza y despoja de su valor formal como documento para la historia. Aunque esta memoria no se torna histórica, hay una suficiente impregnación de testimonio y códigos socioculturales como para asegurar que algo ocurrió. Nosotros, *a posteriori*, estamos rescatando y confrontando esos valores con el dato de archivo.

Es nuestro análisis un intento por articular los elementos de valor sociocultural e histórico procedentes de ambas fuentes, extrayendo el mayor de los provechos de este singular diálogo entre la historia y la antropología.

El dilema de la exogamia en el colectivo judío: un problema mundial

La realidad de los matrimonios exogámicos a partir de la segunda mitad del siglo XIX ha preocupado a las comunidades judías de Europa, los Estados Unidos y América Latina, vistos como amenazas a la estabilidad y la sobrevivencia de estas colectividades. Numerosos libros y artículos se han escrito sobre el tema. Aseguran los expertos que las comunidades judías se verán disminuidas y perderán su vitalidad a menos que se frene o, por lo menos, desacelere la proporción de matrimonios que se solemnizan entre judíos y gentiles. Esta aseveración parece verificarse, como veremos, en las comunidades caribeñas, foco de nuestro trabajo.

Si bien los matrimonios exogámicos en los EE UU cobraron impulso en la segunda mitad del siglo XX, ya en el 1776, año en que se firmó la declaración de la independencia, se daban algunos de estos enlaces. Sidney M. Fish en su artículo *The Problem of Interma-*

riage in Early America, aborda el tema de los matrimonios exogámicos en los EE UU con perspectiva histórica y concluye: «El problema más amenazante [para la sobrevivencia de la comunidad judía] y del cual ninguna familia se vio eximida, fue el problema de los matrimonios mixtos» (1975: 85). Spickard cita al genealogista Malcolm Stern, quien revisando fuentes primarias, constató que: «699 matrimonios judíos en Norte América entre 1776 y 1840; 201 de estos, casi un 30 %, fueron matrimonios mixtos» (1989: 168).

Las estadísticas referentes a los matrimonios exogámicos en Europa no fueron más alentadoras, particularmente en aquellos países donde el sistema político abrió sus puertas a la asimilación judía y donde en consecuencia floreció el Movimiento Reformista judío. A pesar de que la tasa de estos matrimonios en Prusia fue de sólo un 5% entre 1875-1884, se incrementó a un 9% durante el quinquenio 1901-1905 y siguió creciendo a un 28% entre el 1927-1933 (Goldberg, 1964: 31-32). En la ciudad de Burdeos en la década de 1820 a 1830, «la tasa de los matrimonios mixtos llegó ni más ni menos que al 35-40%» (Hertzberg, 1978: 4).

Tomando en cuenta las cifras y tendencias anteriores, no debe asombrarnos que las relaciones matrimoniales entre judíos y gentiles también hayan formado parte de la vida de la comunidad judía más antigua de las Américas. Los matrimonios exogámicos en Curazao, durante las últimas décadas del siglo XIX y los primeros años del siglo XX, deben considerarse precursores de lo que se transformaría en un fenómeno más frecuente en décadas posteriores. Unido a esto, el fenómeno de la exogamia fue aún más acentuado en los sefarditas curazoleños que emigraron hacia tierra firme y otras islas del Caribe.

Uniones y matrimonios exogámicos marcaron la vida de la comunidad sefardita cura-

zoleña, en una historia que hunde sus raíces hacia los tiempos coloniales, como veremos a lo largo de estas páginas.

Uniones consensuales y matrimonios exogámicos en los varones sefarditas de origen curazoleño.

Como señaló Frances P. Karner a propósito de Curazao, desde los comienzos de la comunidad, en el siglo XVII, y a lo largo del siglo XIX: «los matrimonios endogámicos fueron los más preferidos por los *sefardim* [de Curazao], quienes se sentían determinados a preservar su identidad cultural, sus convicciones religiosas y su acervo en general» (Karner, 1969: 12). En la pequeña comunidad judía que emigró de Curazao hacia Coro, Venezuela, se dio el mismo fenómeno: «La endogamia matrimonial fue factor fundamental, utilizada para preservar la fe religiosa, consolidar el grupo y la posición de las familias involucradas» (De Lima y Aizenberg, 2007: 605).

Sin embargo, recientes hallazgos en fuentes primarias y memoria oral dejan ver que mucho antes, desde comienzos del siglo XIX y a lo largo de este, algunos varones sefardíes curazoleños procedieron a uniones exogámicas dentro y fuera de la isla. Estas uniones no fueron matrimoniales sino consensuales, lo que las debe haber hecho más débiles a los ojos de la comunidad judía isleña y con un rechazo aún mayor. Uniones no sólo exogámicas, sino además con mujeres de inferior condición social y económica, rompiéndose así la norma homogénica. Tenemos hacia 1800 la unión consensual entre Isaac Abinun de Lima (1774-1837), hijo de David Abinun de Lima y Sarah Calvo, con la mestiza Regina Jesurún, hija de la mulata Antonieta Levy y de padre desconocido. Salomón Abinun de Lima (1834-1898), hijo de Eliau Abinun de Lima y Esther Cohén Henríquez, se casó den-

tro de su comunidad en 1861 con Sylvia de Abraham Haim Senior y Cohén Henríquez, pero simultáneamente dejó en Barranquilla (Colombia) dos hijos de su unión consensual con la criolla Martha Insignares, el primero de los cuales, Domingo Mortimer, nació en 1861 y cuya numerosa descendencia quedó en Colombia (De Lima, Luis S/F).

A fines del siglo XIX, ya enmarcados como matrimonios mixtos con mujeres de su mismo estatus social, tenemos en Coro, Venezuela, las bodas de los hermanos Abraham y Segismundo Senior, hijos de Isaac Senior y Raquel López Henríquez, con las hermanas Rosario y Eugenia Molina (De Lima, Blanca, 2002); en la isla de Trinidad, la boda de Yldefonso de Lima, hijo de Daniel Abinun de Lima y Sarah Valencia, con Josefita Hernández Díaz (De Lima, Arthur, 1975). En Ciénega, departamento de Magdalena, Colombia, Haim Antonio Álvarez Correa –hijo de Mordechay Álvarez Correa y Raquel Álvarez Correa– se casó en 1875 con Manuela Egea Munive (Álvarez Correa, Antonio, S/F).

Este conjunto de enlaces sirven de ejemplos que nos llevan desde los prolegómenos de la exogamia matrimonial hasta los enlaces mixtos reconocidos y aceptados; recreando un escenario heterogéneo donde podemos imaginar el tránsito de la asimilación de la exogamia partiendo desde fuertes conflictos intrafamiliares y reto a la comunidad, pasando por el ocultamiento de vidas familiares paralelas en tierra firme hasta llegar a las bodas mixtas con mayor o menor aceptación.

En Curazao, los matrimonios exogámicos, si bien no en proporciones galopantes, se convirtieron en parte de su existencia. Tal como Karner indica, desde la tercera mitad del siglo XX se dieron casos de mujeres que rompieron «radicalmente con la costumbre, contrayendo matrimonios con no judíos y

con no holandeses, hombres de origen europeo y norteamericano que se habían radicado en Curazao durante los años posteriores al establecimiento de la Shell» (Karner, 1969: 44). Que tuvieran lugar matrimonios mixtos era indicativo de familias que optaban por patrones religiosos más liberales, y estas nuevas familias demostraban menos interés por la religión materna.

Mucho menos estudiado, tal vez por la connotación de estigma social que le acompañó y aún acompaña en medios muy conservadores, fueron las uniones consensuales exogámicas, que tuvieron igual peso que los matrimonios mixtos en la merma de las comunidades sefarditas de tierra firme. Se las encuentra a lo largo del siglo XIX y del XX, y para rastrearlas es preciso –casi siempre– recurrir a la memoria oral de aquellos descendientes dispuestos a colaborar. En el caso coriano encontramos no menos de diez casos de uniones consensuales mixtas con descendencia católica: Elías López-Fonseca Curiel con Ana Jacinta Mendoza (seis hijos), Otoniel López-Fonseca Curiel con Nerea Chapman (seis hijos), Raimundo Curiel Álvarez-Correa con Mercedes Luisa Thompson (dos hijos), José David Curiel Abenatar, dos uniones y tres hijos; David Curiel Delvalle casó con Virginia Henríquez a solo cinco días de su muerte, tras una vida en común y cinco hijos; Abraham Curiel Levy-Maduro, una unión y dos hijos; Jacobo Curiel Abenatar con Paula Infante (una hija); Salomón Levy-Maduro Vaz, dos uniones y siete hijos (De Lima, 2011).

Xenofobia y uniones mixtas

Si bien las relaciones matrimoniales de esta naturaleza podrían indicar actitudes de una sociedad sin prejuicios, no fue necesariamente así. Estas sociedades no eran multiculturalistas en el sentido contemporáneo de la

palabra, sino más bien tolerantes, y tolerancia por definición indicaba alguien que tolera -la sociedad católica- y los tolerados, en nuestro caso, los judíos.

Aunque esporádicos, hubo en los países de acogida eventos xenofóbicos en rechazo a los inmigrantes sefarditas, bien como expresiones genéricas o como agresiones individuales. Documentados están, por ejemplo, los eventos violentos de Coro (Venezuela) en 1831 y 1855; las agresiones a Jorge Isaacs siendo una figura pública en Colombia, mismas que condujeron a que Germán Arciniegas señalara críticamente la manera como Isaacs fue «insultado» como judío en el parlamento y hasta en la calle bogotana (1967:38). Finalmente, tenemos el escrito de un autor tan distinguido como el venezolano Manuel Vicente Romerogarcía, quien apenas en 1890 había dedicado su novela *Peonía* al «Sr. Dr. Jorge Isaacs», y publicó en 1894 un artículo en la revista literaria *Cosmópolis* donde acusó a los judíos corianos de maquinaciones comerciales fraudulentas y de adoptar el catolicismo por interés para casar con católicas: «Al día siguiente [de la boda] vuelven a ser judíos que no aguardan al Mesías sino el bolívar», en alusión a la moneda venezolana (Romerogarcía en Grases, 1944: 55). Lo que insinuó el autor es la práctica de la exogamia unida a la hipergamia masculina —que no fue el caso coriano—, pero que de haberse dado iguales resultados hubiera tenido sobre la merma de la comunidad judía.

A pesar de estas expresiones hostiles, debemos subrayar cuán notable fue para ciertos segmentos de la sociedad venezolana y otras sociedades caribeñas en las postrimerías del siglo XX, aceptar las relaciones matrimoniales entre cristianos y judíos. Los matrimonios exogámicos en Santo Domingo, por ejemplo, no solo fueron aceptados, sino que la sociedad en general los acogió sin recelos y los descendientes

católicos llegarían a reconocer abiertamente, y hasta con un toque de orgullo, su ascendencia sefardita. Lo mismo ocurrió con descendientes católicos de los sefarditas en Coro.

David Darío Salas

Son precisamente estas tensiones, resultado de la relación amorosa entre un joven judío y una mujer católica, las que se reflejan en la novela *Josefina* del curazoleño-sefardita David Darío Salas, publicada en Curazao en 1899. Escritor, periodista y editor; hijo de Abraham de Moisés Salas y Deborah Delia de Isaac Valencia, David Darío nació en Curazao el 22 de julio del 1872. El 29 de octubre del 1903, a los 31 años de edad, contrajo matrimonio con su prima Rachel Noemí Salas Baiz en Barquisimeto, Venezuela. Tuvieron siete hijos.

En su obra *Recuerdos imperecederos*, se incluye el ensayo *La Sociedad*, un tipo de testamento de principios éticos dedicado a sus hijos, y un poema, *Jom* [sic] *Kipur* (Día del Perdón), el único en toda su colección literaria donde hace mención del día más sagrado del calendario judío, o de cualquier otro rito judío. La otra excepción, donde el tema judío es fundamental, es en su novela *Josefina*.



Salas y sus precursores: el amor exogámico como dilema

Cuando Salas abordó en su novela las tensiones provocadas por una frustrada relación exogámica, temática tan controversial para la sociedad en la que residía, no era la primera vez que el tema había sido tratado. En Europa, por ejemplo, los sinsabores y las consecuencias resultantes de los amores entre judíos y cristianos ya tenía una larga tradición. Para efectos de este ensayo interesa la novela *Gloria* (1876-1877), del español Benito Pérez Galdós.

En América Latina solo tenemos tres textos que abordan el tema de los amores exogámicos judeocatólicos durante el primer siglo post colonial: *María*, de Jorge Isaacs (1867), *La hija del hebreo* (1883) del dominicano Federico Henríquez y Carvajal, y *Josefina* (1889) de David Darío Salas. Y si bien nuestro trabajo se concentra en la obra de Salas, consideramos importante dedicar el espacio pertinente a las obras del área iberoamericana que nutrieron o pudieron haber nutrido el esfuerzo literario de Salas, presentándolas en estricto orden de aparición editorial.

María, de Jorge Isaacs

La primera obra literaria que abordó el tema de las uniones mixtas entre judíos y católicas fue *María*, obra semi autobiográfica del colombiano Jorge Isaacs, publicada en Bogotá en 1867. El autor era uno de doce hijos de un judío converso, George Henry Isaacs.

María se publicó justamente cuando en Colombia se dieron cambios legislativos que establecieron un Estado laico. Según Sourdis Nájera, «bajo esta legislación favorable, la actividad vital y las prácticas judaicas se pudieron desarrollar en un ambiente de igualdad jurídica y libertad, pero no siempre de tolerancia» (Sourdis, 2001: 87). Existe un permanente juego de tensiones entre

la legalidad escrita, que forma parte de la jurisprudencia, y la legalidad vivida; esta última puede no estar plasmada como norma jurídica, pero su peso en la vida de los individuos es más inmediato y mayor.

En medio de estas tensiones se estructuró la identidad de Isaacs, y esto se reflejó tanto en su vida como en su clásica novela. La vida de María, destinada a morir en la novela, reúne un conjunto de signos que envían diversos mensajes, expresión del juego de tensiones que se vivían en la sociedad colombiana con respecto a la convivencia intercultural e interreligiosa. El amor de María y Efraín deviene en una frustrada síntesis de códigos culturales y sociales, por tanto, a pesar del venerado amor se profesan y a pesar de que ambos son católicos, él de nacimiento y ella por conversión con el consentimiento de su propio padre; el padre biológico de Efraín y padre adoptivo de María se opone a que aquel amor se vea consumado. Y es que en el vocabulario de la novela, que responde al positivismo propio de la época, subyace el término judío asociado a la raza, a diferencia del catolicismo, que es religión.

Efraín ama esa síntesis generada en María, pero el peso del factor racial se impone como un oráculo que marcará el destino de la pareja. El peso del *paterfamilias* es definitivo, pero la salida al dilema la dará la muerte, que lavará las manos a todos los protagonistas. María, finalmente, es y no es por partida doble. Y ese ser-no-siendo conducirá a la negación del amor exogámico y a su muerte como única y romántica salida al conflicto; María fallece mientras Efraín se encuentra estudiando medicina en Londres.

Por último, y en su tono autobiográfico, María retrata la vivencia experimentada por el autor, quien en su medio social nunca pudo divorciarse del elemento identitario judío,

manejado a conveniencia por la conservadora sociedad católica. La dulce María es una versión femenina de Jorge Isaacs. Ambos quedaron atados a ciertas características innatas que supuestamente distinguen a su «raza». La tensión de identidades en la ficcional María y en el Jorge Isaacs que le dio vida literaria es clara, pero es una tensión que no contempla el destino comunitario judío o la identidad judía abierta de modo positivo, al conservarse los tradicionales estigmas, de ahí el trágico final de la obra.

Gloria, de Benito Pérez Galdós

Benito Pérez Galdós publicó *Gloria* en 1876-77, marcando así su entrada en la controversial polémica acerca de la «cuestión religiosa» reavivada en España durante el último tercio del siglo XIX. Fue entonces cuando el gobierno liberal que gobernó a España desde la «Gloriosa Revolución» de 1868 se disolvió y volvió a tener vigencia la constitución conservadora de 1876. La libertad de religión garantizada en el 1868 fue consecuentemente restringida y la religión católica una vez más impuesta como religión oficial del Estado.

Fue dentro del marco de este ambiente social que Galdós concibió su *Gloria*, novelada catalogada «de tesis», es decir, escrita con la intención de suscitar un debate ideológico acerca de ideas de carácter social o moral, pero que, en el caso de Galdós, sirvió para despertar el debate religioso/político.

Gira *Gloria* en torno al triste destino de los frustrados amores entre David Morton, judío británico, descendiente de una familia sefardita castigada por siglos de intolerancia religiosa, y Gloria Lantigua, española nata, hija de una familia ostensiblemente defensora de los valores del más ferviente catolicismo. David no manifiesta ninguna inclinación religiosa, no demuestra interés por los valores

judíos, hasta tal punto que tanto Gloria como su familia asumen que debe ser protestante.

El amor imposible y trágico de ambos enamorados se enmarca en el fanatismo religioso de ambas familias y de la sociedad del pueblo de Ficóbriga, epicentro geográfico de la trama. El matrimonio mixto queda negado como opción social y personal. Sin embargo, la pareja sucumbe al amor romántico y ella queda embarazada, con lo cual viola uno de los códigos judeocristianos que miden el valor social de una mujer: la virginidad. Esa violación de código nos dice que el amor unifica, es decir, hace posible la exogamia, mas el fanatismo religioso divide y hace fracasar el intento interreligioso que plantea la ficción literaria.

En ese sucumbir de la pareja, Pérez Galdós sinteriza los valores positivos de ambas religiones, que, sin embargo, no logran lo mismo en el plano social. Buscando una vez más la síntesis y acentuando el drama, Galdós hace transitar el fin de la pasión de los protagonistas justo en días de la pasión de Cristo, y hace morir a Gloria un Domingo de Resurrección, quedando un hijo, que sobrevive a la muerte de su madre y la locura de su padre, trágica descendencia de una relación exogámica condenada al fracaso. Aquí, el exceso religioso se impone al deseo amoroso, evitando su concreción formal como matrimonio mixto, aunque de la fuerza del amor haya nacido un descendiente que encarna el sino de una sociedad española heterogénea y estructuralmente heredera de tradiciones judías y católicas.

La hija del hebreo, de Federico Henríquez y Carvajal

Federico Hernández y Carvajal (1848-1952), descendiente de judíos sefarditas, nació en la ciudad de Santo Domingo, República Dominicana. Abogado de profesión, tuvo una intensa vida como político, periodista, es-

critor y académico, dentro y fuera de su país. Amigo personal de José Martí, entre los cargos que desempeñó están el de presidente de la Suprema Corte de Justicia (1912); ministro de Interior y Policía durante la administración de su hermano, el presidente Dr. Francisco Hernández y Carvajal (1916); rector de la Universidad de Santo Domingo (1930) y fundador y presidente de la Academia Dominicana de la Historia (1933) (Bosch, 1952).

Estrenada en el teatro La Republicana el 16 de julio de 1882, la obra trata sobre Daniel López, judío sefardita, quien se enamora de María, hija de don Juan y ferviente católica. Con el padre de María firmemente opuesto a la relación, los enamorados huyen de la casa paterna para santificar su lazo ante un sacerdote cristiano, lo cual no genera problemas para el joven, en cuya vida brilla por su ausencia la práctica religiosa judía aunque, por otro lado, en ningún momento abandona su religión o siquiera sugiere convertirse en cristiano. Esta circunstancia de atonía cultural sin abandono de la fe de origen, fue propia —en el plano de lo real— en muchos hombres judíos que emigraron de Curazao e hicieron sus vidas en otros puntos de la cuenca caribeña. A esto lo hemos llamado, en otro trabajo, esqueletización de la fe; dada la pérdida de elementos rituales que ayudaran a conservar y fortalecer la identidad religiosa, agravada por la carencia de rabino en muchas de las ciudades donde estos hombres asentaron (De Lima, 2002).

Una vez santificado el matrimonio los recién casados residen en Colombia, donde les nace una hija a quien dan el nombre de Cristiana. Pasan los años y un buen día aparece un pobre ciego pidiendo limosna en la puerta de casa de Daniel y María, quienes reconocen de inmediato en él a don Juan. Ocultando sus identidades se presentan como Lucía Ortiz

y Manuel del Pino. Sin embargo don Juan sospecha «que es tu padre, Cristiana, hebreo» mientras que Cristiana reafirma: «Mi familia—padre i madre—es católica romana; por eso Cristiana me llamo» (Henríquez y Carvajal, 1883: 40).

Al hacer dialogar a hija y padre, Henríquez y Carvajal ratifica valores de la modernidad: la supremacía del amor romántico, la tolerancia y el libre albedrío, con la desaparición del *paterfamilias* como factor de decisión en materia de matrimonios.

Finalmente, Cristiana se revela ante don Juan como la hija de un hebreo. Don Juan, a raíz de una intervención quirúrgica, recupera su visión. Simbólicamente, su ceguera era más que física, era espiritual; siendo la intolerancia incapaz de permitirle apreciar el amor de su hija por Daniel. Más ahora, con los «ojos abiertos» observa «que se obtiene gran victoria efectuando el himeneo de cristiana con judío, pues que triunfa el evangelio!» (Henríquez y Carvajal, 1883: 72). El final feliz de la obra es posible porque se impone el peso de la herencia católica, admitiéndose la exogamia siempre y cuando la descendencia se apegue a la religión materna.

Josefina

Como sus antecesoras, la novela de Salas —quien siempre permaneció judío— cuestiona críticamente las barreras que impedían un romance catolicojudío. Salas reitera que su novela está «basada sobre un hecho histórico, salvo una que otra modificación indispensable para el desarrollo del argumento, estas páginas no son más que una historia de amor que quedó troncada por las preocupaciones religiosas de nuestro siglo» (Salas, 2004: 11).

La historia de *Josefina* se desarrolla en Curazao comenzando en febrero de 1892. La narrativa está enmarcada en el contexto de



Dos novelas que reflejan el conflicto del matrimonio exogámico: María de Jorge Isaacs y Josefina de David Darío Salas.

revueltas políticas que afectan a Venezuela, el país donde residía Salas. Josefina, una joven y hermosa mujer, se escapa de Venezuela junto a su familia y otras cuantas más familias venezolanas, huyendo del trauma de una guerra civil que afecta a su país. (p. 20)

Un amor imposible

En el curso de una velada, Alfredo se enamora de Josefina, joven católica. Alfredo, en contraste, no despliega ninguna característica que lo pudiera identificar como judío. Alfredo no aparenta haber obtenido ninguna educación acerca de la fe, liturgia, religión o práctica judía. Esta característica tiene su símil en el hecho histórico: el alejamiento de la práctica en las comunidades de tierra firme, carentes de rabino y sinagoga.

Por lo tanto, cuando Alfredo declara su apasionado amor por Josefina, se crea automáticamente el marco para el choque entre los dos criterios: por un lado, el de una creyente, católica practicante, y por el otro, de un judío no-creyente. Alfredo no es capaz de contemplar nada que le impida llegar al matrimonio. Se ve perplejo y frustrado por su fracaso de persuadir a Josefina para que

responda favorablemente a sus súplicas. Josefina, a pesar de los insistentes ruegos de su amante, no cede en su posición: la de ellos es una relación imposible. Ella le reitera una y otra vez de que no pueden cerrar sus ojos ante la realidad de las irreversibles creencias religiosas que los separan y que impiden la consumación del gran amor que sienten. «Es preciso ser fuerte en las luchas de la vida; es terrible decirlo, terrible para ambos, pero es preciso», le manifiesta Josefina a Alfredo, y concluye en un dramático desenlace: «No tiembles, nuestro amor es un imposible» (Salas, 110-111).

La posición irreductible de Josefina se ve reforzada por la postura de su padre y del padre de Alfredo. Salas define como «fanáticos» tanto al padre de Alfredo como al de Josefina. Se hacen merecedores de este epíteto por insistir en que sus hijos contraigan matrimonio dentro de su religión. El Alfredo de Salas, igual al Daniel de Galdós, y al David de Henríquez y Carvajal, determinan que los obstáculos que la religión crea en contra de los matrimonios exogamos se debe a «esa intolerancia de las religiones todas, esas preocupaciones mezquinas [que] son la fuente principal del odio que aún germina en el corazón de la humanidad» (Salas, 139).

Salas concluye su novela haciendo preguntar a Alfredo: «¿Existe acaso una religión más sagrada que el amor?» (p. 209). El romance de la pareja termina cuando concluye la guerra civil en Venezuela. Josefina y sus padres regresan a su país. Alfredo parte muy poco después a Nueva York en un viaje de negocios y fallece dos años más tarde, aparentemente agobiado por su frustrado amor por Josefina.

Reflexiones finales

Josefina visualiza desde la literatura una realidad histórica específicamente caribeña,

pero que expresa un dilema que es universal para el colectivo judío: la necesidad de mantener la endogamia matrimonial como condición estructural para permanecer como pueblo, con su particular identidad religiosa. En el caso caribeño, las migraciones, la ausencia en tierra firme de comunidades robustas, demográficamente en ascenso, con presencia de rabino y sinagoga, unido todo a las presiones socioculturales del colectivo criollo y las tendencias modernas acerca del amor romántico, determinaron procesos de asimilación cultural que incluyeron la exogamia grupal como ruta para generar familias de destino.

La idea de dejar que «el amor haga lo suyo» expresada en la literatura, en el plano histórico llevó a la disolución gradual de la identidad judía de muchos de los sefarditas caribeños. Tal como escribió Paula E. Hyman, profesora de Historia Judía Moderna en la Universidad de Yale, «El producto de la asimilación es la disolución de una minoría por medio del abrazo biológico con la mayoría por medio del matrimonio mixto» (1995).

En la ficción literaria se plantea la utopía del amor como religión, desembocando en la imposibilidad de la unión exogámica. Aunque las obras potencian lo impensable, lo negado: el amor entre personas de distinta fe religiosa; el ideal utópico destruye los personajes, siendo la muerte la solución final al conflicto: María (Isaacs) y Gloria mueren, Morton enloquece, lo cual es una forma de morir. Alfredo, literalmente, muere de amor lejos de Josefina. En el plano de los hechos históricos se llegó al suicidio femenino ante la imposibilidad de concretar una relación amorosa extracomunidad, como fue el caso de Honoria Curiel, en Coro (De Lima, 2005).

Sin embargo, las fuentes históricas nos indican que la realidad no se comportó de

manera tan rígida. En su afán por enfatizar la restricción y los condicionamientos religiosos y culturales que la sustentan, la fuente literaria se aleja del dato histórico: la exogamia se concretó de manera exitosa a lo largo de la cuenca del Caribe y generó miles de descendientes de sefarditas que hoy son católicos sin desconocer sus raíces históricas y culturales judeoespañolas. Las redes sociales y las webs de genealogías en internet permiten identificar a estos descendientes, entre los cuales están los Senior de Colombia y Venezuela, los Álvarez Correa de Colombia, los De Lima de Venezuela, Colombia y Trinidad y Tobago; así como descendientes católicos de sefarditas en la isla de Curazao (De Lima, 2009). Sin embargo, es preciso acotar que esta exogamia se dio por vía masculina; la soltería femenina fue el destino de muchas mujeres judías de tierra firme, impedidas de matrimoniarse por falta de varones de su propio grupo religioso, lo cual alimentó la desaparición de las comunidades en tierra firme.

Existen muchas maneras de abordar el proceso histórico de disolución de una minoría. La novela *Josefina*, junto a sus predecesoras, da fe del valor de la ficción como fuente antropológica para estudiar la exogamia en un caso concreto, ya que la narrativa permite escuchar la voz de una memoria impedida. La ficción recrea y analiza, dibuja, y comenta. En diálogo con la documentación histórica, nos permitió poner de manifiesto las formas en que un grupo, en este caso, los sefarditas curazoleños, afrontó uno de los grandes dilemas que siempre acompañarán a toda comunidad religiosa en minoría demográfica y carente de soportes para el despliegue de su identidad religiosa y cultural.

Notas:

^{1.-} En el Archivo Histórico de Curazao se ubican los documentos que dan cuenta de esta unión y su descendencia, entre ellos los testamentos de la pareja y las actas de nacimiento de sus hijos. Uno de ellos, Genereux De Lima Jesurun, fue destacada figura pública en el Curazao del siglo XIX.

^{2.-} Justo Sierra O'Reilly, mexicano, publicó entre 1848-1849 la novela titulada "La hija del judío", cuya trama está inserta en el siglo XVII y por lo cual no se incluyó para este estudio.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Correa, Antonio (S/F). Genealogía de Haim Antonio Álvarez Correa Álvarez Correa y Manuela Egea Munive. Archivo personal de Antonio Álvarez Correa Brodmeier. Miami, Florida, EUA.
- Arciniegas, Germán (1967). Genio y Figura de Jorge Isaacs. Eudeba. Buenos Aires.
- Bosch García, Carlos. "Federico Hernández y Carvajal". Revista de Historia de América. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. N° 34, Diciembre 1952, pp. 549-552. URL: <www.jstor.org/stable/20138261> (10-08-2012).
- De Lima, Arthur (1981). The De Limas of Frederick Street. Caribbean Ltd. Publishers. Trinidad & Tobago.
- De Lima, Blanca (2002). Coro: fin de diáspora. Edición FHE-UCV. Caracas.
- De Lima, Blanca. "Dolor y amor, ángeles y plañideras: cementerio judío de Coro". Revista Apuntes. Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el Patrimonio Arquitectónico y Urbano. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Vol. 18, N° 1-2, enero-diciembre 2005, pp. 56-69.
- De Lima, Blanca. "¿Una nueva dimensión para el oficio del historiador?; el potencial académico de Facebook y otros portales en internet". Ensayo en: Suárez, Niria (editora) (2009). Diálogos Culturales. ULA-GIECAL-AAM. Mérida. Venezuela.
- De Lima, Blanca (2011). Fichas biográficas de personas sepultadas en el cementerio judío de Coro. Inédito. Centro de Investigaciones Históricas Pedro Manuel Arcaya-UNEFM. Coro. Venezuela.
- De Lima, Blanca y Aizenberg, Isidoro. "Bodas judías en el Coro del siglo XIX". Revista Tierra Firme. Fundación Tierra Firme. Vol. XXI, N° 100, octubre-diciembre 2007, pp. 597-614.
- De Lima, Luis (S/F). Descendants of David Abinun de Lima and Leah Halas. Archivo personal de Luis De Lima Ariza. Phoenix, Arizona, EUA.
- Fish, Sidney. "The Problem of Inter-marriage in Early America". Gratz College Annual of Jewish Studies, Vol. IV, 1975, pp. 85-95.
- Henríquez y Carvajal, Federico (1883). La Hija del Hebreo. Imprenta de García Hermanos. Santo Domingo. República Dominicana.
- Hyman, Paula (1995). Gender and assimilation in modern jewish history. University of Washington Press.
- Isaacs, Jorge (1978). María. Biblioteca Ayacucho. Caracas. Venezuela.
- Karner, Frances (1969). The sephardics of Curacao. Van Gorcum & Comp. Ltd. The Netherlands.
- Pérez Galdós, Benito (1984). Gloria. Alianza Editorial. España.
- Ricoeur, Paul (2010). La Memoria, la Historia, el Olvido. FCE. Argentina.
- Romerogarcía, Manuel. "Las muchachas corianas". En: Grases, Pedro. En el Cincuentenario de Cosmópolis: Selección de Artículos Doctrinales, Compilación y Prólogo. Ediciones del Instituto Pedagógico Nacional. Caracas, Venezuela. Pp. 53-58.
- Salas, David Darío (2004). Josefina: Novela Basada Sobre un Hecho Histórico. Ediciones Gobierno de Carabobo. Valencia. Venezuela.
- Sourdis Nájera, Adelaida (2001). El Registro Oculto: los Sefardíes del Caribe en la Formación de la Nación Colombiana 1813-1886. Edic. Academia Colombiana de Historia. Colombia.
- Spickard, Paul R. (1989). Mixed Blood: Inter-marriage and Ethnic Identity in Twentieth-Century America. The University of Wisconsin Press. USA.



La integración de sefardíes y askenazíes

Hacia un nuevo tipo de IDENTIDAD del judío venezolano

Néstor Luis Garrido

Especial para Maguén – Escudo

Es un lugar común en los medios de comunicación de la colectividad judía de Venezuela decir que esta es un ejemplo de cooperación y de integración, y que la distinguen de las otras, medianas y grandes, presentes en América, y esta aseveración se basa en la cooperación institucional entre las dos principales *kehilot* presentes desde el siglo XIX hasta nuestros días, expresada no solo en gestos de buena voluntad ni discursos, sino en empresas comunes que han estado operando en el país, desde los años 60 al presente.

En esta exposición, trataremos de abordar cómo se ha reflejado en la identidad judía venezolana esas decisiones políticas de cooperación y en algunos casos de integración, y cómo se ha ido conformando una nueva percepción de lo judío, que ya no se basa en la distinción tradicional sefardí-askenazí ni en la dicotomía religioso-laico, sino en una de hibridación y mestizaje, que se encaminan hacia un autoconcepto de comunidad ashkefardí venezolana, acrónimo creado por Moisés Garzón Serfaty hace ya varias décadas, que se refleja no solo en el país, sino también en las colonias que se han formado en el extranjero, producto de la emigración, hacia lugares como Panamá, Israel y el sur de la Florida.

El proceso de formación de la comunidad judía de Venezuela, al igual que todas las otras que comparten el continente americano, es bastante similar: durante la colonia, los intentos de conformar lo que entonces se llamaban red de marranos o sinagogas secretas en las Indias se vieron frustrados por el peso de la Inquisición. Estas comunidades secretas tuvieron tanto éxito



Minorías en busca de una identidad: niñas judías de Maracaibo (circa años 60) con el traje «típico» venezolano.

en Venezuela que nadie nunca las ha detectado o tan fracasadas que no lograron mantenerse, al menos en el seno de lo que se conoció durante la colonia como Provincia de Venezuela y luego Capitanía General. Sosa Llanos (2010) reporta cuatro casos de judaizantes llevados desde Venezuela hasta el tribunal de Inquisición, uno de los cuales, Benito Henríquez fue condenado por rabino en 1650 y otro, Miguel Fernando de la Vega, por hacer proselitismo judío en Maracaibo en 1718. Al menos estos dos casos pudieran revelar la existencia de alguna audiencia a la que predicar o en la que oficiar. Otra evidencia de presencia judía en Venezuela la reporta Carciente (1991) con la fundación del villorrio de Santa Irmandade, en 1693, en la zona costera de Tucacas, donde hubo una colonia de judíos portugueses de Curazao y que fue destruida a principios del siglo XVIII a manos del gobernador colonial español. Este hecho revela el interés por parte de los activos miembros de la

comunidad judía de Curazao en establecerse en Tierra Firme. La presencia de judíos caribeños entre las tropas independentistas venezolanas es bien conocida, entre los que también se cuenta la existencia de Isidoro Borowski (1807-1837), quien vino desde Europa central a luchar por la independencia. La iniciativa de establecer una comunidad judía en el país comienza en 1818 cuando comienzan a llegar grupos familiares a Coro provenientes de Curazao, y se consolida en 1830, año en el que Samuel Hoheb se convierte en el primer judío en obtener un cargo público, al ser elegido alcalde de Coro (Blank. 1993. p. 211). Paralelamente, otro grupo de judíos sefardíes, esta vez de la colonia danesa de Santo Tomás, se estableció en Barcelona. Kaplan y Avni, según lo reporta Bejarano (2013), señalan que estos sefardíes occidentales «se asimilaron dentro de las sociedades católicas por falta de población judía que podría haber asegurado servicios comunitarios, o una oferta en el mercado conyugal». En estos momentos, la Asociación Israelita de Venezuela reporta como judíos a solo dos personas descendientes por ambos lados de la comunidad coriana, los hermanos Telma y Herman Henríquez López Fonseca. Rafael Curiel Penso, (Curiel 2013, comunicación personal) registró la existencia de más de 1.700 personas vivas como descendientes de Jacob Haim Curiel Fidanque, padre del fundador de la comunidad judía de Coro en el siglo XIX. Otras familias pueden tener igual dimensión y sus miembros han llegado a niveles insospechados de influencia en la vida venezolana, como el actual presidente Nicolás Maduro y su más ferviente contrincante Henrique Capriles Radonski, ambos cristianos. Es de hacer notar que los judíos de Coro fueron expulsados de la ciudad entre 1855 y 1860, tras unos motines antisemitas. Ningún hecho histórico de esa dimensión se registró en Venezuela sino 149 años después, con el primer allanamiento, sin cau-

sa justificada hasta el día de hoy, de la sede del Club Hebraica, en la ciudad de Caracas.

De Marruecos venimos

Antes de hablar de la formación de las primeras instituciones judías en el país, es necesario recordar que la Venezuela del siglo XIX fue un país de gran inestabilidad política: desde la independencia de España y la separación de Colombia, el país pasó por varias guerras, incluida una de trece años que impulsó, a menos de manera formal, una federación tutelada por un poder central muy fuerte. En los años 70, la dictadura del general Guzmán Blanco impuso cambios trascendentales: el laicismo, casi anticlericalismo masón, el matrimonio civil, la expulsión de las órdenes religiosas extranjeras (que significó el cierre de muchas escuelas católicas) y la expropiación de los bienes inmuebles de la Iglesia. El mestizaje que se venía observando en la colonia se generaliza al cambiarse la estructura económica, y como parte de la política modernizadora emprendida en ese tiempo se favoreció la inmigración europea, para «blanquear la población», según la conseja general. De acuerdo con esta disposición, se prohibía la visa de residencia a negros, asiáticos y judíos, quienes entraban como súbditos españoles o ingleses, y por lo general con certificados falsos de ser cristianos, en esas típicas contradicciones de los gobiernos de la época. En el caso de los hebreos o israelitas, como se les llamaba entonces, una vez adentro, no había problemas para ejercer sus derechos religiosos, a menos que se tomaran en cuenta el poco número de correligionarios y la falta de rabinos y maestros.

Aunque casi sin ningún nexo de parentesco ni de continuidad institucional, la comunidad judía de Coro, no así la de Barcelona, sirve para el imaginario actual de ambas *kehilot* como referencia identitaria, como punto



Un signo de reafirmación de la identidad ha sido la persistencia de las bodas de berberisca en Venezuela.

de partida y como carta fundacional. En un país donde la nacionalidad se mide por su relación con el libertador Simón Bolívar, en la mayoría de los textos que hablan de la historia de los judíos en Venezuela se exalta la colaboración de algunos judíos con él, hecho que muchas veces se utiliza como «justificativo» o «prueba de venezolanidad», como también lo es la costumbre de hacer listas de judíos famosos de la época, como una «carta aval» que aparentemente se necesita para probar el legado judío en el país, y en cierta forma, utilizarlo como «salvoconducto» en la vida nacional.

La comunidad sefardí actual del país arranca con la llegada de judíos del norte de Marruecos a finales del siglo XIX, tras una decisión del Reino de España de acreditar como súbditos a los hebreos de esa zona del norte de África en 1875. La mayoría de esta oleada inmigratoria provenía de Tetuán y Tánger, y de los enclaves españoles de Melilla y Ceuta. En palabras de Carciente (1991) «El judío de Marruecos (...) es piadoso y trabajador. Su mundo es el hogar, la sinagoga y el trabajo». En 1894 (por lo que el próximo año cumplirá 120) llega a Caracas el primer *sefer Torá*, para las festividades de *Rosh Hashaná*,

no obstante se reporta la presencia de pequeños núcleos de judíos marroquíes en todo el territorio nacional y las actividades religiosas se hacían en casas privadas. Las razones de esta dispersión se debe a un curioso sistema de ayuda entre paisanos, que les hacían préstamos a los recién llegados, generalmente en mercancía, para que

arrancaran a trabajar, con la condición de que buscaran nuevas plazas de comercio, alejadas de la del prestamista, por lo general establecido en las ciudades más importantes.

Aunque prácticamente ha quedado invisibilizada en la historiografía comunitaria, la primera institución judía de Venezuela se estableció en 1875 cuando se organiza la Sociedad Benéfico Israelita de Barcelona, que establece el cementerio judío de esa ciudad. No obstante, la comunidad judía reconoce como primera institución la Sociedad Sefardí de Beneficencia, de Caracas, de 1907 como la piedra fundacional de la vida kehilatí del país, aunque esta no se consolidó al igual que se predecesora, pues solo duró dos años, aunque logró la construcción de un cementerio, el primero de su tipo en la ciudad de Caracas. En 1919, el tercer intento de organización comunitaria se logra con el establecimiento de la Sociedad Israelita de Venezuela, que dos décadas después se convertirá en la Asociación Israelita de Venezuela actual. La primera empresa fue la construcción de una sinagoga en la urbanización El Conde, de Caracas, que se convirtió en el primer templo judío del país y desde allí ofició el primer rabino y profesor

de materias hebreas del país, Moisés Binia, contratado en 1941.

Tras la guerra española, la Venezuela que se estrenaba en la explotación del petróleo, recibió una enorme oleada de inmigrantes de ese país. Paralelamente llegaron también grupos importantes de italianos y portugueses, y en menor medida de Alemania, Francia y del Medio Oriente, incluyendo la entonces Palestina. Los vaivenes políticos en los demás países latinoamericanos y el atractivo de la economía venezolana hicieron que grupos de judíos (tanto sefardíes como askenazíes) se asentaran en el país, provenientes de Cuba, Colombia, Perú, Argentina, Brasil y del Caribe inglés, especialmente de Trinidad.

En 1943, se funda en Caracas el principal periódico para la comunidad, *El Mundo Israelita*, una empresa personal de Moisés Sananes, cuyos ejemplares se vendían en los kioscos de la ciudad. Cabe destacar que Sananes es el único judío que participa en el llamado Comité Israelita Pro Refugiados, al que pertenecía un connotado grupo de intelectuales y miembros de las elites económicas del país. Este comité luego se llamaría Comité Venezolano pro-Palestina, el cual incidió positivamente en el voto favorable del país para la creación del Estado de Israel cuando se discutió la partición en 1947 (Blank 1993)

Para 1954, el proceso de modernización de Caracas obligó a la demolición de la sinagoga de El Conde, y la AIV decidió comprar un terreno en un sector cercano, Maripérez, para la construcción de la Gran Sinagoga Tiféret Israel, inaugurada en 1963, proyectada para albergar a centenares de personas durante los servicios, en vista del crecimiento demográfico de la comunidad sefardí durante los años 50, con la llegada de judíos de Siria, Egipto y Marruecos, capacidad que se justificó aún más en 1967, tras la guerra de los Seis Días y las amenazas

antijudías en Marruecos, que culminó con la salida de su enorme comunidad hacia varios destinos, entre ellos Caracas. De igual impacto también fue la inmigración de los judíos de otras ciudades de Venezuela, que se acercaban a la capital en busca de la educación que ofrecía el colegio de la comunidad askenazí.

Venezuela con acento yidis

En forma separada, en los años 20 del siglo pasado comenzaron a llegar a Venezuela grupos de judíos de Centro y Europa del Este, principalmente de Rumania, de las regiones de Besarabia y Bucovina, y de Hungría. Primero vinieron los hombres, muchos de los cuales huían del servicio militar, y posteriormente trajeron novias de sus países respectivos para formar hogares. Aunque muchos tenían otros oficios, la mayoría de los judíos askenazíes de Venezuela se dedicaron al comercio casa por casa, y muchos contaron con la ayuda de mayoristas sefardíes que aplicaron con ellos la misma condición, por lo que los judíos askenazíes se residenciaron también por todo el territorio. No obstante, al igual que sus pares sefardíes, en la medida en que lograron independencia económica, muchos establecieron tiendas en las principales ciudades del país como Caracas, Barquisimeto, Valencia, Maracaibo y Maracay.

El 27 de noviembre de 1931, se funda la Sociedad Israelita Aschkenazit (sic) con dos propósitos: Establecer un centro de ayuda mutua entre los correligionarios y recolectar fondos para la beneficencia y establecer una sinagoga (Nassi, 1981). Las actividades religiosas se llevaban a cabo en casas de familia. Muchos de estos judíos tenían ideas de izquierda, tal como lo revela el hecho de fundar el primer sindicato de vendedores ambulantes (clapers) en la ciudad de Valencia, cuyos estatutos estuvieron escritos originalmente en yidis. Sin embargo,

el hecho de que Venezuela estuviera en la dictadura del general Juan Vicente Gómez y de que la mayoría de los judíos del país eran extranjeros, la SIA optó por establecer en sus estatutos una prohibición de discutir en su seno cualquier asunto político de Venezuela (Nassi, 1981). El Centro Ashkenazit se convirtió en 1941 en el Centro Israelita de Caracas, y en esa época redoblaron los esfuerzos por captar a los judíos húngaros que llegaban al país, mientras grupos askenazíes de los estados Zulia y Aragua fundaron sus propias organizaciones. De ellas, solo existe la Sociedad Israelita de Maracaibo.

La delantera demográficamente hablando la tomó la comunidad askenazí en 1939, cuando la incipiente colectividad judía del país logró, tras varias negociaciones, que el presidente Eleazar López Contreras dejara desembarcar en Venezuela a dos grupos de judíos austríacos que huían del nazismo, lo que hizo que aproximadamente 600 personas se incorporaran a su vida comunitaria. El crecimiento poblacional hizo que en 1942 se comprara una casa para servir de sinagoga, además de centro social. También en ese año se trató de fundar una organización de judíos polacos, que finalmente se consolidó en el Centro Social y Cultural Israel, donde entre otras cosas estaba prohibido hablar alemán, tal como era la costumbre de los judíos de Besarabia.

En esa época, la interacción entre sefardíes y askenazíes, desde el punto de vista institucional, es muy limitada, casi de desconocimiento mutuo. A pesar de que en los años 30 hubo iniciativas individuales que unieron a jóvenes sefardíes y askenazíes a trabajar juntos, como el semanario *Israel* o la organización deportiva Macabi, esto tuvo poca repercusión en el ámbito del liderazgo comunitario, en el que el campo de la cooperación se daba por

razones pragmáticas: La gente de una u otra *kehilá* utilizaba los servicios de la otra comunidad cuando así lo necesitaba: a la hora de casarse o de enterrar a alguien, los askenazíes usaban las instalaciones de los sefardíes; y a la hora de recibir educación judía, los sefardíes iban a la primera escuela judía de la ciudad, un *Talmud Torá* dominical fundado en 1942 por el señor Chanale, que sirvió de base para la primera escuela judía del país, el colegio Moral y Lucés Herzl-Bialik, que comenzó en 1946, luego de que el Centro Social y Cultural Israel decidiera crear una escuela privada y exclusivamente judía, pues en ese momento la mayoría de los niños judíos asistían a las escuelas públicas venezolanas, lo que, a juicio del común, trajo como resultado los primeros matrimonios mixtos del país, años antes, con la pareja B. -B. El nuevo colegio reflejaba en su nombre los basamentos ideológicos de su fundación: ante el dilema de impartir educación sionista o *yidishista*, se optó por ambos, lo que coincidió con la compra de un colegio laico preexistente que le dio su personalidad jurídica ante el Ministerio de Educación y que se llamaba Moral y Lucés, que recuerda una sentencia de Bolívar muy famosa: «Moral y lucés son nuestras primeras necesidades». Además del currículo impuesto por el



En las aulas del Moral y Lucés Herzl-Bialik se forjó el intercambio entre askenazíes y sefardíes en Venezuela.

gobierno, el colegio impartía clases de yidis, hebreo, historia hebrea y nociones de religión, además de festejar las efemérides nacionales y del calendario judío. El acento de la educación judía se basó en elementos sionistas, debido al impulso que recibió del director del colegio, el doctor Gross, quien era un fuerte defensor de las ideas de los padres fundadores del recién inaugurado Estado de Israel, por lo que se impulsó el estudio del hebreo y de las actividades sionistas mediante los movimientos juveniles Hashómer Hatzáir (sionismo laico de izquierda) y el Benei Akiva (sionismo religioso de centro). Aunque al primero de estos iban más askenazíes y al segundo más sefardíes, ambos movimientos recibían indistintamente jóvenes de ambas kehillot. En 1950, el Centro Social y Cultural Israel y el Centro Israelita de Caracas decidieron fusionarse y crearon la Unión Israelita de Caracas, cuyas oficinas en esa etapa y hasta 1961 estuvieron en el colegio Moral y Luces, con lo que este se convirtió en el epicentro de la vida judía askenazí principalmente y, en cierta medida, de la sefardí.

La inmigración de judíos sobrevivientes del Holocausto a finales de la década de los 40 y toda la década de los 50 coincidió con la expansión económica de Venezuela y el proceso de modernización llevada a cabo por la dictadura de Pérez Jiménez, y que prosiguió en los 60 con la llegada de la democracia. Con esta ola inmigratoria arribaron numerosos profesionales, artistas, intelectuales, industriales, profesores que impulsaron la vida nacional. Muchos de ellos fundaron empresas, principalmente textiles y de la confección, y conformaron una especie de elite cultural que se reflejó en el prestigio que desde entonces detentan. Otros, aprovecharon también la inexistencia de leyes de *númerus clausus* en las universidades públicas venezolanas para hacerse profesionales, una de las vías más expeditas

en el ascenso social del país durante esa época.

Según Natalio Glijsanski, uno de los fundadores del colegio, este se fundó basado en el principio de la inclusión: pobres o ricos, religioso o laicos, askenazíes o sefardíes, pues la idea era mantener juntos a todos los niños y jóvenes judíos, como un esfuerzo contra la asimilación cultural y los matrimonios exogámicos. Las bases de la interacción entre sefardíes y askenazíes, comienza primero por abajo, para luego ir escalando hacia arriba. A pesar de que ambos grupos se miraban con desconfianza, los jóvenes comenzaron a superar las barreras étnicas para casarse con parejas de la otra kehilá. Lo que unas décadas atrás fue motivo de rumores, el matrimonio F. -B., en los 50 y 60 comenzó a ser común, así como también lo fueron los casamientos fuera de la comunidad.

Una vida juntos

La Guerra de los Seis Días marca un antes y un después en la vida de la comunidad judía de Venezuela y de las bases de la cooperación interinstitucional entre ambas kehillot. Una oleada de cuestionamientos se dieron en el seno de la Universidad Central de Venezuela, sobre todo por parte de grupos de estudiantes relacionados con grupos de izquierda y de la guerrilla urbana que hacían vida en esa casa de estudios, motivó a muchos a buscar maneras de protegerse, cosa que hicieron mediante la activación del Movimiento Sionista Universitario. Los que ya eran padres, comenzando por el matrimonio Benaím Meiller, comenzaron a impulsar la idea de la creación de un club cuyos propietarios serían tanto la Asociación Israelita de Venezuela como la Unión Israelita de Caracas, por lo que en 1967 se funda el Centro Social Deportivo Hebraica, un espacio no solo de entretenimiento sino que también albergaba, desde el principio,



Acto de apoyo a Israel durante la Guerra de los Seis Días en la Unión Israelita de Caracas, que concitó la presencia de ambas kehillot. (Foto Archivo de la UIC)

una escuela que recibió el nombre de Moral y Luces Hebraica, cuyos dueños serían tanto la AIV como la UIC. A partir de este momento se eliminan las clases de yidis (a las que solo estaban obligados a entrar los askenazíes) y todo el acento educativo judío se basa en lo israelí: de esta forma, el *núsaj* para rezar, las melodías para interpretar la liturgia y la narrativa se hizo basada en el estilo israelí, diferente por lo tanto de las tradicionales marroquíes y centroeuropeas, lo que incidió en la pérdida de ciertas entonaciones, por ejemplo, del *sé-der* de *Pésaj*, que hoy en día tiende a hacerse según el canon impartido por el colegio y no por las tradiciones de una u otra comunidad.

Por otro lado, se establece la necesidad de actuar políticamente unidos ante las autoridades venezolanas, para lograr una representación que salvaguardara los intereses de la comunidad y de asumir la defensa de Israel ante el gobierno nacional, por lo que se crea la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela (CAIV). Tanto Hebraica como Caiv mantienen la modalidad de la alternabilidad de su presidencia entre sefardíes y askenazíes,

la cual se mantuvo así, en el caso de CAIV, hasta la última presidencia de Freddy Pressner, en 2007, cuando asumió por segunda Abraham Levy Benshimol, seguido por Salomón Cohn Botbol y David Bittán Obadía, en la actualidad. En total, la CAIV ha tenido seis presidentes askenazíes y siete sefardíes. En Hebraica el número de presidencias se ha repartido equitativamente entre ambos grupos).

A pesar de que en Venezuela se estaban dando los primeros pasos de integración, el escenario en la mayoría de las comunidades del resto del mundo no era así y según Garzón Serfaty (2012), «La situación del mundo judío y de Israel a mediados y finales de los años 60 hizo que surgiera la necesidad de aglutinar voluntades y esfuerzos de las comunidades sefardíes(...) se daba una subvaloración de la cultura los judíos sefardíes y orientales, había un predominio askenazí y una segregación de los sefardíes y judíos orientales que habían hecho *aliá* y vivían, necesariamente, en *maabarot* (tiendas de campaña), en espera de que sus condiciones mejoraran».

En 1973, coincidiendo con la guerra del Yom Kipur, las tres publicaciones que entonces existían de las distintas comunidades (*Maguén* de la AIV, *Unión* de la UIC y *Menorá* de la B'nai B'rith), en un esfuerzo conjunto de Moisés Garzón Serfaty y Rubén Mérenfeld Z'L, se fusionaron para crear *Nuevo Mundo Israelita*, un semanario escrito únicamente en español, cuyas dueñas son ambas *kehillot*, y que se convierte así en la cuarta empresa común intercomunitaria, expresada en la configuración de su

comité editorial, en el que participan delegados no solo de la UIC y la AIV, sino también de la Federación Sionista de Venezuela, de la B'nai B'rith, y últimamente de la Federación de Mujeres Judías. *Nuevo Mundo Israelita* llega gratuitamente todas las semanas a todos los miembros de la AIV y de la UIC, y por consiguiente las otras publicaciones que se mantienen en la comunidad tratan de hacer distribución gratuita, como las revistas *Recuerda – Zajor*, del comité Venezolano de Yad Vashem, y *Rumbo a tu Judaísmo*, de Jabad Lubavitch. Tanto en la dirección del NMI como en su plantilla de redactores y reporteros ha habido sefardíes como askenazíes (4 sefardíes, 3 de matrimonios mixtos -1 con sefardí y 2 con askenazí- y seis askenazíes. De los casados, dos sefardíes lo ha hecho con otro sefardí, cinco se han casado con judíos de la otra *kehilá*, y cuatro se han casado fuera de esta). El dato tiene relevancia, por cuanto ayuda a entender el proceso de integración de ambas kehilot, siendo que el NMI es una fuente importante para la construcción de un imaginario común. Tras siete años sin circular, en 1980 la AIV volvió a editar la revista *Maguén – Escudo*, esta vez como una mezcla de trabajos de divulgación, de la cultura sefardí y otros de carácter académico.

En 1983 se fundó el Beit Avot Haim y Malka Ivcher, como una iniciativa de la Unión Israelita de Caracas. Como único geriátrico judío existente, este vino a llenar las necesidades de protección de esa parte del ciclo vital. Aunque al principio estaba destinado solo a los miembros de la UIC, pronto las peticiones de admisión para los miembros de la comunidad sefardí se hicieron sentir. En los 90 se convierte en una empresa común, así como lo es el Centro Médico Yolanda Benaím de Katz, un dispensario que ofrece a los judíos y a la comunidad vecina de San Bernardino servicios médicos a bajos costos.

En la Federación Sionista de Venezuela, una entidad que aglutinaba una serie de instituciones de cooperación con Israel como los Amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, el Keren Hayesod, el Keren Kayemet leIsrael, los amigos de la Universidad de Tel Aviv, del Tejiñón, del Instituto Weitzman, del hospital Shaare Tzedek, el Asaf Harofé, etc. Allí también se aglutinan ambos grupos étnicos sin distinción, y el ejemplo se ha visto igual en las organizaciones paracomunitarias como el Comité Venezolano de Yad Vashem, el Instituto Cultural Venezolano-Israelí, la Cámara Venezolano-Israelí, por lo que desde el punto de vista institucional hay

muchos espacios de cooperación y de convergencia entre un grupo y el otro.

Luego de una evidente expansión de la comunidad judía de Venezuela, que alcanzó su máximo esplendor en los años 80, tanto en número de individuos como en el de institucio-



La Federación Sionista de Venezuela ha sido otro de los espacios de intercambio entre ambas comunidades.

nes, colegios, sinagogas, actividades, donaciones como de miembros, considerándose su número entre 25 y 30 mil personas en 1989, en 1997 su número había decrecido según el estudio realizado por Sergio Della Pergola. El número actual de miembros de la comunidad se mantiene en secreto. Los emigrantes, fenómeno evidente durante la primera década del siglo XXI y que no es exclusivo de la comunidad judía, sino que atañe a la sociedad general venezolana, ha conformado grupos de venezolanos en Florida, Panamá, España e Israel, país este donde se ha nacido una organización de ayuda al *olé*, impulsada por *exaskanim* del Keren Hayesod de Venezuela, y que asiste a los recién llegados con una entidad llamada Beit Venezuela, con sede en la ciudad de Shoham.

En la actualidad, la comunidad judía de Venezuela conserva sus estructuras institucionales: la CAIV maneja las relaciones con el gobierno del país y mantiene las alertas sobre antisemitismo, y las dos organizaciones principales siguen siendo la AIV y la UIC, aunque por razones políticas y del cierre de la embajada de Israel en Venezuela, en enero de 2009, la Federación Sionista ha bajado su perfil. Por su lado, la B'nai B'rith ha disminuido en el número de logias y su movimiento juvenil, Hilel, hoy está desaparecido. Hebraica, no obstante, es una megainstitución, que abarca además de las actividades recreativas, deportivas, el Centro Cultural Gonzalo Benaim Pinto, el Centro Cultural Kohn Brief, los movimientos juveniles Macabi, Noar le Noar (Universitarios) y Hashómer Hatzair, y en sus instalaciones funciona actualmente el periódico comunitario. En el ámbito cultural, la comunidad judía ha ampliado sus actividades hacia el público venezolano, al igual que otras instituciones comunitarias y paracomunitarias que hablan de cultura y Holocausto. Desde el punto de vista religioso, la Asocia-

ción Israelita de Venezuela tiene tres sinagogas y un colegio, aunque tiene afiliadas otras diez más), la Unión Israelita de Caracas tiene dos sinagogas, mientras en la ciudad hay otros *minyanim* askenazíes, y dos más en el interior de la República. Ambas se consideran ortodoxas, pero sus congregaciones son más bien tradicionalistas, si se comparan con otros grupos religiosos como los Lubavitch, presentes en el país desde 1975 con dos sinagogas, una página web y una revista trimestral (en ambas con *minyanim* sefardíes) y los de la corriente de Bet Shmuel, que tienen dos sinagogas.

Las instituciones judías se mantienen al margen de otros grupos que se autocalifican como judíos tales como los mesiánicos (con tres sinagogas) o los *benei anusim*, aunque sí tienen se tienen contactos informales por las redes sociales o porque forman parte del público general de las actividades culturales programadas por ambas *kehilot*. Pero, por otro lado, tanto la AIV como la UIC pertenecen a varios organismos judíos internacionales, como el Congreso Judío Mundial y al latinoamericano, y en el caso de la AIV, a la Federación Sefaradí Latinoamericana (FESELA).

En 1992, hubo una iniciativa muy importante de unión entre las comunidades sefardíes y askenazíes: la creación de un consejo comunitario, Vaad Hakehilot, una institución en la que ambas organizaciones toman decisiones en conjunto que tienen que ver con el tema religioso, educativo y asistencial.

Ante las adversidades sociales a los que se ha visto enfrentada la comunidad judía de Venezuela en los últimos años, que durante los años 70 y 80 logró un equilibrio económico entre sefardíes y askenazíes, acrecentadas en los últimos diez por la emigración de una parte de la población, sobre todo de la clase alta y la clase media alta, con lo que se quebró lo que en su momento Blank (1993) llamó, parafraseando a Shakespeare, "the great chain of being".

seando a Elazar, una corporación de hacedores y donantes, en donde había representantes de las dos comunidades. Por ello, la *kehilá* ha reforzado sus programas de asistencia social a los necesitados con una red de ayuda, llamada Yájad, que incluye varias organizaciones comunitarias, donde trabajan voluntariado de ambos grupos, para dar comida a los necesitados, trabajo, becas estudiantiles en la educación básica y universitaria, además de mantener un ropero comunitario, el Centro Médico Yolanda Katz y el asilo de ancianos. Este sistema ha permitido que la familia judía caraqueña mantenga cierto nivel de vida y un grado de equidad y dignidad, amén de ser un ente de nivelación social.

Según Blank, citando a Cohén y Elazar (1985), la comunidad judía cumple con los tres niveles de distribución del poder tradicional del judaísmo, en el que el gobierno (*kéter maljut*) está representado por la CAIV, y en menor medida por la FSV; el poder religioso (*kéter kehuná*), que decide en cuanto a la vida espiritual, mediante los rabinos de la AIV y la UIC, reunidas en el Vaad Hakehilot, que se reconocen mutuamente dentro de la misma ortodoxia, y que no discuten la autoridad de sus colegas de los Lubavitch o de Bet Shmuel, los cuales no tienen carácter estrictamente étnicos; y finalmente el *kéter Torá*, las instituciones educativas formales (el colegio Moral y Lucés, que abarca al 95% de los niños comunitarios), con otros tres colegios en el país como el Sinaí (de corriente más religiosa); el jardín de infancia Or Jabad (de Lubavitch) y el colegio Hispano Hebreo Bilú, de Maracaibo; e informales, como el Instituto Superior de Estudios Judaicos (para adultos), las instituciones culturales antes mencionadas, el Nuevo Mundo Israelita y las demás revistas comunitarias, así como también los centros culturales de Hebraica, el Gonzalo Benaím Pinto y el Kohn Brief.

Como producto también de las restricciones de tipo económico y el achicamiento de la comunidad, ambas *kehilot* han planteado la necesidad de su fusión institucional, unificando por ejemplo los servicios de administración de las dos, la utilización de unas mismas oficinas y servicios centralizados para así ajustarse a la nueva realidad. Esto no ha contado con el apoyo de los empleados de ambas instituciones ni con el del público, más por una cuestión de nostalgia que de pragmatismo. El plan contempla la centralización de todos los servicios en Hebraica, y hasta los momentos cuando se anunció en 2010 solo se ha completado la mudanza de Nuevo Mundo Israelita al club comunitario en 2012, pero nada más.

El tema de la identidad

Cuando nos adentramos en el tema de la identidad judía, en general, y la sefardí o askenazí en particular, cuestión que es básica para el diseño de actividades de difusión y cultura, porque sin la definición del público al que se dirigen los programas de divulgación, se puede caer, en el caso de Venezuela, en una serie de esfuerzos que no llegan porque no están conectadas con la audiencia. Ver actividades como un concierto de klezmer organizado por el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel o una lectura en jaquetía hecha por la Biblioteca Anita y Leo Blum no es producto de la fantasía, sino de acciones concretas llevadas a cabo en el país y que representan iniciativas multiculturales que aparentemente están definiendo al judío de hoy.

En más de cuarenta años de convergencia y de matrimonios intercomunitarios, en el que hay aportes de ambas *kehilot*, más el de los individuos de otro origen étnico que han optado por la conversión, se nos plantea la siguiente interrogante: ¿qué elementos determinan la identidad de los judíos venezolanos que se ha-

llan en situación de cultura híbrida? ¿Cómo se definen los hijos de estos matrimonios mixtos endogámicos y exogámicos? Cuando abordamos el tema de la identidad, el cual responde directamente la pregunta sobre qué son los judíos venezolanos, debemos hacer referencia a Hermann quien determinó que la identidad judía moderna está delineada por algunos elementos, los cuales enumero a continuación:

1. La religión
2. La lengua
3. La memoria compartida
4. La centralidad de Israel
5. El defensa frente al antisemitismo

Estos más de cuarenta años de convergencia y de cooperación entre ambas *kehilot* ha reforzado una percepción de igualdad entre judíos venezolanos de ambos orígenes, que según Blank es producto de la influencia del país donde está inmersa, y que se refleja en la manera de hacer las cosas: en lo político, la comunidad judía funciona como una federación con un poder centralizado, tanto ante el exterior como hacia el interior.

Como país que ha favorecido históricamente el mestizaje, que pudiera ser un verdadero *ethos* nacional, hacia adentro de la comunidad los matrimonios intercomunitarios son hoy por hoy la norma, tal como lo demuestra un sencillo estudio que hemos realizado:

Tomando en cuenta que el periódico de la comunidad, el *Nuevo Mundo Israelita*, publica la lista de matrimonios y *bar mitzva* que celebran tanto la UIC como la AIV, y siguiendo la secuencia de los apellidos de los novios o los apellidos de los

que cumplen trece años, se tomó una muestra que va desde mayo de 2012 a mayo de 2013.

Se obtuvieron 66 eventos, con los siguientes resultados:

37%	sefardí con sefardí
37%	sefardí con askenazí
10 %	askenazí – extracomunitario
8 %	askenazí – askenazí
4 %	sefardí – extracomunitario

Esta situación nos pone ante una disyuntiva: en vista de que desde los años 60 ha habido la decisión política de unir y fusionar ambas comunidades, y de la intención de que todos servicios a excepción de los cultura, que seguirán manteniendo sus estructuras: los museos Kern y Sefardí de Caracas en las sinagogas de San Bernardino y Maripérez, respectivamente, y la Biblioteca Leo y Anita Blum y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, cómo se definen a sí mismos y qué objetivos deben trazarse. ¿Podemos seguir siendo sefardíes o askenazíes? ¿Debemos buscar una tercera opción y cuál ha de ser? ¿Ashkefardíes? ¿Israelíes? ¿Judeovenezolanos? ¿Todas las demás?



Los matrimonios interétnicos están cambiando el perfil del judío venezolano.



El grado de religiosidad de la familia es determinante para la identidad del niño nacido en un hogar interétnico.

En una aproximación empírica al tipo de identidad de los judíos venezolanos del siglo XXI, se realizaron apenas diez entrevistas con diez familias venezolanas donde hubiese diversidad de orígenes entre las parejas. Se escogieron cinco con padre askenazí y cinco de padre sefardí. A este grupo se les hicieron las siguientes preguntas, en entrevistas por separado, y siguiendo un mismo patrón de preguntas: Las primeras tenían que ver sobre asuntos domésticos: lengua hablada en casa, si hablaban una segunda o tercera lengua, conocimiento del jaquetía o el yidis, nivel de religiosidad, qué cocinan en *shabat*, a cuál sinagoga van en las fechas, dónde celebran el *séder* de *Pésaj*, la importancia que le dan a los temas del Holocausto y la expulsión de España, se les pidió enumerar dos hechos relevantes en la vida de los judíos en Venezuela y el papel que tiene Israel en sus vidas y finalmente si consideraban que comunidad había sufrido más ataques antisemitas en el país. Luego se les hacían dos preguntas adicionales: ¿Sus hijos qué son, sefardíes o askenazíes? Una vez que contestaban, se les preguntaba por qué. Los resultados son bien particulares: en primer lugar, a diferencia de la ley israelí que determina el origen étnico de un niño proveniente de un matrimonio intercomunitario por el apellido del padre, en Venezuela esto está lejos de ser el canon. Al no ser una obli-

gación en Venezuela la definición de origen para ser miembro de una u otra comunidad, aunque la tradición diga otra cosa, aunque sean pocos, hay miembros de origen diversos inscritos en las organizaciones judías. Por otro lado, la identidad es algo más complejo que una disposición en unos estatutos, como veremos a continuación:

El total de las familias consultadas usaban el español como idioma de la casa, con conocimientos limitados del jaquetía y casi ninguno del yidis; no obstante, el uso de palabras del yidis y del jaquetía es común entre ellos, lo que ameritaría un estudio lingüístico más profundo, pero en esta primer acercamiento se nota por ejemplo el uso indiferente de palabras como *zajéná-schitze* para referirse a las ayudantes domésticas. Debido a que el jaquetía y el español tienen una base común, que la población marroquí que lo usa es más reciente en el país que los de habla yidis, que la mayoría de los askenazis provenía de países de América Latina, que en Venezuela, luego de la fusión de las publicaciones comunitarias en *Nuevo Mundo Israelita* en 1973, siete años después reapareció *Maguén-Escudo* como una revista donde aparecen constantemente artículos y anécdotas en jaquetía, además de todo el esfuerzo editorial del CESC en la difusión de esta lengua, los judíos venezolanos están más en contacto con esta lengua que con el yidis. Después del español, la mayoría de los matrimonios contactados utilizan como lengua judía el hebreo, el cual aprendieron en el colegio o bien en viajes o estadas en Israel.

En cuanto a la religiosidad, siendo que los sefardíes van desde la observancia tradicional a la estricta, mientras que los askenazíes se mueven entre el laicismo puro a la ultraortodoxia, si tomamos en cuenta los grupos como Jabad y Bet Shmuel, se nota el fenómeno de que la identidad de los hijos de estas familias está determinado por el nivel de ortodoxia de alguna de las parejas. Si ambas son igualmen-

te religiosas, la identidad está determinada por la sinagoga que visitan.

En cuanto a la gastronomía, se nota que incluso en los hogares donde se cocinan platos ambas tradiciones, la tendencia es a hacer aquellos de la suegra sea más conservadora. De los diez matrimonios, solo uno prefería el *shulent* por encima de la *oriza*. El patrón se repite en cuanto a la celebración de la primera noche de *Pésaj*, donde la tendencia es la siguiente: si ambas familias celebran los dos *sedarim*, el primero se hace con la familia más tradicionalista, y el segundo con la menos. Ya que algunos askenazíes de Venezuela tienen por costumbre hacer una sola noche, los cuatro que se hallan en esta situación invierten el orden, y en tres casos consultados, la parte askenazí (suegros y a veces los hermanos) van a la casa de los sefardíes a celebrar la Pascua.

En cuanto a la importancia de recordar el Holocausto, que se usó como ejemplo del cultivo de la memoria, todos coincidieron con su importancia en la vida judía en general. Es de hacer notar que los que tenían algún antepasado que pasó por la *Shoa* lo consideraba como muy relevante. Este no es el caso de la expulsión de España, a la que se considera de menor impacto hacia el seno de la familia. En cuanto a los eventos importantes de la historia judía en Venezuela, en ocho de las diez entrevistas se habló del tema de la profanación de la sinagoga de Maripérez y los allanamientos a Hebraica (2004 y 2007), nueve hablaron de la expulsión de la embajada de Israel, ocho de los barcos durante el Holocausto, seis de la comunidad judía de Coro, dos de la ayuda de los judíos al Libertador Simón Bolívar, y dos a los clapers.

Las diez familias consultadas se consideran sionistas, en el sentido de apoyar la existencia del Estado de Israel y su carácter judío. En todas las familias, por lo menos un miembro ha visitado Israel.

Esta coincidencia nos hace suponer que Israel es un elemento aglutinador y definitorio de la identidad judía venezolana. En cuanto al anti-semitismo, aunque los ataques hayan afectado a una u otra comunidad, las diez familias coinciden en que el hecho está dirigido contra todos.

Aunque no se consultó ningún caso de familias producto de la exogamia y la conversión, la tendencia señalada por las dos direcciones ejecutivas de la AIV y la UIC, representadas por Diana Ponte y Lilian Ponte (ambas casadas con parejas de la otra comunidad) es que la pareja judía determina la identidad sefardí/askenazí de los hijos. Según se dijo, la afiliación a una comunidad u otra de los conversos por convicción (sin ánimos de matrimonio) está determinada por el origen étnico del rabino que los ha convertido. Hará falta investigar por qué los matrimonios exclusivamente sefardíes casi triplican los de los askenazíes en la misma condición. Dos factores pudieran estar detrás: mayor emigración de askenazíes o mayor cantidad de matrimonios exogámicos (cuyas conversiones no se realizan en Caracas y cuyas bodas no entran, por lo tanto en las instituciones comunitarias ortodoxas) por parte de estos últimos, lo que explicaría la razón de que la mayor parte de

¿Tiene perdida la batalla el gefilte fish en Venezuela? La gastronomía es un elemento importante en la conformación de la identidad.



los bar mitzvas con apellidos mixtos tienen una contraparte centroeuropea.

A manera de conclusión

En conclusión debemos decir que, al menos en Venezuela, esta aproximación empírica indica que se ha construido una identidad judía que combina elementos de cuatro fuentes: el sefardí, el askenazí, el israelí y el venezolano. De estos cuatro es el sefardí el de mayor peso, debido a que ha sido el que mejor ha conservado la tradición y la religión. La cercanía con la cultura venezolana favorece esta tendencia, lo que menoscaba la del *yidishkait*, que se ve más lejana y foránea, además de que esta ha perdido sus fuentes originales con el Holocausto. El judío venezolano tiene una fuerte identificación con Israel y con el pasado, y siente que cualquier ataque a un judío está dirigido a toda la comunidad, sin distinciones étnicas, a pesar de que en los estudios hechos por la CAIV hay una tendencia, entre los escritos antisemitas que han aparecido en la prensa venezolana en los últimos años, a identificar como perniciosos a los askenazíes y no a los sefardíes (justificado esto por el hecho de que estos comparten la cultura española y porque tienen más tiempo en el país), aun cuando uno de los ataques más publicitados fue el de la sinagoga sefardí Tiferet Israel.

Esta aproximación a lo que pudieran ser los elementos de la identidad judía caraqueña nos indican que los judíos de la ciudad se encuentran en una encrucijada multicultural de la que toman elementos de una y otra, y no de una por la otra. Esta aproximación pudiera ser común a otras *kehillot* en el mundo, sobre todo el iberoamericano, en las que ya sea por disminución demográfica o por decisión política de sus dirigentes, se han establecido vasos comunicantes entre una comunidad y otra, y en las que hace falta salvar ambos aportes culturales, porque la pérdida de uno es pérdida para la otra.

Referencias bibliográficas

- AIZENBERG, I. 1995. La comunidad judía de Coro 1824-1900. Una historia. Segunda edición. Caracas. Ediciones de la Asociación Israelita de Venezuela y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.
- BEJARANO, M. 2013. Un mosaico de identidades fragmentadas. Los sefardíes en América Latina. En Maguén-Escudo Nro. 166. Centro de Estudios Sefardíes de Caracas. Caracas.
- BENARROCH LASRY, A. 1987. Comunidades judías en la diáspora. Problemática y porvenir. La Semana Publicaciones. Jerusalén.
- BLANK, L. 1993. The Integration of Ashkenazi and Sephardi Jews in Venezuela through the Decision-Making Process in the Educational System. Jewish Political Studies Review 5 3:4. Yeshiva University. Nueva York.
- CARCIENTE, J. 1991. La comunidad judía de Venezuela. Síntesis cronológica (1610-1990) y referencias bibliográficas para su estudio. Biblioteca Popular Sefardí. Asociación Israelita de Venezuela y Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.
- CONFEDERACIÓN DE ASOCIACIONES ISRAELITAS DE VENEZUELA (2013) Informe de antisemitismo en Venezuela. Año 2012. Caracas.
- ELNECAVÉ, N. 1974. El problema de la identidad judía. Federación Sefardí Latinoamericana. Buenos Aires.
- FLEG, E. 1943. Por qué soy judío. Riopiedras. Barcelona. Edición española de 2000.
- GARCÍA CANCLINI, N. 1990. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Editorial Grijalbo.
- HERMAN, Simon N. 1977. Jewish Identity. A social psychological perspective. Sage Library of Social Research 48. Beverly Hills, California.
- KUKSBERG, B. 1983. Investigación sobre la juventud judía de Venezuela. Ediciones de Hebraica y Macabi Internacional. Caracas.
- LACHMAN, F. s/n ¿Qué es un judío? Editorial Israel. Buenos Aires.
- UNIÓN ISRAELITA DE CARACAS. 2001. Noticia de una diáspora. Crónicas de la comunidad ashkenazi de Venezuela (Fascículos 1-10). Nuevo Mundo Israelita. Caracas.
- YERUSHALMI, Y. H., 2002. Zajor. La historia judía y la memoria judía. Arthropos. Barcelona.

UNA RARA CANCIÓN sefardí de Marruecos

José Manuel Pedrosa

En 1927, el erudito sefardí don José Benoliel publicó este epitalamio recogido por él mismo de su tradición nativa del norte de Marruecos:

*Así se me arrimó
hacia la cama,
a ver las almohadas
si eran de lana,
a ver a nuestra novia
si era galana.*

*Me arrimé yo a la cama,
me nació una flor,
tan de mañana, hermana,
tan de mañana,
como nace el sol.¹*

Puede afirmarse que prácticamente todas las canciones sefardíes publicadas por Benoliel tienen un interés extraordinario, porque fueron recogidas en una época, la de comienzos del siglo XX, en que la tradición sefardí del Estrecho gozaba de vitalidad mayor que la que encontraron los encuestadores de décadas posteriores. Ello explica que los textos de Benoliel suelen ser muy extensos y completos, y que tengan el interés añadido de haber sido recogidos y seleccionados por alguien que nació dentro de, vivió y conoció a la perfección la cultura sefardí del norte de Marruecos.

La canción reproducida es una de las más breves, pero también de las más interesantes, de la colección de Benoliel. Y ello a pesar de que se trata, en realidad, de una amalgama de microtextos poéticos, de una especie de «canción de aluvión» en que se aprecia una incidencia excepcionalmente alta de los procesos de «contaminación» comunes en el repertorio nupcial marroquí. Efectivamente, en las bodas de la zona del Estrecho solían cantarse, sin orden preestablecido y dentro de un *continuum* musical marcado por el carácter variable y festivo, muchas breves cancioncillas con argumentos y formas poéticas independientes y el solo nexo de unión de su ocasionalidad epitalámica. En este documento en concreto han quedado integradas varias de esas cancioncillas; pero, su sorprendente nivel de cohesión poética y la rareza de alguna de ellas revisten un interés merecedor de análisis pormenorizado.

La primera de las dos estrofas editadas por Benoliel corresponde a la canción *La cama de*



En la noche de la novia, en Marruecos, se acostumbraba cantar versos, que según Pedrosa, tienen arraigo en todo el mundo.

los novios, que se halla bastante difundida en el repertorio sefardí de Marruecos, donde suele mostrar una tendencia a la contaminación similar a la del texto que ahora analizo. Una versión recogida en Tetuán por Manuel Alvar la integraba dentro de un *continuum* de 33 versos en cuyo seno se contaminaba con otros dos epitalamios, los de *Los ojos de la novia* y *La novia remilgada*. Comprobémoslos a partir de los versos 22-31 de la versión de Alvar:

*Que los mis ojos,
que morenita yo,
aquí se me arrimó
así a la cama,
a ver las almohadas
si eran de lana.
Y a ver a nuestra novia
si era galaná.
que yueve a lo menudito
y me mojaré.²*

Pero es sin duda la segunda estrofa del texto de Benoliel la que muestra los elementos excepcionales y la estrecha cohesión de micromotivos poéticos que hacen de este epitalamio uno de los más interesantes entre los documentados en la tradición del Estrecho:

*Me arrimé yo a la cama,
me nació una flor,
tan de mañana, hermana,
tan de mañana,
como nace el sol.*

El primer verso de esta estrofa tiene una evidente función de enlace y cohesión con la canción anterior, la de *La cama de los novios*, que empezaba «*Así se me arrimó / hacia la cama*». Pero, es, además, un verso introductorio de otra canción, la de *La flor en la cama*, de la que solo se conoce este testimonio en toda la tradición se-

fardí, tanto de Marruecos como de Oriente. Con el interés añadido de que se contamina con dos o tres versos de otra canción, la de *La llamada a la hermana*, que sí que era conocida en otras versiones marroquíes, como prueba, por ejemplo, la siguiente editada también por Manuel Alvar:

*Hermana, hermana,
venís por la mañana,
verís al novio, hermana,
verís al novio de la cara blanca.*

*No sé qué le diga, hermana,
ni sé qué le hable:
tan de mañana, hermana,
tan de mañana, como alboreaba.³*

Los versos 1-2 (*La flor en la cama*) de la segunda estrofa de Benoliel forman una simbiosis tan perfecta con los versos 3-4 (*La llamada a la hermana*), que el verso 5, «como nace el sol», resulta ser una especie de fruto redondo del perfecto maridaje de ambos motivos. Porque, por un lado, ese último verso recoge la rima en -ó (*flor/sol*) de *La flor en la cama*, y, por otro lado, prolonga el tópico formulístico y argumental («*tan de mañana, como alboreaba*» / «*tan de mañana, como nace el sol*») conclusivo de *La llamada a la hermana*:

*Me arrimé yo a la cama,
me nació una flor,
tan de mañana, hermana,
tan de mañana,
como nace el sol.*

Un rito de adivinación mágico-amorosa en España

Pero, no es este hibridismo lleno de equilibrio y belleza poética lo único que da interés a nuestra canción. Su trasfondo simbólico resulta igualmente excepcional dentro del reper-

torio de la poesía tradicional sefardí, en que el sentido de esa enigmática *Flor en la cama* solo queda aclarado por contraste con determinados ritos y canciones que han sido documentados en diversas regiones de la península Ibérica y de otras áreas de Europa y África. Así por ejemplo, sabemos que en la tradición rural de la región valenciana las creencias y tradiciones mágicas propiciatorias de los noviazgos acontecían la noche de san Juan. La práctica más común era la de la [flor] *carxofa borda*, que se colocaba debajo de la cama y si al siguiente día aparecía abierta, significaba una respuesta positiva del novio deseado.⁴

El trasfondo erótico de este ritual se apreciaba muy bien en la tradición catalana, en la que además se acompañaba de alguna cancioncilla: Según una costumbre, tan gerundense como catalana en general, las muchachas solteras en busca de un guapo novio del que enamorarse, ponían una rosa la noche de san Jorge debajo de la almohada, y al irse a dormir, recitaban una cancioncilla que decía:

*Rosa blanca, rosa d'amor,
per la virtut que Déu t'ha donat,
fas-me somniar en el meu enamorad.*⁵

En la tradición insular de Ibiza, era tradicional que si alguien deseaba saber si era apreciado por alguna persona determinada, la noche de san Juan, cogía una semilla de la planta conocida como escarteva y al acostarse la ponía debajo de su cama. Al día siguiente al amanecer la recogía y si la misma había sacado tallo era que efectivamente era apreciado por dicha persona y si por el contrario estaba tal como la había puesto el día antes, era al revés. Cuando iba a celebrarse una boda, para saber la suerte que tendría el futuro matrimonio, se hacía la prueba siguiente: la noche del día de san Juan

se cogían tres habas, una entera, una sellada y otra pelada; se ponían debajo de la cama al acostarse, y a la mañana siguiente el consultante cogía una al azar. Si la elegida era la entera, significaba riqueza; si era la sellada, mitad y mitad; y si era la pelada, hambre o miseria.⁶

Jesús Taboada nos recuerda, en relación con la tradición gallega, que las muchachas en Verín ponen la noche de san Juan un cardo seco debajo de la cama y, como en la leyenda de Dafne, de la vara florida, del narciso, jacinto y flor de Corel, aparece a la mañana siguiente verde y florido.⁷

En Andalucía tampoco es desconocido nuestro rito. Véanse estos dos testimonios de Granada y Huelva: donde mayor abudamiento de discursos hubo fue en la manera de asomarse al tiempo las mujeres para ver a su futuro novio. Dijeron que soñarían con él si contaban diez estrellas durante diez días consecutivos, inmediatamente anteriores a la noche de san Juan. Y si ponían una flor blanca de trébol debajo de la almohada, y prestaban atención al despertar, el primer nombre de varón que oyeran sería el de su marido.⁸

La noche de san Juan se cogían tres cardos borriqueros que se turraban un poco y se ponían en agua. Cada uno llevaba el nombre de un hombre que a la mujer le gustara. Y entonces, uno de aquellos florecía, o los tres, y por eso se sacaba quién quería a la muchacha. Si eran los tres, pues los tres iban detrás de una y se podía escoger. Lo malo era cuando no florecía ninguno.⁹

En Castilla, la costumbre que estamos analizando presenta variantes curiosas, como las que documentó en tierras salmantinas don Luis Maldonado: el día de san Juan se cogen

tres cardos, se queman, poniendo en cada uno un papelito con el nombre de un joven. Se ponen debajo de la cama. El cardo que florezca será el joven que ha de ser el novio de la que lo colocó allí.¹⁰

Lo mismo puede decirse de la tradición murciana, donde las muchachas, para averiguar si les quiere su novio, queman por la noche una clavellina; si esta a la madrugada florece, el novio las quiere; si no, no.¹¹

En Extremadura, este tipo de rituales tuvo también amplia difusión: al anochecer se cortan cardos en capullo, tantos cuantos sean los pretendientes. Se recortan o queman los tallos. Se ata a cada uno una cinta de distinto color y materia, según el lugar: en Mérida la cinta tiene que ser de alpaca; en Valverde y Benquerencia, de lana; en Montehermoso, han de ser las ligas de la consultante; en Galisteo, los ataderos del moño. Cada cardo representa a cada uno de los pretendientes y se colocan debajo de la cama. El que por la mañana haya florecido indicará cuál de los mozos sorteados ha de ser el inevitable cónyuge.¹²

En muchos lugares de Extremadura, lo normal era realizar un ritual de este tipo con una alcachofa: «Los mozos y mozas frexnenses [...] cogen las alcachofas, que por S. Juan se hallan en flor, y apenas oyen la primera campanada, que marca la media noche en el reloj de la parroquia, corren a quemar sus estambres a la luz del candil, de modo que, al sonar el último golpe de la hora que separa el día 23 del 24 de junio, puedan colocar los amantes sus respectivas alcachofas, previamente señaladas para no confundirlas, debajo de la cama. La del más enamorado debe aparecer florida de nuevo al día siguiente, por obra milagrosa del Santo que se complace en delatar los

galanteos engañosos: si ambas lo están igualmente, es que los dos novios se quieren con pasión igual; si una lo está más que la otra, el grado de afecto también es desigual y la más florida designa al más enamorado [...] El fenómeno de la reaparición o desaparición definitiva de los estambres en las alcachofas, da lugar a muy acaloradas discusiones entre los amantes durante muchos días; y no suele ser extraño que, por no haber florecido una alcachofa, lleve su desgraciado dueño calabazas, y por haber aparecido desigualmente renovado el prodigioso verticilo, se promueva discordia entre los novios y acabe esta por un rompimiento injusto, puesto que los dos verdaderamente se aman».¹³

Muy interesantes son los ritos y prácticas que muchachas jóvenes de extracción urbana siguen realizando en la actualidad, en el área de Madrid, con el fin de adivinar el aspecto de su futuro novio, soñar con él o estimular su pronta aparición. El hecho de que el elemento floral haya desaparecido en estas tres versiones que vamos a conocer no llega a borrar sus estrechos vínculos simbólicos e ideológicos con el resto de las prácticas que hasta aquí hemos conocido:

«Para saber con quién te vas a casar, sólo tienes que, la noche de san Juan a las doce de la noche, meterte tú solo en una habitación lo más oscura posible con un espejo y desnudo. Dicen que, si cierras los ojos durante dos o tres segundos, al abrirlos y mirar el espejo se te aparecerá la silueta del hombre o de la mujer con la que te vas a casar.

»Si quieres conseguir al chico o a la chica que te gusta, la noche de san Juan a la medianoche, tienes que quemar con una vela un trozo de papel en el que hayas escrito el

nombre del chico o de la chica. Inmediatamente haces lo mismo con otro trozo de papel en el que hayas escrito tu nombre. Las cenizas de ambos, debes guardarlas en un sobre y atarlo con un lazo. Si llegases a salir con la persona deseada, deberás quemar el sobre con las cenizas dentro. Si no, deberás guardarlo hasta que se cumpla.

»Dicen que antes de ir a dormir, en las noches de verano, si cuentas diez estrellas y dices las siguientes palabras, dicha noche soñarás con el chico que te ama:

*San Antonio bendito,
patrón de las mujeres,
haz que esta noche sueñe
con el chico que más me quiere».*¹⁴

La amplia difusión tradicional de este tipo de ritos en toda la geografía española sugiere su antiguo arraigo. Confirma este extremo el que, desde el siglo XVI, se hayan documentado en España —sobre todo en las actas de procesos inquisitoriales que reflejan la represión de estas prácticas— ritos de adivinación amorosa pareci-

dos, practicados por muchachas que, en los casos que conocemos atestiguados, no utilizaban flores, pero sí otros objetos (como los huevos o el plomo), a los que se atribuían poderes y funciones mágicas similares a los que en otras ocasiones se asociaban a las plantas:

«Los deseos de las jóvenes por encontrar marido y saber cómo iba a ser se desbordaban en esa noche [de san Juan]. Por lo general se utilizaba un huevo, con el que se realizaban diversas prácticas. Por ejemplo, en Madrid rompían un huevo fresco de gallina en una escudilla repleta de agua y según la forma que tomase al juntarse con el líquido deducían el oficio que tenía.

»En Murcia el sistema era algo diferente, pues a medianoche colocaban el huevo en un orinal, desnudándose totalmente y tumbándose sobre una tabla cubierta de harina, recitando en esa posición esta oración: "San Juan Bautista, antes santo que nacido, intercede con mi señor Jesu Christo, que me otorgas lo que os pido". Naturalmente, lo que pedía era un novio».

Al día siguiente se examinaban las señales y por ellas deducían si ese año se iban a casar.

Una famosa hechicera de Valencia, que luego vivió en Madrid, conocida como La Desnarigada, para el mismo fin cogía una cazuela, un caldero, un barreño y un orinal de vidrio, todos llenos de agua, un poco de plomo derretido, cera virgen, asimismo derretida en una cazuela nueva, y un huevo puesto ese mismo día. A las once y media de la noche de



Detalle del famoso cuadro de Delacroix llamado Boda judía en Marruecos.

San Juan se hincaba de rodillas y comenzaba a rezar hasta que sonaba la primera campanada de la media noche, estrellando en ese momento el huevo en el orinal, la cera en el barreño y el plomo en la cazuela, y según las formas que adquirirían se sabía si habría o no un amor en ciernes, rezándose seguidamente una oración a san Juan.

En tierras de Cuenca, extensibles a gran parte de Castilla, también se echaba un huevo en un orinal y se tapaba. En un altar casero, previamente preparado, se colocaba junto con dos velas y la pretendiente a boda se hincaba de rodillas y comenzaba a rezar hasta que las velas se apagasen. Inmediatamente se asomaba a la ventana y allí permanecía hasta que veía pasar un bulto, tras lo cual se acostaba. Al día siguiente, tan pronto salía el sol se exponía el orinal a sus rayos y en él se veía el sujeto con el que había de casarse.¹⁷

La tradición chilena

En algunas tradiciones hispanoamericanas, los rituales de adivinación amorosa practicados en la noche de san Juan sí se asociaban al florecimiento de diversas plantas o flores. Así por ejemplo, en la tradición de Iquique (Chile), los rituales que se realizaban en el día de san Juan eran muy curiosos. Por un lado, se pensaba que en la noche de San Juan, quien viese la flor de la higuera le iría bien todo el año.

Por otro lado, en ese día también se hacen ritos como el siguiente:

«Los estudiantes pelan tres patatas (una pelada entera, otra a medio pelar y la otra entera). Entonces deben esconderlas y dependen de cuál encuentren primero, será cómo les irá en el año venidero: si es la pelada, les va a ir mal (por ejemplo, en los estudios);

si es la medio pelada, podrá pasar el curso, pero con dificultades en las pruebas y exámenes; si es la pelada entera, no tendrá ningún problema y aprobará fácilmente el curso».¹⁶

Un rito parecido se practica como sistema adivinatorio para augurar fortuna:

«Esa noche hay que dejar tres papas bajo la cama: una pelada, otra con pelos –con cáscara– y otra a mitad de pelar. Bueno, hay que animarse a la noche y sacar una, según la papa que salga uno va a ser pobre; si sale la pelada, va a tener plata, si sale la peluda, o medio pobre si sale la otra».¹⁷

La tradición argentina

Otro ámbito en el que se tienen creencias y se practican ritos parecidos a los chilenos es en el argentino. De allí sabemos que, en relación a la festividad de san Juan, se entierran en la víspera tres dientes de ajo cortado. Si al día siguiente ha brotado alguno es que la que realizó la prueba va a casarse... Entre las pruebas relacionadas con el sueño, la más importante es la que consiste en colocar dos o tres hojas de laurel debajo de la almohada, la noche del 23. Lo que se sueña esa noche, tiene un significado especial. Por ejemplo, si una mujer sueña con un determinado hombre, ese será su marido, o si sueña con un nombre, ese será el de su futuro esposo, etc. El sueño de esa noche es premonitorio.¹⁸

La tradición lusobrasileña

También en Portugal ha estado muy difundido un ritual de este tipo, realizado con una alcachofa –igual que era común en la Extremadura española–, tal y como prueban las completísimas explicaciones que ofreció al respecto Zófimo Consiglieri Pedroso:

«Toda a rapariga solteira, na noite de são João queima à fogueira uma alcachofra florida, dizendo estas palavras: "Em louvor de são João, a ver se o meu amor me quer bem ou não", e dedicando-a secretamente ao namorado, que pela sua parte faz o mesmo. Esta alcachofra com a flor assim queimada é cuidadosamente levada para casa e posta ao relento. Deve recolher-se de madrugada antes de o Sol nascer, e se floriu de novo durante a noite é um sinal de felicidade e que o namorado ou namorada corresponde ao afecto que lhe é dedicado; no caso contrário, isto é, se se conserva queimada, é o pressago indício de um amor infeliz. A força com que floresce, representa além disso a intensidade da paixão. Na noite de são João vem esta crença popular descrita pela seguinte forma:

*«Como eu queimo esta alcachofra
em vossa fogueira benta,
assim queime a saudade
que no peito me arreventa.*

*«Como arde esta alcachofra
na vossa fogueira benta,
assim arda a negra barba
do moiro que me atormenta.*

*«Como esta fogueira abrasa
a minha alcachofra benta,
ao meu cavaleiro abraze
a chama do amor violenta.*

*«Sacudi do alto do céu
vossa capela de flores,*



En muchas culturas se usan las flores, como la de la alcachofa, para adivinar cosas sobre el futuro esposo de la consultante.

*que neste ramo queimado
renasçam por meus amores.*

«Em Alenquer, e ainda noutros pontos, esta superstição apresenta a seguinte variante: queima-se à fogueira da véspera de são João a "erva-pinheira", e depois leva-se para casa e pendura-se à cabeceira. Se reverdece é a pessoa (rapariga ou rapaz) correspondida no seu amor, se não reverdece, pelo contrário, não é. Ainda na Beira se encontra uma terceira variante: na noite de são João colhe-se uma folha de figueira, passa-se três vezes pelo fogo (da fogueira?) e põe-se no quintal ou no telhado ao relento. Se de manhã está olvalhada é a pessoa correspondida no seu amor, se não está, não é».¹⁹

Según José Leite de Vasconcelos,

«Na noite de S. João, em Óbidos, queima-se a alcachofra e diz-se ao queimá-la:

*«Alcachofra do amor,
onde se pinta a vontade,*

*se me saíres florida,
trato-te com lealtade.*

»Depois espeta-se ao relento e pela manhã, antes de o Sol nascer, vai ver-se se está florida: quanto mais florida estiver mais amada é a pessoa.²⁰

También el etnógrafo luso Antônio Thomás Pires reprodujo algunas de las canciones que acompañaban al ritual portugués:

*Ali vêem as três Marias,
na noite de S. João,
a ver s'as alcachofras
'stão floridas ou não.*

*Ellas não 'stão floridas,
ellas põem se a chorar,
dizem umas par'as outras:
—São João não nos quer casar.²¹*

En algunas tierras de Brasil, el rito se realiza con un diente de ajo:

«...As moças que querem casar enterrem um dente de alho no pé do mastro [mástil de bandera] de são João [mástil que se pone frente a la casa o en la plaza durante las celebraciones de San Juan]. Na manhã seguinte, aquela que encontrar seu alho brotada, casará ainda este ano».²²

La tradición francesa

En Francia han sido también muy comunes prácticas rituales como las que acabamos de conocer en sus variantes hispano-portuguesas. Entre los numerosos testimonios recogidos por el gran etnógrafo Paul Sébillot extracto los siguientes:

«En Guernesey, la jovencita que quiere ver en sueños a quien será su esposo, coloca en

cruz bajo su almohada, el día de santo Tomás, dos ramas de agrimonia, unidos mediante dos alfileres puestos en cruz; cada una de estas ramas debe de tener nueve hojitas, y la joven deberá recitar una oración dedicada al santo...

»Para averiguar quién de entre tres o cuatro personas nos quiere más, hace falta coger tres o cuatro capullos de cardo, cortar las puntas, dar a cada capullo el nombre de alguna de esas personas, y ponerlas enseguida bajo la cabecera de la cama; el cardo que desarrolle nuevas puntas será el que indicará a la persona que nos tiene más cariño. En La Lorena, esta prueba se hacía igual a mediados del siglo pasado: los lunes, las cabezas que hubieran desarrrollado durante la noche la más bella flor indicarían cuál de entre tres personas, por la constancia de su cariño, tenía más derecho a ser tratado con especial afecto».²³

La tradición británica

El arraigo internacional de este ritual amoroso propio —en la tradición española— de las noches que precedían a la festividad de san Juan, queda todavía mejor corroborado por el hecho de que en tradiciones como la británica haya sido también muy conocido y practicado precisamente en la festividad de «Midsummer Eve», es decir, en plena coincidencia con nuestra «víspera de san Juan». Entre los numerosos ejemplos aducidos por Iona Opie y Moira Tatem figuran los siguientes, cuya documentación original data de fuentes inglesas de 1797 y de 1873, respectivamente:

«La mujer nunca se irá a la cama en la víspera de san Juan sin haber puesto en su habitación la bien conocida planta llamada "el hombre de la víspera de san Juan", cuyo pliegue de hojas, según se incline ha-

cia la derecha o hacia la izquierda, indicará sin posibilidad de error si Jacob... está verdadera o falsamente comprometido...

»En Gander Lane vimos en las riberas algunas de esas plantas llamadas "hombre de la víspera de san Juan" que mi madre recuerda que las jóvenes doncellas y campesinas llevaban a sus casas y a sus habitaciones en la víspera de san Juan con el propósito de adivinar cosas sobre sus amantes». ²⁴

La etnógrafa Susan M. Drury ha publicado un profundo estudio sobre la existencia y documentación de esta tradición magicoamorosa en las Islas Británicas. En él señala que, a mediados del siglo XIX, era muy común que en la víspera de santa Inés, que se celebraba cada 20 de enero, las muchachas se dirigieran a los campos de cereal y arrojasen puñados de grano, repitiendo la siguiente fórmula:

*Agnes sweet and Agnes fair,
hither, hither, now repair;
Bonny Agnes, let me see
the lad who is to marry me.*

Es decir:

*Dulce Inés, buena Inés,
aquí y allá, ahora actúa;
hermosa Inés, déjame ver
al muchacho que se casará conmigo.*

Se suponía que esa noche, si santa Inés atendía la petición, la muchacha podría ver en un espejo la cara de su marido. Otra modalidad del rito consistía en coger una ramita de tomillo y una de romero, rociarlas tres veces con agua, y poner una ramita en el zapato derecho y otra en el izquierdo. Cada uno de los zapatos debería ser colocado durante la noche a cada lado de la cama, lo que se creía que facilitaría que la mu-

chacha soñase aquella noche con su futuro marido. En Lincolnshire, también en la víspera de santa Inés, se cogía un puñado de cebada y se sembraba bajo un manzano, diciendo

*Barley, barley, I sow thee
that my true-love I may see;
take my rake and follow me.*

Es decir:

*Cebada, cebada, te siembro
para que yo pueda ver a mi verdadero amor;
toma mi rastrillo y sígueme.*

A esta operación se suponía que le seguiría la visión del futuro marido en ademán de rastrear el grano que la muchacha estaba desperdiciando. También en la víspera de san Valentín, entre el 13 y el 14 de febrero, se realizaban diversos rituales específicos. Uno de ellos se realizaba con hojas de un laurel (*Laurus nobilis*): dos hojas eran salpicadas con agua de rosas y colocadas por la noche en la almohada. Cuando la muchacha se iba a la cama, tenía que ponerse un camisón limpio al revés y acostarse diciendo:

*Good Valentine, be kind to me;
in my dreams, let me my true love see.*

Es decir:

*Buen Valentín, sé bueno conmigo;
en mis sueños déjame ver a mi verdadero amor.*

Era común que muchos más ritos, con detalles y elementos muy similares, se realizaran en numerosos lugares de las Islas Británicas en las vísperas de las fiestas de san Marcos (entre el 24 y el 25 de abril) y de san Juan (entre el 23 y el 24 de junio). ²⁵

La tradición malgache

Extraordinariamente interesante y sugestivo resulta el hecho de que también en una tradición tan alejada de la europea como es la de Madagascar se sigan realizando, hasta hoy, rituales de este tipo, que nos permiten intuir su amplísima difusión internacional:

«Para conocer a su futuro esposo, la muchacha soltera coloca siete hojas y un espejo boca abajo encima de estas debajo de su almohada al acostarse, en una noche de luna llena. La muchacha tiene que escoger siete hojas porque la cifra siete es una cifra bendita entre los malgaches. Y a medianoche debe levantarse y mirar al espejo: allí encontrará el rostro de su enamorado.

»Pero, eso era una pura mentira, ya que hacíamos la experiencia. Cuando tenía doce años, mis primas y yo decidimos intentarlo. Hacíamos todo conforme a lo indicado; pero, no aparecía nadie en el espejo. Sin embargo, afuera, había alguien; había una sombra en la ventana, aunque sabíamos muy bien que eso fuera imposible, que nadie podría entrar en nuestro jardín a causa de los vigilantes.

»Nuestra conclusión era la siguiente: el rito que practicábamos sólo atraía a los brujos.²⁶

Una canción medieval y más florecimientos prodigiosos

Los sugestivos ingredientes mágico-supersusticiosos y el profundo arraigo de este rito a lo largo y ancho de toda la geografía folclórica peninsular y de otros países de Europa, América y África son indicios de que sus orígenes deben de ser muy antiguos. Ayuda a confirmarlo una bellísima canción incluida en el Cancionero musical de Palacio compilado a fines del siglo XV y comienzos del XVI en la corte de los Re-

yes Católicos, que nos vuelve a presentar la ansiedad de una muchacha incapaz de conciliar el sueño a la espera de ver florecer su rosa:

No pueden dormir mis ojos, no pueden dormir.

*Y soñava yo, mi madre,
dos oras antes del día,
que me floreçía la rrosa,
el lyino so ell agua frida.
No pueden dormir.²⁷*

La fe en florecimientos mágicos conoce expresiones de otro tipo y función dentro de nuestra geografía tradicional. Hasta no hace mucho, en pueblos de toda España, se guardaba una «rosa de Jericó» en el cuarto de las mujeres que estaban a punto de parir: «Introducida (esta última), en un vaso de agua, se abre cuando también lo ha de hacer el cuerpo de la mujer que da a luz, o permanece cerrada en caso contrario»²⁸. Por otro lado, en el País Vasco, Aragón o Galicia ha sido común hasta hace muy poco recoger o plantar flores el día de san Juan y esperar a verlas florecer en Nochebuena (o viceversa)²⁹. Y en algunos lugares de Andalucía se creía que «una alcachofa quemada a las doce de la noche de S. Juan se abre a la madrugada y sirve para predecir la buena o mala armonía en los matrimonios»³⁰. Se trata de manifestaciones funcionalmente distintas, pero simbólica e ideológicamente muy relacionadas con las que nos han ocupado.

Puede concluirse, en definitiva, que el texto sefardí de *La flor en la cama*, conocido gracias a la labor recolectora y editora de don José Benoliel, resulta que ha preservado el único eco sobreviviente en la tradición del Estrecho de un ritual que ha sido observado desde muy antiguo por las muchachas ena-

moradas de la península Ibérica y de otros ámbitos de Europa, América y África, y que ahora, condensado en esta breve cancioncilla puesta en boca de una novia sefardí, se nos presenta con tanto lirismo, pureza y emotividad poética como interés desde el punto de vista literario y etnológico.

Notas:

¹. José Benoliel, «Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitia», Boletín de la Real Academia de la Lengua Española 13 (1926) pp. 209-333, 342-363 y 507-538; 14 (1927) pp. 137-168, 196-234, 357-373 y 566-580; 15 (1928) pp. 47-61 y 188-223; y 22 (1952) pp. 255-289, p. 373.

². Otras versiones del epitalamio sefardí de la cama de los novios fueron publicadas en Arcadio de Larrea, Cancionero judío del Norte de Marruecos III Canciones rituales hispanojudías (Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1954) III, p. 80; Oro Anahory-Librowicz y Judith R. Cohén, «Modalidades expresivas de los cantos de boda judeo-españoles», Revista de Dialectología y Tradiciones Populares 41 (1986) pp. 189-209; Susana Weich-Shahak, Cantares judeo españoles de Marruecos para el ciclo de la vida (Jerusalén: The Hebrew University, 1989) núm. 14b; y Weich-Shahak, Música y tradiciones sefardíes (Salamanca: Diputación, 1992) pp. 54-55.

³. Manuel Alvar, Cantos de boda judeo-españoles (Madrid: CSIC, 1971) núm. 47. Hay otras versiones publicadas en Larrea, Cancionero judío del Norte de Marruecos III, p. 120; y en Weich-Shahak, Cantares judeo españoles núm. 9. La canción sefardí es en realidad supervivencia de una canción española vieja que fue incluida fragmentariamente en una ensalada de laso de la Vega publicada en 1601: "Vente a la mañana, hermana, / vente a la mañana". Véase sobre ella Margit Frenk, Corpus de la antigua lírica popular hispánica (Siglos XV a XVII) (Madrid: Castalia, 1987) núm. 451; y José Manuel Pedrosa, «Notas y adendas al Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII) de M. Frenk (y apostillas a dos reseñas de D. Devoto)», Anuario de Letras 32 (1994) pp. 209-250, p. 238.

⁴. José Luis Bernabeu Rico, Los límites simbólicos: hombres de la Foia de Castalla y Vall de Xixona (Alicante: Diputación Provincial, 1984) p.

221. Una descripción similar, pero más extensa, del rito del nacimiento de la flor falaguera en la región valenciana se puede encontrar también en Francés Martínez y Martínez, Folk-Lore valencià: arreplega de llegendes, tradicions i costums del Reine de Valencia (Valencia: Societat Valenciana de Publicacions, 1927) pp. 141-142. Véase además la canción publicada en Adolf Salvà i Ballester, De la marina i muntanya (Folklore), ed. R. Alemany (Alicante: Diputació Provincial-Ajuntament de Callosa d'En Sarrià, 1988) p. 140: "Eres como aquella brossa / apellada falaguera, / que en la nit de sant Joan / floreix, grana i se seca".

⁵. Traduzco (del catalán) de Carles Vivó, Llegendes i misteris de Girona (Girona: Diputació-Caixa, 1989) p. 73. Véase además Esteve Busquets i Molas, Oracions, eixams i sortilegis (Ripoll: Maideu-Terra Nostra, 1985) p. 242: "També per sant Jordi es pren una rosa blanca a l'anar-se'n al llit, es posa sota el coixí i es diu: Rosa blanca, rosa d'amor, / per la virtut que Déu t'ha donat, / fes-me somniar l'enamorat". Un ritual similar se describe en Gonçal Cutrina i Sorinas, Llegendes i tradicions de les Valls del Ter i del Freser (Ripoll: Maideu, 1981) p. 176: "S'agafen tres faves: una de peluda (amb la tavella), una de pelada i una última de repelada. Es tiren sota el llit, i a la primera campanada de les dotze s'aixeca la noia i en recull una a les palpentes. Si és la peluda significa que l'home que es casarà amb ella serà ric; si és la pelada no serà gaire ric; i si és la repelada significa que serà pobre". Muchas más informaciones al respecto se encontrarán en Josep Romeu i Figueras, La nit de Sant Joan (Barcelona: Barcino, 1953) pp. 87-95.

⁶. Michel Ferrer Clapés, Cuentos, creencias y tradiciones de Ibiza (Ibiza: [edición del autor], 1981) p. 16. Véanse ritos y costumbres parecidas en Marià Torres Torres, Antropologia d'Eivissa i Formentera. Mitologia, creences, costums i festes I (Ibiza: Editorial Mediterrània-Eivissa, 1988) p. 112. Informes sobre la misma tradición en Mallorca se encontrarán en Antoni Galmés Riera, Cultura popular mallorquina (Palma de Mallorca: Taller Gràfic Ramón, 1982) p. 101.

⁷. Jesús Taboada, Folklore de Verín: las creencias y el saber popular (Orense: La Región, 1961) p. 16; véase también Jesús Taboada, «La noche de san Juan en Galicia», Revista de Dialectología y Tradiciones Populares 8 (1952) pp. 600-632.

⁸. Antonio Díaz Lafuente, Duendes y leyendas de Granada (Málaga: Arguval, 1993) p. 21. En

Antonio Limón Delgado, *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte* (Sevilla: Excma. Diputación Provincial, 1981) pp. 103-104, se describe además el siguiente rito: "A las doce de la noche de la víspera de S. Juan, suelen dos Juanas y dos Marías echar una alcachofa silvestre en un recipiente con agua, y a las doce horas ven si está fresca, señal infalible de que en el mismo estado de frescura se conservan sus muchos cariños".

⁹. Manuel Garrido Palacios, «La medicina popular en las voces de Fuenteheridos», *Revista de Folklore* 217 (1999) pp. 27-33, núm. 100.

¹⁰. Luis Maldonado Ocampo, «Para encontrar novio», *Hoja Folklórica*, 14 (7-11-1952) p. [1]. El mismo autor describe también este otro rito: "Prácticas bastante generalizadas, relativas a las tradicionales vísperas y mañanitas de San Juan: si una joven soltera, víspera de San Juan, se acuesta con una moneda de 2 céntimos bajo la almohada y a la mañana siguiente se la da de limosna al primer pobre que encuentre y le pregunta su nombre, este nombre será el mismo del novio que la buenaventura le deparará dentro del año".

¹¹. Julio Caro Baroja, *Apuntes murcianos* (De un diario de viajes por España, 1950) (Murcia: Universidad, 2ª ed. 1984) p. 94.

¹². José Sendín Blázquez, *Tradiciones extremeñas* (León: Everest, 2ª ed. 1992) pp. 191-192.

¹³. Servando A. Dios, «Las Sanjuanadas», *El Folk-Lore Frexense y Bético-Extremeño* (Fregenal: El Eco, 1883-1884; reed. Badajoz-Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Badajoz-Fundación Machado de Sevilla, 1987) pp. 276-280, p. 279.

¹⁴. Estas tres leyendas me fueron comunicadas en Coslada (Madrid) por diversas muchachas que contaban entre 15 y 16 años de edad, entre abril y mayo de 1998.

¹⁵. Juan Blázquez Miguel, *Eros y Tánatos: Brujería, hechicería y superstición en España* (Toledo: Arcano, 1989) pp. 166-167. Véase además Blázquez Miguel, *Castilla-La Mancha: magia, superstición y leyenda* (León: Everest, 1991) p. 131; y Blázquez Miguel, *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha* (Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1985) pp. 61-62. Todos estos rituales son, en realidad, formas especiales de ovomancia o prácticas de adivinación mediante la observación de figuras formadas por el contenido de huevos vaciados en vasos de agua. Y tienen también paralelos muy estrechos en la tradición hispánica moderna. Así, Francisco Navarro Artilles y Alicia Navarro Ramos,

en *Aberruntos y cabañuelas en Fuerteventura* (Las Palmas de Gran Canaria: Excma. Mancomunidad de Cabildos, 1982) p. 66, afirman que, en el día de San Juan, tradicionalmente "se toma un plato con agua y se le echa la clara de un huevo del día. Se oculta el plato. Un rato más tarde se vuelve a poner el plato a la vista y se dicen estos versos: San Juan Bendito: / mañana es tu día; / preséntame aquí / la fortuna mía. Entonces se verá en el plato la semejanza con un barco, con una guitarra o una cabra, etc. lo que quiere decir que se casará con un marinero, con un parrandista, con un pastor, etc.". Sobre otras modalidades de prácticas de ovomancia en las tradiciones hispánicas y extra-hispánicas, puede verse Sebastián Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva* (Tribunales de Toledo y Cuenca) (Madrid: CSIC, 1942) pp. 55-56; Romeu Figueras, *La nit de Sant Joan* pp. 87-88; Dr. Jaime Lopes Dias, *Etnografia da Beira VI* volume, 2ª ed. (Lisboa: Ferin, 1967) p. 99; Venetia Newall, *An Egg at Easter: a Folklore Study* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971) pp. 62-67; Antonio Scarpa, *Etnomedicina* (Milán: Franco Lucisano, 1980) pp. 237-238; George M. Foster, «Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana», *La antropología médica en España* (Barcelona: Anagrama, 1980) pp. 123-147, pp. 134-135; Xosé Ramón Mariño Ferro, *Cultura popular* (Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 1985) p. 139; Xosé Manuel González Reboredo, *A festa de San Xoán* (Vigo: Ir Indo, 1989) pp. 48-50; y Laura de Mello e Souza, *El diablo en la tierra de Santa Cruz: hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial* ed. Teresa Rodríguez Martínez (Alianza: Madrid, 1993) p. 150.

¹⁶. Eva Soussana, «Mitos, cuentos, supersticiones, creencias, leyendas y canciones del mundo hispánico», *Literatura tradicional sin fronteras: el repertorio multicultural de Montreal. Recueilli dans le cadre du Séminaire "Littérature et Folklore"*, ed. José Manuel Pedrosa (Montreal: [ed. J. M. Pedrosa], 1997) pp. 240-260, p. 242.

¹⁷. El libro de la amistad, eds. Graciela Beatriz Hernández y Jessica Anahí Visotsky (Villa Rosario, Argentina: Escuela de Adultos, 1999) p. 12.

¹⁸. Silvia P. García, «La fiesta de San Juan en la provincia de Formosa», *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 8 (1972-1978) pp. 125-148, p. 126.

¹⁹. Zófimo Consiglieri Pedroso, «Algumas superstições e crenças populares relativas à noite e

ao dia de São João», *O Positivismo* 2 (1879-1880) pp. 325-347; reeditado en *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e outros escritos etnográficos*, ed. J. Leal (Lisboa: Dom Quixote, 1988) pp. 109-127, pp. 113-114.

^{20.} José Leite de Vasconcellos, *Etnografia*, 10 vols. (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1933-1989) VII, pp. 533-534.

^{21.} Antonio Thomás Pires, «Cantos populares portugueses recolhidos da tradição oral, na provincia do Alemtejo», *El Folk-Lore Frexnense y Bético-Extremeño* (Fregenal: El Eco, 1883-1884; reed. Badajoz-Sevilla: Excm. Diputación Provincial de Badajoz-Fundación Machado de Sevilla) pp. 197-203, p. 200.

^{22.} Francisco van der Poel y Lélia Coelho Frota, *Abecedário da Religiosidade Popular* (Vida e religião dos pobres no Brasil), s.v. São João Batista, en prensa.

^{23.} Sébillot, *Le Folk-Lore de France III La faune et la Flore* (reed. París: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1968) pp. 487 y 506.

^{24.} Iona Opie y Moira Tatem, *A Dictionary of Superstitions* (Oxford: University Press, reed. 1992) s.v. Orpine: divination (p. 295) y s.v. Flowers in pairs: divination (p. 163); véase además W. C. Hazlitt, *Dictionary of Faiths & Folklore: Beliefs, Superstitions and Popular Customs* (reed. Londres: Bracken Books, 1995) s.v. Orpine, p. 467.

^{25.} Véase un detalle muy pormenorizado de todos estos ritos y fiestas en Drury, «Love Divination Using Plants», *Folklore* 97 (1986) pp. 210-214.

^{26.} La informante fue Dolores Randriamalandy, de 27 años, de la etnia merina de Antananarivo, de Madagascar. Me entregó esta información en Alcalá de Henares (Madrid) el 21 de abril de 1999.

^{27.} Véase sobre esta canción Frenk, *Corpus* núm. 302C. Con respecto al simbolismo mágico del árbol o de la flor nacidos del agua, y de su incidencia sobre esta canción en concreto, véase José Manuel Pedrosa, «La mujer-árbol y el hombre-mar: simbolismo mítico y tradición indoeuropea del epitalamio sefardí de la galana y el mar», *Acta Poética*, en prensa.

^{28.} D. Luis Maldonado Ocampo, «La rosa de Jericó», *Hoja Folklórica* 69 (8-3-1953) p. [4]; véase además G. Adriano García Lomas, *Mitología y costumbres de la Cantabria montañesa* (Santander: [edición del autor] reed. 1987) p. 185; *El ciclo vital en España* (Encuesta del Ateneo de Madrid, 1901-1902) tomo I, vol. I Nacimiento, ed. A. Limón Del-

gado y E. Castellote Herrero (Madrid: Museo del Pueblo Español-Asociación de Amigos del Museo del Pueblo Español, 1990) pp. 340-361; y Díaz Lafuente, *Duendes y leyendas de Granada* p. 105.

^{29.} Véase al respecto Julio Caro Baroja, *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco* (San Sebastián: Txertoa, 1984) p. 121: "En Garay (Vizcaya) creen que poniendo un clavel en tierra la noche de Navidad, brota. Estas supersticiones se relacionan con los supuestos florecimientos y fructificaciones que se dice que tienen lugar la noche de San Juan". Un rito parecido es descrito en Antonio Beltrán, *Costumbres aragonesas* (León: Everest, 1990) p. 130: "Las comidas [de Navidad], excepcionales, conocieron un rito muy particular, recogido por Ángel Gari en Tierrantona, ya que sobre el mantel de la colación del día 24 al 25, una vez terminada se colocaban las malvas que se habían recogido en la noche de San Juan y, al día siguiente, se abrían, en forma muy semejante a los ritos pirenaicos de las flores (la rosa canina) que se abrían para anunciar el nacimiento de un niño". César Morán Bardón, en «De folklore salmantino», en *Obra etnográfica y otros escritos*, ed. M^o J. Frades, 2 vols. (Salamanca, Diputación: 1990) I, pp. 241-253, p. 247, señala también que "cogiendo, mejor dicho, arrancando el día de San Juan a las doce de la noche una mata de malvas floridas se la cuelga en casa y naturalmente se seca; observando esa misma mata la noche de Navidad a las doce en punto se le ve florida y lozana como estaba en el momento de arrancarla. Creencia de Salamanca y de Zamora". También Taboada, en su *Folklore de Verín* p. 16, alude a ritos similares: "En la madrugada de San Juan se recogen flores de malva y se guardan hasta Nochebuena en que renacen con toda su pompa y gallardía".

^{30.} Julio Caro Baroja, *Notas de viajes por Andalucía*, en *De etnología andaluza*, ed. A. Carreira (Málaga: Diputación Provincial, 1993) pp. 21-232, p. 230.



EL RICO LEGADO de los judíos sefardíes en la España musulmana

Rachel Avraham

Los judíos sefardíes de la España musulmana trajeron al mundo a algunos de los mejores intelectuales y pensadores del mundo en toda la historia judía.

Después de que los judíos fueron expulsados de Israel en el año 70 EC, el viaje les llevó por todo el mundo, incluyendo España. Los judíos sefardíes de la España musulmana, conocida como Al Ándalus, experimentaron una edad de oro en la segunda mitad del siglo VIII hasta finales del siglo XI. Esta edad de oro trajo al mundo a algunos de los más grandes filósofos, escritores, poetas, científicos y médicos judíos. Además, durante ese período de tiempo, los judíos prosperaron en la esfera política, llegando a la cumbre del poder en las cortes musulmanas españolas durante una época en la que los judíos que vivían bajo dominio cristiano fueron perseguidos sistemáticamente.

Las contribuciones a la civilización mundial producidos por los judíos de Al Ándalus eran tan importantes que influyen en nosotros hasta esta fecha.

El cronista medieval judío, Abraham Ibn Daud, dice que el Renacimiento judío de Al Ándalus se puede resumir en las biografías de dos individuos, Hasday Ibn Shaprut y Shmuel Ha-Nagid. Hasday Ibn Shaprut primero llamó la atención de los tribunales



La presencia de judíos en las cortes musulmanas de España facilitó la convivencia.

musulmanes españoles por descubrir un antídoto para venenos que también era eficaz contra la ictericia, mordeduras de serpientes, la impotencia y la peste. Como resultado de este descubrimiento, se convirtió en toda una figura política prominente en Al Ándalus, ya que desde antes del descubrimiento de ese antídoto para el veneno muchos príncipes musulmanes habían sido víctimas de diversas intrigas del harén. Hasday fue puesto a cargo de las negociaciones de más alto nivel con la participación del gobierno musulmán y las potencias extranjeras.

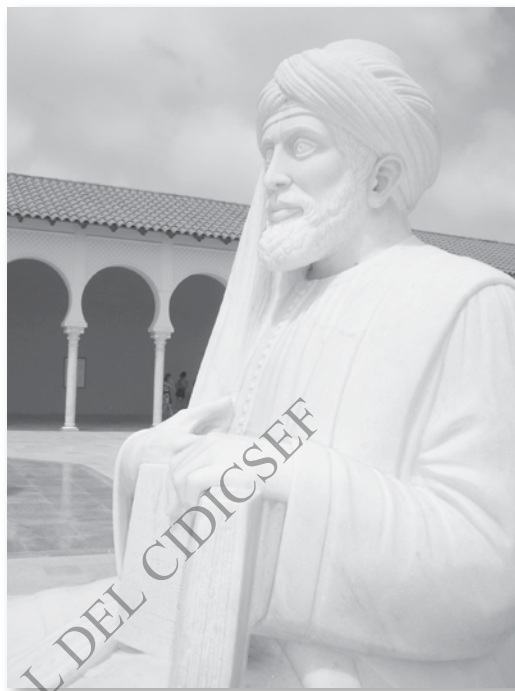
Shmuel Ha-Nagid era un talentoso poeta hebreo, comentarista bíblico y filósofo judío de Al Ándalus. Tan importante era su figura que muchos piensan que era descendiente de los antiguos héroes de Israel en el *Tanaj*, ya que de sus poemas se puede llegar a deducir. Su poesía es única en el sentido de que él era

uno de los pocos judíos medievales que escribía poemas de guerra sobre la base de sus propias experiencias personales.

Otra gran figura judía sefardí de notario es Yehudá HaLeví, un médico de la corte, respetado líder comunitario judía, poeta y filósofo. Su poesía se refirió al anhelo judío de Jerusalén. Según Jane Gerber, autor de *Los Judíos de España: una historia de la Experiencia sefardí*, «los temas del exilio y de la redención son fundamentales para la poesía judía, alcanzando nuevas cotas de expresión poética en las obras de la Edad de Oro de España». Una de las grandes obras de HaLeví, sin embargo, fue su libro *El Cuzari*, que es una historia de ficción que habla sobre la corrección de las creencias judías en comparación con la filosofía griega, el islam y el cristianismo por medio de la decisión de los jázaros de convertirse al judaísmo.

Yehuda HaLeví, Shmuel Ha-Nagid y Hasday ibn Shaprut no eran más que tres de los muchos grandes intelectuales sefardíes de la época dorada de España. Otras grandes figuras incluyen el poeta Salomón Ibn Gabirol, que a los dieciséis años compuso un poema de 400 versos que establece las reglas de la gramática hebrea y, por supuesto, Maimónides, que concilia la religión judía con la lógica de la filosofía griega y cuyos escritos todavía son ampliamente estudiados hoy. Lamentablemente, esta hermosa civilización que promovió tal rica cultura fue destruida en última instancia por los fundamentalismos religiosos, tanto musulmanes como cristianos.

Esta edad de oro terminó cuando los almohades islámicos fanáticos del norte de África se apoderaron de España y no toleraron la práctica religiosa ni cultural de los judíos, ni tampoco los fundamentalistas cris-



Maimónides es uno de los principales exponentes de la cultura sefardí. Estatua en la Casa Sefardí, en Cesarea, Israel (Foto Néstor Garrido).

tianos que obtuvieron el poder tras la caída de los almohades. Al final, después de la conquista cristiana de España, a los judíos se les dio la opción de la expulsión, la conversión o la muerte. Muchos judíos sefardíes terminaron migrando al Imperio Otomano, otros prefirieron morir antes de que se tuvieran que convertir, mientras que otros muchos prefirieron continuar practicando la religión judía en secreto, a pesar de la amenaza de la Inquisición española.

Fuente: cciu.org.uy



MEDITACIÓN JUDÍA: práctica moderna, técnica ancestral

En las últimas décadas, se ha producido en Occidente una creciente corriente de interés por las disciplinas orientales orientadas a alcanzar un nivel de conciencia superior y la unificación de los aspectos físicos, psíquicos y espirituales del ser humano. El yoga y la meditación son las doctrinas más conocidas hacia las cuales se ha volcado el mundo moderno

Oro Jalfón

Especial para Maguén – Escudo

Mucho se ha escrito sobre la meditación desde la perspectiva hindú y budista, pero muy poco se ha hablado sobre la meditación judía.

Sin embargo, ya despuntando el siglo XIII, Isaac el Ciego, quien, se dice, fue el primer cabalista de la historia, congregó a los primeros estudiosos provenzales de la Cábala, quienes la difundieron a su regreso a Sefarad, sobre todo en Gerona. En esta pequeña ciudad al norte de Barcelona, se formó un círculo místico que fundó las doctrinas de la primera Cábala, irradiándose de allí a toda la península. Fue allí donde la Cábala (*Kabala*) encontró, durante dos siglos –hasta la expulsión de los judíos de España–, el terreno más propicio para su cultivo hasta alcanzar una envergadura similar a la que, en el siglo XVI, tuvo Safed con la dirección de rabí Isaac Luria y sus seguidores.

La palabra clave en sus concepciones, que alude tanto a la oración como a la meditación, es *kavaná*. Este término, que viene de la raíz *kivun* (dirección), significa esencialmente enfoque de la conciencia, intención y concentración del corazón, que deben acompañar toda práctica de la oración unida a la meditación.

Hay dos términos hebreos para referirse al acto de la meditación uti-

lizados en la literatura cabalística: *Hitbodedut*, es decir aislarse, estar solo con uno mismo; y *hitbonenut*, que viene de la palabra *biná* (entendimiento) y se refiere a la actividad de profundizar en uno mismo para lograr la comprensión.

Una práctica moderna de la meditación judía basándose en las fuentes rabinicas, ¿es posible?

El instituto JMIJ (*Jewish Meditation Institute of Jerusalem*), Instituto de Meditación Judía de Jerusalén, fue creado por el rabino y doctor en Filosofía Natán Ophir. Él obtuvo una maestría (1988) y un doctorado (1993) en Filosofía Judía en la Universidad Hebrea

Oro Jalfón (izq) entrevista a Natán Ophir en Jerusalén.



de Jerusalén, donde se desempeñó como rabino del campus universitario durante dieciséis años. Originario de Filadelfia, se graduó en la academia talmúdica de esta ciudad y completó su licenciatura en *Yeshiva University* (Nueva York) con mención *summa cum laude*. A continuación hizo *aliá* y prosiguió sus estudios talmúdicos durante siete años en la Yeshivat Mercaz Harav Kook, en Jerusalén, donde recibió su ordenación rabínica.

Natán Ophir se especializa en la investigación de la meditación judía a la luz de la neuropsicología. Su innovación consiste en combinar la meditación con la investigación académica, la práctica experimental y la experiencia espiritual. Comenzó a practicar la meditación en 1975, y completó su formación por medio de cursos de capacitación en disciplinas relacionadas, como la meditación trascendental, el yoga y el kárate. Prosiguió con la enseñanza de la meditación judía a los estudiantes de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

JMIJ se basa en las fuentes originales rabínicas, cabalísticas y jasídicas, valiéndose de sus instrucciones meditativas y adaptando las ideas para una práctica moderna.

Así, el legado eterno y siempre actual de la mística judía, se torna accesible a todos. Las obras de sabiduría cabalística, desde sus fuentes más antiguas (*Hasidim rishonim*); el círculo místico de Gerona, donde destacan Ezra y Azriel de Gerona y Najmánides; Maimónides, en su obra *La guía de los perplejos*; hasta el círculo de cabalistas de Safed, ciudad que albergó las figuras más inspiradas durante el siglo XVI como el Ari (rabí Isaac Luria Askenazi), rabí Moshé Cordovero, el rabino Abraham Abulafia, rabí Yosef Caro, Shlomo Alkabetz, el rabino Haím Vital; incluyen secretos que, llevados a la práctica, pueden proporcionar salud física, bienestar emocional y espiritual, serenidad, amor y alegría.

—Utilizamos principios de la investigación en meditación, y nos apoyamos en la neuropsicología, para enseñar a meditar eficazmente, basándonos en las fuentes rabínicas y jasídicas. Hemos adaptado herramientas meditativas específicas, como la respiración profunda, el proceso de calmar la mente, la focalización de la conciencia, para servir a diferentes propósitos, explica el rabino y doctor Ophir. El instituto JMIJ propone una serie de meditaciones guiadas grabadas en cedés, instrucciones paso a paso y fascículos explicativos, basados en las fuentes clásicas y en la neuropsicología moderna.

El rabino Natán Ophir explica que el método básico de meditación consiste en un proceso de tres pasos:

—La respiración diafragmática profunda, que genera una respuesta de relajación, aquietta la mente logicoverbal y deja fluir los pensamientos de forma espontánea, evitando la concentración activa. Luego la atención se focaliza, en el marco de la tranquilidad de una «mente asentada», hacia un tema específico. Alternativamente, la conciencia es «abierta» o «agudizada» para poder ser más receptivos a un estado de inspiración.

—La parte final de la meditación permite despejarse gradualmente del estado de meditación con la conciencia dirigida hacia la gratitud interior o una bendición por la Paz (*Shalom*) y la armonía interior.

Técnicas, mantras (judíos) de algunos cabalistas de Gerona y Safed

Azriel de Gerona

Rabí Azriel de Gerona fue un cabalista de gran influencia que escribió acerca de la meditación en la primera mitad del siglo XVIII.

En su comentario sobre «leyendas midrásicas», *Perush ha-Aggadot*, (Ed. I Tishbi), Jerusalén 1983, 39-40, explica lo siguiente:

«Una persona que ora debiera verse a sí misma como si Di-os le estuviera hablando, enseñándole y guiándolo. Y debe ser receptivo a estas enseñanzas con temor y reverencia, temblor y aflicción. Además, debe pensar que las ideas que Él enseña a la humanidad son infinitas; pero, la conciencia se puede expandir y subir hacia su Fuente. Pero, cuando finaliza, no puede ascender más. Esto es análogo a un manantial de agua que fluye desde una montaña. Por más que se cave el pozo para que las aguas no desborden, el agua fluirá solamente hasta el lugar de su fuente, y no irá más allá. Similarmente, el pensamiento no puede ir más allá de su Fuente.

«...Y por lo tanto los “primeros *jasidim*” elevaron su pensamiento hasta el lugar de su origen, y luego mencionarían las *mitzvot* y las Ideas. Como resultado de este procedimiento y el estado de *devekut* de su pensamiento, las palabras se llenaban de bendiciones, se multiplicaban, y eran receptivas al Influjo Divino desde la Nada del Pensamiento, al igual que uno abre una piscina y las aguas se desbordan por todas partes».

Fuente: Fascículo explicativo «Trascendiendo la fuente de todo Pensamiento: Guía de meditación de los primeros cabalistas», Natán Ophir.

Shlomo Haleví Alkabetz

Rabí Shlomo Alkabetz, nacido en 1505 (se cree que en Salónica), se asentó en Safed hacia el año 1535 y murió en esa ciudad en 1590. Fue él quien popularizó el himno *Lejá dodí*, y le agregó un significado cabalístico y meditativo. En el *Lejá dodí*, se invita a *dod*, referencia mística a la relación íntima de amor con *Hashem*, para dar la bienvenida al *shabat*.

En su obra «El diván real de Salomón», rabí Alkabetz explica la significación mística de la armonía de la pareja la noche de *shabat*, tanto a nivel humano como divino.



Forma de bendecir shefá.

Se cree que Alkabetz y otros místicos de Safed acudían con sus alumnos a meditar sobre tumbas antiguas, para conectarse espiritualmente con las almas (o reencarnaciones) de sabios talmúdicos. En *Ayélet Ahavim*, su comentario sobre el Cantar de los Cantares (completado hacia 1532), señala en el verso «Ven, amado mío, vayamos a los campos», que la *hitbodedut* (meditación en el campo) es el prerrequisito para la profecía. Solo por medio de la introspección, el influjo divino recaerá en la persona. A fin de que el alma pueda unirse (*tidabek*) a los reinos espirituales, es necesario eliminar todas las distracciones y por lo tanto «la persona debería salir al campo, en un lugar de contemplación».

Fuente: Fascículo explicativo Kabbalat Shabat Kabbalit, Natán Ophir.

Haím Vital

Rabí Haím Vital nació en Safed en 1542 y falleció en Damasco en el año 1620. Formaba parte de un círculo de cabalistas influyentes, que incluía figuras tan ilustres como rabí Moshé Cordovero, R. Yosef Caro, R. Shlomo Alkabetz y su maestro, rabí Isaac Luria (HaAri).

La producción literaria de Vital fue prodigiosa y presentó las enseñanzas de su maestro Ari tan magníficamente que revolucionó la visión del mundo cabalístico y contribuyó a

crear la aureola de influencia de la ciudad de Safed en la tradición judía y en la historia.

Su libro *Shaarei Kedusha* (Las puertas de la Santidad) fue compuesto como un manual para alcanzar la inspiración Divina. En su primera edición (Constantinopla, 1734), una parte fue intencionalmente omitida y se arguyó que los secretos meditativos «no podían ser sacrificados en el altar de la imprenta», pues contenían secretos ocultos, nombres y permutaciones, que debían ser transmitidos oralmente.

Rabí Haím Vital desarrolló la práctica meditativa de cultivar los sueños, utilizando el estado de semisueño, manteniendo la lucidez y una conciencia sutil. El objetivo principal era el de facilitar la recepción de mensajes de revelación e inspiración divina.

En su fascículo dedicado a este maestro cabalista, denominado «Sueño lúcido meditativo», Natán Ophir analiza diversos pasajes de *Séfer he-Hahezyonot* (El libro de las visiones), su diario de sueños. Un método usado consistía en plantearse una pregunta justo antes de quedarse dormido, y observar y escuchar durante el sueño en busca de respuestas re-

veladoras. R. Vital registró también setenta sueños y experiencias místicas.

Para asegurar el éxito de la práctica meditativa, R. Haím predica la moral y un estado emocional de alegría y paz interior. Se basó en manuscritos de cabalistas españoles como rabí Abraham Abulafia, y copió técnicas específicas durante la meditación, como, por ejemplo, la forma de sostener las manos con el fin de recibir el influjo Divino de *Jésed* (mano derecha) y *Guevurá* (mano izquierda).

Empleó también la técnica de *Yihudim* (unificación meditativa de las palabras y letras). Un *yihud* puede ser una sola palabra, una frase corta o incluso unas pocas letras, a modo de un mantra. Esta técnica que significa literalmente unificación, puede tener como propósitos la inspiración profética, la rectificación de los pecados, para levantar chispas del ama y crear armonía y balance entre las Fuerzas Divinas.

Fuente: «Sueños lúcidos. Técnicas de meditación de Rabí Haím Vital», Natán Ophir.



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



EL KASHRUT, ¿POR QUÉ?

Rabino Isaac Cohén



Teudá Kashrut, certificado que deben exhibir los negocios que venden comida con supervisión rabínica.

En el siglo IV antes de la Era Común, Aristóteles comentó que tuvo una entrevista con un judío y que en su primer contacto con el judaísmo quedó muy impresionado por dos cualidades: Su filosofía digna de admirar y su muy estricta alimentación.

Hoy en día, 2 mil 400 años después de Aristóteles, la alimentación ritual del judío es algo muy conocido. Todos han oído hablar de la comida *kasher*. Cualquiera puede pedirla durante un viaje en avión.

La palabra *kasher* aparece en todos los buenos diccionarios, sin embargo sabemos muy poco del *kashrut*, ¿Por qué algunos alimentos se pueden consumir y otros no? ¿Cuál es este misterioso factor que hace que algunos animales o aves sean *kasher* (puros) y otros *te-refá* (impuros)?

Pienso que el tema de las prohibiciones alimenticias es el que más ha suscitado explicaciones y justificaciones, desde Filón en el

siglo I en Alejandría hasta hoy en día con los antropólogos. Siempre encontramos nuevas teorías que tratan de entender el sentido de esta larga lista de alimentos permitidos y prohibidos que tiene tanta importancia en la *Torá* y alrededor de los cuales gira la vida judía a lo largo de los siglos.

Primero los insectos, peces, aves y animales prohibidos. Después el sacrificio ritual de los animales con su manera, bien particular, de extraer la sangre. Además de que los alimentos cárnicos y lácticos no se pueden cocinar o comer juntos.

La *Torá* tampoco nos explica la razón de todas las prohibiciones, excepto la prohibición de la sangre: «Porque la vida de un viviente está en su sangre». (*Levítico* 17:11-12). Para todas las otras reglas de alimentación el único motivo que nos da es este: «Porque Yo soy el Di-os que los sacó de Egipto. Sé santo porque Yo soy santo». (*Levítico* 11:44-47).

La Santidad

Existen varios textos de la *Torá* que hablan del *kashrut* (*Éxodo* 22:30 - *Deuteronomio* 14:21): «Han de ser hombres santos; por lo mismo, no comerán la carne descuartizada por las fieras en el campo (...). «No comerán ninguna cosa mortecina... porque eres tú un pueblo santo a Di-os». «No guisarás el cabrito en la leche de su madre».

Aparece claramente que el objetivo es lograr la santidad. Esto viene a refutar la teoría de muchos judíos modernos que estén en desacuerdo con esta manera de ver las cosas y piensan que estas leyes tenían sentido y validez en la antigüedad, mas hoy en día con los métodos modernos de matanza, la vigilancia continua del Estado y las precauciones

sanitarias tomadas para la preparación de los alimentos, estas quedarían obsoletas.

El rabino Isaac Arama (1420-1494) en su libro *Akedat Itzjak* opina que la interpretación considerada por Maimónides, que el *kashrut* son reglas de higiene, ha sido refutada hace siglos. Las reglas alimenticias no son como algunos piensan, motivadas por consideraciones terapéuticas, ¡Di-os libre! Si esto fuera así la *Torá* sería solamente un simple tratado de medicina.

La idea de que «la comida forma la naturaleza» o según un adagio alemán: «El hombre es lo que come», nos remonta a Filón que escribía hace 2.000 años que el consumo de alimentos prohibidos podría afectar nuestra personalidad. Explicaba que las leyes alimenticias influyen a controlar nuestros deseos y no caer en el exceso. Además prohíbe el consumo de animales carnívoros y aves para enseñarnos la dulzura y la bondad.

Filón ve una explicación simbólica a la autorización que nos fue otorgada en consumir animales que son rumiantes y que tienen la pezuña hendida.

El hombre puede crecer en sabiduría, solamente si asimila lo que estudió y cuando aprende a preservar y a distinguir entre diferentes conceptos. (Filón – *Leyes Alimenticias* IV: 97).

Según una teoría más pragmática, las reglas alimenticias fueron dadas a los judíos para ser elevados espiritualmente. Si esta fuese la meta o no, en realidad, las leyes del *kashrut* jugaron un papel importante a nivel social en la preservación de la identidad judía y la lucha contra la asimilación. Hasta hoy en día ellas favorecen los encuentros entre judíos, bien sea en casa o de viaje. En todas partes, los restaurantes *kasher* son lugares donde los judíos se reúnen entre ellos, y donde pueden sentir un calor en un ambiente familiar en este mundo tan grande donde muchas veces se sienten extranjeros.

La elección esencial

Muchos grandes pensadores entre ellos el rabino Shimshón Rafael Hirsh Z'L, consideraban que la prohibición alimenticia es como un lenguaje simbólico hecho para hacernos entender de manera más concreta el concepto de la Santidad Divina, a la cual Israel se debe adherir.

La conclusión que se impone después de contemplar estos diferentes conceptos sobre el sentido de estas leyes, es que la *Torá* nos quiere inculcar el respeto por la vida. Para algunos es la principal lección del *kashrut*, según otros estas leyes son un compromiso del judaísmo con su ideal: alimentar sin matar, en otras palabras ser vegetariano.

Lo óptimo para la *Torá* sería que los humanos se alimenten solo de frutas y verduras y que no maten para comer.

En el Jardín del Edén, en su origen el hombre habría recibido la orden de ser vegetariano (*Génesis* 1:28-29). En la perspectiva utópica escatológica el profeta Isaías (11:7) describe un mundo donde todas las criaturas serían vegetarianas. La *Torá* no ve con buenos ojos el consumo de carne, considerándola como un «deseo» incontrolable. La *Torá* no instauró el vegetarianismo, pero instituyó en su lugar el *kashrut*.

Según esta idea, las leyes del *kashrut* vienen a enseñarnos que, *a priori*, el judío debería adoptar una dieta vegetariana.

Si a pesar de todo no puede evitar su «deseo» de carne, debe comer *kasher* para recordar que el animal que está comiendo fue creado por Di-os y que la vida de este no puede ser suprimida a la ligera, que cazar como deporte está prohibido, que no podemos tratar ningún ser viviente con insensibilidad y que somos responsables del destino de otros seres humanos, animales, aunque no hayamos tenido contacto personal con ellos.

FYODOR DOSTOEVSKY, Los Hermanos Karamazov y el libelo del crimen ritual

Maria del Carmen Artigas
University of New Orleans

Especial para Maguén – Escudo

Los *Hermanos Karamazov* (1880) fue editado y traducido por Richard Pevear y Larissa Volokhonsky recientemente. En la Tercera Parte aparece el famoso libelo del crimen ritual. Fedor Dostoevsky menciona la repetida difamación que aparece desde la antigüedad clásica hasta el presente. Esta difamación aumenta o disminuye y cobra diferente formas según los deseos políticos, sociales o personales de perseguir al pueblo hebreo.

Los judíos sufrieron toda clase de atropellos, torturas y matanzas debido a este libelo. Flavio Josefo escribió *En contra Apión* negando la absurda difamación. La acusación se la repitió en Inglaterra en 1168, en Francia en 1171. Alfonso X el Sabio, menciona que los judíos roban y comen niños en *Las Siete Partidas*.

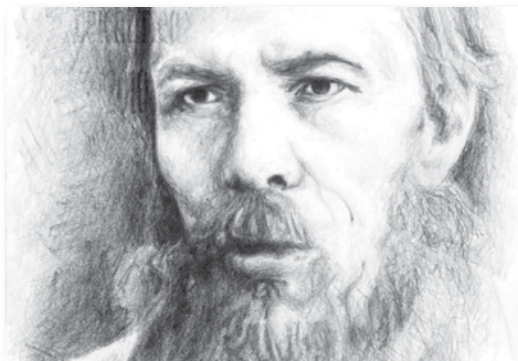
En España momentos antes de la Expulsión de 1492, se acusó a unos humildes judíos de haber raptado y crucificado a un niño de La Guarda y usado la sangre para los rituales. La propaganda sirvió como causa inmediata de la expulsión. Torquemada conoció perfectamente todos los detalles del juicio. Con seguridad los Reyes Católicos sabían lo que pasaba. Según el escritor Julio Caro Baroja el juicio y la acusación que se conoce como «La del niño inocente de La Guarda» se usó para como propaganda para conmover la opinión pública en contra los judíos, y crear el falso y dramático motivo para ayudar la causa de la expulsión.

En el siglo XVII unos judíos de Lituania fueron acusados de torturar a un niño. En 1759, se le pidió al papa Clemente XIV que organizara una investigación. Esta terminó con una defensa al pueblo de Israel y un pedido por parte de Roma de que la calumnia

no continuara. Sin embargo, en 1881-82, un importante periódico católico en Italia *Civiltà Catholica* comenzó una campaña para que el libelo fuera aceptado como verdadero.

Lo que se conoce como «El suceso de Damasco» fue un verdadero drama del cual participaron, prácticamente, numerosos países europeos y asiáticos. En 1840 el Consulado Francés en Damasco envió a París una nota notificando la desaparición de un religioso y su sirviente. El capellán del consulado, Padre Tommaso, con su sirviente Ibrahim fueron al barrio judío de la ciudad para poner en la puerta de la sinagoga un cartel sobre una venta pidiendo ayuda a las familias pobres. El Padre Tommaso y su sirviente nunca volvieron al monasterio. La calumnia de que los judíos habían matado al religioso y a su sirviente creó una disputa internacional política y religiosa. Los periódicos publicaron noticias a favor del crimen ritual, probablemente para culpar al nacimiento de numerosos movimientos internacionales, como el darwinismo, el socialismo y el nacionalismo. Las acusaciones del libelo no terminaron en 1840, sino que continuaron en 1880, 1860, 1889. En la Alemania de Hitler el 1º de mayo

Dostoevski tuvo una actitud ambivalente frente al libelo de sangre.



de 1934 uno de los principales periódicos, *Der Stürmer*, dedica un número al «crimen ritual». El investigador Jonathan Frankel en su meticuloso estudio sobre el libelo de Damasco, anota que si bien con este se crea la agitación del pueblo en contra los judíos, el Segundo Concilio Vaticano repudió específicamente «la acusación del crimen ritual a los judíos», en 1965.

En el caso de *Los hermanos Karamazov*, los personajes son extremadamente contradictorios y de gran intensidad humana y psicológica, especialmente Iván y Dimitri. Este último es acusado del homicidio de su padre, que, aunque no fuera él quien lo matara, es condenado a prisión en Siberia. El tercer hermano, Alyosha, que balancea los dos mencionados por su religiosidad y bondad, duda de si el «crimen ritual» es verdadero o no. Alyosha es un monje novicio, que puede dejar el monasterio si lo deseara.

En la Tercera Parte, en la página 583, Alyosha visita a Lisa, una joven de familia adinerada que no está segura si el «crimen ritual» es cierto. En las Notas señaló la traducción inglesa del pasaje.

Liza, le pregunta a Alyosha, «¿... es verdad que los judíos roban a los niños durante la fiesta de la Pascua y los matan?»

Alyosha le contesta, «No sé».

La joven continúa: «Tengo un libro aquí que explicaba un juicio en donde se juzgaba a un hombre que en algún lugar cortó todos los dedos de la mano a un pequeño niño de cuatro años, y luego lo crucificó en la pared con clavos. El niño murió en cuatro horas. El hombre dijo que el niño se quejaba y quejaba. Se paró y agregó: “Eso es bueno”

Alyosha responde: “¿Bueno?”»

El pasaje es ambiguo y contradictorio. La joven explica que llamó a otra persona que le confirmó que lo del niño era cierto. Luego continúa y añade que le gusta la compota que está comiendo y la une a la preocupación por el niño. Lisa mezcla la delicia de una compota

al dolor de un niño que supuestamente había sido crucificado por un judío. Lo que llama la atención es que el personaje que parecería contrarrestar a sus hermanos tenga inseguridad sobre el libelo. Si bien responde «¿Eso es bueno?», esto último no es claro. De todas maneras hay una duda, Alyosha no está seguro.

El pasaje es mucho más extenso, pues Lisa continúa que llamó a un segundo hombre, que nuevamente confirmó el suceso. Lisa añade que lloró toda la noche pues pensaba en el niño de cuatro años.

En todo texto literario existen el escritor, el subconsciente del mismo, el de la sociedad que lo rodea y los personajes que el escritor crea. Decididamente Dostoevsky estaba familiarizado con el libelo y lo hace dudar al más serio y «normal» personaje. Dostoevsky fue arrestado por Nicolás I y condenado a pena de muerte. A último momento fue perdonado en 1849 y solamente después de este episodio en su vida emprendió la escritura de *Los Hermanos Karamazov*. Después de la publicación de la novela, Dostoevsky participó activamente de la vida de la corte de Alejandro II. Entonces, el lector se pregunta: si escribió lo del libelo para complacer a la corte, a sus amigos, o si se unió consciente o inconscientemente al antisemitismo que reinó en Rusia en el siglo XIX. Dostoevsky en otras páginas anota un interesante comentario: «... Los pecados no pertenecen a una persona, sino a la comunidad...» (p. 591). Alejandro II promulgó leyes en contra el pueblo hebreo. Por ejemplo: los judíos no podían emplear cristianos como sirvientes, no podían viajar libremente y no podían tener tierras. Asimismo, hubo numerosas persecuciones. Con toda seguridad, Alejandro II, que se adhería estrictamente a la religión cristiana ortodoxa, aumentaría el antisemitismo de la población.

Después de 1880 los crímenes en contra los judíos aumentaron así como las horribles matanzas y acusaciones, pero Dostoevsky ya había publicado el libro.

En la lucha por preservar el JUDEOKACHANÍ antes de que desaparezca

De Irán a la India, los judíos alguna vez hablaron su propio idioma. Sus escasos hablantes se hallan a punto de acabar esas líneas lingüísticas.

Iris Mansour

Isaac Yousefzadeh está en el año de luto por su madre, que murió hace algunas semanas. Pero, con su muerte sobreviene otra pérdida, mucho más sutil: la de su lengua, el judeokachaní, que está a punto de extinguirse. «Es como si alguien estuviera convaleciente y en cuestión de días o años fuera a morir... Así es», comentó.

Los hablantes de esta lengua trazan sus orígenes a Kachán, una ciudad en el centro de Irán, donde este dialecto se habló durante siglos. Pero, en las últimas décadas, los judíos de la zona se desperdigado: primero han emigrado a Teherán, y luego al resto del mundo, por lo que sus descendientes han adoptado diferentes lenguas. Prácticamente sus únicos hablantes son un puñado de judíos de la generación de Yousefzadeh que nacieron en Kachán, una ciudad que ya no tiene residentes que practiquen la religión hebrea. Ellos representan el fin de esta lengua viva. «Es un idioma que día tras día hay menos y menos gente que la conoce (...) en 20 años, creo que nadie la hablará, porque está muriendo paulatinamente», dijo Yousefzadeh.



Isaac Yousefzadeh. (Iris Mansour)

El judeokachaní no está solo, pues docenas de comunidades judías de Irán, India y el Cáucaso alguna vez hablaron sus propios idiomas, en los cuales se escribió la vida de estas comunidades, y que al igual que la primera están muriendo.

Aproximadamente cada catorce días desaparece una de las siete mil lenguas del mundo, por lo que los filólogos del mundo están tratando de documentarlas antes de que mueran. Un grupo de investigadores de Brasil, Estados Unidos e Israel están trabajando específicamente con las lenguas judías. Solamente Nueva York es el hogar de al menos siete de las judeolenguas en peligro de extinción, que van desde el juhurí, que alguna vez hablaron los israelitas de las montañas del Cáucaso, a una variante dialectal del judeopersa que se habló en la región de Isfahán. Debido a que los hablantes están envejeciendo, la Alianza pro Lenguas en Peli-

gro (Endangered Language Alliance) de Nueva York ha lanzado un proyecto dedicado a grabar y transcribir estos idiomas que aún se hablan, entre los que se encuentra el judeokachaní.

Yousefazadeh, que ahora está en sus 60, se sienta a la mesa de la cocina en su casa de Long Island y describe la vida judía —los personajes y las situaciones— que recuerda de Kachán. Se coloca los lentes de leer y empieza a relatar a partir de una lista escrita a mano en persa: «Yehuda Rahamim y sus siete hijos», dice, mientras recorre con el dedo de arriba abajo aquellos nombres: «el rabino Abbol Levy y sus seis hijos; Yehezkel Hayim Meshedi, que tenía seis hijos», y así va contando alrededor de 300 familias judías —más o menos 2.500 judíos— que vivían en Kachán en su época. Esta lista fue creada por dos hombres que también crecieron en Kachán y este registro lo hicieron a partir de los recuerdos de las familias que allí vivieron. Yousefzadeh calcula que apenas el 20 por ciento de los que allí están aún viven.

«Me llegan los recuerdos cuando veo esto», dice mientras se quita los anteojos. «Cómo tomaban el baño, cómo iban a la escuela, cómo iban a comprar una hogaza de pan: eran tiempos difíciles».

Considera que Kachán no era más grande que Great Neck, no muy lejos de donde él vive en Long Island. Había siete sinagogas aglutinadas en un espacio tan pequeño que la gente la llamaba la Pequeña Jerusalén. «Me gustaría decir que las sinagogas estaban de entre un o tres minutos de distancia a pie». Recuerda la Sinagoga Pequeña, otra cerca de la quesera, y otra construida por uno de los tres hermanos que se quedaron sin hijos que también levantaron el cementerio, un baño público y una escuela.

También evoca las vicisitudes. Yousefzadeh describe que había cuatro o seis personas viviendo en una habitación, así como las restricciones para comprar comida o para salir en la lluvia. «Debido a que eran judíos y según los musulmanes no eran limpios, no se les permitía tocar la comida».

El historiador David Yeroushalmi, un catedrático de la Alliance Center for Iranian Studies (Centro de Estudios Iraníes), quien se especializa en la historia y el legado cultural de los judíos del país, pinta un panorama complicado de la vida de estos en Kachán. En los siglos XV y XVI, fue el centro más importante para la enseñanza del judaísmo, y los musulmanes tenían fama de ser relativamente tolerantes; pero, la secta chií comenzó a proliferar a partir del siglo XVI, y con esto a desarrollarse una opinión contraria hacia las minorías religiosas, incluida la judía, la cristiana y la zoroástrica. Se conocieron períodos de persecución y conversiones forzosas, pero menos que en otras comunidades judías, dice Yeroushalmi. Aun así, los judíos podían llevar una vida plena y el barrio donde habitaban no estaba del todo segregado. Sin embargo, eran extranjeros y la lengua así lo refleja.

«Antes que nada, los judíos tenían un acento diferente a los musulmanes. Había palabras distintas en el léxico, por lo que la gente se podía percartar si quien hablaba era judío o musulmán», sostiene Yeroushalmi.

Los israelitas desarrollaron sus propios dialectos en cualquier lugar donde vivían, incluyendo Kachán, al mezclar las lenguas locales con palabras hebreas o desarrollando un dialecto totalmente distinto. A lo largo de los siglos, sus palabras y expresiones evolucionaron para reflejar la idiosincrasia de sus

hablantes y cuán aislados estaban. Según Habib Borjian, que se especializa en la historia de los dialectos y lenguas iraníes, incluyendo el judeokachaní, los judíos quizás hablaban el dialecto original de la zona. Debieron tener algunos conocimientos del persa, para poder comunicarse con más gente; pero, según explica, la relativa insularidad mantuvo intacto y vivo el judeokachaní, mientras evolucionaba el dialecto que utilizaban los musulmanes.

Kachán ha sido un buen lugar para el mercado. Desde el siglo XVII al XX, fue reconocida por sus trabajos en seda y tejidos. Yeroushalmi explana que a pesar de la existencia de un círculo pequeño de familias ricas, «las masas de los judíos eran de clase baja» que se dedicaban a trabajos manuales. Sin embargo, las nuevas oportunidades económicas que introdujo el nuevo gobierno de Reza Shah Pahlavi a principios de los años 20 acabó con el aislamiento que había mantenido el judeokachaní. La gran mayoría de los judíos se fue a Teherán entre los años 20 y 50 en busca de mejores oportunidades. La familia Yousefzadeh fue una de las que se fueron, cuando él contaba con cinco años.

Es difícil saber con exactitud cuántos hablantes de judeokachaní quedan. Borjian calcula unas cuantas docenas, pero señala que al tratar de contar siempre hay algo que se sale de control. No importa cuántos individuos saben o recuerdan un idioma, pues si los hablantes están dispersos y hay poca oportunidad de hablarlo, «es casi una lengua muerta», dice Borjian. «Si no se habla más, se considera desvanecida, y eso es lo que es exactamente el judeokachaní».

Lejos de su lugar natal y de muchas personas que lo hablan, Yousefzadeh considera que

su dominio del idioma se está esfumando. «Cuando uno no practica algo, se le olvida (...) A veces tengo que repetir dos veces una palabra para decirla con el acento adecuado».

Tablet Magazine

Para leer este relato y escuchar un poema en judeokachaní leído por Yousefzadeh vaya a la siguiente dirección:

*<http://www.tabletmag.com/jewish-life-and-religion/136371/endangered-jewish-languages>
o siga el siguiente código QR*



AUSENCIA DE SEFARDÍES en los billetes produce controversia en Israel

Una polémica se desató en Israel por la ausencia de los poetas y escritores sefardíes de sus billetes, al aprobar los nuevos ejemplares de papel moneda que entrarán en vigor en 2014 y que están dedicados en su totalidad a escritores contemporáneos que resultaron ser todos askenazíes.

Los nuevos diseños, aprobados por el Consejo de Ministros, han desatado la polémica y requerido la intervención personal del primer ministro, Biniamín Netanyahu.



«Estoy de acuerdo con que se debería haber dado lugar a los representantes de la comunidad sefardí y de otras comunidades judías», dijo el primer ministro, al abrir la sesión semanal del gobierno y responder a las numerosas quejas de los últimos días por parte de políticos e intelectuales.

En señal de reconciliación, Netanyahu propuso que el próximo escritor consagrado en futuros billetes sea Yehudá HaLeví, al que describió como «el más grande de todos los poetas del (pueblo de) Israel».

Célebre médico, filósofo y poeta, HaLeví vivió en España entre los siglos XI y XII y sus obras religiosas forman parte de la liturgia judía más importante.

Sus famosas Siónidas, poemas de amor por la distante Jerusalén y su vocación por llegar a la Tierra de Israel (no se sabe con certeza si llegó) son interpretadas por algunos sefardíes como una expresión temprana de lo que ocho siglos después se conocería como sionismo.

Pero, el consenso sobre su decisivo impacto no ha sido suficiente para convencer a la comisión a cargo del nuevo diseño de billetes, que ha elegido a cuatro autores contemporáneos que inmigraron a la Tierra de Israel, todos del este de Europa, es decir askenazíes.

El nuevo billete de 20 shekalim jadashim, (nuevos siclos, unos 4 euros) llevará la imagen de la poetisa Rajel Bluwstein Sela (1890-1931), el de 50 NIS (10-11 euros) la del médico y poeta Shaúl Chernichovsky (1875-1943), el de 100 (20-21 euros) evoca a la escritora Leah Goldberg (1911-1970) y el de 200 (40-42 euros) al poeta Natán Alterman (1910-1970).

«No puede ser que no hayan encontrado un solo autor mizrahí para los billetes», se quejó Arie Deri, uno de los dirigentes del partido ultraortodoxo sefardí Shas.

Otros políticos e intelectuales exhortaron al Gobierno a no perder la oportunidad de

«tender puentes» en la fraccionada sociedad nacional mediante los billetes.

Las tensiones entre askenazíes, de un lado, y sefardíes y mizrahíes (oriundos de los países árabes), del otro, se remontan a las primeras décadas de vida del Estado de Israel, en los que estos últimos fueron discriminados.

Hacia mitad de los años setenta, los mizrahíes iniciaron una serie de protestas sociales contra las elites askenazíes, aunque todavía la inmensa mayoría de líderes políticos es de origen centroeuropeo, donde nació el movimiento sionista que dio vida al Estado de Israel.

En toda la historia numismática nacional solo un sefardí, el pensador y médico Maimónides, ha aparecido en uno de los ejemplares.

Yaacov Turkel, juez retirado y presidente de la comisión que eligió los nuevos ejempla-

res, rechazó las críticas con el argumento de que es «irrisorio» hablar de comunidades y grupos étnicos judíos en el Israel de hoy.

«Es perder el tiempo en tonterías», dijo al diario Yediot Aharonot, al recordar que sus propias hijas estaban casadas con mizrahíes.

Según Turkel, a la comisión se le pidió elegir un grupo profesional –políticos, escritores, poetas o artistas– para los billetes y «en ningún momento estudió el origen de los personajes seleccionados».

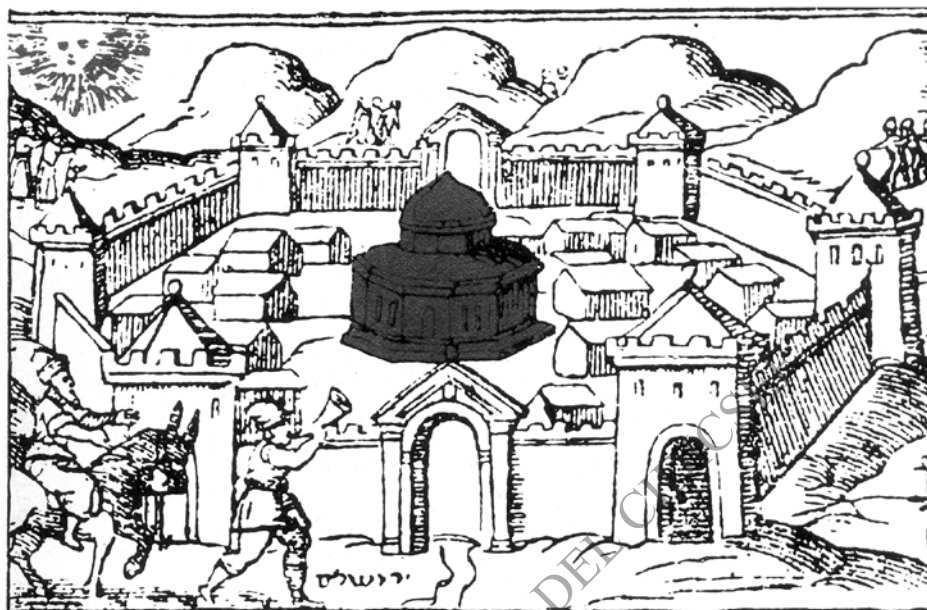
No obstante, confirmó que la comisión cambió su selección preliminar cuando grupos feministas se enteraron de que iban a ser elegidos solo candidatos varones.

EFE y Aurora



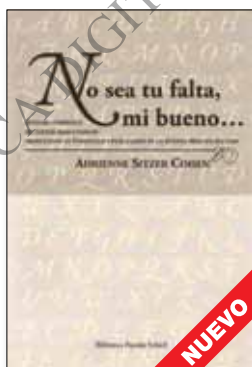
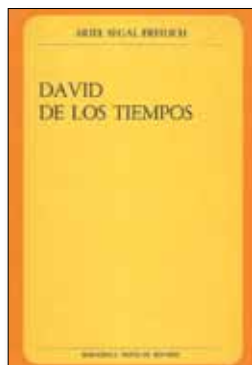
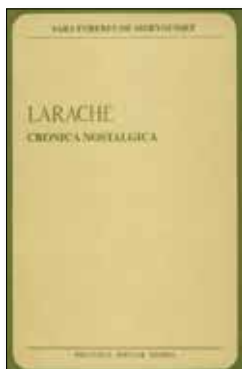
La ASOCIACIÓN ISRAELITA DE VENEZUELA y el CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS comprometidos con la difusión y defensa del patrimonio cultural del pueblo judío.





Amigos de la Cultura Sefardí

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



Libros del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas

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

Revise nuestros precios en la página

www.centroestudiossefardies.com