

Nº 41

CUADERNOS JUDAICOS

Diciembre 2023



ISSN (En línea): 0718-8749

CUADERNOS JUDAICOS

Nº 41 / Diciembre 2023



Centro de Estudios Judaicos
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

CUADERNOS JUDAICOS N° 41

DIRECTOR	Prof. Luis Bahamondes González
SECRETARIA DE REDACCIÓN	Prof. Paula Calderón Melnick
EDITOR	Prof. Nelson Marín Alarcón
CONSEJO EDITORIAL	PROFESORES Batia Ziebzehner (Universidad Hebrea de Jerusalem), Judith Riquelme (Directora Ejecutiva Archivo Judío y académica de la UTEM y U. Finis Terra), Lily Jiménez (Centro de Estudios Judaicos. UChile) Nelson Marín (Centro de Estudios Judaicos. UChile)
ASISTENTE EDITOR	Sr. Rodrigo Zamorano
EDICIÓN Y CORRECCIÓN	Sr. Mariano Martín León
DISEÑO	Sra. Rosana Espino

Sumario

Editorial		7
Equipo Editorial		
Artículos		
Fernando Fischman	Desde “sentía una deuda con mis ancestros” a “que mis nietos quieran estudiarlo”. Motivaciones y expectativas de estudiantes de ídish en el Río de la Plata en la actualidad	13
Martine Dirven	Judíos conversos en Amberes, siglos XVI y XVII	37
Marize Helena de Campos	Religião e resistência. Notas sobre o processo inquisitorial de Inês de Caminha, cristã-nova, tendeira da casinha dos almotacés (1588)	77
Blanca Isabel de Lima Urdaneta	Cambio cultural y primeras conversiones en Coro, Venezuela: 1855	93
Alexis Barbosa Vargas	Las representaciones del Holocausto en el horizonte sociocultural mexicano de los años cincuenta y sesenta: El caso particular del noticiario filmico <i>Cine Verdad</i>	111
David Alcántara Rojas	El evangelio del cura obrero: Justicia social, resignificación y catolicismo en Chile (1960-1990)	145
Reseñas		
Luis Bahamondes González	Barrales, D. y N. Iglesias. (2021). <i>¿De qué lado está Cristo? Religión y política en el Uruguay de la Guerra Fría</i> . Montevideo: Editorial Fin de Siglo. 243 páginas.	173
Dominique Manríquez Miranda	Pavez, P. (2023). <i>Levitas. Drama Pentecostal</i> . Santiago: Cuarto Propio. 76 Páginas	177

El Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile se complace en presentar el número 41 de la Revista Cuadernos Judaicos. Esta versión representa un momento especial en la historia de la publicación pues es la primera vez que se añade un segundo número dentro del mismo año. Dicho esfuerzo es parte de la iniciativa de fortalecimiento de las revistas científicas de la Facultad de Filosofía y Humanidades. En este sentido, agradecemos el apoyo de las autoridades de dicha Facultad y el esfuerzo del nuevo equipo editorial, que ha permitido completar este importante logro, el que favorecerá el incremento del impacto de la revista y seguir contribuyendo a la promoción y difusión de los estudios judaicos y las ciencias de la religión a nivel nacional e internacional.

Fiel a su tradición de más de 50 años, esta versión de Cuadernos Judaicos presenta un cuerpo de artículos provenientes de variados países, como Brasil, Argentina, Venezuela, México y Chile. Además, dichos aportes privilegian un enfoque multidisciplinar, en que dialogan la historia, la sociología, los estudios culturales y la ciencia política, con lo que contribuye a enriquecer debates vigentes y novedosos dentro de los estudios judaicos y religiosos contemporáneos. De esta manera, continuamos con el rico legado de ser pioneros dentro de la Universidad de Chile y a nivel nacional en la promoción de estudios no-confesionales y críticos sobre la intersección entre religión, cultura y sociedad.

Relativo a su contenido, el número comienza con la contribución de Fernando Fischman quien analiza el movimiento de revitalización del estudio de la lengua idish en el sector de Río de la Plata, Argentina. Sobre la base de encuestas y entrevistas con estudiantes de esta lengua, Fischman problematiza temas como la memoria, la identidad y la construcción de la “judeidad” en un contexto de transformación de la cultura idish proveniente de Europa oriental. Luego, desde una perspectiva histórica para el caso de Europa, contamos con el aporte de Martine Dirven, quien realiza una evaluación historiográfica centrada en los judíos conversos en la ciudad de Amberes durante los siglos XVI y XVII, con especial atención tanto a la descripción de un rico cuerpo documental como a la experiencia particular de algunos casos.

El número continúa con contribuciones vinculadas al desarrollo histórico de comunidades judías en América Latina. A través del uso de fuentes del Archivo Nacional de la Torre do Tombo, Marize Helena de Campos reconstruye las prácticas culturales, sociales y de resistencia entre los judíos del Brasil colonial por medio del análisis del proceso inquisitorial de Inés de Caminha en 1588. Por su parte, Bianca de Lima analiza las transformaciones culturales experimentadas por una comunidad sefardita a mediados del siglo XIX en Coro,

Venezuela. A partir de los conflictos derivados de la conversión de miembros de una familia judía local, la autora estudia las tensiones de inclusión y exclusión propias de la sociedad venezolana tradicional. Finalmente, Alexis Barbosa examina en profundidad las representaciones sobre el holocausto a partir de un noticiario filmico mexicano de la década de los 50s y los 60s. Con un énfasis de especial atención en las tensiones entre lo local y lo europeo, el autor plantea cómo el holocausto permitió (o no) visualizar dinámicas y conflictos propios de la sociedad mexicana de la época.

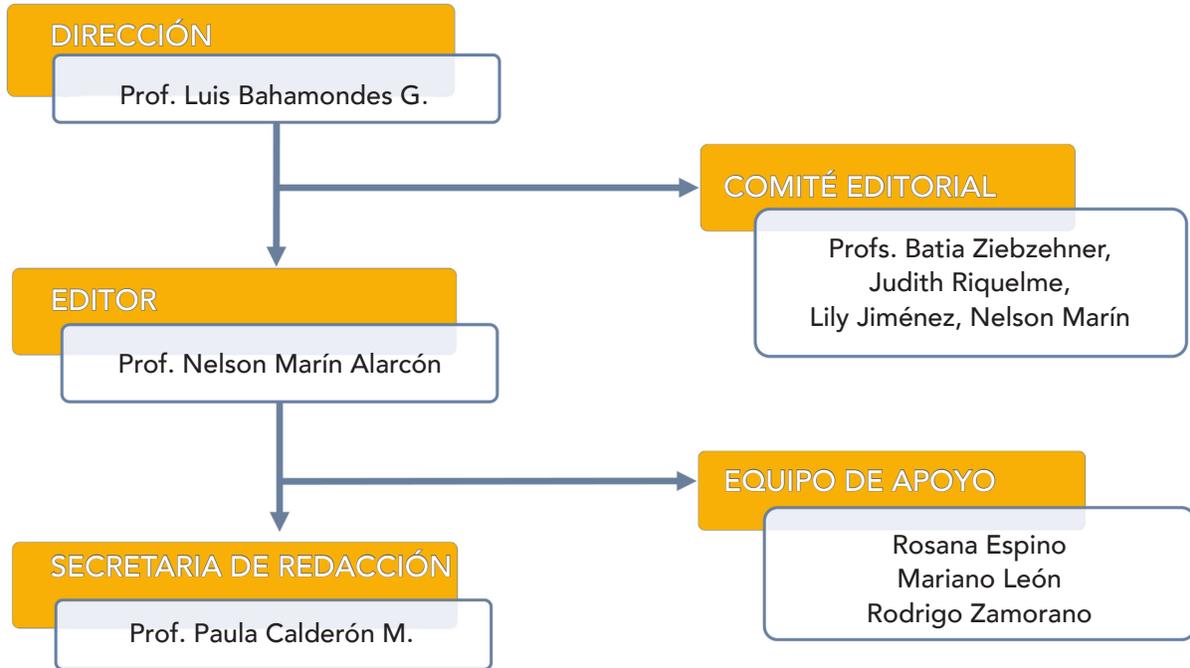
Finalmente, el número cierra con algunas contribuciones en el marco del cristianismo latinoamericano. Por un lado, David Alcántara aborda la construcción de la imagen de los llamados “curas obreros” durante el proceso de dictadura chilena (1973-1990). Con honda atención a sus orígenes europeos, y los procesos de reforma en materia social al interior de la Iglesia Católica del siglo XX, Alcántara analiza cómo estos sacerdotes influyeron en las identidades y las luchas populares de resistencia al régimen militar. Dos otras contribuciones en el ámbito del cristianismo latinoamericano se hayan en el apartado de reseñas del presente número. En primer lugar, Luis Bahamondes profundiza en el rol de los católicos en la convulsionada Latinoamérica de la segunda mitad del siglo XX, a través del análisis de la obra Dahiana Barrales y Nicolás Iglesias, “¿De qué lado está Cristo? Religión y política en el Uruguay de la Guerra Fría” (2021). Por último, Dominique Manriquez nos introduce en el inexplorado mundo de la violencia de género en el mundo evangélico chileno por medio del análisis de la obra de teatro “Levitas” (2022) de la dramaturga Paly Pavéz.

8

Cada uno de estos artículos y las reseñas, no solo han sido evaluados para certificar su calidad académica e intelectual, sino que también proponen originales y apasionantes discusiones que estamos seguros contribuirán a seguir nutriendo los diálogos sobre judaísmo y estudios de la religión en Chile y la región. Por su compromiso con la revista y lo que representa, les agradezco a cada uno de los autores a nombre de todo el equipo editorial y espero nuestros lectores disfruten de este informativo y estimulante número 41 de Cuadernos Judaicos.

Equipo Editorial
Santiago, Diciembre 2023.

ORGANIGRAMA CUADERNOS JUDAICOS 2023



ARTÍCULOS

Desde “sentía una deuda con mis ancestros” a “que mis nietos quieran estudiarlo”. Motivaciones y expectativas de estudiantes de ídish en el Río de la Plata en la actualidad

From “I felt indebted to my ancestors” to “that my grandchildren want to study it.” Motivations and expectations of present day Yiddish students in the Río de la Plata

FERNANDO FISCHMAN

IICSAL-FLACSO/CONICET-Universidad de Buenos Aires
ffischman@flacso.org.ar

Resumen

A partir de la década de 1980, numerosos movimientos socioculturales comenzaron a dar cuenta de un interés creciente por el ídish y por expresiones artísticas relativas al mundo judío de Europa oriental. Entre estos, en el Norte Global, cabe mencionar uno generado por el Yiddish Book Center para la preservación de libros publicados en ídish, la renovada importancia de la música klezmer y el surgimiento del Queer Yiddishkayt. Este interés tuvo también manifestaciones en Latinoamérica, en la zona del Río de la Plata a partir de la misma época; en particular, mediante la formación de numerosas bandas dedicadas a la música klezmer que encontraron canales de expresión en ámbitos privados, como fiestas familiares, y públicos, en espectáculos y celebraciones en calles, plazas y teatros organizados por instituciones comunitarias y estatales (Fischman, 2012; 2013).

Más allá de estas expresiones de interés por la preservación y recreación de producciones artísticas inspiradas en la cultura judía de Europa Oriental, en años recientes empezó a registrarse un progresivo aumento del número de personas atraídas hacia el estudio sistemático de la lengua ídish. Este artículo, entonces, propone un acercamiento a las características de los estudiantes de ídish en la actualidad. Conocer los rasgos que singularizan a quienes hoy abordan el estudio del ídish, los motivos que los guían y los intereses que persiguen es un punto necesario para dar cuenta de este fenómeno y comenzar a vislumbrar sus consecuencias en relación con la largamente anunciada “muerte” de esta lengua.

Palabras clave: ídish; enseñanza de ídish, lenguas étnicas; judíos argentinos; retraditionalización.

Abstract

Starting in the 1980s, numerous sociocultural movements began show a growing interest in Yiddish and artistic expressions related to the Eastern European Jewish world. Among these, in the Global North, it is worth mentioning the renewed importance of klezmer music, the Yiddish Book Center for the preservation of books published in Yiddish, and the rise of Queer Yiddishkayt. This interest also had its manifestations in the Río de la Plata region, in particular through the formation of numerous bands dedicated to klezmer music that found channels of expression in private spheres such as family parties and public spheres such as shows and celebrations in streets, squares and theaters organized by community and also state institutions (Fischman, 2012; 2013).

Beyond these expressions of interest in the preservation and recreation of artistic productions inspired by Eastern European Jewish culture, there has been a growing increase in the number of people attracted to the systematic study of the Yiddish language in recent years. This article approaches the characteristics of Yiddish students today. Knowing the features that distinguish those who study Yiddish at present, the goals that guide them and the interests they pursue is a necessary point of departure to account for this phenomenon and begin to glimpse its consequences in relation to the widely announced “death” of this language.

Key words: Yiddish; Yiddish teaching; ethnic languages; Argentine Jews; retraditionalization

Introducción

A partir de la década de 1980, numerosos movimientos socioculturales comenzaron a dar cuenta de un interés creciente por el ídish y por expresiones artísticas relativas al mundo judío de Europa oriental (Fox, 2021). Entre estos, en el Norte Global, cabe mencionar la renovada práctica y difusión de la música klezmer por distintos canales, el generado por el Yiddish Book Center para la preservación de libros publicados en ídish, y el surgimiento del Queer Yiddishkayt. Este interés tuvo también sus manifestaciones en la Argentina, en donde fue ostensible la formación de numerosas bandas dedicadas a la música klezmer que encontraron medios de expresión en ámbitos privados, como fiestas familiares, y públicos, en espectáculos y celebraciones en calles, plazas y teatros organizados por instituciones comunitarias y también estatales (Fischman, 2012; 2013).

Más allá de estas expresiones de interés por la preservación y recreación de producciones artísticas inspiradas en la cultura judía de Europa Oriental, en años recientes empezó a registrarse un progresivo aumento del número de personas atraídas hacia el estudio sistemático de la lengua ídish. Este artículo, que forma parte de un proyecto de investigación

sobre los usos contemporáneos del ídish¹, propone un acercamiento a las características de los estudiantes de ídish en la actualidad. Conocer los rasgos que singularizan a quienes hoy abordan el estudio de esta lengua, los motivos que los guían y los intereses que persiguen es un punto necesario para comenzar a cuenta de este fenómeno y empezar a vislumbrar sus derivas en relación con la largamente anunciada “muerte” de este idioma.²

Consideraciones teórico-metodológicas

El encuadre conceptual general de mi investigación es el proporcionado por los estudios folklóricos. Focaliza en los procesos de tradicionalización (Bauman, 1992) y retraditionalización (Fischman, 2004; 2005a; 2017) mediante los que se fue constituyendo el colectivo judío argentino a partir de la experiencia inmigratoria iniciada a fines de siglo XIX.

Si bien este escrito se sitúa en un entorno puntual de uso del ídish, un espacio de formación en esa lengua, se encuadra en una línea de investigación por medio de la cual, desde la década de 1990, se ha procurado determinar en sucesivas etapas los procesos mediante los cuales saberes procedentes del viejo mundo se fueron recentrando en distintos ámbitos y las consecuencias de esas recontextualizaciones para la configuración del colectivo judío argentino.³ Entre esos saberes se encuentra el ídish, la lengua vernácula⁴ de los inmigrantes judíos de Europa Oriental.

La demanda de instrucción formal en esta lengua que creció en años recientes junto a las manifestaciones de valoración de la cultura ídish más evidentes y de mayor alcance, lleva a indagar acerca de los procesos socioculturales que gestaron este movimiento. Es así como se comenzó por relevar las características sociodemográficas de quienes emprenden su estudio en la actualidad y en los motivos para hacerlo.

¹ Proyecto CIC-CONICET “Arte verbal, ideologías lingüísticas y memorias alternativas en el colectivo judío argentino (2015-actualidad)”. Agradezco la lectura atenta de versiones anteriores de Daniel Bargman, Lidia Chang e Inda Dinerstein y de los dos evaluadores anónimos.

² En relación con el concepto de “muerte de lengua” Corina Curtis y Alejandra Vidal (2007) desarrollan una aguda reflexión crítica. Basándose en los planteos de Anthony Woodbury destacan la relevancia de las prácticas vigentes en una comunidad y citando a Joel Sherzer, destacan la importancia del análisis del uso situado de una lengua para entender como una cultura se transmite y reproduce. Esas premisas proponen claves precisas para la lectura de este estudio.

³ Ver Bauman y Briggs, 1990; Briggs y Bauman, 1992 sobre implicancias de procesos de contextualización discursiva.

⁴ Entiendo por lengua vernácula a una variedad de lengua local de una determinada comunidad de habla, como opuesta a una lengua dominante o estándar (Trudgill y Hernández Campoy, 2007, p. 349).

De acuerdo con la literatura sobre uso de lenguas en colectivos de origen migratorio, se puede caracterizar como como *lingua materna* a la de la socialización primaria, aquella adquirida en el seno del hogar, *linguas migratorias* a las que componen el variado repertorio lingüístico que los migrantes tienen antes de su partida y *lingua étnica* a la variedad lingüística que se identifica más estrechamente con la herencia cultural de un grupo étnico, aquella que este interpreta como propia y como símbolo de su identidad (Barrios, 2008). La lengua étnica es justamente objeto de disputas en las que entran en juego instituciones, representaciones e ideologías en los procesos de construcción de identificaciones étnicas.⁵ Esta diferenciación permite caracterizar el universo de lenguas que entraron en interacción en el proceso histórico cultural específico devenido de la migración judía de Europa Central y Oriental a la Argentina: el ídish, junto con el *loshn kodesh* (la lengua de los textos sagrados), los idiomas nacionales de los países de origen y del de recepción y el hebreo moderno.⁶

En 2020, se inició la aproximación a la experiencia de quienes estaban estudiando ídish. Es así como se empezó a estudiar la lengua regularmente en la Fundación IWO (anteriormente Instituto IWO), institución que se originó en Lituania con la finalidad de constituir un archivo del acervo cultural judío de Europa Oriental en 1925 y que tuvo una réplica en Argentina, en 1928, con la formación de una Asociación de amigos del IWO.⁷ Aparte de ser un repositorio fundamental de la historia y la cultura del colectivo, la Fundación IWO constituye el ámbito más relevante para la enseñanza de ídish en la nación argentina. En este sentido, es importante destacar que comenzó a dictar cursos de ídish para adultos en 1958, cuyo número de cursantes ha ido en aumento en años recientes.

En una etapa anterior, hacia fines de la década de 1990, en el marco del acercamiento a la investigación en esta materia, se dio un acercamiento a esta organización con la finalidad de conocer sus actividades, a través de la cual se estableció una relación principalmente con un grupo de voluntarios que trabajaba en la tarea de ordenar los materiales rescatados del atentado a la sede de la AMIA de 1994, lugar en el cual el archivo que daba cuenta de la historia judía argentina había estado situado hasta ese momento.

En aquel entonces los voluntarios, luego de ordenar los materiales o mientras lo hacían, se reunían alrededor de una mesa para practicar ídish; algunas veces solo entre ellos y, esporádicamente, con la presencia de una docente de la institución que se acercaba y señalaba

⁵ Esta tipología, que ofrece un ordenamiento para la clasificación, no agota las posibilidades de categorización justamente porque son múltiples los actores que intervienen y diversos los espacios para su aprendizaje, pero permite comenzar a sistematizar los procesos etnolingüísticos del colectivo judío argentino.

⁶ En este artículo me refiero específicamente al colectivo judío argentino de origen migratorio de Europa Central y Oriental ya que focalizo en la configuración cultural resultante de las migraciones de esa procedencia que tiene al ídish como uno de sus componentes centrales. No desconozco la existencia y la relevancia de otras configuraciones culturales asociadas a la pluralidad lingüística constitutiva de todo el colectivo judío argentino (Cohen de Chervonagura, 2006).

⁷ <https://iwo.org.ar/>

algún término o aclaraba alguna duda gramatical. Se trataba de un espacio de enseñanza y aprendizaje horizontal en el que estas personas, que por entonces tenían entre 60 y 90 años, mantenían conversaciones en las que cambiaban de código entre el ídish y el español con frecuencia, ya que algunos tenían mayor competencia que otros en lo que para la mayoría era su lengua de herencia. En esos eventos de habla que no estaban encuadrados como clases formales, sino que eran situaciones que se generaban espontáneamente mientras se ordenaban y clasificaban materiales, se ejecutaban narrativas de experiencia personal, relatos humorísticos, proverbios, expresiones de juego con el habla, entre otras expresiones que fueron registradas en su contexto de ejecución.

Posteriormente, y tras un paso de más de más de veinte años, los mentados voluntarios ya no estaban. En el contexto de la pandemia de Covid 19, el contacto con la institución y con quienes participan de sus actividades en un primer momento fue virtual, primero en un seminario intensivo organizado en colaboración con la Universidad de Tres de Febrero y luego en cursos semanales, actividad que se realiza hasta el día de hoy. En ellos se ha podido observar y participar activamente en los procesos de enseñanza-aprendizaje, establecer relación con los estudiantes y dialogar informalmente dentro y fuera del marco de la clase.

En este sentido, y con respecto al marco metodológico, para los efectos de esta investigación se dio lugar a un método cuantitativo, consistente en una encuesta a los estudiantes de la institución en el segundo semestre de 2022. Desde el 12 de septiembre hasta el 12 de octubre, se envió un cuestionario a estudiantes de los distintos cursos con el objetivo de hacer un mapeo general que permitiera conocer el universo de los estudiantes enrolados ya en un ámbito formal. De los aproximadamente 180 cursantes del semestre y de los seminarios intensivos de verano e invierno de ese año recibí 58 respuestas.⁸ Esto se complementó con la información recabada en la encuesta con entrevistas semi-estructuradas a tres cursantes.

El trabajo con metodologías y técnicas cuantitativas y cualitativas combinadas permitió construir biografías lingüísticas (Wolf-Farre, 2018) que indexicalizan los contextos en los que el uso del ídish se fue desarrollando en el Río de la Plata —toda la región ya que respondieron 12 cursantes de Uruguay— y arribar a determinadas conclusiones respecto al ídish en el pasado del colectivo y en la actualidad que constituyen una base para continuar profundizando en sus itinerarios en la región.

⁸ Agradezco la colaboración de la Fundación IWO y especialmente de su Directora de Biblioteca, Archivos y Colecciones, Silvia Hansman en el diseño e implementación de la encuesta. Las interpretaciones de la misma son de mi exclusiva responsabilidad.

El ídish en los ámbitos institucionales comunitarios: de lengua materna e inmigratoria a lengua étnica ¿y después?

El ídish, lengua originada en Europa Central hace aproximadamente mil años (Aslanov, 2011) y hablada extensamente por la población judía de Europa Oriental⁹ en el *Yiddishland* descrito por Chaim Zhitlovsky¹⁰ pasó a ser considerada a partir de mediados de siglo XX en proceso de desaparición. Una serie de acontecimientos abonó la idea de un retroceso indefectible del ídish. El genocidio perpetrado por los nazis en la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) involucró el asesinato de millones de hablantes (Aslanov, 2011), y tuvo lugar en el período inmediatamente sucesivo al de las grandes migraciones mediante las que había tenido lugar una masiva movilidad intercontinental de hablantes de ídish que se establecieron en el continente americano a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

En efecto, los procesos migratorios conllevaron la adopción de las lenguas nacionales para la comunicación cotidiana en detrimento de la lengua vernácula en sus lugares de origen. Esta situación fue similar para la mayoría de los migrantes del período en los países de recepción, que respondían así a las glotopolíticas imperantes.¹¹ En éstos se incentivaba activamente tanto la adopción de las lenguas nacionales como el desprecio por todos los idiomas minoritarios, no sólo los de los inmigrantes sino también los de los pueblos indígenas (Messineo y Cúneo, 2015). En cuanto a las lenguas habladas por los inmigrantes judíos, el Movimiento Hebraísta Mundial (MHM), surgido junto con el sionismo en el siglo XIX, se consolidó como movimiento organizado en la década de 1930 (Goldstein, 1989) y comenzó a ejercer influencia en las comunidades situadas en distintos lugares del mundo e incrementar la valoración del hebreo por sobre el ídish, situación que se acrecentó a partir de la creación del Estado de Israel en 1948, momento en que el idioma se consolidó como lengua nacional.

En Argentina, las instituciones judías fundadas por inmigrantes tenían al ídish como el idioma en que se hablaba y también se documentaba. Al empezar a formar parte de ellas, cada vez en mayor número argentinos nativos escolarizados en español, comenzaron a darse

18

⁹ Cyril Aslanov (2011) caracteriza al ídish como resultado de koineización. Este es un proceso mediante el que se combinan subsistemas lingüísticos en contextos de integración o incremento de interacción entre hablantes de distintas variedades. La koiné es la variedad compuesta estabilizada que resulta de este proceso (Siegel, 1985) El ídish sería entonces una lengua común surgida de la reunión de variedades alemanas medievales, lenguas romances, lenguas eslavas (polaco, ucraniano y bielorruso) y como también componentes del griego.

¹⁰ Zhitlovsky creó ese término, traducible tanto como “país judío” y como “país donde se habla ídish” para describir a la zona de habla ídish que se extendía desde los países bálticos hasta Rumania dando cuenta de la dificultad para dar cuenta de ese territorio por fuera de las categorías lingüísticas (Aslanov, 2011).

¹¹ Para el concepto de “glotopolítica” ver la elaboración de Arnoux (2000, p. 2) en la que cita a Jean-Baptiste Marcellesi y Louis Guespin y la define como “las diversas formas en que una sociedad actúa sobre el lenguaje, sea o no consciente de ello: tanto sobre la lengua, cuando por ejemplo una sociedad legisla respecto de los estatutos recíprocos de la lengua oficial y las lenguas minoritarias; como sobre el habla, cuando reprime tal o cual uso en uno u otro; o sobre el discurso cuando la escuela decide convertir en objeto de evaluación la producción de un determinado tipo de texto”.

discusiones en torno de la lengua étnica. Dichas pláticas ocurrieron tanto al interior como dentro de los espacios que se habían consolidado alrededor de marcos político-ideológicos específicos. Es decir, tanto en las instituciones comunitarias que devinieron mayoritarias y de orientación sionista centradas en el entorno de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) y de la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA), como en aquellas que se alinearon con el campo progresista adheridas al Ídish Cultur Farband (ICUF). También, entre ésta última, ya desde la década de 1950 por fuera de las anteriores y aquellas.¹²

Así, las discusiones adquirieron relevancia también en espacios que excedían el de los debates políticos dirigenciales para expresarse en ámbitos abiertos que involucraban a participantes y a audiencias más amplias. Ello quedó de manifiesto en una serie de instancias en las que en actos públicos los jóvenes sionistas se manifestaban abiertamente en contra del uso del ídish, con lo que se daba cuenta de una confrontación de ideologías lingüísticas. Según las repercusiones de estas discusiones en la prensa comunitaria, no se trataba de una falta de competencia en el idioma por parte de los jóvenes, ya que se afirmaba que era la lengua vehicular en sus hogares, sino de una demanda para que la misma, que en un gran número de los casos era migratoria y materna, diera paso al hebreo como lengua *étnica*.¹³

En cuanto al ámbito educativo comunitario, la creciente influencia del Estado de Israel, en el desarrollo del sistema bajo el dominio de la AMIA, estimuló debates acerca de la enseñanza del hebreo como lengua emblemática en lugar del ídish, que terminó siendo zanjada a favor del primero (Zadoff, 1994). Es así como quedó establecido el paso del ídish al hebreo como lengua étnica, si no para el habla cotidiana, como relevante para la construcción de procesos de identificación con la judeidad. Este cambio se produjo junto con otros que tuvieron lugar simultáneamente en el sistema educativo. A partir de la década de 1960, se fundaron las escuelas “integrales”¹⁴, en las que los estudiantes cursaban en un turno las materias judaicas y en otro las de instrucción oficial. Estas instituciones, que respondían a la instauración de escuelas de doble jornada en el ámbito público, constituyeron un punto de inflexión (Rubel, 2011) ya que trajeron como consecuencia innovaciones y cambios estructurales en el sistema educativo judío. Es en ese contexto que las escuelas de la red escolar judía mayoritaria fueron incorporando el hebreo como su lengua principal y sacaron al ídish en forma más o menos paulatina del currículo (Zadoff, 1994). A su vez, las escuelas progresistas, que habían decidido no incorporarse al sistema de escuelas integrales también abandonaron la instrucción en ídish para pasar a la enseñanza en español. En el ámbito regido por el ICUF, crecieron las actividades deportivas y recreativas, y disminuyeron las instancias para la formación en esa lengua y para su práctica (Visacovsky, 2017). También la actividad teatral del

¹² Para los itinerarios del ídish en Uruguay, ver Porzecanski, 1992

¹³ Estas representaciones de la prensa judía son descriptas en detalle en Krupnik, 2006

¹⁴ La primera escuela “integral” data de 1948 (Zadoff, 1994), aunque los grandes debates acerca del desarrollo de esta modalidad educativa dentro de la colectividad judía sobrevivieron en la década de 1960

IFT (Ídisher Folks Teater) bajo su órbita comenzó a desarrollarse en español a partir de 1957, aunque ya desde 1952, la revista que editaba el teatro había comenzado a incluir artículos en este idioma (Ansaldo, 2028).

Por lo tanto, las instituciones que tenían como uno de sus objetivos la instrucción en el ideario sionista, introdujeron el hebreo como lengua de formación. Las instituciones de izquierda cuyo objetivo principal era la difusión de sus principios en la población judía a esta altura ya hispanohablante en casi su totalidad, cambiaron la lengua de instrucción al español para poder tener mayor llegada (Visacovsky, 2017). La común consecuencia fue la supresión del ídish de la enseñanza a estudiantes que ya eran argentinos, hijos de padres también nacidos en el país o venidos a edad temprana (Rubel, 2011) con lo que se trataba de una población que tenía, en el mejor de los casos, al ídish como lengua de herencia, o en la terminología propuesta por Barrios (2008), se trataba de una lengua migratoria y en el centro de debates ideológicos acerca de su potencial estatus como lengua étnica.

El desplazamiento del ídish, el que se fue concretando a partir de la década de 1960 en instituciones de todo el arco ideológico comunitario, significó que ya para la década de 1980 no quedaban escuelas que dieran instrucción en esta lengua, aunque algunas de ellas siguieran manteniendo unas pocas horas semanales para su enseñanza en sus cronogramas. Es decir, se produjo una supresión del ídish en todas las organizaciones del colectivo en función de políticas que, aunque ideológicamente contrarias, tuvieron un efecto similar.

20

La década de 1990 marcó también un cambio decisivo en la red escolar judía mayoritaria que se contrajo sustancialmente, con implicancias también para las prácticas lingüísticas.¹⁵ Se produjo una concentración en las instituciones más grandes, proceso que continúa en la actualidad con el cierre de escuelas cuyos alumnos pasan a las primeras o se trasladan hacia instituciones privadas por fuera del ámbito comunitario.¹⁶ Esto ocurre en consonancia con lo que el especialista en educación judía latinoamericana Yossi J. Goldstein señaló como el paradigma neoliberal y privatizador que se instaló en la década de 1990, algunas de cuyas características fueron determinadas ya en 1993 en un informe del “Comité para el desarrollo de la educación judía formal” encargado por AMIA, que entre otras cuestiones había detectado por parte de los padres “poco interés por la cultura judía” y la demanda de “inglés y computación” por sobre las materias de formación judaica (Goldstein, 2011). Cabe consignar que las consecuencias del citado paradigma neoliberal también se sintieron en el ámbito progresista, y en el año 1994 se abrió la primera escuela primaria integral asociada al ICUF (Visacovsky, 2020).

¹⁵ Entiendo por “red escolar mayoritaria” a aquella que se enrola bajo la órbita de la AMIA

¹⁶ Entre las instituciones escolares cerradas en los últimos años se encuentra la escuela Tel Aviv ubicada en la zona de Paternal y la perteneciente al Centro Hebreo Iona en el barrio de Villa Crespo, ambas en la Ciudad de Buenos Aires. En agosto de 2023 se anunció el cierre de Weitzman Comunidad Educativa (anteriormente Escuela Hebrea Integral Prof. Jaim Weitzman) del barrio de Flores, en la misma ciudad, continuando un proceso que parece irreversible.

Treinta años después de presentado el informe, en las instituciones que todavía persisten, disminuyó la relevancia del hebreo en el currículo, para ser reemplazado paulatinamente por el inglés¹⁷, dando cuenta de que el cambio en los intereses y en las motivaciones de quienes envían a los hijos a formarse en las instituciones de dicha red ya detectados, entonces ha producido modificaciones tangibles y significativas en el currículo en los marcos comunitarios de orientación sionista, con especial incidencia en las lenguas enseñadas. La elección del inglés por sobre el hebreo forma parte de un discurso explícito de las familias que también se está materializando en la práctica no solo en escuelas que han disminuido considerablemente el tiempo asignado a la enseñanza del hebreo para sumar horas de inglés, sino también en la fundación de escuelas que brindan formación solo en español y en inglés.¹⁸

Es así como, en la actualidad, se evidencian dos situaciones con respecto a las lenguas en las instituciones judías de la región, que en principio aparecen como paradójales. En un contexto en el que decrece la importancia del hebreo como lengua comunitaria —o en la terminología aquí utilizada, étnica— por lo menos como idioma en el que se considera que se deben invertir recursos económicos y de tiempo para que niños y jóvenes adquieran competencia en el habla y en la lectura, surge también una revalorización del ídich. Una mirada atenta permite detectar que se trata de un proceso del que ambas situaciones son facetas complementarias. Esta revalorización del ídich no se manifiesta necesariamente en los mismos marcos institucionales donde se instruía en su conocimiento antes —no ha vuelto a las escuelas primarias y secundarias de la red mayoritaria, y de hecho es poco lo que se la menciona en sus clases— pero lo cierto es que el creciente interés principalmente por el estudio sistemático de esta lengua dejada de lado se ha convertido en un fenómeno significativo en el presente institucional comunitario en el que ya las discusiones sobre la lengua étnica han disminuido considerablemente.¹⁹

21

Estudiantes de ídich en la actualidad. Pasado y presente del uso de la lengua a partir de quienes encaran su estudio formal

La caracterización general de los estudiantes de ídich del IWO a partir de la encuesta realizada es la siguiente: la media de la edad es de 66.5 años, la mediana de 72.5, la moda es

¹⁷ Educación “intensificada en inglés” es la expresión utilizada en la actualidad.

¹⁸ Ver, por ejemplo, el caso de la Escuela Beth. The Jewish school, que brinda una “propuesta educativa judía bilingüe (español-inglés)” <https://beth.org.ar/>

¹⁹ No obstante, estas se reeditan en otros ámbitos como las redes sociales. De ese modo, las discusiones que solían tener lugar en ámbitos comunitarios pasaron a sostenerse en otros espacios enfrentando a “idishistas” con “hebraístas” e incorporando incluso en ellas a personas que no adscriben a la judeidad y dando cuenta de que esos viejos debates no están aún saldados.

de 85 años. El 31% manifestó ser “jubilado/a”. En cuanto al género, predominan las mujeres. El 71.9% corresponde al femenino y 28.1% al masculino.

Con respecto al país de nacimiento, el 74.13% menciona a la Argentina, el 20.68% a Uruguay, el 1.72% a Israel, el 1.72% a Venezuela y el 1.72% a EE.UU. En cuanto al país de residencia actual, el 70.68% menciona a la Argentina, el 20.68% a Uruguay, el 3.44% a Estados Unidos, el 1.72% a Israel, el 1.72% a Venezuela, y el 1.72% a Canadá. Esta distribución da cuenta de que más allá de la internacionalización de la enseñanza del ídish, concomitante con los desarrollos tecnológicos que especialmente a partir de la pandemia de Covid 19, dieron mayor difusión y facilitaron el acceso a programas de formación en países distintos al de residencia. Así, el número más robusto de estudiantes se concentra en el Río de la Plata. En Argentina, en donde está la sede de la institución, y en Uruguay, país en que un profesor dicta clases regularmente por un convenio realizado con el Comité Central Israelita del Uruguay de ese país desde el año 2017, lugar en que, por lo tanto, ya había una base anterior para la enseñanza y aprendizaje de manera presencial en función de la labor desarrollada previamente.

En un principio, esas clases eran presenciales, con la pandemia pasaron a realizarse de manera telemática. El resto de los participantes internacionales que respondieron se reparte en uno por país, un porcentaje que no es significativo. Resulta significativa, no obstante, la coincidencia entre el lugar de nacimiento y el de residencia de los cursantes. Siendo la mayoría de ellos de Argentina y Uruguay, países de recepción de migrantes judíos en la etapa de la inmigración masiva entre 1880 y la década de 1930 (Devoto, 2003) y en la segunda mitad de la década de 1940 en menor medida, este conglomerado de cursantes constituye las generaciones tanto de hijos como de nietos de los inmigrantes que tenían al ídish como su lengua materna y como una de sus lenguas migratorias. Es así como a la pregunta general de si alguien hablaba ídish en la casa, el 74.55% responde que “los padres”, el 56.9% que “los abuelos” y 47.1 %, “otros familiares”. Cuando se les pregunta por la frecuencia con que se hablaba, responden que lo hacían con frecuencia el 52.6% y en ocasiones el 28.1%. Ambas respuestas sumadas redundan en un 80.7% cercano al 74.55% de la respuesta anterior, con una diferencia que se puede explicar a partir de que la pregunta no diferenciaba entre uno y otro progenitor y es probable que alguno de ellos tuviera mayor competencia o proclividad a expresarse en esa lengua. El porcentaje menor de “abuelos” que hablaban ídish con respecto a “padres”, que cabía que en el caso de una lengua “materna” e “inmigratoria” fuera igual o mayor al de “padres” se explica por el hecho que la pregunta estaba formulada hacia el ambiente familiar de la infancia en el país de nacimiento y hubo encuestados que respondieron que sus abuelos “quedaron en Europa” y no se volvieron a reencontrar con su familia o fallecieron antes del nacimiento de los encuestados.

Un 19.29 % de los 57 encuestados que contestaron la pregunta acerca de si los padres sabían idish, respondió en forma negativa. A través de las biografías lingüísticas se pudo determinar que el 10.52% de ellos, aunque tuvieran padres sin competencia en la lengua, tenían abuelos que sí la tenían. Se trataría de descendientes de una generación posterior, en la que

por motivos que algunos de ellos detallan sus abuelos, aunque hablantes con alta competencia, habían decidido no transmitirlo a sus hijos (“Mis abuelos paternos hablaban castellano con sus hijos”; “La lengua materna de mi madre era ídish pero solo lo hablaba con mi abuela. Mi papá entendía un poco y mi papá y mi mamá lo usaban solo para decir cosas en secreto”).

Del 2.9% restante, una manifestó “no tener raíces judías”, uno señaló que ni los padres, ni abuelos ni otros familiares hablaban idish y lo estudiaba por “interés en los idiomas en general”, otra, nacida en EE.UU. pero residente en Argentina, que ni padres, ni abuelos ni otros familiares lo hablaban, una que ni sus padres ni abuelos hablaban, pero otros familiares, sí, otra que estudió en una escuela secundaria judía y habla hebreo que ni padres ni abuelos lo hablaban, Este porcentaje entonces se correlaciona con quienes afirman no tener ascendencia judía de manera explícita o más indirectamente manifestando que lo estudian solo porque tienen “un interés por los idiomas en general”. Asimismo, constituyen un porcentaje muy pequeño de los encuestados, el 1.74%. También en ese 2.9% encontramos a las personas más jóvenes de la muestra que, aunque adscriben al colectivo, se encuentran más alejados generacionalmente de los inmigrantes que tenían al idish como lengua materna.

En su mayoría, los encuestados crecieron hablando español, 98.3% en un país donde esta es la lengua mayoritaria. Solo en dos casos se identifica al ídish como una lengua materna propia de uso cotidiano por los encuestados en algún momento temprano de su vida: “Fue mi primera lengua. La que se hablaba en casa de mis padres”. En este enunciado se afirma que el ídish fue la lengua inicial, y luego se la ubica en el hogar de la infancia. En el segundo caso, se la identifica también como lengua materna, pero que se ha perdido. “El placer de recuperar la lengua materna”.

Este número bajo de casos en que se tiene al ídish como lengua materna contrasta con la cantidad más significativa de los hijos de inmigrantes judíos nacidos en Argentina en el período de entreguerras que habían conocido el ídish antes que el español en la generación que investigué en una etapa anterior, En esos casos se refería con mayor frecuencia el hecho de desconocer la lengua nacional hasta el momento de ingresar a la escuela o incluso el hablarla con errores gramaticales y lexicales hasta el período de escolarización, ya que hasta ese momento solo habían estado en contacto con sus familiares inmigrantes. La generación que mayoritariamente se acerca al estudio del ídish en la actualidad ya no lo tiene como lengua materna, aunque haya tenido un contacto muy cercano con él. El uso de la lengua en la infancia de quienes afirman que era parte de la escena familiar oscila en la que eran oyentes en la comunicación cotidiana y quienes participaban como espectadores de conversaciones de las que eran explícitamente excluidos. Por su parte, sumado al nivel de competencia oral, refieren la presencia de libros o diarios en ídish en los hogares el 49.1%, porcentaje cercano al 52.6% donde se lo hablaba con frecuencia, lo que permite colegir en las familias competencia tanto en el habla como en la lectura. También reforzar conclusiones previas acerca de la masiva circulación de libros y periódicos en el colectivo (Fischman, 2011)

Los estudiantes de ídish presentan un alto nivel educativo. El porcentaje mayor de estudios concluidos está constituido por los de posgrado, el 37.9%, luego siguen los Terciarios o Universitarios, el 51.7 %, y Secundarios, el 10.3%. Es decir, que por lo menos casi un 90% tuvo un paso por la universidad o por una institución de formación terciaria, sin contar a quienes pueden haber cursado un período de tiempo sin haberse graduado. También un alto porcentaje manifiesta haber recibido educación judaica. Solo el 17.2%, declaró no haber tenido ninguna.

Si en este porcentaje se incluye a quienes no tienen ascendencia judía, se concluye que los estudiantes de ídish de la actualidad adscriben al colectivo judío no solo por descendencia, sino que también han participado de actividades en instituciones de formación y han cimentado su identificación étnica en ellas. El 53.4% ha tenido algún tipo de instrucción formal, primaria: 15.5%, secundaria: 20.7%, Terciaria 17.2%. Por su parte, el 29.3 manifestó haber recibido educación judía no formal. Esta no ha sido determinada específicamente en la encuesta. Puede haber sido la asistencia a instituciones culturales, sociales, deportivas, recreativas de un espectro ideológicamente vasto, no identificado de modo explícito y haber abarcado desde organizaciones sionistas, de derecha o socialistas, hasta las denominadas “progresistas” asociadas al Partido Comunista. Lo cierto es que entre ambos tipos de educación judía, formal y no formal un alto porcentaje de los estudiantes ha transitado por instituciones educativas comunitarias. Es decir, se trata de una población que no solo ha hablado o escuchado o tenido algún tipo de contacto con la lengua en sus hogares como parte de la lengua materna o migratoria, sino que también puede haberla estudiado con distinto grado de profundidad o conocido acerca de ella en instituciones educativas, principalmente como lengua *étnica*. Utilizo el condicional porque al no haber sido determinado qué se entiende por “educación judaica” esta puede haber incluido al ídish, o no, en función de las discusiones acerca de la lengua que tuvieron lugar a partir de mediados de siglo XX. Aunque el ídish no haya formado parte del currículo, en las etapas de formación de quienes pertenecen a la franja etaria predominante en la encuesta, esta lengua estaba presente en discursos institucionales, ya sea en forma de discusiones acerca de cuál debía ser la lengua étnica o de manera menos marcada, en el habla de docentes y compañeros. También se encontraba en el paisaje lingüístico en forma de cartelera y señalética. La suma del ídish hablado y leído en los hogares más el escuchado, enseñado y leído en ámbitos institucionales incluye a los estudiantes de ídish actuales en una comunidad de habla que, ampliamente definida, excede su definición a partir de una competencia lingüística fluida.

Interesa particularmente para el caso, que casi la mitad de los encuestados 48.2% afirma haber aprendido o conocer el hebreo. No consulté sobre el nivel de competencia, pero el porcentaje de quienes manifiestan conocimiento coincide con el alto grado de educación judaica, tanto formal como no formal, pero principalmente, de la primera (53.4%). Es decir, han transitado por las instituciones educativas cuando el hebreo moderno ya formaba parte del currículo formal o al menos del paisaje lingüístico de las instituciones educativas de orientación sionista.

Es también un colectivo que ha tenido contacto en alto grado con otras lenguas, diferentes de las mayoritarias nacionales, de las maternas, de las inmigratorias y de las étnicas. Es decir, se trata de lenguas aprendidas mediante la instrucción formal. El 94.6% manifiesta que aprendió o conoce inglés, el 50% francés, 19.6 % alemán, 19.6% portugués, 3.6 % italiano, 1.8% ruso. La encuesta planteó como pregunta abierta los motivos por los cuales se estudia ídish. A pesar de no haber dado opciones cerradas, las respuestas fueron significativamente coincidentes. En términos generales, la mayoría de ellas está relacionada con motivos afectivos, ya sea desde la identidad personal o sociocultural (a-vinculación con lazos familiares, b-vinculación con la infancia y el pasado personal y c-vinculación con el pasado del colectivo judío) por lo que a través de lo afirmado constituyen una comunidad de habla que antecede significativamente a su paso por la institución de enseñanza en la actualidad.

a-Vinculación con lazos familiares

- Idioma que hablaban mis abuelos y madre /padre, para poder leer escritos de mis abuelos.
- Tradición familiar.
- Para acercarme a mis raíces. Para hablar la lengua que habló mi padre.
- Porque adoro el idioma ídish. Fue el idioma que me enseñó mi madre.
- Porque está en mis raíces.
- Para recuperar lo aprendido y mantener un vínculo con una lengua querida.
- Fue mi primera lengua. La que se hablaba en casa de mis padres.
- Porque me recuerda a mis abueles y me hace sentir cerca de *elles* y de mis *viejes* (todos *fallcides*), me resuena mucho, me da alegría, me acerca a algo de mi identidad, soy atea pero siento que el ídish y el ser judía me atraviesan, cuando era joven ni pensaba en todo esto.
- Por la vinculación con mi infancia. con mis abuelos y con mi madre.
- Curiosidad intelectual, temas culturales, era el idioma de mis cuatro abuelos.
- Porque hay allí un misterio que me atrae, porque es el idioma de mis antepasados, porque lo canto...
- Sentía una deuda con mis ancestros.
- En su momento para comunicarme con mi madre, luego de su partida, por su memoria.

- Mi padre lo hablaba. Yo hice un año de estudios en mi niñez y quería resolver un asunto pendiente en cuanto a que solo conocía palabras aisladas y no un conocimiento pleno del idioma.
- Mis abuelos y tíos lo hablaban y siempre lo quise aprender.
- Para traer a mi memoria momentos en los que en mi casa paterna se hablaba a veces ídish.
- Me encanta estudiar idiomas en general, pero el ídish me atrae muy especialmente porque es la lengua primaria de mis cuatro abuelos y lo vengo escuchando desde que nací.
- Porque fue el idioma de mis abuelos y tías y su melodía siempre me agradó.
- El placer de recuperar la lengua materna.
- Porque son mis raíces, la lengua de mi abuela y la de mi mamá.
- Por una cuestión familiar, mi abuela lo hablaba. Además, me interesan los estudios sobre la lengua.
- Porque fue mi primera lengua. Y me gusta seguir aprendiendo.

26

b-Vinculación con la infancia y el pasado personal

- Recuerdos de mi infancia.
- Recuerdos de la infancia
- Es un idioma querido y me trae recuerdos de infancia.
- Para reencontrarme con mi pasado.
- Porque quiero mantener parte de mi historia familiar.
- Nostalgia de la infancia y escuchar el ídish que hablaba mi familia y vecinos.
- Para conectar con una parte de mis orígenes.
- Me gusta...volver a la infancia.

c-Vinculación con el pasado del colectivo judío

- Por su historia y potencial político, por una cuestión identitaria y comunitaria.
- Pertenencia y desarrollo mental.
- Love for Yiddishkeit.
- Porque quiero que el Ídish siga vivo.
- Tradición y memoria.
- Por amor.

Luego hay un grupo (d) en el que se reúnen respuestas que refieren al gusto, al placer y al disfrute, cuestiones que no excluyen los motivos relacionados con las razones afectivas, sino que podrían ser consecuencia de ellas. Ambos grupos de respuestas se vinculan de múltiples formas. En algunos casos se menciona el placer en primer lugar, pero relacionado con la infancia y con el vínculo con los padres y abuelos.

27

d-Gusto, placer, disfrute

- Me gusta.
- Me gusta...no quiero perder la fluidez.
- Me gusta el idioma.
- Me interesa y me gusta.
- Tradición y porque me gusta.
- Porque me encanta.
- Porque me parece una lengua hermosa y adentrarme más en la historia.
- ¡Me encanta y amo las clases de todos los profesores! Son geniales.
- Porque me produce mucho placer, y lo necesito.

- Porque lo llevo en el corazón. Para comprender mejor las canciones en ídish. Porque me faltaba volver a relacionarme con un idioma que siempre me encantó y disfruto mucho.
- Placer.
- Por placer.

Asimismo, hay otro grupo, mucho más pequeño, que asocia la motivación al interés intelectual o académico.

Interés intelectual o académico

- Lo conocí tocando klezmer, empecé a estudiarlo para entender más de la cultura ídish.
- Mis investigaciones históricas.
- Quiero poder hablar y entender mejor para poder leer literatura.
- Por curiosidad y por el uso del alfabeto hebreo por su origen semítico y la importancia en el estudio de la historia.
- Interés por los idiomas en general.
- Para poder leer las lápidas en los cementerios judíos de Europa.
- Para no perder la fluidez.

También, en este grupo se vislumbra, en algunos casos una conexión anterior con la lengua, relacionada con un saber previo, como quien quiere leer literatura en ídish o quien no quiere perder la fluidez.

En cuanto a las expectativas respecto a los estudios actuales de ídish, el 79.1% respondió “aprender-profundizar”, es decir, objetivos relacionados con lo intelectual y cognitivo, el 12.06% contestó “disfrutar”, es decir un fin recreativo y el 8.62% no respondió.

El ídish, la lengua de la agonía constante

Hechos tan relevantes para las dinámicas lingüísticas como los ya mencionados, que implican desde el asesinato de millones de hablantes hasta las consecuencias del establecimiento de ideologías lingüísticas y glotopolíticas y acciones glotopolíticas específicas (Bein, 2012) derivadas de ellas, tanto en los países americanos como en el reciente estado judío, permitían sostener el argumento de la inminente desaparición del ídish como lengua hablada mediante pruebas contundentes, fenómeno que aparecía como irreversible en el plano mundial, y también en el Río de la Plata a partir de la segunda mitad del siglo XX y que permeó el discurso de las instituciones judías hasta la actualidad.

La idea de “auge” o “regreso” del ídish debe ser entendida en el contexto de los discursos acerca de su “muerte” en el mundo judío desde mediados de siglo XX, fundados en hechos que definitivamente significaron una disminución drástica del número de hablantes. Esta “vuelta” del idioma que comenzó manifestándose en el aumento de la recreación de ítems asociados a las culturas judías de Europa Oriental previas a la Segunda Guerra Mundial y ahora se percibe en el incremento de personas que encaran estudios sistemáticos de la lengua ídish tiene que considerarse en conexión con movimientos y prácticas que mantuvieron vigencia y vigor en décadas en las que solo se percibía su declinación sostenida por glotopolíticas y acciones glotopolíticas orientadas a acelerarla y en el marco de diferentes historias nacionales donde fueron interactuando con otros movimientos y prácticas culturales.²⁰

29

Se puede afirmar que más que la “muerte” en sí de la lengua, tema que ha sido objeto de importantes reflexiones en el ámbito académico como la de Joshua Fishman que hace décadas refutó el “fin” largamente anunciado y luego declarado de este idioma (Fishman, 1985), el discurso acerca de la “muerte del ídish”, es el asunto que conviene examinar en el contexto argentino precisamente en un momento en que lo que se detecta es interés por aprenderlo.

En el trabajo de campo que enmarca este trabajo, de más de dos décadas, se pudo escuchar y leer en numerosas oportunidades que el ídish estaba “muerto”. No obstante, también se dijo que era una lengua franca y vigente que abría las puertas a la comunicación, y a la intelección (“*con el ídish te manejas en todas partes*”). Una consultante una vez dijo: “*El ídish parece que nunca muere*”. De ese modo, planteó una cuestión interesante para resaltar. Este enunciado dialogaba con el anunciado deceso de la lengua o con su pérdida. Asimismo, manifestaba el conocimiento de un enunciado anterior sobre la vida del idioma y un parecer que sugiere que ese final de la lengua no se termina de producir. Un consultante afirmaba

²⁰ Cabe consignar que simultáneamente, hubo cambios en glotopolíticas que respondieron a demandas sostenidas por preservar el ídish. En el Estado de Israel, en 1996 se creó la Autoridad Nacional del ídish que tenía, como parte de su misión institucional, promover la investigación y la enseñanza de la lengua <https://yiddish-rashuteleumit.co.il/en/>

hace veinte años “*porque te defendés en todas partes del mundo, pienso que el ídish no se va a perder, que de alguna forma uno vuelve siempre, ¿no?*”

Aparte de estos enunciados referenciales, a lo largo de más de 20 años de recopilación de formas artísticas verbales, fueron registrados numerosos relatos acerca de puertas abiertas y conversaciones facilitadas en el extranjero o con parientes lejanos también en otras latitudes, por el conocimiento de la lengua. Estas narrativas están basadas en el imaginario del judío como colectivo diaspórico, sostenido en la efectiva dispersión en países con diferentes lenguas nacionales, pero manteniendo la idea del ídish como lengua franca que de ese modo también contribuyó a seguir imaginando un vínculo étnico a través de las fronteras estatales. Sin embargo, en simultáneo con los hechos que auguraban la “desaparición” del ídish, existieron dirigentes y organizaciones que sostuvieron experiencias pedagógicas con la idea de expandir su uso, de acuerdo con las particularidades de las historias nacionales y con diferentes ideologías y fines. La Fundación IWO en Buenos Aires en forma persistente mantuvo actividades de promoción y enseñanza del ídish.²¹²²

30

Por su parte, la concreción de espacios de reflexión y debate sobre la cultura judía desarrollada en la interacción con las culturas locales como las Jornadas de Patrimonio Cultural Judío Argentino que tuvieron lugar en 2003 en las que la discusión sobre el ídish tuvo su espacio (Fischman, 2005b) y específicamente las *Jornadas Lengua e identidad: el multilingüismo de los Judíos* realizadas en 2004 y *Buenos Aires Ídish* de 2006 que, centradas puntualmente en la lengua abordaron numerosas cuestiones relativas a la historia, la literatura y el folklore judío argentino mostraron una pujanza del idioma que, aunque no reconocida y reducida a espacios mínimos, o minimizados, tenía vigencia.²³

Asimismo, en espacios con distintos grados de formalidad (desde conversaciones cotidianas hasta las redes sociales) el ídish mismo siguió expresándose en formas artísticas verbales enunciadas tanto totalmente en ídish como en español con préstamos de aquella lengua recreados en manifestaciones poéticas (juegos con el habla, citas intertextuales) (Fischman, 2005b; 2011). Al día de hoy forma parte de “préstamos desbordados” (Hipperdinger, como se

²¹ Ver <https://iwo.org.ar/>

²² En Estados Unidos, la asociación Yugntruf en las décadas de 1940 y 1960 y el Yiddish Farm Project en la primera década de este siglo son ejemplos significativos de la existencia de grupos que, aunque minoritarios, desarrollaron actividades que promovieron la continuidad del uso del ídish (Fox, 2021).

²³ Las primeras se realizaron por iniciativa de un colectivo de investigadores (Daniel Bargman, Fernando Fischman, Javier Pelacoff, Susana Skura, Leonor Slavsky) en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, dependiente de la entonces Secretaría de Cultura de la Nación, las segundas fueron organizadas por la Fundación Auge en la Universidad Maimónides y tuvieron como coordinador académico a Leonardo Senkman y como invitado especial a Cyril Aslanov. Las terceras se llevaron a cabo con la coordinación de Perla Sneh en el marco de la Comisión para la preservación del patrimonio histórico-cultural de la Ciudad de Buenos Aires y fueron publicados en el número 19 de Temas de Patrimonio Cultural (Sneh, 2006).

citó en Fainstein, 2019) y de discursos mediáticos, dando cuenta de una manifestación de la dinámica de contacto intercultural en el cual las lenguas se recrean.

Conclusiones

El paulatino pero sostenido cierre de periódicos en ídish²⁴, la supresión de su enseñanza en las instituciones educativas comunitarias²⁵ y la disminución de espacios destinados a la producción, exhibición o recreación de las expresiones artísticas de Europa Oriental²⁶ parecían indicar una extendida falta de interés en Argentina por esta lengua y una irrevocable declinación de la cultura configurada en torno del ídish. Las efectivas transformaciones del mundo cultural originado en Europa Oriental, no solo en Argentina, sino a nivel mundial, dieron sustento a los discursos que auguraban su desaparición. Estos discursos no percibían la potencialidad de la dinámica del contacto intercultural en los nuevos contextos donde se asentaron los inmigrantes judíos y específicamente del contacto lingüístico, mediante el que permanentemente los usos de las lenguas inmigratorias se fueron calibrando tanto intergeneracionalmente como en la interacción con las glotopolíticas nacionales y con sus efectos.

Consecuentemente, tampoco registraron las instancias cotidianas en las que el recurso al ídish en formas de arte verbal enteramente en esa lengua o solo con algunos componentes lexicales intercalados en enunciados en español eran el sostén de una conexión con la densa cultura del *Yiddishland* original y de su desarrollo en el nuevo mundo en interacción con “otros” distintos de los de Europa Oriental. Esa cultura había dejado una impronta que se reiteraba sucesivamente en citas intertextuales en contextos referenciales, narrativas orales y canciones, entre otras manifestaciones, generando una nueva poética, anclada en ambos espacios que también era registrada en espacios académicos y de gestión cultural.

31

El discurso de “la muerte del ídish” circuló y continúa circulando, más allá de las voces que fundadamente han dado cuenta del carácter dinámico de las lenguas, y han explicado que un retroceso no necesariamente implica una “extinción” (Fishman, 1991) y más allá también de las instancias en que manifestaciones procedentes del *Yiddishland* continuaron expresándose sin ser adecuadamente percibidas, en recentramientos (Hanks, 1989) que configuraron distintos itinerarios de uso y de discursos expresados en ídish y acerca del ídish.

²⁴ Di Ídishe Tzaitung se publicó entre 1914 y 1974 y Di Presse entre 1918 y 1994 (Kalczewiak, 2020)

²⁵ Ya en un informe realizado por el escritor Simja Sneh sobre la red escolar judía argentina en 1968 se mencionaba el reemplazo del ídish por el hebreo (Sneh, como se citó en Goldstein, 2011)

²⁶ Acerca de la trayectoria del teatro ídish, ver Slavsky y Skura, 2002.

La caracterización de los estudiantes de ídish aquí presentada da cuenta de una sólida mayoría de personas de edad avanzada, nacidas ya en el continente americano (Argentina y Uruguay, específicamente), descendientes de primera o segunda generación de inmigrantes de Europa Oriental que tienen al español como lengua materna y tuvieron al ídish como parte del paisaje de su infancia y adolescencia y de uso cotidiano en el ámbito familiar pero también en el institucional en el marco de programas de educación formal y no formal. Se puede afirmar que han escuchado, aprendido y hablado ídish en distintos espacios. En primer lugar, como lengua de herencia, luego en diferentes instancias de formación, y a lo largo de su vida como parte de la comunicación folklórica (Ben-Amos, 1972; Blache y Magariños de Morentin, 1980) de formas artísticas verbales. En ese sentido, las tipologías de hablantes que presenta la bibliografía sobre el uso del ídish en Argentina centrada en las prácticas lingüísticas y metalingüísticas que distingue entre “semihablantes”, “hablantes casi pasivos” y “recordantes seculares” (Skura y Fizman, 2013) o entre “hablantes”, “hablantes posibles” y “posthablantes” (Scherlis, 2022) permite hacer una categorización en la que es necesario incorporar a quienes transitaron espacios de expresión en ídish en el ámbito familiar y en el educativo (en los momentos de las grandes discusiones acerca de la lengua étnica) y cuyas competencias reafirman en la actualidad mediante el estudio sistemático. Estos cursantes encarar en esta etapa el acercamiento al ídish por motivos que se pueden sintetizar en la afirmación de una de las estudiantes entrevistadas, “para cerrar un ciclo”, ciclo que tiene que ver con la historia personal como parte de un colectivo.

32

Sin embargo, ese cierre de ciclo lejos está de coincidir con un cierre de ciclo del ídish. Los cursantes manifiestan un énfasis en la recuperación de vínculos y saberes expresados a través de la lengua que abarcan a los padres, los abuelos, la “cultura” y la “tradición” en la que se enlazan no sólo con el pasado, sino también con el futuro. Aunque las motivaciones principales se sustentan en la añoranza, también se manifiesta una tendencia no meramente nostálgica o la intención de apreciar pasivamente expresiones artísticas como la que puede proveer una obra de teatro o las actuales representaciones de mundos ídishparlantes en producciones mediáticas, sino el objetivo de utilizar la lengua como vehículo de comunicación. Es decir, las expectativas prevalecientes no se afirman únicamente en una mirada melancólica sobre un mundo que “fue”, sino que hay una preocupación por la transmisión a las generaciones venideras (“que mis nietos quieran estudiarlo”) y por lograr que la lengua ocupe un lugar más relevante que el de la poética del habla en la comunicación cotidiana y sea un vehículo para la reafirmación de un “Yiddishkayt” (entendido de distintas maneras, pero siempre refiriendo al mundo judío de Europa Oriental del que provenían padres y abuelos) que se considera perdido pero que con el esfuerzo del estudio es posible recuperar y traer a la actualidad. Es así como por fuera de las instancias formales de instrucción a las que asisten se constituyen grupos “para hablar” en confiterías, clubes o espacios particulares y de esa forma ponen en práctica en espacios recreativos y en formatos conocidos —la reunión alrededor de un café— lo aprendido en las clases generando nuevos ámbitos para la comunicación sobre la base de formas conocidas de interacción.

La enseñanza del ídish aglutina a un estudiantado homogéneo en cuanto a sus características sociodemográficas, biografías lingüísticas, saberes y objetivos. Aunque hay algunos cursantes que no adscriben al colectivo judío argentino, su número no es significativo. Es heterogéneo, en cambio, en cuanto a las ideas con respecto a los rasgos de la “judeidad” que son más relevantes. En ese sentido, el espacio del estudio de ídish es un ámbito plural en el que se entrecruzan distintos horizontes y concepciones acerca del lugar de esta lengua en la vida judía dando cuenta de una continuidad reterritorializada del *Yiddishland* original. Es, por un lado, en el apego al pasado, a la construcción de una tradicionalidad donde se considera que es necesario establecer lazos con saberes que se recuperan en cada clase y en cada instancia de diálogo y por otro, en la aspiración a generar un legado que recobre los trazos perdidos en una historia reciente de migraciones y matanzas donde se pueden encontrar los motivos del pretendido “retorno” por medio de su estudio formal. Retorno que como he mostrado con la enumeración de instancias en los que el ídish se siguió practicando, no es tal, sino que se trata de una continuidad por otros medios. Donde sí se “regresa” es a las instituciones de formación como la Fundación IWO para salir con mayores competencias para cultivar la práctica en otros espacios comunicacionales. Aun compartiendo la idea de que se asiste al final del ídish y de su cultura, los estudiantes, con su práctica, la comienzan a resquebrajar.

* * * * *

Bibliografía

- AA.VV. (2006). *Buenos Aires Ídish*. Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Ansaldó, P. (2018). Teatro popular, teatro judío, teatro independiente: una aproximación al Ídisher Folks Teater (IFT). *Culturales*, 6, e345. <https://doi.org/10.22234/recu.20180601.e345>
- Arnoux, E. (2000). La Glotopolítica: transformaciones de un campo disciplinario. En AAVV *Lenguajes: teorías y prácticas*, Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires e Instituto Superior del Profesorado.
- Aslanov, C. (2011) *Sociolingüística histórica de las lenguas judías*. Buenos Aires: Lilmod
- Barrios, G. (2008). *Etnicidad y lenguaje. La aculturación sociolingüística de los inmigrantes italianos en Montevideo*. Montevideo: Universidad de la República
- Bauman, R. (1992). Contextualization, Tradition, and the Dialogue of Genres: Icelandic Legends of the *Kraftaskald*. En Alessandro Duranti and Charles Goodwin, eds. *Rethinking Context*. (pp.77-99), Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, R. y Ch. Briggs (1990). “Poetics and and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life” *Annual Review of Anthropology* 19,59-88.
- Bein, R. (2012). *La política lingüística respecto de las lenguas extranjeras en la Argentina a partir de 1993*. [Tesis de Doctorado.] Universität Wien. http://othes.univie.ac.at/18168/1/2012-02-01_0868071.pdf
- Ben-Amos, D. (2000 [1972]) *Toward a Definition of Folklore in Context* En Américo Paredes y Richard Bauman (Eds.) *Toward New Perspectives in Folklore* (pp.3-19) Bloomington: Trickster Press.
- Blache, M. y J. A. Magariños de Morentin (1980) Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore. *Cuadernos del Centro de Investigaciones Antropológicas* III. Buenos Aires : 5-15.
- Briggs, Ch. y R. Bauman. (1996 [1992]). “Género, intertextualidad y poder social”. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 11, 78-108

- Cohen de Chervonagura, E. (2006). La multiplicidad lingüística de la comunidad judía argentina. En: Elisa Cohen de Chervonagura, compiladora, *Comunidades lingüísticas. Confines y trayectorias* (pp. 17-35), Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán
- Courtis, C., y Vidal, A. (2007) “Apuntes para una revisión crítica del concepto de “muerte de lengua” *Signo y seña*, (17), pp. 21-41
- Devoto, F. (2003). *Historia de la Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Fainstein, P. (2019). Préstamos intracomunitarios “desbordados”: el idish en el español bonaerense En Dora Riestra y Nora Múgica eds. *Estudios SAEL*, 2019, pp.137-150, Bahía Blanca: Ediuns y SAEL
- Fischman, F. (2004). La competencia del Folklore para el estudio de procesos sociales. Actuación y (re)tradicionalización. En María Inés Palleiro (compiladora), *Arte, Comunicación y Tradición*. pp.167-180, Buenos Aires: Dunken
- Fischman, F. (2005a). “Procesos de elaboración de memoria social. Una mirada desde la Folklorística.” *Revista de Investigaciones Folclóricas* 20, pp. 58-71
- Fischman, F. (2005b). La producción cultural judía argentina como patrimonio. Interrogantes y propuestas. En Alicia Martín (compiladora) *Folclore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura*, pp. 17-35, Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Fischman, F. (2011). “Using Yiddish: Language Ideologies, Verbal Art, and Identity among Argentine Jews” *Journal of Folklore Research* vol. 48, N° 1, pp. 37-61
- Fischman, F. (3 y 4 de mayo de 2012). *Tradiciones étnicas en performance en el espacio público: fiestas judías en la calle*. Ponencia presentada en las I Jornadas de Estudios de la Performance. Facultad de Artes. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.
- Fischman, F. (2013). “Expresiones artísticas multifacéticas en las calles de Buenos Aires: la identidad judía entre el klezmer, el tango y el stand up” *Karpa Journal of Theatricalities and Visual Culture* California State University, vol. 6 Summer Issue, pp. 1-27
- Fischman, F. (2017). Performance, interculturalidad y retradicionalización. Una aproximación a partir de representaciones contemporáneas de la cultura judía argentina En: Cristian Yáñez Aguilar, Élmano Ricarte, Lawrenberg Advíncula da Silva, Eds., *Cenários Comunicacionais: Entre as Sociedades Industriais e as Emergentes - Volume Mundo Iberoamericano*, pp. 119-142, Porto: Media XXI
- Fishman, J. (1985) The Lively Life of a Dead Language (or “Everyone knows that Yiddish died long ago”) En: Nessa Wolfson y Joan Manes, *Language of Inequality*, pp.207-223, Berlin, New York, Amsterdam, Mouton.
- Fishman, J. (1991). *Reversing Language Shift, Clevedon, Multilingual Matters*.
- Fox, S. (2021). “‘The Passionate Few’: Youth and Yiddishism in American Jewish Culture, 1964 to Present,” *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* n.s. 26, no. 3 (Fall 2021), pp. 1-34.
- Goldstein, J. (Joseph). & יוֹסֵפִיטְשְׁדֶּלֶוֹג, י. (1989). הניטנגראב תירבעה העונתה, 1948-1959 / El movimiento hebraista en la Argentina, 1948-1959. *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies / ירושלים יעדמל ימלועה סרגנוקה ירבד*, י, pp. 521-528. <http://www.jstor.org/stable/23535675>
- Goldstein, Y.J. (2011). La educación judía en Argentina y Brasil: balance histórico y abordaje sociológico. En: Avni, Haim, Judit Bokser Liwerant, Sergio DellaPergola, Margalit Bejarano, Leonardo Senkman (coordinadores), *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*. pp.503-527, Vervuert
- Hanks, W. (1989). Text and Textuality, *Annual Review of Anthropology* 18:1, pp. 95-127
- Kańczewiak, M. (2020). Yiddish Buenos Aires and the Struggle to Leave the Margins, *East European Jewish Affairs*, 50:1-2, pp. 115-133, <https://doi.org/10.1080/13501674.2020.177427>
- Krupnik, A. (2006). “¿Qué les pasa con el idish a estos idishes que escuchan a los Beatles y hablan de revolución?” En: *Temas de patrimonio cultural* 19 Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, pp. 35-39
- Messineo, C. y P. Cúneo (2015). *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas: estudios sobre la diversidad socio lingüística de la Argentina y países limítrofes*. En: Cristina Messineo y Ana Carolina Hecht (compiladoras), (pp.21-56), Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba
- Porzecanski, T. (1992). *El universo cultural del idisch, 1890-1950: inmigrantes judíos de Europa Oriental en el Uruguay*. KEHILA-Comunidad Israelita del Uruguay.
- Rubel, Y. (2011). La red educativa judía en la Argentina (1967-2007) En: Avni, Haim, Judit Bokser Liwerant, Sergio DellaPergola, Margalit Bejarano, Leonardo Senkman (coordinadores), *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*. pp. 529-561, Vervuert
- Scherlis, G. (2022). “La lengua idish en la Ciudad de Buenos Aires: hablantes, hablantes posibles y posthablantes” *Revista digital de políticas lingüísticas* Año 14 Vol 16, pp. 1-21
- Siegel, J. (1985). “Koines and koineization”. En *Language in Society*. 14, 3, pp. 357-378.

FISCHMAN, FERNANDO ≈ Desde “sentía una deuda con mis ancestros” a “que mis nietos quieran estudiarlo”...

- Skura, S. y Fiszman, L. (2013): *Ídish en Argentina: ideologías lingüísticas, silenciamiento y transmisión*. En Cristina Messineo y Ana Carolina Hecht (comps.) pp.233-253. *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas: estudios sobre la diversidad sociolingüística de la Argentina y países limítrofes*. Eudeba: Buenos Aires
- Slavsky, L. y Skura, S. (2002a). 1901-2001 - 100 Años de Teatro en Ídish en Buenos Aires. En R. Feierstein y S. A. Sadow (Comps.), *Recreando la Cultura Judeoargentina 1984-2001: en el umbral del segundo siglo*, pp. 294-308. Milá
- Sneh, P. (comp.). (2006). Buenos Aires ídish, *Temas de Patrimonio Cultural* 19, Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires
- Trudgill, P. y Hernández Campoy, J.M. (2007) *Diccionario de sociolingüística*. Madrid: Gredos.
- Visacovsky, N. (2017) “Auge y ocaso del shule icufista en Argentina (1941-1968)” *Archivos*, año VI, nº II, pp. 121-141
- Visacovsky, N. (2020). Entre la educación estatal y la privada: el dilema ideológico del judeoprogresismo argentino (1955-1995). *Espacio, Tiempo y Educación*, 7(1) doi: <http://dx.doi.org/10.14516/ete.252> , pp. 287-313
- Wolf Farre, P. (2018) “El concepto de la Biografía Lingüística y su aplicación como herramienta lingüística” *Lengua y habla* 22. enero-diciembre, pp. 45-54
- Zadoff, E. (1994) *Historia de la educación judía en Buenos Aires (1935-1957)* Buenos Aires, Editorial Milá

Fuentes documentales

Archivo IWO carpeta: “Cursos de lengua y cultura ídish para adultos *hejere cursn 1958-1967*”.
iwo_cursos_de_idish_1958_1967

Judíos conversos en Amberes, siglos XVI y XVII

Jewish converts in Antwerp, XVIth and XVIIth Century

MARTINE DIRVEN
dirven.martine@gmail.com

Resumen

Varios conversos judíos o “cristianos nuevos” —obligados, por conveniencia o por convencimiento— vivieron en Amberes en los siglos XVI y XVII. Sobre algunos de ellos se han escrito libros, artículos, menciones dispersas o que abordan un aspecto específico, en distintos idiomas. El objetivo de este artículo es juntar esta información y hacerla asequible al lector en español, precedido por un contexto histórico sobre Amberes, los conversos y los privilegios dados a las “Naciones” de mercaderes extranjeros en los Países Bajos. De las más de 400 personas conversas identificadas en Amberes en el periodo estudiado en la investigación para este artículo, se da algún detalle biográfico de unas 60.

37

Palabras clave: Flandes - Amberes - judíos - conversos - siglos XVI y XVII.

Abstract

Several Jewish converts or “new Christians” —whether obliged, for convenience or convinced— lived in Antwerp in the XVIth and XVIIth Century. Books, articles, disperse mentions or highlighting a specific aspect have been written on some of them, in different languages. The aim of the present article is to bring this information together and make it accessible to the Spanish speaking readership. This information is preceded by a historical context on Antwerp, the converts and the privileges given to the “Nations” of foreign traders in the Netherlands. Of the more than 400 adult converts identified in Antwerp during the period under research for this article, some biographic information is given for near to 60 of them.

Keywords: Flanders - Antwerp - Jews - Converts - XVIth and XVIIth Century.

Introducción

“Pièce de Dévotion avec des Parolles Flamendes composée d’un Juif, sur l’air d’une Sarabande”¹.

No hay coincidencia entre los investigadores sobre la importancia —numérica y en cuanto a influencia— de los conversos —término usual en castellano para un judío convertido (a la fuerza o no) al cristianismo— en la ciudad de Amberes en los Siglos XVI y XVII. Algunos mencionan que sólo hubo pequeños núcleos efímeros de mercaderes conversos, por ejemplo, Paloma Días-Mas, (2017, p. 25), otros como Degryse, (1995, p. 340), después de hacer un relato detallado sobre los comerciantes extranjeros de la época, se asombran de que algunos eran “marranos”, mientras otros critican la poca importancia dada a la presencia de conversos en Amberes en la historiografía moderna (Oliveira, 2021, p. 242; De Paepe, 2010, p. 170). Otros todavía —no solo con referencia a Europa sino también a América Latina— implícitamente consideran que, en los Siglos XVI y XVII, “portugués fuera de Portugal” y “converso” eran cuasi sinónimos. Kaplan (1972, p. 77) lo expresa así: “conversos de origen judío, conocidos generalmente como portugueses o “miembros da Nação portuguesa”.

38

Según Salomon y di Leone (1998, p. 157) en Amberes, a mediados del siglo XVI, había unos 800 a 900 conversos oriundos de España o de Portugal, sobre una población total que, en su cúspide, en 1560, llegó a unos 100.000 habitantes. Algunos de estos conversos forjaron amistades con los intelectuales y artistas de la época y tuvieron relaciones epistolares, comerciales y financieras —y obtuvieron permisos especiales— de emperadores, reyes y papas. La autora, nacida en Amberes, quiso entender el origen de estas visiones discrepantes y juntar parte del material encontrado en este artículo.

Varias de las investigaciones revisadas se centran en un tema muy específico, lo que explica por qué algunas personas o hechos nombrados —incluso aquellos destacados como “el más importante” — no se mencionan en otras. Parte de la dispersión de la información también se debe a barreras lingüísticas² o a la casualidad de haberse encontrado con una fuente documental y no con otra.³

¹ “Pieza (musical) de devoción (para la pascua de resurrección) con palabras en flamenco compuesta por un judío sobre un aire de zarabanda”, extracto de una carta de 1663 de Susanna Huygens a su padre, el matemático holandés Christiaan Huygens, citado en Weinfeld (2019, p. 42).

² Martyn (2019, p. 75) p.ej. menciona que el Arquivo Nacional Torre do Tombo de Portugal clasificó y describió todo el material que tiene en francés, latín, portugués y español sobre la “Nação Portuguesa” en Brujas y Amberes, pero no el centenar de documentos en neerlandés.

³ Así, por ejemplo, la autora sólo pudo acceder a partes de di Leone (1999) y no logró conseguir Frade (2021): *As Comunidades Sefarditas e a Nação Portuguesa de Antuérpia (Séculos XVI y XVII)*, dos libros fundamentales —entre muchos otros— para este artículo.

Estudiar a los conversos tiene varias complejidades debido a: los cambios de nombres y apellidos al momento de la conversión; el uso del nombre hebreo o anterior a la conversión en algunas ocasiones o al retornar al judaísmo; cambios de nombre según el lugar o idioma usado; por ejemplo, João Micas versus Juan Míquez; los muchos nombres que se repiten entre primos o generaciones debido a matrimonios intrafamiliares y costumbres; hermanos que no tienen el mismo apellido⁴; una ortografía poco cuidadosa, con varias ortografías para un mismo nombre, incluso en un mismo documento oficial; el gran uso de abreviaciones⁵; y, finalmente, una lógica de expresión —por ejemplo, en las anotaciones de las acusaciones inquisitoriales— que, para un lector actual, sin la formación y experiencia adecuada, es difícil de interpretar.

Revisando distintas fuentes secundarias, se logró encontrar los nombres de unos 400 adultos conversos que vivieron en Amberes toda su vida, parte de su vida o que fueron y vinieron durante los Siglos XVI o XVII. Varios fueron personajes importantes en su época e hicieron aportes de distinta índole, tanto en Amberes como a nivel europeo y más allá. En la última sección del artículo se nombran unos 60 de ellos, con mayor o menor detalle.

El artículo se divide en cinco secciones, más esta introducción y conclusiones: i) una corta reseña histórica de Amberes, su auge en el siglo XVI como centro comercial, intelectual y de las artes, y su (relativo) declino en el siglo XVII, así como la peculiar autonomía de la ciudad frente a los poderes políticos de los regentes y reyes; ii) se describen algunos de los acontecimientos en la Península Ibérica que llevaron a conversiones masivas al catolicismo y a expulsiones o emigraciones, tanto de judíos como de conversos; iii) se siguen las órdenes y contraórdenes relacionadas con los conversos en Amberes; iv) se describe la organización y los privilegios —comerciales y jurídicos— de algunas “Naciones” en Flandes, entre las cuales la “Nação Portuguesa”; v) se organiza parte de la información recopilada —toda de fuentes secundarias— sobre distintos conversos, portugueses casi todos, que vivieron un tiempo o se establecieron en Amberes, con atisbos sobre sus relaciones, ocupación, vicisitudes y aportes en distintos frentes. Se utilizó Wikipedia y fuentes similares para corroborar nombres, fechas, hechos y, también, las historias de vida de algunas de las personas nombradas.

⁴ Según López-Salazar (2016, p. 195) en esta época no habían reglas fijas para los apellidos en Portugal y un niño podía “heredar” el nombre de algún familiar cercano en vez de llevar el apellido del padre o de la madre, o de ambos, en el orden padre-madre o madre-padre. Además, tal vez en algunos documentos se usó “hermano” para denotar a un amigo cercano de mucha confianza, lo que puede haber sido interpretado después como hermano consanguíneo (conjetura de la autora en base al uso coloquial actual de la palabra “hermano”).

⁵ Ver p.ej. las listas elaboradas para las autoridades por los cónsules de la Nação Portuguesa y notarios de Amberes reproducidas en Révah (1963, pp. 132-147).

1) Amberes: corta reseña histórica⁶

*“... this magnificent and famous city of Antwerp. In the evening,
I was invited to Signor Duerte’s [sic],
a Portuguese by nation, an exceeding rich merchant,
whose palace I found to be furnished like a prince’s. ...”* John Evelyn (1620-1706)⁷

Hoy, Amberes (*Antwerpen* en neerlandés) es la segunda ciudad más importante de Bélgica y su puerto es el segundo más importante de Europa y uno de los 15 puertos más importantes del mundo⁸. La zona está habitada desde hace unos 11 mil años. Los romanos, en su conquista de Europa, se asentaron allí por unos 500 años, al borde del río Escalda (*Schelde* en neerlandés). Después, la ciudad pasó por varios gobernantes. Con la subdivisión del Imperio de Carlomagno en tres (Tratado de Verdún, 843) y su reagrupación posterior en dos partes, el lado este de río Escalda, dónde está situada Amberes, quedó en el Imperio Germánico. Le fue otorgado el sello de ciudad en 1008 y 1221, dándole derecho a la autogestión, organización de mercados y cobranza de derechos aduaneros. En 1106 fue integrada al condado de Brabante cuya capital fue Lovaina entre 1183 y 1267 y Bruselas entre 1267 y 1795.

40 Del lado oeste del río estaba el condado de Flandes, un feudo de los reyes de Francia y cuya capital era Brujas. En el siglo XII, gracias a una gran marejada, la salida de Brujas al mar mejoró, lo que la convirtió en un lugar bisagra para los comerciantes del norte y sur de Europa y también un centro artístico e intelectual. La primera bolsa de comercio del mundo fue construida en Brujas en 1276. Ya en 1293, el rey Dinis I de Portugal instituyó allí una bolsa de comercio para los comerciantes portugueses en Flandes (Archivo NTT) y en 1330 los catalanes organizaron el “Consulat dels mercaders Cathalans en Bruges”, la que habría sido la primera “Nación” como tal (Fagel, 1996, p. 12). Fue también cuando Brujas alcanzó su máxima población de 60.000 habitantes. Después, Brujas sufrió las consecuencias de la guerra de los cien años (1337-1453) entre Francia e Inglaterra, el declino del comercio de telas, varias

⁶ Además de las citas en el texto de esta sección, se acudió a las siguientes fuentes en Wikipedia: Geschiedenis van Brugge - Wikipedia; Vlaamse Opstand tegen Maximiliaan - Wikipedia; Keizer Karel V - Wikipedia; Staten-Generaal van de Nederlanden - Wikipedia; Geschiedenis van Antwerpen - Wikipedia; Antwerpen in de 16e eeuw - Wikipedia; Geschiedenis - Antwerpen stad (google.com); Romeinen in België - Wikipedia; Hertogdom Brabant - Wikipedia; https://nl.wikipedia.org/wiki/Antwerpen_in_de_16e_eeuw; Alexander Farnese; Antwerpse Republiek; Tachtigjarige Oorlog - Wikipedia; De geschiedenis van Antwerpen, een schets | Historiek); De geschiedenis van Antwerpen; Geschiedenis - Antwerpen stad (google.com); Sluiting van de Schelde - Wikipedia; Theatrum Orbis Terrarum - Wikipedia, la enciclopedia libre (todas accedidas entre enero y abril 2023).

⁷ “... esta magnífica y famosa ciudad de Amberes. En la noche fui invitado a (la casa del) Señor Duarte, de la nación portuguesa, un mercader excesivamente rico, cuyo palacio encontré amoblado como el de un príncipe”. The Diary of John Evelyn, Esq., F.R.S., from 1641-1705-6, Vol. 1, with Memoir, ed. William Bray (London and New York: Frederick Warne and Co., 1889), citado en Weinfeld (2019, p. 22).

⁸ Top 50 Ports - World Shipping Council; accedido el 31/1/2023.

revueltas internas y contra los franceses, y el embancamiento de su salida al mar. El golpe de gracia vino cuando, en 1488, Maximiliano de Austria fue encarcelado en Brujas durante las revueltas en su contra. Tras su liberación, tomó varias represalias, entre las cuales estaba privilegiar a Amberes de allí en adelante.

Tras la muerte de Felipe I “el Hermoso” de Castilla (y IV de Borgoña; Brujas, 1478-Burgos, 1506), su hijo Carlos (Gante, 1500-Yuste, 1558) hereda los Países Bajos. Entre 1506 y 1515, el regente fue su abuelo, Maximiliano de Austria, quien lo delegó en su hija Margarita de Austria. En Bruselas, en 1515, Carlos fue declarado mayor de edad y llamado a hacerse cargo. En 1516, también en Bruselas, Carlos fue declarado Carlos I, rey de España. En 1520 obtuvo el título de Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico. Cuando Carlos abdicó en 1555/1556, España y los Países Bajos quedaron en manos de su hijo, Felipe II (Grupo de Investigación Vestigum, 2015).

En grandes líneas, los Países Bajos de entonces se dividían en: Flandes, Brabante, Zelanda y Holanda⁹. Sin embargo, muy pronto la palabra Flandes pasó a ser utilizada como sinónimo de Países Bajos¹⁰. Las fronteras eran bastante fluidas, dependiendo de las relaciones de poder, negociaciones, arreglos matrimoniales, herencias y compensaciones varias.

Fuertes marejadas no solo cambiaron la situación de Brujas, sino también el curso del río Escalda, lo que acortó la salida al mar de Amberes y permitió la entrada de barcos de mayor calaje. Un primer barco (de Venecia) atracó en torno a 1320. La ciudad fue ganando importancia como centro comercial y en 1352 se inició la construcción de la actual catedral. Las casas comerciales y las “Naciones” (de ingleses, españoles, portugueses, venecianos, genoveses) empezaron a trasladarse de Brujas a Amberes¹¹. Los portugueses —“Nación” que interesa especialmente en este artículo, porque gran parte de sus integrantes habrían sido conversos— trasladaron su almacenaje de especias a Amberes en 1501. En 1543-1544, 76% de las exportaciones totales de los Países Bajos habrían salido vía Amberes (Puttevils, 2012, p. 110).

La población de Amberes creció rápidamente: de unos 18.000 habitantes al inicio del siglo XIV a 40.000 en 1500 y 100.000 en 1560, para recaer a la mitad unos años después, por los problemas políticos y religiosos que condujeron al fin de su “Siglo de Oro” y al inicio del auge de Ámsterdam. El auge comercial de Amberes fue acompañado por un auge intelectual y artístico, con la instalación de la imprenta Plantijn¹², cartógrafos como Abraham Ortelius

⁹ En neerlandés, respectivamente: Nederlanden, Vlaanderen, Brabant, Zeeland y Holland.

¹⁰ Flamenco es el gentilicio para los habitantes de Flandes y también el nombre del idioma que, esencialmente, es igual al neerlandés u holandés, aunque los dialectos de los distintos lugares son bastante marcados y diferentes entre sí. Asaert (2002, pp. 14-16) explica y da varios ejemplos sobre el uso de Flandes como sinónimo de los Países Bajos en el siglo XVI (1585: de val van Antwerpen en de uittocht van Vlamingen en Brabanders - Gustaaf Asaert - Google Libros).

¹¹ Sin embargo, no siempre eran traslados permanentes y la “Nación” Catalana-Aragonesa, por ejemplo, se trasladó a Amberes entre 1488 y 1494, luego regresó a Brujas, para nuevamente trasladarse a Amberes en 1527 (Fagel, 1996, p. 14).

¹² Christofe Plantijn (1520-1589) instaló su imprenta industrial en Amberes en 1555. En 1580 se estableció en dónde actualmente está el Museo de la imprenta. Obtuvo varios monopolios de Felipe II (para misales, libros de medicina, etc.) y el

quien, en 1570, publicó el primer atlas del mundo, pintores como Van Dyck y Rubens, entre otros. La ciudad también se convirtió en un imán para refugiados de renombre, lo que fue acompañado por un “pragmatismo religioso” por parte de las autoridades de Amberes, siempre y cuando ayudaran al auge económico-comercial de la ciudad.

Los siglos XVI y XVII fueron —al igual que los anteriores y posteriores— de muchas turbulencias políticas, bélicas y religiosas, y Amberes no estuvo exenta. En 1548 se descontinuó el almacenamiento y mercado de las especias portuguesas y en 1564 los comerciantes de lana ingleses se fueron de la ciudad. Por otra parte, se instaló la Inquisición en Brabante, aunque la ensaña de Carlos V y Felipe II era más contra los protestantes —para frenar el avance del luteranismo y del calvinismo¹³— que contra los conversos. En 1566 hubo el “Beeldenstorm”¹⁴ o la destrucción de las imágenes de santos en iglesias y conventos por los protestantes. Miles de católicos huyeron. Los Habsburgos reaccionaron con mano dura, enviando al Duque de Alba. Pero los españoles no pagaban sus soldados a tiempo, causando motines (unos 45 entre 1572 y 1607). El peor fue en 1576, cuando la ciudad fue saqueada e incendiada durante la “furia española” que duró tres días y unos 4.800 soldados asesinaron —dependiendo de las estimaciones— entre 2.500 y 8.000 lugareños (Koops, 2021).

En 1577, los habitantes decretaron la “República de Amberes” (1577-1585) bajo mando calvinista¹⁵ en alianza con la “Rebelión Neerlandesa”, como se conocen los primeros veinte años de la guerra de 80 años (1568-1648). España respondió con el envío a los Países Bajos del capitán Alejandro Farnesio (entre 1578 y 1592). Cuando en 1585 los españoles reconquistaron Amberes, los holandeses cerraron la salida al mar de Amberes por el río Escalda, obligando al trasbordo de mercancías en la frontera. Cerca de la mitad de los habitantes de la ciudad emigró; muchos de los intelectuales, comerciantes y artesanos se fueron a Ámsterdam. A pesar de lo anterior y de las varias rebeliones contra los españoles (en 1605,

42

financiamiento para la imprimir la Biblia Regia o Políglota (latín, griego, hebreo, judeo-arameo y siríaco). Allí se imprimieron los escritos de Maimónides en español y portugués, temas relacionados con el humanismo, las ciencias (botánica, lingüística, cartografía, etc.) y música. Plantijn también era un hombre culto y se codeó con los grandes pensadores de la época (Weinfeld, 2019, p. 34, <https://sites.google.com/site/antwerpenstadantwerpcity/22-plantin-moretus-museum>; Biblia políglota complutense - Wikipedia, la enciclopedia libre y Biblia Políglota de Amberes - Función, Reacción, Trabajo | Krip-Kit, Christoffel Plantijn - Wikipedia accedidos enero 2023).

¹³ Muchos predicadores fueron expulsados y otros fueron quemados vivos en Bruselas (respectivamente en 1523 y 1551).

¹⁴ Es una de las expresiones que, hasta el día de hoy, resuenan fuerte en la memoria colectiva de los habitantes de Amberes, al igual que “Spaanse Furie” (furia española), y los nombres Duque de Alba y Alejandro Farnesio.

¹⁵ Unos meses después de la rendición de Amberes en 1585, se establecieron “listas de purificación” de la guardia civil por barrio. Expandiendo esta información a toda la ciudad, Boumans (1952, p. 795) concluye que 55% a 60% eran católicos y 40% a 45% protestantes (entre luteranos, calvinistas y anabaptistas). Varios conversos se habían aliado con los calvinistas, incluso ocupando puestos prominentes como los mercaderes Fernando de Bernuy, Martin Lopez y Marcus de Palma; algunos también se convirtieron, como Marcus Perez y su esposa Ursula Lopez, junto a nueve de sus hijos (emigraron a Basilea en torno a 1571), pero otros cuatro de sus hijos quedaron en Amberes bajo la tutela de su abuela católica Luisa de Sigura y su tío Louis Perez (Marnef, 1996, capítulo 6, p. 136 y capítulo 8, pp. 198-199)

1620, 1624, 1638 y 1646, aunque ninguna prosperó)¹⁶, gracias a la riqueza, habilidades económicas y financieras de sus habitantes y sus conexiones por toda Europa, Amberes logró mantenerse como un centro financiero y comercial importante durante parte del siglo XVII a pesar de que las mercancías ya casi no pasaban por la ciudad. Recién en 1792, cuando las tropas de Napoleón Bonaparte conquistaron Amberes, se reabrió el tránsito marítimo por el río Escalda y la ciudad retomó su sitio como puerto (Degryse, 1995, p. 339).

2) Los conversos del judaísmo al catolicismo en la Península Ibérica y después

Algunos judíos habrían llegado a la Península Ibérica con los Fenicios, unos 500 años antes de la Era Común. Varios llegaron con los Romanos, como hombres libres y también como esclavos. A partir del Concilio de Elvira (año 313), los judíos de la Península pasaron por fuertes restricciones y periodos de mayores libertades. Algunos de los eventos más importantes y masivos contra los judíos fueron: las conversiones forzadas (y confiscación de bienes) bajo el rey visigodo Sisebuto en el Siglo VII, aunque los señores feudales conservaban bastante poder descentralizado y, generalmente, protegían a los judíos; las discusiones teológicas cristianas sobre los conversos en el siglo XII; la bula papal de Clemente IV en 1267, a partir de la cual los judaizantes fueron considerados herejes; la ola de pillajes y masacres de judíos en Sevilla en 1391 y las dos opciones dadas a los sobrevivientes: irse o convertirse; “ejemplo” rápidamente seguido en Castilla y Aragón; la Disputa de Tortosa (1413-1414)¹⁷ con efectos sobre agresiones y conversiones; las conversiones (por convicción propia) incentivadas por predicadores como el dominicano Vicente Ferrer; la decisión de los judíos de Mallorca de convertirse colectivamente en 1435 para escapar a un castigo colectivo (Révah, 1959, pp. 31-34; Benveniste, 2009, pp. 449-450).

43

Legalmente, la conversión eliminaba las prohibiciones sociales, políticas y económicas que pesaban sobre los judíos, creando una competencia en varios frentes para los “cristianos viejos”. También había sospechas sobre la sinceridad de las conversiones. Rápidamente surgió la distinción entre cristianos “nuevos” y “viejos”. Una de las primeras reacciones formales

¹⁶ Aún así, hasta el día de hoy, la palabra “*sinjoor*” (derivada de “señor”) quiere decir “un verdadero oriundo de Amberes”.

¹⁷ La Disputa (1412-1414) tuvo lugar en el reino de Aragón, en la ciudad de Tortosa (al inicio), entre conversos y eruditos judíos (en principio cuatro por cada aljama del Reino de Aragón, pero por lo menos dos) por mandato del papa Benedicto XIII (también conocido como papa Luna), con la aquiescencia del rey Fernando I de Aragón. A partir de su novena sesión (febrero de 1413), los intercambios por escrito se hicieron en hebreo. Al finalizar la Disputa (noviembre de 1414), el papa hizo traducir los textos al latín. Los resultados de la Disputa de Tortosa fueron muy lesivos para el judaísmo: se convirtieron miles de judíos, incluyendo unos 50 rabinos que participaron en las discusiones; desaparecieron aljamas; sinagogas fueron transformadas en iglesias. En Aragón, ya desde 1242, la población musulmana y judía mayor de 12 años era obligada a asistir a las prédicas que obispos, frailes franciscanos o dominicos querían darles (Del Valle, 2021, pp. 15-17, 23, 32 y 60).

contra los “cristianos nuevos” fue la Sentencia-Estatuto de Toledo de 1449¹⁸, considerándolos como “... infames, inhábiles, incapaces e indignos para haber todo oficio el beneficio público y privado en la dicha cibdad de Toledo y en su tierra ...” (Révah, 1959, p. 33). Aunque hubo oposición papal y real a esta sentencia, ella influyó en la instauración de la Inquisición Española en 1478 y en la expulsión de los judíos de reinos de Isabela de Castilla y Fernando de Aragón en 1492¹⁹. Esto condujo a otra gran ola de conversiones y emigraciones, entre otros, a Portugal, donde el rey Juan II los recibió, contra un cobro. Pero en 1497, el matrimonio del rey Emanuel I —sucesor de Juan II— con Isabela de Aragón tuvo como condición la expulsión de los judíos. Como el rey no quería perder a esta población, la hizo convertir en masa. Excepto por una masacre a manos del pueblo en Lisboa, en 1506, los conversos fueron dejados en relativa tranquilidad hasta la llegada de la Inquisición en Portugal, en 1536. Entretanto, por un fenómeno similar al de España, los “cristianos nuevos” entraron masivamente a varias ocupaciones, llegando a casi monopolizar las finanzas y el gran comercio y, con ello, a jugar un papel primordial en la historia universal del siglo XVI y posteriores. Muchos se establecieron en las grandes ciudades de España, especialmente en Sevilla y Madrid, en Amberes, en otras ciudades europeas y en los territorios de ultramar (Révah, 1959, pp. 31-34 y 36-37), así como en el Imperio Otomano.

En general, los rabinos asumieron que la primera generación de conversos había permanecido judía, pero no necesariamente las generaciones siguientes. Simeón ben Tzemah Durán (Mallorca, 1361 - Argelia, 1444), por ejemplo, escribió que había que guardar el duelo por un niño converso y por un converso que guardaba la ley judía en secreto, pero no por un adulto convertido voluntariamente (Apostolou, 2015).²⁰ A principios del siglo XVI, los rabinos proclamaron que los “judíos secretos” debían trasladarse a lugares donde podían vivir abiertamente como judíos. Sin embargo, para Diego Mendes —ver más abajo— hicieron una excepción, acordando que, en su caso, quedarse en Amberes y esconder su fe no había sido reprochable (Birnbaum, 2003, p. 22).

44

¹⁸ Es la primera referencia conocida en España contra los conversos judíos que se refiere a “sangre judía” en vez de creencias o rituales judíos (judaizar) (Wolf, 2008).

¹⁹ Contrariamente a muchas religiones —entre ellas el cristianismo y el islam— el judaísmo no es proselitista, aunque el temor por su influencia sobre los cristianos fue una de las razones esgrimidas para apartar a los judíos y finalmente expulsarlos, como resalta del texto del Edicto de Granada (1492): “...somos ynformados de los ynquisidores e de otras muchas personas religiosas e ecylesiasticas e seglares, consta e parece el grand da[ñ]o que a los christianos se ha seguido y sigue de la partiçipaçion, conversaçion, communiçacion que han tenido e tienen con los judios, los quales se prueua que procuran sienpre por quantas vias e maneras pueden de subuertir e substraer de nuestra santa fe catolica a los fieles christianos e los apartar della e atraer e pervertir a su da[ñ]ada creencia e opinion instruyendolos en las çerimonias e observançias de su ley, haciendo ayuntamientos donde les leen e ense[ñ]an lo que han de creer e guardar segun su ley, procurando de çircunçidar a ellos e a sus fijos, dandoles libros por donde rezasen sus oraçiones e declarandoles los ayunos que han de ayunar e juntadose con ellos a leer e ensennarles ...” (The 1492 Edict of Expulsion (archive.org) accedido septiembre 2023)

²⁰ Mencionado en Apostolou (2015) en base a las 49 *responsas* (respuestas rabínicas) sobre cómo abordar distintos temas relacionados con conversos analizadas por Zsom, Dora (2014): “Conversos en los responsa de las autoridades halájicas sefardíes del siglo XV”. Ver también Benveniste (2009, pp. 462-472) sobre las *responsas* del Rabino Samuel de Medina, de Salónica, y algunos de sus contemporáneos del siglo XVI.

La clasificación de los conversos que hace Faúr (1992 como se citó en Apostolou, 2015)²¹ ayuda a entender comportamientos diversos y muchas veces contradictorios a primera vista. Faúr distingue a aquellos que:

- a) querían ser cristianos y no tener más contactos con otros judíos
- b) querían seguir siendo judíos y estaban dispuestos a pagar un alto precio por ello
- c) querían tener simultáneamente identidades judías y cristianas
- d) rechazaban tanto la identidad judía como la cristiana.

A su vez, Kaplan (1992, p. 81) introduce el término “judíos nuevos”²², es decir, aquellos “cristianos nuevos” que regresaron al judaísmo en cuanto pudieron, aunque en la mayoría de los casos ya con pocos conocimientos y bastantes costumbres sincréticas del catolicismo que tuvieron que fingir, a veces por varias generaciones; lo describe (p. 77) como “cripto-judaísmo desnitrado”. Benveniste (2009, p. 461) subraya que, en muchos casos, las líneas divisorias entre judíos, conversos y cristianos no eran muy claras y también movedizas; sí mismo entre las facultades de los reyes, papas y la institucionalidad de la Inquisición para juzgar, emitir órdenes, ejecutarlas o revertirlas.

Por otra parte, los conversos recibieron variadas influencias de sus padres, abuelos y otros familiares y conocidos. Estos habían sido educados dentro del judaísmo; la mayoría eran alfabetizados, con cierta educación general, con una conexión especial con la lectura y cierto tipo de libros; algunos tenían una biblioteca propia, lo que era caro y poco común en la época. Así, muchos conversos poseían una o varias biblias, lo que llevó algunos a escribir textos literarios con muchas alusiones al Viejo Testamento. Un ejemplo de lo anterior es la lista de libros de la biblioteca del mercader Gabriel de Negro quien vivió en Amberes entre los años 1520s y 1540s. También había un alto número de conversos entre los erasmistas españoles y de los Países Bajos. Así lo demuestran los testimonios de la Inquisición y varios otros documentos. Estos también muestran los constantes contactos que hubo entre conversos y judíos en el siglo XV y después (Gutwirth, 2019, pp. 60-64; Salomon y di Leone, 1998, pp. 169 y 189). Se concluye con Schreiber (1998, p. 349) que: “la diversidad de las trayectorias de las ramas familiares e incluso de las trayectorias individuales dentro de pequeñas unidades familiares ... una complejidad que se opone a cualquier interpretación precipitada y simplista”.

²¹ Faúr, José (1992). In the Shadow of History. Jews and Conversos at the Dawn of Modernity. State University of New York Press.

²² Gutwirth (2019, p. 63) los llama “*born anew Jews*”.

3) Amberes y los conversos

“Les portugais, cette maudite et perfide race ... tellement émancipée”
(Consejo de Amberes, 1682, citado por De Paepe, 2010, p. 179)²³

En general, tanto en los Países Bajos como en el resto de Europa (Benveniste, 2009), las órdenes para perseguir o expulsar a los judíos y conversos (y confiscar sus bienes) eran seguidas por contraórdenes, regidas por cálculos esencialmente comerciales y financieros, generalmente acompañados por generosas “donaciones” del lado judío y converso. En Amberes, aunque los judíos no eran bienvenidos, las autoridades de la ciudad tendían a evitar la persecución y condenación de los conversos ordenados por la Corona española (De Paepe, 2016, p. 2). Los conversos también pudieron contar con el apoyo de los cónsules portugueses, muchas veces también conversos (Révah, 1959, p. 63) y hubo un “comité secreto de rescate” que organizó y financió la huida de conversos desde Portugal a Flandes y desde allí hacia Ferrara y Levante. Varios fueron apresados en Italia y, en 1540, bajo tortura, confesaron que el comité era integrado, entre otros, por los mercaderes de Amberes Diogo Mendes Benveniste, Gabriel de Negro y Manoel Lopes (alias Bichato) (di Leone, 1999, 81).

46

Los autores consultados citan fechas y hechos distintos para estos vaivenes de órdenes y contraórdenes. A continuación, se presenta una tabla cronológica.

Tabla 1: Cronología de acontecimientos relacionados con los conversos según distintos autores

Año	Acontecimiento	Fuente
	Inicios de la presencia judía en lo que actualmente es Bélgica	
Siglo IV	Hay indicios de presencia judía en las ciudades de Tongeren y Tournai y habrían edificado una sinagoga	G, p. 1
538 y 540	El rey franco Childebert prohíbe a los judíos salir a la calle entre jueves santo y domingo de resurrección y a los cristianos a trabajar para judíos	G, p. 1

²³ “Los portugueses, esta maldita y perfidia raza ... tan emancipada”. Lo de “tan emancipada” se refería a que varios habían cerrado sus puertas cuando pasó una procesión católica (De Paepe, 2010, p. 190, nota 52)

1040	Hay judíos en Liejas con una importante situación comercial	G, p. 1
1260	1) El duque de Brabante, Enrique III, expulsa a los judíos. 2) El duque de Brabante, Enrique III, expulsa a los judíos prestamistas de Bruselas, pero no a los comerciantes. La expulsión es rescindida poco después	B, p. 18; G, p. 1
1290	<i>Expulsión de los judíos de Inglaterra; muchos se refugian en los Países Bajos</i>	B, p. 19
1370	Judíos son quemados vivos en Bruselas	D, p. 178
1390	El duque de Brabante, Juan I, expulsa a los judíos	B, p. 19
Conversos en Amberes		
(1492	<i>Decreto de Granada: expulsión de los judíos de los reinos de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla; muchos se trasladan a Portugal</i> ²⁴	
(1507	<i>Conversión masiva de los judíos de Portugal ordenada por el rey (para no expulsarlos)</i>	
1512	Llegada de Diogo Mendes a Amberes. Habría sido uno de los primeros portugueses en llegar a Amberes después de la conversión masiva de 1507.	B, p. 20
1526	Carlos V proclama un salvoconducto general para los conversos portugueses de Amberes, lo que habría atraído a nuevos inmigrantes	W, p. 38
Agosto 1532	Carlos V prohíbe la inmigración de los "cristianos nuevos" a los Países Bajos	A, p. 98
1532	Diogo Mendes y Antonio Fernandes son arrestados y acusados de herejía y de monopolizar el comercio de pimienta. Antonio recién es liberado en 1536 al considerar improcedentes las acusaciones en su contra	L, p. 82; A, pp. 85 y 98

²⁴ Según Roth, Cecil (1947): "The House of Nasi, Dona Gracia", Philadelphia (citado en Salomon y di Leone, 1998, p. 146) fueron 600 familias privilegiadas españolas.

1532	Los reyes João III de Portugal y Eduardo VIII de Inglaterra intervienen en el "Caso Mendes" y Carlos V (carta del 27 noviembre 1532 a María de Hungría) revierte (favorablemente) su política contra los "cristianos nuevos" y el monopolio del comercio de especias en Amberes.	SyL, p. 146
Octubre 1534	João Rodrigues (alias Amato Lusitano) se hospeda donde su primo Estevão Pires —asociado de Antonio Fernandes—. Ambos son arrestados por contravenir la orden de 1532 de Carlos V contra la inmigración de "nuevos cristianos". En enero 1535 los cargos son levantados.	A, pp. 98-99
(1536	<i>Inicio de la Inquisición en Portugal)</i>	
1537	Acta autoriza la instalación de "cristianos nuevos" portugueses en Amberes, seguido de edicto que garantiza su impunidad por crímenes y delitos cometidos en Portugal	R, p. 63
1540	Edicto precisa que el edicto de 1537 es solo para "verdaderos judíos" y ordena que falsos (cristianos) sean perseguidos	R, p. 63
(1540 y 1541	<i>Dos primeros auto-da-fé en Lisboa)</i>	A, p. 100
1541	Luis y Marcos Fernandes son quemados en la hoguera por orden de la gobernadora María de Hungría por no aceptar el cristianismo	L, p. 80
1542	Acta autoriza la instalación de "cristianos nuevos" y confirma el edicto de 1537	R, p. 63
1544	Edicto precisa amenazas del edicto de 1540	R, p. 63
(1544	<i>Hay 20 víctimas de un auto-da-fé en Portugal; la emigración de conversos aumenta)</i>	SyL, p. 153
25 junio 1544	Decreto Imperial: todos los "nuevos cristianos" llegados a Brabante antes de mayo-junio 1544 no serán importunados, pero los que llegan después serán encarcelados y acusados de herejía.	SyL, p. 153-154

30 junio 1544	40 personas, recién llegadas, son acusadas de herejía, arrestadas y encarceladas en Amberes. Beatriz de Luna (alias Gracia Nasi) y su primo Agostinho Henriques dan cobijo a algunos, logrando que éstos no sean encarcelados. ²⁵	SyL, p. 154
7 y 10 de junio 1545	Después de que João Micas (alias Joseph Nasi) interceda con María de Hungría (hermana de Carlos V y gobernadora de los Países Bajos desde 1530) y que pague una fuerte suma, los conversos son liberados el 7 de junio de la prisión de Amberes. El 10 de junio reciben permiso para comerciar libremente y establecerse permanentemente en los Países Bajos.	SyL, p. 154
17 julio 1549	Decreto imperial de Carlos V: todos los "cristianos nuevos" que emigraron de Portugal a los Países Bajos después del <i>auto-da-fé</i> son considerados judaizantes impenitentes; se los da un mes para irse; la municipalidad de Amberes logra rescindir la orden.	SyL, p. 157
17 de agosto 1549	María de Hungría hace detener a Diogo Mendes y llevarlo al Castillo de Rupelmonde. La colonia portuguesa, con el apoyo de la municipalidad de Amberes, se alza en protesta, demandando su liberación.	SyL, p. 157
11 sept 1549	<i>Blijde Intrede</i> de Carlos V y su hijo Felipe en Amberes; emiten un "Acta de benevolencia" y terminando así el conflicto en torno a Diogo Mendes.	SyL, p. 157
1549-1550	1) Los privilegios otorgados a los "cristianos nuevos" son cancelados 2) Edicto para expulsar a todos los conversos llegados a Amberes antes de 1543; los intentos de la municipalidad para evitarlo fallan. El edicto es renovado en 1550 y la mayoría de los conversos emigran; solo algunas familias se quedan en Amberes, sin permiso de residencia.	R, p. 63; S
1585	<i>Alejandro Farnesio es enviado para reconquistar Amberes después de la declaración de la República (calvinista) de Amberes (1577-1585)</i>	

²⁵ En la p. 172, Salomon y di Leone (1998), dicen que se arrestaron 65 personas. Que hayan sido 40 o 65 personas, aparentemente fueron sólo unas cinco menores de edad las que Beatriz de Luna hospedó en esta ocasión (ver la carta en di Leone, 2005, apéndice 93). Sin quitarle mérito a los extraordinarios y temerarios logros de Beatriz de Luna, este hospedaje es relatado con un énfasis que hace pensar que recibió a muchas más personas. En otro contexto (el de la ruta de escape Lisboa-Amberes-Ferrara) también di Leone (2005, p. 83) dice: "I do not want to play down the exceptional importance of Diogo Mendes and Beatriz de Luna ..."

1586-1592	Varias familias conversas pudientes se trasladan de Amberes a Colonia en 1586 y regresan a Amberes en 1592	F, p. 191
1648	La Paz de Westfalia pone fin a la guerra de 30 años. Se permite el regreso de los conversos.	S
1653-1654	Se autoriza establecer una pequeña sinagoga. El papa Inocente X y el rey Felipe IV de España revocan la autorización y se interrumpe su construcción	S; W, p. 36
1692 y 1694	Se descubre una sinagoga clandestina. Es clausurada en 1692, pero en 1694 tiene que volver a ser clausurada. El Consejo de Amberes propone expulsar a los judíos o concentrarlos en un ghetto y hacerles llevar un distintivo en su ropa.	D, p. 179

Fuentes: A: Andrade (2007); B: Birnbaum (2003); D: De Paepe (2010); F: Frade (2007); G: Ginsburger (1931); L: di Leone (1999); R: Révah (1959); S: Schwarzfuchs (2018); SyL: Salomon y di Leone (1998); W: Weinfield (2019).

50

Tras revisar los registros de las iglesias de Amberes para los siglos XVI y XVII, De Paepe (2010, p. 172) encontró un alto porcentaje de nombres españoles y portugueses, muchos de los cuales se sabe (o piensa) que eran de conversos, entre ellos, los Duarte, Henriquez, de Miranda, de Castro, de Pas, y Nunes. La autora del presente artículo encontró una tumba familiar con el apellido Pires con fallecidos de entre 1646 y 1662. Los Ximenes, en tanto, tenían una tumba familiar en la Catedral de Amberes (Göttler y otros, s.f.). La mayoría habría vivido en un cierto limbo identitario, no siendo reconocidos ni como totalmente católicos ni como judíos. De Paepe (2010, p. 170) considera que, en los años 1650, la comunidad conversa de Amberes era “imaginaria”, sin organización formal, aunque todos sabían quienes pertenecían a ella.

A pesar de todo lo anterior, Amberes era un lugar relativamente atractivo para los mercaderes portugueses conversos, porque encontraban en ella un entorno familiar ibérico y, en la Nação, el portugués habría sido la *lingua franca*²⁶, por el dinamismo comercial y financiero de la ciudad y porque estaba fuera de la influencia directa de la Inquisición. El auge comercial de Amberes fue acompañado también por la instauración de escuelas para aprender a leer, escribir y calcular, había profesores de contabilidad y un sistema de formación comercial y

²⁶ A pesar de esta afirmación de Novoa (2014, p. 346) y de varios otros autores, muchos de los documentos de la época redactados en Flandes lo fueron en español (o francés o neerlandés) y la Biblia de Ferrara (1553), el libro de oraciones de Yom Tov Atías y tantos otros textos hebreos que se tradujeron para los conversos, lo fueron al español ladinado (traducido palabra a palabra, manteniendo la sintaxis hebrea) y no al portugués.

técnica para los productos más comerciados (Puttevils, 2012, pp. 27-28). Además, por la presencia de mercaderes de distintas nacionalidades, la información, el saber-hacer económico y las ideas nuevas fluían, entre otros en tabernas y casas privadas, como la de los Duarte y de Emanuel Ximenes (ver sección 5f). A partir de las conversiones forzadas y de los acontecimientos posteriores, había centros de “cristianos nuevos” en casi todos los continentes, especialmente en los territorios ligados a la expansión portuguesa y española, y Amberes era parte íntegra de la red que los conectaba (Novoa, 2014, p. 346; De Paepe, 2016, pp. 3 y 13). No obstante, hacia finales del siglo XVII, sea porque las familias portuguesas habían emigrado, retornado a Portugal o se habían integrado a la población local, el hecho es que ya no quedaban casi mercaderes portugueses en Amberes (Degryse, 1995, p. 341).

4) La “Nação Portuguesa” en Amberes

Como ya se mencionó, en 1293, el rey Dinis I de Portugal instituyó una bolsa de comercio para los comerciantes portugueses en Flandes. Estos estaban obligados a pagar cierto monto según el tonelaje de la embarcación, lo que se revertía en su favor en caso de necesidad. En 1386, el duque Felipe II de Borgoña concedió los primeros privilegios para los mercaderes portugueses en Flandes. Con los años, estos fueron reiterados y ampliados. En 1438, el Duque Felipe III de Borgoña autorizó a la comunidad portuguesa elegir “cónsules”, regirse por sus propios estatutos y según su propia ley. Es en este contexto que, en 1445, fue construida la “*casa da Feitoria*” en Brujas (Arquivo NTT; Martyn, 2019, pp. 76 y 81-82)²⁷. A su vez, desde por lo menos 1411, se registra la presencia de mercaderes flamencos en Lisboa y hacia fines del Siglo XVI eran un centenar. Tenían su propio juez —siempre un portugués— para dirimir temas civiles entre ellos y, desde 1571, también un cónsul con responsabilidades parecidas a los de la Nação en Amberes (Puttevils, 2012, p. 361).

51

Cuando, después su encarcelamiento en la ciudad de Brujas, Maximiliano de Austria privilegió a Amberes, las autoridades de la ciudad se comprometieron a mantener todos los privilegios que los portugueses habían obtenido en Brujas (Martyn, 2019, p. 77). Ya en 1499, el *feitor* —el agente oficial que representaba al rey de Portugal— se trasladó de Brujas a Amberes y, en 1501, el rey de Portugal le dio a Amberes el monopolio del almacenamiento y venta de las especias provenientes de Portugal para todo el noroeste europeo. En 1510, la Nação se cambió oficialmente de Brujas a Amberes y en 1511, la ciudad de Amberes añadió

²⁷ Martyn (2019) se basó en documentos del archivo nacional de Torre do Tombo en Portugal. Puttevils (2012, p. 300), sin esta fuente, menciona que el duque de Brabante ofreció el privilegio de una propia jurisdicción consular primero a los mercaderes ingleses (hacia fines del siglo XIII), después a los hanseáticos germanos (en los siglos XIV y XV) y, finalmente, a los portugueses, genoveses y florentinos (en el siglo XVI).

una cláusula de “nación más favorecida” a los privilegios ya otorgados (Arquivo NTT; Degryse, 1995, p. 337; Martyn, 2019, p. 83).

Otras naciones (e.o. los genoveses, venecianos, españoles) también recibieron privilegios y se organizaron con una estructura parecida a la portuguesa, primero en Brujas y luego en Amberes²⁸. En 1546, Carlos V otorgó también privilegios a los florentinos, con la esperanza de que le presten para financiar sus batallas con Francia (Puttevils, s.f.). En los años 1560-1570, el derecho a tener su propia jurisdicción les fue retirado a las naciones, excepto a Portugal que logró mantener sus privilegios hasta fines del siglo XVIII, gracias al trabajo sistemático de sus cónsules. Este incluyó un cuidadoso manejo de sus archivos y documentos oficiales e ir a pleito cuando necesario (Martyn, 2019, pp. 82 y 87).²⁹

La Nação Portuguesa era liderada por dos cónsules elegidos entre sus miembros (ver la tabla en la sección 5h). Estos mismos administraban la bodega, vendían las mercaderías, hacían su identificación y recuperación en caso de naufragio o piratería, determinaban las primas para el seguro y dirigían la asamblea de mercaderes³⁰. Se consideraba como “mercancías portuguesas” todo lo que era enviado desde Portugal o trasladado en una embarcación portuguesa. Éstas recibían el sello “NP” (*natio portucalensis*) y los cónsules debían hacerse responsables por ellas. La participación en las asambleas era obligatoria y quien era considerado portugués fue un tema reiterativo. En las reuniones participaban unos padres jesuitas para la parte religiosa. El cónsul tenía también algunas funciones diplomáticas hacia las autoridades de la ciudad, otras organizaciones (naciones, gremios, fraternidades) e individuos, actuando a favor de los intereses de los miembros de la Nação. En 1549, el rey Dom João III decidió abolir el puesto de *feitor* porque la *feitoria* de Amberes había acumulado grandes pasivos y el *feitor* João Rebelo tuvo que regresar a Portugal. Algunas de sus atribuciones fueron conferidas al cónsul Jorge Pinto y cónsules posteriores. La Nação se mantuvo vigente hasta la confiscación de sus bienes por las autoridades de Napoléon (Arquivo NTT; Martyn, 2019, pp. 78 y 79).

Desde sus inicios, los ingresos de la Nação provenían de un “impuesto consular” sobre el valor de los bienes importados desde Portugal por los miembros de la Nação y se usaban

²⁸ Los mercaderes locales también solicitaron conformar una asociación, lo que fue autorizado en 1485. Era dirigida por cuatro miembros. Cada año, se reemplazaba él de mayor tiempo en el puesto. Para el reemplazo, las autoridades de Amberes seleccionaban a una de dos personas elegidas por los miembros de la asociación. En el caso de no pago de su cuota, el miembro era multado con el doble y la multa era dividida entre el Duke de Brabante, la ciudad y los guardianes de la catedral (Puttevils, 2012, pp. 337-338).

²⁹ Puttevils (2012, pp. 21-33 y 36-37) señala que los privilegios dados a las naciones extranjeras fueron un freno para el desarrollo de los comerciantes autóctonos y que fue gracias al desarrollo de instituciones y regulaciones aplicables a todos, como la bolsa de comercio, la corte de justicia, los secretarios de la ciudad y los notarios (en 1582 había 112 notarios) que se nivelaron las condiciones, lo que dinamizó la producción en los Países Bajos (textiles, esencialmente), porque los autóctonos tenían redes más sólidas con los mercados internos.

³⁰ Las actas de las asambleas anuales de 1552 a 1778 están preservadas en el Arquivo Nacional Torre do Tombo.

para pagar los gastos de los cónsules, los seis vice-cónsules (también elegidos), el secretario, el tesorero (ambos eran agentes reales, aunque elegidos por los miembros de la Nação) y el *porteiro* que a la vez habría sido conserje y cartero. Si bien el secretario tenía un papel activo en llamar a reuniones y ejecutar las decisiones, las actas eran redactadas por un notario de Amberes. Los ingresos también financiaban los costos de la capilla de la Nação y de su confesor, y obras de beneficencia (albergar a marineros desempleados, cuidar enfermos o sepultar a portugueses pobres). La Nação tenía su propia sede³¹, donde tenían lugar las reuniones importantes y las elecciones. Era una organización bien estructurada, con reglas de funcionamiento estrictas. Un privilegio muy importante era el derecho —en primera instancia— a la propia jurisdicción civil para disputas entre sus miembros (desde herencias hasta indemnizaciones por insultos). Estas sesiones eran entre los cónsules y los afectados, sin presencia de terceros ni abogados. Los cónsules también eran responsables de encontrarle un tutor a menores de edad portugueses sin familiares (Degryse, 1995, p. 338; Archivo NTT; Martyn, 2019, pp. 78, 79 y 80-81).

Los conversos, los “judíos nuevos” y los judíos de la diáspora sefaradí crearon una extensa red de comercio que ligaba con eficiencia a las comunidades judías y los centros de conversos en España, Portugal y el resto del mundo. A pesar de sus diferencias, todos se consideraban miembros de la Nação y su funcionamiento eficaz y dinámico se debía básicamente a los lazos (familiares entre otros) que los unían, a su gran movilidad geográfica y (también) a su flexibilidad religiosa³² (Kaplan, 1992, p. 81).

Después de la “Nación Española”, la portuguesa era una de las más numerosas, aunque sus números fluctuaron con los acontecimientos políticos, comerciales, el cierre del río Escalda y los altibajos de la tolerancia hacia los inmigrantes portugueses y conversos. Las estadísticas que se conservan son escasas y las listas se basan en criterios distintos (lista de residentes portugueses en Amberes, invitados a la asamblea de la Nação, consumo de cerveza). En torno a 1520, se estima que había unos 20 a 30 mercaderes portugueses en Amberes, un número parecido a los que estaban en Brujas en el siglo XV; en 1571 se reportan 85 familias y 17 individuos residentes en Amberes³³; en 1591 se contabilizan 77 residentes; en 1604 hay 26 residentes exentos del pago de impuestos sobre las bebidas; en 1611 hay 74 convocados a la

³¹ Conocida como “Casa de Portugal”, era proporcionada sin costo por la ciudad de Amberes a condición de que hubiera cónsules en función (Martyn, 2019, p. 79) y estaba en el Kipdorp (Degryse, 1995, p. 338), una calle que existe hasta hoy. Hasta 1549 fue también la casa del *feitor*.

³² Por ejemplo, en la “Santa Companhia de Dotar Orfans e Donzelas Pobres” fundada por la comunidad de Ámsterdam en 1615, se admitía a cualquier miembro de la Nação, con o sin afiliación religiosa formal; sólo se requería un reconocimiento general de la unidad de Dios. En Londres, a diferencia de otros lugares, se podía mantener relaciones sociales con quienes habían anulado su filiación comunitaria, por motivo de “não perturbar o negoço” (Kaplan, 1992, pp. 85 y 86).

³³ En comparación, en 1571, los españoles habrían sido unas 300 familias (Martyn, 2019, p. 85). Para 1570 Días-Mas (2017, p. 18) menciona que la nación portuguesa de Amberes contaba unos cuatrocientos miembros. Es posible que los datos de Días-Mas incluyan a mujeres y niños, lo que podría explicar la gran diferencia entre estos datos de 1570 y los de 1571 en el texto.

asamblea anual de la Nação y en 1619 hay solo 46. Finalmente, en 1666 se contabilizan 65 residentes portugueses (Révah, 1963, listas de nombres, pp. 132 a 147).

En gran parte del siglo XVI, la mayoría de los portugueses eran comerciantes al por mayor de especias y azúcar. Según Degryse (1995, p. 338), la importancia del comercio de especias y de los portugueses en general habría sido exagerada por algunos historiadores y, si bien fueron un pilar importante en el crecimiento de Amberes en el siglo XVI, económicamente, la seda italiana, las telas inglesas y los granos del Báltico pesaron más. En cambio, a principios del siglo XVII, la mayoría de los portugueses se dedicaba al comercio en diamantes, índigo y telas tipo gobelino, y algunos también estaban involucrados en la manufactura de gobelinos. Algunos mercaderes portugueses tenían mucho capital y combinaban el comercio con la banca, jugando un papel importante en los “asientos” (financiamiento de la Corona española). Los “asientos” y el mercado de capitales en Amberes habían sido dominados por los genoveses, pero a partir de los años 1620 y, en particular, a partir de 1627, cuando el Portugués Thomas Lopes de Ulloa fue designado como “pagador general” de la armada española en los Países Bajos del sur, los banqueros portugueses reemplazaron a los genoveses, que no lograron sobreponerse a las consecutivas bancarrotas de la Corona española. Había también un grupo importante activo en el cambio de divisas y seguros (19 familias en 1647) y también hubo varios médicos (Degryse, 1995, pp. 339-340). Según Weinfeld (2019, p. 93), los miembros de la Nação —independientemente de su afiliación o sentimiento religioso— no solían ser aceptados en los gremios y, por lo tanto, eran excluidos de muchos oficios y del artesanado. Entre ellos habrían estado los Duarte. Sin embargo, según otras fuentes, Gaspar I y Diego II Duarte fueron miembros de la cámara de retóricos del gremio de San Lucas (ver sección 5f).

54

5) Reseña sobre algunos conversos en Amberes en los siglos XVI y XVII

“El 14 de noviembre 1653 el comerciante en joyas, Gaspar Duarte, es enterrado en la iglesia Sint-Jacobs de Amberes. El cortejo es impresionante, con todo esplendor. Y, sobre todo, hay una música brillante, llena de tonalidades barrocas ...”
(Beghein, De Paepe y Maes, 2022)³⁴.

En la Península Ibérica, los matrimonios entre familiares cercanos (primos, tíos) eran frecuentes entre mercaderes, por un lado, y entre conversos, por el otro y, por lo tanto, más

³⁴ Resumen de la parte 3, Museum Vleeshuis Cahiers N° 3 (Museum Vleeshuis cahiers - Philippus van Steelant en de Sint-Jacobskerk - 1653 Deel 3 - Een requiem voor Antwerpen - Stefanie Beghein, Timothy De Paepe, Mirte Maes - paperback, Boek Alle boeken bij Fnac.be).

aún entre mercaderes conversos³⁵. Esta costumbre siguió en Amberes y según Degryse (1995, p. 338), durante el siglo XVI, los miembros de la Nação sólo se casaban con otros portugueses, aunque hubo algunas excepciones, como los Ximenes y los Rodrigues d'Evora. Como se mencionó en la introducción, la repetición de nombres y apellidos en una misma rama o en ramas paralelas de una misma familia dificulta aprehender los hechos y vida de las personas. Con estas y otras limitaciones, se ha tratado de ordenar las personas que pasaron por Amberes según sus contribuciones en distintos aspectos de la vida comercial, cultural y política, en base a fuentes secundarias como el resto de este artículo. En total, junto con las listas de Révah (1963), se encontraron los nombres de unos 400 adultos de los cuales se mencionan unos 60 a continuación.

a) Mercaderes, aseguradores y banqueros

Uno de los primeros portugueses en establecerse en Amberes después de la conversión masiva de 1507, fue Diogo Mendes Benveniste (Diego Mennis en algunos documentos), en 1512. Era el tataranieto del reputado Rabino Abraham Benveniste de Castilla. En Amberes, Diogo Mendes era parte del monopolio del comercio portugués de especias —esencialmente pimienta negra— al igual que su hermano, Francisco Mendes, en Lisboa. Cuando su cuñada, Beatriz de Luna (alias Gracia Nasi)³⁶ llegó, ya viuda, a Amberes en torno a 1538, Diogo y ella pusieron sus fortunas a trabajar juntas. Ambos también eran banqueros y financiaron a Juan III de Portugal, a Francisco I de Francia, a Enrique VIII de Inglaterra, a Maximiliano de Austria, a Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico, al duque Ercole II de Ferrara y al sultán Solimano el Magnífico del Imperio Otomano. Diogo falleció en Amberes en 1542. Según di Leone (1999, p. 82), Antonio Fernandes compartía el monopolio de la pimienta con Diogo Mendes y ambos fueron arrestados por manejar el monopolio y por judaizar en 1532. También Estevão Pires estaba asociado con Antonio Fernandez en el Consórcio Pimenta. Los hermanos Nuno Henriques (alias Seneor Benveniste) y Henrique Nunes (alias Meir Benveniste) habrían llegado a Amberes a inicios de los años 1540s y también integrado el Consórcio (Andrade, 2011, pp. 98 y 104). Martyn (2019, p. 82) menciona que, en 1528, se pagaba

³⁵ Charla de Ignacio Chuecas, catedrático de la Universidad Finnis Terrae, en el Acto del Edicto de Granada, Comunidad Israelita Sefaradí de Chile, 30 de marzo 2023. Puttevils (2012, p. 245) menciona que también era el caso entre los mercaderes de los Países Bajos en Italia.

³⁶ Desde los libros del historiador Cecil Roth (*The House of Nasi: Dona Gracia, 1948* y *The Duque of Naxos of the house of Nasi, 1970*), se han escrito varios libros, artículos y reseñas sobre Beatriz de Luna y su sobrino João Micas, alias Yosef Nasi, también conocido como el Duque de Naxos, título otorgado por el Sultán Selim II. Es la razón por la cual acá no se ahonda en el relativo corto tiempo que pasaron en Amberes, aunque fue importante para afianzar la banca Mendes y la salida de los conversos de Portugal.

un denario por libra de impuesto para “el cofre de la feitoría” excepto para la pimienta y las especias, para los cuales se pagaba la mitad.

El mercader Manoel Lopez (alias Bichato) habría sido uno de los líderes de la “Nação” en Amberes y, como ya se mencionó, junto —o en paralelo— con los Mendes-Nasi, habría organizado y financiado la huida de conversos de Portugal a Flandes y desde allí hacia Ferrara y Levante (di Leone, 1999, pp. 78 y 82).³⁷ Entre los demás mercaderes estaban: Enrique Pires, tío de Amato Lusitano, establecido en Amberes con un comercio de especias en los años 1530s (Martín Ferreira, 2019, p. i); Antonio Fernando Lopez, mercader de telas de lana, a mediados del siglo XVI (di Leone, 1999, p. 82); Marcos Nuñez, mercader sevillano converso quien se estableció en Amberes como enlace con sus dos hermanos Lope y Pedro de Tapia que se quedaron en Sevilla (Girón-Pascual, 2019, p. 329); Luis Pérez quien “mandó un cargamento de esclavos a Nueva España ...” aunque “el negocio del comercio de esclavos era una parte mínima de sus actividades económicas” (Casado, 2022, p. 521; Oliveira, 2021, p. 251). Según los libros de contabilidad de los Ximenes (escritos en neerlandés), en 1615 también habrían tenido un “cargamento” de esclavos (Poppe, 2020).

Juan Henríquez fue uno de los mayores aseguradores en los años 1562 y 1563. En sus libros, anotó para estos dos años 1.780 pólizas de seguro intermediadas por él, incluyendo el seguro de esclavos. En el mundo marítimo se aseguraba el transporte de esclavos por lo menos desde 1543, considerándolo como una mercancía más, excepto por la posibilidad de sublevación. El costo de la prima equivalía a la de un quintal de pimienta o una caja de azúcar (Casado, 2022, pp. 515, 518-520 y 532). Según Puttevils (2012, p. 126) Henríquez era español y, en 1562-1563, habría asegurado algo menos de la mitad de todas las exportaciones marítimas hacia la Península Ibérica desde Amberes, además de transportes desde y hacia varios puertos europeos y las colonias de Asia, África y América.

En el siglo XVII, los banqueros portugueses más importantes habrían sido Thomas de Sampayo, el cajero del “pagador general”, y Garcia de Yllan quien, a partir de 1642, fue “proveedor general de víveres” de la armada española. No está claro si Garcia de Yllan era converso o “cristiano viejo”. Otros financistas fueron Diego Teixeira de Sampayo, João da Rocha Pinto, Gil Lopes Pinto y Rodrigo Alvares Pinto, Antonio de Paz, Francisco Lopes Franco, Bento Rodrigues de Lisboa y Manuel Soares Ribeiro (Degryse, 1995, pp. 339)³⁸. El núcleo de la Nação lo habrían conformado los Ximenes, Rodrigues d’Évora, Lindo y Jorge. Estos banqueros estaban entre los habitantes más ricos de Amberes. Algunas de estas familias, como los Rodrigues d’Évora y los Ximenes³⁹ adquirieron tierras y castillos, compraron y

³⁷ Revah (1959, p. 61) menciona a un Manuel Lopez Pereira quien vivió un tiempo en Amberes, pero no es la misma persona, ya que nació en 1633 en Rouen y falleció en Londres; co-fundó la Comunidad Judía de Dublin.

³⁸ Llama la atención que en su artículo Degryse (1995) no menciona ni a los Mendes ni a los Duarte.

³⁹ Como muchas otras de las familias mencionadas en este artículo, los Ximenes y los Rodrigues d’Évora estaban emparentados entre sí (Lopez-Salazar, 2016, p. 178).

recibieron títulos de nobleza y se casaron con nobles locales (ver sección 5g). Según Degryse, su asimilación a la burguesía local demuestra que fueron cristianos verdaderos y no conversos (Degryse, 1995, pp. 337 y 340). Sin embargo, varios de los otros autores consultados los mencionan entre los conversos. Nicolau Rodrigues d'Évora, por ejemplo, estaba casado con María Gomes quien fue acusada de judaizante y Manuel Soares Ribeiro tuvo familiares cercanos identificados como conversos o judaizantes (Oliveira, 2020, p. 250; Frade, 2007, p. 193). Es probable que varios de estos banqueros y financistas pertenecían a “aquellos que querían ser cristianos y no tener más contactos con otros judíos” según la clasificación ya mencionada de Faúr (ver sección 2) o, como lo describe Lopez Salazar (2016, p. 179) buscaron estratégicamente casarse y subir en los escalones de la nobleza y del clero. Por otra parte, en torno a 1646, Diego Teixeira de Sampayo, Antonio de Paz y los Pinto emigraron a Holanda⁴⁰. Allá regresaron al judaísmo e hicieron construir una sinagoga. Degryse (1995, p. 340) añade “... *and this is a remarkable fact* ...” (y este es un hecho remarcable) y sigue con “... además de estos marranos probablemente había varios católicos genuinos entre estas familias portuguesas”. Ebben (2011, p. 125) menciona a otro portugués o español, Diego Pardo, quien no está mencionado en las demás fuentes consultadas. En 1641, Pardo le vendió a Garcia Yllán una mansión a una cuadra de la catedral de lo cual se puede deducir que pertenecía al grupo más rico del Amberes de entonces.

De los 75 mercaderes portugueses documentados en Amberes en 1611, los Ximenes de Aragón y los Rodrigues d'Évora habrían sido de lejos los más ricos. En 1616, los hermanos Emanuel y Duarte Ximenes fueron mencionados entre los mercaderes de Amberes más entendidos en asuntos económicos y su experticia habría sido altamente demandada. En contraste con otras familias portuguesas conversas de Amberes, el catolicismo de Emanuel Ximenes no habría sido nunca cuestionado. Su tío, Fernão Ximenes, incluso obtuvo un certificado del papa Sixto V Peretti confirmando que era de linaje “viejo cristinao” (Göttler y otros, s.f.).

57

b) Comerciantes en joyas y joyeros

Diego (I) Duarte (Lisboa, circa 1544-Amberes, 1626), casado con Leonora Rodrigues, se estableció en Amberes en torno a 1570 con un negocio de joyas y piedras preciosas. Dio origen a una familia adinerada que participó activamente en los círculos intelectuales. Diego (I), su hijo Gaspar (I) y los descendientes de este último fueron enterrados en la iglesia Sint-Jacobs

⁴⁰ Según Kaplan (1992, p. 78), Diego Teixeira de Sampayo habría emigrado directamente desde Amberes —o en una segunda instancia— a Hamburgo, tomado el nombre de Abraham Senior y sido muy activo en la comunidad portuguesa de Hamburgo y en su sinagoga Beth-El.

de Amberes. El otro hijo de Diego (I), Manuel, emigró a Holanda en torno a 1625 y retomó su nombre hebreo, Imanuel Abolais. Gaspar (I) Duarte fue Cónsul de la Nação en 1641 y nuevamente en 1646 (Museo Vleeshuis). En 1642, el cónsul fue el comerciante en diamantes nacido en Lisboa, Johan Rilaer (o Pilaer) (Martyn, 2019, pp. 85 y 80).

Diego (II) Duarte (Amberes, 1612-Amberes, 1691), hijo de Gaspar (I) y de Catharina Rodrigues, era comerciante y joyero. Como muchos comerciantes y artistas, partió a Inglaterra en 1632, atraído por los lujos suntuosos del rey Carlos I y su esposa Enriqueta María de Francia, lo que dinamizó varios mercados. En 1635, el rey lo nombró *Jeweller in Ordinary* (o joyero real). En la corte real, Diego se codeó con artistas e intelectuales. Debido a la rebelión contra Carlos I y la confrontación entre realistas y parlamentaristas, Diego (II) decidió regresar a Amberes en 1642; muchos realistas también huyeron de Inglaterra en estos años, varios de los cuales a Amberes. Se encontrarán allí, en la casa de los Duarte, participando en veladas musicales. Cuando Gaspar (I) falleció, en 1653, Diego (II) se hizo cargo del negocio familiar y lo expandió de Ámsterdam a París y de Londres a Goa. La amplia red empresarial de contactos de Diego (II) incluía mercaderes y proveedores —la mayoría judíos o conversos—, intermediarios y clientes —casi todos cristianos— (De Paepe, 2010, p. 174). Luís XIV de Francia y otros reyes y príncipes compraron sus joyas, pero también le pidieron otros servicios (ver sección 5f). Cuando Diego (II) falleció en 1692, la rama Duarte de Amberes se extinguió, ya que ninguno de los seis hijos de Gaspar (I) se casó ni tuvo descendencia (Museo Vleeshuis).

58

Henrique Álvares, otro comerciante en diamantes y piedras preciosas, vivía en Amberes en torno a 1605, pero en 1633 vivía en París con su esposa, Gracia da Costa. Fueron denunciados como judaizantes por Baltazar da Veiga durante su proceso de la Inquisición en Goa (Frade, 2007, p. 193; ver sección 5 k).

c) Médicos

Hubo varios médicos entre los miembros de la Nação. Estos médicos, entrenados en la “famosa tradición de medicina judía”, tenían muy buena reputación (Degryse, 1995, p. 340)⁴¹. João Rodríguez de Castelo Branco, alias Amato Lusitano (1511-1568), hijo de conversos, nació en Portugal. En 1530 se doctoró en medicina en la Universidad de Salamanca y en 1532 regresó a Portugal. Por la presión sobre los conversos, emigró a Amberes en 1533⁴² para trabajar en

⁴¹ Es una de las dos menciones al judaísmo que hace Degryse (1995) en su estudio sobre la Nação Portuguesa en Amberes; la otra es cuando se refiere a los banqueros y financistas que emigraron a Róterdam.

⁴² 1534, según Andrade (2011, p. 96), año en el cual fue apresado junto a su primo Estevão Pires (donde estaba alojado), por haber infringido las disposiciones del decreto de 1532 contra la inmigración de “cristianos nuevos”. Es liberado en enero 1535, junto a varios otros.

el negocio de especias de su tío Henrique Pires. En Amberes siguió practicando la medicina y uno de sus pacientes habría sido Juan Luís Vives. Publicó allí su primera obra (*Index Dioscoridis*, 1536) bajo el nombre de Ioanne Roderico Caste⁴³. En 1540, también por seguridad, se traslada a Ferrara, luego a Ancona, Pésaro, Ragusa (actual Dubrovnik) y, finalmente, a Salónica. Sabía latín, griego, hebreo y árabe, además de español y portugués, y con el paso del tiempo obtuvo también conocimientos de italiano, francés y alemán. Siguió practicando medicina y publicó varios libros, entre los cuales los siete tomos de *Centuriae* (entre 1551 y 1564) que contienen 100 casos clínicos cada uno (Martín Ferreira, 2019).

Álvaro Nunes (Évora-Amberes, 1603) era médico de la Nação y también fue cónsul en 1584 (Frade, 2001, p. 59). Obtuvo su título de bachiller en medicina en 1559 en la Universidad de Coimbra, aunque según De Ridder-Symoens (2009, p. 9) también estudió medicina en la Universidad de Lovaina y enseñó allí unos años⁴⁴. Su padre también era médico y habría llegado a Amberes en 1550. Su hijo, Luis Nunes, fue otro de los médicos miembros de la Nação; también lo fueron Emmanuel Gomez, Lopez Garcia y Antonio Spinoza. El médico Manoel Álvarez Pinto (Lisboa, 1565-Amberes, 1635), había sido cirujano del rey de Portugal. Emigró a Amberes con su familia en torno a 1607 (Degryse, 1995, p. 340; https://www.uc.pt/org/historia_ciencia_na_uc/autores/NUNES_alvaro; Bruce-Chwatt, 1984, p. 939; Schreiber, 1998, pp. 353-354).

Luis Nunes (-Amberes, 1645), más conocido como Ludovicus Nonnius, estudió medicina en la Universidad de Lovaina y se casó con Francisca Godines. Rubens lo habría consultado como médico varias veces. Nonnius era un reconocido erudito en distintas disciplinas. Aunque se destacó con sus libros sobre dietética, escribió también libros sobre España y sobre numismática, entre otros. En 1620, Nonnius fue cofundador del *collegium medicum* de Amberes. Nonnius debe también haber tenido talentos artísticos, porque fue comisionado en 1634-1635 para hacer el bosquejo del arco triunfal para la *Blijde Intrede* de Fernando de Austria. También integró el comité de tres miembros que aprobó el texto en Latin para la ocasión (*Pompa Introitus Ferdinandi*). (Bruce-Chwatt, 1984; Degryse, 1995, p. 340; De Ridder-Symoens, 2009, p. 9)

⁴³ https://books.google.cl/books?id=yCNAAAaAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

⁴⁴ Algunas fuentes mencionan que habría sido el médico del archiduque Alberto de Austria en España (o Portugal, según la fuente consultada) y que viajó con él a Amberes, con lo cual habría vuelto a España y regresado a Amberes en torno a 1596. Comentó el libro del cirujano español Francisco Arceo (*Annotationes ad libros duos Francisci Arcoei de recta curandorum vulnerum ratione cum eisdem excusae*). El libro de Arceo fue publicado con introducción de Arias Montano en Amberes por la Imprenta Plantijn en 1574 (Bruce-Chwatt, 1984, p. 939; https://www.uc.pt/org/historia_ciencia_na_uc/autores/NUNES_alvaro; Francisco Arceo | Real Academia de la Historia (rah.es); Alberto de Austria - Wikipedia, la enciclopedia libre).

d) Traductores y escritores

Varias familias de conversos traían desde España una tradición de fomento del conocimiento, su traducción y difusión. Como consumidores y productores de obras, contribuyeron al desarrollo de la imprenta. Juan Luís Vives March (Valencia, 1492-Brujas, 1540), estudió en París y vivió en Brujas y Lovaina por varios años entre 1512 y 1540, pasando también tiempos largos en Amberes. Hubo bastantes de sus familiares que fueron perseguidos (y quemados vivos) por la Inquisición en España, pero él parece haber abrazado la fe cristiana con convencimiento. Vives fue filósofo, catedrático (en Lovaina⁴⁵ y Oxford) y escritor. Fue también preceptor de la princesa María Tudor y lector de la reina Catalina de Aragón, la primera esposa de Enrique VIII. Entabló amistad con Erasmo y trabajó con él en la edición de las obras de San Agustín. Su gran obra *De disciplinis*, una enciclopedia de la época, fue impresa en Amberes en 1531 (Abellán, s.f.).

60

Diogo Pires de Évora alias Pyrrhus Lusitanus, aunque más tarde retomó su nombre Isaiah Cohen (Évora, Portugal, 1517- Ragusa, Croacia, 1599) fue un poeta, discípulo del humanista Frei Domingos Souto de la Orden de los Predicadores y confesor de Carlos V. A los 18 años, Diogo Pires se fue de Portugal con su padre porque pesaban acusaciones de judaizantes sobre ellos. Vivió en Amberes, estudió en la Universidad de Lovaina (inscrito en 1536 bajo el nombre de Jacobus Pyrrus Lusitanus) y luego vivió en Ferrara y, finalmente, emigró a Ragusa (hoy Dubrovnik). Convivió con su primo, el famoso médico Amato Lusitano, emigrado por los mismos motivos. De acuerdo con sus pares italianos, Pires fue uno de los mayores poetas latinos de su época y el único judío entre los grandes poetas neolatinistas (Birnbaum, 2003, p. 24; De Ridder-Symoens, 2011, p. 11; Leuker, 2015⁴⁶; Biografía Diogo Pires (PT 1517) (escritas.org)).

Duarte Pinel (alias Abraham Usque) y su hermano Samuel Usque, el autor de “Consolação às Tribulações de Israel”, también vivieron un tiempo en Amberes. Abraham trabajó al servicio de Diogo Mendes en Amberes. Después de la muerte de Diego, en 1543, trabajó para su esposa, Brianda de Luna, la hermana de Beatriz de Luna, y siguió acompañando a la familia en su paso por distintas ciudades. En Ferrara Abraham Usque tuvo una imprenta y allí, entre otros, en 1553, publicó el trabajo de su hermano (Andrade, 2011, p. 109; Consolação às Tribulações de Israel - I - Fundação Calouste Gulbenkian).

⁴⁵ Entre 1425 y 1569, 331 portugueses y españoles estudiaron en la Universidad de Lovaina, 228 inscritos y 103 sin inscribirse. Los conversos habrían sido un 10% del total de inscritos). Entre los inscritos estaban Bernardo (1540) y João Micas (1542). Bernardo fue estudiante de latín y también de hebreo elemental. Otro inscrito como estudiantes en Lovaina fue Emanuel Gomes (en 1566) (Salomone y di Leone, 1998, pp. 152 y 170; De Ridder-Symoens, 2009, pp. 5, 6, 8, 11 y 12),

⁴⁶ Leuker, Tobías (2015): “Poemas de Diogo Pires en un códice de Washington” (citando a Cécil Roth (1959): The Jews in the Renaissance, p. 110).

Gabriel de Negro habría sido (según Catherine Clément en “La Senhora”, p. 38) amigo y socio de Diogo Mendes y, en 1532, habría viajado de Amberes a Lisboa para informar a la familia Mendes que Diogo había sido encarcelado por judaizante. En torno a 1542 tuvo que salir precipitadamente de Amberes a Venecia cuando sus bienes fueron confiscados. Tanto él como Amato Lusitano recibieron una sólida educación en hebreo, ya que hicieron correcciones y mejoras a textos escritos en hebreo medieval técnico. Andrade lo menciona como “rabi” Gabriel de Negro (Gutwirth, 2019, pp. 59 y 64; Salomon y di Leone, 1998, pp. 167-168; Andrade, 2007, p. 94).

Duarte Gomes (alias Salomon Usque y también alias David Zaboca⁴⁷) estudió junto a Amato Lusitano artes y filosofía, un requisito para estudiar medicina en Salamanca (licenciado en 1532)⁴⁸ y trabajó desde su llegada a Amberes en 1542 para la Casa Mendes-Nasi. Allí se quedó unos años después de la partida de Beatriz de Luna, con el propósito, entre otros, de vender su mansión. También habría sido su médico personal y sido encargado de varias misiones difíciles por João Micas. Algunos también lo identifican con la traducción al castellano de la primera parte del *Canzoniere* de Petrarca, publicado en Venezia en 1567. La Inquisición en Venezia acusó a su hijo, João Gomez de haber tenido tres cajas repletas de libros heredados de su padre entre los cuales varios *damnatae lectionis* (Andrade, 2011, pp. 88, 99, III, 120, 121 y 129).

e) Músicos

Los talentos musicales de la familia Duarte eran reconocidos por su entorno. En su casa organizaban veladas musicales que atraían a un círculo internacional de intelectuales, políticos y músicos. Los Duarte intercambiaban partituras con otros músicos (de Francia, Holanda, Italia). El joyero Gaspar (I) Duarte era amigo del afamado fabricante de clavicordios Joannes Ruckers y de su sobrino Joannes Couchet y les hizo recomendaciones para el diseño de sus instrumentos. Leonora Duarte (Amberes, 1610-Amberes, 1678), hija de Gaspar (I), recibió una sólida educación musical —incluyendo composición— y tocaba varios instrumentos. Escribió siete sinfonías para viol, un instrumento parecido al violín —o, en sus tamaños más grandes, a la viola de gamba— aunque generalmente de seis cuerdas y que tenía un sonido profundo. Son las partituras más tempranas (conocidas) escritas por un

⁴⁷ Mencionado así por Andrade (2011, p. 95) y también por Yoli Zorattini, Pier Cesare (1993). *Sephardic settlement in Ferrara under the House of Este*, p. 8) en Eds. Yedida K. Stillman, George K. Zucker *New Horizons in Sephardic Studies*. State University of New York, Albany.

⁴⁸ En la misma época estudiaron en Salamanca, luego regresaron a Portugal en los años 1532-1533 y luego se dirigieron a Amberes: Amato Lusitano (1534), Diogo Pires (1535), Luís Nunes de Santarém (1544) y Manuel Reinel (1544) (Andrade, 2011, pp. 93 y 96)

compositor de Amberes. Además, es la única mujer que escribió música para viol en el siglo XVII. En su momento, su música fue comparada con la de Monteverdi (1567-1643). Falleció en 1678 durante una epidemia de peste. No se casó, ni tuvo descendencia (The Snijders&Rockox House - Gaspar Duarte (snijdersrockoxhuis.be); Weinfield, 2019). El joyero Diego (II) Duarte, hermano de Leonora, también compuso algunas piezas musicales (que se han perdido). Éstas no parecen haber sido del gusto del matemático Christiaan Huygens, amigo de la familia, quien escribió: "... después, él me persiguió con su composición ... Ud puede estar feliz que no tuvo que sufrir nada parecido con este ser único en el planeta."⁴⁹

f) Participantes en los círculos intelectuales

Ya se mencionó que Luis Nunes, João Rodríguez, Diogo Pires, Duarte Gómez y Manuel Reinel fueron contemporáneos en la Universidad de Salamanca y llegaron a Amberes con pocos años de diferencia. Es difícil imaginar que, en una ciudad de 50 a 100 mil habitantes, en plena efervescencia intelectual, no hayan participado en algunos de los círculos intelectuales y académicos de entonces. Lo mismo vale para Juan Luís Vives y Gabriel de Negro y los casos de los Duarte y Ximenes están documentados. Varios otros mercaderes dividían su tiempo entre sus negocios y el estudio de leyes, idiomas, medicina y otras disciplinas, aunque no se haya destacado este aspecto en la bibliografía consultada. Algunas mujeres también eran letradas y participaban en círculos intelectuales, como las de la familia Duarte.

Francisca (I) Duarte (Amberes, 1595-Alkmaar, Holanda, 1640), hija de Diego (I) Duarte, se casó con Francisco de Pas en 1613. Al igual que varios de sus familiares, tenía un gran talento musical y fue parte del Muiderkring, un grupo de poetas e intelectuales que se reunía regularmente cerca de Ámsterdam. El poeta Barlaeus escribió que "ni las diosas cantaban como ella". Muchas veces cantaba junto a su amiga, la poetisa y cantante Maria Tesselchade Roemers. Una de sus sobrinas, hija de Gaspar (I) Duarte, también se llamaba Francisca (II) y también tenía muy linda voz. No está claro a cuál de las dos el poeta y compositor Constantijn Huygens (1596-1687) se refiere cuando escribe que Francisca es el "ruiseñor francés". (Muiderkring - Wikipedia; Duarte, Francisca (1595?-1640?) (knav.nl))

⁴⁹ "... luy me persecuta apres cela de sa composition Vous estes heureux en ce que vous n'avez rien a souffrir de semblable apres de cet Unicus in Orbe." (Carta del 26 de marzo 1663 a Lodewijck Huyghens; transcripción de David Bierens de Haan No 1103. Christiaan Huygens à [Lodewijk Huygens]. 26 mars [1663]., Oeuvres complètes. Tome IV. Correspondance 1662-1663, Christiaan Huygens - DBNL; también mencionado en Weinfield, 2019, p. 202).

Gaspar (I) y Diego (II) Duarte fueron miembros de la cámara de retórica (*rederijerskamer*) De Violieren de Amberes⁵⁰, a su vez parte del poderoso gremio de San Lucas (Frade, 2001, p. 56), al cual Rubens también pertenecía. Anualmente se organizaba un concurso de retórica que reunía a varias cámaras. El de 1561, organizado por Amberes, duró 19 días. Tal vez es en este contexto que Diego (II) Duarte adaptó y tradujo al flamenco la tragicomedia *The Deserving Favourite* (1629) de Lodowick Carliell como *Den weerdigen gunsteling*, obra que se presentó en torno a 1685 en el conocido teatro Aalmoezeniers en la plaza principal (*Grote Markt*) de Amberes (Museo Vleeshuis); De Paepe, 2010, p. 184).

Los Ximenes habrían participado activamente en la vida social de la ciudad y cultivado sus conexiones con la elite política y religiosa, otros grupos de mercaderes y la corte española en Bruselas. También frecuentaban el círculo de intelectuales y artistas en torno al Christofe Plantijn y sus sucesores, en particular Emanuel Ximenes. En el inventario de Emanuel, establecido al fallecimiento de su esposa Isabel da Veiga (1617), aparecen unos 950 libros y 60 manuscritos, instrumentos matemáticos de la época, globos terrestres y un mapa del mundo y otro de África. Había libros en latín, italiano, francés, alemán, neerlandés, español, portugués e inglés. Su biblioteca probablemente sirvió como lugar de encuentro para intelectuales, hombres y mujeres, que compartían sus intereses en alquimia, astrología, medicina, cosmografía y viajes. También tenía un laboratorio que, por los objetos que contenía, era esencialmente usado para destilar aceites. Simão Rodrigues d’Evora, Luis Nunes y Gabriel de Negro también tenían bibliotecas personales importantes (Göttler y otros, s.f.).

63

La casa de los Duarte, con su colección de arte y presentaciones musicales, era un punto de encuentro en un ambiente relajado para un grupo importante de la elite internacional, artistas, académicos, poetas y músicos, y también políticos, embajadores y miembros de la nobleza. De cierto modo, su casa era una bisagra para el flujo de información, ideas y objetos. Ya se mencionó que el joyero Diego (II) Duarte frecuentó la Corte de Carlos I de Inglaterra. Entre los realistas que se refugiaron en Amberes y que frecuentaban la casa de los Duarte, estaban: el matrimonio Cavendish —íntimos amigos de los Duarte—; el compositor de música de la corte, pintor y coleccionista de arte, Nicholas Lanier; y Carlos II el heredero al trono de Inglaterra. Todos eran bienvenidos donde los Duarte y con los Cavendish y Lanier organizaban veladas musicales a las cuales acudía también el matemático y diplomático Christiaan Huyghens, y varios nobles y autoridades. Además, Diego (II) era un hombre de confianza. Así, cuando Nicolas Lanier pidió un pasaporte para ir a Holanda en 1646, solicitó enviarlo a nombre suyo, pero a casa de “Mr. Dewarte”; cuando Béatrix de Cusance, duquesa de Lorraine, estaba en La Haya en 1659, pidió que algunas cartas le fueran dejadas en la

⁵⁰ Además de proveer entretenimiento (recitaciones, teatro) durante las festividades cívicas y mantener contactos literarios entre ciudades y con otras cámaras de retórica, tenían varias funciones sociales, como ir a los funerales de los miembros, organizar colectas para los miembros enfermos o empobrecidos y dar regalos para los miembros que se casaban (Chamber of rhetoric - Wikipedia, accedido en abril 2023).

residencia de los Duarte; Guillermo III de Nassau, el futuro rey de Inglaterra, le pidió prestar sus salones para negociaciones secretas (Keblusek, 2011, pp. 498 y 504; Museo Vleeshuis).

g) Integrados en la burguesía local

Carlos V habría tenido intenciones de casar a uno de sus protegidos, Francisco de Aragón (algunos autores insinúan que habría podido ser su hijo ilegítimo) con la joven hija del ya fallecido Francisco Mendes Benveniste y de Beatriz de Luna, alias Gracia Nasi. Escaparse de las presiones de Carlos V habría sido la razón que precipitó el traslado de la familia a Venecia en 1544, aunque Beatriz ya había obtenido un salvoconducto del papa Pablo III en 1543, para que ella y su familia viajen a Roma u otro Estado Papal (Salomon y di Leone, 1998, pp. 142 y 153).

João Micas intercedió varias veces con la regenta de Flandes, María de Hungría, entre otros para los ya mencionados prisioneros en 1544 (sección 3) y por asuntos de su tía Beatriz de Luna. Habría negociado directamente con Carlos V tras la huida de Beatriz y familia de Amberes a Venecia para liberar los bienes confiscados a los Mendes (Salomon y di Leone, 1998, p. 155).

Simão Rodrigues d' Évora habría tenido una relación privilegiada con la archiduquesa (e Infante) Isabel y con el príncipe Fernando de Austria (Frade, 2001, p. 56). Además, Simão compró el título de barón de Rode en 1602 y los archiduques Alberto e Isabel se lo confirmaron en 1603. Su sobrino nieto, Lupus (Lopez) María Rodrigues d' Évora y Vega fue militar en servicio para el rey d' España, participando entre otros en la guerra contra Luís XIV de Francia. En 1682, el rey Carlos II de España elevó su título al de marqués de Rode⁵¹.

A finales del siglo XVI, varias familias españolas o portuguesas que vivían en Amberes adquirieron tierras o *heerlijkheid* (que daba poder sobre la población local, similar a un Señorío). La familia Ximenes de Aragón tenía la *heerlijkheid* de Leughenaghe, cerca de la ciudad de Gante, donde Duarte Ximenes hizo construir (en 1597) el castillo “Blauwhof” (por el color azul de la construcción, ventanas y puertas). Como Duarte no tuvo hijos, legó la propiedad a los hijos de su hermano Emanuel. En 1680, la familia Ximenes vendió Leughenaghe⁵².

⁵¹ La familia también obtuvo el título ceremonial de “Maestro del pan” (*broodmeester*) otorgado por el conde de Flandes, un título heredable y reservado para una familia importante. En 1920, con el fallecimiento del último miembro de la familia, se extinguió el título de marqués de Rode (Reseña del libro de Françoise Verhoosele (2020): “De kroniek van de familie Rodriguez d' Evora y Vega”. (De kroniek van de familie Rodriguez d'Evora y Vega - Skribis; Baronie Rode - Wikipedia accedidos abril 2023; Broodmeester of Flanders - Wikipedia; accedido agosto 2023).

⁵² Resumen de Albert Truymen en base a las *Annalen van de K.O.K.W.*, Deel 104, 2001, p. 79 en Steendorp - Het Blauwhof (scarlet.be) accedido febrero 2023.

Los Franco y Feo⁵³ fueron barones de Kontich y Helmont, los Godines fueron terratenientes de Mortsel, Edegem y Luithagen⁵⁴ y fueron propietarios del castillo de Cantecroy en Mortsel, hoy un restaurante⁵⁵. Los Garcia de Yllan fueron barones de Bornival, lugar algo al Sur de Bruselas. Posiblemente por la intervención del embajador de España en Suecia, Antonio Pimentel de Prado, la Reina Cristina de Suecia —después de que abdicó y antes de su conversión al catolicismo— fue recibida en 1654 por Garcia de Yllan, tanto en Bornival como en Amberes. Garcia de Yllan le organizó una gran recepción en el castillo Groeningenhof de su amigo Francisco Lopez Franco y Feo en Kontich. El castillo en Bornival, que databa de 1370, fue remodelado por el hijo de García de Yllan, pero finalmente quedó en manos de sus acreedores⁵⁶ (Degryse, 1995, p. 340; Lopez-Salazar, 2016, p. 178; Ebben, 2011, pp. 125-126).

h) *Feitores*, cónsules y tesoreros de la Nação, y participantes en la *Blijde Intrede*

Los mercaderes Luís Fernandes, Filipe Jorge y Manuel Henriques fueron elegidos cónsul de la Nação varias veces, Simão Soeiro dos veces y Emanuel Ximenes una vez. El médico Álvaro Nunes también fue elegido cónsul y el comerciante de piedras preciosas, Gaspar (I) Duarte, dos veces. Francisco Rodrigues Villa Real y Emanuel Ximenes fueron Tesorero de la Nación, un puesto que, como ya se señaló, dependía de la Corona portuguesa, aunque elegido por los miembros de la Nação. Finalmente, el mercader João Mendes Henriques también habría sido cónsul y/o tenido funciones en la Nação. Al mercader Jorge Pinto el rey Sebastião I le habría conferido unas atribuciones de *feitor* mientras tenía el cargo de cónsul. Todos ellos han sido identificados como conversos por Frade u otros autores (Frade (2001, pp. 59, 62 y 64; Weinfield, 2019, p. 39; Arquivo NTT).

65

Rui Fernandes de Almada, João Brandão, Francisco Pessoa y João Rebelo fueron *feitores* en Amberes. Ninguno de los tres es identificado como converso en la bibliografía consultada. Sin embargo, Rebelo intercedió repetidamente con María de Hungría para liberar a los refugiados portugueses encarcelados en Middelburg (capital de Zelanda) por no tener los documentos necesarios para salir de Portugal (Frade, 2001, pp. 54 y 55; di Leone 1999, p. 79).

⁵³ Francisco Lopez Franco y Feo, señor de Kontich y Helmont (Francisco Lopez Franco y Feo, Heer van Kontich en Helmont (deceased) - Genealogy (geni.com) accedido abril 2023).

⁵⁴ Hoy, Edegem y Mortsel son municipios contiguos entre sí y con Amberes, y Luithagen hoy es parte de Mortsel, mientras el municipio de Kontich es contiguo con Edegem.

⁵⁵ Aunque no tiene que ver con el tema de la investigación, no deja de ser notable que Albert Einstein vivió un tiempo en este castillo, a la espera de su visa para los Estados Unidos (https://nl.m.wikipedia.org/wiki/Kasteel_Cantecroy accedido abril 2023).

⁵⁶ https://www.bibliomania.be/item/12006125/les_seigneurs_de_bornival_13001795, accedido abril 2023)

La *Blijde Intrede* (entrada alegre) de los gobernantes era una ocasión solemne y festiva, en la cual los gobernantes, las autoridades locales y los distintos grupos de interés trataban de mostrar su mejor disposición. Las naciones (florentinos, alemanes, ingleses, españoles, genoveses, portugueses) competían por el lujo y belleza de la decoración de los arcos alegóricos y, cada año que hubo una *Blijde Intrede*, estuvo entre los gastos más importantes de la Nação portuguesa. Para la *Blijde Intrede* de Felipe II de España (1549) hubo disconformidad entre las naciones con el lugar asignado en el cortejo (los florentinos no querían estar detrás de los genoveses y los portugueses no querían estar detrás de los ingleses), y los portugueses decidieron no participar. Sin embargo, al último momento, veinte portugueses montados a caballo, ricamente vestidos de terciopelo ornado de oro, rubíes y otras piedras preciosas, resolvieron presentarse con sus lacayos, frente al palacio. Fue un golpe de audacia que provocó admiración (Frade, 2001, pp. 66 y 58).

Aunque en los años 1580s, se contabilizaban unos 70 mercaderes portugueses en Amberes, solo 34 participaron en los gastos de la *Blijde Intrede* de Alejandro Farnesio en 1585. Hubo diez mercaderes —supuestamente los con mayor capacidad de financiamiento en este momento— que contribuyeron con el 60% de los gastos totales, ocho de ellos conversos (Frade, 2001, p. 59; ver tabla 1).

66 Como ya se mencionó, con el cierre de río Escalda en 1585 y la mano dura de Alejandro Farnesio, varios de los miembros de la Nação de Amberes emigraron con sus familias a Colonia (actual Alemania), aunque regresaron unos seis años después. A su regreso —tal vez para reinsertarse socialmente en la Nação y abuenarse con las autoridades de la ciudad— Diogo Rodrigues de Andrade, Simão y Nicolau Rodrigues d'Évora y Duarte Ximenes cofinanciaron la *Blijde Intrede* del archiduque Ernesto. Los tres últimos también financiaron la *Blijde Intrede* del archiduque Alberto y de la Infanta Isabel (hija de Felipe II). Para la *Blijde Intrede* del archiduque Alberto se nombraron tres administradores: Álvaro Nunes, Pedro da Veiga y Emanuel Ximenes. Ninguno de ellos aparece entre los contribuyentes más importantes (Frade, 2001, pp. 56 y 62; Frade, 2007, p. 191).

Tabla 2: Lista de cónsules, secretarios, tesoreros, *feitores* y contribuyentes importantes en las *Blijde Intrede* (entrada alegre) de 1585, 1594 y 1599 (en %; ordenado por años de contribución, año del eventual cargo u orden alfabético)

				Contribuyentes y % financiamiento		
				1585: A. Farnesio	1594: Archid. Ernesto	1599: Archid. Alberto e Isabel
Cargo	Año	Nombre	Apellido	%	%	%
Cónsul	1585 y 1591	Luis	Fernandes	9	5	7
Cónsul	s.i.	Manuel	Henriques	3	11	10
Cónsul	s.i.	Filipe	Jorge	9	8	0
		Diogo I	Duarte	3	4	4
Cónsul	1571	Simão	Soeiro	7	0	0
Cónsul	1584	Álvaro	Nunes	6	0	0
Tesorero	s.i.	Francisco	Rodrigues de Villa Real	4	0	0
		Luis	Álvares	5	0	0
Cónsul	s.i.	João	Mendes Henriques	0	5	7
		Nicolau	Rodrigues d'Évora	0	9	9
		Simão	Rodrigues d'Évora	0	8	9
		Duarte	Ximenes	0	20	14
		Francisco	Duarte	0	5	0

		Diogo	Rodrigues de Andrade	0	5	0
		Nicolau	da Veiga	0	0	5
		Francisco	Godines	0	0	5
		Manoel	Teixeira	0	0	4
			Otros Conversos	s.i.	20	26
Cónsul	1549	Jorge	Pinto			
Cónsul	1571	Gaspar	Rodrigues			
Cónsul	1572	Pedro	Alvarez Caldera			
Cónsul	1572	Manuel	Alvarez Ramirez			
Cónsul	1591	Rodrigo	da Veiga d'Evora			
Cónsul	1598	Manuel	Ximenes			
Cónsul	1634 o antes	Francisco	Lopez Franco y Feo			
Cónsul	1641 y 1946	Gaspar I	Duarte			
Cónsul	1642	Johan	Pilaer o Rilaer			
Secretario	1666	Francisco	Henriquez			
Tesorero	1603	Manuel	Ximenes			
Feitor	1519 o 1520	João	Brandão			
Feitor	1519 o 1520	Francisco	Pessoa			

Feitor	1521	Rui	Fernandes de Almada			
Feitor	1540-1549	João	Rebelo			

Fuentes: di Leone (1999, p. 79); Frade (2001, pp. 54, 55, 59, 62, 64); Révah (1963, pp. 135, 138, 140 y 147); De Paepe (2010, p. 172); Martyn (2019, pp. 80 y 85); Arquivo NTT; <https://topa.be/sint-jacob/beschrijving/grafkapellen/> y The Snijders&Rockox House - Gaspar Duarte (snijdersrockoxhuis.be)

i) Mecenás, coleccionistas y comerciantes de obras de arte

En general, los miembros de la elite mercantil y banquera se comportaban como aristócratas, ostentando su poder y prestigio social a través de la opulencia de sus casas, vestimentas, joyas y servidumbre. Simultáneamente, fomentaban las artes y las ciencias, apoyando a estudiantes, artistas, escritores e intelectuales, y reuniéndose con ellos. En este mecenazgo, las esferas públicas y privadas muchas veces se mezclaban, al igual que los espacios e intereses personales, familiares, de la Nação y como representantes de la corona portuguesa (Frade 2001, pp. 56 y 57).

69

Durante el siglo XVI, el mecenazgo de la comunidad mercantil portuguesa en Amberes tuvo lugar, entre otros, a través de: proveer alojamiento a algún artista o escritor, a veces en casa propia y por estadias prolongadas; hacer encomiendas de obras específicas; ofrecer contactos con posibles compradores o comerciantes de arte; regalar cosas que la persona necesitaba; y, a veces, como los Duarte, comprar obras para su propia colección en combinación con el comercio de obras de arte. Entre 1519 y 1521, durante la estadía del pintor Aberto Durero en Amberes, los *feitores* João Brandão, Francisco Pessoa y Rui Fernandes de Almada le hicieron regalos y lo convidaron unas diecinueve veces a la casa del *feitor*. El resultado fue que Rui Fernandes envió varias obras de Durero a Portugal en 1521 (Frade, 2001, pp. 54 y 55; Birnbaum, 2003, p. 18). Frade (2001, p. 54) hace notar que ese mecenazgo —al igual que hoy en día— tuvo repercusiones en la producción artística, en su difusión y en el renombre de algunos artistas por sobre otros, y que los cuadros de la época, alusivos a escenas del viejo testamento, obedecerían en parte a preferencias de los conversos por estos temas⁵⁷.

Fernão y Emanuel Ximenes, entre sus muchas actividades mercantiles, eran también comerciantes de libros y le hacían préstamos a la imprenta Plantijn para sus proyectos de

⁵⁷ En cambio, Menczel, (2021) no lo menciona. (Menczel, Linda-Saskia (2021) Hebrew inscriptions in European art of the 15th-18th centuries- a sign of erudition. Hebrewinscriptionsassignsoferudition.pdf.)

publicación, por lo cual Christofe Plantijn los nombra entre sus benefactores. Emanuel Ximenes también coleccionaba arte y era un mecenas de artistas. Desplegaba su colección e intereses intelectuales en su casa en la avenida Meir. Así mismo, Garcia de Yllan tenía una colección de arte y, en 1654, compró o intervino en la compra de obras de arte para la recién abdicada reina Cristina de Suecia (Göttler y otros, s.f.; Frade, 2001, p. 56; Ebben, 2011, p. 126).

Tanto Gaspar (I) como su hijo Diego (II) Duarte eran coleccionistas de arte conocidos y siguen siendo mencionados por historiadores del arte y catálogos (Weinfield, 2019, p. 5). En 1682, Diego (II) hizo un inventario de sus 200 pinturas entre las cuales dos Rafael (una que compró de Dom Emanuel, Príncipe de Portugal), dos Tintoretos, once Rubens y once Van Dyck (Keblusek, 2011, p. 504).

j) Donantes a iglesias, capillas y obras de caridad

El mecenazgo y las obras de caridad de los mercaderes de la elite eran parecidos a las prácticas de las demás elites y aristocracia europea. Más allá de sus posibles convicciones religiosas más íntimas, financiaban: capillas, casas mortuorias, objetos y vestimenta para los rituales católicos y obras de caridad de la iglesia (Frade, 2001, pp. 56-57). Los Duarte, por ejemplo, financiaron la decoración de uno de los pórticos de la Iglesia Sint-Jacobs; varios miembros de la familia están enterrados en su altar o en su cementerio (Weinfield, 2019, p. 28).⁵⁸

Como fuera señalado, parte de los ingresos de la Nação eran destinados a mantener su capilla que, a partir de 1574, estuvo en la iglesia de los Franciscanos (Degryse, 1995, p. 338). En 1616, la Nação donó un sepulcro para la capilla del convento de los Franciscanos, decorado con el escudo de Portugal y una pintura de un ángel con las tablas de Moisés (Martyn, 2019, p. 80)⁵⁹.

La familia Rodrigues d' Évora creó la fundación “Compañías de dotar”, probablemente inspirada en la Comunidad judía de Ámsterdam, a su vez basada en una vieja tradición judía

⁵⁸ No obstante, no hay mención de la familia Duarte en p.ej. la descripción de la historia, capillas y tumbas de las iglesias publicada por la diócesis de Amberes. La única capilla mencionada en la Iglesia Sint Jacobs es la de Francisco Lopez Franco, indicando la fecha —de fallecimiento o de su función de cónsul— de 1634 (<https://topa.be/sint-jacob/beschrijving/grafkape-len/>).

⁵⁹ Llama la atención que su capilla estaba en la iglesia de los Franciscanos pero que en sus reuniones eran Jesuitas los que lideraban la parte religiosa (ver sección 4). La iglesia de los Franciscanos —como muchas otras— fue tomada por los calvinistas en 1578 y devuelta en 1585 (según el cartel explicativo en la Academia de Bellas Artes que funciona allí desde 1810, después de que el convento y la iglesia fueran cerrados en 1796-1797 por las autoridades de Napoleón con la instrucción de poner allí un museo y una academia de bellas artes).

de preocuparse por los necesitados, en general, y las dotes a las huérfanas, en particular (Frade, 2001, p. 57).

Diego (II) Duarte especificó en su testamento que, para su salvación, se deberán decir 50 misas y que una suma deberá ir a los orfanatos, hospitales y a 300 familias de la parroquia de Sint Jacobs para comida y gastos varios (De Paepe, 2010, p. 180).

k) Apresados, encarcelados y juzgados por judaizantes

Diego Mendes fue encarcelado en Amberes y sus bienes confiscados, en 1532. Entre las 17 acusaciones contra él están: judaizar en secreto, promover el retorno al judaísmo de “cristianos nuevos”, ayudándolos a establecerse en el Imperio Otomano, y monopolizar el comercio de pimienta y especias en detrimento de los comerciantes locales. Los reyes João III de Portugal y Eduardo VIII de Inglaterra intervinieron personalmente para liberarlo, aduciendo los daños económico-financieros a los mercaderes de Portugal e Inglaterra, respectivamente (Salomon y di Leone, 1998, pp. 143 y 145). Antonio Fernandes quien, como ya se mencionó, era uno de los dirigentes de la Nação en Amberes y compartía el monopolio de la pimienta con Diogo Mendes, también fue víctima de un largo proceso y encarcelamiento (1932-1936) por prácticas monopólicas y herejía judía (di Leone, 1999, p. 82; Andrade, 2011, pp. 89 y 98).

71

Tal cual se indicó anteriormente, en 1541, Luis y Marcos Fernandes fueron quemados en la hoguera por orden de la gobernadora María de Hungría⁶⁰ por no aceptar el cristianismo y en 1544 se apresaron 65 personas de las cuales la mayoría fue encarcelada (di Leone, 1999, p. 41; ver di Leone, 2005, pp. 114 a 117 para la lista con los nombres de los 65 apresados y sus parentescos).

Anrique Nunes (alias Righetto, alias Abraham Benveniste), sobrino de Gabriel de Negro, viajó a Amberes con su abuela, su tía y los tres hijos de esta última, debido al inicio de la Inquisición en Portugal. Su madre, con los nueve hermanos de Anrique, viajó a Amberes en 1544. Anrique fue encarcelado en Amberes por judaizante junto con toda su familia en 1547, pero él fue liberado, logrando pretender ser un flamenco nativo. Después del pago de un rescate prestado por João Rebelo (el *feitor* del rey de Portugal) y por João Micas, toda la familia emigró a Venecia. En 1557, Gracia Benveniste, hija de Brianda da Luna y Diogo Mendes, se refiere a él como su nuevo hombre de confianza (*trustee*) (Salomon y di Leone, 1998, p. 163). Anrique sufrió un segundo proceso de la Inquisición en Venecia en 1555 y nuevamente en

⁶⁰ “Marco Fernandes passera le pas, Helena Mendis sa femme bannyie et ses biens confisqués, Katrina Alvares bannyie, Alvaro Gonsales absoluz, Martin Alphonso banny et ses biens confisqués ... Luys Fernandes passera le pas” (di Leone (1999, p. 80, nota 15).

1568. En el proceso de 1568 también se acusó a Agostinho Enriques, el padre de João Micas. Por algún motivo Anrique regresó a Portugal donde sufrió otro juicio de la Inquisición en 1576 (Andrade, 2007, pp. 87 y 97; Andrade, 2011, p. 95).

Baltazar da Veiga vivió en Amberes en torno a 1605. En algún momento se trasladó de Amberes a Róterdam, de allí a Ámsterdam y de allí a Goa (invadida por los portugueses en 1510, actualmente India). En Goa fue acusado por la Inquisición en 1644. Durante su interrogatorio delató como judaizantes en Amberes mientras él estuvo allí: al comerciante en diamantes y piedras preciosas Henrique Álvares y esposa, a cinco otras mujeres y al comerciante en diamantes João de Cáceres, su señora y tres hijos, quienes lo alojaron en su casa y dónde habría presenciado encuentros religiosos judaizantes (Frade, 2007, pp. 192-194).

Violante Henriques, casada con el médico Manoel Álvarez Pinto, fue acusada de judaizante y apresada por la Inquisición en 1600. Fue liberada con el indulto general de los nuevos cristianos portugueses en 1604-1605. En torno a 1607 emigraron a Amberes. Manoel y su esposa fueron sepultados en el convento de las carmelitas descalzas de Amberes, pero después de la emigración de los Pinto de Amberes a Róterdam, sus restos fueron exhumados y sepultados allá en el cementerio de la comunidad sefaradí (Schreiber, 1998, pp. 353-354 y 375). Varios otros de los conversos que pasaron por Amberes fueron acusados en un u otro lugar por la Inquisición, entre otros, Duarte Gomes alias Salomón Usque (uno en Lisboa y dos en Venecia), Agostinho Henriques (Venecia) y Enrique Pires, quien fue uno de los cerca de 30 mártires del auto-da-fé en Acona, en 1556 (Andrade, 2011, pp. 117, 126 y 128).

72

Conclusiones

En gran parte de la bibliografía sobre los conversos Amberes no es nombrada o lo es marginalmente. De los estudios que existen, muchos son sobre casos particulares de personas o de ciertas profesiones, mercaderes en particular. Muy pocos autores han estudiado el paso de los conversos por Amberes en su conjunto y el importante papel que, como casos particulares y en conjunto, han jugado a nivel comercial-financiero, intelectual y cultural.

Varios conversos, en particular los que se quedaron en Amberes después de que los españoles la reconquistaron en 1585, parecen haber aceptado el catolicismo e incluso haberlo abrazado. Tal vez por esto, varios autores no los mencionan, sea porque el tema que les interesaba eran los judaizantes y los que regresaron al judaísmo, sea porque —como ya eran católicos— identificarlos como conversos o descendientes de conversos no les pareció relevante o simplemente no lo supieron. Sin embargo, muchos vinieron de familias judías o conversas que se habían destacado financiera- o intelectualmente en España y Portugal, y

trajeron consigo parte de este saber-hacer y también parte de esta cultura del “Pueblo del Libro”, con su énfasis en el estudio, en las reglas y su cuestionamiento, en la transmisión intergeneracional de las tradiciones y del sentido de familia.

Se puede concluir con una gran admiración para aquellos que lograron —contra viento y marea— establecerse, adaptarse y prosperar en tierras ajenas por unos años, antes de seguir camino hacia otras tierras ajenas, obligados nuevamente por las circunstancias. Algunos tal vez se “adaptaron demasiado bien”, desligándose de sus raíces familiares, culturales y religiosas. Otros sucumbieron ante la presión de los interrogatorios, torturas y amenazas de ser quemados vivos por la Inquisición, y algunos delataron a sus familiares y conocidos, lo que obviamente es reprobable. Pero ¿qué habría hecho uno en su lugar?

También con Frade (2007) y Schreiber (1998) que sus historias personales, relaciones familiares y comerciales, prácticas religiosas, tolerancia frente a las diferencias, adaptación externa —e interna— a su entorno y resiliencia son de una complejidad que desafía nuestras mentalidades cartesianas y racionales, y se opone a cualquier interpretación precipitada y simplista.

Finalmente, se puede establecer que, a pesar de los varios miles de libros y artículos que se han escrito sobre temas afines, la información, análisis y conocimiento sobre la presencia de los conversos en el Amberes de los siglos XVI y XVII y sus aportes a la economía de la ciudad y en varios otros ámbitos es aún demasiada fragmentada —en cuanto a tiempos estudiados, acentos, temas, personas y familias, y también idiomas— e insuficientemente conocida, también en Amberes misma. El objetivo del artículo fue aportar una pieza de este gran rompecabeza, juntando parte de la información dispersa, precedido de un contexto de la época, lugar, privilegios dados a las “naciones” extranjeras y las condiciones especiales enfrentadas por los conversos.

* * * * *

Bibliografía

- Abellán, José Luis (s.f.): “Juan Luís Vives March”, Real Academia de la Historia Online. Recuperado de Juan Luis Vives March | Real Academia de la Historia (rah.es)
- (Lopes) Andrade, António Manuel (2011). A Senhora e os destinos da Nação Portuguesa: o caminho de Amato Lusitano e de Duarte Gomes. *Cadernos de Estudos Sefarditas* (10-11), pp. 87-130.
- (Lopes) Andrade, António Manuel (2007). De Ferrara a Lisboa: tribulações do cristão-novo Alexandre Reinel, preso no cárcere do Santo Ofício. *Cadernos de Estudos Sefarditas* (7), pp. 83-131. Recuperado de http://www.catedra-alberto-benveniste.org/_fich/15/Antonio_Manuel_Lopes_Andrade.pdf
- Apostolou, Andrew (2015). Comentario al libro de Zsom, Dora (2014). Conversos en las respuestas de las autoridades halájicas sefardies del siglo XV. *Revista Maguen-Escudo* N° 174, Enero-Marzo. Caracas.

- Arquivo Nacional Torre do Tombo (Arquivo NTT) Online. FPA Feitoria Portuguesa de Antuérpia 1411/1810, biography or history. Recuperado de <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4229516>.
- Benveniste, Henrietta-Rika (2009). Crossing the frontier: Jewish converts to Catholicism in European history. En *From Florence to the Mediterranean and beyond: essays in honour of Anthony Molho*. Curto, Diogo Ramada (Publ.). (1-2), pp. 447-474, Florencia.
- Boumans, René (1952). De getalsterkte van Katholieken en Protestanten te Antwerpen in 1585. *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 30 (3-4), pp. 741-798. Recuperado de De getalsterkte van Katholieken en Protestanten te Antwerpen in 1585 - Persée (persee.fr).
- Bruce-Chwatt, Leonard Jan (1984). Ludovicus Nonnius, M.D., 1553-1645. *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 60(9), pp. 938-943.
- Casado Alonso, Hilario (2022). Seguros marítimos y comercio de esclavos en la época de Felipe II. *Anuario de Estudios Americanos*, 79(2), pp. 515-541, Sevilla.
- Degryse, Karel (1995). The hey-day of Portuguese trade and finance in the Southern Netherlands, 16th-17th century”, En *Handelingen van het Genootschap voor Geschiedenis*, 132(3), pp. 337-344. Recuperado de Portuguese natie Antwerpen - Google Académico.
- Del Valle Rodríguez, Carlos (2021). La Disputa judeocristiana de Tortosa. Tomo I. *Fuentes Históricas Aragonesas* 94. Institución Fernando el Católico. Exsma Diputación de Zaragoza. Recuperado de La Disputa judeocristiana de Tortosa, tomo I (dpz.es)
- De Paepe, Timothy (2016). *Networking in high society The Duarte family in seventeenth-century Antwerp*. Recuperado de http://www.divaantwerp.be/media/_file/e-duarte-tdp.pdf 2016
- De Paepe, Timothy (2010). Diego Duarte II (1612-1691): a converso's experience in seventeenth-century Antwerp. *Jewish History* 24(2), pp. 169-193.
- De Ridder-Symoens, Hilde (2009). En *Étudiants de l'exil - Migrations internationales et universités refuges (xvie-xxe s.)* Eds. Patrick Ferté y Caroline Barrera. Presses Universitaires de Midi, pp. 21-35 Recuperado de Étudiants de l'exil - Les étudiants marranes aux Pays-Bas (xvie et xviii siècles) - Presses universitaires du Midi (openedition.org).
- Días-Mas, Paloma (2017). La diáspora sefardí a partir de 1492: exiliados, judíos nuevos y cristianos nuevos. En *La influencia sefardí en los Estados Unidos*, Madrid, pp. 11-31. Recuperado de [La_diaspora_sefardi_a_partir_de_1492_exi.pdf](#) (csic.es).
- di Leone, Aron (1999). Manoel Lopez Bichacho, a XVIth Century Leader of the Portuguese Nation in Antwerp and in Pesaro. En *Sefarad*, 59 (1), pp. 77-100. Recuperado de Manoel Lopez Bichacho, a XVIth Century Leader of the Portuguese Nation in Antwerp and in Pesaro | Sefarad (csic.es)
- Ebben, Mauritz (2011). García de Yllán: A merchant in silver, bread and bullets and a broker in art, 1591-1655. En *Double agents: Cultural and political brokerage in early modern Europe*. Pp. 125-126. Recuperado Double agents [electronic resource] : cultural and political brokerage in early modern Europe / edited by Marika Keblusek and Badeloch Vera Noldus - Penn State University Libraries Catalog (psu.edu)
- Fagel, Raymond (1996). *De hispano-vlaamse wereld - De contacten tussen Spanjaarden en Nederlanders 1496-1555*. Tesis de doctorado. Universidad Católica de Nijmegen, Holanda.
- (Veiga) Frade, Florbela (2007). Formas de Vida e Religiosidade na Diáspora As Esnogas ou Casas de Culto: Antuérpia, Roterdão e Hamburgo (Séculos XVI-XVII). En *Cadernos de Estudos Sefarditas* N° 7, pp. 185-219. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- (Veiga) Frade, Florbela (2001). *A actividade mecenática da Nação portuguesa em Antuérpia na segunda metade do século XVI*. Recuperado de https://www.academia.edu/25619228/A_Actividade_Mecen%C3%A1tica_da_Na%C3%A7%C3%A3o_Portuguesa_em_Antu%C3%A7rpia_na_Segunda_Metade_do_S%C3%A9culo_XVI.
- Ginsburger, Ernest (1931). Les Juifs de Belgique au XVIIIe siècle. En *Revue des Études Juives*, 90 (180), pp. 113-145. Recuperado de Les Juifs de Belgique au XVIIIe siècle - Persée (persee.fr).
- Girón-Pascual, Rafael M. (2019). Capital comercial, capital simbólico. El patrimonio de los cargadores a Indias judeoconvertos en la Sevilla de los siglos XVI y XVII. En *Mediterranea - rcherche storiche - Anno XVI* (26), pp. 315-348. Recuperado de (PDF) Capital comercial, capital simbólico. El patrimonio de los cargadores a Indias judeoconvertos en la Sevilla de los siglos XVI y XVII (researchgate.net).
- Göttler, Christine y otros (s.f.). Reading the Inventory: The Possessions of the Portuguese Merchant-Banker Emmanuel Ximenez (1564-1632) in *Antwerp*. University of Bern. Recuperado de Emmanuel Ximenez: A Merchant's Inventory in 1617 Antwerp (unibe.ch).
- Grupo de Investigación Consolidado Vestigium (2015). *Exposición Aragón y Flandes. Un encuentro artístico (siglos XV-XVII)*. Universidad de Zaragoza.

- Gutwirth, Eleazar (2019). *Universae gentis nostrae...: Amatus in Context*. En M.A. González Manjarrés (Eds) *Praxi theorematum coniungamus: Amato Lusitano y la medicina de su tiempo*. Pp. 49-79. Ediciones Escolar. Madrid.
- Kaplan, Yosef (1992). La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa en el siglo XVII: Tradición, Cambio y Modernización. En *Manuscripts* N° 10, pp. 77-89.
- Kebblusek, Marika (2011). Merchants' Homes and Collections as Cultural Entrepôts: The Case of Joachim de Wicquefort and Diego Duarte. En *English Studies* 92(5), pp. 496-507.
- López-Salazar, Ana Isabel (2016). "The Purity of Blood Privilege for Honors and Positions": The Spanish Crown and the Ximenes de Aragão Family. En *Journal of Levantine Studies* Vol. 6 (Summer/Winter), pp. 177-201.
- Marnef, Guido (1996). *Antwerpen in de tijd van de reformatie - ondergronds protestantisme in een handelsmetropool 1550-1577*. Recuperado de Hoofdstuk 6 Een kortstondig hoogtepunt: het Wonderjaar, 1566-1567, Antwerpen in de tijd van de Reformatie, Guido Marnef - DBNL; Hoofdstuk 8 De calvinistische gemeenschap in de verdrukking, Antwerpen in de tijd van de Reformatie, Guido Marnef - DBNL).
- Martín Ferreira, Ana Isabel (2019). *Medicus artifex sensualis. Teoría, praxis médica y literatura en el siglo XVI: Las Centurias de Amato Lusitano y su entorno*. En Grupo de Investigación Speculum medicinae Universidad de Valladolid, *eHumanista/Conversos* 7, i-iii. Recuperado de monografico Amato.revisada.pdf (ucsb.edu)
- Martyn, Georges (2019). De Portugese Natie in Antwerpen. Drie eeuwen kwaliteitsbewaking van privileges en gewoonterecht". En G.P. Van Nifterik, J. De Vries y M. De Wilde (Eds). *De Achterkant van Minerva. Opstellen aangeboden aan prof. Kees Cappon ter gelegenheid van zijn afscheid van de Universiteit van Amsterdam*. Facultad de Derecho. Amsterdam, pp. 74-87. Recuperado de (99+) De Portugese Natie in Antwerpen. Drie eeuwen kwaliteitsbewaking van privileges en gewoonterecht | Georges Martyn - Academia.edu.
- Museo Vleeshuis, Amberes. Recuperado de <https://museumvleeshuis.be/nl/pagina/wie-zijn-de-duartes> (accedido el 16/1/2023; no más disponible en marzo 2023; una parte del texto se puede leer en De familie Duarte | Museum Vleeshuis y Snijders&Rockoxhuis - Gaspar Duarte (snijdersrockoxhuis.be)).
- Novoa, James, N. (2014). Between roman home and portuguese hearth. Jerónimo da Fonseca in Rome. En *Historia y Genealogía* N° 4, pp. 341-356. *Cátedra de Estudos Sefarditas*. Universidad de Lisboa.
- Oliveira, Maria Amélia (2021). Os que ficam: comunidade portuguesa em Antuérpia, 1596 - 1606. En *Omni Tempore - Atas dos Encontros da Primavera 2020*. Facultad de Letras da Universidade do Porto. Portugal, pp. 241-262.
- Poppe, Guy (2020). *Slavenhandel en roofkunst in Antwerpen*. Recuperado de <https://uitpers.be/>.
- Puttevils, Jeroen (2012). *The Ascent of Merchants from the Southern Low Countries - From Antwerp to Europe 1480-1585*. Tesis Doctoral. Facultad de Artes, Departamento de Historia. Universidad de Amberes. 430 pág.
- Puttevils, Jeroen (s.f.). *Italian merchants in sixteenth-century Antwerp: importing the Renaissance*. Recuperado de (99+) Italian communities in sixteenth-century Antwerp | Jeroen Puttevils - Academia.edu.
- Révah, Israël Salvatore (1959). Les Marranes. En *Revue des études juives*. Tomo 1 (118), pp. 29-77. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/rjuiv_0484-8616_1959_num_118_1_1368 Les Marranes (persee.fr)
- Salomon, Herman Prins y Aron di Leone Leoni (1998). Mendes, Benveniste, de Luna, Micas, Nasci: The state of the art (1532-1558). En *The Jewish Quarterly Review*. 88(3-4), pp. 135-211
- Schreiber, Markus (1998). Entre las sociedades ibéricas y la diáspora judía: Los Pinto y los Ribeiro en los siglos XVI y XVII. En *Sefarad* 58, (2), pp. 349-378 Recuperado de <https://sefarad.revistas.csic.es/index.php/sefarad/article/view/824>.
- Schwarzfuchs, Simon R. (2018). *Antwerp*. Recuperado de Antwerp (province) | Encyclopedia.com
- Weinfield, Elizabeth A. (2019). *Leonora Duarte (1610-1678): Converso Composer in Antwerp*". Tesis. The Graduate Center, City University of New York (CUNY). Recuperado de viewcontent-libre.pdf (d1wqtxtsixzle7.cloudfront.net)
- Wolf, Kenneth B. (2008). Sentencia-Estatuto de Toledo, 1449. En *Medieval Texts in Translation*, Pomona College, Faculty Publications and Research. Recuperado de Sentencia-Estatuto de Toledo, 1449 (claremont.edu).

Religião e resistência. Notas sobre o processo inquisitorial de Inês de Caminha, cristã-nova, tendeira da casinha dos almotacés (1588)

Religión y resistencia. Notas sobre el proceso inquisitorial de Inés de Caminha, tendera de la casa de los almotacés (1588)

Religion and resistance. Notes on the inquisitorial process of Inês de Caminha, new christian, trader of the almotacés' house (1588)

MARIZE HELENA DE CAMPOS

DEHIS / ProfHistória UFMA
CHAM UNL

Resumen

Inês de Caminha tenía veinticinco años cuando, el 03 de octubre de 1588, fue apresada por el Tribunal del Santo Oficio acusada de practicar el judaísmo, herejía y apostasía. Su proceso, registrado en el Archivo de Torre do Tombo, disponible en formato digital, está compuesto por doscientos setenta y seis páginas que detallan información sobre personas que componían tanto su red de relaciones sociales y prácticas judías, manifiestas en oraciones, canciones, gestos, ayunos, alimentación, entre otras, así como también sus formas de resistencia, expresadas en la observancia de los preceptos de su religión y salvaguardar sus vidas, cuando no les quedaba otra posibilidad..

Palabras clave: Religião, Resistencia, Cristã-nova, Inquisição, Inês de Caminha.

Abstract

Inês de Caminha was ten years old when, on October 3, 1588, she was arrested by the Tribunal del Santo Oficio accused of practicing Judaism, heresy and apostasy. Its process, recorded in the Torre do Tombo Archive, available in digital format, is composed of two hundred and six pages that detail information about people who make up both its network of social relationships and Jewish practices, manifested in prayers, songs, gestures, ayuns , nutrition, among others, as well as their forms of resistance, expressed in observing the precepts of their religion and safeguarding their lives, when they fail to achieve another possibility

Keywords: Religion, Resistance, New Christianity, Inquisition, Inês de Caminha.

Introdução

Lisboa, 1588. Os ventos do outono já se faziam sentir quando, na tarde de três de outubro daquele ano, Inês de Caminha¹ e sua irmã Bárbara Filipe foram presas e entregues ao Alcaide do cárcere do *sancto officio* António Luís (Arquivo Nacional Torre do Tombo [ANTT], 2008b, TIF 4).

Vinte e um dias transcorreriam até que Inês fosse chamada pela primeira vez na Casa do Despacho da Inquisição de Lisboa para se apresentar ao inquisidor Diogo de Souza e prestar suas declarações. Perguntada pela Mesa Inquisitorial se sabia a causa da sua prisão, afirmou que não lhe fora dito (ANTT, 2008c, TIF 121).

A fala que se seguiu, vinda do inquisidor, envolvida em uma atmosfera de ameaça e temor, invocava o Senhor Jesus Cristo para que “lhe abrisse os olhos da alma e a fizesse confessar as suas culpas na misericórdia que a Sta. Madre Igreja concede aos bons e verdadeiros confitentes” (ANTT, 2008c, TIF 122). E Inês foi mandada de volta para o cárcere.

Chamada em nova sessão, resistia e continuaria a negar as alegadas culpas, sustentando que não as tinha para confessar, pois era uma boa cristã, batizada na Sé de Faro, onde ouvia missas e pregações, comungava, se confessava e fazia “todos os mais actos de boa xpã” (ANTT, 2008c, TIF 123, 124).

Na estratégica busca que incorresse em autoacusação, foi mandada que se benzesse. De acordo com a narrativa processual, “não soube as palavras com q os xpãos fazem o sinal da cruz e se benzem e disse o Pater Noster e Ave Maria e o credo e os Mandamentos da Ley de Deos e não soube o Salve Regina nem mais doutrina” (ANTT, 2008b, TIF 125). E assim, por entenderem que Inês não falava a verdade, encobrendo com “invenções e subterfúgios” suas declarações, foi considerada “teimosa e pertinaz” (ANTT, 2008c, TIF 230, 212). Outras informações seriam buscadas. Para tanto, foram convocadas testemunhas para que relatassem o que dela sabiam.

A primeira testemunha foi Catarina Gonçalves, que afirmou ter morado “em huas casas de Bárbara Filipe e Inês de Caminha” (ANTT, 2008c, TIF 5), situada na Praça Velha da cidade do Faro (ANTT, 2008d), onde havia uma porta por onde se falavam. Disse também que “em um verão”, ela, Catarina Gonçalves e sua mãe Estevainha Gomes, Inês de Caminha, Bárbara

¹ Natural de Faro, Reino do Algarve, Inês era cristã-nova como os seus pais, Gabriel Gonçalves e Isabel Gomes. Solteira e moradora em Lisboa, trabalhava como tendeira da casinha dos almotacés em Lisboa. De acordo com o Dicionário de Raphael Bluteau (1712, p. 276, grifos do autor), *Al Motacel*, *Almotacêl*, é “Derivado do artigo arábico, *Al & Mufahocin*”, que vale o mesmo que “*moderador dos preços em cousas de comer*. E *Almotacel*, geralmente fallando he o fiel dos pesos & medidas dos mantimentos da cidade”.

Filipe e Brites Gonçalves, ali se concentraram e “Jejuaram o Dia Grande” (ANTT, 2008c, TIF 5-6).

Brites Gonçalves, foi a segunda a constar no processo de Inês de Caminha. Em seu depoimento à Mesa disse que morava nas mesmas casas das irmãs Inês e Bárbara e, assim como Catarina Gonçalves, referiu-se à porta que servia para comunicarem-se. De acordo com Brites, ali, também, vivia Estevainha Gomez, com quem, juntamente de Inês e Bárbara e Isabel Nunes, sua mãe, praticava a Lei de Moisés, a exemplo do Jejum do Dia Grande, ocasião em que esteve durante o dia todo sem comer nem beber até à noite, indo à noite ceiar em casa de Estevainha Gomez, “cousas q nan heram de carne” (ANTT, 2008c, TIF 9)

E seguiram-se as declarações de Estevainha Gomez, cristã-nova de 35 anos, viúva de Manuel Vaz “o Moço”, boticário em Faro e mãe da já citada Catarina Gonçalves. Em seu depoimento, Estevainha relatou que Isabel Nunes, mãe de Brites Gonçalves, a ensinara a Lei de Moisés e que havia sete ou oito anos que havia deixado de ser cristã por guarda da dita Lei, realizando todos os anos o Jejum Grande, o Jejum da Rainha Esther, não comendo nestes dias, senão à noite e guardando os sábados (ANTT, 2008c).

Disse ainda que Inês de Caminha e sua irmã Bárbara Felipe aprenderam sobre a religião judaica com a sua avó e Isabel Gomes, sua mãe (ANTT, 2008c), confirmando o destacado papel feminino na transmissão dos ensinamentos judaicos, assinalado por Anita Novinsky:

[...] proibida a sinagoga, a escola, o estudo, sem autoridades religiosas, sem mestres, sem livros, o peso da casa foi grande. A casa foi o lugar do culto, a casa tornou-se o próprio Templo. No Brasil Colonial, como em Portugal, somente em casa os homens podiam ser judeus. Eram cristãos para o mundo e judeus em casa. Isso teria sido impossível sem a participação da mulher. (Novinsky, 1995, p. 550).

Bárbara Filipe, também teve a sua confissão registrada no processo de Inês, onde destacou com detalhes os ensinamentos sobre a religião judaica dados por sua mãe Isabel ao lhe orientar que,

Cresce no Sñor q fez a terra o mar e o ar e livrou os filhos de Israel do Egípto do cativoiro levando a terra da promessa pelo mar abrindo lhes em doze camadas e que crescem deste Senhor que era Senhor de Abraham, Isaque e Jacob e que livrou o Profeta Daniel do lago dos leões. Que jejuasse as segundas e quintas-feiras, quando pudesse, sem comer nem beber até a noite e que todos os anos jejuasse o dia do jejum grande que vem pello mês de setembro e o goardasse também sem trabalhar nele, e que guardasse os sábados de trabalho e que neles vestice camisas lavadas, que nas sextas-feiras a tarde, varresse e limpasse a casa limpasse os candelabros com torcidas novas e azeite limpo, como judia, por onra do sábbado. (ANTT, 2008b, TIF 13, 14, 26)

Igualmente relevante foi o seu apontamento sobre a oração judaica *fermosura de Adonay*, também ensinada por sua mãe: “Seja fermosura de Adonay e seus Santos; sobre mim feito de nossas mãos que elle ampara (sic!) cuberto em o alto: Adonay es grande es meu Castello meu abrigo bendito vós és me livrastes di laço do emcampamento da mortandade da tortura e tabem destas mãos nos livrará e emparará” (ANTT, 2008c, TIF 14, 15).

Cumpre ressaltar que, inspirada no Salmo 91, a “Oração da Formosura” é apresentada por Marina Pignatelli no livro *Cadernos de Orações Criptojudaicis e Notas Etnográficas de Judeus e Cristãos-Novos de Bragança*, permitindo observar as nítidas semelhanças com a oração descrita por Bárbara Filipe no processo de Inês de Caminha:

Oração da Formazura. Em honra e louvor dos 73 nomes do Senhor seja A formuzura Santa do meu Deus de Adonai sobre nós. Seja o Senhor do Céus campoi as obras das nossas mãos, O Senhor dos céus as comporá, Estamos encobertos no alto à sombra da abastada nos adormeçemos, Viva Adonai, meu brio, meu rei meu Senhor, meu castelo, O meu idificio elle nos guardará e nos librárá Do mau laço, tortura, mortandade, costume do da sua santidade. Debaixo da sua santa Saquinê não temeremos o pavor da noite nem a sêta que corre De dia nem a mortandade que anda na escuridão nem a peste do meio-dia. Nos alumie aquele grande Senhor com a sua mão direita. Mal não chegue a nós nem as nossas cozas quando estivermos de pé os anjos nos guardarão, em palmas nos trarão, para que não tropese o nosso pé em pedra. O leão pisaremos, as cobras calcaremos. Peço-vos leal desculpa real e amor filial. Longamente chamá-lo-hei quem o Senhor louve e serve ama-lo-há, muitos dias Disfrutará, salvação bôa de vós meu Deus de Adonai. Amai Senhor. (Pignatelli, 2022, p. 218)

80

Bárbara Filipe acrescentaria mais elementos para o (re)conhecimento de práticas judaicas na Lisboa quinhentista ao falar sobre o jejum do Yom Kippur, o Jejum Grande. Em seu relato, disse que o “Jejum Grande” vinha no mês de setembro e nele, assim como nos jejuns de segundas e quintas-feiras, ela e sua irmã Inês, ficavam sem trabalhar nem comer durante todo o dia até à noite, quando, então, ceavam água, peixes e “cousas doces” (ANTT, 2008c, TIF 16).

De acordo com o inquisidor Diogo de Sousa, Bárbara Filipe era “moça solteira, de vinte anos, alta de corpo, rosto seco e comprido, olhos grandes e pardos e alva de rosto”. Sobre Inês de Caminha, diz que, tinha os “mesmos sinais” de Bárbara Filipe, mas não era “nem tão alta, nem tão alva de rosto” (ANTT, 2008b, TIF 3).

Outros dois testemunhos se destacam na substância do processo inquisitorial de Inês, do guarda do cárcere Domingos Afonso e do solicitador do Tribunal Inquisitorial Gregório

Ferreira. Ambos foram designados pelo Alcaide² António Luís para vigiar Inês e relatar ao Inquisidor o que viam. Ao longo de várias segundas e quintas-feiras, Inês foi atentamente observada, por ser suspeita de “jejuar como judia” (ANTT, 2008c, TIF 21).

De suas espreitas resultaram minuciosas descrições das vestimentas, da posição do corpo posto de joelhos, do movimento das mãos e da cabeça ao rezar, conforme a tradição judaica, da alimentação, das condições de asseio do espaço e pessoal e do estado emocional de Inês (ANTT, 2008c). “Mulher moça, de rosto comprido, nariz grande e testa grande”, Inês estava presa “na quarta casa do corredor de sima” nos Estaus em Lisboa (ANTT, 2008c, TIF 21, 37).

De modo detalhado, Domingos Afonso, guarda do cárcere, relatou que, às seis e meia da manhã de segunda-feira, 28 de novembro de 1588, ele e Gregório Ferreira, se posicionaram, cada um no seu lugar da vigia e, embora a fresta “da casa” estivesse aberta, por estar escuro, não conseguia enxergar bem, mas conforme o dia clareava viu que era Inês de Caminha de joelhos aos pés da cama, com uma toalha branca na cabeça³ e “com suas contas nas mãos⁴ alevantadas diante dos peitos, rezando baixo, as quais mãos abria de quando em quando e as tornava a cerrar e muitas vezes abaixava e levantava a cabeça e nesta postura esteve sempre até o meo dia” (ANTT, 2008c, TIF 21, 22).

O segmento do processo traz a informação de Gregório Ferreira, solicitador do Tribunal Inquisitorial, que evidencia o fato de Inês trazer “uma toalha branca” sobre a sua cabeça, de joelhos e “com as contas dependuradas na mão direita e as mãos juntas e alevantadas diante dos peitos as quais abria e cerrava alguãs vezes e asi movia a cabeça pera frente e para trás e bolia com os beijos como pessoa que rezava” (ANTT, 2008c, TIF 25).

² O capítulo 99 do Regimento da Inquisição de 1570, intitulado Do título de Alcaide do Carcere da Inquisiçam, indica que: “O alcaide do carcere sera homem casado e pessoa de muyta confiança e de boa cõsciencia, terá consigo os guardas q forem necessários, os quais seram de boa consciência e de maneira que o carcere possa ser livre de toda macula e se possa fazer bem organizado e cumpra o serviço de nossos senhores, e terá grande cuidado que nos carceres estejam sempre muy apartados os homis das molheres, e sendo possível q senam vejão hus aos outros nem ouçam de modo q se entendam.” (ANTT, 2008e, TIF 108)

³ “Cobrir a cabeça é um sinal de respeito no oriente tanto quanto descobrir a cabeça o é no ocidente. Usar chapéu num restaurante, biblioteca ou reunião de diretoria é sinal de falta de boas maneiras. Não usar um nos serviços religiosos é sinal de pouca fé. Os judeus têm o costume de cobrir a cabeça há pelos menos 2 mil anos, especialmente durante o estudo e a oração; e as mulheres judias casadas, desde os tempos bíblicos.” (Lamm, 2019, para.7)

⁴ “Disse Rabi Shimon bar Yochai: “Quando o homem levanta de manhã e coloca os tefilin e tsitsit, a Shechiná (Presença Divina) paira sobre ele e proclama: ‘Tu és Meu servo, Israel, através do qual Serei Glorificado.’” [...]. O povo de Israel também possui suas insígnias especiais que o identificam como o servo de D’us. Uma delas são os tsitsit. Há dois tipos de talit: o talit catán (pequeno), também chamado de “tsitsit”, usado durante o dia debaixo da camisa; e o talit gadol (grande), usado somente na Prece Matinal. As franjas do talit, denominadas tsitsit, funcionam como lembrete de todas as mitsvot da Torá. Ao colocar o talit, deve-se ter em mente que D’US nos ordenou que nos envolvêssemos nele a fim de que possamos nos lembrar de cumprir todos Seus mandamentos.” (Talit e Tsitsit, 2023, para.1-3)

O ato de Inês de Caminha de ajoelhar-se pode, a princípio, causar estranheza por não constar da praxis ritualística judaica. Porém, há que se considerar que Inês, como outras pessoas na Península Ibérica quinhentista, vivia a complexa realidade de estar cercada pelos discursos e imposições da religião católica, das tensas vigilâncias e punições inquisitoriais, responsáveis por apagamentos, amálgamas e mudanças nos costumes e tradições judaicas.

As categorias “mudança” e “continuidade”, que são intensamente recorrentes em toda a trajetória histórica dos judeus, demonstram que a sobrevivência deles está marcadamente atrelada às soluções adaptativas encontradas em sua dinâmica enquanto coletividade. (Lucena, 2022, p. 117)

Ademais, merece destaque a convivência durante séculos, entre judeus cristãos e mouros em Portugal e Espanha, da qual inevitavelmente resultaram singularidades como a verificada na postura de Inês ao ajoelhar-se quando fazia as suas orações. Daí ser pertinente a abordagem de António Carlos Carvalho, ao afirmar que,

“Não é então possível falar dos costumes dos judeus em geral, sem entrar num grande detalhe e em distinções particulares. O judeu é um camaleão que toma por toda a parte as cores dos diferentes climas que habita, dos diferentes povos que frequenta, e das diferentes formas de governo sob as quais vive” (Carvalho, 1999, p. 22).

82

Possivelmente, as orações que Inês fazia eram a *S^ema'*, declaração de fé, recitada duas vezes ao dia, de manhã e à noite, a *Šaharit*, por ser a oração da manhã (de שחרית, “aurora, alvorada”) ou, talvez, a *Amidah*⁵ (Unterman, 1992).

De acordo com Alan Unterman (1992, p. 242), a *S^ema'* (Shemá), cujo significado é “ouve”, refere-se aos,

Três parágrafos da Bíblia (Deut. 6:4-9, 11:13-21; Núm. 15:37-41) que são recitados nas orações de SHACHARIT e MAARIV, toda manhã e toda tarde. O nome provém da linha de abertura: “Ouve [Shemá] ó Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é um.” O Shemá é uma afirmação de MONOTEÍSMO e solicita que o homem ame Deus com todo o seu coração, toda a sua alma e toda a sua força.

Sobre a *Šaharit* (Shacharit), o mesmo autor aponta seu significado em hebraico “aurora” e esclarece tratar-se da,

⁵ Conforme Alan Unterman (1992), esta oração não deve ser recitada por quem se sinta triste, ou apático, ou aturdiado, e somente com um sentimento de alegria. (Unterman, 1992, p. 22). Daí a ponderação “talvez”.

Oração matinal diária, calcada no sacrifício matinal trazido ao Templo. Shacharit foi instituída por Abraão quando “levantou-se de manhã cedo e foi ao lugar onde tinha estado com o Senhor” (Gên. 19:27). É a oração mais longa do dia, consistindo em bênçãos, salmos, o SHEMÁ e hinos, tendo como centro a AMIDÁ. O judeu começa o dia tomando sobre si o “jugo do Reino do Céu”. (Unterman, 1992, p. 238)

Por fim, esclarece que a *Amidah*, ou Amidá (em hebraico “de pé”), é a principal oração da liturgia e constitui o centro de todo serviço religioso.

Os fiéis recitam a Amidá em silêncio, de pé, com os pés juntos, voltados na direção do Templo de Jerusalém. Antes de começar, o devoto dá três passos atrás e três passos à frente, colocando-se simbolicamente ante a presença de Deus repetindo o procedimento.

Ainda sobre essa oração, Celina Fernandes (2010, p. 20-21) acrescenta que na *Amidah* todo o corpo funciona: voz, boca e coração. O corpo balança-se para trás ou para a frente, para a direita ou para a esquerda, como exprime o Salmo 35:10: “todos os meus ossos exclamam”.

Voltemos ao relato do solicitador. No transcorrer daquelas horas, os únicos momentos nos quais teria se levantado da sua posição de joelhos, deram-se quando, em determinado momento da manhã, se ergueu, foi até a porta, “sem a abrir”, e lhe deu “os bons dias”; às nove horas, “pouco mais ou menos”, quando o Alcaide abriu a porta e lhe deu o pão, que não comeu e outro às onze horas, quando lhe trouxe um prato de sardinhas fritas e castanhas assadas “pera jantar” e que, após pegar as sardinhas, Inês foi lavar as mãos (ANTT, 2008c, TIF 22-25).

Gregório acrescentou que, em todas as vezes que se levantou, Inês tornou à cama pondo-se novamente de joelhos e algumas vezes se assentando como estivesse cansada,

e quando deram as badaladas no Carmo a levantar Deos⁶ não fez caso disso ouvindo-se bem as badaladas no carcere e que em todo tempo que a vigiou, das seis oras até o meo dia Inês não comeu nem bebeo cousa alguma e asi tem por sem dúvida que o abrir e cerrar das mãos e o cabecear que o que a ditto presa fez sam cerimonia de judia pela experiencia que elle testemunha tem de ter vigiado em muitas outras molheres presas na Inquisiçam de Coimbra como nesta que faziam o mesmo e as mais dellas foram reconciliadas por judias (ANTT, 2008c, TIF 26).

⁶ Ainda outro tormento eram os sinos: “Época houve em que tudo servia de pretexto para os caprichosos sineiros nos atormentarem os ouvidos a toda a hora. Tocavam para a missa ao levantar a Deus, às Trindades, a defuntos, a baptizados, a casamentos, à procissão, por festas, pela exposição do Lausperene, para ladainhas para matinas, por luto, por festas; finalmente tudo, absolutamente tudo, alegre ou triste, servia de pretexto para uma inferneira atormentadora!”. (Artiaga, 2021, p. 22)

Na quinta-feira, 1º de dezembro de 1588, os olhos da vigilância permaneciam pairados sobre ela. Naquele dia, para o “jantar”, o Alcaide trouxe dois ovos “com casca”. Inês os rejeitou dizendo que não os queria, pois jejuava. Em substituição aos ovos, recebeu cinco maçãs, as quais colocou sobre a cama (ANTT, 2008c, TIF 27, 28).

O interessante apontamento sobre a alimentação de Inês nos cárceres do Tribunal Inquisitorial permite vislumbrar alguns tipos de víveres que compunham a base cotidiana do sustento daqueles que ali se encontravam presos. Neste caso, pão, sardinhas fritas, castanhas assadas, ovos cozidos e maçãs.

O relato apresenta ainda aspectos do cotidiano e das condições de higiene pessoal, ao descrever o momento em que o Alcaide lhe disse que “puesse fora o bacio da limpeza e a quarta das ourinas”, ou seja, no seu momento particular de culto ao seu sagrado foi interrompida para que entregasse os dejetos (ANTT, 2008c, TIF 27).

E assim foi feito, mas tão logo cumprira a ordem, lavou as mãos e “tornou a pôr se de joelhos sobre a cama e fez as mesmas cerimônias com as mãos e a cabeça e chormingou um pouco dizendo ‘Señor confortaimé’”, deixando entrever sua percepção do todo que ali se passava e, do estado emocional em que se encontrava (ANTT, 2008c, TIF 28).

A narrativa de Gregório Ferreira traz outros significativos dados ao descrever que naqueles dias, Inês de Caminha comeu alguns pães em um canto da “casa” “pegado da cama”. Como estava sozinha naquele espaço, lhe foi perguntado se queria companhia, ao que ela respondeu que não. Segundo os dois vigias, Inês estava “só e triste” e que, provavelmente, este seria o motivo de deixar sempre uma fresta aberta na porta (ANTT, 2008c, TIF 33).

Na sexta-feira, 02, e sábado, 03 de dezembro de 1588, Inês seria vigiada pela terceira vez. Assim como nas vezes anteriores, os relatos do guarda do cárcere Domingos Afonso e solicitador do Santo Ofício, Gregório Ferreira, confirmaram que, desde as 6 horas até as 10 horas da manhã, Inês esteve de joelhos, com suas contas penduradas na mão direita, “como pessoa que rezava”, muitas vezes abrindo, fechando e levantando as mãos e balançando a cabeça para frente e para trás, durante aquele tempo em que nada comeu e que por duas vezes disse “Señor acudyme” (ANTT, 2008c, TIF 35, 36).

Inês protegia-se, ou tentava proteger-se ao manter intacto o elo que a unia a sua religião e aos seus. Sabia que muitas pessoas do seu círculo também ali se encontravam presas, a começar por sua irmã Bárbara Filipe, com quem viera para os Estaus⁷.

⁷ “Situado no lado norte da praça do Rossio, o Palácio dos Estaus começou a ser edificado na primeira metade do séc. XV. Construção atribuída ao príncipe regente D. Pedro (1439-1446), destinada, a alojar, embaixadores ou visitantes ilustres que se deslocavam a Lisboa. Assim se libertava a população da cidade dos pesados encargos económicos que o dever de aposentadoria representava. A primeira referência à sua utilização remonta a 1451, quando nele se alojaram dois embaixadores alemães enviados pelo imperador Frederico III, para a celebração, por procuração, das suas núpcias com a Infanta D. Leonor,

Naquele confinamento solitário, a prática de suas orações, jejuns e guardas, para além de manter viva a sua crença, igualmente perpetuava o pertencimento a um grupo que, naquele momento sofria física e psicologicamente, como ela.

Suas orações reafirmavam a sua identidade coletiva e fortaleciam a sua existência, (re)constituindo diariamente tais sentimentos, como Ortiz (2001, p.65) apropriadamente observa:

Toda religião é, portanto, um lugar de memória e de identidade. Ao congregar as pessoas, ela lhes fornece um terreno e um referente comum no qual a identidade do grupo pode se exprimir. As crenças religiosas, enquanto “consciências coletivas”, aglutinam o que se encontrava antes disperso.

Depois de alguns meses sem depoimentos contra Inês de Caminha, seu processo registra que no dia 19 de fevereiro de 1590 apresentou-se à Mesa Inquisitorial Leonor de Caminha, parenta e vizinha de Inês e Bárbara Filipe na cidade do Faro (ANTT, 2008c). Filha de Afonso Fernandes e Beatriz de Caminha, ambos cristãos-novos, Leonor tinha por volta de 25 anos e, naquele mesmo dia, havia sido presa em Lisboa e levada ao Tribunal do Santo Ofício (ANTT, 2008d).

Perante os inquisidores, Leonor afirmou que, quando morava no Faro, mantinha convívio constante com Inês de Caminha e Bárbara Filipe, por vezes dormindo em sua casa, onde também frequentava Estevainha Gomes. Acrescentou que as três foram as responsáveis por “ensinar” a ela e sua irmã Margarida Lopes a judaizar: jejuando as quintas-feiras, guardando os sábados de trabalho, “sem trabalhar nelle nê lavrar sendo almofadas e costura em que pudesse trabalhar as quais punhão de calso e quando vinha alguém as punha no collo padarem a hentender que trabalham” e que não comesse carne de porco (ANTT, 2008c, TIF 76).

Margarida Lopes, também, seria chamada à Mesa Inquisitorial. Ali, confirmou que os “jejuns de judeus” que fez, assim como a guarda os sábados, foram pelos ensinamentos dados por Inês de Caminha e Bárbara Filipe (ANTT, 2008c, TIF 80, 81).

A conclusão do Tribunal Inquisitorial foi que, ao se apartar da Igreja Católica e se passar para a “extincta e mortífera Lei de Moisés”, depois do último perdão geral⁸, Inês havia cometido

irmã do rei D. Afonso V (1438 - 1481). O Palácio dos Estaus chegou a funcionar como mais um Paço Real, durante o reinado de D. João III (1521 - 1557) e como sede do Tribunal do Santo Ofício (Inquisição) introduzido em Portugal em 1536 por este rei. Das várias obras que sofreu ao longo dos séculos, dos projetos melhor conhecidos destaca-se o de Mateus do Couto, datado de 1634. Ficou totalmente destruído na sequência do Terramoto de 1755. Localizava-se sensivelmente onde hoje se encontra o Teatro D. Maria I.” (Museu de Lisboa, 2022, para.1-4)

⁸ “Paulo III, pelo Breve de 11 de Maio de 1547 concedera um perdão geral aos cristãos-novos e por isso foram soltos da Inquisição todos os presos, neste ano de 1548. O Auto realizou-se na Sé para anunciar o perdão e absolver os detidos” (Pereira, 1978, p.286). Sobre o perdão geral, Elvira Cunha de Azevedo Mea (2001, p. 167) explica que: “Em 1547 a bula ‘Meditatio cordis’,

os crimes de heresia e apostasia ao praticar os jejuns do Dia Grande no mês de setembro e da Rainha Esther em março, quando ficava três dias sem comer e os jejuns das segundas, quintas e sextas-feiras, quando comia apenas à noite; ao rezar em modo judaico, “cabeceando e abrindo e cerrando as mãos”; ao crer no “D’ s dos ceos como judia” e se encomendar à Ele rezando todos os dias as orações que dizia “Louvai moços ao Sñor etc.”⁹ e outra que começava “Sñor vos que abristes o mar em doze carreiras aos filhos de Israel e livrastes a Daniel do laguo dos liões. etc.”; ao não crer em “Jesus Nosso Senhor, nem na Virgem Nossa Senhora, nem nos Santos da Igreja, nem nos Sacramentos”; ao ir à Igreja e fazer obras de cristã apenas em “comprimento do mundo e por medo de entenderem que era judia”; ao guardar a Lei de Moisés, em que esperava salvar-se; ao guardar os sábados de trabalho, vestindo neles camisas lavadas, ao varrer e limpar a casa e acender os candeeiros com azeite limpo e torcidas novas às sextas-feiras à tarde; ao não comer carne de porco por “ter por pecado”; ao não comer carne que vinha do açougue com cheiro de feno; ao ter se comunicado com pessoas de sua Nação “erradas na feé com as quais se declarava por judia permanecendo na crença delles per muitos anos” (ANTT, 2008c, TIF 131, 132, 255).

Aos olhos do tribunal

86

O processo de Inês de Caminha foi concluído em 14 de maio de 1590 (ANTT, 2008c, TIF 245) com a informação que, após os Autos terem sido vistos na Mesa do Conselho Geral, aventou-se que seria “bem julgado pellos Inquisidores ordinários e deputados” que Inês fosse relaxada à Justiça Secular¹⁰ (ANTT, 2008c, TIF 246) como “hereje apostata ipenitente diminuta ficta e simulada confitente” (ANTT, 2008c, TIF 256) e lhe fosse aplicada a pena máxima,

confere à Inquisição portuguesa uma jurisprudência particular, permitindo o processo sigiloso, equiparando-a assim à congénere espanhola. O documento foi precedido de duas medidas significativas - perdão geral para os crimes passados, excepto no caso de reincidência e suspensão da pena de confisco de bens por mais dez anos. Por seu turno, D. João III proíbe a saída do reino aos cristãos-novos durante três anos”.

⁹ É bastante provável que a oração indicada seja uma adaptação do Salmo 148: “Louvado seja o Eterno! Louvai-O nas alturas dos céus, os anjos e todas as legiões que Ele criou. Que O louvem o sol, a lua e todas as estrelas resplandecentes. Que O Louvem os mais elevados céus e as águas que estão ainda acima deles, porque por Sua palavra foram criados. Determinou-lhes seu lugar no universo e decretou-lhes leis que cumprirão eternamente. Louvai o Eterno, ó monstros marinhos e habitantes dos abismos, fogo e granizo, neve, vapores e ventos tempestuosos, todos obedientes à Sua lei; montanhas e outeiros, frutos das árvores e todos os troncos, animais selvagens e todo o gado, répteis e seres emplumados; reis e todos os governantes, príncipes e todos os juizes. Moços e moças, anciãos e crianças, louvem todos o Nome do Eterno, cuja glória é exaltada acima das maiores alturas. Sua glória se estende além dos céus e da terra. Ele elevará a glória de Seu povo, e o louvor de Seus devotados servidores, os filhos de Israel, O exaltarão, dizendo: Louvado seja o Eterno! Haleluia!”. (Salmo 148, 2023, grifo nosso)

¹⁰ O Tribunal Inquisitorial, simultaneamente régio e eclesiástico, inseria-se na política de centralização do poder. A sua criação e os seus membros estavam ligados à Igreja, mas todo o funcionamento era superiormente controlado pelo rei, desde a nomeação dos inquisidores-gerais, que despachavam directamente com o monarca, até à execução das penas de morte, para o que os condenados eram entregues ao braço secular. (ANTT, 2008f)

ou seja, a pena de morte. No dia seguinte, Inês foi chamada perante aquela Mesa. O tom de ultimato a alertava para que,

visse o perigoso estado em q estava por nã querer acabar de confessar suas culpas e os jejuns q tinha feito no cacere e as mais cerimónias da lei dos Judeos; que se punha de gíolhos e com os olhos postos na fresta abria e fechava as mãos e bolia com a cabeça pera tras e pera diante lavando primeiro as mãos e o pescoso e que bolia com os beiços como q rezava e dava com a mão nelles e dezia Senhor perdoayme e outras cousas. (ANTT, 2008c, TIF 248)

Inês entenderia bem o significado daquelas palavras e, ante a possibilidade de ser entregue à Justiça Secular e perder a sua vida, pediu nova audiência. Impelida pela coerção a que se encontrava submetida, e sem outra alternativa que não fosse a morte, confirmou a sua crença e práticas judaicas ao inquisidor Luís Gonçalves de Ribafria (ANTT, 2008c).

De acordo com o documento, disse estar muito arrependida, motivo pelo qual pedia perdão e misericórdia, e que, dali em diante, seria “muito boa christã em crer e viver na fee de Nosso Senhor Jesus Christo” (ANTT, 2008c, TIF 249) que, desde que a prenderam e foi levada para o cárcere esteve só e sem companhia. Que jejuava as segundas e quintas-feiras, sem comer durante todo o dia senão à noite, e outras muitas vezes em diferentes dias. Que os fazia “paceando pela casa descalsa”, sem camisa de baixo do vestido ou, posta de joelhos com os olhos na fresta, olhando para o céu, abrindo, cerrando e levantando as mãos, balanceando a cabeça para baixo e para cima e rezando a Nosso Senhor dos céus pedindo que: “Asi como elle abrira aos filhos de Israel o mar per doze careiras asi lhe abrisse a ella e a sua Irmã barbara felipe o Caminho pera sair deste carcere e asi como elle tirou a daniel do lago dos leões, asi as tirasse a ambas dos trabalhos desta prisão”. Que guardava todos os sábados de trabalho e, que às sextas-feiras à tarde fazia a cama com lençol lavado, com duas ou três horas de dia, fazendo-a todos os demais dias e à noite vestia camisa lavada, e limpava o candeeiro com azeite limpo e torcida nova tudo por honra do sábado seguinte e por amor da lei de Moisés. Que nunca dava “graças a deos quando acabava de comer nem a bensa quando começava”, não rezava nem fazia reverência alguma quando tangiam os sinos das Ave Marias e do Levantar a Deus. (ANTT, 2008c, TIF 248, 249, 256).

Estava dito o que queriam ouvir. A vida de Inês seria preservada, porém não estaria isenta da pesada pena de uma sentença carregada de simbólicas violências. O discurso final dos Inquisidores declarava Inês de Caminha como herege e apóstata da fé católica e, por tal, receberia a sentença de excomunhão maior, confisco dos seus bens para o Fisco e Câmara Real “e nas mais penas endireito cotra os semelhantes estabelecidas”. (ANTT, 2008c, TIF 257). A condenação de Inês determinava que sua penitência fosse cumprida na cidade de Lisboa e que fosse em todos os domingos e festas à Missa e pregações, “dando em tudo mostras de boa penitente” (ANTT, 2008c, TIF 269).

No domingo, 17 de junho de 1590, a tendeira seguiu no séquito composto por trinta e sete pessoas, sendo 16 homens e 21 mulheres, portando o hábito penitencial com insígnias do fogo, para ouvir sua sentença no Auto-da-Fé celebrado na Ribeira Velha de Lisboa. Dentre os réus, dois seriam relaxados ao braço secular e receberiam a pena do fogo: Simão Lopes, cristão-novo, mercador e morador em Lisboa e Estevaynha Gomez, tão presente nas vivências de Inês. (ANTT, 2008a, TIF 28).

Seu processo poderia ter se encerrado ali, mas isso não aconteceu. Inês não se resignaria e, apoiada na concretude da sua vida pediu, “pela honra das Cinco Chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo”, à Mesa Inquisitorial, que sua penitência fosse levantada, argumentando que era uma mulher moça e muito pobre, que padecia de muitas necessidades, sem pai nem mãe e que sua irmã estava “há muitos dias manca de huã perna q se não alevãota de huã cama” (ANTT, 2008c, TIF 269).

Em 21 de maio de 1791, o pedido foi aceito com a condição de, pelo espaço de um ano, conservar as penitências espirituais, segundo os inquisidores “necessárias para salvação da sua alma”, devendo, assim, rezar todos os sábados o Rosário de Nossa Senhora e todas as sextas-feiras, cinco vezes cada uma delas, a oração do Pai Nosso e Ave Maria, se confessar nas quatro Festas do ano, Espírito Santo, Assunção de Nossa Senhora, Natal e Páscoa e nelas receber o Santíssimo Sacramento da Comunhão, ser contínua nas Igrejas nos domingos, dias Santos de Guarda e nas mais Missas e Pregações, guardar-se de se comunicar com “pessoas suspeitas na fee q lhe podessem causar dano em sua alma”, fazer todos os mais autos de fiel católica e cristã e não se ausentar do Reino sem licença da Mesa (ANTT, 2008c, TIF 274).

Além disso, deveria pagar a quantia de cem cruzados para despesas do Santo Ofício e vinte mil réis para que lhe fosse retirado o hábito que trazia. Não sairia dali sem ouvir a ameaça final de que “se tornasse a cair nos mesmos erros que tinha confessados ou em outros semelhates não teria misericórdia, antes seria Rellaxada a Justiça Secular” (ANTT, 2008c, TIF 274, 275).

Considerações finais

A história de Inês de Caminha, narrada em seu processo inquisitorial traz consigo a fundamental necessidade do conhecimento, reflexão e debate de vivências machucadas, senão findadas, pela dominação e violência de Instituições religiosas e, ou, estatais, ancoradas em verdades únicas e modulares.

Além disso, nos possibilita um conhecimento mais aprofundado de práticas judaicas quinhentistas, a exemplo das orações proferidas e o gestual do seu corpo enquanto rezava,

em declarada inspiração no imprescindível *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, de Carlo Ginzburg.

Se o processo inquisitorial intentado contra o moleiro Menocchio revelava elementos para a compreensão de costumes da vida cotidiana no mundo rural italiano do século XVI, o processo contra Inês de Caminha, observada na perspectiva da micro-história de Guinzburg, evidenciou uma protagonista, até então anônima, e pormenores do seu cotidiano e religiosidade vivenciada enquanto prisioneira nos Estaus.

A baliza de Ginzburg, assentada no modelo epistemológico do paradigma indiciário, transportada para a análise do processo de Inês de Caminha, possibilitou perceber reveladores indícios que formaram um significativo quadro das suas vivências, sentimentos e reações que, em última instância, mantinham viva a chama da sua fé.

Ao observar a descrição das posturas de Inês, enquanto era vigiada no cárcere, foi possível, por exemplo, constatar seu conhecimento dos pilares judaicos. Muitas são as citações a indicar que estava com as suas mãos sobre peito (coração), com roupas limpas, com a sua cabeça coberta, com seu tom de voz baixo pronunciando as palavras em tom de sussurro.

As orações de Inês transbordavam o seu corpo expressando — se diante da sua causa, que também era de tantas outras pessoas submetidas a mesma condição. Seu mecanismo de autodefesa, acionado ante a real iminência de perder a vida, foi externar a sua devoção e práticas judaicas e, ainda que tenha manifestado um suposto arrependimento, a sua verdadeira religião, certamente, continuaria inabalável em sua pessoa.

Como pontua Macedo (1989, p.26),

A religião fornece, pois, o fio com que os homens tecem significados para situações difíceis, que, sem ele, se tornariam aterradoras e insuportáveis. Repetindo, portanto, a religião não elimina o sofrimento, mas o torna suportável, conferindo-lhe uma razão de ser, um SIGNIFICADO.

Inês de Caminha nos ensina sobre resiliência. Uma resiliência, que, como aponta Filipa Inês Coimbra Anjos Barbosa da Silva (2020, p.11), marca os indivíduos que,

são capazes de lidar com experiências bastante desafiantes, tal como o encarceramento, e, apesar de poderem experienciar sentimentos de tristeza e perturbações passageiras no seu funcionamento normal, geralmente conseguem preservar o seu nível normal de funcionamento e cumprir responsabilidades pessoais e sociais e enfrentar novas experiências.

Nos ensina, ainda, sobre resistência, pois o fez até onde lhe foi possível, praticando diariamente a sua fé judaica e negando, por muitas sessões, falar aos sedentos Inquisidores aquilo que buscavam ouvir.

Adentrar o processo de Inês de Caminha permitiu, dentre outras, uma reflexão mais contundente daquele capítulo dramático e violento da história ibérica, retirando do silêncio uma história por tanto tempo adormecida nos documentos.

* * * * *

Referências

- Arquivo Nacional Torre do Tombo. (2008a). *Listas dos Autos da Fé da Inquisição de Lisboa*. Retirado de [HTTPS://DIGITARQ.ARQUIVOS.PT/VIEWER?ID=2318755](https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2318755)
- Arquivo Nacional Torre do Tombo. (2008b). *Processo de Bárbara Filipe*. Retirado de <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2316733>
- Arquivo Nacional Torre do Tombo. (2008c). *Processo de Inês de Caminha*. Retirado de <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2302216>
- Arquivo Nacional Torre do Tombo. (2008d). *Processo de Leonor de Caminha*. Retirado de <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2312532>
- Arquivo Nacional Torre do Tombo. (2008e). Regimento do Conselho Geral do Santo Ofício da Inquisição destes Reinos e Senhorios de Portugal. Retirado de <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2318865>
- Arquivo Nacional Torre do Tombo. (2008f). Tribunal do Santo Ofício. Retirado de <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>
- Artiaga, M. J. (2021). O espaço músico-teatral do Chiado como símbolo de uma sociabilidade moderna. In Conde, A. F.; Sá, V. de & Paula, R. T de. (Eds.), *Paisagens sonoras históricas: Anatomia dos sons nas cidades*. Publicações dos Cidehus. Retirado de <https://books.openedition.org/cidehus/17275>
- Assis, A. A. F. de (2018). Judeus e cristãos no mundo luso-brasilico. In *Império Luso-Brasileiro. Judeus e Cristãos Novos*. Retirado de http://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5139&Itemid=334
- Bluteau, R. (1712). *Vocabulário portuguez, e latino, áulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico [...]: Autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V*. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesu: Lisboa, Oficina de Pascoal da Sylva. Volume 1. Retirado de <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5446>
- Carvalho, A. C. (1999). *Os judeus do desterro de Portugal*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Fernandes, C. M. A. (2010). A Oração no Tratado das Bênçãos do Talmude da Babilónia. [Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa]. Repositório Aberto da Universidade de Lisboa. Retirado de <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/3370>
- Ginzburg, C. (2006). *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lamm, M. M. (2019). Introdução ao Judaísmo: Vestimentas judaicas e seus símbolos. *Editora & Livraria Sêfer*. Retirado de <https://blog.sefer.com.br/vestimentas-judaicas-e-seus-simbolos/>
- Lucena, Izabella. (2009). Resiliência, judaísmo e cultura organizacional. In Lewin, H., coord. *Identidade e cidadania: como se expressa o judaísmo brasileiro*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Retirado de <https://static.scielo.org/scielobooks/583jd/pdf/lewin-9788579820182.pdf>
- Macedo, C. C. (1989). *Imagem do eterno: religiões do Brasil*. São Paulo: Moderna.

- Mea, E. C. de A. (2001). O Santo Ofício português - da legislação à prática. *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Retirado de <http://hdl.handle.net/10216/9038>
- Museu de Lisboa. *Maqueta com reconstituição hipotética do Palácio dos Estaus no séc. XV*. Retirado de <http://acervo.museude-lisboa.pt/ficha.aspx?id=4967&ns=216000&Lang=PO&museu=2&c=explorar&IPR=9318>
- Novinsky, A. W. (1995). O papel da mulher no criptojudáismo português. In Comissão para a igualdade e para os direitos das mulheres. *O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso Internacional*. Lisboa, pp. 549-555.
- Novinsky, A. W. (2007). *A inquisição*. São Paulo: Brasiliense.
- Ortiz, R. (2001). Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.16, n.47.
- Pereira, I. da R. (1978). Notas sobre a Inquisição em Portugal no século XVI. *Lusitania Sacra*, (10), pp.259-300. Retirado de <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.1978.8358>
- Pignatelli, M. (2022). *Cadernos de Orações Criptojudáicas e Notas Etnográficas de Judeus e Cristãos-Novos de Bragança*. Etnográfica Press. Lisboa.
- Salmo 148. (2023). *Chabad-Ludovich Media Center*. Retirado de https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/1090297/jewish/Salmo-148.htm
- Silva, F. I. C. A. B. da. (2020). *Trauma psicológico, resiliência e crescimento pós-traumático: a experiência do encarceramento*. [Dissertação de Mestrado Integrado em Psicologia. Faculdade de Psicologia da Universidade de Lisboa]. Repositório Aberto da Universidade de Lisboa. Retirado de <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/47502>
- Sternschein, R. G. (2020). A evolução da oração judaica: linguagem, filosofia e teologia. *Dossiê: Literatura e Religiosidade entre Alteridades e Intertextualidades*, v.10, n.22. Retirado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/49964>
- Talit e Tsitsit. (2023). *Chabad-Ludovich Media Center*. Retirado de https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/4400218/jewish/Talit-e-Tsitsit.htm
- Unterman, A. (1992). *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Cambio cultural y primeras conversiones en Coro, Venezuela: 1855

Cultural change and first conversions in Coro, Venezuela: 1855

BLANCA ISABEL DE LIMA URDANETA

Academia Nacional de la Historia, Caracas, Venezuela.
blancadelima@hotmail.com

Resumen

El siguiente artículo estudia los inicios del cambio cultural que se operó en la comunidad sefardita coriana a partir de tres eventos: el bautismo de Isaac Curiel Suares y los bautismos de los primos hermanos Jacob Curiel Levy Maduro —sobrino de Isaac— y de Samuel Levy Maduro Abenatar; todos de un mismo gran grupo familiar y —a nuestro parecer— en conexión con los eventos antijudíos de 1855. Ubicados en fuentes primarias, estos bautismos son los tres primeros marcadores que expresan la falta de cohesión y una debilidad estructural en la pequeña comunidad, que nunca logró tener sinagoga ni rabino. El análisis parte de una visual antropológica e histórica, para interpretar las acciones de aquellos hombres en el entorno provinciano donde optaron por hacer vida, utilizando conceptos de la obra del sociólogo Erving Goffman. Se concluye en que, aislados de su comunidad de origen, fueron individuos solitarios enfrentados, más que con individuos, con un grupo: el venezolano, donde se imponía otra cultura que incluía la fe religiosa católica. La oferta de una nueva interpretación del infinito, de nuevas formas de buscar el absoluto, de una nueva ritualidad para aproximarse a Dios, culminaron con una diferencia que pasó a ser semejanza a partir de la conversión, y con ella, el asumir nuevas identidades personales y sociales. El plano ético del mundo católico terminó por ser más atractivo, más coercitivo y más conveniente que el propio.

Palabras clave: judaísmo, bautismo, identidad, cambio cultural.

Abstract

The following article studies the beginnings of the cultural change that occurred in the Coro's Sephardic community based on three events: the baptism of Isaac Curiel Suares and the baptisms of the first cousins Jacob Curiel Levy Maduro — Isaac's nephew — and Samuel Levy Maduro Abenatar; all from the same large family group and — in our opinion — in connection with the anti-Jewish events of 1855. Located in primary sources, these baptisms are the first three markers that express the lack of cohesion and a structural weakness in

the small community, which never managed to have a synagogue or a rabbi. On the basis of sociologist Erving Goffman's concepts, the analysis starts from an anthropological and historical perspective, to interpret the actions of those men in the provincial environment where they chose to live. It is concluded that, isolated from their home community, these solitary individuals, more than defying other individuals, confronted a group: the Venezuelan, where the religious Catholic Faith prevailed. The offer of a new interpretation of the infinite, of new ways of seeking the absolute, of a new rituality to approach God, culminated in a difference that turned the differences into similarities from the conversion, and with it, the assumption of new personal and social identities. The ethical plane of the Catholic world ended up being more attractive, more coercive and more convenient than their own..

Keywords: Judaism, baptism, identity, cultural change.

Introducción ¹

La investigación académica impone la búsqueda de los antecedentes de investigación en torno a cualquier tema que se aborde. Sin embargo, adentrarse en el tema de la identidad y su relación con el cambio cultural de los sefarditas corianos es ingresar a un terreno prácticamente desconocido, sin investigación previa. Sólo Josette Capriles (2009) se aproxima al tema del cambio cultural en su libro *Once Jews. Stories of Caribbean Sephardim*, al estudiar casos de la cuenca del Caribe y presentar una propuesta para explicar los cambios de las pequeñas comunidades que se desprendieron de la curazoleña, sustentada en la mayor o menor velocidad del cambio en función de las mayores o menores tensiones intergrupos, con diferentes grados de rechazo o aceptación.

Diversos estudiosos del mundo sefardita curazoleño-venezolano, como Isaac Emmanuel, Mordechai Arbelle, Jacobo Carciente o Abraham Levy Benschimol, se han adentrado en tópicos religiosos propios del judaísmo, biografías, monografías y compilaciones cronológicas de sucesos. Otros se han centrado en los más traumáticos eventos: los motines antijudíos de 1831 y 1855; como los trabajos de Fortique (1973), Dovale (2000) y Bakkum (2001). La obra más completa salió de la pluma del rabino Isidoro Aizenberg (1995), quien recorrió la historia de la comunidad judía de Coro entre 1824 y 1900, incluyendo los disturbios de 1831 y 1855.

¹ Ténganse en cuenta las siguientes abreviaturas: AAC: Archivo Arquidiócesis de Coro; ANC: Archivo Nacional de Curaçao; AHEF-UNEFM: Archivo Histórico del Estado Falcón-Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda; BMM: Biblioteca Mongui Maduro, Curaçao; AGN: Archivo General de la Nación, Caracas; AACCAS: Archivo Arquidiócesis de Caracas; AAB: Archivo Arquidiócesis de Barquisimeto; ARPEL: Archivo del Registro Principal del Estado Lara; ACMRE: Archivo Central del Ministerio de Relaciones Exteriores, Caracas; AAM: Archivo Arquidiócesis de Maracaibo.

Entre septiembre y octubre de 1831 se registraron eventos antijudíos en Coro, con el breve retorno a Curaçao de los comerciantes sefarditas. En su origen están las rivalidades por el control del comercio, enmarcadas en el acelerado ascenso y poder económico alcanzado por los holandeses judíos; y las diferencias culturales, incluyendo la intolerancia religiosa en el contexto de una ciudad conservadora y católica. Pasquines colocados en los postes de la ciudad amenazaron de muerte a los “holandeses”, hubo tiros contra las casas de varios de ellos, incluyendo holandeses no judíos, y un manifiesto fue entregado a las autoridades locales.

En febrero de 1855 la situación fue de mayor violencia. A las tensiones por asuntos de comercio y el conservadurismo local, se sumaron fricciones entre la autoridad militar local y los comerciantes. En el centro de este desencuentro estuvo la negativa de los sefarditas a dar nuevos préstamos destinados a pagar los salarios del cuerpo militar radicado en Coro, toda vez que préstamos anteriores no habían sido cancelados y consideraban que había un exceso de personal destinado al resguardo de la ciudad. Por su importancia para analizar estas conversiones, se desarrolla con mayor detalle en el acápite número dos.

Apartando la investigación en torno a 1831 y 1855, el énfasis se ha colocado, por una parte, en el poder económico de los sefarditas, bien como comerciantes apoyados en el contrabando, bien como comerciantes formales una vez radicados en Coro; por la otra, en las difíciles relaciones entre el colectivo judío y los criollos. Lo anterior ha consolidado una visión parcial de estos inmigrantes, e impedido avanzar en el complejo escenario que fue el cambio cultural que se operó en la comunidad sefardita coriana, y cuyos inicios se abordarán en este texto, utilizando fuentes primarias procedentes de archivos ubicados en Venezuela y Curaçao, además de literatura especializada. En lo personal, he abordado el cambio cultural de este colectivo, además, a partir del análisis de los esponsales, cartas dotes, bodas, la estatuaría del cementerio judío de Coro, la *mikve* coriana y el caso particular de la familia Senior López Henríquez, dueños de la más importante firma exportadora-importadora de Coro durante más de cien años.²

95

La comunidad sefardita de Coro, Venezuela, vivió un proceso de cambio cultural que se hizo patente por primera vez tras los eventos xenofóbicos de 1855, con el bautismo de tres de sus miembros: Isaac Curiel Suares, Jacob Curiel Levy Maduro y Samuel Levy Maduro Abenatar; todos de un mismo gran grupo familiar. La tesis que se desarrolla y respalda con evidencia documental a lo largo de este texto es que un acto formalmente volitivo, el bautismo, fue en estos casos una respuesta adaptativa a las presiones de entornos incapaces de aceptar lo distinto; dejando expuesta la debilidad de su mundo de origen sefardita, incapaz de dar soporte a quienes, por diferentes motivos, se alejaban de la comunidad madre radicada en Coro. En adelante, pertenecerían a otro grupo social, a otra religión y serían conocidos por

² El tema de los esponsales, dotes y bodas judías asociado al cambio cultural fue investigado en coautoría con el rabino Isidoro Aizenberg y publicado en artículos de los años 2007 y 2008. El tema de la *mikve* tiene una publicación del año 2022.

sus nuevos nombres. Para analizar estas conversiones me apoyaré en los conceptos de identidad social y personal, procedentes de la microsociología de Erving Goffman (2006).

Los desencuentros de 1831 y 1855 fueron la expresión de dos grupos culturales y económicos que no lograban armonizar, que se identificaban como opuestos. Sólo la laicización del Estado venezolano, en el último cuarto del siglo XIX, puso coto a esta situación, legislando y reconociendo las diferencias y singularidades en el marco de los mismos derechos ciudadanos, sin que ello agotara la animosidad integrupal. Pero, en décadas anteriores, el peso del poder eclesiástico trasvasado al mundo civil y el milenarismo discurso antijudío hicieron que la autoridad local y la masa ciudadana no tuvieran parámetros que impidieran la violencia hacia el grupo minoritario, fuerte en términos económicos, pero en posición de debilidad numérica y legal, como se verá más adelante.

El resultado para los tres personajes fue la decisión de asumir nuevas identidades personales y sociales a partir de la conversión. Ubicados en fuentes primarias, estos bautismos son los tres primeros marcadores que expresan la falta de cohesión y una debilidad estructural en la pequeña comunidad, que nunca logró tener sinagoga ni rabino.

1. Las familias

Las familias Levy Maduro y Curiel tuvieron, a lo largo de su vida en Curaçao, intensa participación en la vida comunitaria, bien como autoridades y en el plano religioso. Moisés Levy Maduro, quien llegó a Curaçao en 1672, pasó a la historia como rabino y *hassán*, tal como quedó escrito en su lápida, ubicada en el *Beth Haim* de Curaçao: “S^A / do glorioso / e bemaventurado varaó / o docto e famózo Mosseh / Levi Maduro hazan e rabi / do K. K. Mikve Israel f^o / em 27 Hesvan anno 5469 / sua alma goze da gloria”.³ Además de sus funciones religiosas, se desempeñó como intermediario en operaciones comerciales con distintos mayoristas de Ámsterdam.

Un descendiente de Moisés, Salomón, casó al interior de su comunidad religiosa con Jochebed López Fonseca, el 16 de marzo de 1794. Fallece a los 40 años, dejando cinco hijos. De los cinco descendientes de Salomón y Jochebed cuatro emigraron hacia Coro, estado Falcón, Venezuela: Samuel, Isaac, Jeosuah/Josué y Deborah. Solo Elías permaneció en Curaçao. La documentación que reposa en el AHEF-UNEFM indica que los hermanos Levy Maduro López Fonseca llegaron a Coro durante el periodo de la Gran Colombia, todos

³ Emmanuel, I. (1957). *Precious Stones of the Jews of Curaçao. Curaçao Jewry 1656-1957*. New York: Bloch Publishing Company, p. 209.

casados excepto Jeosuah/Josué. Samuel casó con Deborah Levy Maduro en 1813, Isaac con Gracia Abenatar en 1816 y Deborah con Joseph Curiel en 1819.⁴

Tres hijos de Isaac Levy Maduro y Gracia Abenatar nacieron en Coro, donde fueron circuncidados por su tío político Joseph Curiel, esposo de Deborah. Ellos fueron: Jacob, Samuel y Manuel.⁵ Una hembra, Johebeth, nació en Curaçao. Mientras Samuel y Deborah permanecieron en Coro, Isaac y Jeosuah/Josué optaron por instalarse en el interior de la jurisdicción coriana. Isaac vivió en Coro hasta comienzo de los años cuarenta, esto quedó reflejado en diversos documentos, uno de ellos es un expediente criminal de 1841, donde se menciona a un criado de Gracia de Maduro, esposa de Isaac Maduro.⁶ Sin embargo, en algún momento durante esos años escogió vivir en el pequeño pueblo de Cururupare, hacia el sur, en el piedemonte de la sierra falconiana; allí tuvo un hatu, unidad de producción agropecuaria donde se criaban chivos, ovejoes y otros semovientes; y se sembraban productos para autoconsumo y venta local. Aunque retirado de Coro, la violencia antijudía le alcanzó en 1855 y 1856, cuando sus hijos Jacob y Manuel introdujeron una denuncia ante el jefe político municipal del cantón San Luis —al cual pertenecía Cururupare— por el atentado contra la persona e intereses de su padre, cuyo hatu fue asaltado y 12 animales desjarretados, mencionando lo sucedido el año anterior.⁷

Con respecto a los Curiel, Emmanuel (1957) expresa que: “Los Curiel de Ámsterdam y Hamburgo pertenecieron a la aristocracia judía del siglo XVII. Fueron representantes de la corona portuguesa ante los Estados Generales de Holanda hasta 1795” (p. 285). Jacob Hisquiau Curiel, el primer emigrante a Curaçao de este linaje, figuró repetidas veces como *parnas* a partir del año 1724, ocupando distintas posiciones hasta llegar a la presidencia en el año 1742. Tras él, su nieto Efraim de Salomón tuvo a comienzos del siglo XIX la misma destacada participación, siendo presidente en el año 1812. Dos hijos de Efraim: Elías y Moisés, siguieron la huella de su padre y ocuparon cargos en el *parnassim*. En general, el apellido Curiel se integró a lo largo del siglo XIX en las estructuras de organización comunitaria.⁸ En la ciudad de Coro, Venezuela, quedaron dos ramas de descendientes de Jacobo Hisquiau Curiel, a través de sus hijos Salomón y Abraham. Los descendientes de Abraham llegaron a Coro en el periodo grancolombino, los descendientes de Salomón llegaron varias décadas después.

⁴ Emmanuel, I. & Emmanuel, S. (1970). *History of de Jews of the Netherlands Antilles*. Tomo II. Cincinatti: American Jewish Archives. Apéndice 17, pp. 879, 936, 937.

⁵ BMM, *Fondo Congregación Mikvé Israel-Emanuel*. Registro B de circuncisiones y defunciones de la congregación Mikvé Israel de Curaçao. Letra J, folio 16, Registro N° 120; Letra M, folio 20, Registro N° 96; Letra S, folio 24, Registro N° 42.

⁶ AHEF-UNEFM, *Sección Causas Criminales*, Expediente 682, Año 1841.

⁷ AHEF-UNEFM, *Sección Causas Criminales*, Expediente 1501, Año 1856.

⁸ BMM, *Fondo Congregación Mikvé Israel-Emanuel*. «Memoria dos que serviraio nesta K.K. de Mikve Israel de Parnas de T.T. 5451-5562». Este manuscrito contiene a los integrantes del *parnassim* en orden cronológico. Fue iniciado por Jacob de David Senior y continuado por un hijo de él, fuera Mordechay o David. Luego Elías de Efraín Curiel, introdujo información en el periodo 5571-5580/1811-1820.

Los Levy Maduro y los Curiel enlazan a partir del matrimonio de Joseph Curiel, un bisnieto de Jacob Hisquiau, quien casó el 19 de diciembre de 1819 con Deborah de Salomón Levy Maduro.⁹ Cinco de sus diez hijos nacieron en Coro. Hombre muy religioso, Joseph fue *mohel* de sus hijos y de otros niños nacidos en Coro, circuncidando no menos de 35 entre 1829 y 1854.¹⁰ Esta pareja es considerada una de las pioneras en la emigración hacia Coro, Venezuela, donde se les encuentra antes de 1830, aun en tiempos de la Gran Colombia. La investigación histórica (Arbell, 2002) registra un encuentro el año 1818 entre Joseph Curiel y Simón Bolívar en Angostura, que sería el precedente de la emigración sefardita de Curaçao hacia Coro:

Las estrechas relaciones entre Bolívar y la comunidad judía de Curazao, y especialmente con el Dr. Mordechay Ricardo, y la reunión de Bolívar con Joseph Curiel en el Congreso de Angostura en 1818, en la cual Curiel ofreció la ayuda de los judíos del Caribe, y el servicio de oficiales judíos en el ejército de Bolívar, resultó en el Decreto de 6 de mayo de 1819” (p. 301).

Su casa fue violentada durante los eventos xenofóbicos del año 1831.¹¹ También fue afectado en los eventos xenofóbicos de 1855 y estuvo entre los firmantes de la protesta elevada en Curaçao ante el gobernador Gravenhorst, denunciando el hecho, pidiendo indemnización y solicitando enviar la protesta al cónsul general Van Lansberge en Caracas.¹² Joseph retornó a Coro y probablemente impulsó el proyecto de la *mikve* encontrada en la casa de David de Abraham Senior, ya que su construcción se estima hacia fines de los años cincuenta del siglo XIX (De Lima, 2022) y en ese tiempo hubo dos bodas judías en la ciudad de Coro: la de David Curiel -hijo de Joseph- con Exilda Abenatar Levy Maduro, el 21 de noviembre de 1860; y la de Isaac de Abraham Senior y Raquel López Henríquez, el 9 de enero de 1861.¹³ Abraham fue testigo en la boda de David y Joseph fue testigo en la boda de Isaac (Aizenberg & De Lima, 2007). Deborah falleció en Coro el 18 de marzo de 1863 y Joseph el tres de agosto de 1886, quedando enterrados en el cementerio judío de esa ciudad.

98

⁹ EMMANUEL I. & Emmanuel, S. (1970). *History of de Jews of the Netherlands Antilles*. Volumen II. Cincinnati: American Jewish Archives, pp. 878-879.

¹⁰ BMM, *Fondo Congregación Mikvé Israel-Emanuel*, Curaçao. Registro B de nacimientos y defunciones de la Congregación Mikvé Israel.

¹¹ El expediente de estos eventos se encuentra en AGN, *Sección Interior y Justicia*, Tomo XXXVIII, folios 4-112.

¹² ANC, *Sección Protocolos Notariales (SPN)*, Notario Cornelis Gorsira. Libro N° 30, Doc. N° 30. Bakkum, J. M. (2001). *La comunidad judeo-curazoleña de Coro y el pogrom de 1855*. Caracas: Edición Instituto de Cultura del Estado Falcón-Centro de Investigaciones Históricas del Estado Falcón, Cap. VI.

¹³ AHEF-UNEFM, *SIP*, Tomo 68, folios 267-267v.º (Boda de David Curiel y Exilda Abenatar); folios 354v.º-355 (Boda de Isaac Senior y Raquel López Henríquez).

1.1 Isaac Curiel Suares-Juan Hilario Curiel

La primera conversión es la de Isaac Curiel Suares, bautizado como Juan Hilario Curiel en la catedral de Coro el 12 de abril de 1855, a escasos tres meses de los eventos antijudíos de ese año.¹⁴ Un personaje cuyo comportamiento rompió con la norma de su comunidad. Nacido en Curaçao en 1794 y casado en 1822, también en Curaçao, con Leah de Jacob Henríquez;¹⁵ se separó de su esposa y abandonó la isla, sin regresar. Quizás haya llegado a Venezuela junto a su hermano Joseph, quien residenció en Coro más o menos desde 1827.

De haber llegado en tiempos grancolombinos, Isaac habría vivido los primeros eventos antijudíos de Coro, sucedidos en 1831. Siguiendo en la misma línea especulativa, es posible que a raíz de la experiencia adversa de 1831 haya decidido tomar distancia de la capital, pues se le ubica en 1842 viviendo en el pueblo de Píritu, al occidente de Coro; alejado de su colectivo y de su familia. Ese año, otorgó poder a su madre, impugnando la “imposición testamental” de su fallecido padre, Jacob Haim Curiel.¹⁶ Tres documentos permiten constatar que vivió y falleció en Venezuela: el poder otorgado a su madre en 1842, su bautismo en 1855 y su muerte, acaecida en Cumarebo en marzo de 1877 y, curiosamente, asentada en los registros de Mikvé Israel, en Curaçao.¹⁷

1.2 Jacob Haim Curiel Levy Maduro-Jacobo Haim Curiel

Tres días después del bautismo de Isaac Curiel, su sobrino Jacob procede a la conversión en la catedral de Caracas el 15 de abril de 1855.¹⁸ Jacob había nacido en Curaçao en 1824, llegando a Coro con apenas tres años. Durante su juventud migró hacia Carora, estado Lara, fronterizo por el norte con Falcón. Buscando expandir el negocio de farmacia que su familia había consolidado en Coro, fundó hacia 1850 la Botica Americana.¹⁹ Tres meses después de su bautismo, casó en Carora el 18 de julio de 1855 con la católica Zoila Antonia Meléndez,²⁰ siendo desconocido desde entonces por su padre. La memoria oral conserva este recuerdo:

¹⁴ AAC, Iglesia Catedral, Libro de Bautismos 1854-1857, folio 84, Acta S/N.

¹⁵ ANC, *Sección Registro Civil*. Matrimonios 1822, Acta N° 35.

¹⁶ AHEF-UNEFM, *Sección Instrumentos Públicos*, Tomo LXIII (1840-1842), folios 373-373v.º.

¹⁷ BMM, *Fondo Congregación Mikvé Israel Emanuel*. Libro B de Nacimientos y Defunciones, folio 11, Letra I.

¹⁸ AACCAS, Iglesia Catedral, Libro de Bautismos 1853-1857, folio 85.

¹⁹ RODRÍGUEZ, Taylor. «Comerciantes migrantes de Curazao, vía Coro, vecindados en Carora (segunda mitad del siglo XIX)». En: DOVALE, Luis et al (2000). *Temas judíos*. Coro: Co-Edición Biblioteca Oscar Beaujón Graterol-Centro de Investigaciones Históricas del Estado Falcón-IV Coloquio de Historia Regional y Local Falconiana, p. 33.

²⁰ AAB, Parroquia San Juan Bautista de Carora. Libro de Matrimonios N° 11 (1851-1865), folios 38v.º-39, Acta S/N.

Ahora vamos con Jacobo, otro hijo de Joseph. Jacobo se va a trabajar a Carora, él se fue. Y se enamoró y se casa con una católica. Y él para casar tuvo que bautizarse. Tiempo después Jacobo sabe que papá Joseph está grave, muriéndose, y viene a verlo. Entonces pasó cada uno de los otros hijos, y le dicen: ahí está Jacobo. Y él dice: Yo no tengo un hijo llamado Jacobo.²¹

Jacobo no perdió el contacto con Coro, donde se le encuentra cuando menos como padrino en algunos bautismos. Murió en Carora, recibiendo los sacramentos católicos, el 18 de mayo de 1906.²²

1.3 Samuel Levy Maduro Abenatar-Adolfo Santiago Maduro

Por último, el primero de julio, tres meses después de cristianado Jacob Haim, su primo hermano Samuel Levy Maduro procede también al bautismo, en la catedral de Coro.²³ Tenía 23 años. En adelante sería conocido como Adolfo Santiago Maduro. Samuel / Adolfo era hijo de Isaac Levy Maduro y Gracia Abenatar, nacido en Coro el 9 de julio de 1832 y circuncidado por su tío político Joseph Curiel. Samuel creció en Cururupare, aislado de su pequeña comunidad religiosa. Junto a sus hermanos Jacob y Manuel dejó de joven la casa paterna y marchó hacia el sur franco, hacia la sierra de Coro, quizás atraído por el floreciente negocio que representaba el cultivo del café. Samuel y sus hermanos se dedicaron a la agricultura, casaron o vivieron en concubinato con gentiles y su descendencia fue criada en el catolicismo.

100

2. El parteaguas

En enero de 1855 se desatan en Coro eventos antijudíos que marcarán un antes y un después en la vida de muchos sefarditas que vivían o tenían conexiones con esa ciudad. Han sido estudiados *in extenso* por Aizenberg (1995) y Bakkum (2001). Toda iba bien, pero no todo estaba bien. Las tensiones entre comerciantes holandeses judíos y los criollos, un gobierno local empobrecido e insolvente y el milenarismo antijudaísmo en la memoria del colectivo católico coincidieron en enero de 1855 para desatar violentos ataques contra la comunidad sefardita

²¹ Entrevista a Salomón Domínguez Curiel. Tataranieto de Joseph Curiel Suares y Deborah Levy Maduro. Coro, 5 de mayo del 2000.

²² ARPEL, Distrito Torres, Municipio Zamora. Defunciones 1906, folio 18, Acta N° 56. AAB, Parroquia Divina Pastora. Libro de Defunciones 1906, folio 6, Acta S/N.

²³ AAC, Iglesia Catedral, Libro de Bautismos 1854-1857, folio 85.

coriana. El núcleo del conflicto estuvo en los préstamos que los empresarios judíos radicados en Coro habían hecho a la administración provincial; mismos que eran deducibles del pago de los derechos de importación; de esta forma las autoridades locales obtenían dinero para cubrir los gastos de la administración pública en épocas difíciles, y los comerciantes utilizaban los pagarés emitidos por las autoridades como dinero en efectivo ante las aduanas.

De forma progresiva se generaron tensiones entre los comerciantes holandeses y las autoridades debido a la morosidad de estas para hacer honrar sus compromisos y la negativa de aquellos a dar más préstamos. Sumemos las diferencias políticas entre comerciantes y autoridades militares, el empobrecimiento achacado a los préstamos usurarios de la clase comerciante, quizás alguna prédica de púlpito, el imaginario colectivo sobre el pueblo judío y la mesa estaba servida. La violencia inició el 31 de enero de 1855, con la colocación de pasquines amenazantes en las puertas de las casas de diversos comerciantes sefarditas.²⁴ Para estas fechas ya había sefarditas tanto holandeses como nacionalizados venezolanos; todos corrieron la misma suerte.

Bakkum (2001), recoge uno de los volantes anónimos que circularon por la ciudad durante varios días. Uno de ellos decía:

Seniores, Maduros, Delimas, Morenos, Lopes, Desolas, Namias, Henriquez, etc. etc. etc. Vuestras inauditas acciones que habéis cometido os han hecho acreedor a la muerte. Os habla una familia admirada hace mucho tiempo por vos y que se encuentra en la miseria más espantosa por vos hijos sin humanidad. Tened presente que si algún día que no está muy lejos, os sucede algún mal registrad vuestra memoria y encontrareis a esta desgraciada familia que yace en la miseria por vos Judíos. Ella ansiaba el momento de la venganza. Llegará y ellos con sus mismos brazos se vengarán. Recordad esta familia. Recordadla. (p. 55)

101

Más de 160 sefarditas salieron por el puerto de La Vela rumbo a Curaçao, y 23 comerciantes judíos afectados por los eventos xenofóbicos suscribieron una nota de protesta que fue entregada al gobernador de Curaçao, Jacob Gravenhorst. Francisco Oquendo, José del Carmen Sánchez y Calisto Azuaje testificaron a solicitud de los comerciantes afectados, declarando bajo juramento en Curaçao, el 17 de febrero. Azuaje declaró que los panfletos distribuidos anunciaban que había llegado la última hora de los comerciantes holandeses, pues serían asesinados y sus propiedades saqueadas. Que pese a que Jeudah Senior había mandado llamar al general Falcón este no se había presentado, sino unos cuantos oficiales; y que en Coro se decía que el gobernador, el general Falcón y sus oficiales eran los responsables de los saqueos.²⁵

²⁴ ANC, *Sección Protocolos Notariales*, Notario Cornelis Gorsira. Libro N° 30, Doc. N° 31.

²⁵ ANC, *Sección Protocolos Notariales*, Notario Cornelis Gorsira. Libro N° 30, Doc. N° 31.

La pequeña comunidad judía coriana no se pudo recuperar tras los eventos de 1855. Su número decayó, aunque algunas familias —como Curiel, Levy Maduro y Senior— retornaron a la ciudad en cuestión de dos años, y nuevas familias incursionaron con éxito, como los Capriles y los Álvarez Correa. El gobierno central en Caracas, presidido por Juan Crisóstomo Falcón, el mismo que abandonó la guarnición que los agredió en 1855, ahora los aceptó. Y es que a raíz de los eventos xenofóbicos de 1855 y de la guerra Federal (1859-1863) la región se había empobrecido debido a la pérdida significativa de capitales hebreos, lo cual había generado un vacío de inversión que los comerciantes criollos fueron incapaces de llenar. Pasada la guerra civil el grupo sefardita holandés no tardó en ser aceptado por los vencedores del conflicto, logrando así los judíos una victoria empresarial. En corto tiempo lograron interesantes avances económicos, que se desplegaron en toda su intensidad con la llegada del guzmancismo, en 1870.²⁶

3. El marco legal

102

El problema puede resumirse en que las intenciones, deseos y necesidades del Estado venezolano iban en un sentido que no coincidía con el sentir y pensamiento de la ciudadanía al respecto de los inmigrantes. La idealidad del respeto y la convivencia armónica, el reconocimiento de cada grupo por el otro grupo como principio que permitiera el diálogo y la valoración mutua fue algo que avanzó a contramarcha en Venezuela, severamente limitado por el conservadurismo de la sociedad criolla, el peso de la iglesia católica y las rivalidades económicas y políticas.

En tiempos de la guerra de Independencia sólo se conoce el Decreto en Favor de la Nación Hebrea, firmado por Gregor MacGregor en la isla de San Andrés el seis de mayo de 1819. Aún no nacía la Gran Colombia y ya la máxima autoridad civil del momento emitía un decreto por el cual todas las personas de “nación hebrea” podían establecerse en cualquier parte del territorio de la Nueva Granada que estuviera libre del poder español, disfrutando los mismos derechos políticos de cualquier ciudadano y garantizando la libre práctica de su religión.

Ya nacida la República de Venezuela, en 1830, hubo reticencia de la iglesia a que se incluyera en la nueva constitución la libertad de cultos; de hecho, en esa constitución no se toca el tema. Las tensiones entre el arzobispo Ramón Ignacio Méndez y el presidente José

²⁶ El guzmancismo abarcó el lapso 1870-1888. Antonio Guzmán Blanco dominó el escenario político venezolano, ejerciendo la presidencia durante casi 14 años, alternando con otros que le sustituían brevemente en el poder ejecutivo, pero conservando Guzmán Blanco el control del país.

Antonio Páez llegaron al punto de la expulsión del primero, quien viajó a Curaçao y luego a Colombia. La república se impuso y ley de libertad de cultos se promulgó el 18 de febrero de 1834, aunque sin mencionar el derecho al culto público. Quedó vigente el Tratado de Paz, Amistad, Navegación y Comercio, suscrito en 1829 entre la desaparecida Gran Colombia y los Países Bajos; el cual asentaba que los judíos no deberían ser molestados por su fe religiosa, la cual, sin embargo, debía profesarse en casas privadas. Así, los judíos corianos nunca tuvieron permiso para construir una sinagoga, nunca tuvieron rabino y sólo les fue autorizado el cementerio que aún hoy se encuentra activo, siendo el más antiguo cementerio judío en tierra firme latinoamericana, pues los del Brasil holandés desaparecieron.

La realidad, la vida diaria, nada tenía que ver con el tratado de 1829. Un seguimiento de largo plazo a los expedientes de causas criminales instruidos en Coro permite ver lo precario de esta convivencia. Entre 1825 —año del más antiguo expediente que involucra judíos— y 1855 —año de los violentos motines antijudíos— se encuentran no menos de 35 casos de enfrentamientos, individuales o de grupo, entre venezolanos y holandeses judíos. Predominan los hurtos a los comercios propiedad de hebreos, las injurias y la violencia física (heridas y golpes). Las injurias y la violencia física se vieron acompañadas, en ocasiones, de la descalificación religiosa del otro. Un ejemplo es el expediente 654, contra Miguel Ramírez por una herida hecha al menor Salomón Curiel, hermano de Jacob Haim Curiel. Joseph Curiel, padre del menor, declaró que testigos escucharon a Ramírez “al retirarse (...) llevando la navaja en la mano, ensangrentada, dijo en público que nada podía sucederle porque había cortado a un judío”.²⁷ Bajo este escenario, la pequeña comunidad sefardita de Coro adoptó conductas y prácticas criptojudías (De Lima, 2022). El respeto y la tolerancia intergrupos, la aceptación de otra cultura, se harían sentir décadas después, durante el periodo guzmancista, en el último cuarto del siglo XIX. Antes del guzmancismo prevaleció una marcada diferencia entre nacionales e inmigrantes, así como una desigualdad de derechos en el plano de la expresión religiosa.

4. Identidades y conflictos

Siguiendo a Goffman (2006), la identidad social tiene dos rostros: el que se le impone al individuo desde el exterior y el que el grupo tiene de sí mismo, factor de cohesión y apoyo mutuo. La identidad social proporciona información sobre grupos de individuos. Si, por una parte, la sociedad tiene expectativas y demandas rígidas para cada grupo social; al interior de los miembros de cada grupo existen una conciencia y solidaridad donde se suman elementos

²⁷ AHEF-UNEFM, *Sección Causas Criminales*. Expediente N° 654, 22-02-1841 a 9-07-1841, 92 folios.

culturales (idioma, religión, vestimenta, usos y costumbres...) que identifican socialmente al grupo ante sí mismo, dando a cada individuo estabilidad, seguridad; y lo identifican también ante el otro. Goffman (2006) precisa: “La sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías” (pp. 11-12).

Tocante a la identidad personal, Goffman (2006), explica que esta da un carácter único a quien le es asignada, y está integrada por una serie de soportes básicos y por la propia biografía del individuo, que siempre es única: “La identidad personal se relaciona, entonces, con el supuesto de que el individuo puede diferenciarse de todos los demás, y que alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan, como en los copos de azúcar, los hechos sociales de una única historia continua” (p. 73). Su carácter único da soporte a la identidad legal o jurídica, y es el mecanismo formal de individualización más particularizado en el medio social, ya que permite a cualquier autoridad distinguir a un individuo de entre todos los demás.

Hay que acotar que, en la Venezuela no laica del siglo XIX, donde la iglesia católica controlaba todo lo referente a registros vitales, la identidad personal de un no católico la daban documentos no emanados del Estado venezolano; por ejemplo, los registros de nacimientos y matrimonios holandeses en el caso que nos ocupa. Pese a haber una disposición legal que obligaba a participar los nacimientos de no católicos ante el juez de parroquia, no se encuentra en archivos corianos uno solo de estos documentos, señal del poco o nulo valor legal que tenían. Tampoco hay un solo documento de defunción de un no católico en la extensa *Sección de Instrumentos Públicos* del AHEF-UNEFM, aunque en el cementerio judío de Coro reposan fallecidos desde cuando menos 1832. Tener una identidad personal con plena aceptación social pasaba, de manera obligada, por el bautismo. Este rito proporcionaba un nombre al cristianado, incorporándolo al mundo social criollo. Los inmigrantes no católicos eran un no-ser-siendo, pues, aunque se nacionalizaran, eran venezolanos con menos derechos y aceptación que sus pares nacidos en el país.

Así las cosas, el grupo sefardita holandés encontró en la naciente República de Venezuela un país que por un lado les convocaba, pero por otro mantenía el milenarismo discurso antijudío, compartido por la generalidad de la población. La identidad social del grupo llamaba al rechazo. Dispersos en numerosos expedientes criminales están los componentes de esta identidad social, aquí algunos ejemplos: “nosotros no hemos dicho que los señores holandeses y hebreos son ladrones, ni que son bandadas de ladrones que han venido a robar a esta provincia de Coro...”,²⁸ “... que el referido David Cohen Henríquez el día diecisiete último, le dijo al querellante en la calle, públicamente, que la religión cristiana era una fábula

²⁸ AHEF-UNEFM, *Sección Causas Criminales*, Expediente N° 8, 7-01-1825, 3 folios.

de porquería, y que se ensuciaba en ella, con otras muchas cosas contra la moral y decencia pública;...” ,²⁹ “...que el matar a un judío era lo mismo que hacerlo con un animal”.³⁰

Los pasquines y manifiestos que circularon durante los motines antijudíos de 1831 y 1855, ampliamente estudiados por Aizenberg (1995) y Bakkum (2001), también plasman esta imagen que el colectivo coriano tenía de los inmigrantes holandeses sefarditas. Un manifiesto entregado a las autoridades de la ciudad de Coro en octubre de 1831, poco antes del estallido de los eventos antijudíos, expresaba:

... son contrarios de nuestra religión y se burlan en público de ella; porque no pueden relacionarse con nuestras familias y sí pervertirlas; porque no se les ha anotado que hayan hecho un establecimiento útil en favor de la población, y sí sacarse todo el dinero dejando el más malo para ponernos en la discordia, llegando a tanto su descaro que enteramente negocian en las cosas más mecánicas para oprimir a los vecinos y hacerse de la riqueza del país por llevarla al suyo”.³¹ (*Sección Interior y Justicia*, Vol. XXXVIII, folio 39.)

Veinticuatro años después el discurso era el mismo:

En todas las naciones son mirados los judíos como la hez y el oprobio del género humano. Unos pueblos los han expulsado y prohibido la entrada: otros les han destinado un barrio aparte, de cuyos angostos límites no pueden pasar. Las falsas religiones, como la verdadera les tienen horror, y el nombre sólo de judío es una injuria. Tanto los hombres ilustrados como los que no lo son miran igualmente ese pueblo degradado como un cadáver privado de vida, como herido de anatema, como exhalando un hedor de muerte.³² (*Sección Holanda*, Vol. XLIV, folio 7.)

105

Más allá de leyes, decretos y tratados de amistad entre Venezuela y los Países Bajos, las relaciones intergrupales se dieron entre la oposición y los antagonismos, alejadas de la comprensión del otro y el respeto a la diferencia y especificidad. Tensiones de larga data, alimentadas por pugnas económicas, diferencias religiosas y enfrentamientos políticos, además de las imágenes estereotipadas sobre el pueblo hebreo, están en la base de los sucesos de 1831 y 1855, siendo significativo que las conversiones de Isaac Curiel Suares, Jacob Curiel Levy Maduro y Samuel Levy Maduro Abenatar se hayan dado en los momentos inmediatos posteriores a los eventos antijudíos de 1855, expresión de la difícil convivencia del grupo criollo y los inmigrantes neerlandeses no católicos.

²⁹ AHEF-UNEFM, *Sección Causas Criminales*, Expediente N° 53, 20 de octubre al 20 de noviembre de 1834, 15 folios.

³⁰ AHEF-UNEFM, *Sección Causas Criminales*, Expediente N° 68, 23 de marzo al 11 de mayo de 1837, 92 folios.

³¹ AGN, *Sección Interior y Justicia*, Vol. XXXVIII, folio 39.

³² ACMRE, *Sección Holanda*, Vol. XLIV, folio 7. Panfleto “La Mano de Dios”, 1-02-1855.

Tocante a nuestros personajes, el cambio total o parcial de nombre, Isaac-Juan Hilario, Samuel-Adolfo Santiago y Jacob Haim-Jacobo Hami,³³ les dio una nueva identidad personal, marcando un quiebre en sus biografías. En cuanto a los apellidos, sólo Samuel procedió a suprimir el segmento Levy en su apellido paterno: Levy Maduro. Isaac y Jacob conservaron el apellido Curiel. Sin contar los tres ejemplos que nos ocupan, se han encontrado trece conversiones desde el judaísmo al catolicismo en distintas ciudades de Venezuela en el período 1827-1932, todas personas de origen sefardita. Siete bautizados hicieron modificaciones totales o parciales de nombres, bien por cambio total del mismo (Abraham-Rafael),³⁴ supresión del nombre más obviamente judío (Miguel Masaoth-Miguel)³⁵ o añadidos del santoral católico (Betsy-Isabel de Lourdes).³⁶ Por el contrario, no hubo cambios en los apellidos, salvo cuando fueron compuestos, donde desapareció el primer segmento: Henríquez Morón derivó en Morón y Levy Maduro en Maduro. El caso de los apellidos compuestos implicó modificaciones incluso dentro de la comunidad judía, pues la mayoría de ellos terminaron perdiendo el primer segmento, que era suprimido en la cuenca del Caribe desde el siglo XVII para efectos de contactos en tierras de gentiles, en una elemental acción de protección. En Chile está el caso de Mordechay Abinun de Lima, nacido en Curaçao en 1818 y fundador de la masonería chilena, quien al emigrar se identificó como Manuel De Lima (Böhm, 1979).

Lo anterior es interesante, pues se considera el apellido judío como marcador de identidad e incluso relacionado con la cosmovisión de este pueblo; y en ninguna de estas conversiones, que cubren más de un siglo, se dio el caso de un cambio de apelativo. Esto, quizás, guarde relación con dos hechos: primero, que desde la segunda mitad del siglo XVIII antiguos esclavos liberados o hijos de judíos con gentiles utilizaron los apellidos que otrora estaban confinados a la comunidad sefardita holandesa. Para mediados del siglo XIX, apellidos de familias sefarditas curazoleñas como De Lima (Abinun de Lima), Dovale, Henríquez (simple o en sus variantes compuestas), Jesurun, Penso, Senior y otros; e incluso apellidos religiosos, como Cohen, estaban presentes en ambos grupos, perdiendo su fuerza como marcador de identidad a medida que fijaban residencia fuera de Curaçao y, sobre todo, si se alejaban de la comunidad madre, como fueron estos tres casos. Al alejarse el portador del ámbito que hacía posible enlazar el apellido con la religión, se perdía el contexto que permitía establecer la asociación del apelativo con el judaísmo. Lo segundo fue que estos hombres habían hecho una vida en Venezuela y ya tenían diversos documentos con su identidad personal

106

³³ Su acta de bautismo lo reidentificó como Jacobo Hami, sin embargo, sus actas de matrimonio y de defunción lo identificaron como Jacobo Haim Curiel, hispanizando su primer nombre. Se ignora si fue un error del escribano en el acta de bautismo, o una acción intencional en el proceso de otorgar una nueva identidad personal, que no tuvo prosecución.

³⁴ AAM, Parroquia Catedral. Libro de bautismos 1826-1831, folio 194 v.º, Acta S/N. Bautismo Rafael Nones (Abraham Benjamin Nones).

³⁵ AAM, Parroquia Catedral. Libro de Bautismos N° 29 (1877-1882), folio 240, Acta N° 917. Bautismo de Miguel Capriles Ricardo (Miguel Masaoth Capriles Ricardo).

³⁶ AACCAS, Parroquia Ntra. Sra. de la Candelaria, Libro de Bautismos XXVII (1919-1924), folio 79, Acta S/N. En este caso, hispanizó su nombre original (Betsy-Isabel) y agregó el de Lourdes.

de nacimiento, siendo los más comunes los protocolos notariales asociados a transacciones comerciales, compraventa de bienes inmuebles, hipotecas, entre otros; lo cual, quizás, habría traído dificultades si se procedía a un cambio de apellido.

5. Conclusiones

¿Qué lectura merecen las conversiones ocurridas tras los eventos del primer semestre de 1855? Nos explicamos estos bautismos católicos en la primera generación de nacidos o crecidos en esa ciudad, como indicadores de una decisión: no ser lo que se era; integrándose a la sociedad venezolana, donde la mayoría tenía otro perfil cultural y económico y el catolicismo era la religión oficialmente protegida por Estado, plasmada en la constitución de 1857 (Asamblea Nacional, 2003), a escasos dos años de sucedidos los bautismos: “El estado protegerá la Religión Católica, Apostólica y Romana; y el Gobierno sostendrá siempre el Culto y sus Ministros, conforme a la Ley” (p. 97). La comunidad madre Mikvé Israel deja de regir la vida de estos tres hombres. Un nuevo mundo social, nuevos negocios -ajenos a las redes comerciales sefarditas- y asimilación plena al mundo católico fueron las decisiones tomadas por Isaac, Jacob Haim y Samuel, quienes pasan de una identidad social a otra y modifican, de manera definitiva, sus identidades personales. Pero ¿Qué precedió a estas decisiones?

107

Lo primero a considerar es que, más allá de las presiones externas en sus nuevos puntos de residencia, estos hombres eran herederos de una carga histórica proveniente de haber nacido y crecido al interior de una comunidad judía periférica, cuyo referente más cercano —Mikvé Israel, en Curaçao— mostraba profundos cambios que la alejaban de la ortodoxia religiosa, confundiéndose el poder de grupos económicos, de familias e individuos; con el poder de un *parnassim* que se imponía a la autoridad rabínica, por demás ausente de la vida del grupo, considerando que entre 1815 y 1856 hubo un vacío de 41 años en los cuales Mikvé Israel no tuvo rabino. Isaac tenía 21 años en 1815, Jacob y Samuel aún no habían nacido. Para cuando llegó el gran rabino Aarón Chumaceiro, en enero de 1856, ya se habían incorporado al mundo católico y en Curaçao la pérdida de memoria en torno a ritos, normativa y otros, se deja ver en los esfuerzos del rabino Chumaceiro por construir una *mikve* -inexistente desde hacía mucho tiempo-, poner orden en la preparación y venta de la carne kosher y la organización de una escuela religiosa, que no la había; convocando al consejo de la sinagoga a formar una comisión de cinco miembros para ocuparse de estos temas.³⁷

³⁷ BMM, Fondo Congregación Mikvé Israel-Emanuel. Inventario N° II, Libro de minutas del consejo de la sinagoga 1854-1856, folio 106.

Los conflictos fueron recurrentes en la vida comunitaria curazoleña. Isaac, Jacob y Samuel crecieron escuchando de disputas en 1841, 1844, 1845, 1847, 1848 y 1849, sólo por mencionar los habidos después de sus nacimientos; conflictos que culminaron con la división de Mikvé Israel en 1864, naciendo la Comunidad Judía Reformada Neerlandesa.³⁸ Estos conflictos eran una mezcla de diferencias en la ritualidad, en cuya base está la expansión del Iluminismo Judío, y de enfrentamientos abiertos entre distintas familias por el control de las estructuras comunitarias y actividades económicas.

En Venezuela, donde la República emergía a duras penas; Isaac, Jacob y Samuel eran miembros de una comunidad muy pequeña, sin sinagoga, sin rabino ni *hassán*. No había lugar para la expresión pública de la fe, que se nutría de los encuentros discretos en casas de particulares, sin festejar de manera abierta los días sagrados, sin que las casas pudieran tener elementos de identificación, como la *mezuzá*. Nuestros personajes terminan, además, haciendo vida lejos de Coro. Isaac, totalmente aislado de su familia; Samuel, limitado a lo que su madre inculcara en lo referido a normas, usos y costumbres judíos; Jacob fue, quizás, el más expuesto al cumplimiento de la norma, por tener un padre apegado al deber ser en materia religiosa; sin embargo, optó por otro mundo de vida.

Aunque no hay memoria oral, es factible suponer que, en los casos de Jacob y Samuel, enamorados ambos de mujeres católicas, las familias deben haber condicionado los enlaces al bautismo; en un claro signo de prevalencia de un grupo y del rechazo a incorporar a su seno a lo diferente, lo judío, en este caso. Si alguna duda había o quedaba en Jacob y Samuel, el violento rechazo al grupo judío en 1855 operó como detonante de la decisión última del bautismo.

Aislados de su comunidad de origen, débiles en su formación religiosa, quizás necesitados de expresar sin cortapisas su fe en un Dios, quizás necesitados de reconocimiento y aceptación social en sus nuevos puntos de residencia, quizás por coerción del entorno y sus potenciales nuevas familias. En este mar de “quizás” el plano ético del otro —el mundo católico— terminó por ser más atractivo, más coercitivo y conveniente que el propio. Isaac, Samuel y Jacob eran individuos solitarios enfrentados al diálogo, respeto, tolerancia y aceptación de la diferencia, más que con individuos, con un grupo: el venezolano, donde se imponía otra cultura, que incluía distinta fe religiosa. La oferta de una nueva interpretación del infinito, de nuevas formas de buscar el absoluto, de una nueva ritualidad para aproximarse a Dios, culminaron en una diferencia que pasó a ser semejanza a partir de la conversión, y con ella, el asumir nuevas identidades personales y sociales.

* * * * *

³⁸ Emmanuel, I. & Emmanuel, S. (1970). *History of de Jews of the Netherlands Antilles*. Volumen I. Cincinnati: American Jewish Archives, p. 371.

Bibliografía

- Aizenberg, I. (1995). *La comunidad judía de Coro 1824-1900. Una historia*. Caracas: Edición Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.
- Aizenberg, I. & De Lima, B. (2007). Bodas judías en el Coro del siglo XIX. *Revista de historia y Ciencias Sociales Tierra Firme*, (25) 100, pp. 597-613.
- Aizenberg, I. & De Lima, B. (2008). Amor y mujer: esponsales y dotes judías en el Coro del siglo XIX. *Revista Montalbán*, N° 42, pp. 83-108.
- Arbell, M. (2002). *The Jewish Nation on the Caribbean: the Spanish-Portuguese Jewish Settlements in the Caribbean and de Guianas*. Israel: Gefen Publishing House.
- Asamblea Nacional (2003). *Textos constitucionales 1811-1999*. Caracas: Servicio Autónomo de Información Legislativa.
- Bakkum, J. M. (2001). *La comunidad judeo-curazoleña de Coro y el pogrom de 1855*. Caracas: Edición Instituto de Cultura del Estado Falcón-Centro de Investigaciones Históricas del Estado Falcón.
- Böhm, G. (1979). *Manuel De Lima. Fundador de la masonería chilena*. Santiago: Universidad de Chile.
- Capriles, J. (2009). *Once Jews. Stories of Caribbean Sephardim*. Princeton, NJ: Markus Wiener Publisher.
- De Lima, B. (2022). La mikve de Coro: arraigo y cambio cultural de los sefarditas corianos. En: Hamui, S. (Coord.), *La mikve: el baño ritual como símbolo del judaísmo a través del tiempo*, pp.145-173. México: Centro de Documentación de Investigación Judío de México-CDIJUM-Fundación Metta-Saade.
- Dovale, L. & Malaver, A. (2000). Manifestaciones judías en Coro: 1855. En: Dovale, L. (Ed.). *Temas judíos*, pp. 9-28. Coro: Co-Edición Biblioteca Oscar Beaujón Graterol-Centro de Investigaciones Históricas del Estado Falcón-IV Coloquio de Historia Regional y Local Falconiana.
- Emmanuel, I. (1957). *Precious Stones of the Jews of Curaçao. Curaçao Jewry 1656-1957*. New York: Bloch Publishing Company.
- Emmanuel, I. & Emmanuel, S. (1970). *History of de Jews of the Netherlands Antilles*. Volúmenes I y II. Cincinnati: American Jewish Archives.
- Fortique, J. (1973). *Los motines anti-judíos de Coro*. Maracaibo: Editorial Puente.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rodríguez, T. (2000). Comerciantes migrantes de Curazao, vía Coro, avecindados en Carora (segunda mitad del siglo XIX). En: Dovale, L. (Ed.). *Temas judíos*, pp. 29-39. Coro: Co-Edición Biblioteca Oscar Beaujón Graterol-Centro de Investigaciones Históricas del Estado Falcón-IV Coloquio de Historia Regional y Local Falconiana.

Entrevistas

- Entrevista a Salomón Domínguez Curiel. Tataranieta de Joseph Curiel Suares y Deborah Levy Maduro. Coro, 5 de mayo del 2000.

Las representaciones del Holocausto en el horizonte sociocultural mexicano de los años cincuenta y sesenta: El caso particular del noticiario fílmico *Cine Verdad*¹

The representations of the Holocaust in the Mexican sociocultural horizon of the fifties and sixties: The particular case of the film newsreel *Cine Verdad*

ALEXIS BARBOSA VARGAS

Doctorando en Historiografía
Universidad Autónoma Metropolitana (Azcapotzalco) México
piensa_alexis@hotmail.com

Resumen

111

Este artículo está dividido en tres partes: Primero, voy a partir de la dimensión transnacional del Holocausto en América Latina y México durante los años cuarenta, cincuenta y sesenta. En segundo lugar, voy a contextualizar el México de los cincuenta y sesenta con el fin de entender el horizonte de un noticiario fílmico como *Cine Verdad*. Aquí voy a tomar como ejemplo la representación del Holocausto en la literatura mexicana a partir de dos novelas: “Morirás lejos” de José Emilio Pacheco y “Cambio de piel” de Carlos Fuentes. Finalmente, voy a analizar las distintas cápsulas de *Cine Verdad* en torno a la Segunda Guerra Mundial, el Nazismo y el Holocausto. Dicho análisis toma como base las categorías de antifascismo, memoria cultural y conciencia histórica. Aunque las prácticas conmemorativas del Holocausto iniciaron en el México de los años cuarenta, podemos situar a estas representaciones fílmicas como parte de prácticas mnemotécnicas en torno a este genocidio. En estas representaciones culturales tenemos un ritmo del recuerdo ya que, progresivamente, pasamos de un relativo silencio a comienzos de los años cincuenta hacia una reactivación de la memoria del Holocausto a finales de los años cincuenta y los años sesenta. No obstante, en estas representaciones encontramos una tensión entre el carácter local y el carácter europeo e internacional del genocidio judío. Por lo tanto, la hipótesis de este trabajo es que las representaciones del Holocausto en el espacio cultural-fílmico de los años cincuenta y sesenta se centran *más en temas y procesos internacionales que nacionales*. No hay una apropiación

¹ Este artículo forma parte de mi investigación doctoral titulada “Las representaciones de lo alemán en el cine mexicano, 1935-1978”, la cual se encuentra en curso.

del genocidio judío para hablar de problemas nacionales. Más bien, *Cine Verdad* se sitúa en un lugar intermedio entre la omisión y la representación del Holocausto a partir de ciertos tropos europeos y universales, así como por ciertos actores antifascistas en México.

Palabras clave: Holocausto, noticiarios filmicos, literatura, antifascismo, memoria cultural y conciencia histórica.

Abstract

This article is divided into three parts: First, I will start from the transnational dimension of the Holocaust in Latin America and Mexico during the forties, fifties, and sixties. Secondly, I am going to contextualize the Mexico of the fifties and sixties in order to understand the horizon of a film newsreel like *Cine Verdad*. Here I am going to take as an example the representation of the Holocaust in Mexican literature based on two novels: “Morirás lejos” by José Emilio Pacheco and “Cambio de piel” by Carlos Fuentes. Finally, I am going to analyze the different *Cine Verdad* capsules around the Second World War, Nazism and the Holocaust. This analysis is based on the categories of anti-fascism, cultural memory, and historical consciousness. Although the commemorative practices of the Holocaust began in Mexico in the forties, we can situate these film representations as part of mnemonic practices around this genocide. In these cultural representations we have a rhythm of recollection as we progressively move from relative silence in the early 1950s to a reactivation of Holocaust memory in the late 1950s and 1960s. However, in these representations we find a tension between the local character and the European and international character of the Jewish genocide. Therefore, the hypothesis of this work is that the representations of the cultural-filmic space of the fifties and sixties focus more on international than national themes and processes. There is no appropriation of the Holocaust to talk about national problems. Rather, *Cine Verdad* is located in an intermediate place between the omission and the representation of the Holocaust based on certain European and universal tropes, as well as by certain anti-fascist actors in Mexico.

Keywords: Holocaust, film newsreels, literature, anti-fascism, cultural memory and historical consciousness.

El Holocausto en el horizonte latinoamericano y mexicano

En los años treinta, se produjeron en México diversos posicionamientos en torno a la persecución judía en Europa que involucraron tanto a individuos como a organizaciones de carácter social y gubernamental, pero también nacional e internacional. Sobre todo, tenemos espacios y redes antifascistas en los años cuarenta. Por un lado, está la izquierda mexicana, en la cual destacan intelectuales como Vicente Lombardo Toledano y publicaciones como la

revista *Futuro* o el periódico *El Popular*. Por otro lado, está el exilio europeo antifascista, principalmente español, alemán y judío. Estos últimos se organizaron en publicaciones como las revistas *Freies Deutschland* o *Tribuna israelita*. En esta, participaron judíos germanoparlantes como Otto Katz, Leo Katz, Bruno Frei, Egon Erwin Kisch y Theodor Balk, pero también colaboraron intelectuales mexicanos como Samuel Ramos, Julio Jiménez Rueda y Alfonso Reyes.

Para Andrea Acle-Kreysing, desde 1942 diversos escritos como *El Libro negro del terror nazi en Europa* ya hacían alusión al Holocausto en México. En cuanto a la publicación de *Tribuna Israelita*, la autora nos dice que ésta fue la culminación de la colaboración entre “Alemania Libre” y la comunidad judía de México a finales de 1944 (Acle-Kreysing, 2018, p. 85). Para la autora, la colaboración entre comunistas de habla alemana, sionistas de izquierda y comunistas en general fue un caso excepcional, sobre todo si se le compara con los exilios de habla alemana en otras partes del mundo.² Sin embargo, los judíos de habla alemana en México constituían una minoría frente a los hablantes del yiddish lo que constituyó dificultades para vincular el exilio judío con el exilio alemán. Una de las dificultades constituía acercar a las víctimas de la Alemania nazi a la defensa de la “verdadera” Alemania (Acle-Kreysing, 2018, p. 88).

Si bien hubo personalidades como José Vasconcelos, Rubén Salazar Mallén o el Dr. Atl que públicamente se mostraron a favor del fascismo y del antisemitismo, fueron más las voces antifascistas y liberales como Antonio Caso, Martín Luis Guzmán, Octavio Paz, Carlos Pellicer, Efraín Huerta, Julio Bracho o Rafael Solana. También los gobiernos de Lázaro Cárdenas y Manuel Ávila Camacho tuvieron una postura marcadamente antifascista. No obstante, a pesar de estos espacios y redes, Judit Bokser Misses-Liwerant, Daniela Gleizer y Yael Siman consideran que, al igual que el gobierno mexicano, estos intelectuales poco hicieron por la recepción de refugiados judíos.

113

En este sentido, las tres autoras establecen que los países latinoamericanos fueron, junto a los Estados Unidos, los mayores receptores de refugiados europeos durante las décadas de 1930 y 1940 (Bokser et al., 2016, pp. 267-268). Sin embargo, México fue uno de los países latinoamericanos que menos dio refugio a los judíos. A pesar de que para esos años existía en Brasil y Argentina un marcado antisemitismo, el número de refugiados fue considerablemente mayor si se le compara con México. Además, las tres autoras señalan la necesidad de incorporar una perspectiva transnacional para analizar el papel de México ante el Holocausto durante estos años. Inclusive consideran que esta perspectiva es importante no sólo cuando hablamos de prácticas concretas, sino también de conocimiento, información o representaciones culturales.

² Al respecto, destaca el grabado de Leopoldo Méndez “Deportación a la muerte” de 1942. Para Matthew Affron, curador de arte moderno del *Philadelphia Museum of Art*, es posible que sea una de las primeras imágenes que representaron el Holocausto. Véase el siguiente enlace: <https://www.enlacejudio.com/2016/11/14/artistas-mexicanos-los-primeros-en-pintar-el-holocausto/>

El cine mexicano también mostró una clara línea antifascista y transnacional. Junto a la propaganda y los eventos de carácter antifascista, tenemos noticiarios filmicos, documentales y películas de ficción realizadas por mexicanos y extranjeros que seguían este tono.³ Por ejemplo, Bokser Misses-Liwerant, Gleizer y Siman nos dicen que en México hubo proyecciones de películas extranjeras antifascistas como parte de una iniciativa gubernamental. A pesar de que el exilio alemán se involucró poco en la propaganda filmica, destaca el caso del actor Charles Rooner que trabajó en filmes antifascistas o proaliados como *Soy Puro Mexicano* (Emilio Fernández, 1942) y *Espionaje en el golfo* (Rolando Aguilar, 1943) en donde interpreta a espías alemanes. Al mismo tiempo, Rooner también colaboró en labores culturales con organizaciones del exilio alemán, austriaco y judío como el Heinrich Heine Klub (HHK), la Asociación Menorah o La Acción Republicana Austriaca de México (ARAM).⁴

Para los años de la posguerra, el tema del Holocausto fue poco evocado por la comunidad judía. Incluso podemos hablar de un relativo silencio después de los Juicios de Núremberg. En este sentido, Henry Rousso considera que los procesos de la memoria de los traumas históricos poseen una cierta regularidad, verificable incluso a escala planetaria.⁵ Después del genocidio, dictadura o proceso de violencia masiva comienzan discusiones sobre el castigo a los victimarios y la reparación a las víctimas. Luego de los primeros juicios, tiende a haber una etapa de olvido, amnistía y silencio a través del énfasis en el presente, la reconciliación y la unidad nacional. Sin embargo, sobreviene la anamnesis, el recuerdo y se reanudan los procesos judiciales, así como los trabajos de la memoria.

³ También filmes como *Soy puro mexicano* (Emilio Fernández, 1942), *De Nueva York a Huipanguillo* (Manuel R. Ojeda, 1943), *Espionaje en el golfo* (Rolando Aguilar, 1943) o *Escuadrón 201* (Jaime Salvador, 1945) fueron el resultado de la influencia de Estados Unidos. Según el trabajo de Seth Fein (1996), funcionarios de Hollywood y de la *Office of the Coordinator of Inter-American Affairs* (OCIAA) llevaron a cabo una política para influir en el contenido ideológico de los filmes mexicanos con el fin de contrarrestar la propaganda del Eje. Por ejemplo, el caso de *New York a Huipanguillo* es interesante ya que el escritor de esta película fue Juan F. Azcárate quien fue embajador de México en Alemania de 1937 hasta 1942 cuando se rompieron relaciones diplomáticas. De hecho, Azcárate también fundó la compañía *España-México-Argentina* (EMA) que produjo documentales sobre la guerra como *Our Mexican Eastern Front* y el noticiario filmico *EMA* de corte oficialista.

⁴ Además, me parece relevante el caso de José Revueltas quien mantuvo contacto con el exilio de habla alemana durante la Segunda Guerra Mundial, lo cual quedó plasmado en algunos de sus guiones cinematográficos. Al respecto, destacan *Que dios me perdone* (Tito Davison, 1948) y *En la palma de tu mano* (Roberto Gavaldón, 1951) en donde se alude al nazismo y los campos de concentración.

⁵ Para el caso del síndrome de Vichy, Henry Rousso establece varias etapas de la memoria: primero como un acontecimiento traumático, luego como una fase de represión que inevitablemente será seguida de una anamnesis (el retorno de lo reprimido) que puede convertirse en obsesión (Traverso 2007, pp. 81-82). En el caso alemán, inmediatamente después de la SGM está el debate de la culpa y la responsabilidad de Karl Jaspers, lo que es seguido por la represión de la era Adenauer (1949-1963) y, finalmente, una obsesión que alcanza su punto culminante en los ochenta con la *Historikerstreit* (querrela de los historiadores). En términos generales, la historiografía ha seguido el recorrido de la memoria ya que la producción histórica tiene un impulso con la reminiscencia que alcanza su pico con la obsesión. Aunque a veces memoria e historia no coinciden, para Traverso el juicio a Eichmann puso el debate del Holocausto fuera del terreno judío y dentro de la opinión pública. Aunque en México no se convirtió en una obsesión, ciertamente podemos hablar de una reminiscencia en los años sesenta.

Para María Elena Stella y Alberto Lena Ordóñez, los filmes sobre el Holocausto y el periodo nacionalsocialista fueron mucho menos frecuentes con la Guerra Fría. La enemistad de occidente con la Unión Soviética transformó la imagen del pueblo alemán, particularmente la República Federal de Alemania (RFA) que había pasado a ser un importante aliado. De modo que las representaciones de los campos de concentración alemanes, presente en los filmes de Sidney Bernstein y Alfred Hitchcock, fue mermando considerablemente. En el caso del cine mexicano destaca la censura de una secuencia de la película *En la palma de tu mano* (Roberto Gavaldón, 1951). En dicha secuencia, Clara, una inmigrante europea, le confiesa a una mujer alemana que es judía y que estuvo en un campo de concentración como lo revela el tatuaje de su hombro. Para este caso en particular, habría que preguntarnos por qué el Holocausto y el nazismo fueron censurables en 1951 y no durante los años previos y posteriores.

Fue para los años sesenta que el tema cobró cierta notoriedad, sobre todo dentro del ámbito cultural como fue el caso de la prensa, el cine o la literatura. En el caso de la prensa, es evidente la cobertura que se le dio al caso Eichmann en 1961. En este sentido, Enzo Traverso, siguiendo a Paul Ricoeur, establece una anamnesis o reminiscencia del Holocausto durante los años sesenta como consecuencia del juicio a Eichmann en 1961 y La guerra de los Seis Días en 1967. Si bien Traverso se refiere a estos procesos de memoria en países europeos como Italia, Alemania y Francia, en el caso de América Latina Yael Siman y Emanuel Kahan consideran que tiene sustento esta narrativa del “caso Eichmann” (Siman, 2020, p. 80). En términos generales, este juicio funcionó como un catalizador de la memoria del Holocausto ya que hasta ese entonces el genocidio judío en Europa no era un acontecimiento que despertara interés público. Además, ambos autores coinciden en que otros catalizadores de memoria también fueron la Guerra de los Seis Días, así como la Guerra de Yom Kippur.⁶

115

Del mismo modo, Daniel Levy y Natan Sznaider, quienes son citados por Estela Schindel, identifican cuatro grandes periodos en la memoria internacional del Holocausto:

La década de posguerra, caracterizada por una memoria extremadamente selectiva, una creciente conciencia del holocausto durante los años sesenta y setenta, un auge de eventos conmemorativos durante los ochenta y, como culminación de este, la universalización o globalización de su memoria a partir de la década del noventa. Las tres etapas, según estos autores, siguen un cierto “ritmo del recuerdo”: en un primer momento se acentúa el significado universal del Holocausto,

⁶ Para Elizabeth Jelin, mientras que en el juicio de Núremberg prácticamente no hubo testimonios sino pruebas documentales, en el juicio a Eichman el testimonio de sobrevivientes sí jugó un papel fundamental. Para la autora, los testimonios no fueron transmisibles o interpretables en el momento en que se producían los acontecimientos. Por ejemplo, en el caso del genocidio judío fue necesario el paso del tiempo, e inclusive la llegada de una generación nacida en la posguerra para que pudiera haber “testigos” (Jelin, 2005, p. 55). Además del caso Eichmann, para Daniel Lvovich la Guerra Fría y el conflicto de Medio Oriente constituyeron las variables fundamentales que explican la disposición de las sociedades occidentales a rememorar, a escuchar a los sobrevivientes y a formularse preguntas sobre aquel pasado traumático (Lvovich, 2007, p. 103).

luego este es acaparado por los patrones de memoria nacionales y, finalmente, se convierte en símbolo de las memorias “autorreflexivas” propias de la segunda modernidad (Schindel, 2017, pp. 142-143).

Aunque el Holocausto se constituyó como un tema sumamente discutido a partir de los años ochenta, podemos considerar que, ciertamente, hubo una reminiscencia en Europa y Latinoamérica. Precisamente, el caso latinoamericano es interesante porque se trata de un subcontinente colonizado que, como señala Estela Schindel, guarda una relación traumática, ambivalente e híbrida con la modernidad (Schindel, 2017, p. 141). Por lo tanto, en América Latina son evidentes los puentes entre las teorías poscoloniales, el boom de la memoria y los estudios del Holocausto. En otras palabras, la violencia colonial y poscolonial del subcontinente tiene el potencial de vincularse al Holocausto como un tropo universal.

Sin embargo, como veremos en *Cine Verdad*, en el caso mexicano esta reapropiación o resignificación no se ha materializado del todo. A diferencia de lo que señalan Levy y Sznajder, en México el tema del Holocausto poco se ha vinculado a temas como identidad, violencia, derechos humanos o memorias autorreflexivas. Sobre todo tratándose de un país con una larga tradición de violencia, discriminación, racismo y exclusión hacia los indígenas.⁷ En relación con esto último, el trabajo de Yael Siman y Emanuelle Kahan distingue las prácticas conmemorativas en México y Argentina, dos países que comparten un pasado represivo y una comunidad judía importante.

En el caso argentino, Kahan señala que durante la posguerra cobró más significado la derrota alemana en la SGM como un triunfo de la civilización contra la barbarie frente a la especificidad del exterminio de los judíos. No obstante, a diferencia de lo ocurrido en otras latitudes, el caso Eichmann no precipitó una mayor visibilidad de los testigos y sobrevivientes del nazismo. Fue hasta 1967, con la Guerra de los Seis Días cuando la Asociación Israelita de Sobrevivientes de la persecución nazi en Argentina, la *Sherit Hapleitá*, logró una mayor visibilidad pública. En este sentido, la última dictadura militar (1976-1983) fue el principal catalizador de la memoria del Holocausto.⁸ Actualmente, Argentina es un claro ejemplo del Holocausto como un tropo universal que puede adaptarse a violencias de otros espacios y temporalidades. Esto último también se puede relacionar a nociones como “Memoria protésica” (Alison Landsberg, 2004), “Memoria transnacional” (Andreas Huyssen, 2002) o

⁷ Dentro de un programa de debate del Canal Once, los analistas (Lorenzo Meyer, Leonardo Curzio, María Amparo Cazar y José Antonio Crespo) decidieron titular a uno de los bloques como “Auschwitz en México”. Esto porque refieren a un campo de exterminio usado por los narcotraficantes en Tamaulipas en donde hallaron media tonelada de restos humanos. Aquí el tropo universal del Holocausto se vincula con la violencia derivada del narcotráfico tendiendo un puente entre el presente de violencia en México y un pasado traumático. Véase el programa “Primer Plano” del 12 de julio del 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=E66AyfAfgq4>

⁸ De hecho, la educación sobre el Holocausto es obligatoria en las escuelas argentinas. Además, Argentina es el único país de América Latina que forma parte de IHRA (*International Holocaust Remembrance Alliance*).

“Memoria multidireccional” (Michael Rothberg, 2009). Por otro lado, Siman considera que en el caso mexicano las primeras actividades conmemorativas provinieron de las comunidades judías durante los años cincuenta y sesenta. Si bien durante estos *años distintos espacios culturales mostraron un mayor interés por el genocidio* judío, para Siman el juicio a Eichmann poco catapultó la notoriedad del Holocausto a pesar de haber sido ampliamente cubierto por la prensa nacional e internacional.

También hay que decir que durante la primera mitad de los años sesenta, había en Latinoamérica un paradigma del desarrollismo. De modo que los medios de comunicación privilegiaban este discurso oficial del fortalecimiento económico y social por encima de otros temas.⁹ Además del desarrollismo, para Estela Schindel otro paradigma fue el derivado de la Revolución cubana en torno a la liberación nacional. Para la autora, ambos paradigmas resultaban incompatibles con una reflexión o una lectura productiva de temas como la SGM o el Holocausto (Schindel, 2017, p. 144).

A diferencia de Argentina, en México la violencia en torno a la represión de estudiantes en 1968 o la Guerra sucia en los años setenta catapultó poco la memoria en torno al Holocausto. De hecho, la mayoría de los autores coinciden que la reflexión en torno al genocidio judío en México está estrechamente vinculada a la experiencia de la comunidad judía. Sin embargo, para Siman y Kahan esta comunidad ha mostrado poca independencia ya que muchas veces ha seguido las pautas delineadas por los actores políticos nacionales (Siman, 2020, p. 108).

117

Para Estela Schindel, los espacios culturales fueron muy importantes para la recepción del Holocausto en América Latina. El trabajo de Schindel se basa en revistas culturales de Argentina, México y Brasil ubicando tres grandes periodos en la recepción del Holocausto: en la primera, entre 1945 y 1950, los autores no se ocupan del Holocausto como tal sino del impacto de la SGM en su conjunto; la segunda, entre los años cincuenta y ochenta, es una etapa en la cual el tema está prácticamente ausente en la agenda política y cultural de la región; y finalmente, en la tercera etapa, que empieza a partir de los años ochenta y llega hasta la actualidad, el Holocausto emerge progresivamente en la esfera pública más allá de los debates judíos.

Este estudio considera que fue durante esta última etapa que autores como Primo Levi, Tzevtan Todorov, Zygmunt Bauman, Jorge Semprún, George Steiner, Yosef Yerushalmi o Giorgio Agamben empezaron a ser traducidos y leídos. También es contrastante que Jorge Luis Borges escribió sobre el nazismo y el Holocausto como una metaforización de toda barbarie mientras que, como señala Ilán Stavans, durante la posguerra Octavio Paz no dedicó

⁹ Por ejemplo, en la primera plana de *El informador*, la principal noticia era la devolución del Chamizal por parte de Estados Unidos, siendo relegada a la página ocho una nota sobre un juicio a guardias y funcionarios de Auschwitz. “El juicio a los nazis” por Walter Zwick en *El informador*, 21 de diciembre de 1963.

ninguna página a la condena o memoria de este acontecimiento. Finalmente, se reconoce que hay un vínculo entre el juicio de Eichmann en Israel y la mayor difusión del Holocausto. Este proceso dio pie a que importantes intelectuales se pronunciaran al respecto. No obstante, el paradigma de la Revolución cubana incentivó campos culturales altamente politizados en los años sesenta y setenta, por lo que el Holocausto se convirtió en objeto de reflexión sólo en el marco de los intereses intelectuales revolucionarios (Schindel, 2005, p. 31).

La autora nos dice que su trabajo sobre los intelectuales latinoamericanos y el Holocausto es una indagación inicial que deberá ser ampliada y verificada para otros contextos y objetos empíricos. En este sentido, el siguiente apartado contradice hasta cierto punto esta segunda etapa del ausentismo, pero coincide con la politización de los intelectuales.

***Cine Verdad* y el contexto político y cultural del México de los años cincuenta y sesenta**

Para este apartado, nos interesa el periodo de los años cincuenta y sesenta. Sobre todo porque ahí se enunciaron los clips de *Cine Verdad*, así como otras representaciones. Esto es importante porque estas representaciones se asociaron con personalidades, redes y espacios fuera de la comunidad judía como ocurrió en los años cuarenta.

Para la década de los años cincuenta y sesenta hubo un auge de los noticiarios filmicos en México.¹⁰ Mientras que este periodo significó la desaparición de muchos noticiarios en países como Estados Unidos o Reino Unido, en Latinoamérica se produjeron una cantidad importante de ellos.¹¹ Estos noticiarios se exhibían antes de las películas y tenían una duración aproximada de diez minutos. Aunque había números monográficos, la mayor parte de los noticiarios eran multitemáticos. Entre sus principales funciones estaba instruir, informar y entretener a la población. En *Cine Verdad*, la función no era informar a través de notas de actualidad o de entretener mediante clips deportivos o cómicos. Más bien se trataba de una revista filmica de carácter científico y cultural cuya función era la de instruir.

¹⁰ Este boom de los noticiarios filmicos está relacionado a las políticas llevadas a cabo desde el cardenismo, pero sobre todo la política cinematográfica de los años cuarenta. Por ejemplo, la Ley federal de la Industria Cinematográfica de 1949 establecía que la mitad del tiempo debía destinarse a la exhibición de películas mexicanas en todas las salas de cine. Sin embargo, los exhibidores justificaban el tiempo de pantalla del cine mexicano mediante los noticiarios filmicos y los cortometrajes o medimetrajes documentales exhibidos antes de cada película.

¹¹ Para el caso latinoamericano, véanse los siguientes trabajos: Paulo Antonio Paranaguá, *El cine documental en América latina*, Madrid, Cátedra, 2003; Clara Kriger, “Una lectura de Sucesos Argentinos” en *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Buenos Aires, Universidad de Tucumán, 2007 e Irene Marrone y Mercedes Moyano Walker (eds.), *Persiguiendo imágenes. El noticiario argentino, la memoria y la historia (1930-1960)*, Buenos Aires, Editorial del Puerto, 2006.

A lo largo de veinte años, desde que empezó a exhibirse en 1953 hasta 1973 cuando dejó de producirse, *Cine Verdad* conservó una *línea editorial* educativa. De ahí que los contenidos serios, educativos y programáticos fueran privilegiados. No obstante, la mayor parte del público mexicano tenía predilección por los contenidos lúdicos o expresivos como los sketches cómicos. Para Floccence Toussaint, *Cine verdad* dejó de producirse por los problemas económicos derivados de la fuga de la publicidad a la televisión, la falta de apoyo gubernamental y por la preponderancia del deporte: “Fue un corto que las agencias de publicidad siempre detestaron; el gobierno nunca le hizo caso, tenía problemas para pasar en las pantallas de los cines porque se alegaba que era solemne y aburrido. La cultura era solemne y aburrida, ¡viva el deporte! Afirma con enfado Miguel Barbachano Ponce.” (Toussaint 1979, p. 4).¹² Además, los noticiarios filmicos nunca alcanzaron la inmediatez de la radio, la prensa o la televisión ya que su periodicidad más frecuente sólo llegó a ser de carácter semanal.¹³ No es casualidad que este noticiario dejó de producirse en los años setenta cediendo su vasto acervo a la televisión pública mexicana.

Cine Verdad también se constituyó como un espacio en donde convivieron destacados personajes ligados al ámbito cultural mexicano e incluso hispanoamericano. Durante los años que abarcó esta revista, podemos agrupar tres etapas: En la primera, que fue de 1953 a 1958, participaron gente como Jomi García Ascot, Fernando Espejo, Carlos Velo, Fernando Gamboa, Joseph Renau, Héctor Azar, Rubén Gámez y Nacho López. En la segunda, que abarcó de 1958 a 1964, la dirección de la revista pasó a manos de Miguel Barbachano Ponce, siendo la etapa más fructífera de la revista por la gran cantidad de temáticas y de colaboradores como los escritores Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Elena Poniatowska, Juan Rulfo y José Emilio Pacheco (figs. 1 y 2). Por último, la tercera etapa, que abarcó de 1964 a 1973, constituyó la decadencia de *Cine Verdad*. Si bien la multiplicidad de temáticas siguió, las personalidades de la revista cada vez adquirieron más notoriedad en la sociedad por lo que muchos dejaron de participar dentro de este espacio.¹⁴

¹² De igual modo, Ana Rosas Mantecón nos dice que la falta de interés por parte del público mexicano frente a ciertas ofertas culturales no sólo se debe al débil capital cultural con que cuentan para apreciarlas, sino también a la fidelidad de los grupos en los que se insertan (Rosas Mantecón, 2017, p. 38).

¹³ Por ejemplo, la televisión se fue adaptando a las nuevas tecnologías como el sonido directo en los años sesenta o la comunicación satelital en los años setenta que brindó la posibilidad de realizar noticiarios en vivo. Esto último dejó en desventaja a los noticiarios filmicos al no poder competir con la “simultaneidad despacializada” relacionada a la era de las telecomunicaciones.

¹⁴ Si bien las cápsulas de *Cine Verdad* partieron de un escritor y de una posición ante el mundo, es difícil hablar de una sola figura de autor o realizador, así como de un yo meditativo. Para empezar, con la recopilación generalmente los guiones se escribían antes del montaje lo que derivó en problemas técnicos como la falta de imágenes de archivo a la hora de montar un clip, pero también en que la imagen sólo servía de ilustración o relleno a lo que se decía en el guion. Seguramente, los escritores de *Cine Verdad* no seleccionaban las imágenes, cosa que sí hacía el editor. Asimismo, es importante señalar que la mayor parte de los autores de *Cine Verdad* como Carlos Fuentes, Gastón García Cantú o Jomi García Ascot eran escritores y no cineastas, por lo que no es difícil afirmar que estos autores privilegiaban a la palabra por encima de la imagen. El mismo Carlos Fuentes lo reconocía al hablar de los guiones filmicos que él y Gabriel García Márquez escribieron: “Porque en esa época, él y yo fabricábamos guiones de cine, demostrando nuestra verdadera vocación cuando nos deteníamos horas en



Figuras 1 y 2. Fuente: *Cine Verdad*

Es importante señalar que algunos de los colaboradores de *Cine Verdad* pertenecieron a una generación de intelectuales, literatos y artistas como Juan Rulfo, Leopoldo Zea, Eli de Gortari, Octavio Paz, Jaime Sabines, Rosario Castellanos, Sergio Pitol, José Emilio Pacheco, Carlos Monsiváis, José Revueltas, José Luis Cuevas o Juan José Arreola. Esta generación criticó la estrechez del nacionalismo revolucionario, por lo que se interesaron en los problemas mundiales como la Revolución Cubana, los movimientos de liberación nacional y el orden internacional de la Guerra Fría. Precisamente en México, la Revolución cubana abrió una discusión sobre la propia identidad mexicana en pleno cincuentenario de la Revolución mexicana. Mientras el gobierno celebraba la revolución, otros intelectuales cuestionaban sus resultados. Por ejemplo, para el escritor Fernando Benítez la Revolución cubana significó un acercamiento con el Cardenismo y con el Tercer mundo, razón por la cual denominó a Fidel Castro como un “revolucionario nacionalista” (Urías Horcasitas, 1235).

Dentro de un contexto de industrialización y crecimiento urbano, destaca la Generación de Medio Siglo, nombrada así por la revista homónima que se publicó de 1953 a 1957. Este grupo urbano, universitario y cosmopolita fue dominante en la cultura mexicana desde mediados de los años cincuenta hasta principios de los años setenta. Su presencia fue patente a través de instituciones como la Dirección de Difusión Cultural de la Universidad Nacional Autónoma de México. A partir de 1953, Jaime García Terrés se hizo cargo de esta dependencia universitaria cuyas principales funciones fueron la organización de actividades culturales como conferencias, mesas redondas, recitales, exposiciones, conciertos, funciones de cine y

colocar una coma o en describir el portón de una hacienda. Es decir: nos importaba lo que se leía, no lo que se veía” (García Márquez 2007, pp. 8-9).

teatro, la publicación de libros, etc.¹⁵ En otras palabras, el objetivo era difundir el patrimonio cultural universitario a la sociedad mexicana. Por otro lado, está el Centro Mexicano de Escritores que fue fundado en 1951. De mediados de los cincuenta a fines de los sesenta, escritores como Jorge Ibarguengoitia, Tomás Segovia, Juan García Ponce, Inés Arredondo, Vicente Leñero, Carlos Monsiváis, Salvador Elizondo, Fernando del Paso y José Emilio Pacheco gozaron del apoyo de este Centro. Incluso libros como *Pedro Páramo*, *La región más transparente*, *Algo sobre la muerte del Mayor Sabines*, *Balún Canán* y *Farabeuj* nacieron bajo el estímulo de estas becas.

También estuvieron las revistas y los suplementos culturales. Por ejemplo, Fernando Benítez fue fundador y director de los suplementos culturales “México en la Cultura” (1949-1961) del diario *Novedades* y “La cultura en México” (1961-1973) de la revista *Siempre!*¹⁶ Aunque el énfasis era literario, estos suplementos incluían otros temas como el arte e incluso se llegaban a abarcar reflexiones sobre la realidad sociopolítica y humanística. Tanto *Cine Verdad* como estos dos suplementos culturales están ligados al periodismo cultural que posee un énfasis en la divulgación, así como en la amplitud y la heterogeneidad. De ahí la variedad de múltiples temas que buscaban acercarse a un público general.

Para Leonardo Martínez Carrizales, desde un punto de vista historiográfico esta generación se ve interpelada por su propia historicidad. Esto quiere decir que en el conocimiento de la Generación de Medio Siglo destaca una perspectiva anecdótica, narrativa y emotiva. De este modo, los hombres de letras como Carlos Fuentes se auto asumieron dentro de este horizonte sociocultural. Justamente, estos autores fueron concebidos en los años sesenta como celebridades. Por el contrario, para Martínez Carrizales el trabajo de estos autores no era una expresión personal, sino que formaba parte de estructuras simbólicas surgidas en los años cuarenta con la industrialización del país y el revisionismo historiográfico de la Revolución mexicana.¹⁷ Incluso la propia categoría de “Generación de Medio Siglo” es un lugar de la memoria y un lugar retórico construido por las élites letradas durante la segunda mitad del siglo XX. No obstante, en dicha categoría también encontramos horizontes de enunciación como son “los universos conceptuales, los valores y las formas simbólicas por medio de las cuales los datos se organizan, se difunden y se convierten en materia de apropiación efectiva” (Martínez Carrizales 2008, p. 29). Como ejemplo, tenemos las instituciones y los

¹⁵ Para 1967, el nombramiento de Gastón García Cantú como Jefe de la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM constituyó el inicio de muchas dificultades para el grupo. Esto debido al nacionalismo de García Cantú.

¹⁶ A este grupo se le acusó de ser una “mafia literaria” debido a la constante presencia de esos jóvenes escritores en los dos suplementos que dirigió Benítez, pero también en publicaciones literarias, en los centros de cultura y en las principales casas editoras del momento.

¹⁷ Para el autor, a partir de los años cuarenta Daniel Cosío Villegas y Jesús Silva Herzog convirtieron a la Revolución Mexicana en objeto de debate público y parte sustantiva del patrimonio simbólico de los intelectuales, otrora reservados a políticos, funcionarios, especialistas y técnicos como José Vasconcelos. En este sentido, también es antecedente la orientación ideológica de la revista *Cuadernos Americanos*, fundada en 1942. En pocas palabras, “la Generación de Medio Siglo es, por sí sola, expresión del nuevo orden simbólico de la sociedad mexicana” (Martínez Carrizales, 2008, p. 35).

suplementos de carácter cultural, pero también los instrumentos como el ensayo y los géneros del periodismo que discurrieron en torno al cambio, la transformación, la novedad, la originalidad, el futuro, la crítica o la modernidad, etc. Precisamente, en *Cine Verdad* tenemos títulos como “Ensayo” lo que da cuenta de la influencia literaria y periodística que había en esta revista fílmica. De ahí la relación con el horizonte sociocultural al que hemos aludido (figs. 3 y 4).



122

Figuras 3 y 4. Fuente: *Cine Verdad*

De modo que estos espacios culturales se distinguieron por su interés en problemas nacionales, pero al mismo tiempo su apertura hacia cuestiones internacionales. De hecho, la primera editorial de *México en la cultura* decía lo siguiente: “Lo mexicano con trascendencia universal y lo universal que fecunde lo mexicano podría servir como un lema (Camposeco 2015, p. 102)”.¹⁸ Por lo tanto, había una necesidad de repensar el nacionalismo mexicano a partir de los problemas internacionales. Como ejemplo, José Luis Cuevas escribió “La cortina del nopal” que fue publicado precisamente en este semanario cultural.

En relación a la izquierda y al periodismo de carácter cultural, encontramos afinidades entre *Cine Verdad* y otras revistas o suplementos de carácter escrito como *México en la Cultura*, *Política. Quince días de México y del Mundo* (1960-1967) o *La Cultura en México*. Esta izquierda de los años sesenta contaba con una importante afinidad hacia la Revolución cubana, pero también se caracterizó por el distanciamiento con el marxismo soviético y el acercamiento

¹⁸ Ya desde los años cincuenta, la discusión en torno a lo mexicano estaba en auge con la publicación de *El Laberinto de la Soledad*, en donde Octavio Paz señalaba que los mexicanos “somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres.” A pesar de la lectura esencialista que pueda suscitar, para Armando Pereira la imagen del mexicano que Octavio Paz prefigura en este libro no es una imagen esencialista, sino histórica (Pereira, 1995, p. 198).

con las luchas de liberación nacional del llamado Tercer Mundo. En términos generales, si algo caracterizó a *Política y México en la cultura* fue el énfasis en el antifascismo, el antiimperialismo y el pacifismo. De hecho, para estos años vemos en *Cine Verdad* ciertas referencias audiovisuales al antifascismo y el pacifismo. Cabe decir que esta izquierda poco tuvo que ver con los movimientos más radicales de la década siguiente debido a que fue bastante moderada y oficialista.

Estos espacios culturales no sólo compartieron ideas sino también colaboradores como fue el caso de Carlos Fuentes. Precisamente, Fuentes tuvo una intensa actividad política a principios de los años sesenta. Como colaborador participó en estas tres revistas, pero también en encuentros y conferencias de izquierda. Tanto en *Cine Verdad* como en *Política*, Fuentes escribió numerosos ensayos sobre cuestiones nacionales (la Revolución mexicana y la realidad actual en México, siendo destacable el asesinato de Rubén Jaramillo y los movimientos laborales de 1958 y 1959) e internacionales (la Primera Guerra Mundial, la Guerra Civil Española, la Unión Soviética, la Revolución cubana, la injerencia de los Estados Unidos en los asuntos latinoamericanos, las tensiones de la Guerra Fría, el movimiento de países no alineados y el mayo francés). Al respecto de su actuar político, Fuentes apuntaba la tarea:

En un país como el nuestro, de estructura democrática tan deficiente, de limitadas posibilidades de expresión política, de enormes problemas irresueltos y aplazados, y de temibles opresivas vecindades [...], el escritor, el intelectual no pueden ser ajenos a la lucha por una transformación política que, en última instancia, supone también una transformación cultural. En gran medida, el escritor, en México, le da una voz a quienes no pueden hacerse escuchar (Cómo se citó en Martínez Carrizales, 2008, p. 37).

123

Además de Fuentes, en *Política* participaron escritores que provenían del Partido Comunista, del gobierno, del lombardismo y del nacionalismo revolucionario. Políticamente, hay una relación entre esta revista y el Cardenismo a través del Movimiento de Liberación Nacional (MLN). Dicho movimiento tuvo como génesis el año de 1958 cuando el expresidente Lázaro Cárdenas buscó reposicionarse en el escenario político mediante la constitución de una coalición política, la cual contó un discurso tercermundista y anticolonialista. Para Beatriz Urias Horcasitas, esta revista nunca llegó a ser tan revolucionaria o vanguardista dentro de la izquierda. Fue hasta después del movimiento estudiantil de 1968 cuando aparecieron revistas más innovadoras como *La Cultura en México*.¹⁹

¹⁹ Para Ana María Serna la esfera pública mexicana se rehabilitó en 1968. Si bien esta esfera se fortaleció de 1910 a 1940, entre 1940 y 1968 se debilitó frente a la centralización del poder político y económico. Como señalan Daniel Cosío Villegas y Carlos Monsiváis, quienes son citados por Serna, la prensa independiente no existía en el México de la década de 1960. Entre

En relación con el Holocausto, destacan dos novelas que están ligadas a estos espacios: *Morirás lejos*, de José Emilio Pacheco, y *Cambio de piel*, de Carlos Fuentes. Al igual que en el cine, dentro de la literatura encontramos diversas maneras de representar el Holocausto. Destaca la literatura de testimonio como el caso de Primo Levi, Elie Wiesel o Jean Améry. Algunas obras ponen el acento en la reconciliación, mientras que otras apuestan por el resentimiento. Unas ponen más énfasis en la vida dentro del *lager* y otras en el viaje a éste. Por otra parte, también tenemos escritores que no son judíos ni vivieron la experiencia concentracionaria. En cualquier caso, al igual que con la historiografía y la cinematografía, el Holocausto constituye todo un reto para la narrativa literaria.

Para Saul Friedlander, el Holocausto es un evento que pone a prueba los conceptos tradicionales y las categorías de representación (Friedlander, 1992, pp. 2-3). Esto quiere decir que las representaciones del genocidio más radical en la historia presentan *límites a la narrativa y al lenguaje*. Es evidente la imposibilidad de integrar este evento a una narrativa lógica, monocausal, objetiva y continua. De ahí la necesidad de la ambigüedad ideológica y la experimentación estética. Para el caso del cine y la literatura, Friedlander resalta el trabajo de Luchino Visconti, Hans-Jürgen Syberberg, Paul Celan y Michel Tournier. En este sentido, estas representaciones están insertas en el marco del posmodernismo que cuestiona la tradicional frontera entre ficción y realidad. Sin embargo, también tenemos representaciones muy politizadas en cuanto a posiciones ideológicas tanto en la literatura como en el cine. Como veremos más adelante, el cine europeo de la posguerra presentó un paradigma antifascista a diferencia del cine hollywoodense que se ha caracterizado por su marcada línea comercial.

124

En el caso mexicano, Marlene Rall analiza las imágenes del alemán y de Alemania en las letras mexicanas. La autora nos dice que hasta la segunda mitad del siglo XX Alemania no tenía un lugar eminente dentro de las letras mexicanas. Aunque este país no tuvo colonias en América, los doce años del Tercer Reich dejaron la imagen del imperialismo y el colonialismo más brutal que ha sido símbolo de barbarie. De esta manera, la dictadura nazi fue un catalizador para que la literatura mexicana se interesara más en Alemania, la cual ha sido representada con base en la civilización y la barbarie. Por ejemplo, tenemos múltiples escritos que nombran este imaginario dividido: Desde Sergio Pitol en su escrito “Alemania vs Alemania” hasta Jorge Volpi quien evoca esta distinción al hablar del físico Max Planck. No obstante, para Rall la barbarie ha sido más recurrente. Como ejemplo están las novelas *Morirás lejos* y *Cambio de piel*, ambos libros publicados en 1967. Si bien la autora considera que autores como Juan García Ponce, José María Pérez Gay, Inés Arredondo, Sergio Pitol, Javier García-Galiano, Elena Garro, Juan Villoro o Alberto Vital introdujeron temas alemanes en la literatura mexicana, podemos considerar a estas dos novelas como pioneras.

1940 y 1968, el deber del periodismo era reprimir la disidencia, desalentar la politización y fomentar una visión histórica de la realidad internacional (Serna, 2014, p. 140).

De modo que tanto Fuentes como Pacheco escribieron dos libros vinculados con el tema del genocidio judío. La novela de Fuentes narra el viaje de cuatro amigos a Cholula, siendo Franz el personaje alemán que representa al fascismo. Aquí el autor compara el sacrificio prehispánico con el Holocausto a través de dos lugares icónicos: Cholula y Auschwitz. A pesar de que su novela tiene muchas lecturas, con esto el autor podría establecer que los actos de barbarie no son obra de uno sino de muchos pueblos. En este sentido, las novelas de Fuentes y Pacheco reflexionan sobre la represión y la violencia que está presente en numerosas sociedades a lo largo del tiempo, pero también sobre la singularidad del genocidio judío.²⁰

Además, ambas novelas responden a un horizonte particular en los años sesenta. Recordemos que, al igual que Fuentes, Pacheco participó en *Cine Verdad y México en la cultura*. En el caso de la primera novela de Pacheco, ésta abarca la diáspora judía en dos temporalidades: Por un lado, está la narración de la destrucción del Templo hebreo de Jerusalén por parte de los romanos en el año 70 d. C. Por otro lado, se nos narra el establecimiento del gueto de Varsovia de donde miles de judíos salieron deportados a los campos de exterminio de Auschwitz-Birkenau o Treblinka, todo bajo el yugo de la Alemania nazi. Su novela también abarca el presente a través de dos figuras cambiantes y complejas: Eme, el victimario que vive entre la culpa, y Alguien, una víctima que ansía venganza. Es importante señalar que la novela continuamente está dando saltos temporales a través de diferentes ideogramas como *Salónica, Diáspora, Grossaktion, Totenbuch* o *Götterdämmerung*.

125

Es importante señalar las diversas similitudes y divergencias entre las dos novelas y los clips de *Cine Verdad*. Tanto Pacheco como Fuentes fueron colaboradores de este noticiario filmico en una faceta más ensayística que literaria. Por otro lado, en las novelas ambos autores prácticamente no recurren a conceptos como “Holocausto” o “Shoa” pero sí aluden a los judíos y los oficiales alemanes. Incluso el personaje de Adolf Eichmann está presente en la novela de Fuentes. Por lo consiguiente, estos dos libros están ligados a un horizonte sociocultural de los años sesenta. Si bien Pacheco nunca usa los conceptos de “barbarie” o “fascismo”, sí ocupa frases como “Noche y Niebla” (*Nacht und Nebel* en alemán). Esto último refiere a un decreto emitido por la Alemania nazi sobre la represión y desaparición de opositores al régimen en los territorios ocupados. Como veremos en el siguiente apartado, esta frase también se utiliza en el clip “Ensayo” de *Cine Verdad*. En la novela, Pacheco ocupa la

²⁰ Esto último se vincula a diversos debates que han reflexionado sobre la naturaleza general o singular del Holocausto y el nazismo. En la postura general, destacan los trabajos de Hannah Arendt, Theodor Adorno o Zygmunt Bauman. También está el caso de Enzo Traverso quien señala que los debates en torno a la singularización de los crímenes del nazismo han traído buenos resultados. Sin embargo, también han caído en los vicios de la memoria como la subjetividad, la selectividad o el poco respeto hacia la cronología (Traverso, 2007, pp. 74-75). Para el historiador, italiano no hay que suprimir la memoria, pero sí hay que trasladarla a un conjunto histórico más vasto. Por otro lado, en la postura singular destaca la historiografía alemana vinculada con el *Sonderweg* (camino particular). Entre los diversos exponentes, destaca el sociólogo Norbert Elías. Aquí se buscan establecer las particularidades históricas de Alemania (construcción tardía de un estado-nación, poca cultura liberal, sistema antiparlamentario o tradición burocrática) y su relación con los crímenes nazis. Recientemente, esta postura ha sido retomada en los trabajos de Peter Hayes y Judit Bokser Misses-Liwerant.

frase tanto en alemán como en español: “*Nacht und Nebel*, resonancia de címbalos oscuros, los prisioneros desaparecerán sin dejar huella, se perderán en la noche y la niebla, nadie sabrá de su destino final, el terror secreto, el misterio de las fábricas que elaboran muertos, la tecnología aplicada a la destrucción de la vida para conquistar el *Lebensraum* de los alemanes” (Pacheco, 2016, p. 49). Estos enunciados guardan cierta relación con el libro *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal* que Hannah Arendt publicó en 1963. En su columna semanal, Pacheco nos dice que la discusión de este libro alcanzó dimensiones planetarias (Pacheco, 2017, p. 143).²¹ Más adelante veremos que la impronta de Arendt también está presente en el clip “Ensayo”.

Es evidente que para los años sesenta hay un interés de estos dos escritores por el genocidio judío. Si bien México no fue un país directamente interpelado por el Holocausto como Alemania o Israel, tanto Fuentes como Pacheco se interesaron en este tema así como en diversos problemas internacionales. Al igual que con el cine, también podemos hablar de una especie de reminiscencia dentro de la literatura mexicana. Como ya vimos con Enzo Traverso, el caso Eichmann y el conflicto en Medio Oriente reactivaron la memoria del Holocausto para los años sesenta. Al menos en el caso de Pacheco, la guerra y la paz eran temas que había que reflexionar a través de la diáspora judía. En este sentido, en *Morirás lejos* tenemos alusiones a la bomba atómica o la Guerra de Vietnam. También el Holocausto funcionó como tropos de la violencia tanto en *Cine Verdad* como en la novela de Pacheco.

126

En relación con Friedlander, ambas novelas han sido señaladas como experimentales. En su libro, Pacheco se aleja del antifascismo y la izquierda para complejizar la distinción entre víctimas y victimarios. Su novela es un texto narrativo experimental porque aquí el narrador busca a un coautor más que a un lector. En otras palabras, la narrativa no es clara y continua. Por otra parte, la novela de Fuentes posee un cierto tono antifascista al igual que sus guiones para *Cine Verdad*. Aunque en este noticiario Fuentes no escribió sobre la SGM o el Holocausto, sí hace alusión al fascismo en un clip sobre la Guerra Civil Española.²²

En contraste con las novelas de Fuentes y Pacheco, los clips de *Cine Verdad* estarían más cercanos a la coherencia y la explicación del Holocausto dentro de narrativas como la SGM y el antifascismo, lo que enfatizaba la distinción entre víctimas y victimarios. Esto derivado de la marcada línea de izquierda que tuvo este noticiario filmico, pero también de su función pedagógica. Si bien las propuestas audiovisuales son interesantes, hay que decir que la falta de metraje fue un elemento que limitó la complejización y la profundización del tema.

²¹ De 1973 a 2014, José Emilio Pacheco escribió la columna semanal “Inventario” en donde se acercaba a la literatura mexicana y universal, pero también a hechos culturales e históricos.

²² Para ilustrar mejor esto, la novela de Fuentes fue prohibida en la España franquista al ser considerada una obra pornográfica, antirreligiosa, comunistoide, projudía y antialemana.

Finalmente, hay diversas referencias cinematográficas en ambas novelas. Esto debido al gusto de ambos autores por el cine, lo que quedó manifestado en los guiones fílmicos que escribieron. De hecho, diversos trabajos encuentran que tanto *Cambio de piel* como *Morirás lejos* poseen una impronta cinematográfica. En el caso de la novela de Fuentes destacan las referencias al cine expresionista alemán, mientras que en la novela de Pacheco también hay referencias a filmes expresionistas alemanes, pero sobre todo hay coincidencias con los filmes *Noche y niebla* (1956) e *Hiroshima, mi amor* (1959), ambos de Alain Resnais. Para Nancy Hernández García, el libro de Pacheco y *Noche y niebla* comparten la imposibilidad de representar el horror de la barbarie, mientras que *Hiroshima, mi amor* y *Morirás lejos* comparten una estructura narrativa no lineal (Hernández García, 2018, p. 42).

Hasta este punto, tenemos que el quid de este trabajo es la tensión entre la representación local del Holocausto y la representación europea e internacional. En pocas palabras, la tensión entre una memoria local y una memoria internacional. Al respecto, Armando Pereira (1995) nos dice que si algo distinguió a la cultura mexicana en la transición del medio siglo fue el movimiento entre dos ejes fundamentales y dos polos contrapuestos: “Por una parte, un afán nacionalista que la restringe a moverse en el interior de sus fronteras y en franca contraposición a todo lo que pueda venir de fuera y, por otra, una actitud más amplia y comprensiva que sabe que una cultura vive y se enriquece por su contacto con el exterior” (Pereira, 1995, p. 211). Justamente, en el siguiente apartado veremos *cómo se desarrolla esta tensión en las representaciones del noticiario fílmico Cine Verdad*.

Las representaciones del Holocausto en el noticiario fílmico *Cine Verdad*

Aunque *Cine Verdad* abarcó numerosos temas como la ciencia, la arqueología, la arquitectura o el arte, fue la historia, tanto nacional como internacional, uno de los temas más recurrentes. Entre los colaboradores que más escribieron sobre historia están Gastón García Cantú y Carlos Fuentes quienes desarrollaron una intensa actividad política durante los años cincuenta y sesenta. Sobre todo, destaca la afinidad de García Cantú por el Cardenismo y de Fuentes por la Revolución cubana. Sin embargo, en Fuentes está admiración *se fue diluyendo con el paso* de los años, mientras que García Cantú mantuvo su admiración por el Cardenismo.

La segunda etapa de *Cine Verdad* fue la más prolífica en cuanto a temas históricos. Por ejemplo, a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta se escribieron numerosos guiones que versaban sobre historia nacional e internacional. Hay diversos clips sobre las dos guerras mundiales y el periodo entreguerras. De los ocho clips que mencionaremos, los

primeros seis pertenecen a esta segunda etapa, mientras que los dos últimos son relativos a la tercera etapa de *Cine Verdad*.

Para empezar, está el clip “Guerra de España” escrito por Carlos Fuentes a finales de los años cincuenta (fig. 5). A través de una postura antifascista, se nos dice lo siguiente: “El 17 de julio de 1936, el general Francisco Franco se levanta en armas contra la república española. La Segunda Guerra Mundial ha empezado en suelo español. Las democracias occidentales esconden la cabeza mientras el nazi-fascismo yergue la suya”. Además de imágenes de tanques, aviones alemanes y soldados en la guerra, vemos planos generales de los discursos de Mussolini y de Hitler cuando se nos habla de los histriones fascistas: “Pero no es sólo la traición contra la España democrática, progresista y moderna, es la agresión totalitaria contra el hombre. Los histriones aúllan y el pueblo español muere. Es el hombre de Teruel, de Guadalajara, de Guernica y de Mérida que lucha sin armas contra los aviones de Hitler y Mussolini” (fig. 6). Al final, mientras vemos una pintura de Goya (*Nada. Ello dirá*), se nos dice en un tono moralista que un camarada murió en el ardiente amanecer del mundo: “La historia se convirtió en moral, el mundo no supo entender la lección”.

128



Figuras 5 y 6. Fuente: *Cine Verdad*

En relación con la SGM, García Cantú escribió a finales de los años cincuenta un clip titulado “Día de la victoria” (fig. 7). A pesar de haber escrito más guiones sobre historia nacional como las invasiones extranjeras en México, la Revolución mexicana o la Expropiación petrolera, este guion de García Cantú versa sobre el final de la SGM. En dicho clip, vemos planos de la rendición alemana y de los festejos por la liberación en París, mientras oímos la música de Richard Wagner. De este modo, el lenguaje audiovisual de este clip construyó dos ideas: la derrota alemana y la victoria aliada. Al respecto, la voz en off nos dice lo siguiente:

Tres generaciones de alemanes, fanatizados y envilecidos, habían devastado a Europa. El júbilo de la victoria aliada al paso de los ejércitos de Francia, Rusia, Inglaterra y Estados Unidos era divulgado por el tañido de las campanas de todas las ciudades del mundo. El pueblo se desbordó por las calles y, nuevamente, como en 1914. La tumba del soldado desconocido fue objeto de una ofrenda en que la hipocresía y la esperanza se enlazaban en un estribillo mordaz: “Esto no sucederá otra vez... esto no sucederá otra vez”. Largos e interminables cementerios indicaban el paso de la muerte y el temor de vivir en un mundo de agresores. Se levantó, bajo el Arco del Triunfo, la certidumbre de que nunca más otra generación debía ser víctima de la barbarie.

Si bien la voz en off nos habla de muerte y barbarie, el acento está puesto en la victoria y la celebración. También el plano del Arco del Triunfo y la música de Wagner le dieron un sentido de monumentalidad al clip (fig. 8). Por lo tanto, más que una catástrofe, para García Cantú la SGM significó el triunfo de la civilización sobre la barbarie. Para él, la guerra no debía olvidarse ni repetirse. Incluso la frase “esto no sucederá otra vez” podría ser alusiva a la amenaza que representaba la Guerra Fría dentro del horizonte del autor. Además, hay dos omisiones importantes ya que, tanto en las imágenes como en la voz en off, no se hace alusión al Holocausto ni al fascismo, si bien en alguna parte del clip se menciona a Hitler. Aunque el clip “La Guerra de España” sí hace alusión al fascismo, tampoco hay referencias a la persecución de judíos en Europa.



Figuras 7 y 8. Fuente: *Cine Verdad*

Al respecto del fascismo y la guerra, destacan dos clips de finales de los años cincuenta: El primero, escrito por el cineasta mexicano Manuel Michel, nos narra el nacimiento del fascismo en los años veinte mientras vemos planos de los camisas negras, así como de Benito Mussolini (figs. 9, 10 y 11); y el segundo, escrito por el cineasta venezolano Carlos Rebolledo, versa sobre los Juegos Olímpicos en Berlín y el contraste con la eventual SGM que es descrita como “la locura imperialista de Hitler”. Hay que decir que los planos originales de la ceremonia inaugural no pertenecen al documental *Olympia I. Teil-Fest der Völker* (Leni Riefenstahl,

1938). Más bien provienen del noticiario *British Pathé*. De hecho, es muy interesante que la nota original de 1936 se dedica a narrar la ceremonia de inauguración, resaltando las olimpiadas como batallas de la paz. Por el contrario, el clip de *Cine Verdad* destaca por la resignificación de estas imágenes que sirven como contrapunto.²³

También tenemos un clip sin autor de 1960 titulado “¿Otra vez?” sobre la relación entre la SGM y la Guerra Fría. Mediante un tono pedagógico y moralista, hay un llamado a no olvidar este acontecimiento frente a los retos de un presente marcado por la amenaza de un nuevo conflicto mundial. Al igual que en “La Guerra de España” y “Día de la victoria” en estos tres clips hay un énfasis en la SGM, por lo que de nueva cuenta destaca la omisión de la persecución y el genocidio judío.



Figuras 9, 10 y 11. Fuente: *Cine Verdad*

No obstante, en los dos siguientes clips tenemos ciertos atisbos a la persecución y al exterminio de los judíos en Europa. La primera cápsula está titulada “Varsovia destruida” y fue escrita por Fernando Gutiérrez-Mantilla y Merendón, un comunista español exiliado en México. Al igual que los demás clips, resalta un tono claramente antifascista mediante planos de Hitler y los soldados alemanes (fig. 12). Aquí, el contrapunto está entre los invasores alemanes y los resistentes polacos. También se nos menciona que los heroicos sobrevivientes de Varsovia fueron llevados a campos de concentración. Aunque no tenemos planos de los *lager*, sí vemos a los prisioneros al mismo tiempo que oímos *una música lúgubre* (fig. 13). Mientras vemos las imágenes de las víctimas y de la destrucción de Varsovia, se nos dice que con la toma de la ciudad terminaba “el primer acto del martirio del pueblo polaco y de su capital Varsovia”. De este modo, el clip abarca este primer acto mientras que omite el segundo acto: el exterminio de los prisioneros dentro de los principales campos que se construyeron en Polonia. Por otro lado, sólo se mencionan como víctimas a los resistentes polacos, omitiendo cualquier referencia audiovisual al judaísmo.

23 Para mayor información, véase la siguiente liga: <https://www.youtube.com/watch?v=V4clb83HBeU>



Figuras 12 y 13. Fuente: *Cine Verdad*

El segundo clip está titulado “Historia” y narra el ascenso del nazismo en la República de Weimar. Si bien tenemos muchas imágenes en relación al desarrollo tecnológico y militar, destacan las relativas a la inestabilidad económica, política y social que vivió Alemania durante los años veinte. Junto a los planos en torno las manifestaciones y las protestas, tenemos imágenes de las camisas pardas, las banderas nazis y la estrella de David (figs. 14, 15 y 16). Mientras vemos estos planos, el narrador nos dice que estas hordas reinan por la violencia, el racismo y la demagogia. Posteriormente, vemos planos generales de Hitler, el incendio del Reichstag, los desfiles militares con llamas y la quema de libros. Todas estas imágenes simbolizan el ascenso al poder del partido nazi y el fin de la República de Weimar. Según la narración, es el comienzo de los años treinta, así como del terror que de Alemania partirá a toda Europa.

131



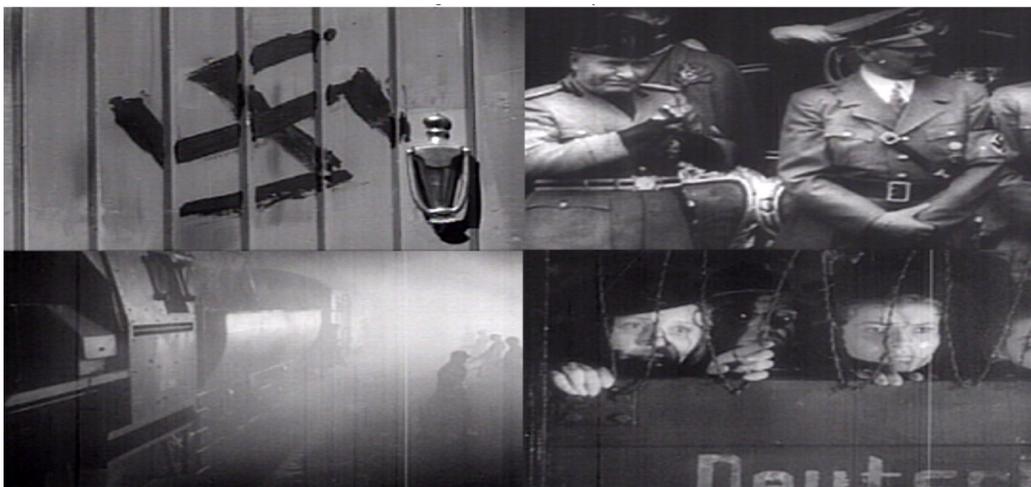
Figuras 14, 15 y 16. Fuente: *Cine Verdad*

Aunque en las cápsulas “Varsovia destruida” e “Historia” hay referencias a la persecución y al exterminio de los judíos, el clip “Ensayo” es el único que se centra en este tema. Lo anterior es significativo porque en los anteriores clips la SGM era el tema más importante, siendo secundario el Holocausto. En cambio, aquí el tema del genocidio se desvincula de la SGM para adquirir un significado por sí mismo. También hay que decir que tanto “Historia”

como “Ensayo” fueron producidos dentro de la tercera etapa de *Cine Verdad* por lo que, a diferencia de las anteriores cápsulas, en estos clips se dejó de utilizar la autoría. Esto nos dificulta saber quién los escribía. Sin embargo, gracias al trabajo de José Luis Martínez sabemos que Pacheco continuó colaborando en esta última etapa del noticiario:

En un cine popular del centro de la Ciudad de México algún día de los años sesenta, un niño ve, antes de que empiece la película, breves cápsulas sobre asuntos de ciencia, cultura, espectáculos, vida cotidiana. Se trata de los cortos de *Cine Verdad*, producidos por Miguel Barbachano. Muchos años después, ese niño, convertido en periodista cultural, habrá de conocer la identidad del autor detrás de esos guiones olvidados. Al leer ahora los guiones de José Emilio, esbeltos, breves, agradables, me doy cuenta por qué, al contrario de otros noticiarios, *Cine Verdad* atrapaba la atención de espectadores tan poco enterados como éramos quienes asistíamos a esas salas de barrio a ver películas de luchadores, westerns mexicanos, comedias rancheras o melodramas urbanos (Martínez, 2014, p. 11).

Los guiones que escribió Pacheco versaron sobre numerosos temas que iban desde la literatura hasta la naturaleza. En relación con la novela *Morirás lejos*, es muy posible que Pacheco haya estado involucrado en la escritura de “Ensayo”. Este clip es uno de los más interesantes de *Cine verdad* porque tiene múltiples lecturas. Para empezar, vemos un zoom de la esvástica mientras se nos dice lo siguiente: “Bajo este símbolo se cometieron los crímenes más siniestros que conoce la historia” (fig. 17). La voz en off pide no olvidar el rostro y los ademanes de los torturadores de Europa, así como la demagogia pomposa del fascismo: “Las ceremonias en las que los payasos trágicos y criminales lanzaban a la muerte a sus propios soldados y condenaban al exterminio a millones de seres humanos”. Este enunciado está acompañado de los planos de Hitler con Mussolini o Hermann Göring, así como desfiles militares de la *Wehrmacht* que ya habíamos visto en el clip “Varsovia destruida” (fig. 18). También hay un llamado para no olvidar a estos “payasos” que organizaron matanzas científicas en nombre de “cínicas doctrinas raciales”.



Figuras 17, 18, 19 y 20. Fuente: *Cine Verdad*

Para este momento, termina la música ceremonial y comienza una pieza musical a base de percusiones lentas. Al mismo tiempo, vemos las imágenes de los trenes que llevan prisioneros a los campos de concentración (figs. 19 y 20).²⁴ La narración explica lo siguiente: “No olvidará el mundo los trenes cargados de víctimas inocentes conducidas como ovejas al matadero en medio de la noche. Estas imágenes nos llevan al fondo de la noche y de la pesadilla. Llegamos a los campos de exterminio, al reino de la barbarie organizada, burocratizada, convertida en tarea administrativa”.



Figuras 21, 22 y 23. Fuente: *Cine Verdad*

Después de los trenes, pasamos a las imágenes de los campos mientras seguimos oyendo las percusiones. En un plano, vemos a niños avanzar lentamente dentro de un campo de concentración mientras son custodiados por soldados. También se nos dice que los verdugos no desperdician nada a la par que *oímos una música dramática y vemos un largo plano sobre los objetos retenidos a los prisioneros* (fig. 21). Mientras vemos estas imágenes, se nos dice lo siguiente: “Auschwitz, Buchenwald, Bergen Belsen, Noche y Niebla. Europa está sembrada de campos de exterminio colectivo.” El plano de los objetos custodiados da paso a una fotografía de los victimarios en donde destaca Heinrich Himmler, pero también se mencionan como responsables a los industriales y al “partido nacional de la intolerancia, de la superioridad racial, del crimen y de las cadenas” (fig. 22).

Como contrapunto, tenemos las imágenes de las víctimas. Ya sean planos cinematográficos o fotografías, vemos imágenes de los prisioneros y los muertos dentro de los campos (fig. 23). Al mismo tiempo, oímos que diez millones de hombres fueron reducidos a escombros

²⁴ Al buscar el origen de estas imágenes, las cuales parecen tomadas de una película de ficción, encontré dichos planos en internet dentro de una recopilación de numerosos materiales de archivo sobre los trenes que se dirigían a los campos de exterminio. Aunque la secuencia está incompleta y tampoco sabemos de dónde proviene el material, podemos oír una voz en off en inglés, así como música dramática de fondo. Por lo tanto, podemos establecer que estas imágenes son una puesta en escena dentro de un documental, muy posiblemente norteamericano. Al respecto, véase el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=3V82CNPaxoE>

y que miles de cuerpos pasaban a diario por los hornos de Auschwitz. También se afirma que los verdugos de tantos millones siguen de pie, siguen presentes y sólo esperan la oportunidad. De nuestra memoria depende que ellos no puedan seguir asesinando. Se nos llama a no olvidar los rostros consumidos, la miseria y el sufrimiento (fig. 24). Al final, vemos un primer plano de Hitler que proviene del filme *El triunfo de la voluntad* (Leni Riefenstahl, 1935). Mientras vemos esta imagen, se nos dice lo siguiente: “No olvidaremos que bajo ese símbolo y bajo ese rostro la iniquidad se apoderó de la tierra” (fig. 25).



Figuras 24, 25 y 26. Fuente: *Cine Verdad*

Este clip tiene muchas lecturas ya que, por un lado, establece elementos que otros habían dejado en el tintero, pero, por otro lado, también presenta omisiones. Para empezar, la voz en off nos habla de víctimas, esclavos, muertos o prisioneros, pero no de judíos en particular. Tampoco se usa el término “Holocausto”. Aunque sí vemos la foto de un prisionero con la insignia amarilla, las víctimas no están totalmente asociadas con los judíos (fig. 26). En otras palabras, los victimarios están bien identificados en relación con el fascismo, en especial con la dictadura nazi, pero las víctimas están representadas en un sentido más amplio. Al igual que en otras cápsulas, de nueva cuenta se omite el colaboracionismo y la complicidad con el nazismo de la sociedad alemana, así como de otras sociedades europeas. Sin embargo, esta vez las responsabilidades en torno a la SGM y el genocidio judío no se le dirigen totalmente a las dictaduras fascistas ya que también se menciona a los industriales. Por otra parte, cuando se nos habla de los verdugos vemos fotografías de los *Sonderkommandos* dentro de los hornos de incineración. Desde el montaje, parecería que ellos fueron victimarios aunque hoy sabemos el papel tan atroz al que fueron obligados dentro de los campos de exterminio.

Es interesante cuando el clip nos habla del “reino de la barbarie organizada, burocratizada, convertida en tarea administrativa”. Este último enunciado, claramente guarda relación con la obra de Hannah Arendt. También se nos menciona acerca de los verdugos que siguen de pie, siguen presentes y sólo esperan la oportunidad. Esto es destacable porque podría guardar relación con las tesis de Arendt sobre el juicio de Eichmann. Para la autora, en este proceso no se juzgó al nazismo, sino a un hombre de carne y hueso lo que no quita la

posibilidad de que en el futuro se cometan otros delitos de esta misma naturaleza (Arendt, 2003, p. 163). Las tesis de la filósofa alemana tuvieron un impacto en otros autores e incluso tuvieron eco en el México de los años sesenta ya que autores como Arendt o Karl Jaspers fueron traducidos y leídos en la prensa, así como en el mundo editorial. Sin embargo, las tesis de Arendt también han sido motivo de críticas ya que la autora omitió la singularidad del nacionalsocialismo.

En términos generales, la persecución y el exterminio de los judíos en Europa son temas que se van acentuando en el noticiario. Incluso podríamos establecer, siguiendo a Daniel Levy y Natan Sznajder, un “ritmo del recuerdo” en *Cine Verdad* que empieza en los años cincuenta y se acentúa a finales de los años sesenta. Por lo tanto, el Holocausto fue concebido más como un acontecimiento universal que singular ya que se integró dentro de una narrativa antifascista vinculada a la línea de izquierda del noticiario, pero también dentro de la necesidad de crear conciencia histórica dentro de un presente llenó de nuevos conflictos con miras a un futuro mejor. La universalidad del genocidio judío apunta, como señalan Levy y Sznajder quienes son citados por Judit Bokser Misses-Liwerant, al potencial repetitivo del impulso genocida, difícilmente erradicado con la destrucción del nazismo. Ligada a la lógica y la mecánica de la Modernidad, esta universalización alude a una experiencia potencial futura: “En otros términos, las memorias del Holocausto pasaron a ser vistas en una doble temporalidad: únicas con respecto al pasado y universales en relación al futuro (Bokser, 2017:352).” No obstante, en estos clips no se usan nociones como “Modernidad”, “Holocausto” o “Shoa”. En su lugar, tenemos conceptos como “barbarie” o “exterminio”.

135

En cuanto al cine de la posguerra, para Wulf Kansteiner diversas referencias oblicuas al Holocausto apoyaron la reconstrucción de identidades nacionales después de la catástrofe de la SGM (Kansteiner, 2008, p. 154). También el autor nos habla de un paradigma del heroísmo, la resistencia y del antifascismo. Por ejemplo, en Unión Soviética, Estados Unidos o Reino Unido las representaciones filmicas de los crímenes nazis ayudaron a consolidar agendas políticas del presente, pero también demostraron los esfuerzos llevados a cabo en el pasado mediante una perspectiva triunfalista. Esta narrativa también se aplicó tanto en la República Democrática Alemana (RDA) como en la RFA.²⁵

Por otro lado, en países como Polonia, Checoslovaquia o Francia estas representaciones cinematográficas fueron más variadas. Por ejemplo, en Polonia, de 1956 a 1963, se criticó el papel del victimismo polaco así como “el paradigma del heroísmo comunista” frente a los

²⁵ La comprensión del nazismo y del Holocausto resultó, como señala Daniel Lvovich, un rasgo central para la conformación de la identidad nacional alemana en la posguerra (Lvovich, 2007, p. 112). Sin embargo, para autores como Lvovich o Jorn Rüsen fue hasta finales de los años sesenta que se comenzó a hablar públicamente del Holocausto en Alemania, siendo importantes los temas de la responsabilidad por acción u omisión. Aunque durante los años setenta el genocidio judío no fue central en el Nuevo Cine Alemán, los trabajos de esta ola sí criticaron la imagen apologética de la SGM que construyeron sus predecesores después de 1949.

nazis el cual era dictado por la Unión Soviética. En su lugar, temas como el antisemitismo polaco fueron enunciados. Algo parecido ocurrió con el cine checo en los años sesenta. En el caso francés, el filme *Noche y Niebla* (Alain Resnais, 1956) constituyó un primer ejemplo de memoria transnacional ya que, a diferencia de los casos en Polonia o Checoslovaquia, aquí el énfasis no fue nacional sino que se establece al Holocausto como una cuestión que involucra a toda Europa. No obstante, para Kansteiner *Noche y Niebla* mostraba deficiencias similares a muchas memorias antifascistas. En este sentido, el autor considera que el mito gaullista de la resistencia fue puesto en duda hasta los finales de los años sesenta con el documental *La tristeza y la piedad* (Marcel Ophüls, 1969), el cual ponía de manifiesto el colaboracionismo y el antisemitismo del régimen de Vichy. Aquí el énfasis sería nacional a diferencia de la serie *Holocausto* (Marvin J. Chomsky, 1978) o el documental *Shoa* (Claude Lanzmann, 1985). Cabe decir que ambas representaciones fueron eventos mediáticos de mucha trascendencia en Europa y Estados Unidos.²⁶

Para Kansteiner, el paradigma antifascista se aplicó tanto a países comunistas como países capitalistas. Dentro de este paradigma, el Holocausto fue integrado dentro de una narrativa que enfatizaba la guerra y el heroísmo en lugar de su singularidad y, por lo tanto, su brutalidad. Kansteiner considera que las distintas representaciones de la historia de Anna Frank constituyeron el primer evento mediático internacional relacionado con el genocidio judío. También fueron el consenso de posguerra de muchas culturas históricas nacionales en donde se omitió la representación de los campos, los judíos o la violencia. Se trataba de un mensaje reconciliador y redentor que omitía responsabilidades. En otras palabras, se ponía el acento en un presente reconciliatorio que eclipsaba un pasado traumático. Fue hasta los años setenta que este paradigma comenzó a perder fuerza frente a un nuevo paradigma del Holocausto como memoria transnacional, protésica y autorreflexiva.

En este sentido, los clips de *Cine Verdad* sí se relacionaron dentro de un horizonte de posguerra en donde, como señala Enzo Traverso, las conmemoraciones oficiales y la valoración de los héroes —los combatientes antifascistas— eclipsaban ampliamente la atención dirigida hacia las víctimas anónimas como sería el caso del Holocausto (Traverso, 2007, p. 115). Para el historiador italiano, la cultura antifascista europea, inclinada a celebrar la Liberación, conmemoraba a los caídos como parte de una resistencia con una dimensión mítica. Dentro de estos caídos fueron integradas las víctimas del Holocausto. Incluso los judíos aceptaron en muchos casos esta narrativa en lugar de reivindicar la singularidad

²⁶ De hecho, *Shoa* constituyó una respuesta a la “trivialidad” de la miniserie *Holocausto*. Mientras que en la miniserie se representan imágenes icónicas de la deportación, en el documental hay un nulo uso de imágenes de archivo o cualquier intento de representación. Ilana Feldman nos dice que la obra de Lanzmann también “contribuyó a difundir la palabra hebrea *Shoah*, en lugar de *Holocausto*, en los medios intelectuales y culturales europeos y norteamericanos, bajo una especie de guerra semántica que llevó a cabo el director” (Feldman, 2022, p. 19). Sin embargo, estas dos mediaciones popularizaron ambos términos ya que, hasta ese entonces, los medios privilegiaban conceptos como “exterminio” o “genocidio”. Para Annette Wieviorka, quien es citada por Feldman, la serie *Holocausto* tuvo en los Estados Unidos el mismo efecto que el proceso Eichmann en Israel a partir de 1961. Esto debido a que catapultó la recolección de testimonios del genocidio.

del exterminio judío. En *Cine Verdad*, el ejemplo más significativo del heroísmo está en el clip “Día de la victoria” con las imágenes del Arco del Triunfo y la música de Wagner.

Para la posguerra, la mayoría de las representaciones culturales sobre el Holocausto asociaron respectivamente a Alemania e Israel como países de los victimarios y de las víctimas, mientras que países como Estados Unidos, Francia o Reino Unido fueron asociados a los liberadores. Como vimos antes, Estela Schindel considera que en regiones como Latinoamérica el peso del imperialismo y el colonialismo europeo puede tender puentes con el Holocausto. Al respecto, valdría la pena preguntarnos si las cápsulas de *Cine Verdad* son una recepción de esta cultura europea antifascista o si, por el contrario, se trata de una resignificación propia vinculada a temas nacionales y regionales. A pesar de que esta revista filmica tuvo una afinidad por los procesos revolucionarios en México y Cuba, en estos clips no hay una reapropiación del Holocausto en relación a temas nacionales o regionales como sí ocurrió en revistas impresas como *Cuadernos Americanos* (1942- 1986). Más bien hay un importante eco del discurso triunfalista europeo en torno a la victoria y la derrota, pero sobre todo en cuanto a la dicotomía entre victimarios y víctimas. En términos generales, este discurso también está presente en el cine soviético y el neorrealismo italiano, los cuales tuvieron un importante impacto dentro de *Cine Verdad*. Desde los años sesenta, diversos esfuerzos de renovación cinematográfica tomaron como bandera estos modelos en varios países latinoamericanos.²⁷ Por lo tanto, más que una reapropiación o resignificación, en esta revista se dio una recepción de temas internacionales. Acontecimientos como la SGM y el Holocausto fueron tratados en este espacio como una historia internacional o universal. Su fin era mostrarnos que las crisis o contingencias del pasado no debían repetirse en el presente.

137

En este punto, es importante preguntarnos si estos clips pueden ser denominados memorias. En su libro, *The Holocaust in American Life*, Peter Novick nos dice que en Estados Unidos “la memoria del Holocausto es tan banal, tan inconsecuente y no constituye una verdadera memoria porque es consensual y está desconectada de las divisiones reales de la sociedad norteamericana; por tanto es una memoria *apolítica*” (Traverso, 2007, p. 87). Del mismo modo, Andreas Huyssen se pregunta si, en tiempos de globalización y como tropos universal de la historia traumática, el Holocausto profundiza u obstaculiza las prácticas y las luchas locales por la memoria, o bien si tal vez cumple con ambas funciones simultáneamente (Huyssen, 2002, p. 21).

²⁷ Para el caso latinoamericano, fueron significativas las influencias de diversos cineastas extranjeros como John Grierson, Joris Ivens o Cesare Zavattini quienes emprendieron varios viajes por Latinoamérica durante las décadas de los años cincuenta y sesenta. Estos viajes van a dejar un eco importante: el caso de Grierson con su compromiso institucional y social, Ivens con su marxismo internacional y Zavattini con el neorrealismo. Por ejemplo, para 1957 Zavattini visitó México en donde fue contratado por el productor de *Cine Verdad*, Manuel Barbachano Ponce. Para mayor información, véase el siguiente libro: Gabriel Rodríguez Álvarez (comp). *Cartas a México. Correspondencia de Cesare Zavattini 1954-1988*. México, Universidad Nacional Autónoma de México; Dirección General de Actividades Cinematográficas de la UNAM, 2007.

Más que hablar de memorias colectivas, aquí es clave el concepto de memoria cultural que, como señala Astrid Erll, refiere a “la interacción entre pasado y presente en contextos socioculturales” (Seydel, 2014, p. 205). El trabajo de Erll complejiza y dinamiza estos procesos de producción y recepción de representaciones simbólicas que son sumamente significativas en diversos contextos socioculturales. *Más que analizar las representaciones en sí, se trata de reconstruir espacios, medios, soportes o ambientes que son fundamentales en la constitución de la memoria cultural. En palabras de Erll, se trata de reconstruir los marcos mediáticos.* Para la autora, los nuevos medios contribuyen a la mayor dinamización de la memoria cultural. No obstante, también los medios audiovisuales tradicionales como el cine clásico o los noticiarios filmicos pueden estudiarse con base en estas dinámicas de la memoria cultural.

En el caso de *Cine Verdad*, sí podemos hablar de memorias culturales ya que, aunque incompletas y breves, los clips históricos de *Cine Verdad* reflexionaron sobre las interacciones entre pasado y presente a través de acontecimientos como la SGM y el Holocausto. Estas memorias trazaron mapas morales y políticos a través de un lenguaje audiovisual accesible y breve que se caracterizó por el uso de modelos explicativos, nítidos, monocausales y teleológicos. Al llegar a diversos públicos, los clips de *Cine Verdad* permitieron construir diversas respuestas e incluso certezas sobre el pasado. Si bien después llegaron memorias más críticas y reflexivas, estas memorias culturales formaron parte de una cultura de rememoración y remediación a finales de los años cincuenta y sesenta.

138

Por ejemplo, la recopilación cinematográfica fue el recurso más utilizado en los clips que representaron el pasado en *Cine Verdad*.²⁸ Es importante señalar que a finales de los años cincuenta, Manuel Barbachano Ponce, el productor de *Cine Verdad*, compró la cinemateca EMA que poseía imágenes de los años treinta y cuarenta provenientes de documentales y noticiarios extranjeros como *Paramount News* o *British Pathé*. Esta cinemateca poseía una gran cantidad de imágenes sobre la SGM, lo que permitió producir numerosos clips sobre el fascismo, la guerra y el holocausto. En otras palabras, este pietaje no sólo dotó de un efecto de realidad a las cápsulas históricas, sino que también condicionó la representación y la omisión y filmica. Algunas de las imágenes de archivo que están presentes en *Cine Verdad* también fueron recopiladas en filmes como *Noche y Niebla* (Alain Resnais, 1956), *Mi lucha* (Erwin Leiser, 1960) y *Fascismo cotidiano* (Mikhail Romm, 1965). Al igual que *Cine Verdad*, las imágenes sobre la persecución y el exterminio de los judíos en Europa tuvieron un tratamiento antifascista en estos filmes (figs. 27, 28 y 29). Por lo tanto, estas representaciones partieron de horizontes más amplios como los tropos europeos y universales en torno al antifascismo y la cultura histórica europea de la posguerra, pero también de horizontes más particulares como son los contextos de producción en *Cine Verdad*.

²⁸ Dentro de esta técnica, resulta interesante la multiplicidad de sentidos que pueden cobrar las imágenes cuando son recontextualizadas en nuevos discursos con fines generalmente irónicos aunque también documentales. Si bien los adelantos tecnológicos como el sonido directo permitieron el uso de la entrevista, la recopilación cinematográfica sigue siendo un recurso bastante utilizado en documentales históricos.



Figuras 27, 28 y 29. Fuente: *Noche y Niebla*, *Mi lucha* y *Fascismo cotidiano*

Finalmente, hay que analizar la relación entre estas memorias y los acontecimientos traumáticos que están siendo representados. Jörn Rüsen nos dice que las crisis son experiencias del tiempo como contingencia. De hecho, la conciencia histórica es la respuesta a los retos de la contingencia. Para el autor, existen tres tipos ideales de crisis: En primer lugar, está la crisis normal que puede superarse con base en las posibilidades culturalmente establecidas de la conciencia histórica, sobre todo mediante la integración de la crisis en una narrativa histórica. En segundo lugar, está la crisis crítica que sólo se puede solucionar cuando entran en juego nuevos patrones de interpretación para la comprensión del pasado. Y finalmente, está la crisis catastrófica que destruye la capacidad de la conciencia histórica para reelaborar la contingencia dentro de una historia llena de sentido y de significado. En otras palabras, la crisis se vuelve un trauma.

139

Para Rüsen, el Holocausto es la experiencia paradigmática de tal crisis catastrófica, al menos en el caso de los judíos y los alemanes.²⁹ Parecería que el genocidio judío no se dimensionaba como una crisis catastrófica durante los años cincuenta y sesenta ya que no se le brindaba el significado traumático, discontinuo y autorreflexivo que hoy en día sí tiene. Al respecto, Rüsen nos dice que dependiendo del potencial interpretativo, el mismo suceso puede resultar traumático para alguien y no para otra persona.³⁰ El trauma vendría a ser una experiencia posterior porque la formación del sentido de los afectados se presenta después de los acontecimientos (Rüsen, 2013, p. 274). Por lo tanto, es necesaria la distancia temporal para encontrar formas que puedan expresar una crisis catastrófica.

²⁹ En el caso de los judíos y los alemanes, Jörn Rüsen considera que el Holocausto es un acontecimiento que conforma la identidad de manera negativa. En este sentido, vale la pena revisar el trabajo de Silvia Pappe (2007) quien ofrece una reflexión sobre la tensión entre espacio, poder, memoria e historia en relación a comunidades nacionales como Israel, la RDA y la RFA.

³⁰ Del mismo modo, Dominick LaCapra insiste en la necesidad de reconocer las diferentes transferencias dentro de los procesos colectivos de elaboración de representaciones acerca de un pasado traumático. Aunque el Holocausto reta a la interpretación del pasado, para LaCapra estas identificaciones varían según el observador. (LaCapra, 2005, p. 58-59).

Esto explicaría porque fue hasta los años setenta y ochenta que una nueva generación empezó a comprender y explicar el Holocausto con nuevos patrones de interpretación alejados del antifascismo, el heroísmo, el pacifismo o la resistencia. Sin embargo, incluso hoy en día para Rösen un trauma provoca una lucha interpretativa en donde la historización, que es la transformación de la dimensión mítica en la dimensión racional de la conciencia histórica, busca muchas veces superar el trauma mediante distintas prácticas como anonimizar, categorizar, normalizar, moralizar, estetizar, teleologizar, teorizar o especializar. Precisamente, un trauma se disuelve cuando un acontecimiento adquiere un sentido y una significación de carácter histórico.

Es muy importante pensar cómo se concibe este pasado de crisis desde un país como México, que no tiene un papel de victimario o víctima como en el caso de Alemania o Israel. También hay que preguntarnos lo siguiente: ¿Cuál es el papel específico que desempeña el Holocausto en la conciencia histórica de *Cine Verdad*? Al no constituir una crisis catastrófica de sentido, la SGM y el Holocausto se nos presentan como ejemplos de lo que no debe hacerse, por lo que los clips de *Cine Verdad* estarían más cercanos a la moralización y la teleologización. Los temas históricos son tratados como lecciones y aprendizajes en donde los errores del pasado no deben repetirse en el presente. En pocas palabras, la historia funciona como *magistra vitae*.

140

Por el contrario, para Rösen el sinsentido debe volverse un elemento constitutivo del sentido histórico.³¹ Lejos de buscar reconciliar o superar un trauma, la historia debe resaltar la violencia, la discontinuidad y la ruptura con fines reflexivos y críticos. Sin embargo, hay que entender estas representaciones como parte de un determinado horizonte sociocultural. En este sentido, la reminiscencia del Holocausto en los años sesenta se constituyó debido a problemáticas culturales, éticas y políticas del presente como la Guerra Fría.

Conclusiones

En México, el heterogéneo movimiento antifascista permitió una significativa recepción en torno a la persecución y el exterminio de judíos en Europa durante los años cuarenta. Sin embargo, para los años cincuenta el Holocausto alcanzó poca notoriedad en la sociedad mexicana. Aunque para los años sesenta surgió un renovado interés por este tema debido

³¹ Tanto Reinhart Koselleck como Jürgen Habermas coinciden en superar esta conciencia histórica. Para Koselleck, estos acontecimientos traumáticos invierten la diferencia moderna entre pasado y futuro. En este sentido, se vuelve recurrente la historia como *magistra vitae* o instrucción, la cual somete la experiencia pasada al horizonte de expectativas mediante el juicio de acontecimientos históricos (Rauschenberg, 2016, p. 480).

a la reminiscencia que tuvo lugar durante esa década con el juicio a Eichmann y la Guerra Fría, el alcance siguió siendo limitado. No obstante, vale la pena acercarnos a representaciones culturales como los noticiarios filmicos, la prensa y la literatura mexicana, las cuales nos permiten conocer el alcance que tuvo el Holocausto en México.

Por lo general, los procesos de representación en prensa, literatura y cine no siguieron siempre desarrollos paralelos. No obstante, para los años cincuenta y sesenta sí encontramos diversas afinidades que aluden a un horizonte compartido. En este sentido, *Cine Verdad* se inscribió dentro de un horizonte sociocultural mexicano en donde hubo un auge de noticiarios filmicos, así como de revistas impresas de carácter cultural como *México en la cultura*. En ambas modalidades, se buscaba divulgar la ciencia y la cultura a la población general. De ahí la línea educativa de *Cine Verdad* y su nutrido grupo de colaboradores quienes también trabajaron para otras revistas y suplementos culturales. Por lo tanto, son visibles los puentes de este noticiario filmico con espacios políticos y culturales como la Generación de Medio Siglo o la izquierda afín con la Revolución Cubana y los movimientos de liberación nacional del Tercer mundo. Estos espacios se interesaron en temas nacionales, regionales e internacionales. Estos *últimos* estuvieron fuertemente influidos por los discursos y los tropos europeos como el antifascismo.

Al respecto, el nazismo también generó una cierta fascinación en la literatura mexicana a partir de la segunda mitad del siglo XX. Sobre todo, destacan dos novelas de corte experimental publicadas en los años sesenta: *Morirás lejos* y *Cambio de piel*, ambas escritas respectivamente por José Emilio Pacheco y Carlos Fuentes, dos colaboradores de *Cine Verdad*. Pese a las diferencias entre las representaciones escritas y audiovisuales, es muy posible que Pacheco estuviera detrás de la escritura del clip “Ensayo”. En términos generales, en *Cine Verdad* hubo una tendencia más pedagógica mientras que en las dos novelas tenemos una mayor experimentación y reflexión. El genocidio judío y la dictadura nazi resultaron significativos para estos dos escritores mexicanos debido a la importancia que tenían estos temas para la conciencia histórica, sobre todo durante los años sesenta.

A finales de los años cincuenta, en *Cine Verdad* se recopilaron materiales de archivo provenientes de documentales y noticiarios filmicos extranjeros de los años treinta y cuarenta. A estos materiales se les dio una reinterpretación más cercana o *más lejana* de su significado original. Ya sea que se refieran al periodo entre guerras, la SGM o el Holocausto, la mayoría de los clips destacan por un tono antifascista. Sin embargo, la mayoría pone énfasis en los victimarios y en las víctimas (*Guerra de España*, *Nacimiento del fascismo*, *Berlín 1936*, *Varsovia destruida*, *Historia* y *Ensayo*), mientras que sólo “Día de la victoria” pone el acento en la victoria y la derrota. Por otro lado, el clip “Ensayo” es el único que se refiere exclusivamente al Holocausto. En general, los victimarios están bien identificados a través de figuras como Hitler o Mussolini, pero las víctimas no están tan identificadas si bien hay referencias audiovisuales a los judíos y los polacos. No obstante, la mayoría de los clips tienen un tono antifascista, moral y pedagógico que coincide en la responsabilidad de Alemania y el fascismo en general.

En el caso de un país periférico como México, la SGM y el Holocausto no constituyeron una crisis catastrófica o de identidad. Más bien hubo una recepción de estos temas y de los discursos internacionales. De modo que la importancia de estos temas radica en la relación que guardan con el presente. Si bien hoy en día el Holocausto ocupa una importantísima posición en la conciencia histórica del mundo occidental, para los años de la posguerra se trató de un tema subordinado a la SGM. De este modo, el fascismo, la guerra y el genocidio judío se enmarcaron dentro de una conciencia histórica cuya función fue darle sentido y orientación a un presente cada vez más conflictivo. La consigna era no olvidar con el fin de evitar la repetición de un pasado catastrófico. En el caso de *Cine Verdad*, estos temas se orientaron sólo al presente internacional y no a los problemas actuales de *México* o Latinoamérica.

* * * * *

Bibliografía

- Acle-Kreysing, A. (2018). "El exilio de habla alemana y la recepción del Holocausto en México: el caso de *Tribuna Israelita* (1944-1947)" *Verbum et lingua*, núm. 12, pp. 83-99.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona, Editorial Lumen.
- Barbosa Vargas, A. (2021). *El discurso histórico en el noticiario fílmico Cine verdad, 1953-1973*. [Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México].
- Bokser Misses-Liwerant, J., Gleizer, D. & Siman, Y. (2016). "Claves conceptuales y metodológicas para comprender las conexiones entre México y el Holocausto ¿Historias independientes o interconectadas?" *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 228, pp. 267-310.
- Bokser Misses-Liwerant, J. (2017). "Holocausto, Modernidad, memoria.... Nuevas reflexiones críticas en torno a Bauman" *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 230, pp. 339-358.
- Camposeco, V. M. (2015). *México En La Cultura (1949-1961). Renovación literaria y testimonio crítico*. México, CONACULTA.
- Cañadas García, T. (2013). *La huella de la cultura en lengua alemana en México a partir del exilio de 1939-1945* (Tesis de doctorado, Universidad Complutense, Madrid).
- Fein, S. (1996). "La imagen de México: la segunda guerra mundial y la propaganda fílmica de Estados Unidos". En Ignacio Durán, Iván Trujillo y Mónica Vereá (Eds.) *México y Estados Unidos: encuentros y desencuentros en el cine*; pp. 41-58, México, CISAN-DGAC, UNAM/IMCINE-CONACULTA.
- Feldman, I. (2022). "De *Holocausto* (1978) a *Chernobyl* (2019) ¿Qué puede hacer el audiovisual ante un pasado traumático y un futuro amenazado?" *Acta Poética*, núm. 43-1, enero-junio, pp.11-37.
- Friedländer, S. (Ed.). (1992). *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "final Solution"*. Harvard University Press.
- Fuentes, C. (1967). *Cambio de piel*. México, Joaquín Mortiz.
- Glantz, M. (1993). "Morirás lejos: literatura de incisión". En Hugo J. Verani (Ed.), *La hoguera y el viento. José Emilio Pacheco ante la crítica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Era, pp. 229-237.
- García Márquez, G. y Fuentes, F. (2007). *Cien años de soledad y un homenaje: Discursos de Gabriel García Márquez y Carlos Fuentes*, México, FCE.
- Gómez, B. I. (1999). "Intertextualidad y sincretismo en *Cambio de piel*". *Folios*, núm. 11, julio, pp. 45-50.
- Hernández García, N. (2018). *Palabra e imagen en Morirás lejos. Un acercamiento a José Emilio Pacheco*. México, Bitácora de vuelos ediciones.
- Huysen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Traducción Silvia Fehrman. México, Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, E. (2005). "La narrativa personal de lo "invivible". En Vera Carnovale, Federico Lorenz y Roberto Pittaluga (Eds.), *Historia, Memoria y Fuentes Orales*; pp. 52-63. Buenos Aires, CEDINCI -Memoria Abierta.

- Kansteiner, W. (2006). "Losing the War, Winning the Memory Battle: The Legacy of Nazism, World War II, and the Holocaust in the Federal Republic of Germany". En R. N. Lebow, W. Kansteiner y C. Fogu (Eds.). *The Politics of Memory in Postwar Europe*; pp. 102-146, Durham, Duke University Press.
- Kansteiner, W. (2008). "Sold Globally — Remembered Locally: Holocaust Cinema and the Construction of Collective Identities in Europe and the US". En Stefan Berger, Linas Eriksonas y Andrew Mycock (Eds.) *Narrating the Nation: Representations in History, Media and the Arts*; pp. 153-180, Oxford-New York, Berghahn Books.
- LaCapra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Landsberg, A. (2004). *Prosthetic memory. The transformation of American remembrance in the age of mass culture*. Nueva York, Columbia University Press.
- Lena Ordoñez, A. (2019). "Víctimas y verdugos: la representación de Alemania en el cine clásico de Hollywood, 1942-1954." *L' Atalante*, núm. 27, enero-junio, 2019, pp. 201-214.
- Lvovich, D. (2007). "Historia reciente de pasados traumáticos: De los fascismos y colaboracionismos europeos a la historia de la última dictadura argentina" en Marina Franco y Florencia Levín (Eds.) *Historia Reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós.
- Martínez Carrizales, L. (2018). "La Generación de Medio Siglo. Tesis historiográfica sobre una categoría del discurso." *Tema y variaciones de literatura*, núm. 30, enero-junio, pp. 19-38.
- Martínez, J. L. (2014). "José Emilio Pacheco. Los Guiones olvidados." *Revista de la Universidad de México*, Número 127, pp. 11-13.
- Pacheco, J. E. (2016). *Morirás lejos. México, Ediciones Era*.
- Pacheco, J. E. (2017). *Inventario. Antología. Tomo uno (1973-1983)*. México, Dirección de Literatura, UNAM/Ediciones Era/El Colegio Nacional.
- Pappe, S. (2007). "Memoria versus historia: desencuentros en los espacios de poder". En Maya Aguiluz Ibargüen, Gilda Waldman M. (Eds.) *Memorias (in)cognitas: contiendas en la historia*. México, UNAM, pp.85-97
- Pereira, A. (1995). "La generación del medio siglo: un momento de transición de la cultura mexicana." *Literatura Mexicana*, n. 6 (1), pp. 187-212.
- Poniatowska, E. (2017). Morirás lejos, de José Emilio Pacheco. Publicado 5 de noviembre. <https://www.jornada.com.mx/2017/11/05/opinion/a03a1cul>
- Rall, M. (2001). "Imágenes del alemán y de Alemania en México". En León E. Bieber (Ed.) *Las relaciones germano-mexicanas desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*. México, El Colegio de México-Servicio Alemán de Intercambio Académico-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 375-388
- Rauschenberg, N. (2016). "El problema de la normalización en tres debates: Historización, Historikerstreit y Goldhagen." *Años 90*, Porto Alegre, v. 23, n. 43, pp. 443-487
- Rosas Mantecón, A. (2017). *Ir al cine: antropología de los públicos, la ciudad y las pantallas*. México, Gedisa / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rothberg, M. (2009). *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, Stanford University Press.
- Rüsen, J. (2013). *Tiempo en ruptura*. Traducción de Christian Sperling. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Schindel, E. (2005). "Los intelectuales latinoamericanos y el Holocausto: notas para una investigación." *Der Nationalsozialismus und Lateinamerika. Institutionen, Repräsentationen, Wissenskonstrukte* (II), Ibero-Online.de, N° 3, II, pp. 21-35.
- Schindel, E. (2017). "Historia y memoria del Holocausto en América Latina: Preguntas y desafíos." *La enseñanza del Holocausto en América Latina. Los desafíos para los educadores y legisladores*, Santiago, Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe (OREALC/UNESCO Santiago), pp. 139-155.
- Serna Rodríguez, A. M. (2014). "Prensa y sociedad en las *décadas revolucionarias (1910-1940)*." *Secuencia*, núm. 88, enero-abril, pp. 109-149
- Seydel, U. (2014). "La constitución de la memoria cultural." *Acta Poética*, 35-2, pp.187-214.
- Siman, Y. y Kahan, E. (2020). "La memoria global del Holocausto en contextos nacionales: Prácticas conmemorativas en Argentina y México." *Istor. Revista de Historia Internacional*, año XXI, núm. 82, pp. 79-109.
- Stella, M. E. (2022). "Memoria, olvido y anamnesis en Nuremberg, Its lesson for today (Schulberg, 1948)." *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación. Ensayos*, núm. 108, pp. 66-80.
- Traverso, E. (2006). "Trauma, remoción, anamnesis: la memoria del Holocausto". En Sandra Lorenzano y Ralph Buchenhorst (Eds.) *Políticas de la memoria: Tensiones en la palabra y la imagen*; pp. 114-122. México. Universidad del Claustro de Sor Juana-Editorial Gorla.

- Traverso, E. (2006). "Historia y Memoria: Notas sobre un debate". En Marina Franco y Florencia Levín (Eds.) *Historia Reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*; pp. 67-93. Buenos Aires, Paidós.
- Toussaint, F. (1979). "Cine-noticieros y documentales". *Periódico El Nacional*, p. 4.
- Urías Horcasitas, B. (2019). "Alianzas efímeras: izquierdas y nacionalismo revolucionario en la revista *Política*. *Quince días de México y del Mundo (1960-1962)*." *Historia Mexicana*, núm. 3, enero-junio, pp. 1205-1252.

El evangelio del cura obrero: Justicia social, resignificación y catolicismo en Chile (1960-1990)¹

The Gospel of the working-class priest: Social justice, resignification and Catholicism in Chile (1960-1990)

DAVID ANDRÉS ALCÁNTARA ROJAS

Licenciado en Historia en la Universidad de Chile
david.alcantara.ro@gmail.com

Resumen

Decidieron quitarse la sotana y enfundarse el mono para trabajar en las fábricas y renunciar a la paga del Estado. Son los curas obreros, sacerdotes que sin cobrar por los sacramentos para impartirlos decidieron dejar las parroquias tradicionales para vivir en las áreas industriales, encontrando ahí un espacio para demostrar que hay otras formas de practicar y entender la fe. En este contexto, el presente artículo se propone, a través de un enfoque interdisciplinario, examinar la presencia de los curas obreros en la segunda mitad del siglo XX y su influencia en la adopción y reinterpretación del catolicismo desde los sectores populares. Para lograr este objetivo, se ha realizado un minucioso análisis del contexto histórico en el que operaron, su formación pastoral y su papel en el espacio público. Para ello, se han co-tejado diversas fuentes, incluyendo entrevistas, testimonios escritos, material audiovisual, recortes de prensa y análisis de fuentes bibliográficas. De esta manera, junto con el comprender y reconocer a una figura emblemática vinculada al escenario religioso del mundo popular, se explora su relación con los conflictos históricos de la época y su contribución a la comprensión de las dinámicas entre la Iglesia, el Estado y la sociedad.

Palabras clave: Curas obreros, espacio público, sectores populares, catolicismo, resignificación religiosa.

¹ Esta investigación es resultado del proyecto de investigación titulado, “*De la Iglesia tradicional a la de los pobres: El impacto de la representación del cura obrero en Chile (1970-1990)*”, para la obtención del grado de Licenciatura en Historia de la Universidad de Chile.

Abstract

They decided to take off their cassocks and put on overalls to work in the factories and renounce the State's pay. They are the worker priests, priests who without charging for the sacraments to impart them decided to leave the traditional parishes to live in the industrial areas, finding there a space to demonstrate that there are other ways of practicing and understanding the faith. In this context, this article proposes, through an interdisciplinary approach, to examine the presence of worker priests in the second half of the twentieth century and their influence on the adoption and reinterpretation of Catholicism from the popular sectors. To achieve this objective, a thorough analysis of the historical context in which they operated, their pastoral formation and their role in the public space has been carried out. To this end, various sources have been collated, including interviews, written testimonies, audiovisual material, press clippings and analysis of bibliographical sources. In this way, together with understanding and recognizing an emblematic figure linked to the religious scenario of the popular world, we explore his relationship with the historical conflicts of the time and his contribution to the understanding of the dynamics between the Church, the State and society.

Keywords: Worker priests, public space, popular sectors, Catholicism, religious resignification.

Introducción

En las décadas de los sesenta y setenta, América Latina experimentó un profundo proceso de transformación social y política. Fue la época que estuvo marcada por la fuerte ideologización del mundo, donde todos los acontecimientos eran interpretados y analizados en función de las dinámicas de avance y retroceso de los procesos sociales que parecían inexorablemente encaminados hacia “la revolución”. En ese contexto, se creía que era el momento propicio para llevar a cabo los cambios radicales que la sociedad necesitaba: la búsqueda de una sociedad más justa y equitativa; y de acuerdo con el imaginario predominante de la época, se consideraba que la revolución era el medio para lograrlo. Vemos entonces, que surgieron movimientos sociales que desafiaron las estrategias represivas aplicadas por los regímenes autoritarios. Las simples reformas ya no eran suficientes; había que hacer la revolución, era el camino hacia la “tierra prometida” llamada socialismo.

En este contexto, la Iglesia Católica desempeñó un papel de suma relevancia, posiblemente el más importante, por su lucha por la justicia social y la promoción de los derechos humanos; el compromiso en la defensa de los derechos de los sectores populares y su denuncia de las injusticias sociales la convirtieron en un actor relevante en esta etapa histórica. Su influencia dinamizó el panorama sociocultural latinoamericano, tanto en la teoría como

en la práctica de vivir el evangelio que, terminó eclosionando en el compromiso de un movimiento cultural nacido dentro de los ambientes proletarios e industriales, cuya presencia marcaría las relaciones entre la Iglesia y el Estado de la segunda mitad siglo del XX, dejando huellas que aún se pueden rastrear en la memoria de la sociedad del presente. Nos referimos al movimiento de los curas obreros.

En Chile, al calor de la polarización ideológica y la búsqueda de cambios profundos en la sociedad, la Iglesia Católica se vio influenciada y se debatió internamente sobre su papel y compromiso social durante esos tiempos de transformación. Por un lado, la Teología de la Liberación tuvo un gran impacto, tanto durante el gobierno de Salvador Allende como después del golpe militar de 1973 (Carrier, 2013). Esta corriente, de naturaleza más política dentro del cristianismo, también contribuyó a inspirar otro movimiento cultural a nivel mundial en la misma década: los Cristianos por el Socialismo. Fue un fenómeno que estuvo principalmente conformado por jóvenes que habían participado en las protestas de 1968 y que dieron forma a la organización política revolucionaria chilena llamada “Iglesia Joven” (Lina & Saavedra, 2017). De esta manera, se buscó llevar a cabo una labor pastoral dirigida hacia el pueblo, promoviendo el diálogo entre el cristianismo y el marxismo. No obstante, esta perspectiva no representaba la rigidez de los partidos políticos tradicionales.

Con todo, en la atmósfera reinante de avances revolucionarios, los cambios de la propia Iglesia y las nuevas corrientes teológicas influyeron en el desarrollo de numerosas comunidades cristianas que se sintieron identificadas, especialmente entre los sacerdotes que trabajaban en las zonas más pobres del país. Los llamados “curas obreros” quienes, en el ámbito religioso, en la segunda mitad de los años sesenta, decidieron llevar a la práctica su opción y compromiso con los pobres, aproximándose a sus espacios de trabajo en las fábricas e industrias y, viviendo en poblaciones de la periferia urbana junto a los pobladores. De algún modo, el compartir las luchas y las dificultades de los mismos trabajadores y grupos populares, hizo a estos sujetos una imagen admirada por algunos y criticada por otros, pero que aun así es innegable hoy reconocer su impacto como símbolo de solidaridad con los más necesitados y como una figura que ha permanecido en la memoria hasta nuestros días.

Sin embargo, pese a esta importancia y a la indudable labor que tuvieron estos sujetos en la historia reciente de Chile, la producción historiográfica continúa siendo acotada, lo que deja no solo espacios a interpretaciones, sino también, para temáticas que no han sido abordadas anteriormente. En primer lugar, en nuestras fronteras no existe una historia de los sacerdotes, religiosos y religiosas que hayan abrazado la vida obrera como opción, y en segundo lugar, no hay una sistematización de sus experiencias y proyectos, a excepción de

algunas memorias de carácter biográfico o relatos colectivos dentro de un marco temático más amplio, a modo de crónica².

Así, pareciera ser que el fenómeno cultural de los curas obreros se sabe ajena y novedoso para el público en general o para los especialistas en estudios socioculturales. Sin embargo, no son pocos los testimonios y experiencias que se han rescatado en los resultados que aquí se presentan, en la medida de lo posible, después de un periodo de un año de trabajo en la construcción de fuentes primarias, la mayoría de ellas de carácter oral entregadas por algunos de los protagonistas, quienes a su vez están conscientes que este episodio marcó un impulso transformador al interior del cristianismo moderno, provocando incluso malestar, sino una franca reticencia y oposición de los sectores conservadores y más jerárquicos de la Iglesia Católica en el país.

La investigación se basó en un enfoque de tipo cualitativo con el objetivo de comprender y contextualizar adecuadamente la problemática abordada. Se llevaron a cabo entrevistas con participantes de comunidades como *La Legua*, *Joao Goulart* (actual Yungay) y *La Victoria*, seleccionadas debido a su relevancia como casos de estudio ejemplares de las dinámicas sociales y políticas en 1960-1990. En este proceso, se utilizó información descriptiva obtenida de las expresiones verbales y escritas de los entrevistados. Cuyo propósito fue comprender las experiencias, percepciones y significados atribuidos por los sectores populares relacionados con el movimiento de los curas obreros. Además, se realizó un análisis de discursos, testimonios escritos y material audiovisual para desentrañar las narrativas que surgieron en torno a esta figura emblemática.

148

En consideración con lo anterior, se implementó una metodología de investigación basada en el enfoque de estudio de caso, el cual nos permitió obtener un conocimiento que, debido a su naturaleza cualitativa, implicó su manipulación y aplicación a diferentes niveles (Durán, 2014). Esta se centró en comprender el impacto de la figura del cura obrero en la religiosidad de las poblaciones en Chile, al mismo tiempo que se enmarca en un contexto más amplio referido a las transformaciones religiosas que ocurrieron a partir de la década de los sesenta en toda América Latina.

El proceso de investigación fue interdisciplinario, colaborando con distintas disciplinas como la sociología, los estudios de *Historia Reciente*, de las *religiones* y *memoria*. Permitiendo

² Para ampliar el conocimiento sobre este tema, se han consultado las siguientes fuentes: Aldunate, J. (2003). *Un peregrino cuenta su historia*. Santiago: Ediciones Ignacianas; Barranco, T. (2017). *De los curas-obreros a los obreros-curas: El sacerdote en el trabajo en la diócesis de Cádiz, 1966-1979*. España. Universidad de Cádiz; Bolton, R. (2010). *Testigo soy. Memorias del Rvdo. Roberto Bolton García*. Santiago. Editora Rosa Parissi Morales; Centeno, J., et al. (2009). *Curas Obreros: Cuarenta y Cinco años de testimonios 1963-2008*. Barcelona. España. Herder; Corrales, X. (2008). *De la misa al tajo: la experiencia de los curas obreros* (Edición digital.). Publicacions de la Universitat de València; Colectivo de autores. (1965). *Crónica de los sacerdotes obreros*. Barcelona: Editorial Estela; Jorda, M. (2001). *Martirologio de la iglesia chilena. Juan Alsina y sacerdotes víctimas del terrorismo de Estado*. Santiago. Lom Ediciones; Rodríguez, J. (2008). *Curas obreros. La cruz y el martillo*. Alcalá La Real, Zumaque.

abordar de manera holística el fenómeno en cuestión. Se abordaron aspectos políticos y socioculturales, examinando el contexto y las relaciones sociales que hubo en la época. Para recopilar información, se utilizaron técnicas de recolección de datos basadas en fuentes primarias y secundarias, además de entrevistas semiestructuradas. Estas entrevistas se llevaron a cabo con informantes clave, incluyendo miembros de la Iglesia Católica, curas de parroquias y de las poblaciones en estudio, miembros de comunidades populares con experiencia en los años sesenta y noventa en Chile, y expertos en el tema.

Para esto, resultó fundamental el uso de los fondos documentales de los archivos del *Museo de la Memoria y los Derechos Humanos (MMDH)*³ y *Televisión Nacional de Chile (TVN)*. Estos recursos, permitieron contextualizar y visualizar la participación de los curas obreros en diversos acontecimientos y manifestaciones sociales durante el período estudiado. El análisis de testimonios, fotografías y documentales de la época reveló la presencia y el papel desempeñado por estos sacerdotes, así como la perspectiva de aquellos que vivieron experiencias relacionadas con la represión. Ofreciendo así, evidencia empírica de su compromiso, respaldando tanto la argumentación de la investigación como las afirmaciones de los entrevistados sobre su relevancia como actores activos en la escena pública. Esto resultó especialmente importante, ya que nos permitió comprender en profundidad la influencia y el impacto en la subjetividad que tuvieron en la vida cotidiana de las comunidades religiosas.

El diseño muestral se basó en un enfoque teórico no probabilístico, seleccionando individuos y comunidades que cumplieran con los siguientes criterios: ser sacerdote (por razones de liderazgo), haber sido parte de las Comunidades Eclesiales de Base y ser pobladores. La intención al construir esta muestra no fue lograr representatividad, sino comprender la importancia del fenómeno de los curas obreros en el contexto de las poblaciones desde el gobierno de Frei Montalva hasta el periodo de la transición a la democracia. En este sentido, la muestra consistió en un total de 10 personas, de las cuales se utilizaron sólo cinco para los fines de este escrito. Estas personas provenían de tres poblaciones (*La Legua, Joao Goulart y La Victoria*), del Arzobispado Santiago y del extranjero, que tenían conocimiento de la labor pastoral de los curas obreros y habían vivido en los lugares donde estos sacerdotes llevaron a cabo su vida sacerdotal.

Es importante destacar que las entrevistas realizadas están resguardadas de manera estricta y se llevaron a cabo con el mutuo acuerdo de colaboración de los participantes. Cuyo procedimiento se realizó de acuerdo con los parámetros éticos establecidos para este estudio. Por lo que, para garantizar y corroborar el cumplimiento de estas normas éticas, se elaboraron y aplicaron consentimientos informados a todos los entrevistados de los cuales

³ Sobre el archivo del *Museo de la Memoria y los Derechos Humanos* se acudió principalmente a los fondos documentales: Brignardello Andrés, Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo (CODEPU), Asociación Cultural Antonio Llidó, Salas Quintanal Pablo y FIN producciones limitada.

existen dos copias de estos documentos, una en posesión del investigador y otra entregada a los entrevistados. Lo que permite a los participantes presentar reclamos o denuncias en caso de considerar que sus derechos fueron vulnerados.

Ahora bien, resulta imposible comprender plenamente la relevancia de los curas obreros en Chile sin abordar los elementos que dieron forma a la dinámica contextual de la Iglesia y del país en la década de los sesenta. Puesto que, lo que nos interesa aquí es no solo analizar el movimiento desde una perspectiva cronológica, rastreando su papel como agente transformador de las actitudes sociales y políticas de los pobladores desde la génesis de los sacerdotes obreros hasta los años de la dictadura. También resulta fundamental explorar la opción radicalizada y novedosa que representó para estos sacerdotes seguir el camino de Jesús de Nazaret y el evangelio al involucrarse plenamente en la vida de las clases populares, atendiendo a sus necesidades, viviendo en sus comunidades y abrazando un compromiso político militante, dejándose llevar por el pragmatismo cristiano.

Por esta razón, mi objetivo se centra en analizar la influencia del movimiento de los curas obreros en las dinámicas socioculturales de Chile durante el periodo comprendido entre 1960 y 1990. Ya que el análisis permitirá desentrañar si la construcción de esta figura representó una fuerza renovadora y revitalizadora de los aspectos fundamentales de la vida cristiana. Asimismo, se buscará determinar si este movimiento desencadenó transformaciones significativas en la sociedad chilena durante la segunda mitad del siglo XX y si contribuyó al surgimiento de una conciencia más aguda en relación con las desigualdades y precariedades que anteriormente el clericalismo, arraigado en el seminario tradicionalista, no consideraba ni reconocía en sus interacciones con las clases subalternas.

150

Para ello, el escrito estará articulado en tres acápites principales: Una primera parte intentará exponer los factores que dieron origen al movimiento de los curas obreros en Chile. En una segunda parte, se expondrá la injerencia que tuvieron los curas obreros en el espacio público, y en la tercera sección, se explorará su impacto en el catolicismo de las clases populares desde una mirada del presente, con el fin de reflexionar sobre la importancia que tiene este fenómeno para los estudios de la Historia Reciente y religiosidad en el Chile contemporáneo.

Con un poco de reformas y revoluciones: Hacia un sacerdocio en clave política

Entre las trincheras y los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial, no fue excepcional encontrar militantes, tanto creyentes como no creyentes, que en general llevaron a cabo una labor intensa como parte de los movimientos antifascistas de resistencia en los países ocupados. Sacerdotes que salieron de ahí bautizados en el horror, pero también

imbuidos en las relaciones y acercamientos profundos que cautivaron e interpelaron sus opciones y quehaceres en el mundo del trabajo y la vida en las barriadas marginadas. Curas católicos que recibieron una lección de dignidad y resistencia de muchas personas que se declaraban comunistas, ateos, agnósticos y que veían en la Iglesia una institución de poder al lado de los poderosos.

Aquellas cicatrices hicieron necesaria una cristianización verdadera, un proceso de evangelización que debía romper con los esquemas. Pero cuyo semillero, habría de cultivarse primero dentro de los seminarios y luego en los sectores proletarios. Ello hizo que se requiriera analizar el interior de la Iglesia, como institución y al sacerdote como intérprete o mediador entre Dios y el Hombre. Así, el cardenal Emmanuel Célestin Suhard, arzobispo de París, fundó “La Misión de París” en 1944, en un esfuerzo de la Iglesia Católica por redefinir su relación con el mundo obrero y la clase trabajadora⁴. Iniciativa que surgió en un contexto en que la Iglesia estaba tratando de abordar los desafíos planteados por los cambios sociales y económicos de la posguerra, especialmente, como dijimos, después de la Segunda Guerra Mundial y el auge de los movimientos laborales y sindicales. Sobre ello, el sacerdote Sergio Torres comenta:

“El Concilio puso en evidencia algo que venía hacía tiempo. Que desde el siglo XVI, de Lutero, de los descubrimientos como Colón, de los nuevos países, de las nuevas dimensiones. La Iglesia no había respondido a los desafíos que se iban presentando (...) y varios otros aspectos que se llama la modernidad. Entonces, el Vaticano II después de cuatrocientos años (...) propuso que la iglesia no es la dueña de la verdad, que tiene que descubrir la verdad en el mundo en lo que va pasando y que hay que abrirse a todo lo moderno. Entonces, el Concilio Vaticano II fue más bien un Concilio para el interior de la Iglesia. En que se trató de decir que, dentro de la Iglesia hay elementos comunes y que expresan que la Iglesia no debe haber como clases sociales ni grandes diferencias. Por ejemplo, entre los sacerdotes y los fieles. Sino que somos o deberíamos ser todos discípulos de Jesucristo, sin grandes diferencias y sin que el clero, por ejemplo, tuviera toda la autoridad en la iglesia ni en las parroquias” (entrevista Torres, 2023)⁵.

151

⁴ Cabe señalar que, el Concilio Vaticano II no fue el primer esfuerzo para acercarse a las problemáticas en materia social, pues en un intento de mantener la hegemonía y preponderancia frente a la secularización y difusión de ideas alejadas de lo religioso. El 15 de mayo de 1981, se creó la *Rerum Novarum*, de León XIII, también conocida como doctrina social de la Iglesia, documento que constituye una de las primeras iniciativas de reforma en materia social cuyos principios buscaban acercarse a la realidad política como a la socioeconómica y en la lucha por los derechos de los trabajadores. Teniendo como sustento fundamental el Magisterio de la Iglesia Católica y el Evangelio en donde se apuntó a: (1) Se reconoció el derecho de los trabajadores a formar sindicatos y a luchar por sus derechos. (2) Se criticó al capitalismo y se abogó por una justa distribución de la riqueza. (3) Se hizo un llamado a la caridad y a la solidaridad entre las clases sociales. (4) Se destacó la importancia de la familia y se criticó la explotación de los niños en el trabajo. (5) Se reconoció la importancia del trabajo como medio para alcanzar la dignidad humana. Para saber más véase: León XIII (5 de mayo de 1981), *Rerum Novarum. sobre la situación de los obreros*. Recuperado el 11 de octubre del 2023: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html

⁵ Sergio Torres, entrevista concebida el 10 de octubre de 2023 en la Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús Providencia. Es sacerdote, teólogo y fundador de Amerindia, movimiento de Iglesia Católica y ecuménica que promueve la teología latinoamericana y el compromiso de la Iglesia con la justicia social. Amigo personal y compañero de ruta del padre Alfonso

En este sentido, la problemática de los sacerdotes y religiosos se enfrentó a la pregunta de cómo conectarse y dialogar con este mundo que les resultaba ajeno en términos materiales, prácticas sociales y cotidianidad. Dado que la formación religiosa que habían recibido no valoraba esta perspectiva, y al salir al espacio público, esta dimensión era olvidada.

“La realidad era tan distinta a la realidad que planteaba la doctrina que nos enseñaban. Con unas categorías filosóficas con ser válidas que ya nadie las usaba (...) dábamos exámenes en latín, da cuenta eso de que lo manejábamos bastante bien. Era el idioma oficial y universal de la Iglesia y, pensábamos que lo único universal que tenía era que nadie la entendía (Testimonio Sacerdote José “Pepo” Gutiérrez, 2007, min. 13:20)⁶”

La interrogante giraba en torno a cómo integrarse en la vida del mundo obrero de manera fraternal, solidaria y práctica. En 1946, Roma otorgó autorización a los sacerdotes para desempeñar empleos a tiempo parcial, aunque con restricciones como la prohibición de afiliarse a sindicatos o emplearse en grandes empresas. Esto se debió a que la Iglesia institucional no se sentía cómoda con la misión sacerdotal en el ámbito laboral. Muy por el contrario, esta incomodidad era un resultado del tradicionalismo que la caracterizaba y la fuerte influencia del dogmatismo teológico, que la mantenía cerrada en sí misma y a riesgo de parecer anacrónica, llevó a la deslegitimación de la vocación del sacerdocio y de la religiosidad obrera, a pesar de los esfuerzos de algunas congregaciones interesadas en mantener esa trayectoria.

152

Jaume Botey la calificó como “fruto de una vivencia espiritual honda del evangelio por parte de aquellos que escogieron este camino” (2011, pág. 4). Ello trajo un movimiento que integraría cerca de una cuarentena de sacerdotes que buscaban una presencia activa en la vida cotidiana, principalmente entre las clases proletarias, apoyándose espiritual y moralmente. Así, según el mismo Botey resalta:

“El cardenal Suhard funda un centro de formación sacerdotal “La Misión de París (...) El movimiento pronto se extendió a otros países como Italia y Holanda por la conciencia de que Europa entera, no solamente Francia o Bélgica, era ya tierra de Misión” (Botey, 2011, p. 4).

Observamos entonces, que a lo largo de las décadas de los sesenta y setenta, se desencadenó un auténtico cisma que afectó significativamente las vocaciones sacerdotales y la vida religiosa

Baeza. Ha promovido una Iglesia que se ajuste a los documentos de Medellín y Puebla sobre la “opción preferencial por los pobres”. Recientemente ha gestionado el Congreso Continental de Teología que se realizó en Bello Horizonte, Brasil y anteriormente, las Jornadas Teológicas Regionales del Cono Sur “Ronaldo Muñoz” realizadas en Santiago de Chile.

⁶ Testimonio en el contexto del documental llamado: Brignardello V., & Acevedo O. (2007). “El sacrificio de Miguel Woodward. Una vida verdadera”, Universidad de Valparaíso, Escuela de Cine de Chile. Viña del Mar.

tradicional en su conjunto. Un quiebre que coincidió con la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965), el cual fue impulsado por el Papa Juan XXIII y representó un punto de inflexión en la praxis de la Iglesia al adoptar un enfoque más innovador y cercano a la realidad de las comunidades. Este cambio se produjo en un contexto en el que los efectos de la Revolución Cubana ya empezaban a hacerse sentir. Dicha revolución, que inicialmente se centró en la lucha por avances democráticos populares, evolucionó hacia una perspectiva socialista que se extendió por toda América Latina. En tanto, la Iglesia reconoció entre las causas del descontento social las condiciones de miseria e inequidad que caracterizaban a la región. Como lo expresó el Concilio Vaticano II en 1965: “Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir” (Concilio Vaticano II, 1965).

Se abrieron numerosos frentes de discusión, incluyendo cuestiones relacionadas con la liturgia, los bienes materiales de la Iglesia y su presencia entre los pobres, por mencionar algunos. Ya fueran otros más u otros menos, la cuestión es que la mayoría de los sacerdotes se formaron en este contexto. Pues en la mayoría de ellos existía una conciencia de la importancia de priorizar la realidad en su labor pastoral por encima de los dogmas, acercándose primero a la dimensión terrenal del ser humano para luego abordar la dimensión espiritual. Dando cuenta entonces, de la urgente necesidad de encontrar una nueva manera de vivir la fe, sobre ello el sacerdote Francesc Puig subraya:

153

“El Concilio significó intelectualmente mucho, por primera vez nos sentíamos como que el mundo es el lugar de nuestro trabajo y de nuestro servicio. El eslogan típico, ‘la iglesia no se mete en política’, cosa que era falso en la práctica. Siempre la iglesia se metió en política, el problema era el lado que se mete” (2007, min. 16:19)⁷

En América Latina, el acento preferencial por los pobres detonó su acción en la Conferencia de Medellín, siendo esta la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) que tuvo lugar en aquella ciudad, en Colombia, desde el 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968 donde:

“Se aplicó el Concilio en América Latina y se descubrió que el principal desafío para la Iglesia era evangelizar a los pobres. Cosa que en Europa no se planteaba, porque Europa ya se había reconstruido después de la Guerra y había menos pobres que en América Latina, en los campos y en las ciudades” (entrevista Torres, 2023)

⁷ Testimonio en el contexto del documental llamado: Brignardello V., & Acevedo O. (2007). “El sacrificio de Miguel Woodward. Una vida verdadera”, Universidad de Valparaíso, Escuela de Cine de Chile. Viña del Mar.

Así, el sentimiento era acompañado no solo con entusiasmo, sino desde una construcción teórica propia conocida con el nombre de Teología de la Liberación, en clave nazarena y política entre la gente más modesta y marginada. Por otro lado, no serían pocos los teólogos europeos que se asentaron en América Latina para profundizar en estas interrogantes y vertientes liberadoras (Sobrino, 1982; Casaldáliga, 1987; Comblin, 1993). El propio Ronaldo Muñoz cura obrero de la población Malaquías Concha en *La Granja*, dio cuenta de ese giro “(...) en la realidad planetaria el centro es el marginal, los de arriba son una minoría, ellos tienen todo lo que abulta su imagen, el respeto de la humanidad es una humanidad pobre, marginal porque Dios es pobre”⁸.

En Chile, esta ola reformista impactó a la sociedad y a la jerarquía de la Iglesia de manera contundente y, al mismo tiempo, sutil. Si bien los cambios propuestos eran aplaudidos en teoría, su implementación y las diferencias entre los obispos generaron desafíos notorios, siendo los sacerdotes testigos de esta realidad. Puesto que, no fueron pocas las tensiones dentro de la propia Iglesia chilena, donde se hizo notar su posición principalmente frente al surgimiento de movimientos más políticos dentro del marco de la “opción por los pobres”. Como es el caso de la formación de Cristianos por el Socialismo (e incluso antes), donde la jerarquía católica nacional estuvo entre rechazar la integración del marxismo como elemento de análisis y continuar fiel al compromiso de integrar a los sectores populares como agentes productores de reflexión teológica. Su apoyo o distancia con algunos sacerdotes obreros se explica en parte por dicha tensión. En este contexto, mientras algunos clérigos seguían manteniendo una vida tradicional, adaptándose lentamente a los cambios, otros se sintieron motivados por las directrices del Concilio Vaticano II, las políticas de promoción popular impulsadas por el gobierno de Eduardo Frei Montalva y la urgente necesidad de reformas estructurales. Optando por vivir en las zonas más empobrecidas, compartiendo la vida y la miseria de las poblaciones más necesitadas.

Por otro lado, en la base de la Iglesia, compuesta por los fieles, el Chile de la década de los sesenta y setenta mostró una diversidad de enfoques difícil de resumir en unas pocas líneas. Sin embargo, estaba marcado por la división tradicional que se alineaba con la posición social de cada grupo. Las clases poderosas, la derecha y la élite social, en su mayoría, mantenían una postura católica y conservadora en su expresión religiosa. Las clases medias se mostraban más abiertas a una educación laica y a cambios en el catolicismo en términos de forma y contenido. Por último, en los sectores populares, el catolicismo estaba profundamente arraigado y se hizo patente a través de manifestaciones propias que se conocen como “religiosidad popular”. Este último grupo históricamente había recibido una asistencia más bien paternalista por parte de la Iglesia. Sin embargo, en las décadas venideras, la comprensión del papel como portadores del evangelio y las enseñanzas encarnadas de Jesucristo

⁸ Entrevista concebida por Álvarez, P. (2018). “La experiencia Calama, una bisagra entre los curas obreros y la dictadura cívico-militar chilena”. Contextos: Estudios De Humanidades Y Ciencias Sociales, Núm. 39.

Llevaría a muchos sacerdotes a vivir una dimensión renovada de la fe y del testimonio cristiano, que se tradujo en experiencias cotidianas compartidas con las comunidades más empobrecidas del país.

Unidad, represión y defensa en tiempos de Dictadura: Aportes y nuevas miradas de un sacerdocio obrero

“Conoceréis la verdad y la verdad los hará libres” (Juan 8:32)

Con las dictaduras ya establecidas en América Latina, la breve, pero significativa, existencia de la Unidad Popular brindó un escenario ideal para la transformación de la praxis sacerdotal en las poblaciones. En este contexto, surge la experiencia de Calama, una iniciativa que contó con la aprobación del Obispo de Antofagasta, Juan Luis Ysern y bajo la dirección del sacerdote y teólogo Jan Caminada. Pero también involucrando a un grupo amplio de sacerdotes, entre los que se encontraban José Aldunate, Mariano Puga, Roberto Bolton, Santiago Fuster, entre otros. Cabe señalar, que los primeros curas obreros chilenos tuvieron un origen familiar burgués y conservador, con algunos completando sus estudios en Europa, pero renunciando a sus salarios y estilo de vida acomodadas⁹, puesto que “no aceptaban la definición de curas en el trabajo, sino que preferían la de *curas obreros* porque abarcaba un sentido más amplio” (Botey, 2011, p. 5).

155

Ahora bien, la idea central que guiaba esta iniciativa era que la Iglesia se adentrara en la realidad de los marginados, adoptando la cultura obrera, asumiendo sus formas de expresión y relación, y creando una experiencia religiosa que transformara la manera en que se celebraba la palabra, los sacramentos y las creencias¹⁰. Así entonces, la llegada al país de muchos de ellos, la forma de entender y de practicar el evangelio apuntó a postulados reli-

⁹ El caso de San Alberto Hurtado resulta representativo, pues previo a la dictadura tuvo una breve experiencia con los curas obreros en Francia. No obstante, decidió abandonar esta experiencia por obediencia a sus superiores retornando a Chile. Al regresar, aunque no adoptó el rol propiamente de un cura obrero, sí se preocupó de los derechos de los trabajadores y de la dignidad y calidad de vida de las personas, especialmente los más pobres, fundando el Hogar de Cristo (1944), la ASICH (Asociación Sindical y Económica Chilena, 1947) y la Revista “Mensaje” (1951).

¹⁰ Para saber más véase: Carrier, Y. (2014). *Teología práctica de liberación en el Chile de Salvador Allende*, Ceibo Ediciones; Bravo, P. (2018). “La experiencia Calama, una bisagra entre los curas obreros y la dictadura cívico-militar chilena”, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE), Contextos: Estudios de humanidades y ciencias sociales.

giosos que se enlazan directamente con las problemáticas socioeconómicas que se vivían en estos espacios¹¹.

Es por ello, que estos sujetos habitaron territorios que en su gran mayoría se concentraron en las zonas urbanas como en la Región Metropolitana, y en otras como en Valparaíso cuya población *El Progreso* tuvo la presencia de Miguel Woodward, en *Iquique* con Gerardo Poblete, *Quillota* con Antonio Llidó Mengual y *Calama* con José Aldunate. Sin embargo, fueron pocos los que se volcaron al mundo rural, a excepción del sacerdote Santiago Fuster.

Numéricamente fueron más de un centenar, pero cuyos nombres aún se mantienen en la memoria colectiva: Mario Puga, Pierre Dubois, Alfonso Baeza, André Jarlan, Juan Alsina, Esteban Gumucio, Rafael Maroto, entre otros. Eso es por mencionar a los emblemáticos, porque:

“Solo por ser trabajadores obreros, no se habría conseguido lo que se consiguió con los sacerdotes y las religiosas pobladoras. Porque esos eran doscientos, quinientos, en todo Chile. En cambio, los sacerdotes obreros fueron principalmente en Santiago y en Calama” (entrevista Torres, 2023).

156

En términos generales, la *Experiencia Calama* se caracterizó por su intención de cambiar la estructura tradicional y burguesa de la Iglesia Católica, transformándola en una institución comprometida con el pueblo y desde el pueblo. Que, como se intentó en muchos otros lugares del país, la mayoría de estos sacerdotes se esforzaron por establecer una comunidad arraigada en la población, cuyo enfoque en la vivencia y práctica del evangelio trascendía incluso la opción social de las parroquias más tradicionalistas. Sobre este periodo, el sacerdote Sergio Torres subraya:

“Eso es, lo más novedoso, lo más complicado, lo más peligroso que se ha hecho en Chile y en otro país. Porque el sacerdote que dirigía ese grupo era un sacerdote holandés muy preparado que vino a Chile porque se estaba dando la experiencia de la Unidad Popular. Entonces creyó que Chile era el país donde mejor se podía poner en práctica ese proyecto (...) Entonces, este grupo dice: ‘los sacerdotes que entren a este movimiento, todos a trabajar como obreros, primera condición (...) pero, no tenían que hablar nada de religión, ni de predicar, ni de invitar a gente a misa’. Porque querían liberarse de la mentalidad católica sacerdotal y tratar de vivir y entender cómo es esta mentalidad de los obreros y de [los mineros de] Chuquicamata, de los jefes, de las dueñas de casa, de los que se divorcian, de los que hacen abortos” (Entrevista Torres, 2023).

¹¹ Para un análisis más exhaustivo sobre las condiciones económicas del Chile de los años setenta y ochenta revisar: M. Llorca y R. Miller. (2021) *Historia económica de Chile desde la independencia*. RIL editores.

Para tales efectos, los miembros de esta iniciativa se vieron en la necesidad de desprenderse de la cultura burguesa y del clericalismo, y adoptando la lucha sindical, con el objetivo de demostrar que la Iglesia podía ser parte del mundo obrero, ya que, por el contrario, el obrero jamás podría entrar en el esquema de la Iglesia de ese tiempo. Pero al poco andar, el golpe militar tuvo lugar, lo que resultó en que la mayoría de los extranjeros involucrados en la *Experiencia Calama* fueran exiliados del país. Los chilenos, por su parte, se reunieron nuevamente alrededor de 1975 en lo que se conoció como el *Equipo Misión Obrera*, también conocido en la clandestinidad como EMO, con José Aldunate a la cabeza. Una organización que unificó sus esfuerzos para rescatar a aquellos perseguidos por la dictadura, integrando tanto a laicos como a religiosos que deseaban contribuir a la búsqueda de la justicia social.

En consecuencia, vemos entonces que la experiencia de estos curas tuvo un ingrediente diferenciador en la década del setenta y ochenta: La defensa y el rescate de los Derechos Humanos ante la represión y violación de ellos perpetrados por la Dictadura Militar de Pinochet (1973-1990). Pues, luego del periodo de la Unidad Popular, el acompañar al prójimo se volcó de lleno en su defensa y resguardo. Como lo señaló el sacerdote Daniel Panchot¹²:

“Posterior al 11 la lucha era para proteger y anteriormente era de relacionarse con el movimiento. Lo que si se quería era un cambio para hacerlo ahora, pero la forma de hacerlo en ese entonces con la Unidad Popular algunos decían cualquier cosa, como un simple “amen y amen”, pero otros más eran críticos” (Entrevista Panchot, 2023).

157

Ahora bien, a pesar de la pérdida de libertades y restricciones en el presente dictatorial, no fueron pocas las iniciativas que se dieron en el plano religioso por estos sacerdotes. La ya mencionada EMO fue una de ellas, pero también desempeñaron un papel importante en la reestructuración de las Comunidades Eclesiales de Base. Por ejemplo, en el caso de la población *La Victoria*, destacaron figuras clave como el sacerdote Pierre Dubois y André Jarlan, quienes jugaron un papel fundamental en la organización de la población, promoviendo actividades como el comprando conjuntos, las ollas comunes y el acceso a la parroquia como centro de reunión para los pobladores (Quezada, 2019). Además, se llevaron a cabo los Vía Crucis populares, en los que han participado por más de veinte años cerca de un millar de peregrinos que se han dirigido al recinto de memoria Villa Grimaldi, donde “en la ceremonia se recordó tanto la muerte de Cristo como el sufrimiento de los que fueron torturados y ejecutados en el ex centro de detención y tortura” (‘Vía Crucis para recordar las violaciones a los DDHH’, 2005). También se crearon las revistas ‘No podemos callar’ y, posteriormente,

¹² Daniel Panchot, ocupación párroco de San Roque. Entrevista concebida el 15 de septiembre de 2023 en la parroquia San Roque, Peñalolén.

‘Policarpo’, periódicos clandestinos que aún hoy nos muestran la sólida relación entre los curas obreros y el sufrimiento de los pobres en el contexto de la dictadura¹³.

Vemos entonces, que no fueron pocos los curas obreros que en los momentos más difíciles del régimen de Pinochet optaron por abandonar sus residencias y templos para convivir en la población. Compartiendo sus penurias y transmitiendo la fe por un mundo más justo, junto con fomentar el amor por Jesús como motor para mejorar la condición humana. Pero también, caracterizados por su profundo humanismo, que al igual que los sacerdotes franceses en 1944, manifestaron una doble lealtad: a Jesús y a la clase obrera. En este contexto, el propio Mariano Puga (1931-2020), subraya en una entrevista:¹⁴:

“Nosotros somos herederos, la generación mía, del clero obrero de Francia. Yo creo que eso nos marcó como estudiantes. Esa experiencia única que hicieron los curas obreros en Francia después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se dieron cuenta que la Iglesia había perdido a la clase obrera. Y yo soy de esa generación” (2015, Mín. 8:00).

En la práctica, esta “línea militante” de la Iglesia, promovió una lectura de la Biblia en función del presente, de la realidad social del país, de los medios de comunicación que callaban, los disparos a mansalva, los muertos y los allanamientos que a diario se podían ver en comunas y poblaciones donde residieron. Teniendo una lectura crítica que tuvo como finalidad encontrar soluciones desde el Evangelio a los problemas sociales. Y así, cambiaron la propia estructura de la misa, realizándolas al aire libre, en un formato en el cual se dejaba de lado el tradicional púlpito para dar paso a discusiones de ideas y posturas en plazas y aceras, donde el sacerdote se transformó en uno más de la comunidad.

En pocas palabras, la consigna de optar por los pobres y el apoyo a las familias de detenidos desaparecidos impulsaron la creación del Movimiento contra la Tortura, que más tarde llevaría el nombre de Sebastián Acevedo, fundado por el propio José Aldunate. Estas acciones se convirtieron en un espacio de diálogo, organización, centro de estudio, reflexión, retiros, encuentros y actos de solidaridad. Logrando movilizar y unir a personas de diversos sectores socioculturales y económicos, incluyendo a aquellos con raíces cristianas y laicos. Alcanzando a forjar una comunidad fraterna, comprometida con el Dios que profesaban, un Dios/Cristo caracterizado por el perdón y la misericordia, y que promovía la vida en

¹³ Para saber más véase: Odino, M. B., & Labbé, M. F. (Eds.). (2020). *No podemos callar: Catolicismo, espacio público y oposición política, Chile, 1975-1981* (1st ed.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.; Odino, M. B., & Labbé, M. F. (Eds.). (2021). *Policarpo: Catolicismo, espacio público y oposición política. Chile, 1981-1983* (1st ed.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.; Odino, M. B., & Labbé, M. F. (Eds.). (2023). *Policarpo II. Catolicismo, espacio público y oposición política. Chile, 1983-1985* (1st ed.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

¹⁴ Entrevista realizada a Mariano Puga por la Iglesia de Santiago, (2015) *Sacerdote Hoy: Mariano Puga Concha*. Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=tpIWx2b2WDY>

comunidad. De esta manera, en medio del temor a la tortura y la muerte, muchos chilenos encontraron en estos sacerdotes, a menudo considerados como hermanos, una forma de seguir viviendo.

Resignificando el catolicismo con la cruz y el martillo: Imágenes de una Iglesia de los pobres en el presente

Con la llegada del plebiscito de 1988 y la subsiguiente transición a la democracia, los curas obreros empezaron a alejarse del escenario público. En general, esto se debió a las transformaciones de la sociedad que ya había cambiado en la década de los noventa, marcada por el retorno a la democracia, el auge del neoliberalismo y la globalización. Además, de la irrupción de nuevos movimientos religiosos que vinieron a satisfacer las nuevas demandas de los individuos, los cuales buscaban “un desarrollo personal vinculado a un enriquecimiento de la conciencia, o de una realización de tipo místico” (Morales, como se citó en Bahamondes, 2012, p.III). Además, fue un giro de la Iglesia Católica hacia una postura más moral, que potenció este alejamiento de los sujetos de las instituciones tradicionales haciéndolos explorar nuevos “referentes sociales que llenaran aquel espacio comunitario (Bahamondes, 2012, p. 112). Así mismo, la Teología de la Liberación en el contexto democrático comenzó a perder fuerzas. Esto según Riobó (2009) se debe que al “ser eminentemente una forma de interpretar la realidad, está condicionada totalmente por la coyuntura histórica del momento” (p.46).

159

Las causas principalmente se relacionan con el hecho de que este nuevo escenario no logró resolver por completo las problemáticas y precariedades que habían estado afectando a los sectores populares desde la época de la dictadura. El economista chileno Patricio Meller (2000) sugirió que, aunque Chile experimentó un importante crecimiento económico durante la década de 1990, este crecimiento no se tradujo en una distribución más equitativa de la renta. Pues, las reformas económicas implementadas en Chile durante este periodo, que enfatizaron el mercado, la apertura extrema y el sector privado, no abordaron el problema de la desigualdad de ingresos. Así, a pesar de la reducción de los niveles de pobreza, la desigualdad siguió siendo alta, y Chile continuó teniendo una de las peores distribuciones de ingresos del mundo¹⁵.

Así, no sorprende que, con el retorno a la democracia, se haya observado una paulatina disminución de la influencia del movimiento de los pobladores. Además, el auge del consumismo

¹⁵ Para analizar y profundizar en los datos recabados por el autor, véase: Meller, P. (2000). “Pobreza y distribución del ingreso en Chile (década del 90)”. Centro de Economía Aplicada, Universidad de Chile, Documentos de Trabajo.

contribuyó a que la masificación de las drogas se convirtiera en un factor dinamizador en la desarticulación de la politización. Fomentando a una paulatina inseguridad que se instaló en los sectores populares contribuyendo en parte a corroer la solidaridad comunitaria. Por ende, las experiencias vividas durante los setenta y ochenta emergen como un anclaje social, fundido en la memoria, que a lo largo de las primeras décadas del siglo XXI ayudarán para la reconstrucción de los lazos sociales previamente desmembrados.

En este sentido, estas décadas marcaron un periodo de transformaciones significativas. La pobreza experimentó una metamorfosis y pasó a estar asociada con problemas relacionados con las drogas, el narcotráfico y la delincuencia. En cierta medida, se debió al hecho de que el “modelo chileno” o neoliberalismo facilitó el acceso al endeudamiento como una forma de hacer frente a los problemas económicos. Como resultado, ya no era tan común presenciar situaciones de hambre extrema, como las que se experimentaron en la segunda mitad del siglo XX. Y, del mismo modo, aquellos individuos que vivieron la dictadura como jóvenes o adultos experimentaron mejoras en sus condiciones de vida. Muchos de ellos adquiriendo activos económicos y simbólicos, como automóviles, viviendas, televisores, entre otros. También, lograron que sus hijos accedieran a instituciones de educación superior. Esto condujo a una reevaluación de su identificación como miembros de la clase popular o baja, ya que esta clasificación se volvió menos representativa, lo que supuso una dificultad en su capacidad de autopercepción de clase. Fenómeno, que denomina el autor Martucceli (2021), como “clases populares-intermedias”, los cuales son un grupo social altamente diverso en su composición que reúne elementos tanto de los grupos populares como de las clases medias, lo que hace que su posición en la sociedad sea altamente flexible y cambiante.

160

Sin embargo, cabe destacar que, si bien es cierto que los cambios socioculturales derivados del giro neoliberal supusieron una paulatina pérdida de relevancia de la Teología de la Liberación como movimiento y marco teórico de referencia¹⁶. También esto se relacionó a una iniciativa dirigida desde el papado de Juan Pablo II, reconocido anti-comunista, y a Joseph Ratzinger que desde la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1984, condenó la Teología de Liberación por su uso de principios marxistas y su asociación con movimientos políticos. Así, se afirmará que:

“El pensamiento marxista se ha diversificado para dar nacimiento a varias corrientes que divergen notablemente unas de otras. En la medida en que permanecen realmente marxistas, estas corrientes continúan sujetas a un cierto número de tesis fundamentales que no son compatibles con la concepción cristiana del hombre y de la sociedad. En este contexto, algunas fórmulas no

¹⁶ En este contexto, es relevante señalar que la disolución de la Unión Soviética generó un impacto considerable en el des- crédito del marxismo como herramienta de análisis y la migración de muchos teólogos liberacionistas hacia otras luchas emancipadoras, diversificando sus enfoques y compromiso en temas como el ambientalismo, derechos indígenas, derechos de las mujeres, etc. En otras palabras, aquello marcó una transformación en la orientación ideológica y las prioridades de los teólogos de la liberación en respuesta a los cambios históricos y políticos.

son neutras, pues conservan la significación que han recibido en la doctrina marxista. «La lucha de clases» es un ejemplo” (Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación, 1984).

En este sentido, también se realizaron críticas que parten de afirmaciones clásicas, tales como la idea de que el ateísmo y la negación a la persona humana, de su libertad y sus derechos, están en el centro de la concepción marxista. Por lo que, integrarla en el análisis teológico basado en estos criterios resulta problemático, generando contradicciones perjudiciales. O bien, destacando la importancia de realizar una evaluación reflexiva y crítica de la base epistemológica de cualquier enfoque que aspire a la científicidad, examen que supuestamente le falta a la Teología de la Liberación¹⁷.

En términos generales, el devenir histórico guarda similitud con lo que Riobó (2019) describe con relación a las instituciones que se fundamentaban en la Teología de la Liberación. Pues, tanto la corriente de pensamiento como la práctica de los curas obreros han perdido paulatinamente relevancia en la actualidad, ya que no satisfacen las necesidades espirituales de las personas ni responden de manera adecuada a la lucha de clases. Además, no han logrado adaptarse a los nuevos desafíos y problemáticas que afectan a la sociedad.

Ello hizo que la diversidad de opciones religiosas, junto con una sociedad cada vez más individualista y distante de la Iglesia Católica y, por consiguiente, las Comunidades Eclesiales de Base experimentaron un declive en su participación en la esfera político-social del país. Como lo evidencia una pobladora de la Legua¹⁸:

“Yo lo recuerdo, de esa época cuando había misa el día domingo, la parroquia estaba llena, repleta de gente con juventudes por todos lados (...) La iglesia estaba viva, estaba realmente viva en esos años. No es que ahora esté muerta, pero con la magnitud y la cantidad de gente que hay en esa época es muy diferente a la actual (...) Tienes que ver que, en ese tiempo, me parece que llegaron a ser más de ciento treinta y ahora existe solo una. ¡Imagínate!” (Entrevista Alejandra, 2023).

A pesar de esto, a cincuenta años del golpe de Estado y en un contexto nacional caracterizado por un descontento social evidente, una propuesta constitucional que aparentemente no supo responder a las demandas de “la mayoría” y el crecimiento de una ultraderecha nostálgica del pinochetismo que minimiza la importancia del pasado, estos actores populares,

¹⁷ Revisar el capítulo “VII- El análisis marxista” en Pontificia Comisión Bíblica. (6 de agosto de 1984). *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación*, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. En: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html

¹⁸ Alejandra Salinas, 56 años de edad, ocupación asesora del hogar. Entrevista concebida el 12 de septiembre del año 2023 desde videollamada.

que se creían desaparecidos, han permanecido en la memoria colectiva de los pobladores. Han concedido entrevistas, han sido destacados en reportajes televisivos y han congregado a cientos de personas en funerales y parroquias¹⁹.

De cierta forma, la figura del cura obrero y su labor permeó en la conciencia y transformó la concepción de la cristiandad de una parte importante de la sociedad chilena que en particular, serían los habitantes de las poblaciones populares de Chile, como *la Joao Goulart*, *la José María Caro*, *La Legua*, *La Victoria* entre otras.

Fue por las dinámicas históricas, los desafíos teológicos y las experiencias personales que dieron forma a este fenómeno singular, en un cristianismo popular, desde la Iglesia tradicional a la de los pobres. Pero que actualmente se es difícil de replicar, un entrevistado nos cuenta²⁰:

“La concepción de la Teología de la Liberación que es muy distante de las voces jerárquicas oficiales de la Iglesia Católica mundial. Presentan otra opción y, creo que esta opción hoy día no se puede ejercer como antes sin entrar en conflicto con las jerarquías de la Iglesia Católica a nivel chileno, latinoamericano y mundial. Porque lamentablemente, las prácticas de la gran mayoría de la población de la Iglesia católica no son consecuentes con sus mismos principios cristianos. Es la denuncia que siempre han hecho y, con autoridad moral, los seguidores de la Teología de la liberación. Como lo representó este movimiento de religiosos y religiosas que apostaron por

¹⁹ Para fines de la investigación, se analizaron diversos archivos, incluido el del canal de Televisión Nacional de Chile (TVN). Se constató que, desde la transición, desde 1991 hasta 2008, gran parte del material audiovisual se centró en los sacerdotes que fueron víctimas de las violaciones a los derechos humanos y detenidos desaparecidos. Y, también se destacaron aquellos sacerdotes que participaron en el apoyo y la recuperación de la memoria histórica de las víctimas de la dictadura: Se mostró la misa y funeral del padre Andrés Jarlan (1984); el Vía Crucis de la zona poniente de Santiago homenajeando a sacerdotes detenidos-desaparecidos con fotos de Juan Alsina y André Jarlan (1991); el caso del sacerdote Joan Alsina y la persecución por calles de San Felipe al ex-conscripto Nelson Bañados quien terminaría ingresando al regimiento Yungay en su furgón (1992); un informe especial titulado “Capítulo I, reportaje: el padre Juan Alsina” (1994); la inauguración de la plazoleta en memoria del padre Juan Alsina por Ricardo Lagos (1995); Una entrevista a Nelson Bañados ex-conscripto involucrado en múltiples delitos, entre ellos del crimen de Joan Alsina y la desaparición del menor Sebastián Valdés (1998); El suicidio de Nelson Bañados (1999); El caso Llidó cuyas imágenes muestra extractos de la carta del Monseñor Sotero Sanz, las cartas de la hermana de Llidó que mando a Lucía Hiriart y su posterior respuesta (1998); Los sacerdotes y misioneros españoles llamando a Augusto Pinochet a entregar antecedentes sobre detenidos desaparecidos (1998); Los nueve sacerdotes que se querellaron contra Augusto Pinochet por sus actos contra Antonio Llidó (2000); El sometimiento a procesos de los nueve miembros de la ex Dina por el secuestro del sacerdote Antonio Llidó (2003); Entrevistas a Helmut Frenz, Fundador del Comité Pro-Paz recordando el dialogo de Pinochet sobre el sacerdote Llidó (2003); Imágenes del sacerdote Gerardo Poblete asesinado en la comisaría de Iquique en 1973 y entrevista a Ricardo Salgado testigo del evento (2003); La entrega de la armada a la justicia de la bitácora del buque Escuela Esmeralda del año 1973, mostrando imágenes de Miguel Woodward (2006); El encare a diputados de la UDI que cuestionaron el fallo judicial por la muerte de Miguel Woodward y el robo de un computador con información confidencial sobre la desaparición del sacerdote (2008).

²⁰ José Cifuentes, 74 años de edad, ocupación sociólogo educacional. Entrevista concebida el 21 de septiembre del año 2023 a través de zoom. Cabe mencionar que fue refugiado político chileno viviendo en Swansea desde 1977, Gales, Reino Unido. Cuando tuvo que abandonar el país como refugiado político después de haber sido encarcelado y torturado por haber sido un dirigente activo de una población marginal junto al sacerdote Charles Condamines (1940-2020) en la Ciudad de Talca. Y, por otro lado, trabajo como asistente social en el Comité Para la Paz y Vicaría de la Solidaridad.

los pobres, no solamente los curas. Con muchas religiosas que también apostaron por la misma justicia social y por la misma paz, y que se la jugaron, pagando consecuencias serias” (Entrevista José, 2023).

En consecuencia, lo que los hizo únicos, lo que caracterizó a los curas obreros no es ni un llamado a la rebelión de los cristianos ni una defensa irrestricta a acciones de una violencia activa. Más bien, su peculiaridad estuvo dada por aquellos que sostienen ambas. A saber, una reflexión crítica y cristiana, informada y cuidadosa en sus formas del contexto histórico, que intervino en el precario espacio público dictatorial. Con su presencia y defensa, analizaron e invitaron a la reflexión que, aunque dirigida al cristiano como sujetos activos, se orientó fundamentalmente a la conciencia de cada ciudadano, sin importar si era creyente, fueran detractores y partidarios de la dictadura.

El movimiento de los curas obreros en Latinoamérica y en Chile, realizó, en otras palabras, una sustantiva transformación de la concepción del cristianismo en las poblaciones, que esgrimió en sus hebras razones religiosas junto con razones políticas. Realizando una relectura del evangelio, desde una óptica crítica y consciente de la realidad a la cual les pertenecía, pues este no era un elemento decorativo que simplemente se adicionaban en las misas, sino que fue una cuestión fundante tanto para las poblaciones como para el prójimo. Y, por otro lado, manteniendo las causas sociales como grito de lucha, como mucho de los análisis que esta contenía. Así, desde una óptica teológica aquello significó que:

163

“Este movimiento fue más grande que Chile (...) se llamaba la lectura comunitaria y popular de la Biblia. Parte de la consideración de que Jesús fue un campesino pobre que vivió en medio de una familia pobre, de una región como era el norte de Palestina, que se llamaba Galilea. Y que, cuando empezó su predicación en una reunión de la Sinagoga de Nazaret, donde él vivía dijo: ‘Yo he venido a anunciar el evangelio a los pobres, a liberarlos de todas las cadenas, de toda opresión y hacer una luz para que ellos alcancen su liberación (...) es muy difícil que los ricos se salven, los ricos tienen que hacer un proceso de cambio, de conversión, llegar a tener un alma de pobre y ser solidario con los pobres’. Entonces, eso solo le da a la Biblia otro carácter. (...) Entonces, la lectura bíblica tomó como punto central el éxodo, es como el punto de partida de entender la Biblia como una misión liberadora. Jesús es como el nuevo Moisés que saca al pueblo de hoy de la opresión de la injusticia y lo conduce, lo motiva para no solamente confesarse y tener una vida espiritual de caridad, sino para transformarse en líderes políticos, revolucionarios que cambien la situación de injusticia” (Entrevista Torres, 2023).

Dicho de otro modo, el sacerdote obrero se involucró en la realidad sociocultural y política de su época, adoptando una actitud subversiva que a menudo lo relegó al anonimato. Una dinámica que condujo una modalidad novedosa de profesión de la fe desde una posición socialista, así como el análisis de la victoria popular mediante las categorías marxistas. Pero, no caigamos en juicios totalizantes, en palabras de José Aldunate “la teología de la liberación no

es ideológica, no viene de Marx. Por supuesto que hemos leído a Marx, y hemos aprendido de Marx, pero no es esa la inspiración. La inspiración viene de nuestros profetas de Israel, viene de Moisés, viene de los salmos, viene de Jesús” (Testimonio Aldunate, 2007).

Aquello plantea una importante perspectiva sobre los fundamentos religiosos que respaldan esta corriente de pensamiento, al arraigarse en fuentes religiosas en lugar de adherirse a una ideología política pura. Sus cimientos descansan en las Escrituras y se nutren de múltiples fuentes e ideas. En primer lugar, toman inspiración de los profetas de Israel, quienes abogan en contra de la opresión en la sociedad. En segundo lugar, la figura de Jesús se convierte en un modelo para aquellos que buscan la justicia y la transformación de las estructuras. En tercer lugar, los salmos, que a menudo expresan el sufrimiento, proporcionan un lenguaje espiritual para expresar solidaridad con los que padecen y que esperan la intervención divina en situaciones de opresión.

Fueron pilares que presentaron una invitación a los teólogos y sacerdotes para adentrarse en cuestiones bíblicas fundamentales, considerando las graves e inmediatas preocupaciones que planteaban tanto la inspiración contemporánea de la Teología de la Liberación como los movimientos sociales que reflejaban más o menos fielmente estas ideas. En cuyo caso, no podemos pasar por alto las situaciones de extrema miseria donde brota esta interpección a los teólogos. Porque la experiencia radical de la libertad cristiana constituye aquí el primer punto de referencia, pues se entenderá como la capacidad de vivir según la voluntad de Dios que proviene de la liberación que Jesucristo brinda a los creyentes del pecado y las limitaciones impuestas por la ley y la naturaleza. Ello modelaría la concepción que influyó la visión cristiana de los sacerdotes obreros y sus seguidores, definiendo así la forma en que abordaron las cuestiones morales, éticas y sociales durante este período histórico.

164

Ahora bien, no es de extrañar que tomaran en cuenta ampliamente la narración del Éxodo, ya que este constituye el acontecimiento fundamental en la formación del “pueblo elegido”. Representando la liberación de la dominación extranjera y de la esclavitud, cuyo significado deviene de su finalidad: la fundación del pueblo de Dios y al culto de la Alianza celebrado en el Monte Sinaí. Así, esta liberación no se limitaría únicamente a una liberación de carácter política, sino una que trasciende esta dimensión natural.

En cuanto a los salmos, las múltiples angustias y miserias expresadas por los hombres cristianos a menudo proporcionan el tema principal estudiado. Abordando sentimientos como los lamentos, llamados de socorro y acciones de gracia relacionados con la salvación religiosa y la liberación. En cuyo caso, en la tradición judeocristiana, los salmos ofrecieron una ventana a la experiencia humana en su lucha contra la adversidad. Abordando aspectos que van más allá de la mera condición social de miseria y opresión política. La angustia representada se interpreta como una experiencia multifacética que involucra no solo cuestiones socioeconómicas, sino también la hostilidad de los enemigos, la injusticia, la amenaza

de la muerte y la escasez. Esto trasciende las dimensiones puramente materiales para luego vincularse con la angustia existencial y espiritual que busca la salvación y la liberación.

En general, si deseamos comprender los fundamentos religiosos que respaldaron las acciones de los curas obreros, es esencial analizar su reinterpretación del Antiguo y Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, en el Antiguo Testamento, después de *Amós*, los profetas enfatizan con vigor las demandas de justicia y solidaridad, emitiendo juicios severos contra los ricos que oprimen a los pobres. Ya que reconocen que la acumulación de iniquidades solo puede desencadenar terribles castigos. Y, cuyas demandas son retomadas en el Nuevo Testamento, donde se radicalizan, como se evidencia en el discurso de las *Bienaventuranzas*. En tal caso, la conversión y la renovación se conciben como una transformación profunda en el corazón de las personas. Por lo que, desde esta perspectiva, la justicia en relación con Dios y la justicia hacia los seres humanos serían considerados conceptos inseparables, en donde Dios/Cristo - o los curas obreros en el presente- se presentan como el defensor y liberador de los pobres.

Se sirvieron de fuentes como los mandamientos, sobre temas como el “amor fraterno” en el Antiguo Testamento y la figura del pobre, presentadas por Jesucristo cumpliendo su misión siendo solidario con toda miseria (Mateo 25, 31-46). También, se subrayan las exigencias de justicia y misericordia, desde las palabras de Jesús a sus discípulos (Mateo 5, 18), instándolos a ser misericordiosos “como vuestro padre es misericordioso” (Lucas 6, 36). O bien, el llamado de San Pablo al deber de los ricos, y la *Carta de Filemón* que ilustra que la nueva libertad debe necesariamente tener repercusiones en el plano social²¹.

165

Por lo que podemos decir que se reconoció que las estructuras económicas, sociales y políticas pueden ser injustas y necesitan cambios, pero estas estructuras al ser el resultado de las acciones humanas son la causa fundamental del mal. “Ciertamente hay estructuras inicuas y generadoras de iniquidades, que es preciso tener la valentía de cambiar. Frutos de la acción del hombre, las estructuras, buenas o malas, son consecuencias antes de ser causas” (Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación, 1984). De manera similar, debe haber un equilibrio entre las transformaciones sociales con un compromiso en la transformación personal, pero siendo esto únicamente posible desde una apertura “en el amor al prójimo, la búsqueda eficaz de la justicia, del dominio de sí y del ejercicio de las virtudes” (Sant 2, 14-26).

²¹ Para profundizar y comprender de mejor manera estas cuestiones, como las reflexiones sobre la libertad cristiana y la liberación, como los fundamentos de los curas obreros desde un punto de vista teológico. Revítese los dos documentos firmados por el cardenal J. Ratzinger y aprobados por Juan Pablo II como: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15 de abril de 1993); Pontificia Comisión Bíblica. (6 de agosto de 1984). *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación*, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

Vemos entonces, que los curas obreros desde su rica inspiración teórica y/o religiosa del pensamiento, en colaboración con otros cristianos, lograron desempeñar un papel fundamental en las décadas posteriores a la de los sesenta. Cuya vertiginosidad de los cambios que se estaban produciendo en América Latina y Chile influyó en el enfoque del cristianismo adoptado por los pobladores. Surgiendo un profundo anhelo de formar parte de la vida cotidiana de los trabajadores y de establecer una iglesia que estuviera arraigada en la comunidad. Ello hizo que gran parte de quienes participaron en las comunidades eclesiales de base con estos sacerdotes guardaran en su memoria un proceso de reflexión, acción y evaluación que se dio durante décadas, reinterpretando la biblia y explorando una variedad de actitudes pastorales significativamente distintas a la tradicional. En este contexto, al reflexionar sobre la labor del sacerdote Esteban Gumucio, una pobladora comparte su experiencia²²:

“Yo en la actualidad, siento también abre conciencias. Porque, por ejemplo, los jóvenes de los Sagrados Corazones de Manquehue tienen un programa donde vienen a compartir con la gente de la población durante una semana a trabajar acá. Y eso como que les ayuda mucho más a tomar conciencia de cómo se vive en una población de carencias (...) y que ellos no conocen. Hay una conciencia social en los albergues de acá (...) han colaborado yo creo en crear conciencia en los más jóvenes, que a lo mejor no los conocieron, pero igual aquí hay personas que están ansiosos en llegar al padre Esteban” (Entrevista Nelly, 2023).

166

En cierto sentido, se configuró un cristianismo que hizo de la conciencia de clases presentada por un grupo de sacerdotes, como una virtud necesaria, como una cualidad que deben tener los obreros católicos; he ahí un índice demostrativo de los cambios que se presentan en el movimiento de los curas obreros en Chile a lo largo de cuarenta años. De las prácticas que abrieron al país por los católicos y la izquierda chilena, al lado de los trabajadores de otras tendencias, para que puedan luchar juntos en las calles sin distinción de clase. Fue un enfoque centrado en la unión del prójimo, en la eliminación de las diferencias, cuyo objetivo no era centrarse únicamente en posiciones filosóficas, sino unirse y encontrar puntos comunes en la consecución de un mundo mejor y en la universalidad de la fe cristiana en pos de la justicia social.

Consideraciones finales

²² Nelly Fernández, ocupación agente pastoral de la parroquia San Pedro y San Pablo de la comunidad Padre Esteban Gumucio. Entrevista concebida el 01 de septiembre de 2023.

En síntesis, podemos afirmar que la experiencia de los sacerdotes obreros en Chile dejó una profunda huella en todos los que pudieron escuchar y conocer sus enseñanzas, incluyendo a las Comunidades Eclesiales de Base, a religiosos y religiosas que han transmitido su fe. En la actualidad, muchos de ellos han optado por secularizarse, algunos han fallecido, y hay quienes continúan ejerciendo su labor religiosa. Por otro lado, algunos de estos sacerdotes permanecen en Chile, donde siguen desempeñando su labor pastoral, y otros tanto son considerados como herederos de este legado, como es el caso del Padre Christian Reyes en la población *La Victoria*.

En las últimas décadas, algunos de estos sacerdotes optaron por regresar a sus países de origen, aunque no todos regresaron en las mismas condiciones: algunos lo hicieron de manera voluntaria, mientras que otros vivieron la experiencia de la cárcel, siendo posteriormente expulsados por la dictadura de Pinochet. Y, hubo otros, que trágicamente, representaron el martirologio de la Iglesia Chilena, al dejar su sangre derramada en los márgenes del río que divide el corazón de la capital de Santiago.

En general, si basamos nuestra evaluación en los testimonios recopilados, podemos afirmar con confianza que la experiencia vivida por estos hombres ha tenido un papel central en sus vidas y ha moldeado la forma en que perciben el mundo en la actualidad. En el caso de los protagonistas, cuando tomaron la decisión de abandonar las parroquias a las que habían sido asignados tras su ordenación, ya estaban familiarizados con el mundo de la Juventud Obrera Católica y las dificultades que enfrentaban los marginados. Estaban decididos a trabajar en este entorno, pero lo verdaderamente impactante fue el cambio de una experiencia basada en la teoría a una experiencia caracterizada por la libertad y la complejidad de una sociedad marginada. Por lo que, a medida que estos sacerdotes obreros desarrollaron plenamente su labor pastoral, experimentaron un cambio progresivo en sus actitudes, manifestándose de manera gradual pero constante, y que se caracterizó por la emergencia de opciones creativas como enfoque para abordar la realidad de un país que los recibió con los brazos abiertos, a pesar de la pobreza y la desigualdad, pero con una profunda determinación de lograr la equidad.

167

Por su parte, los pobladores se convencieron de que su vocación cristiana los llamaba a enfrentar la realidad con juicios y acciones concretas, en busca de justicia y dignidad, especialmente durante los años de la Unidad Popular. Algunos religiosos y religiosas, además de su labor en las comunidades, se unieron a partidos políticos que reflejaban sus ideas, no sólo por razones políticas, sino también como una forma de contribuir al cambio en línea con su fe. No obstante, no todos adoptaron una actitud tan explícita, y hubo quienes decidieron no involucrarse directamente en la política o la revolución.

Creemos entonces, que se ha transmitido un legado que, en una primera etapa, si bien no respaldó de manera ciega al gobierno de la Unidad Popular, defendió el proyecto como una opción para los más necesitados y se esforzó por explicar sus nuevas consignas a la gen-

te común. Posteriormente, promovió la defensa, el respeto a los derechos humanos y, sobre todo, la paz en un momento en que la violencia era rampante.

Finalmente, en el actual escenario caracterizado por un mayor pluralismo religioso. Donde, por ejemplo, se destaca la transformación del mundo evangélico como la nueva fuerza religiosa de los segmentos medios-bajos y pobres desde el restablecimiento de la democracia en Chile. Cuya actitud de activismo cívico y del campo ético se ha convertido en las principales áreas de participación y comunicación entre estos sectores. Además, de la existencia instituciones laicas que dotan de sentido al sujeto moderno, generando desafíos y oportunidades para las iglesias locales. Suponen así, que la revitalización del cristianismo mediante otras consignas resulte necesaria, enfocándose quizás en temas globales como el cambio climático, en línea con las advertencias recientes del Papa Francisco, como la posible dependencia excesiva de las tecnologías y su influencia en la vida cotidiana. En general, estos son algunos ejemplos de los desafíos que enfrenta el cristianismo en la actualidad, de manera similar a cómo los curas obreros respondieron a los desafíos de su época. Todo ello sin duda requerirá una reflexión profunda sobre su relevancia y su capacidad para abordar las preocupaciones de la sociedad en las próximas décadas.

* * * * *

168

Bibliografía

- Aldunate, J. (2000). *Crónicas de una iglesia liberadora*. Santiago: LOM Ediciones.
- Aldunate, J. (2003). *Un peregrino cuenta su historia*. Santiago: Ediciones Ignacianas.
- Álvarez, P. (2018). "La experiencia Calama, una bisagra entre los curas obreros y la dictadura cívico-militar chilena". *Contextos: Estudios De Humanidades y Ciencias Sociales*, Núm. 39.
- Bahamondes, L. (2012). "Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea". *Revista Científica Guillermo de Ockham*, Vol. 10, Núm. 2, pp. 109-116.
- Barranco, T. (2017). *De los curas-obreros a los obreros-curas: El sacerdote en el trabajo en la diócesis de Cádiz, 1966-1979*. España. Universidad de Cádiz.
- Bolton, R. (2010). *Testigo soy. Memorias del Rvdo. Roberto Bolton García*. Santiago. Editora Rosa Parissi Morales.
- Carrier, Y. (2013). *Teología práctica de liberación en el Chile de Salvador Allende*, Ceibo ediciones.
- Carrier, Y. (2014). *Teología práctica de liberación en el Chile de Salvador Allende*, Ceibo Ediciones.
- Casaldaliga, Pedro. (1987). *Con Dios en medio del pueblo*. Bogotá, Ediciones Paulinas.
- Centeno, J., et al. (2009). *Curas Obreros: Cuarenta y Cinco años de testimonios 1963-2008*, Barcelona, España, Herder.
- Colectivo de autores. (1965). *Crónica de los sacerdotes obreros*. Barcelona, Editorial Estela.
- Comblin, J., et al (1993). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid, Editorial Trotta.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*. Roma.
- Corrales, X. (2008). *De la misa al tajo: la experiencia de los curas obreros* (Edición digital.). Publicacions de la Universitat de València.
- Durán, M. M. (2014). El estudio de caso en la investigación cualitativa. *Revista Nacional De Administración*, 3(1): pp. 121-134. <https://doi.org/10.22458/rna.v3i1.477>
- Jaume, B. (2011). *Curas obreros. Compromiso de la Iglesia con el mundo obrero*. Barcelona. Cuadernos. *Cristianisme i Justícia*, núm. 175: faltan páginas.

- Jordá, M. (2001). *Martirologio de la iglesia chilena. Juan Alsina y sacerdotes víctimas del terrorismo de Estado*. Santiago. Lom Ediciones.
- Lina, M. & Saavedra, M. (2017). “Los cristianos por el socialismo en Chile: una experiencia político-pastoral más allá del altar”. *Veredas de Historia*, volumen. 10 (2); pp. 265-290.
- Llorca, M y Miller, R. (2021) *Historia económica de Chile desde la independencia*. Falta ciudad: RIL editores.
- Martuccelli, D. (2021). *El estallido social en clave latinoamericana. La formación de las clases populares-intermediarias*. Santiago: LOM Ediciones.
- Meller, P. (2000). “Pobreza y distribución del ingreso en Chile (década del 90)”. *Centro de Economía Aplicada, Universidad de Chile*, Documentos de Trabajo.
- Odino, M. B., & Labbé, M. F. (Eds.). (2020). *No podemos callar: Catolicismo, espacio público y oposición política, Chile, 1975-1981* (1st ed.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Odino, M. B., & Labbé, M. F. (Eds.). (2021). *Policarpo: Catolicismo, espacio público y oposición política. Chile, 1981-1983* (1st. ed.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Odino, M. B., & Labbé, M. F. (Eds.). (2023). *Policarpo II. Catolicismo, espacio público y oposición política. Chile, 1983-1985* (1st. ed.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Quezada Galarce, B. (2019). *Organización y comunidad “victoriana”: el legado organizativo de los sacerdotes de la población La Victoria (1980-1989) en el contexto actual*. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Riobó, E. (2009). *La Teología de la Liberación en tiempos de la Dictadura: Religión y resistencia. Coyuntura y estructura. Pasado y actualidad en cuatro casos chilenos*. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Rodríguez, J. (2008), *Curas obreros. La cruz y el martillo*. Alcalá La Real, Zumaque.
- Sobrino, Jon. (1982). *Jesús en América Latina*. Santander, Editorial Sal Terrae.

Fuentes Audiovisuales:

- Brignardello V., & Acevedo O. (2007). *El sacrificio de Miguel Woodward. Una vida verdadera*, Museo de la Memoria y los Derechos Humanos (MMDH), Fondo: Brignardello Andrés.
- Iglesia de Santiago, (2015). *Sacerdote Hoy: Mariano Puga Concha*. En: <https://www.youtube.com/watch?v=tpIWx-2b2WDY>

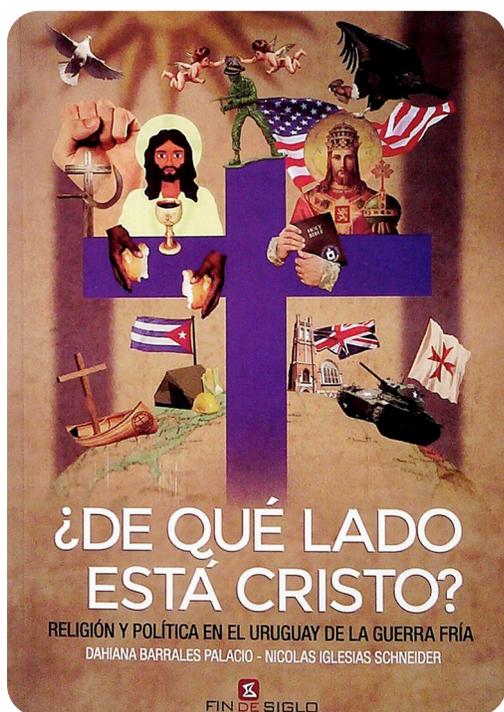
RESEÑAS

Barrales, D. y N. Iglesias. (2021). *¿De qué lado está Cristo? Religión y política en el Uruguay de la Guerra Fría.*

Montevideo: Editorial Fin de Siglo. 243 páginas.

LUIS BAHAMONDES GONZÁLEZ

Doctor en Ciencias de las Religiones
Universidad de Chile
lubahamo@uchile.cl



El texto elaborado por Barrales e Iglesias permite advertir desde sus inicios la importancia de la variable religiosa para la comprensión de las transformaciones sociales y políticas en América Latina. Es así como, a través del análisis de una serie de fuentes, los autores buscan desentrañar y comprender el papel que desempeñó lo religioso en la construcción de imaginarios sociales que contribuyeron a sustentar posicionamientos antagónicos, durante la Guerra Fría, en el Uruguay de mediados del siglo XX. Asimismo, se advierten los discursos de derechas e izquierdas en la búsqueda por comprender los acontecimientos de un periodo convulso, que se arrojan la interpretación correcta de la palabra de Cristo. De allí que el título de la publicación en cuestión evidencia, de excelente forma, la disputa social y política de la época a través de la interrogante: ¿De qué lado está Cristo?

173

El libro se estructura en nueve capítulos a través de los que se busca analizar, de manera procesual, los vínculos entre religión y política en la historia contemporánea de Uruguay. Bajo este escenario, y de manera introductoria, los autores se inclinan por exponer brevemente —en un primer apartado—, las posturas divergentes y el influjo de las ideas sustentadas por la derecha cristiana norteamericana y su ideal de resguardo de la libertad, así como las estrategias desplegadas por la Unión Soviética para controlar las principales iglesias en sus áreas de influencias.

Asimismo, el segundo capítulo revela el impacto de la Guerra Fría, en particular a contar de los años 60, donde cobran fuerza las ideas generadas a partir de la Revolución cubana y el Concilio Vaticano II. Estos hitos le dieron contexto al desarrollo de la teología de la liberación y la conformación de comunidades eclesiales de base, así como a la penetración, más tarde, de agrupaciones religiosas evangélicas con estrechos vínculos con la derecha norteamericana. Uno de los aspectos relevantes, destacados por los autores, se encuentra en la construcción de discursos permeados por la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN), puesto que dicho dispositivo buscó controlar el funcionamiento de la sociedad, incluido lo religioso. Es así como: *“El argumento religioso fue usado por varios dictadores latinoamericanos, que en sus discursos hicieron continuas referencias a la defensa de la cultura occidental amenazada por el comunismo ateo”* (p. 47). De esta forma, se fue potenciando el imaginario del anticomunismo en la sociedad latinoamericana, contribuyendo aún más a la polarización política ya existente, a través de posturas antagónicas: cristianismo-ateísmo.

En el tercer capítulo, se analizan las tensiones políticas en Uruguay, en el contexto histórico ya descrito, en particular durante las décadas de los 60, 70 y 80. La particularidad de dicho caso está dada por su condición de Estado laico y la secularización de la sociedad, sin olvidar la incidencia del factor religioso en las transformaciones que vivió el país. Es así como se describen las alianzas entre cristianos comunitaristas, anarquistas, protestantes, entre otros, con el objetivo de oponerse no solo a la dictadura cívico-militar, sino también, a los sectores más conservadores de la sociedad que se mostraban contrarios a los cambios. Asimismo, en el contexto de la Guerra Fría, las pugnas internas en las iglesias gatillaron un fuerte divisionismo, en el que la religión no quedó exenta de constituirse en un campo de disputa ideológico. De esta manera ciertas iglesias o grupos estrecharon lazos con sectores de izquierda, mientras otros se inclinaron por respaldar las acciones de los gobiernos autoritarios identificados con la derecha política.

174

El cuarto capítulo aborda de manera detallada la recepción del Concilio Vaticano II por parte de ciertos segmentos de la población cercanos al mundo eclesial. Bajo este escenario se promueven una serie de iniciativas de asistencialismo social con gran participación de jóvenes. Este hecho permitió no solo una vinculación directa con la realidad precarizada de amplias capas de la sociedad, sino también, un espacio formativo de concientización y desarrollo de ideas políticas, fortaleciendo la identidad de cristianos comprometidos socialmente (Löwy, 2009). En este sentido, los autores destacan la capacidad de lo religioso para permear los espacios sociales, culturales y políticos logrando un alcance plural en la sociedad uruguaya (sindicatos, estudiantes, partidos políticos, etc.).

El quinto capítulo da cuenta de los vínculos y la participación que establecieron los fieles religiosos con las posturas políticas de izquierda. La cercanía entre las posturas marxistas y las cristianas se vio reforzada por la mirada crítica a las condiciones de precariedad de la población en toda la región. Dicha relación no estuvo exenta de cuestionamientos, pues ciertos sectores advertían el posible uso político de la fe cristiana con la intención de ampliar la base electoral afín.

Lo anteriormente descrito permite aproximarse —de manera primaria— y establecer paralelos a las estrategias desplegadas por diversos sectores políticos en América Latina que, en la actualidad, buscan construir imaginarios homogeneizadores a partir de agendas comunes con agrupaciones religiosas (la búsqueda del mal denominado “voto evangélico” en la región puede resultar un ejemplo ilustrativo).

En el sexto capítulo los autores analizan cómo las medidas represivas aplicadas en América Latina contaron con el apoyo material de los Estados Unidos a través de la Escuela de las Américas. Este hecho cobra relevancia para comprender el modo en que actuaron los aparatos represivos estatales durante las dictaduras en la región —generando una estela de muerte, tortura y desaparición— así como para observar el alcance que tuvieron las medidas antisubversivas actuando, inclusive, desde las agrupaciones religiosas afines a los intereses de los regímenes de facto. En consecuencia: “*El hostigamiento practicado a las iglesias incluyó la infiltración, la censura, el encarcelamiento de decenas de religiosos y laicos, la desaparición y el exilio de intelectuales y religiosos*” (p. 136).

Rápidamente, la polarización de la sociedad latinoamericana respondía a la lógica de enfrentamiento de la Guerra Fría. La salvaguarda de la cultura occidental justificaba —para ciertos sectores de la población— medidas extremas como las descritas precedentemente. Junto con ello, resulta interesante advertir que la construcción de imaginarios negativos respecto al “otro” rápidamente dio forma a la representación del enemigo interno (Bohoslavsky, 2021). Comunistas, ateos, masones eran los antagonistas de demócratas, cristianos, conservadores, entre otros. Así como, en el campo conceptual, la modernidad significaba una amenaza a la tradición.

175

El séptimo capítulo describe cómo al amparo de la Doctrina de la Seguridad Nacional se desplegaron diversas estrategias para combatir aquellas expresiones religiosas que promovían cambios sociales y que fueron asociadas a la teología de la liberación, la revolución y al marxismo. Bajo este contexto, se infiltraron iglesias y agrupaciones religiosas, con la finalidad de espiar sus actividades y desarticularlas. Pues lo que se buscaba garantizar era cierto orden legado por el cristianismo. Para aquello se establecieron redes religiosas anti-comunistas pro defensa de la familia, la tradición y el orden que actuaron concertadamente en la Latinoamérica. De modo ilustrativo los autores retratan los objetivos del “Plan Banzer”:

“Este plan tuvo por objetivo la desaparición de los opositores y la elaboración de listas de religiosos peligrosos, buscando dividir la iglesia y desacreditar a sus líderes progresistas. Además, propició la articulación regional y el intercambio de prácticas represivas, que <<incluyeron plantar documentos subversivos en las instalaciones de la iglesia>>, así como también, <<se sugirió censurar o cerrar periódicos de la iglesia y estaciones de radio>>” (p. 168).

El capítulo octavo aborda la represión por parte de los agentes del Estado uruguayo cuestionando los alcances de la laicidad, en tanto neutralidad o no intervención sobre el campo

religioso. Los alcances de las medidas represivas (detenciones, torturas, censura, persecuciones, asesinatos, etc.) también tuvieron como foco de sus acciones a agrupaciones religiosas y sus líderes. Asimismo, en los lugares de reclusión se experimentaron conversiones y encuentros con la religión, permitiendo dotar de sentido y otorgar esperanza a sus vidas en un contexto de violencia y deshumanización.

Finalmente, el capítulo nueve describe el papel de las entidades religiosas en el proceso de restauración de la democracia en Uruguay. Se evidencia cómo dichas agrupaciones no solo llevaron a cabo una serie de acciones de protección de las personas, sino también, promovieron la rearticulación del tejido social y político reprimido por la dictadura. De esta forma, sindicatos, jóvenes, estudiantes, entre otros, amplificaron sus denuncias sobre los vejámenes perpetrados buscando verdad y justicia.

A modo de reflexión final, los autores sintetizan el objetivo central de la publicación a través del análisis de la variable religiosa en los procesos de transformación social y política en Uruguay y la región. De esta forma, se pone en valor la lectura de los hechos en una perspectiva de larga duración histórica, donde la Guerra Fría constituye el telón de fondo en el cual se desarrollan las disputas ideológicas de la segunda mitad del siglo XX y que posee repercusiones sociales hasta la actualidad.

En consecuencia, el libro de Barrales e Iglesias constituye no solo un importante ejercicio intelectual sobre uno de los periodos históricos más oscuros en Latinoamérica, sino que configura un acto de memoria que contribuye, sin lugar a dudas, a evitar el olvido visibilizando las acciones radicales que terminaron con la muerte y desaparición de miles de personas en toda la región.

* * * * *

Bibliografía

- Bohoslavsky, E. (2021). Las redes anticomunistas entre América latina y Asia (1954-1980). *Les Cahiers de Framespa*. <http://journals.openedition.org/framespa/10190>
- Löwy, M. (2009). La justicia global y la teología de la liberación. *El Ciervo: revista mensual de pensamiento y cultura*, 695: pp. 34-36.

Pavez, P. (2023). *Levitas. Drama Pentecostal*.
Santiago: Editorial Cuarto Propio. 76 páginas.

DOMINIQUE MANRÍQUEZ MIRANDA

Instituto de Estudios Avanzados
Universidad de Santiago de Chile
dmanriquezmiranda@gmail.com



El libro *Levitas* es el ejercicio de la dramaturga y actriz chilena Paly Pavez de trasladar la obra de teatro a la lectura. El texto (del mismo título) es un ejercicio de tipo autoetnográfico a través del relato de las experiencias vitales de cuatro mujeres que son miembros del coro en una iglesia metodista pentecostal en la comuna de San Bernardo.

177

A través del relato la autora ofrece una mirada contextualizada de cómo un grupo de mujeres pentecostales: Tabita, Claudia, Ruth y Deborah, construye significados y comprende la realidad social a partir de las interacciones entre los miembros de la comunidad religiosa, y cómo estas interpretan y dan sentido a sus experiencias en un espacio altamente jerarquizado y masculinizado. En esta pequeña estructura social (la iglesia) el poder se encuentra en las manos de los hombres: el pastor, el jefe del coro, el predicador entre otros cargos que se observan en iglesias de tipo pentecostal. Así, *Levitas* logra dar cuenta de cómo se configura lo masculino como norma-

tivo para todos los miembros de la comunidad, tanto para mujeres como para niños, niñas y personas mayores.

El libro inicia con el prólogo de Claudia Gómez, directora ejecutiva de Fundación Vasti. y Gustavo Robles. pastor y teólogo pentecostal. quien ha desarrollado su labor académica e investigaba en torno a la violencia eclesial en contra de las mujeres. En el preámbulo se advierte al lector la falta de pretensión del texto en representar la pluralidad del mundo

evangélico pentecostal. Más bien, el objetivo que se busca es retratar particularmente los tipos de violencias que se ejercen hacia las mujeres en contextos religiosos pentecostales, y cómo comienzan a anquilosarse y perpetuarse en el tiempo; con ello, destacan el carácter “profético” o de denuncia contenida en la obra como un reflejo luminoso (p. 10) invitando a generar procesos de reflexión en torno a esta problemática y a la reconsideración del rol desempeñado por las mujeres en la expansión y mantenimiento del movimiento pentecostal en Chile.

En el segundo apartado, denominado “Ellas hablan... de Levitas”, nueve mujeres representantes de distintos espacios del mundo evangélico protestante chileno y la dramaturgia nacional comentan sus impresiones en torno a la obra, destacando la habilidad de representar los distintos tipos de violencia como la simbólica, psicológica, abuso de conciencia y la crudeza de la violencia sexual, no solo desde su pertinencia teórica, sino también desde una mirada vivencial. Cada mujer reafirma que las experiencias relatadas por su autora responden a una realidad no aislada del mundo evangélico pentecostal; por el contrario, es y ha sido más habitual de lo esperado; sin embargo, puesto en tela de juicio por las propias comunidades de fe.

Por medio del tercer apartado, “Desde mi Trinichera”, la autora nos advierte sobre su vínculo con el mundo pentecostal. Se relata que fuera miembro de una iglesia a partir de los nueve años, y reconoce que las experiencias más significativas serán junto a otras mujeres, en los denominados grupos de Dorcas. Pero es también en este mismo espacio, sumado a las predicaciones dominicales, que se instalará en las feligresas el germen de la culpa, el miedo y la vergüenza lo que provoca en cada una de ellas conductas tendiente a la sumisión y a la obediencia irreflexiva.

Luego el texto se dividirá en cuatro actos. La primera escena descrita en el libro inicia con la llegada de Claudia a la iglesia, quién había abandonado la iglesia junto a su madre luego del fallecimiento de su padre. Se encuentra con Tabita, quien representará a lo largo del relato el estereotipo de miembro ejemplar al interior de la comunidad religiosa. A través de los diálogos entre Claudia y Tabita se introduce al lector en torno a la idea de sacrificio en el mundo pentecostal como conducta deseada o esperable para quien pretende alcanzar la espiritualidad o cercanía con Dios; es decir, a mayor nivel de sacrificio en dimensiones como la laboral, afectivo y/o familiar en pos del quehacer de comunidad religiosa mayor es el nivel de espiritualidad. Por lo tanto, la vida religiosa es comprendida como un tránsito de permanente perfección y búsqueda de la santidad, en donde la centralidad de la vida cristiana radica en la atención excesiva de las obras que merezcan la cercanía con Dios y, más aún la salvación (Bedford & Hansen, 2008). El incumplimiento de esta búsqueda trae como consecuencia castigos de distinta índole (familiares, laborales y/o afectivos); se da lugar a la imagen de un Dios castigador y juez central en la obra: “el error de la hermana Esther, y donde tuvo mucha culpa, fue que se puso a trabajar y no estaba en todo el día en la casa y empezó a faltar los domingos a los cultos [...] Por eso Dios puso la mano sobre su matrimonio” (p. 35-36).

La representación de un Ser divino, masculino, omnipresente, omnipotente creador y regidor del universo, y que además se encargar de juzgar e impartir justicia frente a la conducta humana, permite introducirnos a cómo se construye la idea de autoridad en las comunidades religiosas de tipo pentecostal.

La segunda escena da cuenta de las tensiones que se gestan al interior del coro femenino a partir del liderazgo de Tabita, un liderazgo que a pesar de ser ejercido por una mujer se circunscribe en un espacio patriarcal, en donde la imagen de dios varón tendrá implicancias fundamentales en las experiencias vitales de las mujeres, y más aún, en la toma de decisiones las cuales estarán contenidas en la comunidad religiosa y medidas exclusivamente por el pastor o algún hombre que ejerza algún tipo de liderazgo. El liderazgo ejercido por mujeres tiende a replicar las prácticas masculinas con la finalidad de encontrar reconocimiento entre sus pares, sin embargo, se encuentra con importantes resistencias puesto que quienes son sujeto de ser lideradas, quienes legitiman matrices de liderazgo patriarcales como se describe a continuación:

“Oiga hermana, yo sigo el himnario y nos escucho de verdad (directamente a Tabita) ¿Pero sin dirección? Así no es difícil perderse [...] Y no es nada en contra de usted hermana Tabita, pero al hermano Manuel Dios le dio el don de dirigir el coro” (p.46)

179

Otras situaciones representadas se relacionan con la corporalidad de las mujeres, el ejemplo más ilustrativo en la obra será a través del relato de Ruth quién es hija de pastor y describirá a sus tres compañeras de coro situaciones vividas en durante su adolescencia. Se le posiciona discrecionalmente por la misma comunidad y otros líderes religiosos en un lugar de superioridad moral por el parentesco con el pastor de la iglesia, y como resultado de aquello, se le exigirá formas de comportamiento y se le cuestionará arbitrariamente cuando la adolescente no responda a los cánones establecidos

“una vez el pastor Roberto de la Iglesia de Nos, me mando a cambiarme una minifalda que me habían regalado para mi cumpleaños... Me preguntó: ¿Usted viene a la casa del Señor o a una disco, a quién quiere provocar?... Tenía 14 años ¿A quién iba a provocar? Muerta de vergüenza me tuve que ir cambiar. Lo que más me dolió, fue que mi papito se avergonzó de mí” (p.52)

En esta escena se grafica de forma lúcida cómo desde temprana edad se socializa a las mujeres en la culpa, en sujetos responsables de las conductas reprobadas de los hombres. Por otra parte, se observa cómo opera la expropiación del cuerpo femenino, constituyéndose en un “espacio social sobrecargado de valores” (Mansilla, 2020) un territorio de disputa entre los varones y mirado con sospecha por otras mujeres: el cuerpo no les es propio sino de la comunidad religiosa.

Hacia el tercer acto de la obra cobrará relevancia la vida de Deborah, una mujer que se encuentra atravesada por la culpa y el miedo de no contar con una vida personal y familiar exigidos por la comunidad fe y con ello de Dios, sus hijos son caracterizados por las hermanas del coro como desordenados y buenos para comer, además de estar casada con un hombre inconverso, esto trae como resultado en la protagonista del microrrelato una profunda y creciente culpa “Siento culpa [...] cuando era niña era por jugar a la pelota, de adolescente por haberme acostado con un compañero de colegio, de mujer por haberme casado con un hombre que no es evangélico como yo, uno del mundo” (p. 56) Lo anteriormente descrito, se suma a la representación de las prácticas y discursos que se gestan en el grupo de mujeres que reafirman estereotipos de género a nivel familiar en donde el hombre es un proveedor económico y la mujer es la encargada de las labores domésticas y responsable del cuidado de los hijos e hijas del núcleo familiar, imposibilitando a Deborah romper los patrones existentes.

La pregunta que cabría hacer es ¿Qué motiva a esta mujer seguir participando en esta comunidad religiosa? Una de las razones que puedan explicar estas conductas en primer lugar es la naturalización de la violencia en contextos religiosos, sermones que refuerzan la imagen de un dios castigador, juez, iracundo ante el comportamiento humano instalando con ello la creencia en torno a la violencia como algo que no puede evitarse. Robles y Gómez plantean que las mujeres evangélicas pueden llegar a tardar 10 a 11 años en denunciar violencia intrafamiliar. Por otra parte, se debe considerar el rol de las iglesias evangélicas en asumir tareas de interés público como es la ayuda social a los sectores más empobrecidos de la sociedad chilena en donde el aparataje estatal no logra alcanzar.

180

El último acto gira alrededor de la vida de Claudia, cuya madre, tras el fallecimiento de su padre, rehace su vida sentimental. En este microrrelato la protagonista sufre abuso sexual de parte de la pareja de su progenitora. Al comentárselo a la madre, esta decide no dar crédito a los acontecimientos relatados por la hija, lo que provoca que la menor haga abandono del hogar. La verbalización de lo vivido por Claudia provocará la máxima tensión en el grupo de mujeres, lo acontecido no es desconocido por Ruth y Tabita. La crudeza vivida por Claudia no es ajena a la comunidad religiosa, más aún, es contemporánea y es la razón por la que Tabita dirige el coro en reemplazo del Manuel el jefe del coro. El impacto en Deborah (quién no estaba al tanto) provoca una acalorada discusión ¿Qué hacer? ¿No vamos a decir nada? ¿le creemos a las denunciadas? Claudia anima a sus compañeras de coro a organizarse para exigir a la congregación medidas y con ello se inicia una serie de interpelaciones cruzadas que se realizan las protagonistas, Tabita una defensora acérrima de la Iglesia y escéptica a las denuncias de las menores en contra del jefe del coro comienza a persuadir una por una a sus hermanas con argumentos contruidos desde el menosprecio hacia las víctimas, desde la responsabilización hacia las menores por lo acontecido y por sobre todo por el miedo por perder el estatus que le ha otorgado la iglesia:

“Le creemos a las víctimas, pedimos su protección y nos pronunciamos ante la Iglesia... ¿Estamos dispuestas a hacer eso? ¿a sembrar la duda en toda una congregación en base a historias que pusieron de moda esas mujeres feministas [...] porque ahora todas han sido abusadas... Andan desnudas por las calles y después andan llorando por que le pasan cosas” (p. 72)

Levitas es un libro que logra representar la crudeza de las violencias que se gestan al interior de las pentecostales en Chile. Su autora logra visibilizar el fenómeno evitando el uso del lenguaje figurado lo retrata con la honestidad que requiere el abordaje estas temáticas, transformándose en una reivindicación de las víctimas de violencias en contextos eclesiásticos evangélicos protestantes. Este documento, al igual que la puesta en escena, es un aporte para las discusiones en torno a la violencia de género, puesto que aborda un contexto específico. Así, es una herramienta no solo para las iglesias evangélicas pentecostales, sino también para la academia y la sociedad civil ¿Qué sabemos de los abusos de sexuales en iglesias de tipo evangélico protestante? ¿Dónde pueden denunciar las víctimas de algún tipo de abuso? ¿Existen en las iglesias organismos especializados con profesionales capacitados para abordar estas problemáticas? ¿Existen normativas estatales que exijan a las comunidades religiosas contar con protocolos y organismos para el abordaje de las violencias? Son preguntas que surgen luego de su lectura.

* * * * *

Bibliografía

Bedford, N. E., & Hansen, G. (2008). *Nuestra fe: una introducción a la teología cristiana*.

Mansilla, M. Ángel. (2020). *Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la iglesia evangélica pentecostal de Chile (1927-1950)*. *Última Década*, 20(37), 175-200. Recuperado a partir de <https://ultimadecada.uchile.cl/index.php/UD/article/view/56118>

Pavez, P. (2023) *Levitas. Drama Pentecostal*. Santiago: Cuarto Propio. 76 páginas.

