

Edición Completa





EDICIÓN XIV

LA EXPERIENCIA JUDÍA EN MÉXICO

Jacobo Sefamí / Matthias Lehmann (eds.)

La experiencia judía en México | Jacobo Sefamí / Matthias Lehmann (eds.)
iMex. Mexico Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico, 2018/2, año 7, n° 14, 156 pp.

DOI: 10.23692/iMex.14

Website: <https://www.imex-revista.com/ediciones/xiv-experiencia-judia-en-mexico>

iMex. Mexico Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico

www.imex-revista.com

ISSN: 2193-9756

Vittoria Borsò

Frank Leinen

Guido Rings

Yasmin Temelli

Título / Title: La experiencia judía en México
Editores: Jacobo Sefamí / Matthias Lehmann
Edición / Issue: 14
Año / Year: 2018/2
DOI: 10.23692/iMex.14
Páginas / Pages: 156

Corrección / Copy-editing: Ana Cecilia Santos, Hans Bouchard

Diseño / Design: Hans Bouchard



Esta publicación y sus artículos están licenciados bajo la "Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional" (CC BY-SA 4.0).

This publication and articles are licensed by the "Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License" (CC SA-BY 4.0).



Interdisciplinary Mexico / México Interdisciplinario

LA EXPERIENCIA JUDÍA EN MÉXICO

DOI: 10.23692/iMex.14

Año VII (2018/2)

N°14

Editorial

JACOBO SEFAMÍ / MATTHIAS LEHMANN

Editorial. La experiencia judía en México: apuntes introductorios.....8

Artículos

Procesos inquisitoriales novohispanos. Nuevas aproximaciones

ANTONIO CORTIJO OCAÑA

El proceso de la Inquisición de México contra Margarita Moreira (1646) por judaizante (Documentos).....15

RONNIE PERELIS

Reimagining the *Sagrada Familia*: Family and Faith in the life of Luis de Carvajal, el Mozo (Mexico 1590s).....33

ALICIA GOJMAN

Guillén de Lamport. Su relación y apoyo a los judaizantes en el siglo XVII en la Nueva España.....48

Experiencias migratorias de los judíos sirios y paralelismos con los libaneses maronitas. Perspectivas históricas

CARLOS MARTÍNEZ ASSAD

La memoria en la construcción de la identidad.....60

LIZ HAMUI SUTTON

Procesos micro-económicos en el negocio de la intermediación financiera (1928-1956). Narrativas de integración al entorno nacional de un inmigrante judío sirio.....73

La avidez de conocimiento universal en la literatura fundacional de tres escritoras judeo-mexicanas

SARA POOT HERRERA

Margo Glantz: razón y corazón a un tiempo.....88

LEONARDO SENKMAN

Figuraciones y fulguraciones mexicanas en textos de Esther Seligson.....100

DARRELL B. LOCKHART

The Semiotics of Djudeo-Espanyol in Recent Works by Myriam Moscona.....110

Creación

Evocaciones del entorno sefardí

MYRIAM MOSCONA

Los guantes negros123

JACOBO SEFAMÍ

En Estambul te vo a bushkar.....128

Entrevista

JACOBO SEFAMÍ

Una genealogía periférica: entrevista a Margo Glantz.....134

Reseñas

ANNE KRAUME

Manuel Pérez / Claudia Parodi / Jimena Rodríguez (eds.) (2014): *No solo con las armas / Non solum armis. Cultura y poder en la Nueva España*.....148

ELISA KRIZA

Oliva Solís Hernández / Stefan Gandler (eds.) (2016): *Modernidad y violencia*.....153

KATRIN GOLDENSTEIN

Bianca Morales García (ed.) (2017): *Algo tan trivial. Sowas ganz Banales*.....155

IMEX XIV

EDITORIAL

Editorial

La experiencia judía en México: apuntes introductorios

Jacobo Sefamí / Matthias Lehmann

(University of California, Irvine)

En el verano de 1891, A. S. Solomons, del Fondo filantrópico Baron de Hirsch Fund en la ciudad de Nueva York, escribió al representante mexicano en Washington, DC, Mathias (Matías) Romero, para preguntarle sobre la viabilidad de organizar, como enfatizó, "un moderado flujo" de inmigración judía a México. El barón Maurice de Hirsch –banquero, empresario ferroviario y filántropo– con sede en París, había ayudado durante mucho tiempo a varias causas judías en el Imperio Otomano, África del Norte y Europa del Este. En 1891 había llegado a la conclusión de que la mejor manera de abordar la difícil situación de los judíos, particularmente en el Imperio ruso, era encontrar un nuevo hogar para ellos más allá de Europa. Hirsch donó generosamente para ayudar a la asimilación de inmigrantes judíos en los Estados Unidos y comenzó a buscar un lugar adecuado para un esquema de colonización a gran escala, donde los inmigrantes judíos de Europa del Este pudieran establecerse en colonias agrícolas. Si bien finalmente decidió centrar sus esfuerzos en Argentina, también se discutieron otras opciones.

En la segunda mitad de 1891 hubo una ráfaga de cartas intercambiadas entre el Barón Hirsch en París, la organización de ayuda judía filantrópica, Alliance Israélite Universelle, con sede en la misma ciudad; filántropos judíos en Nueva York y Londres; varios empresarios en la Ciudad de México, o con intereses en México; y el embajador mexicano, Romero, en Washington. Jacob Schiff de Nueva York señaló el ejemplo de los mormones de América del Norte que habían elegido México como un lugar adecuado para establecer colonias agrícolas, y Ernest Cassel, un banquero judío en Londres, señaló que "las finanzas [de México] están en buena forma. El presidente [Porfirio] Díaz es un individuo razonable y talentoso, y está muy interesado en atraer una digna inmigración a su país". El delegado mexicano, Mathias Romero, a su vez, enfatizó que "no habrá objeción alguna a la emigración de personas, profesando el credo judío, porque nuestro Gobierno es un cuerpo civil que no tiene conocimiento de la religión [...] también desea fomentar la inmigración de colonos útiles y trabajadores permanentes, que puedan contribuir al progreso y bienestar del país". Es cierto, admitió Romero, que "muchos cristianos tienen mucho prejuicio contra los judíos", pero

aventuró que tal no sería un "obstáculo [...] suficiente para ejercer ninguna influencia sobre el Gobierno; ni dificultaría o incomodaría la estadía de tales colonos en México".¹

Al final, la Asociación de Colonización Judía del Barón Hirsch eligió a Argentina como el foco principal de su actividad y no sucedió nada substancial con las diversas ideas sobre asentamientos en México discutidas en 1891. Para el cambio de siglo, entonces, la población judía en México permaneció minúscula, pero aumentaría significativamente con la llegada posterior, en las primeras décadas del siglo XX, de inmigrantes judíos de los Balcanes otomanos, de Siria y de Europa Central y Oriental. Hoy en día, México es hogar de una comunidad judía modesta² pero, por cualquier estándar de comparación, vibrante, dinámica y diversa. Mayormente, aunque de ninguna manera exclusivamente, concentrada en el área metropolitana en y alrededor de la Ciudad de México, la población judía del país está formada por comunidades establecidas desde principios del siglo XX por inmigrantes de Siria (divididos en las comunidades *halebi*, o alepinos, y *shami*, o damasqueños), judíos sefardíes del Imperio Otomano y los Balcanes, y judíos ashkenazíes de Europa Central y Oriental. Por lo tanto, México ofrece un caleidoscopio de culturas judías. Más de una docena de escuelas atienden a la comunidad, de muy diferentes niveles de religiosidad, numerosas sinagogas se esparcen en la metrópolis desde el céntrico vecindario de Polanco hasta los bucólicos suburbios en el extremo occidental de la ciudad, y los puestos de tacos *kosher* compiten con la cocina fusión mexicana-siria.

Si bien la migración judía pública, y reconocida oficialmente, se restringe a fines del siglo XIX y a las primeras décadas del siglo XX, habría que remontarse históricamente al periodo colonial para estudiar la presencia judía en México. Los conversos, o nuevos cristianos, asimismo como los falsos conversos, criptojudíos, también conocidos en hebreo como *anusim* (judíos forzados a convertirse al cristianismo), o marranos (término despectivo que es preferible no utilizar), llegaron junto con los conquistadores y colonizadores españoles. Su presencia está documentada en los juicios de la Inquisición en la Nueva España, establecida en la colonia formalmente por decreto real en 1571. Aun desde la época misma de la conquista, ya se ejercían los Autos de fe; Hernando Alonso, miembro del ejército de Hernán Cortés, fue uno de los primeros en ser quemado en la hoguera por sus prácticas judaizantes,

¹ Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem (CAHJP): JCA/Lon 379/1: "Offres de terrains: Mexique". Citado aquí: AS Solomons, Nueva York a Mathias Romero, Washington, DC, 19 de junio de 1891; Mathias Romero, Washington, DC, a A. S. Solomons, Nueva York, 20 de junio de 1891; Ernest Cassel, Londres, a Maurice de Hirsch, París, 12 de septiembre de 1891; Jacob Schiff, Nueva York, a Maurice de Hirsch, París, 15 de octubre de 1891.

² Un poco más de 67.000 según un estudio publicado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México, *Panorama de las religiones en México 2010*; la descripción de la población judía por país en el sitio web de la *Jewish Virtual Library* (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jewish-population-of-the-world>, consultado el 18 de mayo de 2018) arroja una estimación más conservadora de 40.000.

en 1528. En esa historia de persecución también entran las contradicciones. Al conceder las capitulaciones a Luis de Carvajal y de la Cueva en 1579, para conquistar y colonizar la provincia de Nuevo León, y llevar cien hombres, sesenta de ellos casados, el rey Felipe II da instrucciones de no pedir ninguna información –implícitamente aceptando que el conquistador pudiera llevar "cristianos nuevos". Eso explica, quizá, que en la ciudad de Monterrey y en esa zona del norte de México prevalezca la cultura culinaria del cabrito, en lugar de la del cerdo. Por otra parte, se han logrado identificar ciertas calles del centro de la ciudad de México donde los criptojudíos residían: Donceles, Tacuba, Manrique (actual calle de Palma); lo interesante es que se ubicaban a tan sólo dos calles de las oficinas de la Inquisición (en la actual Plaza de Santo Domingo). Fueron periodos de tolerancia en que los inquisidores y los gobernantes pretendían ignorar las prácticas de la pequeña comunidad judía, tan próxima. Sólo cuando surgieron conflictos de índole político y económico entre la comunidad y el virrey marqués de Coruña en 1589, es cuando volvieron los juicios, las torturas y la hoguera. Además de la conocida autobiografía de Luis de Carvajal el Mozo, en los últimos años han salido a relucir otros juicios, incluyendo el de la hermana, Leonor de Carvajal (de 1595). A lo largo de más de seis meses frente al tribunal, Leonor se ve obligada a referir los poemas y las canciones que formaban parte del entorno cultural comunitario y que la incriminaban como judaizante. Esta canción en torno al sábado, como día de descanso, justificaba su tormento y el de su familia: "En todas vuestras moradas / Fuego no ençendáis / En el sábado que holgáis/ Porque serán condenadas / Las almas si tal obráis".³

La libertad de credo en México fue decretada por Maximiliano en 1865, gracias al previo triunfo de Benito Juárez en la Guerra de Reforma. Aunque judíos pudientes (sobre todo de Francia, Inglaterra y Alemania) llegaron a México hacia finales del siglo XIX, la migración mayor ocurrió poco después; primero, sefardíes desde los diferentes países que conformaban el imperio otomano (empujados por las guerras intestinas y la Primera Guerra Mundial) y, luego, ashkenazíes de Europa del Este, particularmente Rusia, Ucrania, Lituania y Polonia, que huían de los pogromos y las hambrunas. Con una asociación pública (Alianza Monte Sinai), creada en 1912, los judíos se establecieron mayormente en el centro de la Ciudad de México. Pocos años después, ya comenzaban a aparecer periódicos y revistas. La primera literatura judía en el México del siglo XX fue escrita en yidish: Jacobo Glantz, Yitjok Berliner y Moisés Glikovsky.⁴ En 1936, Diego Rivera (quien decía descender de judíos conversos

³ Citado en Michelle Hamilton, 'La poesía de Leonor de Carvajal y la tradición de los criptojudíos en Nueva España'. En: *Sefarad*, vol. 60, fasc. 1 (2000): 75-93 [84].

⁴ Véase Becky Rubinstein (ed.) (1997): *Tres caminos. El germen de la literatura judía en México*. México: Ediciones el Tucán de Virginia.

portugueses) ilustra la edición de los poemas de Berliner titulada *Shtot Fun Palatzn (La ciudad de los palacios)*, dedicados a ciertos recorridos por los barrios bajos de la ciudad de México (Tepito es uno de ellos). Glantz describe su extranjería frente al nuevo entorno mexicano, mientras que Glikovsky presenta una mayor reflexión metafísica.

Aunque todavía limitada, la bibliografía sobre la presencia de los judíos en México ha ido creciendo en las últimas décadas, sobre todo en el contexto de la investigación sobre judaísmo latinoamericano, que emerge principalmente en la década de 1980. Ya unos años antes se había fundado la Asociación Israelí de Investigadores del Judaísmo Latinoamericano (AMILAT); luego, en 1982, se crearía la LAJSA (Latin American Jewish Studies Association), con congresos en que se han ido reuniendo investigadores tanto en ciencias sociales como en humanidades.⁵

Los ensayos recopilados aquí ofrecen una ilustración, aunque de ninguna manera una imagen completa, de la rica cultura e historia de los judíos en México.⁶

Las tres primeras contribuciones, de Antonio Cortijo, Ronnie Perelis y Alicia Gojman, se refieren a la época novohispana. En la primera se reproduce el proceso inquisitorial (en documento preservado en la Bancroft Library de la University of California, Berkeley) contra Margarita Moreira, en 1646; material que trasluce las angustias que sufren los perseguidos ante los terribles castigos y torturas, y las (infructuosas) declaraciones para evitarlos. El artículo de Perelis plantea una tesis novedosa respecto a la historia de Luis de Carvajal el Mozo, estableciendo paralelismos entre la transformación (en la época) de la imagen del José cristiano con la perspectiva familiar que emana de la autobiografía de Carvajal (auto-identificado como Joseph Lumbroso). Alicia Gojman de Backal presenta un caso insólito de un irlandés acusado de herejía y rebelión en el siglo XVII, convirtiéndose en defensor de los criptojudíos al ver el maltrato que éstos recibían por los inquisidores. Un segundo grupo de artículos, de Liz Hamui y Carlos Martínez Assad, explora la experiencia de inmigrantes judíos del Levante en México. Hamui se concentra en el caso de un inmigrante de origen alepino y

⁵ Véanse la bibliografía anotada de David William Foster: 'The Jewish Presence in Latin America', en: *Oxford Bibliographies* [<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-97801997665>] (acceso restringido a suscriptores); Naomi Lindstrom (2001): 'Recent Tendencies in Latin American Jewish Studies', en: *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 19.3, 23-32; y el website mismo de LAJSA: <http://www.lajsa.org>, que contiene una sección dedicada a 'Resources' (*Publications, Teaching Materials*, entre otros). Existen varios volúmenes que recogen las historias de las diversas comunidades judías de México, todos ellos con amplio material fotográfico: Judit Bokser de Liwerant (ed.) (1992): *Imágenes de un encuentro. La presencia judía en México durante la primera mitad del siglo XX*. México: UNAM; Liz Hamui (ed.) (1989): *Los judíos de Alepo en México*. México: Comunidad Maguen David; Alicia Gojman de Backal (coord.) (1993): *Generaciones judías en México: la Kehilá Ashkenazi, 1922-1992*, 7 volúmenes, México: Comunidad Ashkenazi de México; Jacobo Smeke, et al. (2001): *Historia de una alianza*. México: Alianza Monte Sinai.

⁶ La mayor parte de los textos aquí reunidos se presentaron, en su forma preliminar, en un congreso sobre el mismo tema, en la Universidad de California, Irvine, en mayo de 2017.

los negocios de intermediación financiera; el de Martínez Assad establece paralelismos y contrastes en términos de identidad entre la migración de judíos sirios y la de libaneses maronitas a México y su desarrollo posterior. Una tercera sección pasa de la escritura histórica a la literatura y la ficción. Sara Poot Herrera, Leonardo Senkman y Darrell Lockhart ofrecen análisis sobre tres importantes escritoras judeo-mexicanas: Margo Glantz (1930), Esther Seligson (1941-2010) y Myriam Moscona (1955).⁷ La primera es, quizá, la escritora judía más importante y reconocida de México (obtuvo, entre otras distinciones, el célebre Premio de la Feria del Libro de Guadalajara, en 2010). En su obra de temática judía destaca *Las genealogías* (1982), un libro que revela una actitud crítica, escéptica, juguetona, irreverente, irónica y mordaz, en donde lo judío se presenta como lo "abigarrado", lo híbrido que mezcla tradiciones. Además, Poot Herrera hace un recuento de toda su obra, examinando ensayos, crónicas de viaje y otras obras de ficción. Senkman se concentra en *Todo aquí es polvo*, un impactante libro autobiográfico de Seligson, señalando ciertas referencias a la zona de la Colonia Condesa de la Ciudad de México, para luego deslindar el sincretismo cultural que emergía de una avidez de conocimiento universal de la escritora, incluyendo el legado náhuatl, el Talmud y la cábala judía, la cultura sagrada del Tibet y el hinduismo. Lockhart se concentra en la semiótica del judeo-español en dos libros más o menos recientes de Myriam Moscona: *Tela de sevoya* (Premio Xavier Villaurrutia, 2012) y *Ansina* (2015), incluyendo un análisis de la traducción al inglés del primer libro por Jen Hoffer. Moscona ha revitalizado el interés por el ladino (judeo-español), a pesar de que está muy consciente (y quizá por ello su necesidad de hacerlo) de que la lengua está a punto de desaparecer. El número concluye con dos textos inéditos (leídos en el congreso de mayo, mencionado anteriormente) de Moscona y Sefamí, y una entrevista a Margo Glantz, como complementos creativos de la parte crítica de la revista.

Representando menos del uno por ciento de la población de México, los judíos rara vez son visibles en la investigación existente en el México moderno, aunque su experiencia tan distinta puede ofrecer importantes conocimientos sobre la formación del Estado mexicano, la cultura inmigrante y la identidad nacional en general. Los estudios judaicos, a su vez, desde

⁷ Hay, por supuesto, otros escritores relevantes, como Angelina Muñiz, Gloria Gervitz, Sabina Berman, Rosa Nissán, Ilán Stavans, Eloy Urroz, Sara Levi Calderón (seudónimo), Jacobo Sefamí, Esther Cohen (en el ensayo), entre otros. Véanse la enorme (más de mil páginas) antología de Issac Goldemberg (1998): *El gran libro de América judía*. San Juan, Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico; Steven Sadow (ed.) (2013): *Literatura judía latinoamericana contemporánea. Una antología*. Boston: North Eastern University Libraries; Darrell Lockhart (1997): *Jewish Writers of Latin America: A Dictionary*. New York: Routledge. La revista *Noaj* (editada en Jerusalén por Leonardo Senkman) publica regularmente obra, crítica y entrevistas sobre escritores judeo-latinoamericanos. Véase también la compilación de ensayos críticos, Darrell Lockhart (ed.) (2013): *Critical Approaches to Jewish Mexican Literature / Aproximaciones críticas a la literatura judeomexicana*. Tempe, Arizona: Chasqui.

hace mucho tiempo han descuidado las comunidades judías en América Latina, a pesar de que esa tendencia ha comenzado a cambiar en las últimas décadas. Sin embargo, gran parte de la historiografía existente se centra en América del Sur, en particular en Argentina y Brasil, y aún queda mucho por hacer en el caso de los judíos de México.

IMEX XIV

ARTÍCULOS

**Procesos inquisitoriales novohispanos.
Nuevas aproximaciones**

El proceso de la Inquisición de México contra Margarita Moreira (1646) por judaizante (Documentos)

Antonio Cortijo Ocaña
(University of California, Santa Barbara)

En páginas anteriores hemos tenido oportunidad de estudiar los procesos por judaizantes de Antonia Núñez y Margarita Moreira, ambos acaecidos alrededor de 1650 (1643-1647) en México.¹ Allí hablábamos de estos dos casos como representativos del recrudecimiento inquisitorial que se produce en la Nueva España en la época, fruto a su vez de fuerzas globales que ejercen presión político-económica sobre este territorio desde el sur (Pérez, Kamen, Domínguez Ortiz, Escobar). Los casos del criptojudasmo en Lima y México, y de la actividad inquisitorial centrada en las décadas de 1590 y 1640 parecen confirmar que el recrudecimiento inquisitorial debe ponerse en el contexto geopolítico del momento.² Los ataques ingleses de finales del siglo XVI sobre territorios americanos parecen coincidir con los procesamientos inquisitoriales de Luis de Carvajal el Mozo y su familia a partir de 1590 (1595, 1596).³ A medida que la presión contra los conversos y criptojudíos se dejó sentir en los territorios más poblados (Ciudad de México, Puebla, Veracruz), esta población tendió a escapar o marcharse a los territorios marginales del virreinato, en particular a Monterrey, la frontera norte de dicho imperio (aunque también se extendieron por regiones mineras y aun otras, como Guanajuato, Zacatecas, San Luis Potosí).⁴ Cuando a partir de la finalización de la tregua de los Doce Años (1609), que remató el Tratado de Londres de 1604, ya en la década de 1620, los intereses portugueses en América se veían amenazados por Holanda, se detecta un flujo grande de conversos de extracción portuguesa que inician el camino del norte de Brasil a Cartagena de Indias y Lima. La gran complicidad limeña de 1635-1639, con los acusados Manuel Henríquez, Sebastián Duarte, Feliciano de Valencia, Juan de Acevedo o Ana de Córdoba, entre otros, debe explicarse en este contexto: el del miedo que la comunidad portuguesa despierta en territorio español como posibles quintacolumnistas, el de la rivalidad entre portugueses y españoles, con el mercado negrero y asientos de esclavos de fondo, etc. Si los años de 1605-1620 habían supuesto un descanso a la actividad inquisitorial, las dos décadas siguientes hacen que

¹ Véase Cortijo Ocaña (2013a).

² Véanse Splendiani / Sánchez Bohórquez (1997), Rodríguez Vicente (1960) y Ortiz Canseco (2014).

³ Véanse Perelis (2016) y Bibelnik (1998).

⁴ Véanse Alberro (1991), Toro (1982), Randolph (1966), Liebman (1970; 1992) y Lewin (1967).

circunstancias políticas y económicas conciten los ataques contra los marranos en Lima.⁵ El papel de la familia Mañozca (con conexiones en Lima, Cartagena y México) no puede tampoco dejarse de lado. Para la década de 1630 muchos grupos de judaizantes han salido de Cartagena-Lima y se han marchado a México. Allí vuelven a concitarse una serie de circunstancias para que entre 1643(6)-1649 caigan en las garras de la Inquisición (presidida por los primos Mañozca) hasta 109 condenados.⁶

Margarita More(i)ra cae presa de la inquisición en la Ciudad de México el 31 de enero de 1643, cuando tiene 32 años. Formaba parte de un contingente de unas ochenta personas apresadas por el Santo Oficio en México en los últimos meses de 1642 y comienzos de 1643 por prácticas judaizantes. No sabemos quién la delató en un inicio, aunque sí que se presentaron varios testigos de cargo, voluntariamente, a prestar declaración en su contra. Entre ellos destaca Francisca de Orozco, viuda de un gorrero de la Ciudad de México, que lo hizo en abril de 1643. Margarita era hija de Pascual Moreira y Catalina Díaz (portugueses), viva todavía durante el proceso contra su hija. Se casó en primeras nupcias con Amaro Díaz Martaraña (igualmente portugués) y luego con Pedro de Castro (cristiano viejo). Entre su familia y conocidos figuraban varios mercaderes dedicados al oficio de gorreros y al comercio de esclavos⁷, entre quienes puede sospecharse que las prácticas judaizantes estaban extendidas hacia 1642. Tuvo una relación amorosa extramatrimonial de dos o tres años con el mercader Juan Méndez de Villaviciosa, de la parcialidad de Simón Váez Sevilla, preso por la Inquisición desde julio de 1642, cuya encarcelación dio motivo inicialmente a que Margarita cayera en las garras inquisitoriales fruto de alguna delación de testigos.⁸ Con apenas algo más de veinte años (entre los 20 y 22 según declaración suya) se *convierte* a la religión judía, sin duda por instigación de su primer marido. De acuerdo a Chuchiak,

the testimony of eight witnesses was given in publication. No definitive decision. She confessed while under torture.⁹ They also violated the regulations when they decided to

⁵ Para este momento el número de la población de Lima de origen judío portugués es grande, y, lo que es más, "en sus manos estaba prácticamente el comercio al por menor de la ciudad" (Rodríguez Vicente 1960: 72), con redes clientelares que se extendían no sólo por el virreinato peruano sino con Brasil, Cartagena de Indias y hasta México.

⁶ Véase Cortijo (2013a).

⁷ Véanse Vila Vilar (1977) y Chuchiak (2012).

⁸ Tras varios meses encarcelado, Margarita envió a su esclava a fines de 1642 a las cárceles inquisitoriales con un papel para Juan Méndez interesándose por él. Margarita no dejó de hablar de su amor hacia Juan Méndez en varias reuniones sociales y ante numerosos testigos, que acabarían ofreciendo su testimonio al tribunal inquisitorial. Por ejemplo, Juana de Essa, amiga de Margarita, a quien ésta había comunicado el suceso, lo puso en conocimiento de la Inquisición, como igualmente hicieron Francisca de Orozco y su hija Gertrudis de Orozco.

⁹ Sometida a varias sesiones de tortura en 1644, en ellas declaró que se inició en los ritos judaicos con su primer esposo, delató a varios testigos y dio a conocer la existencia de tres grupos o parcialidades de judaizantes en México, en particular la más numerosa, de Simón Váez Sevilla, a la que pertenecía su amante Juan Méndez y muchos de cuyos miembros estaban ya presos por la Inquisición para el momento de su delación. Entre los miembros de su propia parcialidad a quienes Margarita acusó con nombres y apellidos figuran Antonio Méndez

torture her and then executed it without the ordinary being present. The pronouncement of the sentence was simple, with four pages left blank, and on a separate page the abjuration, which should have been continued by the pronouncement of the sentence, which is absent (Chuchiak 2012: 45; doc. 37).

Para estas breves notas queremos ofrecer una transcripción de parte del proceso tal como se guarda en la copia preservada en *The Bancroft Library* (University of California, Berkeley).¹⁰ Lo que ahora nos interesa recalcar es la incertidumbre (y miedo) con que la acusada recibe la acusación inicial y sus vacilaciones durante su deposición, sin duda producidas por el largo (e inusual) tiempo que ha permanecido encerrada, que se manifiestan de manera palpable en estas páginas. Margarita intenta escapar de las garras inquisitoriales minimizando su involucramiento en la 'conspiración' judaizante. Piensa, sin duda, que al hacerlo los jueces serán benévoloos con ella. Proveniente, dice, de familia cristiana practicante, sólo comenzó a judaizar hacia los 20-22 años, por instigación de su marido. Incitada por sus jueces, Margarita va dando cada vez más detalles de la conjura judaizante, siendo ambiguo el papel que ella juega en la misma.¹¹ Sí está claro que lo que parece haberla convencido para abrazar la fe judaica es la simple afirmación sobre la imposibilidad de hacer cuadrar la divinidad mesiánica (de Jesucristo) y la existencia del mal en el mundo. Ha practicado, dice, el ayuno [de la reina Ester] en muy contadas ocasiones, y hasta rebaja de seis a cuatro el número con la esperanza de pasar más desapercibida. Como es frecuente en la práctica del judaísmo oculto de los siglos XVI y XVII, afirma que tampoco sabe a ciencia cierta la significación de los ritos que ha practicado ni en qué momentos del año se realizan.¹² La práctica, pues, no es sino trasunto a lo sumo de un leve judaísmo cultural, desprovisto de cualquier hondura religiosa o teológica. No sabemos, en resumen, la hondura del judaísmo de la rea Margarita Moreira, aunque sospechamos que es, cuando mucho, leve. Por último, en un momento determinado se da cuenta de su error al abrazar la religión hebrea, dice, y abandona la fe judaica (ley de Moisés).

A pesar de la sequedad y formulismo de la narración inquisitorial, el terror de la acusada no deja de traslucirse en estas páginas. Los inquisidores saben cómo manipular su angustia ante el posible castigo y la tortura. Juegan también con la posibilidad de una reducción de pena y hasta

Chillón, mercader portugués de esclavos y de cacao; Francisco Franco Moreira, su primo (natural de Caminha, en Portugal, como lo era el padre de Margarita).

¹⁰ Véase *The Bancroft Library* (s.f.). También puede verse una copia en *Huntington Library* [HL], HM 35125, fols. 10-26; y en *Archivo General de la Nación* [AGN], Inquisición, legajo 387, expediente 11 (después: 387_11), folios no numerados, "Memoria del día que entraron todos los presos desta complisidad desde el año 1639 hasta este 1647". Otras referencias pueden leerse en HM 35125 fs. 10-14, 101; Proceso de Juan Méndez de Villaviciosa, Gilcrease 35, fols. 146-147v., 184v; y HM 35125, fols. 10-20.

¹¹ Blanca Méndez fue procesada por la Inquisición (AGN, Inquisición, 1530_3) y delató a 173 personas de México, España, Portugal, Perú, Cartagena de Indias, Venezuela, Filipinas y Macao. Margarita Moreira no figura entre ellas.

¹² Véanse Cortijo (2013b), Cortijo / Dúran-Cogan (2011) y Gitlitz (2002).

quizá con la quimérica esperanza de una absolución. La acusada recibe a la postre una dura pena: cárcel perpetua, con obligación de vestir hábito de penitente y de acudir a servicios religiosos con otros condenados penitentes todos los sábados y domingos del año, amén de fiestas de guardar. Quizá Margarita pensara que podría recibir un castigo leve por parte de la Inquisición, que no había sido especialmente activa en la Ciudad de México en las décadas precedentes del siglo XVII, aunque se recrudecería entre 1642-1649.¹³ En cualquier caso, la tragedia personal de una vida rota parece culminarse en un documento final que muestra que el juicio ha tenido en poco menos de tres años unas consecuencias nefastas para la salud (física y mental) de Margarita: en él la condenada expone que está "enferma en una cama con grandes achaques, pasando infinitas necesidades por mi pobreza y soledad" (Proceso contra Margarita More[i]ra, *infra*). La situación de abandono que manifiesta cierra las páginas del proceso contra ella guardado en la copia de la Bancroft Library. Dejemos, pues, que hablen los textos.

Bibliografía

ALBERRO, Solange (1991): *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica.

BIBELNIK, Pinhas (1998): 'The Religion of the Crypto-Jews in Seventeenth Century Mexico'. En: *Pe'amim*, 76, 69-102.

BOCANEGRA, Matías de (1649): *Auto general de la fee*. México: Antonio Calderón. En: Seymour B. Liebman (1974): *Jews and the Inquisition of Mexico: the Great Auto de fe of 1649*. Kansas: Colorado Press.

CHUCHIAK, John F. (2012): *The Inquisition in New Spain, 1536-1820: A Documentary History*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

CORTIJO OCAÑA, Antonio (2013a): 'Margarita Moreira y Antonia Núñez. Inquisición y grupos criptojudíos en México, 1646-1647'. En: *Mirabilia*, 17, 495-522.

CORTIJO OCAÑA, Antonio (2013b): *La persecución económica de los chuetas. Religión y economía en Mallorca en los siglos XVII y XVIII*. Palma de Mallorca: Leonard Muntaner.

CORTIJO OCAÑA, Antonio / Mercedes F. Dúran-Cogan (2011): *Los chuetas y la Inquisición mallorquina: nuevos documentos* (con M. Durán). Santa Barbara: Publications of eHumanista.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1971): *Los judeoconversos en España y América*. Madrid: Istmo.

ESCOBAR QUEVEDO, Ricardo (2008): *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

GARCÍA, Genaro / Carlos PEREYRA (1974): *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. México: Porrúa.

GITLITZ, David Martin (2002): *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

GUBEREK, Julio (1980): *Los judíos en el mundo de Colón*. Bogotá: Editorial Colombia Nueva.

¹³ Véase García / Pereyra (1974), Bocanegra en Liebman (1974).

- KAMEN, Henry (2011): *La Inquisición española: una revisión histórica*. Barcelona: Crítica [1997].
- LEWIN, Boleslao (1967): *La Inquisición en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Paidós.
- LIEBMAN, Seymour B. (1992): 'The religion and mores of the colonial New World Marranos'. En: Anita Novinsky / M.L. Tucci Carneiro (eds.): *Inquisição: ensaios sobre mentalidade. Trabalhos apresentados no I Congresso internacional, São Paulo, maio 1987*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 49-71.
- LIEBMAN, Seymour B. (1970): *The Jews in New Spain: Faith, Flame and the Inquisition*. Coral Gables, Florida: University of Miami.
- ORTIZ CANSECO, Marta (2014): 'La emigración de los judíos portugueses a América y la complicidad grande de 1634-39'. En: *Bolettino Storico e Archivistico del Mediterraneo e delle Americhe*, 5, 32-40.
- PERELIS, Ronnie (2016): *Narratives from the Sephardic Atlantic. Blood and Faith*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- PÉREZ, Joseph (2009): *Breve historia de la Inquisición en España*. Barcelona: Crítica.
- PERRY, Mary Elizabeth / Anne J. CRUZ (eds.) (1991): *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- RANDOLPH, Jorge (1966): *Inquisición en América*. Santiago de Chile: Biblioteca Nacional.
- RODRÍGUEZ VICENTE, María Encarnación (1960): *El Tribunal del Consulado de Lima en la primera mitad del siglo XVII*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- SPLENDIANI, Ana María / José Enrique SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ (1997): *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660*. Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Centro Editorial Javeriano.
- THE BANCROFT LIBRARY (s.f.): '1646 Mexico City: Margarita Moreira'. In: *The Bancroft Library: Mexican Inquisition Original Documents Organized by Collection and Bancroft Manuscript Classification*. Banc MSS 96/95m. Volume 6:2. 18 pages. Accusation/Subject: Practicing Judaism. Berkeley: University of California.
- TORO, Alfonso (1982): *Los judíos en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VILA VILAR, Henriqueta (1977): *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

[PROCESO CONTRA MARGARITA MOREIRA]

[101] (1646 – Número 7 – Derecho Canónico)

Margarita Moreira

Visto por nós, los inquisidores contra la herética pravedad y apostasía, por autoridad apostólica, en esta ciudad y arzobispado de México, estados y provincias de la Nueva España e islas Filipinas, etc., juntamente con el ordinario, un proceso y causa criminal que ante nós ha pendido y pende entre partes, de la una el señor promotor fiscal de este Santo Oficio, actor acusante, y de la otra Margarita Moreira, que está presente, natural de esta ciudad de México, mujer que fue de Amaro Díaz Martaraña, difunto, de nación portugués, y ahora de Pedro de Castro, vecino y mercader de esta dicha ciudad, rea defendiente; sobre y en razón de que, siendo cristiana bautizada y confirmada y gozando como tal de las gracias, privilegios y exenciones de que los fieles y católicos cristianos gozan y deben gozar, contraviniendo a la profesión hecha en el santo bautismo, había hecho, dicho y cometido, visto hacer, decir y cometer muchos y graves delitos contra lo que cree, tiene, predica y enseña nuestra Santa Madre Iglesia Católica Romana y Ley Evangélica, apostatando de ella y pasándose a la observancia y falsa creencia de la [101v] caduca y muerta ley de Moisés, guardándola con todos sus ritos y ceremonias, creyendo de todo su corazón que era la buena y verdadera y en la que se había de salvar, fingiendo y simulando ser fiel y católica cristiana y que la ley de nuestro señor Jesucristo no era la buena, verdadera y necesaria. Y que habría como ocho o diez años, poco más o menos, que la dicha Margarita Moreira, y otra persona su muy conjunta, como observantes de la dicha ley de Moisés, se trataron y comunicaron por tales con otra persona que asimismo la guardaba, y en su casa y compañía de la dicha Margarita Moreira se habían juntado para hacer, como con efecto hicieron todos tres, algunos ayunos de la dicha ley de Moisés, con sus ritos y ceremonias. Y que habría como otros nueve o diez años que cierta persona, observante de la dicha ley, había hecho otros ayunos de ella en la dicha casa y compañía de la dicha Margarita Moreira y la dicha persona su muy conjunta. Y que habría como seis u ocho años que dos ciertas personas observantes de la dicha ley se convinieron y concertaron de hacer dos ayunos en observancia de ella, con la dicha persona muy conjunta de la dicha Margarita Moreira, el cual los citó y llevó a su casa para cenar los días de los dichos ayunos; y para esto se juntaron en ella después de la oración; y yendo a esta ora las dichas dos ciertas personas y estando en conversación con la dicha persona muy conjunta de la dicha Margarita [102] Moreira en la sala donde estaba prevenida la mesa, había salido a ella la dicha Margarita Moreira, y, saludando a las dichas dos

personas convidadas, se habían sentado a la mesa y a ella habían sacado dos esclavas suyas pescados blancos fritos, boboguisado, huevos pasados en almíbar, aceitunas y dulce, que todos tres habían cenado en compañía de la dicha Margarita Moreira, declarándose ella, la dicha persona su conjunta y las dos dichas personas convidadas, como aquellos dos días habían ayunado en observancia de la dicha ley de Moisés que profesaban. Y que, después de la segunda cena, dijo la dicha persona muy conjunta de la dicha Margarita Moreira, hablando con las dos ciertas personas convidadas, que, si no fuera de ellas, no se fiara de nadie, encareciéndoles su recato; y al uno en particular le dijo, por ser más su amigo, que no le llevase a su casa otros de quien no se pudiese fiar tanto, por que no le descubriesen, como materia tan peligrosa; a todo lo cual estaba presente la dicha Margarita Moreira, que refirió éstas o las mismas razones en orden a lo mucho que habían hecho ella y la dicha su conjunta en fiarse de las dichas personas, y que eran personas de entendimiento que lo callarían y no niños que lo habían de descubrir. Y despidiéndose una de las dichas personas de la dicha Margarita Moreira y de la dicha su muy conjunta, los abrazó, porque aquella misma hora se volvía a la ermita de Nuestra Señora de [102v] Guadalupe, desde donde había venido a aquella junta y cena, para proseguir desde allí un viaje que hacía a Zacatecas. Y que, estando la dicha Margarita Moreira de visita en casa de ciertas personas, pasaron por la calle a un hombre que este Santo Oficio mandaba azotar y hacer justicia en él, y, asomándose ella a verle por una ventana, viendo el dicho ajusticiado se había afligido mucho de aquel castigo, y mostrando compasión y dolor, habló del dicho hombre y de las demás personas presas en este dicho Santo Oficio, y ponderando la estimación, amor y obediencia que temía [*sic*] a sus maridos, dijo que, si alguno de ellos la mandase judaizar, lo haría; y replicándole cierta persona que muy buena honra pretendía y que cómo se atrevía a prorrumpir semejantes palabras, respondió que qué importara salir con una velita y un sambenito y tenerle sobre la cama; y que, preguntándole cierta persona que cómo, cuándo y adónde se juntaban tantos judíos a hacer las cosas que decían de la ley de Moisés, respondió la dicha Margarita Moreira que vestían un negrito de colorado que con disimulo echaban por las calles para que fuese tocando un tamboril, siendo ésta la seña con que se entendían para juntarse a judaizar; y que afectada y cuidadosamente se escusaba de oír misa los días de precepto y obligación, todas cuantas veces le era posible, fingiendo maliciosas enfermedades, como quien tenía arraigada en su [103] corazón la falsa ley de Moisés e implacable odio contra la verdadera de nuestro señor Jesucristo que sigue nuestra santa madre la Iglesia, aborreciendo inicuaamente sus amables preceptos y sacrosanto misterio del sacrificio de la Misa. Y que, siempre que se ofrecía hablar de las personas presas en este Santo Oficio, se lamentaba y afligía de sus trabajos como de una misma ley. Y que era de presumir y creer que la dicha Margarita Moreira habría

dicho, hecho y cometido otros muchos delitos, más y menos graves, contra nuestra santa fe católica, y vístolos hacer, decir y cometer a otras muchas personas, lo cual callaba y encubría maliciosamente, de que la protestaba acusar en la prosecución de su causa, y cada y cuando que a su noticia llegase; y, siendo necesario, desde luego la acusaba <y> de hereje judaizante, apóstata de nuestra santa fe católica, y que quería vivir y morir en la falsa creencia de la reprobada y muerta ley de Moisés, en que vive y ha vivido, y de perjura fautora y encubridora de herejes judaizantes, y aceptando sus confesiones en cuanto hacían en su favor y no en más, no obligándose a demasiada prueba. Y nos pedía y suplicaba hubiésemos su relación y acusación por verdadera y su intención por bien probada, y declarásemos a la dicha Margarita Moreira por hechora y perpetradora de los delitos de que la acusaba, y por hereje judaizante, apóstata de nuestra santa fe católica, y haber incurrido en sentencia de excomuniación mayor, y estar de ellas ligada, [103v] la condenásemos en las mayores y muy graves penas establecidas por derecho común, leyes y pragmática de estos reinos, motusproprios de Su Santidad e instrucciones del Santo Oficio, relajando su persona a la justicia y brazo seglar, declarando todos sus bienes por confiscados y pertenecer al Real Fisco de este Santo Oficio, desde el día que había comenzado a cometer el dicho delito, para que fuese dignamente castigada y al pueblo cristiano ejemplo y escarmiento; y en caso necesario nos pidió que la dicha Margarita Moreira fuese puesta a cuestión de tormento y en su persona se repitiese hasta que enteramente dijese la verdad y serle hecho entero cumplimiento de justicia. Y juró en forma no ser de malicia la dicha acusación.

Y habiendo sido presa la dicha Margarita Moreira con bastante información, en la primera audiencia que con ella se tuvo confesó llamarse Margarita Moreira, natural y vecina de esta dicha Ciudad de México, y ser de edad de treinta y dos años, y mujer de Pedro de Castro, vecino y mercader de esta dicha Ciudad, y que antes había sido casada con Amaro Díaz Martaraña, portugués, difunto, y que la habían preso a treinta y uno de enero del año de mil y seiscientos y cuarenta y tres; y habiendo declarado su genealogía, dijo ser descendiente de cristianos viejos y no saber la causa de su prisión, y que sospechaba sería por algunas causas leves y de poca importancia que refirió, y [104] que era fiel y católica cristiana, bautizada y confirmada, y que la bautizaron y confirmaron en la Santa Iglesia Mayor de esta dicha Ciudad, y que oía misa, confesaba y comulgaba cuando lo mandaba la santa madre Iglesia; y que la última vez que confesó y comulgó fue el día de San Joseph del dicho año en el convento de San Diego de esta dicha Ciudad; y que tenía bula de la Santa Cruzada; y se signó y santiguó y dio buena cuenta de la doctrina cristiana; y que sabía leer y escribir, que se lo había enseñado su madre; y a la primera, segunda y tercera monición que se le dieron respondió que era fiel y católica cristiana

y no se hallaba culpada en cosa que tocase a este Santo Oficio; y siéndole puesta la dicha acusación y jurado en forma de responder verdad a ella, negó lo contenido en la dicha acusación; y siéndole dado su traslado de ella y nombrado letrado para su defensa, con su parecer y acuerdo alegó lo que la convino y concluyó para el artículo que hubiese lugar en derecho. Y siendo por nós recibida la causa a prueba, el dicho señor fiscal hizo reproducción de los testigos de la sumaria, pidiendo se ratificasen, y que asimismo se examinasen los contestes y se hiciese publicación de ellos; y, dada, respondió a ella debajo de juramento, negando todo lo que contra ella deponían; y habiéndoselo dado traslado, con parecer y acuerdo del dicho su letrado, alegó [104v] las cusas que le parecieron en su defensa y concluyó difinitivamente pidiendo se atendiese a que estaba inculpable y no había cometido ninguno de los delitos de que la testificaban porque eran falsos testimonios que la levantaban algunos malos cristianos; y que lo que tenía dicho era la verdad, persistiendo en ellos. Y tornada a amonestar caritativamente para que descargase su conciencia por estar tan negativa, se procedió a cierta diligencia secreta, con parecer y acuerdo del ordinario, de otras personas de letras y rectas conciencias, y en ella confesó que ciertas personas observantes de la ley de Moisés habían persuadido a la dicha persona su muy conjunta a que la guardase, alegándole muchas razones y congruencias de su bondad y verdad, de tal manera que se resolvió a guardarla la dicha persona su muy conjunta, el cual la persuadió a ella que también la guardase, como con efecto la guardó, creyendo salvarse en ella y apostatando de la verdadera ley de nuestro señor Jesucristo, que hasta entonces había seguido y tenido como fiel y católica cristiana; y que esto habría sucedido de diez o doce años a esta parte; y que, resuelta a guardar la dicha ley, se concertó con la dicha persona su muy conjunta y las otras dos personas a hacer un ayuno en observancia de la dicha ley de Moisés, no comiendo en todo el día hasta la noche, que se juntaron en su casa a cenar todos cuatro algunas cosas de [105] pescado, huevos y ninguna de carne, habiendo cenado lo mesmo la noche antes para hacer el dicho ayuno; y que una de las dichas personas le había dicho a ella y a la dicha persona su muy conjunta que no habían llegado las profecías para que viniese Cristo al mundo, y otras muchas cosas que no se acordaba y estaban en los libros que mandaban quitar los señores inquisidores; y que la dicha su muy conjunta la previno para hacer otro ayuno, porque la persona que se los había enseñado le había dicho que era bueno ayunar por septiembre, y que así le ayunaron los dos solos, en observancia de la dicha ley, estándose sin comer ni beber en todo el día hasta la noche, que cenaron cosas de pescado; y que cuando la dicha persona le dijo a ella y a su conjunta de que no había venido Cristo al mundo, creyó que era verdad, y por lo menos tuvo duda si había venido o no nuestro señor Jesucristo; y que otras dos personas que nombró ayunaron en su compañía uno de los ayunos que había referido, y que

no estaba cierta si vivió en guarda de la dicha ley de Moisés diez o doce meses; y que en este tiempo la tuvo por la buena y verdadera y mejor que la de nuestro señor Jesucristo; y que creyó salvarse en la de Moisés, de que se arrepintió después por la gracia de Dios, como también lo hizo la dicha persona su muy conjunta, y ambos se volvieron a la ley de [105v] nuestro señor Jesucristo, que guardaban; y que ella no se había venido a manifestar de tan grave delito a este Santo Oficio por que no la mataran; y que también guardaba la ley otra persona, su conjunta, con quien se había comunicado ella y la dicha su muy conjunta, y habían hecho uno o dos ayunos; y que en cierta ciudad, fuera estos reinos, estaba cierta persona que también era observante de la ley, como también lo era otra persona su muy conjunta que estaba en esta Ciudad; y que la dicha persona ausente había ayunado y cenado en su compañía y de la dicha su muy conjunta; y que la dicha persona su muy conjunta la había dicho que ciertas personas entre sí muy conjuntas que vivían en cierta ciudad de esta Nueva España eran judíos; y que también la había dicho lo eran otras muchas personas entre sí muy conjuntas; y que también eran judíos y guardaban la dicha ley dos personas muy conjuntas de ellas y los demás sus muy conjuntos y otras dos personas, que la refirió; y que había tres parcialidades de judíos, que nombró, en esta dicha Ciudad y reino; y que una dicha persona su muy conjunta decía muchas blasfemias y oprobios a nuestro señor Jesucristo, que no se repiten por no escandalizar el pueblo cristiano; y que iba a oír[106] misa de cumplimiento, por que no creía en ella ni en la hostia consagrada; y que nunca confesó sacramentalmente haber guardado la ley de Moisés por que el confesor no la acusase en este Santo Oficio; y que la dicha persona su muy conjunta le había enseñado una oración de la ley de Moisés que empieza

Misericordia de mí,

Señor, si a juzgarme vienes...

y acaba

...y a mí de mí sin ti, mi Dios,

¿quién me librará?;

y la mandó que la rezase todos los días en observancia de la dicha ley, como con efecto la había rezado las veces que podía; y que la dicha persona su muy conjunta la perficionó en la observancia de la dicha ley, dándole mucha noticia de ella y diciéndola que las sagradas escrituras no estaban cumplidas, y que Cristo no había venido al mundo, y que Dios no había

de padecer injusticias ni inhumanidades, siendo el que podía castigar a todos; y que ayunasen ambos para que sus almas se salvaran, no comiendo en todo el día hasta la noche, que habían de cenar cosas de pescado como la antecedente; y que los señores inquisidores quitaban los libros por que no se viesen en ellos las profecías profetizadas, porque no estaban cumplidas [106v] para que viniese Dios al mundo; y que los sábados se habían de guardar por fiestas, porque Dios descansó en aquel día de las obras que hizo; y que la reina Ester había hecho un ayuno cuando había alcanzado una victoria de Amán y Mardoqueo; y que los cristianos se condenaban porque no creían en el padre eterno, sino en Cristo; y que a ella le convenía guardar la dicha ley de Moisés para salvarse; y que llevada de este consejo la había empezado a guardar, creer y seguir, como la guardó y siguió los diez o doce meses que había confesado; y que de todo su corazón se había apartado de la de nuestro redentor Jesucristo; y que lo que la movió a dejar la dicha ley de Moisés fue porque la dicha persona su muy conjunta, que también la dejó, según la dio a entender, la dijo que había leído otros libros que decían lo contrario, oído muchos sermones que le hacían que fuerza en el entendimiento, consultado confesores y letrados teólogos, y que estos y tantos santos como había en el cielo no podían mentir, de que le conoció muy arrepentido de haber seguido la ley de Moisés y dejado la ley de nuestro señor Jesucristo; y que se había vuelto a ella y muerto como fiel y católico cristiano; y refirió muchas y eficaces razones que les movieron a entrambos a no manifestarse en este Santo Oficio y el no haberlo [107] confesado desde que entró presa en él; y que en compañía de otras tres personas sus muy conjuntas y en casa de ellas hicieron ella y la dicha persona su muy conjunta dos o tres ayunos de la dicha ley en la forma ordinaria, declarándose todo cuatro cuando los hacían por observantes de ella. Y queriéndola ratificar conforme a derecho en el término de la ley, dijo que, más bien acordada en su última confesión, tenía que enmendar algunas cosas porque no habían pasado así, y otras que revocar por ser testimonios que había levantado con las agonías y dolores del trabajo en que se hallaba. Y que el número de los ayunos que había hecho en el discurso de los diez o doce meses que guardó la dicha ley de Moisés, aunque había dicho que fueron seis, la verdad es que tan solamente fueron cuatro y no más, que al primero que ella y la dicha persona su muy conjunta hicieron con otros dos observantes de la dicha ley se concertaron a hacerle los tres sin sabiduría de ella, y para que ella le hiciese también le había aconsejado la dicha persona su muy conjunta cómo había de guardar la ley de Moisés, de quien la dijo las bondades y alabanzas que ha referido y el modo de sus ayunos, y que había de hacer el primero en su compañía [107v] y de otras dos personas que estaban citadas para él; y que así previniese y dispusiese la cena para todos cuatro, que había de ser pescado y otras cosas que ninguna fuese de carne; y ella por sus propias manos, por no fiarse de sus esclavas, guisó la dicha cena,

haciendo algunos platos para ella de pescado y otros regalos, que ninguno fue de carne, que todos cuatro cenaron en su misma casa; y no se acordaba bien si fue aquel mismo día que la dicha persona su muy conjunta se lo aconsejó u otro siguiente, pero el que fue ella se acordaba haber dado principio a los ayunos sin haberse desayunado por la mañana con el ordinario almuerzo de chocolate, como tampoco se desayunó la dicha persona su muy conjunta, que así se lo mandó y aconsejó hasta que a la noche los dos, en compañía de los otros dos convidados, cenaron las cosas que ella había guisado y ha referido; y si bien los dichos dos convidados no le dijeron a ella que ayunaban, ya lo sabía de la dicha persona su muy conjunta; y que, aunque sirvieron a la mesa las dichas sus esclavas, no repararon en este ayuno ni en los demás que habían hecho ella y la dicha persona su muy conjunta; y por que tampoco reparasen en que no bebían el cho[108]colate de por la mañana cuando se le llevaban a las dos ¿? a almorzar, enviaban a almorzar o a algún recaudo [*sic*] a las dichas esclavas, con que tenían ocasión de derramar el chocolate en cierta parte inmunda, dando a entender que ya le habían bebido cuando volvían; y que al mediodía de los dichos días de ayuno, por que tampoco notasen las dichas esclavas y demás gente de su casa en que no comían, ella y la dicha persona su muy conjunta o se fingían enojados o la dicha persona su muy conjunta ocupada y divertida en negocios, con que se pasaba la hora y llegaba la noche, en que cenaban las dichas cosas de pescado; y que el segundo ayuno hizo en su misma casa también, y en compañía de la dicha persona su muy conjunta, que le previno antes el día que había de ser para que dispusiese la cena, diciéndola también como el dicho ayuno le habían de hacer uno de los dos primeros convidados y otra persona conjunta de la dicha persona su muy conjunta; y llegada la hora después de la oración, concurren a cenar las dos personas referidas, que, aunque no la dijeron que ayunaban, ya ella lo sabía por relación de la dicha su muy conjunta, como con efecto ayunaron y cenaron; y que el tercero y cuarto ayuno le hicieron también en su misma casa ella y la dicha persona su [108v] muy conjunta, que le señaló los días para que previniese las cenas; el uno le hicieron solos y el otro en compañía de cierta persona conjunta de ambos que también le ayunaba; y, si bien no se lo dijo, ella sabía que ayunaba y que había venido a cenar por haber ayunado, como a ella se lo dijo la dicha persona su muy conjunta, con quien se había concertado; y que no se acuerda si los dichos cuatro ayunos fueron en días señalados, porque ella sólo ayunaba cuando la dicha persona su muy conjunta se lo mandaba para que previniese la cena de pescado; y la advertía los convidados que habían de tener, con quienes la dicha persona su muy conjunta se convenía y concertaba, como a ella se lo decía después, y que ayunaban también; y que tan solamente había guardado la dicha ley seis meses, aun no cabales, porque la dicha persona su muy conjunta, desengañada del error en que estaban, se resolvió a dejarla y la aconsejó a ella la

dejase, diciéndola que estaban engañados e iban errados, y que la persona que en ello les había mentido era un perro judío hebreo, [109] y que los había engañado; y que conocía esta verdad por teólogos que había consultado, sermones que había oído y libros que había leído de la vida de Cristo; y así se resolvieron ambos a dejar la falsa ley de Moisés y volver a seguir la de Jesucristo nuestro señor que habían dejado; y que no era verdad lo que había dicho contra dos personas sus muy conjuntas de que guardaban la ley de Moisés, porque nunca tal guardaron, antes eran buenos y católicos cristianos y por tales los había tenido siempre; y que les había levantado falso testimonio por parecerla que si depusiera contra muchos la aliviarían del trabajo en que se hallaba; y que también por este mismo respecto había levantado otro testimonio a otras tres personas que había dicho guardaban la ley, porque nunca supo la guardasen; y que también era mentira lo que había dicho haber hecho ella y la dicha persona su muy conjunta, de palabra y obra, a la imagen de Jesucristo crucificado nuestro redentor, y las blasfemias y oprobios que se le habían dicho, porque tal no les pasó por [109v] el pensamiento, no embargante que habían apostatado de su santa ley y seguido la de Moisés; y que la oración que declaró haberle enseñado la dicha persona su muy conjunta no fue para que la rezase por la observancia de la dicha ley, sino antes que la dijese en reverencia de la de nuestro señor Jesucristo, diciendo al fin de ella "Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto"; y que tampoco fue verdad lo que había confesado de que la dicha persona su muy conjunta le había aconsejado que creyese en el Dios que crió el cielo, tierra, mar, arenas y estrellas, y que había de guardar los sábados por fiesta; que quien se lo había dicho fue cierta persona observante de la ley de Moisés con quien se había comunicado; que todo lo que había referido en orden a la ley de Moisés y sus circunstancias y bondades era verdad habérselo dicho y aconsejado la dicha persona su muy conjunta; y que en lo demás que había dicho y confesado se afirmaba [110] y ratificaba, por haber dicho y confesado la verdad, como lo era, para el descargo de su conciencia; y que no tenía otra cosa que alterar, añadir ni enmendar en la dicha ratificación. Y estando en estado de se ver y determinar, habido nuestro acuerdo y parecer con personas de letras y rectas conciencias...

Christi nomine invocato...

Fallamos atentos los autos y méritos del dicho proceso que el dicho señor promotor fiscal probó bien y cumplidamente su acusación y querrela, así por testigos como por confesión de la dicha Margarita Moreira, damos y pronunciamos su intención por bien probada. Por ende, que debemos declarar y declaramos la dicha Margarita Moreira haber sido hereje, apóstata,

judaizante fautora y encubridora de herejes y haberse pasado a la maldita, perversa y muerta ley de Moisés y sus secuaces, creyendo salvarse en ella, y por ello haber caído e incurrido en sentencia de excomunión mayor y en todas las otras penas e inhabilidades en que acen e incurren los herejes que, debajo de título y nombre de "cristianos", hacen y cometen semejantes delitos, y en confiscación y perdimiento de sus bienes, los cuales aplicamos a la cámara y fisco de Su Majestad, y a su receptor en su nombre, desde el día y tiempo que comenzó a cometer los dichos delitos. Cuya [110v] declaración en nós reservamos y, comoquiera que con buena conciencia la pudiéramos condenar en las penas en derecho establecidas contra los tales herejes, mas atento que la dicha Margarita Moreira en las confisiones que antes nós hizo mostró señales de contrición y arrepentimiento, pidiendo a Dios nuestro señor perdón de sus delitos y a nós penitencia con misericordia, protestando que de aquí adelante quería vivir y morir en nuestra santa fe católica, y estaba presta de cumplir cualquiera penitencia que por nós le fuese impuesta y abjurar los dichos errores y hacer todo lo demás que por nós le fuese mandado, considerando que Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva, si así es que la dicha Margarita Moreira se convierte a nuestra santa fe católica de puro corazón y fe no fingida, y que ha confesado enteramente la verdad, no encubriendo de sí ni de otra persona viva o difunta cosa alguna, queriendo usar con ella de misericordia la debemos de admitir y admitimos a reconciliación y mandamos que en pena y penitencia de lo por ella fecho, dicho y cometido el día del auto salga al cadahalso con los otros penitentes en cuerpo y con un hábito penitencial de paño amarillo con dos aspas coloradas del señor San Andrés, y una vela verde de cera en las manos, donde le sea leída esta nuestra sentencia, y allí públicamente abjure los dichos sus errores que ante nós tiene confesados y toda otra cualquier [111] especie de herejía y apostasía. Y fecha la dicha abjuración, mandamos absolver y absolvemos a la dicha Margarita Moreira de cualquier sentencia de excomunión en que por razón de lo susodicho ha caído e incurrido, y la unimos e reincorporamos al gremio y unión de la Santa Madre Iglesia Católica y la restituimos a la participación de los santos sacramentos y comunión de los fieles y católicos cristianos de ella; y la condenamos a cárcel y hábito perpetuo, y que el dicho hábito lo haiga públicamente encima de sus vestiduras; y tenga y guarde carcelería en la cárcel perpetua de esta Ciudad; y que todos los domingos y fiestas de guardar vaya a oír la misa mayor, y sermón cuando le hubiere, en la iglesia de la catedral de ella con los otros penitentes, y los sábados en romería a la iglesia que se le señalare, donde de rodillas y con mucha devoción rece cinco veces el *Pater Noster* con el *Avemaría*, *Credo* y *Salve Regina*; y se confiese y reciba el santísimo sacramento del altar las tres Pascuas de cada un año los días que viviere. Y declaramos la dicha Margarita Moreira no poder traer sobre sí ni en su persona oro, plata, perlas ni piedras preciosas, ni seda,

chamelote ni paño fino, ni andar a caballo; y declaramos ser inhábil e inhabilitamos a su descendencia hasta el grado que según derecho común, leyes y pragmáticas de estos reinos e instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición están declarados [111v] inhábiles para no poder tener ni obtener dignidades, beneficios ni oficios eclesiásticos ni seculares que sean públicos o de honra, ni ejercer usar de las otras cosas que les son prohibidas. Lo cual todo la mandamos que así haga y cumpla so pena de impenitente relapsa. Y por esta nuestra sentencia difinitiva juzgando así, lo pronunciamos y mandamos en estos escritos y por ellos:

Doctor Domingo Vélez de Asoz y Argos – Doctor Don Francisco de Estrada y Escobedo –
Doctor Don Juan Sáenz de Mañozca – El Licenciado Don Bernabé de la Higuera y Amarilla –
Doctor Alonso Pedro de Barridos Lomelín

Pronunciación

Dada y pronunciada fue la sentencia por los señores inquisidores y ordinario que en ella firmaron sus nombres, estando celebrando auto público de la fe, particular, en el compás del convento del señor Santo Domingo de la Ciudad de México, lunes diez y seis de abril de mil y seiscientos y cuarenta y seis años en unos cadahalsos altos de madera que allí estaban, presentes el señor Doctor Don Antonio de Gaviola, Margarita Morera [*sic*], con las insignias en la dicha su sentencia contenidas.

E luego acabado el dicho auto, la dicha Margarita Morera abjuró públicamente los delitos de herejía por ella en su proceso confesados y igualmente toda otra cualquier especie della en la forma siguiente:

Aquí la abjuración

[folio en blanco] [112]

Abjuración

Yo, Margarita Moreira, natural y vecina desta Ciudad de México, que aquí estoy presente ante V.S., como inquisidores apostólicos que son contra la herética pravedad y apostasía en esta dicha Ciudad de México y su partido por autoridad apostólica y ordinaria, puesta ante mí esta señal de la Cruz y los sacrosantos evangelios, que con mis manos corporalmente toco,

reconociendo la verdadera, católica y apostólica fe, abjuro, detesto y anatematizo toda especie de herejía y apostasía que se levante contra la santa fe católica y ley evangélica de nuestro redentor y salvador Jesucristo y contra la sede apostólica y iglesia romana, especialmente aquella en que yo, como mala, he caído e tengo confesado ante V.S., que aquí públicamente se me ha leído y de que he sido acusada, y juro y prometo de tener y guardar siempre aquella santa fe que tiene, guarda y enseña la santa madre Iglesia, y que seré siempre obediente a nuestro señor el papa y a sus sucesores que canónicamente sucedieren en la santa silla apostólica y a sus determinaciones, y confieso que todos aquellos que contra esta santa fe católica vinieren son dignos de condenación y prometo de nunca me juntar con ellos, y que cuanto en mí fuere los perseguiré y las herejías que dellos supiere las revelaré y notificaré a cualquier inquisidor de la herética pravedad y prelado de la santa madre Iglesia dondequier que me hallare. Y juro y prometo que recibiré humildemente y con paciencia cualquier o cualesquier penitencia o penitencias que me han sido o fueren impuestas con todas mis fuerzas y poder y las cumpliré en todo y por todo, sin ir ni venir contra ello ni contra cosa alguna ni parte dello; y quiero y consiento y me place que, si yo en algún tiempo, lo que Dios no quiera, fuere o viniere [112v] contras las cosas susodichas o contra cualquier cosa o parte della, que en tal caso sea habida y tenida por impenitente relapsa; y me someto a la corrección y severidad de los sacros cánones para que en mí, como en persona culpada del dicho delito de herejía, sean ejecutadas las censuras y penas en ellos contenidas. Y desde ahora por entonces y de entonces por ahora consiento que aquellas me sean dadas y ejecutadas en mí y las haya de sufrir cuandoquier que algo se me probare haber quebrantado de lo susodicho por mí abjurado; y ruego al presente secretario que me lo dé por testimonio y a los presentes que sean dello testigos. Y fue absuelta en forma, estando a todo ello presentes por testigos el señor don Antonio de Gaviola, fiscal deste Santo Oficio, Cristóbal Valero, don Antonio de Vergara, de la Orden de Santiago, don Francisco Solís Barraza, don Nicolás de Salazar y Monroy, don Gaspar de Ribadeneira, el licenciado don Gonzalo Carrillo y licenciado Diego de Villegas, presbíteros y otras muchas personas eclesiásticas y seglares que se hallaron presentes. Y lo firmó de su nombre

Margarita Moreira

Ante mí, Licenciado Bernabé de Erenchura

Audiencia de declaración y avisos de cárceles

En la Ciudad de México, martes diez y siete de abril de mil y seiscientos y cuarenta y seis años, estando los señores inquisidores doctores Domingo Vélez de Asaz y Argos, don Francisco de Estrada y Escobedo, don Juan Sáenz de Mañozca y licenciado don Bernabé de la Higuera y Amarilla en la audiencia de la tarde, mandaron traer a ella a Margarita Morera; y siendo la susodicha presente, le fue dicho [113] si entendió la abjuración que hizo en el auto de la fe. Dijo que sí la había entendido. Fuele dicho que para que mejor la entienda y sepa se le tornará a leer; que esté atenta y la oiga; y habiéndosele leído, dijo que la había entendido; y se le advirtió guardase lo que había abjurado, porque, haciendo lo contrario, si volviese a caer en alguna herejía, incurre en pena de impenitente relapsa y sin misericordia sea relajada al brazo seglar; y lo mismo si no guarda lo contenido en su sentencia; e luego fue requerido juramento en forma de la dicha Margarita Morera, so cargo del cual prometió decir la verdad. Preguntada si sabe alguna cosa que deba decir de sí u de otras personas que toque al descargo de su conciencia o que se haya hecho o dicho en las cárceles contra la honra, autoridad y secreto deste Santo Oficio o su ministerio y custodia de los presos o sobre comunidades de cárceles, o si lleva avisos para otros de fuera o sabe que otros los lleven, y si los alcaides y ayudantes han usado bien sus oficios; dijo que no sabe cosa alguna que pueda ni deba decir, ni de otras personas que toque al descargo de su conciencia ni cosa que se haya hecho en las cárceles con la autoridad de los ministros, secreto dellas y custodia de los presos, ni ha visto más comunidades de cárceles que las que confesó en su proceso, ni ha dado a visos a nadie ni los lleva para otros de fuera; y que los alcaides y ayudantes han usado bien sus oficios. Fuele mandado debajo de juramento y excomuni3n *mor latae sententiae* y de doscientos azotes que guarde secreto de todo lo que con él [*sic*] ha pasado sobre su negocio y de lo que ha visto, sabido y entendido en cualquier manera después que ha estado presa y no lo revele a persona alguna ni debajo de alg3n color. Y so las dichas penas se le mandó que no pase de la cárcel de penitencia al convento de Santo Domingo ni entre en las casas desta Inquisici3n nin en ninguna de los señores inquisidores ni ministros sin licencia del tribunal. Y habiéndolo entendido prometió de cumplirlo y lo firmó de su nombre...

Margarita Morera

Ante mí, Licenciado Bernáldez de Erenchun

Entrega desta rea al alcaide

E luego *incontinenti* los dichos señores inquisidores mandaron entrar en la audiencia a Jerónimo del Castillo, alcaide de la cárcel de penitencia, y le fue entregada a la dicha Margarita [113v] Moreira por presa de su cargo; y a ella se le advirtió la modestia con que debía estar y que fuese obediente al dicho alcaide; y habiéndolo entendido, prometió de cumplirlo; y fueron mandados salir de la audiencia, de que doy fe.

Licenciado Bernáldez de Erenchun

[114] Presentada en 29 de octubre de 1646 años

Ilustrísimo Señor

Margarita Moreira, presa en esta cárcel perpetua por mandado de V.S., digo que ha dos meses que estoy enferma en una cama con grandes achaques pasando infinitas necesidades por mi pobreza y soledad. A V.S^{as} pido y suplico se sirvan de darme licencia por el tiempo que fueren servido [*sic*] de salir desta cárcel a curarme y a convalecer en casa de una conocida mía, que, movida de piedad, se ofrece a hacerlo, que en ello recibiré bien y limosna de V.S., etc.
Margarita Moreira

En la Ciudad de México, veintinueve días del mes de octubre de mil seiscientos y cuarenta y seis años, estando en audiencia de la tarde los señores inquisidores doctores Domingo Vélez de Asaz e Argos, don Francisco de Estrada y Escobedo, don Juan Sáenz de Mañozca y licenciado don Bernabé de la Higuera y Amarilla, habiendo visto lo pedido por Margarita Moreira, dijeron que le concedían la licencia que pide con calidad que, estando buena, venga a cumplir su penitencia y que de esto se le dé noticia a Jerónimo del Castillo y lo señalaron [firmas] ante mí escribano Jerónimo Jarmas.

Diósele noticia deste auto a Jerónimo del Castillo este día.

Reimagining the *Sagrada Familia*: Family and Faith in the life of Luis de Carvajal, el Mozo (Mexico 1590s)

Ronnie Perelis
(Yeshiva University)

The story of the Carvajal family functions as an origin story for Mexican Jewish history. They have been seen as something like the founding fathers and mothers of Jewish life on Mexican soil, and in some respects for Jewish life in the Americas at large. However, they were not the first people of Jewish origin to have found their way to the newly conquered territory, quickly renamed New Spain. Seymour Leibman, for example, discussed the case of Hernando Alonso, Gonzalo de Morales y Diego de Ocaña. These New Christians fought alongside Cortés and were convicted of Judaizing in 1528 in what was probably a politically motivated trial once they sided with the enemies of the Marques del Valle.¹

There is, however, something particularly compelling in the story of this large and complex family² in consideration of colonial Mexico and the Jews. The uncle, Luis de Carvajal y de la Cueva the Elder, received the title of governor of the Nuevo Reino de León in compensation for his bravery in the wars against the natives. He brought a large group of settlers to the area to assist him in the development of the region, which was marked not only by fierce deserts and sweltering swamplands but also rich silver mines. Among these immigrants looking for opportunity we find Carvajal's extended family: At the center of this group was the governor's sister, Francisca Nuñez and her family. Carvajal, the Elder, had no children and he named his nephew Luis as his heir. Luis worked closely with his uncle in administering the territory and he went out on patrols and engaged the nomadic "chichimecas" in battles of "pacification". Luis

¹ See Liebman (1963: 291-296). A brief word about Inquisitorial terminology. The Inquisition was interested in Christians who engaged in acts of heresy. The Carvajal family descend from Jews who converted to Catholicism several generations earlier. They would be categorized by the society at large and the Inquisition in particular as Conversos or New Christians as opposed to the Old Christians who did not descend from Jewish converts. A Christian who engaged in Jewish practices or embraced certain Jewish beliefs was considered a Judaizer, *Judaizante* in Spanish. While the majority of Conversos eventually embraced Catholicism there were individuals living under the eye of the Inquisition in Spain, Portugal and their overseas colonies, who maintained a commitment to the religion of their fathers, to the Law of Moses, these individuals were often referred to as Marranos or Judaizantes. We will refer to those conversos who maintained a commitment to Jewish practice and/or belief as Crypto-Jews.

² The pioneering scholarship of Alfonso Toro (1944) and Martin A. Cohen (2001) lay the groundwork for all subsequent scholarship on the Carvajal family. In addition, Seymour Leibman's investigations and translations of Carvajal's writings have also added to our understanding of this fascinating family. Miriam Bodian's chapter on Carvajal in her *Dying in the law of Moses* explores the roots of his intellectual and religious world view, particularly as it relates to martyrdom (see Bodian 2007). I trace the lines of the above described socio-economic web in chapters three and four of my *Narratives from the Sephardic Atlantic: Blood and Faith* (Perelis 2016).

the Younger, *el mozo*, was groomed to take over his uncle's position, to become a New World hidalgo, a man whose position in society was based on his title and valor.

This socio-economic vision stands in stark contrast with the values and patterns of the Carvajal family and its wider ethnic circle. After all, this was a Converso family with roots in Portugal where most members were involved with commerce. Carvajal the governor began his life as perhaps a prototypical Converso merchant, working the West African coast, contracting slaves and selling them in the Caribbean. He eventually married his business partner's daughter Guiomar Nuñez. Guiomar was of Portuguese origin, but her family moved to the bustling Atlantic trade center of Seville like so many other "Portuguese" merchants looking to cash in on global trade networks. The move across the border to Spain had another surprising advantage; at this point in time the Portuguese Inquisition was ruthlessly attacking the Portuguese conversos at a time that the Spanish Inquisition was turning its attention to other forms of heresy.³ So our governor, a zealously Catholic conquistador, began his life as that most stereotypically New Christian social type, the Atlantic merchant.

Despite what seems to be the Governor's sincere commitment to the Church he could not escape his socio-economic "marranism," although that did not stop him from trying. The wider Carvajal family, the cousins and nephews and nieces he enticed to cross the Atlantic and settle in the new territory, conformed to typical converso socio-economic patterns: almost all of them married other conversos and they continued working in commerce – both petty and grand – that connected them to the circuits of the emerging global, trans-Atlantic economy. In these fundamental ways they would be easily identified as typical New Christians, and despite the stigmas associated with that status we do not find evidence of them trying to shed those markers of otherness. To some extent this is precisely the tension at the heart of their family drama – between the uncle's dream of using his governorship as a means of transforming his family into part of the Old Christian elite, landed hidalgos living off of land gained through military valor, not the dirty Jewish arts of commerce and finance – and the rest of his family who were content to continue life as New Christians, engaging in commerce, marrying among themselves and nurturing the tight bonds of this global commercial network.⁴

What I have not mentioned yet is religion. To what extent can this family drama driven by these clashing world-views and socio-economic patterns be connected to religious faith and commitment? Specifically, to what extent is this a clash between Carvajal, the governor's

³ See "Processos de Luis de Carvajal, Gobernador" in Toro (1932: 140f.). For a more expanded discussion of this wider phenomenon see notes 10 and 11 in Chapter Four of my *Narratives from the Sephardic Atlantic* (Perelis 2016: 140f.).

⁴ For more on Converso socio-economic networks see Studnicki-Gizbert (2007) and Israel (2002).

passionate embrace of Catholicism and his relatives' secret devotion to the Law of Moses? This is in fact the part of the family drama which –rightfully so – has received the most attention: a family torn apart by a religious rift, caught in the cruel net of the Inquisition, a family featuring such dynamic personalities as the governor; his nephew, the searching spiritual visionary; the sisters with their outbursts of religious passion; and the mother, the stalwart, pious matriarch; and many others, who make this a dramatic story perfect for the silver screen or the stage. The Mexican director Arturo Ripstein told the story of the Carvajals in his *El Santo Oficio* of 1973 and the Mexican playwright Sabina Berman creatively refashioned the story of the Carvajals in her drama *Herejía* of 1985.

In my *Narratives of the Sephardic Atlantic: Blood and Faith*, I have argued that within the converso and crypto-Jewish world, it is very hard to separate socio-economic realities and ethnic affinities, what I refer to as bonds of blood and faith. Do conversos seek out converso marriage partners because they desire to practice the "Law of Moses" in secret or are these marriages the products of the particular businesses these individuals are engaged in? Does faith in crypto-Judaism develop out of seeing oneself as part of a distinct ethnicity, being bonded to other conversos, being seen as an "other" by Old Christians? Blood and faith are entangled and hard to ever unravel. In the case of the Carvajals we see a synergy between family bonds that energize commitment to crypto-Judaism and in turn crypto-Jewish commitments that encourage endogamy with other conversos. But we also see how family members can sometimes turn into mortal enemies. I am thinking primarily of the governor and his more outspoken nephews and nieces. When Isabel, his oldest niece, once approaches him to induce him to come to the Law of Moses, he strikes her with such a fury that he knocks her to the ground. Luis describes his uncle as "miserable and blind", a "mortal enemy". Alternatively, people outside the inner kinship circle, outside the socio-economic and genealogical network of blood family, sometimes join the faithful; embracing the Law of Moses, they become "faith brothers". There is a dialectic between these spiritual and material affinities, between bonds made up of blood and treasure and deep-rooted social patterns, and those bonds that are defined and energized by spiritual drives, by religious passion and sacrifice.

In this essay I want to think about the way family is invoked and utilized within the writings of Luis de Carvajal in light of the post-Tridentine Catholic Church's use of the "Holy Family" as an operative moralizing category. In the sixteenth century, the Church moved to sanctify the rhythms of family life, and with that shift the image of the Holy Family – the *Sagrada Familia*, with the Virgin Mary, her husband Saint Joseph and the baby Jesus – changed and became more prominent. I want to consider the ways that this renewed emphasis on the Holy Family and the

messages about parenthood and masculinity that were broadcast through a profusion of visual and textual depictions informed the way in which Luis de Carvajal envisioned his own sense of family and his role within that earthly and divine social structure. I will not argue for any sort of direct influence on Carvajal's writing and thought. However, because Carvajal's peculiar form of crypto-Judaism is to a great extent a reaction to Catholicism, as much as it is his idiosyncratic embrace of Judaism, it is worthwhile to consider how a phenomenon that had such a diffuse penetration into the fiber of everyday life in the early modern Iberian world would inform Carvajal's thinking.

In her insightful *Creating the Cult of Saint Joseph: Art and Gender in the Spanish Empire* and elsewhere, art historian Charlene Villaseñor Black traces the shift in the conceptualization of the Holy Family as a result of the reforms proposed by the Council of Trent.⁵ For much of the Church's history, the Holy Family focused on the Virgin and Child – Mary and Jesus. Joseph, Mary's husband, was often depicted as a frail old man in the shadows. In the sixteenth century, however, we start to see depictions of the Holy Family where Joseph is a vigorous and handsome man at the center of the action. The Council of Trent sought to reinvigorate the role of the Sacraments and their centrality to the religious life of the individual. One area where there was a conspicuous push was the sacrament of marriage and the Church sought to make clear the importance and religious value of marriage, partially in reaction to Luther's desacralization of marriage. As a way to inspire individuals to embrace the marriage sacrament, we see a proliferation of depictions of the betrothal of the Virgin to St. Joseph. And in general there is an interest in depicting Joseph as a man at the prime of his life, in a marked break with the tradition of depicting him as an old man lurking in the background. A later authority, Fray Juan Interián de Ayala, crystalized this new approach in his *El pintor Christiano*, where he roundly rejected the previous model of Joseph as "old and decrepit":

Dixe de propósito, como á varon, y no como á mozo, ni tampoco (lo que hicieron algunos, y sobre que hemos tocado algo arriba, tratando de las Pinturas del Nacimiento de Christo) como a viejo lleno de años, y decrepito. Este ha sido el principal escollo en que han tropezado, no solo los Pintores, sí tambien hombres doctísimos; pensando, que quando S. Joseph se desposó con la Santísima Virgen, no solamente era hombre ya de alguna edad, sino que era viejo (Ayala in Villaseñor Black 2001: 450).

In depictions of Mary and Joseph's courtship, Joseph is chosen from among the many suitors because the staff he is holding blossoms with almond flowers. This is a direct reference to the biblical story in Numbers 17, where after a challenge to Aaron's leadership, divine favor is shown when Aaron's staff bloomed with almond blossoms, while the staffs of his rivals

⁵ See Villaseñor Black (2001, 2006).

remained bare. In the case of St. Joseph, the phallic imagery is not incidental – it is meant to show his procreative ability. The artists and theorist Francisco Pacheco makes the point explicit:

Porque el pintarle teniendo en sus manos una vara llena de flores, es cosa que suelen, y pueden hacerla muy bien, por denotarse con esto, no sola la purisima continencia de este varon santísimo; sino tambien su perpetua virginidad, la que sin ninguna duda atribuyó al castísimo Esposo de Maria, el insigne defensor de esta virtud S. Gerónimo (Pacheco in Black Villaseñor 2001: 647).

It was thus important for these early modern artists to show Joseph as someone who was chaste despite his obvious vigor and who lived with the beautiful Mary in purity despite his fecundity.



Figure 1: Vicente Carducho, *Betrothal*, seventeenth century. Oil on canvas (cited in Villaseñor Black 2001: 639).



Figure 2: Sebastián López de Arteaga, *Betrothal*, seventeenth century. Oil on canvas (cited in Villaseñor Black 2001: 640).

In the medieval period, the Annunciation almost exclusively featured the Virgin and the announcing Angel, with Joseph left out of the scene. In the new vision of the centrality of Saint Joseph, we see him receiving his own revelation of the good news, wherein his doubts and concerns about Mary are resolved.



Figure 3: Juan Montero de Rojas, St Joseph's Dream, seventeenth century. Oil on canvas (cited in Villaseñor Black 2001: 643).



Figure 4: José Juárez. *St. Joseph's Dream*, seventeenth century. Oil on canvas (cited in Villaseñor Black 2001: 644).

In addition to the evolution of the "double annunciation," we also find many depictions of Saint Joseph rearing the child Jesus, caring for him, teaching him the trade of carpentry. These images were meant to inspire fathers to greater involvement with their children. They were also meant to lend a stamp of holiness to honest work performed in order to support and protect one's family. These images reflected a new vision of the role of men within their families that the Church sought to inspire in the faithful: the importance of the father in honoring and protecting his wife, of caring for his children. The post-Tridentine reformers argued that the family was not just about having children and domestic comfort. Rather, family life and the intimacy of matrimony could be holy, inspired by the purity and devotion of the Holy Couple. And it was an attempt at inspiring Christians to model their family life on the virtuous model of the Holy Family.

Villaseñor Black has noted the centrality of the cult of St. Joseph in the Mexican context, pointing out the proliferation of churches dedicated to the saint, the widespread usage beginning in the late 16th century of the name Joseph for baby boys, the dedication of the first church in Mexico City to his name, and much more. She writes:

The most commonly depicted Saint in the early modern Spanish empire was Joseph, humble carpenter, earthly spouse of the Virgin, and foster father of Jesus. The subject appears in the oeuvres of countless artists, including the Spanish painters El Greco, Bartolome Esteban Murillo, and Francisco de Zurbarain as well as those of the Mexican artists Baltasar de Echave Orio, Cristobal de Villalpando, and Miguel Cabrera. In the early modern period, widespread devotion to Joseph came to constitute the most important saint's cult in the Spanish empire; churches prominently displayed depictions of Joseph, sacred plays praised him, and engravings popularized his image. Such was the esteem accorded Joseph that the Catholic Church made him Mexico's patron saint in 1555. In the seventeenth century, Spanish devotees launched a movement to make him Spain's official protector, an objective achieved in 1679 (Villaseñor Black 2001: 637).

The idea of a virtuous and holy family, one touched by prophetic revelation and the guiding hand of providence, could also be used to describe how Luis de Carvajal conceived of his crypto-Jewish family.

One of the hallmarks of crypto-Judaism in the Iberian world was its reactive nature. It constructed its rituals and beliefs, and even the formulations of its language, in a conscious and sometimes unconscious dialogue with Catholicism. Crypto-Jews believed that they would be "saved in the law of Moses". Biblical figures became "Santo Moisés" and "Santa Esther," and we have numerous cases where the entirety of a person's "Judaism" amounted to a rejection of Christianity – whipping and denigrating of statues of saints, avoidance of the Eucharist, rejection of Christ in one's heart, and a silent embrace of the Law of Moses, often without any ritualistic content attached to this belief.

Even someone as deeply committed to crafting his Judaism out of a mixture of textual analysis and deeply personal inspiration as Luis de Carvajal, to some extent was creating a Judaism in dialogue with the Christianity that permeated his world. To illustrate the point, consider the description of his auto-circumcision as he recorded it in his spiritual autobiography:

Reading one day in chapter 17 of Genesis, where the Lord commanded Abraham our holy father to circumcise himself, especially those words which say "the soul, the soul which would be uncircumcised will be erased from the book of the living," it gave him (Luis) a shock of fear that without any delay he betook himself with the execution of the divine inspiration, moved by the "Most High" and by his good angel, and in this way he picked himself up from where he was reading in the house and even leaving the Holy Bible open, he took some blunted and worn scissors and he went to the banks of the Pánuco river where with great zeal and burning desire to be inscribed into the book of life – which without this

holy sacrament it is impossible – he cut himself and placed the seal upon his flesh [...] (LCMA: 465).⁶

Neither the Vulgate nor the Hebrew Bible use the term "sacrament": this is an unwitting Christianization of the Hebrew term *ot*, or "sign". Another curious transformation occurs in his reference to the "book of life". This image is central to medieval Jewish liturgy, especially as it appears in the prayers surrounding the ten days of repentance between Rosh Hashana and Yom Kippur, however Carvajal had no direct exposure to normative Jewish liturgy. In Hebrew scripture, which Carvajal read assiduously in Latin translation, the Book of the Living is only mentioned once (Psalms 69:29). However, it is a central image in the Book of Revelations where it is mentioned seven times. In line with the reactive and idiosyncratic nature of Carvajal's crypto-Judaism, we see him wrap his retelling of this act of profound Jewish sacrifice and commitment in distinctly Christian imagery.

Keeping this sort of reactive yet subversive dialectic in mind we can turn to the Holy Family and explore how it was transformed by Carvajal in his self-presentation in the *Vida* – the spiritual autobiography written after his first arrest in 1589 and continued up to his second arrest in 1595, along with some letters and the testimony of his family members. I believe that in his *Vida*, Carvajal crafted an alternative vision of a Holy Family, one where his prophetic leadership was at the center of a spiritually powerful family unit. Instead of Joseph, Mary and baby Jesus we have Luis' intimate family unit – his mother, sisters and brothers, along with a more extended web of "soul brothers", forming a sacred bond that is configured in both temporal and spiritual terms. It is as though Luis rejects the centrality of the Catholic Holy Family and argues that the real Holy Family is the one, like his own, which despite the challenges and dangers stays faithful to the true Law, the Law of Moses. And it is this family that is touched with the grace of Divine Providence even in its darkest moments.

In his autobiography, Luis refracts his family's experience through the lens of the narratives and imagery of the Hebrew Bible. He calls on his sisters to be like Yael and Judith, and his mother is referred to as a matriarch like Sarah. After having lost his way in the wilderness, Luis describes his salvation as miraculous and resorts to the Psalms to properly capture his gratitude. The effect of this Biblicizing is to turn the experiences of his family and the wider Mexican

⁶ Carvajal's *Autobiography* can be found in González Obregón (1935). I will refer to the autobiography as LCMA (Luis de Carvajal el Mozo Autobiografía). The english translations of this text all originate from the author: "Leyendo un día en el capítulo 17 del Genesis donde el Sr. mandó circuncidarse a Abraham nro. Pe. Sto. Especialmente aquellas palabras que dicens lanima lanima que fuere incircuncidada será borrada del libro de los vivientes) diole tal golpe de temor en el con que sin mas dilatarlo acudió a la ejecución de la divina inspiración movido por el altísimo y por su buen angel, y ansi se lebanto de un corredor de la casa donde estaba leyendo, y dexando aun la sacra biblia abierta tomó unas tixerias de bien votos, gastados filos, y se fue sobre la barranca del rio de Panuco donde con cobdicia y encendido deseo de ser escrito en el libro de la vida que sin este sacramento sto. Es imposible, se selló con el y se cortó [...]".

crypto-Jewish circle into part of a prophetic narrative: they are active members of God's chosen "ecclesia"⁷ (Luis' phrase) and God's hand guides their affairs. Each act of divine intervention points to their chosenness, despite the outward reality of their persecution.

The Gospels tell the story of Jesus with strong echoes of Old Testament narratives – the pre-figurations at the heart of Christological exegesis – as a way to mark his life as part of a divine plan; in fact it is the ultimate divine plan with roots back in Eden and winding its way through the Fall, the flood, Abraham, Isaac and Jacob, the servitude and salvation in Egypt, etc. The Church's move to emphasize the Holy Family in the early modern period sought to point the Christian husband and wife towards seeing their quotidian affairs as part of something loftier, as partaking of the religious power invested in the Holy Family. By living as good Christian husbands and wives, by emulating Joseph and Mary in their own way, the early modern Catholic couple is able to tap into the cosmic drama of Christian history.

Carvajal, I believe, uses a similar hermeneutic move. He envisions the members of his family as living out a Biblically inspired spiritual adventure. They themselves become Biblical: they are inspired by prophetic insights and their steps are guided by Providence; they suffer like so many of those dedicated to the true and living God. They become a reimagined Holy Family. Here, I will identify a few instances where this Biblicizing of his family's experience plays itself out in his narrative and forms part of Carvajal's self-fashioning of his family into a Judaized *Sagrada Familia*. I want to begin with a focus on his mother, Francisca Nuñez de Carvajal. The *Vida* opens with an exhortation to the God of Israel and praise for His Providence which has guided Luis/Joseph through his 25 years of wandering. After the initial exhortation, Carvajal begins with his youth and quickly moves on to tell of his initiation into the family secret:

On a special day, the one which we call "of the pardons," a holy and solemn day within our community, on the tenth day of the seventh moon; and as the truth of God is so clear and pleasant it was not necessary for his mother, older brother and sister and a cousin to [do more than] point it out to him [...] (LCMA: 463).⁸

His mother and older brothers and sisters key him in to the truth of their Jewish identity on a Yom Kippur around his 12th or 13th year. It is his mother who introduces young Luis to the divine truth: his father dies relatively early in his narrative and plays a minor role in Luis' life before his death. In the inquisitorial testimony, however, Luis credits (or blames) his father for introducing him to Judaism. Others also testify that Luis' father was a devout and active crypto-

⁷ Carvajal uses it to describe Jews living freely in the diaspora (see LCMA 471).

⁸ "Un día señalado que es el que llamamos de las perdonanças día santo y solemne entre nosotros a diez días de la luna séptima y como la verdad de Dios es tan clara y agradable no fue menester mas que advertirle de ella su madre hermano y hermana mayores y un primo suyo [...]" (LCMA: 463).

Jew – this image, though, does not surface in the autobiography. In my book I argue that this is an almost Freudian "killing off" of his father in order for Luis himself to emerge into his own. While he elides his father's role, he places his mother at the center of the family's religious life.

Throughout the text of the *Vida*, Carvajal's mother is described as saintly and pious. When his sisters are engaged to two New Christian merchants, the occasion is portrayed as almost miraculous. Not only was it celebrated as a great event by the inner circle of the family, but their non-*Converso* neighbors – "foreign and gentile women"⁹ – come to congratulate the family and turn to the matriarch with amazement.

Giving the good word to the blessed mother, many of the gentile women said to her: My lady what a great prayer you offered: [She responded] as Saint Sarah said, "it is not all up to the merits of Man- which are always few or nonexistent, but rather Divine Mercy."¹⁰

They want to know what sort of prayer she recited to receive such good fortune and she responds, as "Santa Sarah" said, "it is not all up to the merits of Man – which are always few or nonexistent, but rather divine mercy." Sarah the biblical character never utters these words, though this description echoes the sentiments of wonder and amazement expressed by Sarah the matriarch after the birth of Isaac. This is one of the many ways in which Carvajal weaves the strands of his family's experience in a *Biblicist* mode, shaping their individual personae into the cast of a providential drama.

Luis' brother Baltasar is generally depicted as a dedicated religious partner to Luis. Together they explore religious texts and risk their lives to perform the divine commands of the Bible. His sisters are faithful and pious but generally passive – they follow Luis' instructions and guidelines, they recite the prayers he has composed and even read the stories of travail and salvation that Luis was putting to paper in his unfolding autobiography. At the center of this *crypto-Jewish* drama, however, is Luis de Carvajal himself. In the *Vida* he refers to himself as Joseph Lumbroso, "the luminous" or "the enlightened". Whether he was given this name as part of his initiation or whether he himself chose it as his Jewish name, Carvajal weaves allusions to the life of the Biblical Joseph into his own: they are both dreamers and interpreters of dreams and Luis recounts visions where Jeremiah and Solomon come to him to bring messages of consolation while he is in prison. He interprets dreams and omens that his mother recounts to him in order to explain a new twist of fate and fortune. Joseph is also shown favor by those in

⁹ "extraños y gentilicas mugeres" (LCMA: 468).

¹⁰ "dando el parabien a la dichosa madre muchas de las gentilicas mugeres le dezian. Señora, y que buena oracion rezasteis: mas como dixo la santa Sara "no está a toda a los meritos del hombre, que siempre son pocos, o ningunos, la divina my[sericordi]a" (LCMA: 468).

power. For instance, when as part of his penitence he is placed in the monastery school at Santiago de Tlaltelolco, the rector, Fray Pedro Oroz, treats him with kindness, and grants Luis/Joseph a privilege to which he gave to nobody else: the key to the library. In the Biblical story of Joseph, Jacob's beloved son is revered by his master Potiphar and given extra responsibilities and access: "He left all that he had in Joseph's hands [...]" (Genesis 39.6).

Could it be that there is a subtle nod to another Joseph – the patron saint of New Spain and the husband of Mary? In the early modern version of St. Joseph, we find that he is also endowed with prophecy – as mentioned previously, the annunciation becomes a double scene of revelation with Joseph also receiving an angelic message. The figure of Saint Joseph is often depicted as protecting his wife and child – particularly in the scenes of the escape to Egypt. He is a provider for his family by plying his skills as a carpenter. Luis/Joseph also comes out as someone who watches out for his mother and sisters. Before his first arrest he was about to leave for Italy but couldn't bear to leave his mother and sisters behind. When it is time to raise funds to pay off the family's "penitence", again it is Luis who goes around the Mexican countryside to raise the funds.

As discussed earlier, central to the persona of the Counter-Reformation Saint Joseph is his chastity. Celibacy is not an ideal in Judaism. There are few major Biblical figures who were not married and most had children. However, sexual purity and the ability to control one's desires from indulging in forbidden relationships is certainly a value rooted in Biblical narratives and rabbinic tradition. Luis/Joseph never marries. From the inquisitorial files it seems that he maintained some sort of a relationship with Justa Méndez, a fellow crypto-Jew, but he never mentions her in his own writings.¹¹ The only point where he directly confronts sexuality in the *Vida* is a brief comment after describing his auto-circumcision:

It is worth noting that once Joseph received the seal of this holy sacrament upon his flesh, it served as a bulwark against lust and an aid to chastity. Prior to this he had been a weak sinner, who often merited the stroke of death which the Lord God sent upon a son our patriarch Judah and his consort Tamar for committing the same sin. [Now] God's mercy was upon him and with the holy sacrament of circumcision, he was henceforth delivered from the [perversity] of the sin [...] (LCMA 465)¹²

¹¹ See Cohen (2001: 210).

¹² "A qui es de notar como desde el día que Joseph rezibio este santo sello y sacra[men]to sobre su carne le fue armadura fuerte contra la luxuria y ayuda a la castidad, porque aviendo de antes muchas vezes como fragil predicador merezido la herida que el Sr. D[ios] ymbio de muerte a una hija de n[uestr]o p[adr]e juda marido de tomar por el mismo pecado fue sobre el la diui[n]a my[sericordi]a y mediante el sacramento s[an]to de la circuncision y ella fue librado deste pecado. Y maldad". I believe that there is a problem in the transcription here, it was Judah's son (hijo), not daughter (hija), who was killed for not consummating his relationship with his brother's wife Tamar (not Tomar).

This reference to circumcision as a check against his libido has an older pedigree and the idea of a young, vigorous man who holds strong against temptation points directly to the Joseph in the house of Potiphar, where he successfully refuses the sexual advances of his master's wife. In Rabbinic tradition, Joseph is referred as *ha-tzadik*, the righteous, in direct reference to this act of self-control. This feature of Joseph's life was also celebrated by early Church fathers such as Origen. Both rabbinic and Christian authors drew on earlier apocryphal works such as the *Testaments of the Twelve Patriarchs* that portray Joseph as heroically chaste in the face of the wife of Potiphar's constant seduction. In the biblical account, Joseph's chastity is not about celibacy or a renunciation of earthly love. The focus is on self-control, proper sexual conduct, and about avoiding the sins of Er and Onen, the cursed children of Judah. Here again we see Luis/Joseph repurposing a Josephine trope in a Judaic key.

I will end by reiterating my disclaimer: I do not think that the flourishing of Josephine imagery and the renewed focus on the family within the Church in the 16th and 17th centuries is the hermeneutical "key" to unlock Luis de Carvajal's spiritual self-fashioning, however I think it is worth considering how this aesthetic and theological phenomenon might have informed Carvajal's vision of family and his role at the center of his reimagined crypto-Jewish *Sagrada Familia*.

Bibliography

BLACK VILLASEÑOR, Charlene (2006): *Creating the Cult of Saint Joseph: Art and Gender in the Spanish Empire*. Princeton: Princeton University Press.

BLACK VILLASEÑOR, Charlene (2001): 'Love and Marriage in the Spanish Empire: Depictions of Holy Matrimony and Gender Discourses in the Seventeenth Century'. In: *The Sixteenth Century Journal*, 32, 3, 637-667.

BODIAN, Miriam (2007): *Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*. Bloomington: Indiana University Press.

COHEN, Martin A. (2001): *The Martyr: Luis De Carvajal: A Secret Jew in Sixteenth-Century Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

ISRAEL, Jonathan I. (2002): *Diasporas within a Diaspora*. Brill: Leiden.

LCMA= González Obregón, Luis (ed.) (1935): *Procesos de Luis de Carvajal (el Mozo)*. México: Talleres Gráficos de la Nación

LIEBMAN, Seymour B. (1963): 'Hernando Alonso: The First Jew on the North-American Continent'. In: *Journal of Inter-American Studies* 5, 2, 291-296.

PERELIS, Ronnie (2016): *Narratives from the Sephardic Atlantic: Blood and Faith*. Bloomington: Indiana University Press.

STUDNICKI-GIZBERT, Daviken (2007): *A Nation Upon the Ocean Sea: Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire, 1492-1640*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

TORO, Alfonso de (1944): *La familia Carvajal: estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España*. México: Patria.

TORO, Alfonso de (comp.) (1932): *Los judíos en la Nueva España*. Mexico: Talleres Gráficos de la Nación.

**Guillén de Lamport. Su relación y apoyo a los judaizantes
en el siglo XVII en la Nueva España**

Alicia Gojman de Backal

(Universidad Nacional Autónoma de México)

El domingo 25 de octubre de 1642 por la mañana se presentó en el Tribunal un hombre llamado el capitán Felipe Méndez, denunciando a don Guillén Lombardo de Guzmán, irlandés, residente en México, diciendo que le había comunicado un proyecto diabólico para hacerse virrey del reino en el próximo año de 1643, levantarse con él y titularse soberano independiente, mostrándole las cartas que tenía ya escritas al Papa y al monarca de Francia, ofreciendo libertad a los indios, negros, mestizos y gente baja que lo apoyasen, dando a entender que era hijo de Felipe III y hermano de Felipe IV, que tenía tiranizado aquel país y que para averiguar el resultado de su empresa se había valido de un indio hechicero (Toribio Medina 1951: 256).

Por ello se reunieron los inquisidores Bartolomé González Soltero, electo obispo de Guatemala, Juan Sáenz de Mañozca y el doctor Cristóbal Sánchez de Guevara, chantre de la Catedral, para revisar el caso y ese mismo día a las diez y media de la noche lo aprendieron y llevaron a la Inquisición.

En su primer interrogatorio dijo llamarse Guillermo Lampart o Lamport, hijo de Guillermo Lombardo, barón de Guerfudía, "de la sangre más esclarecida de la Hibernia", esposo de Aldonsa Sutton y que fue sacerdote cuando enviudó. Tenía entonces 29 años, era casado en Madrid y tenía una hija. Dijo que aprendió gramática y retórica latinas con un fraile agustino, y en las Universidades de Londres dijo haber cursado matemáticas y griego con Juan Gray. Salió de Inglaterra porque escribió un libro titulado *Defensio Fidei*, dirigido contra el Rey de Inglaterra. De ahí se embarcó y fue cautivado por cuatro navíos tripulados por herejes; éstos por su mucha calidad, a los cuatro días lo hicieron general.

Anduvo al corso con ellos por la mayor parte del mundo, que se cansó de andar en su compañía y habiendo entrado en Burdeos se huyó para Paris, pasó a Vizcaya y de ahí a Santiago de Galicia, habiendo primero informado al Marqués de Mancera que estaba por Virrey en la Coruña... A ese tiempo llegaron al puerto del Dean tres de dichos navíos de herejes y se embarcó en una falúa con dos religiosos y se fue a ellos, saltó en la capitana y a los tres días los redujo a nuestra santa fe y al servicio de Su Majestad y llevó consigo doscientos y cincuenta y tantos herejes y sirviendo él de interprete fueron reconciliados y absueltos por la Inquisición de Galicia. (AGNM: 'Proceso contra Guillén de Lamport')¹

¹ Véase Jiménez Rueda (1946: 190).

Por todo ello fue llamado por el Rey y el Conde Duque de Olivares y tuvo gran amistad con el Patriarca de Indias. Recibió por ello también una beca de colegial mayor en San Lorenzo del Escorial. Dio como causa de su prisión

el haber escrito a sus solas y de su letra un Pretexto, que contenía fingir el poco derecho que su Majestad tenía a estos reinos que tiránicamente los poseía, y fingía también correspondencia con el duque de Braganza para reconocer así mejor los ánimos de los portugueses y que le declarasen con confianza sus designios. También que había fingido cédulas, en las que suponía que Su Majestad le intitulaba Marqués de Cropani y le hacía merced del virreinato de México y que despojase a cualquiera que lo gobernase, con otras encaminadas al fin de sus designios (Jiménez Rueda 1946: 191).

Llegó a la Nueva España en el séquito del Virrey Duque de Escalona a mediados de 1640. Declaraba que por el estudio de la Biblia los "soberanos eran injustos detentadores de sus colonias en América, pues sus derechos derivaban de una bula expedida por el Papa sin derecho, ya que carecía de potestad temporal".² El plan que había concebido para apoderarse del gobierno era el de acusar al virrey Conde de Salvatierra, recientemente nombrado, de traición al rey, como lo había sido el Duque de Escalona, y por ello destituido, aprehendido por sorpresa y reemplazado en el gobierno por el obispo Palafox. Era tiempo de suspicacias, provocado por el reciente alzamiento del reino de Portugal. Con despachos falsos se presentaría ante la Audiencia, como sustituto del Virrey. El centro de la acción debería ser el convento de San Francisco. Allí serían convocados los oidores y quinientos hombres debidamente equipados e instruidos marcharían sobre palacio y se apoderarían del Virrey. Una vez realizado esto, el nuevo gobernante levantaría tropas en todo el país y proclamaría la Independencia de Nueva España. Cuando fue aprehendido tenía listas las cédulas reales "[q]ue habían de servir para entrar en el gobierno, cartas para el Duque de Braganza, para el rey de Francia y otros monarcas que creía enemigos de España y una para el Papa, en la que junto con hacer protestación de una fe acendrada, le ofrecía todo género de auxilios pecuniarios" (Toribio Medina 1951: 258).

En el curso del proceso que lo tuvo en la cárcel de la Inquisición, durante 17 años, demostró ser un hombre culto, conocedor del griego, latín, italiano, portugués, y de los poetas latinos y filósofos de la antigüedad. Poseía una memoria extraordinaria. Citaba acertadamente a los padres de la Iglesia y su doctrina era perfectamente ortodoxa.

El fiscal lo acusó de 228 cargos y su sentencia se pronunció el 8 de octubre de 1659. Se le condenaba a ser relajado con confiscación de bienes por

haber usado el peyote y astrología judiciaria para saber sucesos futuros dependientes del libre albedrío solamente reservados a Dios y que había usado remedios para la curación de algunas enfermedades supersticiosas en las que había hecho un pacto con el demonio, que había consultado astrólogos y haciendo por sí juicios de algunos nacimientos y en orden de

² *Ibíd.*

levantarse en estos reinos conspirando contra el rey nuestro señor (González Obregón 1908: s.p.).

Se le dijo ser sectario de Calvino, Pelagio, Juan Huss, Lutero, de los "alumbrados" y otros heresiarcas, "dogmatista e inventor de nuevas herejías, factor y defensor de herejes" (González Obregón 1908: s.p.).

Fue quemado vivo en el auto que se celebró el 21 de noviembre de 1659. Murieron ese día también Diego Díaz, Francisco Botello, Francisco López de Aponte y Pedro García de Arias en el brasero de San Hipólito. En julio de 1660 el Consejo de la Suprema pidió informes de por qué se había relajado al reo contra órdenes expresas del mismo Consejo.

La realidad es que ninguna de las razones invocadas en la sentencia eran válidas. Los calificadores del Santo Oficio tuvieron con él controversias de carácter teológico. Los Inquisidores no se sentían capacitados para refutar sus afirmaciones ya que eran juristas especializados en derecho canónico y su misión era determinar si una acusación había de ser calificada de herejía o falta contra la fe, lo que suponía unos conocimientos de teología que no siempre poseían. Por ello, en los casos más difíciles consultaban a los calificadores. A ellos correspondía decidir si en los actos, intenciones o escritos del acusado había algo que permitiera deducir que se trataba de un hereje o alguien muy sospechoso de serlo. Estos consultores intervenían en la fase final del proceso y en la redacción del veredicto, pero sólo a título consultivo, sin poder deliberativo. Sólo tenían un representante que intervenía en la decisión final y tenía derecho al voto como los inquisidores.

El procedimiento inquisitorial permitía que el juez actuara de oficio, sin necesidad de que un acusador iniciara la acción judicial, bastaba el simple rumor público. Podía basarse en denuncias recibidas, el inquisidor tomaba las declaraciones, interrogaba a los testigos y al acusado y finalmente daba su veredicto. Reunía en su persona la función de policía y el poder de juez aunque según el derecho canónico no asumía la función de acusador. En el siglo XV apareció la figura del acusador, o sea el promotor fiscal. El proceso español era aquel en que se enfrentaban un acusador, el fiscal, y un acusado, pero solo en apariencia ya que en realidad los inquisidores eran jueces y parte, acusadores y jueces.

Don Guillén sufrió de esas situaciones durante su cautiverio. Dentro del programa de gobierno que pensaba implantar, según consta en su proceso, prometía hacer edictos favorables a esos reinos, que no hubiera tributos y que los asentistas fueran libres, prometía hacer consultas con el Consulado de la ciudad en nombre de todo el reino para enviar embajadores a Roma, Francia, Venecia, Holanda, Portugal e Irlanda. Prohibiría el comercio con España, solo con otras naciones o con los peruleros, que daría libertad a los esclavos, premios a los descendientes de conquistadores y a sus hijos, que las informaciones al Santo Oficio debían hacerse con

exactitud y rigor, sugería suspender la visita del obispo Palafox y darles la libertad a los que tenían presos, sobre todo a aquellos presos por el Santo Oficio.³

Durante el tiempo que estuvo preso pudo percatarse de todo lo que en esas cárceles secretas sucedía, ya que podía escuchar a través de las paredes y llegó a comprender lo que significaban los golpes que daban los reos en ellas. Inicialmente los inquisidores habían decidido tenerlo aislado en una mazmorra, donde, como él dice, casi no había luz ni aire para poder respirar, pero posteriormente tomaron la decisión de utilizarlo como espía en las cárceles, ya que en esos años el Tribunal había tomado prisioneros a gran cantidad de conversos judaizantes a los cuales se les acusaba de formar parte de la llamada "Conspiración Grande".⁴

Guillén estuvo con ellos en las famosas Casas de Picazo que el Santo Oficio había alquilado al Capitán Alonso Picazo de Hinojosa para albergar a las 60 familias de judaizantes que fueron aprehendidos a principios de la década de los años cuarenta del siglo XVII, por considerárseles parte de esa conspiración para derrocar al rey y liberar a los portugueses del yugo español.⁵

Guillén descifró y entendió perfectamente lo que unos a los otros se estaban aconsejando y por presión de los inquisidores les escribió a éstos, en uno de los cuadernos que le dieron para su labor de espía, lo que cada golpe en la pared significaba. Esto fue motivo de gran regocijo en el Santo Oficio, el cual al día siguiente propagó la noticia de que ya tenían conocimiento de que los reos se comunicaban entre sí por medio de golpes en la pared.⁶

Después de su experiencia durante ocho años como prisionero del Santo Tribunal y de haber visto y oído una gran cantidad de cosas, tanto de las confesiones de los mismos reos, así como sus audiencias y tormentos, y la forma como se llevaba a cabo la vida diaria dentro de las cárceles, y sobre todo el comportamiento de todos los que componían la gran familia de la Inquisición, Don Guillén pidió papel, pluma y tinta para escribir en su celda todo eso. El producto de ello fueron las 19 fojas que cuando huyó por primera vez en el año de 1650, pudo entregar en mano propia al nuevo Virrey, las cuales eran una denuncia penal en contra de los inquisidores del Santo Oficio de la Nueva España.⁷

Estos 19 folios escritos de su puño y letra los llamó la "Querrela contra los Inquisidores" y cuando fue de nuevo apresado y confiscadas todas esas copias que hizo de la "Querrela", estas

³ Véase Toribio Medina (1951: 259).

⁴ Véase AHNM ('Cartas del Tribunal del Santo Oficio de México al Consejo'; AGNM: 'Carta del Tribunal de Nueva España al Consejo Supremo de la Inquisición avisando de la complicidad grande, año de 1643').

⁵ Llegó a la Nueva España a principios del siglo XVII, pronto se hizo de una gran fortuna y adquirió varios predios, y algunas casas que en esta época fueron muy importantes para el tribunal de la Inquisición. Véase Guerra Reynoso (2009).

⁶ Véase AGNM ('Relación de las causas que están pendientes en este Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México, pertenecientes a la presente Complicidad de que en él se conoce desde el año de 1642').

⁷ AHNM ('Guillén de Lampart').

fojas fueron minuciosamente revisadas por los inquisidores y los calificadores, quienes hicieron anotaciones al margen de cada folio y agregaron todo este escrito a su proceso. Además también él agregó para que fuera muy notorio lo que mencionaba, la palabra "ojo", para que sobre todo el Virrey se percatara de ciertas cuestiones abominables que llevaban a cabo los inquisidores dentro de las cárceles secretas del Tribunal.

La renta de las casas de Picazo duró cinco años (quizá fueron siete), ya que en ellas sólo albergaron a los portugueses judaizantes y a Guillén. Estos fueron saliendo en los autos de fe que se llevaron a cabo durante los años de 1646, 1647, 1648 y 1649, que fue el auto más sonado en toda la Colonia novohispana.⁸

Para 1650 ya habían trasladado a Guillén de nuevo a la cárcel de la inquisición en Santo Domingo y fue allí donde decidió escribir esta querrela para dejar constancia de todo lo que él pudo presenciar del arresto de estas 60 familias. Había tenido como compañero a un judaizante de nombre Diego Pinto, con el cual decidió fugarse para delatar los hechos que sucedían dentro de las paredes del Santo Oficio.

En estos folios podemos conocer más detalles que en los mismos procesos de cada uno de los reos y darnos cuenta de que ciertamente una de las razones de su arresto fue el poder confiscarles sus bienes que eran cuantiosos.

Los judaizantes del siglo XVII eran en su mayoría emigrantes portugueses que habían vivido en condiciones distintas a los del siglo XVI y cuyos antepasados recibieron el bautismo contra su voluntad de seguir siendo judíos. Portugueses de nacimiento así como sus antepasados españoles, convinieron en Portugal con los nacidos en Castilla.

La comunidad de criptojudíos de la Nueva España, tal como aparece en los primeros veinte años del siglo XVII, fue el resultado de un núcleo de cristianos nuevos portugueses que empezaron a avecindarse allí, a partir de 1580, con la unión de los dos reinos de España y Portugal. De ahí surgió una comunidad de judaizantes muy importante, sobre todo a partir del año de 1630.

Sin embargo, los siguientes años fueron los últimos de su existencia, pues a finales de los años 40 la intervención de los inquisidores trajo como consecuencia su desmantelamiento, quedando de ella, después de la represión, sólo algunos retazos de lo que había sido.

En 1643 se produjo la caída del conde Duque de Olivares y con él la política de transacción con los hombres de negocios, sobre todo de origen converso. La guerra al estallar había convertido a la frontera de Portugal en línea de enfrentamiento en pro de la independencia.

⁸ Véase Hordes (1982).

La emigración de estos criptojudíos fue un fenómeno colectivo, protagonizado por familias enteras que abandonaron su tierra natal para asentarse en poblaciones del Nuevo Mundo. Este fenómeno ayudó a mantener la cohesión de los grupos familiares, y mantener un fuerte lazo de unión y cuestiones sanguíneas que eran más fuertes que otra relación, ya sea de negocios o de amistad.

Su fuente de ingresos se debió al comercio internacional, aunque muchos también eran comerciantes en pequeño. Su desarrollo en unos cuantos años fue asombroso y su capacidad económica muy sólida. De ahí que la Inquisición mexicana que se encontraba en fuerte crisis buscara la forma de hacerse de bienes que le resarcieran de esa mala situación.⁹

Los cinco inquisidores que nombra Guillén en su escrito, a los que llamó "un grupo de personas que solo se dedicaron a buscar cómo conseguir la cosecha", o sea la confiscación de bienes de comerciantes ricos acusados de ser herejes, eran Domingo de Argos, Francisco de Estrada, Juan de Mañozca, Bernave de Higuera, Thomás López de Arenchun, el secretario y Eugenio de Saravia, "sus alcaydes y seguidores".¹⁰

Guillén le dice al Virrey en su "querrela" que la captura de todas esas familias significó la ruina para la Nueva España, ya que en sus manos estaba el comercio de la ciudad y que por ello muchas personas quedaron sin empleo y las tiendas quedaron cerradas y la gente no podía adquirir los productos necesarios para la vida diaria. Agregaba que su Majestad en España debía estar consciente de que la Inquisición le estaba causando daño a la economía española ya que los grandes comerciantes fueron apresados por la Inquisición.

En esas fojas insistió en que todos los presos no eran pecadores, ni todos eran judíos, y que los inquisidores, a los que quizá no lo eran, les daban libros prohibidos para leer en sus celdas y que de esa forma pudieran contestar a las preguntas hechas por ellos y demostrarles su herejía, o en otros casos hasta habían enviado a médicos para que los circuncidaran a fuerzas, todo para poder confiscarles sus grandes caudales que se repartieron entre sí.¹¹

A Don Guillén de Lamport le tocó presenciar dentro de las cárceles secretas la salida de los reos que iban a los autos de fe, los vio salir de ellas con sus sambenitos, sogas corozas y vela verde y enterarse de las penas que les fueron dadas a cada uno. Tuvo oportunidad de conocerlos bien y platicar a través de las paredes con ellos en esas famosas casas de Picazo.

Durante esas charlas se hizo llamar a sí mismo con el apodo de Azucena y a los otros les dio sobrenombres como Bergamota, Peña, Pescador, Lirio, Jazmín, Violeta, Cigarro, Burro, Cabra,

⁹ Véase Gojman de Backal (2000).

¹⁰ AHNM ('Guillén de Lamport': 179).

¹¹ Véase AHNM ('Guillén de Lamport': 184).

Sombrero, Garbanzo, Petaca entre otros. Todos esos nombres que marca en su "querella" coinciden exactamente con los procesos de estas personas.¹²

En ella llamaba a los inquisidores "Diablos y Gavilanes porque eran aves de rapiña que no atendían más que a quitar las haciendas". Los inquisidores lo acusaron de treparse en un banco, para ver cuando salían los alcaides y avisárselos, haciendo que le introdujesen papeles escritos por las hendiduras de las tablas de las puertas y manifestándoles que pensaba solicitar en la primera visita que le hiciesen, aunque no lo necesitaba "[...] que le dieran papel y tinta porque él era grande escribano[...]". De ello se deduce que las visitas de los inquisidores a su celda no se habían realizado y menos lo habían llamado en todos esos años a una audiencia.

Al no llamársele a audiencia durante tantos años, su enojo se fue acumulando al grado que decidió escribir a su Majestad el Rey de España todo lo que en esas cárceles estaba sucediendo y contarle cómo era la actuación de los inquisidores en estos procesos.

Con ello pensó que lograría su libertad y además la de los reos que compartían con él esas celdas. Tenía la esperanza de que los portugueses consiguieran su independencia y con ello vinieran a salvar a sus compatriotas que se encontraban en las diversas colonias de América, por ello les daba tantos ánimos a los presos y los mantenía con la esperanza de salvarse, hasta que los empezó a ver salir a uno por uno a los Autos de fe, despojados de todas sus pertenencias y enviados al exilio a España o a remar en galeras, a usar los sambenitos y a terminar con esa comunidad tan productiva.

El Virrey Duque de Alva recibió la "Querella" escrita por Lamport y se dio el tiempo para leerla antes de entregarla a los inquisidores. A pesar de que ellos trataron de que este panfleto no llegara a España, con la forma de trabajar de los escribanos, siempre haciendo varias copias de sus escritos, ésta fue enviada a la Suprema Inquisición, la cual se enteró al igual que la Corona de lo que aquí sucedía en las cárceles. Esto dio pie a que el Inquisidor General enviara una serie de instrucciones para que se corrigieran ciertos procedimientos y malos hábitos que se habían estado dando.¹³ Además de enviar a un visitador.

¹² Véanse AGNM, Ramo Inquisición, vol. 393 exps. 1 y 2 Proceso contra Beatriz Enríquez, vol. 403, exp.1 Proceso contra María de Rivera, vol. 398, exp.1 Proceso contra Simón Vaez Sevilla.

¹³ Véanse AGNM, Real Fisco, vol.36 exp. 136 fs. 324-329. Se avisa al Consejo del Santo Oficio del mal estado en que se encuentran las informaciones y las memorias que ha recibido el visitador sobre la limpieza de sangre de diversos funcionarios del Santo Oficio. Año de 1657. Real Fisco, vol.36 exp. 106 fs. 300-301. Órdenes a los secretarios del Santo Oficio para que den testimonio de los salarios que perciben los inquisidores y demás funcionarios de dicho tribunal. Año de 1658. Vol.36, exp.101 fs.265-266. Acuerdo para que los ayudantes y secretarios del Santo Oficio certifiquen el trabajo que desempeñan los consultores, calificadores, comisarios, familiares y notarios de dicho tribunal. Año de 1658. Real Fisco, vol.36 exp. 95 fs. 242-243, Diego Martínez Hidalgo Contador de visita solicita se le otorgue testimonio de los alimentos que se han dado a cada uno de los presos. Año de 1657.

Los abusos alcanzaron tal magnitud que los propios ministros comenzaron a denunciarse y a acusarse ante el Consejo de la Suprema Inquisición de España.¹⁴

El domingo día de año nuevo de 1651, se leyó un Edicto para recoger los papeles o libelos "tan infames que pegó don Guillén, desde la Catedral hasta la calle de Santo Domingo". Estos fueron recogidos y quedaron en resguardo en la Cámara del Secreto del Santo Oficio.¹⁵

El Virrey había entregado envueltos "diez y ocho fojas y un medio pliego suelto que hacían diez y nueve, cada una rubricada según se dice en el papel del dicho excelentísimo virrey[...] y todas ellas de letra y con cinco firmas del dicho Don Guillen Lombardo[...]".¹⁶

Al acabar la Inquisición con esta comunidad de judaizantes, se dio término a su participación en la vida de la Colonia en todos aspectos. Situación muy similar a la que se había dado con la expulsión de los judíos de España en el siglo XV y el inicio de la decadencia española.

La Nueva España se había convertido en una sociedad invadida y marcada por imágenes y masivamente por imágenes religiosas, como si la Iglesia barroca hubiese precipitado al país a la misma idolatría que tanto había combatido. Desde el siglo XVII, según confesión de los inquisidores, aquellos a los que se podía considerar como los más cerrados a la imagen cristiana, o sea, los indios, poseían una multitud de imágenes de Jesucristo o de su Santísima Madre y de los santos, que era difícil de creer.

El Santo Oficio empezó a vigilar, por ello, las prácticas comerciales que confundían lo sagrado y lo profano. Así, en uno de los Edictos se leía lo siguiente: "los tenderos que llaman trapaleros, teniendo un crecido repuesto de pinturas de santos de muy bastas y disonantes figuras pintadas en pequeñas tablas, las venden a muy ínfimos precios y las más de las veces las dan según llaman de pilón a los indios y gente ordinaria que les compran otros géneros".¹⁷

Esos tenderos eran en muchas ocasiones los judaizantes, los cuales veían en la venta de pequeñas tablas pintadas con santos un buen negocio y las difundían por doquier. A partir del siglo XVII se tiene la sensación de que la producción de imágenes ya no causaba dificultades. Entonces el dispositivo de control de la Inquisición fue el extirpar o corregir las imágenes defectuosas y de proteger su culto, pero más que nada en la primera mitad del siglo, procesar a los conversos o criptojudíos a los que, entre muchas otras cosas, reprochaba el despreciar o ultrajar las imágenes cristianas.

El decenio de 1640 parece haber sido particularmente presto para el culto mariano, y no solo porque en 1648 la Virgen de Guadalupe recibió los honores de la impresión y el libro. En el

¹⁴ Véase Gojman de Backal (2000: 25).

¹⁵ Véase AHNM ('Guillén de Lamport': 158), 3 de enero de 1651, firmado por Juan Sáenz de Mañozca y el Lic. Bernave de la Higuera y Amarilla.

¹⁶ AHNM ('Guillén de Lamport': 179).

¹⁷ AGNM, Ramo Inquisición, Edictos, vol. 2.

transcurso de ese decenio, la imagen de los Remedios fue transportada dos veces a la capital, para luchar contra la peste y la sequía, mientras que el infatigable obispo de Puebla, Palafox, apoyaba también en su diócesis el auge del culto mariano y sobre todo el de la Virgen de Ocotlán aparecida en las cercanías de Tlaxcala.¹⁸

Si la difusión del culto guadalupano es sin duda el esbozo "protonacionalista", dice Gruzinski, igualmente coincide con la culminación de las persecuciones contra los criptojudíos. Cristianos en apariencia, judaizantes de hecho, los miembros de esta pequeña comunidad habían llegado a integrarse a la sociedad colonial cuando por razones políticas –la rebelión de Portugal en 1640– las autoridades vieron en ellos a unos traidores en potencia y resolvieron eliminarlos.

El gran auto de fe de 1649 es el aviso de muerte de la comunidad judía de México, que desaparece en las hogueras o en los caminos del exilio. La simultaneidad de los dos proyectos –la aniquilación del judaísmo mexicano y el lanzamiento deliberado del culto guadalupano– tal vez sea una rara coincidencia cronológica. Resulta que la persecución parece formar parte de una operación protonacionalista, destinada a reunir a la sociedad novohispana en torno a una manifestación tan profundamente católica como insostenible a los judaizantes, ya que mezcla el culto mariano con el culto a las imágenes.

La gran fiesta barroca organizada por la Inquisición, el auto de fe del 11 de abril de 1649, con sus 30 000 espectadores, todas esas razas confundidas, el virrey y la corte, el arzobispo, los cleros regular y secular, se anticipó a las muchedumbres, que cada vez más numerosas se reunirían en el santuario del Tepeyac. Ese mismo mes de abril de 1649, una semana después del auto de fe de México, el visitador Juan de Palafox presidió las ceremonias de consagración de la catedral de Puebla, segunda ciudad del virreinato.¹⁹

Todas esas espectaculares manifestaciones marcaron también el periodo de turbulencias y de conflictos (1642-1649) entre los clanes que se disputaban el poder en la Nueva España. Con la aparición de la imagen barroca de la Virgen, que no solamente será una efigie milagrosa o un objeto de culto, se logró mezclar lo político, lo alegórico y lo mitológico. Como en el siglo XV la unidad religiosa fue el pretexto para aniquilar a todo aquel grupo que no la practicara de la misma manera, así como a personas como Don Guillén Lamport que consideraba que la independencia no se lograría con una dependencia absoluta de la Corona de España.

Fue Juan de Palafox el que dio la orden de captura de los judaizantes portugueses, al igual que estuvo a favor de que se procesara a Guillén de Lamport, que en su querrela lo había dejado mal parado. Como arzobispo y posteriormente en su cargo de Virrey no estaba dispuesto a

¹⁸ Véase Gruzinski (1994).

¹⁹ Véase Israel (1975).

aceptar una proclama como este pretendía. Ni que este fuera el causante de un levantamiento en contra de la Corona.

Guillen de Lamport o Guillermo Lombardo Guzmán tuvo muchos méritos aunque muy mala suerte, ya que no alcanzó a vivir la independencia de Portugal, y mucho menos la de México. En el caso concreto de los judaizantes en su querrela se preguntaba por qué esos hombres que seguían la religión de Moisés no se habían asentado en algún lugar de Italia, Francia u Holanda, donde hubieran podido practicar su religión libremente. Y si España los había atraído para deshacerse de los genoveses, por qué no les permitió la libertad de cultos. Fue un hombre que se adelantó a su tiempo.

Bibliografía

GOJMAN DE BACKAL, Alicia (2000): 'La Inquisición en la Nueva España vista a través de los ojos de un procesado: Guillén de Lampart, Siglo XVII'. En: *Cuadernos de Investigación*, 9. México: Centro de Documentación e Investigación de la Comunidad Ashkenazí de México, 33pp.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis (1908): *Don Guillén de Lampart: La Inquisición y la Independencia de México en el Siglo XVII*, México: s/e.

GRUZINSKI, Serge (1994): *La Guerra de las Imágenes: De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492- 2009)*. México: Fondo de Cultura Económica.

GUERRA REYNOSO, Gustavo (2009): *Las cárceles Secretas de la Inquisición. El caso de Alonso Picazo de Hinojoza*. Tesis de licenciatura. Fes, Acatlán: UNAM.

HORDES, Stanley M. (1982): 'The Inquisition as economic and political agent: The Campaign of the Mexican Holy Office against the Cryptojews in the mid-seventeenth century'. En: *The Americas*, 39, 1, 23-38.

ISRAEL, Jonathan I. (1975): *Race, Class and Politics in Colonial Mexico (1610-1670)*. Oxford: Oxford University Press.

JIMÉNEZ RUEDA, Julio (1946): *Herejías y Supersticiones en la Nueva España. (Los Heterodoxos en México)*. México: Imprenta Universitaria.

LIEBMAN, Seymour B. (1964): *A Guide to Mexican references in the Mexican Colonial Era, 1521-1821*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

TORIBIO MEDINA, José (1951): *Historia del Santo Oficio de la Inquisición en México*. México: ediciones Fuente Cultural.

Fuentes/Archivos

AGNM= Archivo General de la Nación Mexicana: 'Proceso contra Guillén de Lampart'. Colección Riva Palacio. Vols. 21-22.

AGNM: 'Relación de las causas que están pendientes en este Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México, pertenecientes a la presente Complicidad de que en él se conoce desde el año de 1642'. Ramo Inquisición. Vol. 38, exp.11, y vol. 426 fs. 534-536.

AGNM: 'Carta del Tribunal de Nueva España al Consejo Supremo de la Inquisición avisando de la complicidad grande, año de 1643'. Ramo Riva Palacio. Vol. 48, exp.2 y vol. 416 fs. 449-453.

AHNM= Archivo Histórico Nacional de Madrid: 'Guillén de Lampart'. Microfilm. 1244.

AHNM: 'Cartas del Tribunal del Santo Oficio de México al Consejo'. Ramo Inquisición. Libro 1054, f. 27.

FONDO REAL FISCO

FONDO EDICTOS

IMEX XIV

**Experiencias migratorias de los judíos sirios
y paralelismos con los libaneses maronitas.
Perspectivas históricas**

La memoria en la construcción de la identidad

Carlos Martínez Assad¹

(UNAM)

La memoria se construye

Para el historiador es un desafío el enfrentarse con objetividad a la memoria, a las diferentes fuentes sobre el pasado. Aunque se trate de imponer un método, éste no resulta fácil de aplicar. Discernir sobre el asunto ha sido motivo de mis acercamientos al estudio de las migraciones, particularmente de los grupos que se movieron de Medio Oriente hacia México, particularmente de libaneses y judíos. En las entrevistas con los emigrantes me he encontrado por lo general con la recreación de los mitos, del cómo debiera haber sido. Encontrar el sentido de lo homogéneo no resulta fácil, aunque se tiende a la recreación de los lugares comunes, que para los emigrantes sus historias son verdades firmes y precisas. Los archivos, además del dato preciso, no se apartan de esa tendencia porque al final transmiten los relatos de esos mismos actores en el transcurso del tiempo.

Tanto judíos como libaneses coinciden en señalar la persecución del Imperio otomano como causal de su partida; sin embargo, conocen escasamente lo que fue la vida bajo ese régimen, desconocen sus leyes como sus derechos, incluso su transcurrir cotidiano debido a una vida transcurrida en pueblos apartados. Lejos de la autoridad del sultán tan alejado que, como dice el escritor libanés Amin Maalouf, después de él pasando la escala de visires, pachás y administradores solo estaba Dios. Y la realidad es que cuatro siglos de duración no permiten entender por qué es precisamente hasta el último cuarto del siglo XIX que se dio la desbandada de pueblos, provincias e individuos, aunque sin dudas acumulaban razones históricas.

Para empezar, por lo general hay dificultad para entender el territorio en el que vivían, y es que no es difícil hacer entender que de acuerdo con las administraciones del Imperio, por ejemplo Alepo y Damasco eran dos entidades tan diferenciadas que incluso aspiraron a ser naciones independientes una de la otra, por eso se identificaban como alepinos o damascenos, escasamente como sirios. En ese mismo sentido, un sirio podía ser muchas cosas pero los maronitas de Monte Líbano se alejaban de cualquier definición que los acercara al resto de

¹ Agradezco al Centro de Documentación Judío de México el haberme permitido a través de su director Enrique Schmelnik la consulta de su archivo.

aquella sociedad porque vivían en un lugar tan restringido como inaccesible, resultado de su pequeño territorio bíblico.

No había un concepto de nación que diera identidad a esos grupos de emigrantes cuando salieron de sus terruños; no había una construcción ideológica que les diera sentido de pertenencia porque la nación es algo más moderno, algo que los aleja de las sociedades tribales que vivían generalmente vinculadas a una religiosidad y si acaso a la raza. Se lee en el clásico escrito de Ernest Renan que "[l]a religión no podría tampoco ofrecer una base suficiente para el establecimiento de una nacionalidad moderna. En el origen, la religión mantenía la existencia misma del grupo social. El grupo social era una extensión de la familia. La religión, los ritos, eran los de la familia" (Renan 1882). Por eso resultaba, algo común hasta nuestro días, que los individuos frecuentemente pregunten por el poblado de origen y allí están los apellidos que por lo general aluden a indicios de señas particulares que les identifican.

Como la experiencia personal también cuenta en la construcción de la memoria; no resulta extraño encontrarse con un viejo que, cuando pregunta a un descendiente de inmigrantes sobre el pueblo de origen, por ejemplo en Líbano, puede acertar sobre el lugar de procedencia por el nombre de familia. Por eso los cristianos procedentes de esa región no se refirieron a Líbano sino al Bled, que puede traducirse como patria. Por cierto en desuso e incluso peyorativo al ser empleado por la avalancha de refugiados en la Europa de nuestros días procedentes de los países árabes. Concepto semejante en su origen a la palabra *am* o pueblo como sinónimo de *le'om*, nación, en hebreo.²

El hecho es que prevaleció lo religioso para designar a los judíos y algo coincidente sucedió con los libaneses; les llamaron así cuando en el mundo moderno no resultaba ya adecuado identificarlos como maronitas, como lo hicieron los viajeros europeos del siglo XIX para diferenciarlos de los árabes que, según ellos, eran solamente quienes profesaban la fe de Mahoma. Por eso resultaba frecuente escuchar al emigrante afirmar: "No soy árabe, soy cristiano".

Los judíos se autodefinieron en relación con una mitología desprendida de la Torah, los libros del Pentateuco que relataron sus orígenes, y aun cuando se trató del pueblo elegido, solo dos de las doce tribus ostentan su linaje. Los libaneses, por su parte también, buscaron su excepcionalidad recreando algo semejante cuando vinculan su origen al pasado del pueblo fenicio y de un salto se ubican en el cristianismo en una continuidad que define a su pueblo, también elegido porque varios pasajes de los Evangelios ubican la prédica de Jesús en su

² Véase Sand (2014: 37).

territorio. E incluso la primera comunidad cristiana de que se tiene noticia por el evangelista Lucas, es la de Antioquía. El problema es que se trata de la referencia a la actual demarcación de Líbano, no la que existió en el comienzo del cristianismo cuando Tiro y Sidón eran dos reinos diferentes, entonces bajo la égida del Imperio romano. Y ahora, incluso, se busca disociar al cristianismo del judaísmo alegando que San Pablo –el fundador de la Iglesia católica, que varias veces pasó por ahí, fue cristiano, a diferencia del resto de los apóstoles, que eran judíos; lo cual no es lo que la nueva historiografía señala cuando hasta el siglo III de la era común se habló de judíos cristianos porque resultaba muy difícil diferenciarlos.³

No tiene sentido profundizar en esas historias; lo expuesto hasta aquí es sólo para insistir en que a la llegada de los inmigrantes del Medio Oriente a México, se partía de una información en la cual la nación no ocupaba un lugar ni tampoco definía la identidad de quienes llegaban. No quiere decir que no tuvieran una, pero con el tiempo se fueron superponiendo capas que apuntaban en la dirección que llevó a sus definiciones actuales, que ya incluía una perspectiva política e ideológica construida en el último tramo de la larga duración.

Es por eso que se argumenta que hay una construcción de la memoria que se alimenta, es verdad, de los hechos del pasado, pero que se nutren más con elementos recientes, con capas que se van superponiendo en el presente. La mayoría de las veces se desconocen esos rasgos de la historia que podían permitirnos llegar a algo más cercano a la objetividad.

Unidos por la inmigración

Los inmigrantes procedentes de la Montaña libanesa buscaron un destino diferente al que tenían bajo el dominio del Imperio otomano. No procedían de un país que les diera identidad, aunque era un pueblo orgulloso de su herencia fenicia y del cristianismo que encontró refugio en su agreste territorio en el periodo de definición religiosa y luego de islamización de la región. Al final de la Gran Guerra ese imperio fue desmembrado y el territorio de lo que ahora es Siria y Líbano fue conferido, luego de los Tratados de Sèvres en 1919, a un Mandato francés y el resto, en particular Palestina, a un Mandato británico. El neocolonialismo se repartió el mundo.

El encargo terminó en 1943 cuando la República Libanesa, constituida según su Carta Magna desde el 23 de mayo de 1926, alcanzó su independencia. Eso sucedió cuando menos en la letra, porque las fuerzas militares francesas no se retiraron hasta 1946. Las relaciones diplomáticas con México se establecieron el 12 de junio de 1945 y fue un acuerdo con el

³ Numerosos ejemplos fundamentados en los libros sagrados se mencionan en Carrère (2015).

presidente Miguel Alemán para el intercambio formal cuando Líbano nombró a Joseph Aboukar ministro enviado extraordinario el 28 de febrero de 1947 y Francisco de Icaza encabezó allá a la legación Mexicana.

Los intercambios sociales se adelantaron a los políticos desde la primera oleada migratoria en los últimos años del siglo XIX. Los que llegaron no tenían una nacionalidad definida; para los mexicanos todos eran turcos, incluidos los libaneses cristianos principalmente, los judíos de Damasco y Alepo, los griegos y armenios de Anatolia.

Comunidad en torno a su religiosidad

Al finalizar el siglo XIX ya había una comunidad libanesa organizada como cristianos maronitas, en torno al rito siríaco-arameo heredado del eremita san Marón. Sus rasgos se habían definido desde el Concilio de Calcedonia (451) cuando se aceptó la doble naturaleza de Cristo, separándose de los cristianos monofisitas, entre otros los coptos y caldeos.

En México la comunidad se identificó desde fecha muy temprana; en julio de 1893 el padre Daoud Assad, enviado por el Patriarca maronita, informó sobre la presencia de sus fieles en "América desde hacía 18 años";⁴ es decir, que desde 1875 el clero de su fe orientaba la vida de los inmigrantes y ocupaba un lugar central como para orientar los asuntos espirituales y resolver los problemas de orden material actuando como juez.

Muchas cosas sucedieron durante los primeros años de la inmigración libanesa a México, si bien llegaron de un país sin fronteras, cuyos valores se enmarcaban más entre lo familiar, comunitario y religioso, con el tiempo resultaron parte de un Estado que se conformaba y establecía sus principios en el nuevo orden mundial que se formaba. Líbano se despertó árabe en 1926 y en 1946 se adhirió a su liga, creada en 1945, sin sentimientos claros con respecto a esa filiación de parte de los inmigrantes que habían salido de un territorio con escasa definición política. Comenzó la difícil relación entre una identidad cristiana originaria y el islam que crecía en su interior.

Llegó luego de la Segunda Guerra Mundial la creación del Estado de Israel en 1948, que trastocó todas las definiciones previas del Medio Oriente, con enormes repercusiones en el interior y en el exilio de los migrantes arrojados al mundo. Cambió el marco de referencia y nuevas identidades surgieron.

⁴ Su paso por México es recordado por la familia y junto a la casa familiar en Baikon está la iglesia que hizo construir a su regreso. Su correspondencia es resguardada por el *Lebanese Emigration Research Center*, Notre Dame University, Beirut.

Las relaciones diplomáticas

En lo que concierne a las relaciones de México con Israel comenzaron hace mucho tiempo, cuando el vínculo que existía era con la llamada Tierra Santa⁵ antes de la existencia del Estado de Israel. En un segundo momento se habló de Palestina, cuando después de la Gran Guerra ese territorio cayó bajo un Protectorado británico.

La referencia a Israel en términos políticos más próxima a la idea contemporánea se formó cuando se develó al finalizar la Segunda Guerra Mundial lo que había sido el horror del holocausto, y en la coyuntura que se desencadenó poco tiempo después con la creación del Estado en 1948 y se reforzó con la llamada Guerra de los Seis Días en 1967.

Había sido en la segunda mitad del siglo XIX cuando escritores, antropólogos, historiadores y aventureros de todo el mundo se arriesgaron a conocer los emplazamientos vinculados con la vida y muerte de Cristo, en un territorio que era designado Tierra Santa. Aunque paradójicamente ese interés no reñía con el orientalismo, mucho más laico, desde el redescubrimiento de la región por Europa durante las conquistas napoleónicas.⁶ Lo sagrado y lo profano corrieron en líneas paralelas atrayendo a los viajeros que se acercaron a la región, porque unos se nutrieron de la idea del Orientalismo con tanto éxito en Europa y otros en la idea religiosa de visitar en particular el Santo Sepulcro, la misma representación mítica que desencadenó las guerras de los Cruzados.

El encuentro de los mexicanos con los judíos se originó durante las fuertes oleadas de inmigrantes que al final del siglo XIX e inicios del XX recibió el país que venían de los territorios dominados por el Imperio Otomano, en particular de Alepo, Damasco y Monte Líbano. De los más de 7 mil registros de extranjeros procedentes de Medio Oriente en el Archivo General de la Nación, que fueron sumados por medio de la convocatoria de la secretaría de Gobernación iniciada en 1932⁷, la gran mayoría, el 60 por ciento (4.529) se definió católica (aún cuando se trataba de cristianos maronitas), el 20 por ciento (1.505) como judíos, pero el 18 por ciento se identificó más precisamente como israelita, aún en una designación religiosa, y el 1.6 por ciento (122) como hebreos, el 6.2 por ciento de ortodoxos (467), el 4,6 por ciento (345) musulmanes, y el 2,1 por ciento drusos (157).⁸

⁵ Véase Sand (2013). Con una profunda investigación, afirma que todos los viajeros y quienes la invocaban, fueran cristianos o judíos o musulmanes, le llamaban Tierra Santa.

⁶ El orientalismo, como la construcción europea del mundo árabe, se basa en Said (1979).

⁷ Para entonces los territorios que luego serían Siria y Líbano eran una entidad común bajo el protectorado francés; por disposición de los Tratados de Versalles a la caída del Imperio Otomano en 1919.

⁸ Los términos son los usados por los inmigrantes que acudieron a registrarse, lo cual da una idea de la heterogeneidad como se autodefinían entonces. Véase Zéraoui (2006: 209).

Los procesos identitarios debieron tener características muy particulares, lo mismo que la definición del "otro" por parte de los mexicanos, quienes de golpe se enfrentaban a hablantes de una lengua extraña que era el árabe, común a esos grupos de inmigrantes judíos y libaneses. En las expresiones populares, todos designaban a Dios por su nombre árabe de Alá. Venían de las provincias dominadas por el Imperio Otomano, así que fueron llamados turcos, aunque también fueron designados árabes o sirios y hasta sirio libaneses, en particular durante los años de los protectorados. Un rasgo común es que los recién llegados no parecían urgidos de una definición precisa de su identidad.

Pronto, sin embargo, se dio un proceso de diferenciación entre quienes asistían a los templos católicos buscando cumplir su rito en el cristianismo oriental o a las sinagogas para los rezos judíos. Es importante el antecedente de que diferentes grupos se organizaron en las logias masónicas, tal como sucedió desde la llegada a Veracruz de los inmigrantes judíos del Mashrek.⁹ Asimismo, en la ciudad de México coincidieron con los cristianos en las logias existentes y la costumbre sobrevivió porque siguieron formando parte de esas formas de asociación modernas dejando de lado sus identidades étnico-religiosas. En 1922 se creó la primera sinagoga de los judíos sirios en pleno Barrio de la Merced en el Centro de la Ciudad de México, casi coincidente con el primer templo, el de Nuestra Señora de Balvanera, que el gobierno de Álvaro Obregón entregó a los libaneses para su rito maronita.

Los judíos de México

La diferenciación en el interior de las comunidades tampoco parece haber sido algo muy notable en los comienzos del siglo XX, entre otras razones porque la diversidad judía apenas incluía a los judíos halabies (de Alepo), shamis (de Damasco) y a los sefardíes (de Turquía y Grecia); porque no fue sino pocos años después que se amplió cuando los ashkenazíes (de Europa central y del Este) destacaron también en México y ocuparon un sitio social de mucha visibilidad por su participación en el comercio y luego en otros negocios de corte industrial y hasta bancario. Al incrementarse las persecuciones en Alemania, Austria, Hungría y otros países de Europa, las actividades políticas de los exiliados comenzaron a descollar, aunque se destacaron principalmente como activistas ideológicos en contra del Tercer Reich. Fue la supresión de la democracia en 1934 lo que provocó la salida de judíos de Austria, y varios se dirigieron a México; algunos intelectuales muy destacados coincidieron desde 1936 con la fuerte inmigración de españoles republicanos exiliados en México.

⁹ Así le llamaron al lugar por donde sale el sol, diferente al Magreb que quiere decir por donde el sol se oculta.

Fue así como se dio a conocer la Liga Pro Cultura Alemana, animada por intelectuales judíos que se encargaron de organizar actos culturales contra el fascismo en el Teatro de Bellas Artes, convirtiéndose en centro de la campaña antinazi. Fue esa apenas una de las causas de las tensiones entre los gobiernos alemán y mexicano, aunque el presidente Lázaro Cárdenas permitió que continuara la actividad antigermana¹⁰, y hasta parece haberla alentado. Fueron abundantes las notas de la embajada alemana dirigidas al presidente de la República para detener esos actos sin el éxito esperado por el embajador.¹¹

Surgió así un movimiento antijudío con rasgos xenófobos. Los integrantes de la Unión Nacional Sinarquista se manifestaban en contra del Frente Popular cardenista, criticando a los bolcheviques, los masones, protestantes y judíos. Rechazaron el ingreso al país de migrantes judíos precisamente cuando buscaban refugio por las persecuciones en Europa.¹² La UNS criticó en tono irónico la supuesta propuesta del Partido Comunista Mexicano de "[...] expulsar de la República a todos los mexicanos que no tengan en su casa un retrato de Lenin y traer, en su lugar, a todos los pobrecitos judíos perseguidos por el fachismo [...]" (*El Sinarquista*, 11.02. 1939).

Otra organización singular apareció por esos años, los Camisas Doradas, cuyo ideario antisemita se resumía en un panfleto que decía: "Sangre judía, sangre judía y cada día más sangre judía debe fluir si deseamos salvar a nuestra amada patria [...]" (Gojman de Backal 2000: 11). Surgió en el contexto de las campañas nacionalistas y la organización tuvo una de sus acciones que más dio de qué hablar el 26 de enero de 1939, cuando manifestantes antisemitas se dirigieron hacia la calle de Tacuba, en el centro de la ciudad México, para atacar los comercios de los judíos. La xenofobia expresada en esas manifestaciones había hecho ya blanco de los chinos y de otras minorías.

El cambio de óptica

El fin de las hostilidades de la Segunda Guerra Mundial dio un vuelco completo en la percepción de los judíos en México. El país ya era cosmopolita, con ciudadanos con capacidad para ver y aceptar las diferencias, aunque se mantuvieron manifestaciones en contra del "otro". Un lugar de encuentro importante de libaneses y judíos fue el del cine mexicano. Ambos incursionaron en el negocio, destacaron el director y productor de origen libanés, Miguel Zacarías y, por los judíos, Gregorio Wallerstein. Fue una curiosa coincidencia la que unió en 1942 a los inmigrantes libaneses en la comedia *El baisano Jalil*, cuya producción

¹⁰ Véase Kloyber (2010).

¹¹ Pueden verse las protestas del embajador alemán Rüdtt von Collenberg en la secretaría del Relaciones Exteriores del gobierno cardenista en Martínez Assad (2010).

¹² Véase *El Sinarquista* (14.07.1939).

corrió por parte de Wallerstein. La sátira sobre un inmigrante libanés fue muy celebrada, dejando del lado la ridiculización que se hacía de su grupo de pertenencia.

La referencia a los judíos se abordó de forma más seria en la película *Que Dios me perdone* de 1948, dirigida por Tito Davison, con la exitosa diva del cine mexicano María Félix en el doble papel de Sofía o Lena Kovach, para mostrar la seriedad de la cuestión judía. El productor de esta película lo fue también el empresario Gregorio Wallerstein. El argumento reunió a dos grandes escritores mexicanos, Xavier Villaurrutia y José Revueltas, con un guión donde un rico que hace negocios con la guerra se casa con la bella Lena. Ella tiene un secreto; eso sí, se sabe que enloqueció de amor a un oficial polaco y es judía sefardí; tiene además un novedoso mal llamado "psicosis de guerra", y todo lo hace porque busca dinero para liberar a su hija de un campo de concentración, aunque finalmente nada puede hacer y la hija muere en cautiverio.

Esa película resulta una de las escasas que aludieron a la guerra y, quizás la única que lo hizo frente a la cuestión judía, que entonces convocaba las simpatías en el mundo por el sufrimiento de los perseguidos y la carga que llevarían a partir de entonces los supervivientes. Muchas cosas estaban sucediendo en el mundo cuando se filmaba y exhibía esa película. El 29 de noviembre de 1947, la Asamblea General de las Naciones Unidas votó el establecimiento de dos estados en Medio Oriente, uno judío y otro árabe, en el territorio de lo que fuera el Mandado Británico sobre Palestina, formada por los Tratados de Versalles, luego de la Gran Guerra.

Fueron 33 los países (58 por ciento), los que votaron en favor de la resolución 181, entre ellos Australia, Bélgica, Bielorrusia, Bolivia, Brasil, Canadá, Checoslovaquia, Costa Rica, Dinamarca, República Dominicana, Ecuador, Estados Unidos, Filipinas, Francia, Guatemala, Haití, Holanda, Islandia, Liberia, Luxemburgo, Nueva Zelandia, Nicaragua, Noruega, Panamá, Paraguay, Perú, Polonia, Suecia, Sudáfrica, la Unión Soviética, Ucrania, Uruguay y Venezuela.

En contra se manifestaron 13 países (23 por ciento), a saber Afganistán, Arabia Saudita, Cuba, Egipto, Grecia, India, Irán, Irak, Líbano, Pakistán, Siria, Turquía y Yemen. Por su parte, México se abstuvo junto a 10 países (18 por ciento) que integraron ese bloque, entre los que estuvieron Argentina, Colombia, Chile, China, El Salvador, Etiopía, Honduras, Reino Unido y Yugoslavia. Tailandia estuvo ausente en la sesión plenaria.

El secretario de Relaciones Exteriores de México, Jaime Torres Bodet, expresó su simpatía por la comunidad judía, justificó su abstención porque su gobierno "[...] abrigaba las más serias dudas acerca de que pudiese aplicarse sin detrimento para las esperanzas de paz de

aquella importante región del mundo [...]". Y agregaba, "Los hechos probaron casi inmediatamente que semejantes dudas tenían la base firme de la realidad [...] la nueva situación en Palestina plantea un problema que nuestro gobierno habrá de estudiar con todo detenimiento" (Carreño / Gerbilsky de Glusman 1995: 24). La comunidad judía estuvo al pendiente de la decisión en el marco del Comité de Emergencia Pro Palestina en México.

Es de resaltar que entonces se aludió a Palestina, de la que sólo se sabía en México que varios de sus emigrantes llegaron a México. Ahora, se aludía al territorio que debía albergar el Estado de Israel, y ese comité convocó el 19 de mayo a la celebración por la proclamación del "Estado judío", "afirmando así –decía– los derechos milenarios del pueblo judío sobre la tierra de Israel" (Carreño / Gerbilsky de Glusman 1995: 25). Pese al activismo de los sionistas en el país, el gobierno mexicano esperó un lustro para dar el siguiente paso.

Los reconocimientos

En 1945 México reconoció y estableció relaciones con Líbano en 1947; con Israel no lo hizo hasta el 1 de julio de 1952¹³, firmando al mismo tiempo su primer acuerdo comercial. El país mantuvo la congruencia diplomática de la no injerencia de un país en las decisiones de otros y buscando siempre el arreglo pacífico entre las partes. Con sus criterios nacionalistas acordó no votar al lado de alguna de las potencias; desde el porfiriato el gobierno había expresado con claridad su posición a favor de la soberanía y, además, según Rafael de la Colina, "la escasa participación de México en las discusiones sobre Palestina no se debía a una falta de interés, sino al carácter inadecuado de las soluciones propuestas y sus aplicaciones prácticas" (de Garay 1996: 146).

No obstante, hubo manifestaciones solidarias e Israel insistió para que México se apresurara a normalizar las relaciones y el intercambio de embajadores, lo que sólo se formalizó en 1956 cuando el representante tomó posesión el 28 de junio, justo en la crisis del Canal de Suez, cuando Egipto, encabezado por Gamal Abdel Nasser, mostró su hegemonía en la región como líder del nacionalismo árabe que se articulaba. Dicha formalización de las relaciones fue agradecida por el Comité Central de la comunidad judía en México ante el secretario de Relaciones Exteriores, Luis Padilla Nervo: "Nos anima –decía– el deseo más sincero de cooperar amistosamente y desinteresadamente por el desenvolvimiento de las relaciones internacionales de México y por el fortalecimiento de la amistad entre los gobiernos y los pueblos de México e Israel" (de Garay 1996: 184).

¹³ Véase Kaminer Tauber (2011).

Los prolongados espacios temporales que separaron las diferentes etapas en las relaciones México-Israel acusan, por una parte, una cautela especial del gobierno mexicano y, por la otra, una forma de acercamiento a los países árabes, quienes entendieron este proceder como un apoyo implícito a la causa a la que estaban convocando. En efecto, la presión del mundo árabe sobre México no desapareció en esta época. Las primeras señales se habían canalizado por medio del embajador de México en Líbano, cuyos comentarios, en un telegrama cifrado, se referían al cuidado que se debía tener respecto a la "internacionalización de Jerusalén" porque de enviar allí al representante mexicano llevaría a su "reconocimiento táctico" como capital de Israel, contraviniendo lo establecido por la resolución de las Naciones Unidas. Dicha postura fue agradecida por los países árabes.¹⁴

La redefinición de las nuevas identidades continuaba y como para que la cuña apriete debe ser del mismo palo, desde quienes hablaban por la Colonia Libanesa de México se expresaban respecto a lo que en 1964 llamaban ya el conflicto israelí, que opinaban "ha afectado, afecta y afectará [...] a todos y cada uno de los países árabes", y entre ellos Líbano.

Aquí es importante resaltar que los hijos de los inmigrantes libaneses se autodefinían ya como "árabes" pese a la constante reiteración de sus antepasados como descendientes de los fenicios. En los tiempos nuevos que se iniciaban defendían los intereses de la Liga Árabe y de los países que incorporaba. Expresaban su punto de vista opinando que "[...] el gobierno y pueblo libaneses se encuentra en franca pugna con el usurpador y ficticio "Estado de Israel" creado por el convencionalismo imperialista yanqui – anglo-sajón, en perjuicio, repetimos y sancionamos, de los Estado Árabes".¹⁵

Para justificar su postura que pretendía ser "neutra" o "imparcial", aludían al

conflicto que ha suscitado Israel, no sólo en lo concerniente al territorio palestino que sigue impunemente usufructuando, sino a la desviación de las aguas del río Jordán, con lo cual lesionan seriamente la soberanía de los países afectados y violan flagrantemente las normas del Derecho Internacional en que se fundamenta la ONU, que por otra parte, apoya incuestionablemente las decisiones tomadas en razón y en justicia por la Liga Árabe.¹⁶

Reunida ésta recientemente en La Cumbre de El Cairo, habría tomado decisiones de importancia para "poner coto a las intervenciones del Estado judío en las cuestiones árabes".¹⁷

¹⁴ Véase Almazán (1959: 185)..

¹⁵ Homenaje a los hermanos Fajer en el Centro Libanés, México, *Al-Gurba*, núm. 46, julio de 1964, 46-49.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

Las nuevas identidades

Así se alcanzaba el proceso que en el exilio había dado identidad a los libaneses como árabes, definición en lo que sin lugar a dudas la creación del Estado de Israel había ido aportando elementos sobre los cuales se alzaba ese nuevo andamiaje identitario. Algo semejante ocurría entre los judíos, ahora más sionistas que a su llegada a México, unidos formalmente en una comunidad bien organizada y estructurada, además con un referente que no tenían y ahora encontraban en el Estado de Israel.

Todo ese proceso de creación de identidades concluyó en el conflicto que generó más tensiones entre libaneses y judíos en México, lo que fue la Guerra de los Seis Días, cuando el nuevo Estado derrotó al ejército egipcio, considerado hasta entonces el más poderoso de la región. Ello permitió a Israel conquistar la Península de Sinaí y la Franja de Gaza que formaban parte de Egipto, los Altos de Golán de Siria y Líbano, Cisjordania y Jerusalén oriental que eran de Jordania. La ONU después dio a conocer la resolución 242 que pedía a Israel regresar a las fronteras anteriores a la guerra y a los árabes el reconocimiento de dicho Estado. Ninguno acató la resolución. Para los árabes la humillación tuvo enormes consecuencias, la más inmediata fue la condena de muerte al nacionalismo y al panarabismo de Gamal Abdel Nasser, que tantas esperanzas había despertado entre los coterráneos.

México se expresó por la paz y se mostró como ejemplo de un país en donde árabes –en referencia a los libaneses– y judíos vivían en coexistencia, decía el editorial de un diario nacional.¹⁸ Pero contrariamente a lo que podría pensarse las reacciones no se inclinaron de manera definitiva a alguna de las partes y las tensiones continuaron.

Varios cambios estructurales ocurrieron para el autorreconocimiento de los descendientes de los inmigrantes libaneses y judíos. Contaban ya con sus respectivas naciones de referencia, modernas como lo quería Renan. Cuando se creó el Estado de Israel, las simpatías fueron evidentes porque estaba demasiado cerca la develación de lo que había sido el Holocausto judío durante la guerra, el público se conmovió con los relatos sobre los campos de concentración. La misma disposición continuó hasta 1967, en que se reforzó el acuerdo sobre la existencia de Israel, aunque fue cuando desde algunos sectores de la sociedad mexicana se enfatizó el apoyo respecto a los palestinos. El cambio que entonces se dio tenía relación con la Guerra Fría, la formación de los países no alineados y el bloque de los países del Tercer Mundo.

¹⁸ Véase *El Universal* (6.06.67).

Cuando se ha concentrado una minoría importante de la población judía en un sólo Estado nación, el sentido de la identidad de la diáspora cambió. Así la idea de ser simplemente alemanes o franceses o húngaros transformó la idea sionista cuando se creó Israel y la comunidad integró a los judíos de diferente procedencia que albergaba el país y se mantuvieron atentos a lo que sucedía en Israel, apoyando sus realizaciones. La secularización y el uso de la lengua hebrea se asociaron a un sionismo diferente con muchos matices pero siempre a la defensa de Israel, en las buenas y en las malas.

Ahora mucho más marcada la oposición de árabes y judíos, los descendientes de los libaneses no miran hacia Líbano sino como el país de sus ancestros, de sus historias mitificadas, la mayoría de las veces. Vale la pena recordar que en su libro *Contra el fanatismo*, Amos Oz dice refiriéndose al conflicto palestino-israelí: "no es una lucha entre el bien y el mal, más bien lo considero una tragedia en el sentido más antiguo y preciso del término: un choque entre derecho y derecho, entre una reivindicación muy convincente, muy profunda, muy poderosa, y otra reivindicación muy diferente pero no menos convincente, no menos poderosa, no menos humana" (Oz 2007: 3). Quizás ese pensamiento debía normar las posiciones para cuando desde México buscamos entender a esos países que no son ya los territorios de donde salieron los inmigrantes.

Bibliografía

- CARRÈRE, Emmanuel (2015): *El Reino*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- DE GARAY, Graciela (1996): *Las relaciones diplomáticas México-Israel*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores / Universidad Iberoamericana.
- El Sinarquista* (11.02.39), Año I, Número 5.
- El Universal* (6.06.67).
- Excelsior* (17.05.1948). En: Gloria Carreño / Ethel Gerbilsky de Glusman (1995): *El Estado de Israel en la opinión de la prensa Mexicana. Abril, Mayo, Junio de 1948*. México: Cuadernos de Investigación del Centro de Documentación e Investigación de la Comunidad Ashkenazí de México, 25.
- Excelsior* (16.05.1948): 'México estudia la situación palestina'. En: Gloria Carreño / Ethel Gerbilsky de Glusman (1995): *El Estado de Israel en la opinión de la prensa Mexicana. Abril, Mayo, Junio de 1948*. México: Cuadernos de Investigación del Centro de Documentación e Investigación de la Comunidad Ashkenazí de México, 24.
- GOJMAN DE BACKAL, Alicia (2000): *Camisa, escudos y desfiles militares. Los dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*. Escuela de estudios profesionales Acatlán de la UNAM / Fondo de Cultura Económica.
- Homenaje a los hermanos Fajer en el Centro Libanés, México, *Al-Gurbal*, Núm. 46, julio de 1964, 46-49.
- KAMINER TAUBER, José (2011): 'Historia de una votación: 29 de noviembre de 1947'. En: *Enlace judío*, 29 de noviembre.

KLOYBER, Christian (2010): 'Austriacos, su participación en la vida social y cultura desde 1938'. En: *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes*. Tomo 2. México: Gobierno del D.F.

MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (ed.) (2010): *El camino de la Rebelión del general Saturnio Cedillo*. México: Océano.

RENAN, Ernest (2007 [1882]): '¿Qué es una nación?'. Conferencia dictada en la Sorbona, París, 11 de marzo. Madrid: Sequitur.

SAID, Edward W. (1979): *Orientalism*. New York: Vintage Books.

SAND, Schlomo (2014): *La invención del pueblo judío*. Madrid: Akal.

SAND, Schlomo (2013): *La invención de la Tierra de Israel*. Madrid: Akal.

Almazán, Marco Aurelio (1959): 'Telegrama de Almazán, ministro de la legación Mexicana en Beirut, a la Secretaría de Relaciones, relativo a la posición árabe frente a la ausencia de un representante mexicano en Israel, Beirut, Líbano, 8 de julio'. En: *AREM: Asuntos bilaterales* 22992, 185.

ZÉRAOUI, Zidane (2006): 'Árabes y judíos en México: integración y herencia cultural'. En: Ignacio Klich (ed.): *Árabes y judíos en América Latina. Historia, representaciones y desafíos*. Argentina: Siglo XXI Editorial Iberoamericana.

Procesos micro-económicos en el negocio de la intermediación financiera (1928-1956). Narrativas de integración al entorno nacional de un inmigrante judío sirio

Liz Hamui Sutton

(Universidad Nacional Autónoma de México)

Introducción

Reconstruir el contexto intersubjetivo¹ y las condiciones sociohistóricas² en que se desempeñaron los inmigrantes judíos sirios en la Ciudad de México durante la primera mitad del siglo XX, lleva a descifrar redes económicas, familiares, comunitarias, sociales, culturales y simbólicas que se expresaron en las decisiones y las acciones de sus trayectorias. Este escrito está centrado en la historia de vida de un inmigrante judío alepino exitoso en los negocios financieros y en el análisis micro, meso y macro económico que posibilitó su ascenso. No obstante, para comprender cabalmente, en lo diacrónico y lo sincrónico, este momento histórico y la puesta en marcha de los saberes heredados y adquiridos en relaciones de poder específicas, se requiere de la elaboración de narrativas que le den sentido a la experiencia, que revelen las huellas de las creencias y valores que orientan las decisiones, que penetren el *ethos*³ en que la acción performativa⁴ cobra relevancia.

Este artículo pretende construir una narrativa biográfica⁵ basada en la entrevista entre la autora y el hijo mayor del protagonista Aslán, a quien mantendremos en el anonimato, que se realizó el día 25 de octubre de 2016 en su domicilio de la Ciudad de México. Este diálogo constituye la fuente principal para la reconstrucción narrativa e interpretativa en la cual confluyen aspectos personales, familiares, comunitarios, locales y nacionales como registro de los acontecimientos, los enunciados y los conceptos que caracterizaron una época, de las formaciones discursivas⁶ en que los cambios en las representaciones sociales⁷ y culturales tuvieron lugar. El orden que seguirá el relato parte de la biografía de Aslán, un inmigrante judío que nació en Aleppo y llegó a México a principios del siglo pasado. Se describirá el itinerario económico, su vida familiar y el espacio comunitario en el contexto del crecimiento

¹ Véase Goffman (2006: 17).

² Véase Koselleck (1993: 189).

³ Véase Lalive d'Épinay (1990: 84).

⁴ Véase Butler (2007: 39).

⁵ Véase Lindón (1999: 295-310).

⁶ Véase Foucault (2002: 28-36).

⁷ Véase Jodelet (2008: 32-63).

del capitalismo urbano del Distrito Federal. Después de caracterizar el *ethos* del mundo de vida de Aslán, es decir, ese núcleo cultural que se relaciona con las identidades sociales, con los sistemas de representaciones compartidas, con la conciencia colectiva, con las visiones de mundo y otros hábitos, describiré el negocio de la intermediación financiera enmarcando esa franja de actividades⁸ en que las interacciones económicas tenían lugar. La historia de vida de Aslán termina en la sucesión familiar y el legado del negocio, para finalmente elaborar una nota reflexiva sobre los logros y limitaciones de su experiencia desde las diversas posturas de quienes formaron parte de la historia de ese mundo de vida intersubjetivo.

Rememorando a Aslán: la historia de vida de un inmigrante judío de Alepo en México

En 1908 Aslán junto con otros jóvenes judíos alepinos decidieron viajar a América con el *Jajam* Selim, quien dejó en Alepo a su esposa y a sus hijos, para partir a la aventura. Aslán tenía 13 años cuando dejó su lugar natal; su padre —que era parapléjico— y su madre, ante la situación de pobreza en que vivían, pensaron que su partida podría ser la semilla de un futuro distinto. El viaje fue largo y penoso, abandonar Alepo no fue tarea fácil. Primero viajaron en un tren al puerto de Beirut, en el Líbano, desde donde se embarcaron rumbo a Marsella en una travesía de 12 días; ahí abordaron un transatlántico por casi un mes que, después de una escala en Cuba, los llevaría a Veracruz, en México. En parte para pagar sus gastos de viaje y para ahorrar algún dinero, Aslán trabajó en el barco que lo llevaba a América; fue la primera vez que vio el mar y a partir de ahí comenzó su aventura como inmigrante. Ya en México, en el Puerto de Veracruz, el grupo viajó a la Ciudad de México, pasaron por lo menos 30 días antes de que vieran la capital. Fue en las calles de Vidal y Alcocer —en el centro de la ciudad— donde el joven Aslán estableció su primera morada junto con otros siete hombres mayores que él. Cada uno de ellos tenía la obligación de dedicar un día a la semana al aseo de la casa y cocinar para todos.

Como muchos inmigrantes en esa época, enfrentó dificultades —además del idioma— para trabajar. Empezó como abonero, tocando de puerta en puerta para vender telas, bordados o lo que encontrara. Durante cuatro años desarrolló con éxito esa actividad y logró amasar una fortuna en pesos oro. No eran tiempos fáciles, México atravesaba una crisis financiera como consecuencia de la Revolución Mexicana. Los bancos no eran confiables y Aslán tenía que viajar cargando el dinero y la mercancía. Durante un recorrido a la Ciudad de Toluca, fue asaltado y le quitaron todo lo que había ganado en años. Decepcionado, se fue a Nueva

⁸ Véase Goffman (2006: 43).

Orleans, en los Estados Unidos, país al que originalmente quería llegar, estuvo ahí dos años pero no le fue bien y decidió regresar a la capital mexicana para establecerse definitivamente.

Por un tiempo continuó con su actividad de abonero, conseguía mercancía y la 'corría', cuando la vendía se la pagaba al proveedor. A principios de la década de los veinte vio la oportunidad de asociarse con un inmigrante de origen libanés no judío para adquirir una fábrica de máquinas y navajas de rasurar que se llamaba 'Hojas Ala'. Aslán administraba la fábrica y expandió las ventas, primero de casa en casa y luego a los pequeños comercios que se iban estableciendo en la ciudad. Durante este período como pequeño industrial, en una época de reconstrucción económica local y nacional, Aslán veía oportunidades económicas y estudiaba las necesidades del mercado, era inteligente y hábil para los negocios, tenía visión empresarial y deseos de emprender.

El sistema financiero mexicano comenzó su reconfiguración en esta misma década, los bancos de depósito y descuento privados establecidos desde el porfiriato empezaron a funcionar ahora respaldados y regulados por el 'Banco de México' fundado en 1925, y las personas utilizaban sus servicios para el ahorro y el préstamo de capital mediado por intereses.⁹ Cuando Aslán requería de recursos para el negocio de las navajas o para otras necesidades, acudía al 'Banco Nacional de México' en la sucursal Santo Domingo o al 'Banco Mexicano'; ahí observaba la manera en que funcionaba la intermediación financiera, hablaba con la gente que ahí trabajaba, se informaba y analizaba las potencialidades del negocio. A medida que fue ahorrando y tuvo el capital suficiente, él mismo empezó a prestar los sobrantes de dinero a una tasa de interés mayor a la del banco, y en ese momento, en 1928, empezó el negocio que lo haría rico. En dos décadas transitó por tres áreas de la economía: el comercio, la pequeña industria y la intermediación financiera.

La reunión familiar

Cuando Aslán abandonó Alepo en 1908 dejó a su familia. Estaban sus padres y hermanos. Su madre conocía la receta secreta de un 'parche' para curar heridas y vivían de lo que esta actividad le dejaba. Procrearon diez hijos, Aslán el mayor, otros seis varones y tres mujeres. Su condición era precaria, lo que se agudizó por el deterioro derivado del declive del comercio durante las guerras que asolaron la región, primero la 'Revolución de los Jóvenes Turcos' y después los efectos de la 'Primera Guerra Mundial'. La comunicación entre el Medio Oriente y América era escasa y los viajes peligrosos.¹⁰ El flujo migratorio se reactivó con fuerza después de 1918, los transatlánticos zarparon de los puertos europeos y las familias

⁹ Véase Moore (1963: 44).

¹⁰ Véase Hamui (1997: 36-51).

vieron la posibilidad de reunificarse. Cuando salió Aslán con el grupo de pioneros, la idea era 'hacer dinero y regresar', no obstante para la década de los veinte las representaciones sociales habían cambiado y América aparecía como el escenario para hacer brotar nuevas comunidades.

Para Aslán, traer a su familia a México se convirtió en la meta principal que le daba sentido a su esfuerzo. Ahorraba para comprar cada pasaje, uno por uno, hermano por hermano, hasta que logró reunir a toda la familia incluyendo a sus padres que arribaron en 1926. Compró una casa grande en la Colonia Roma y ahí recibió a la familia, les dio trabajo en la fábrica de hojas de rasurar como vendedores y cuando en 1928 se instaló el 'despacho' los incorporó en el negocio de la intermediación financiera.

En 1929 Aslán se casó con una mujer judía, hija de inmigrantes originarios de Damasco. En la década de los treinta tuvieron cuatro hijos, la mayor una mujer seguida de tres varones. También en esa década la mayoría de sus hermanos contrajo matrimonio con correligionarias en el seno de la naciente comunidad *halebi* (judíos originarios de Alepo). En ese entonces Aslán y su familia eran reconocidos como una de las familias más prominentes entre sus paisanos. Él era ya un patriarca, no sólo de su familia nuclear sino de la extensa. Ejercía su autoridad de manera indiscutida y sus decisiones eran acatadas por sus hermanos, su esposa e hijos, entre otros. Su posición en el vértice de las jerárquicas estructuras de parentesco era reforzada por su riqueza y su capacidad para tomar y hacer valer sus decisiones hasta en las cuestiones más personales relativas a sus otros significativos.

Ethos

La narrativa de la historia de vida de Aslán está atravesada por valores, creencias, memorias, tradiciones e imaginarios colectivos que forman parte del *ethos* de la sociedad en la que se desarrolló su trayectoria. El capital económico, social, cultural y simbólico¹¹ con el que contaba se puso en juego para alcanzar el objetivo primordial de su vida, la de ser un empresario exitoso. Su identidad como patriarca se sustentaba en valores inquebrantables heredados de una tradición milenaria como la unidad familiar, la integridad colectiva, las costumbres religiosas del judaísmo mesoriental, así como la filantropía como medio para lograr el prestigio y el reconocimiento comunitario. Pero al mismo tiempo Aslán, en su carácter, mostraba rasgos de la modernidad de su época que se ajustaban a la cultura capitalista mexicana de la primera mitad del siglo XX. Aslán creía en el progreso, en el trabajo, en el esfuerzo para salir adelante, apreciaba la educación y los conocimientos como

¹¹ Véase Bourdieu (1990: 37-54).

fuentes de sabiduría que, aplicados a la práctica, permitían planear y ordenar los procesos orientados a un fin. Esta visión de corto, mediano y largo plazo hacía que sus metas avanzaran y sus decisiones fueran certeras, confiables y responsables. Además tenía un agudo sentido de la justicia, que le daba un halo de rectitud y confiabilidad apreciada por quienes interactuaban con él.

Las representaciones sociales que permeaban en su pensamiento estaban articuladas en esquemas temporales evolutivos lineales como los de su propia historia, esto es, empezar desde abajo para poco a poco ir escalando en la ruta hacia el éxito económico. Este modelo lo implementó en la formación laboral de sus hermanos y posteriormente de su hijo mayor; para Aslán no había alternativas, ni negociaciones, sus convicciones eran tan firmes que la postura del otro afectado poco era tomada en cuenta.

Otro rasgo de la personalidad de Aslán era su inteligencia y sus conocimientos adquiridos casi todos de manera autodidacta. En Alepo se instruyó en el francés en la *Alliance Israellite Universelle*, a su paso por Nueva Orleans aprendió el inglés, además del árabe y el hebreo de su tierra natal, a lo que por supuesto se añadió el español que se volvió su lengua principal. Supo ensamblar sus saberes para innovar en su quehacer económico y cambiar la cultura material de su entorno. En los intercambios de productos, mercancías y monedas, potenció oportunidades para él y para otros en un contexto de crecimiento económico nacional y local.

La moral económica de Aslán se basó en parte en los valores y creencias de los inmigrantes que formaban parte de minorías etno-religiosas, por ejemplo, diversificó su fortuna ('no poner todos los huevos en la misma canasta'), compró edificios, lo que aumentó sus propiedades y sus rentas –la mayoría en el centro de la capital–, reinvirtió en el negocio para fortalecerlo y ahorró en sus cuentas bancarias para disponer de flujo monetario. Ejerció la filantropía al dar *Tzedaká*¹² en su comunidad, aportaba el 10 por ciento de todo lo que se recaudaba en el año para la beneficencia, lo que constituía una cantidad sustantiva; aunque había quienes lo criticaban, pues consideraban que al ser el hombre más rico de la comunidad debía aportar más. Su compromiso comunitario se expresó también en su trabajo voluntario en los cargos que ocupó en la mesa directiva, incluso fue presidente de la 'Sociedad de Beneficencia *Sedaká u Marpé*' (Ayuda y Salud) en 1945, cargo que desempeñó con acierto y rectitud.¹³

Su reputación se reflejó en las relaciones sociales con otros correligionarios que lo buscaban para solicitarle consejos, pues su juicio equilibrado, la ética de sus actos y sus amplios conocimientos derivados de sus actividades económicas y sus estudios religiosos y

¹² Véase Kliksberg (2000: 28).

¹³ Véase Hamui (1989: 113).

científicos, lo colocaban en una posición prestigiosa. Los atributos simbólicos de su figura reflejan el *ethos* de un emprendedor exitoso que fue reconocido pero también criticado por el autoritarismo, dureza e inflexibilidad de sus decisiones, la mayoría de las veces acertadas, pero falibles al fin ante la imposibilidad de dominarlo todo.

Estudiar el proceso económico del negocio de intermediación financiera de Aslán y su familia en su dimensión fenomenológica permite dilucidar los movimientos de los ajustes diaspóricos en correlaciones de poder cambiantes que ahora forman parte de los archivos históricos registrados en las narrativas de la epopeya de inmigrar.

El 'despacho'

Este apartado se centra en las interacciones simbólicas que sucedieron en la franja de actividades propia del negocio de Aslán, partiendo de la forma en que las personas percibieron e interpretaron la realidad de ese mundo; para ello nos basamos en el testimonio del hijo mayor de Aslán.

Casi desde el inicio de la reconfiguración financiera postrevolucionaria¹⁴, Aslán leyó con acierto los cambios legales que se estaban sucediendo y tenía la experiencia de los acontecimientos en la franja de actividades de los comerciantes y pequeños industriales en su lucha por hacer crecer sus negocios. En el segundo lustro de la década de los veinte, Aslán, como casi todos los pequeños industriales y comerciantes tenía cuentas bancarias y solicitaba préstamos u otros servicios financieros. Aslán conocía la nomenclatura del sector bancario, sabía explicar y aplicar conceptos como 'tasas de interés', 'plazos', 'letras de cambio', 'préstamos', 'pagarés', 'créditos', 'riesgos', 'embargos', etc. y los utilizaba para enmarcar sus decisiones y acciones empresariales.

Su hijo mayor relata que con los sobrantes del dinero de la fábrica de hojas de rasurar, su padre empezó a prestar dinero. La escasez del flujo monetario y las limitaciones para acceder al crédito bancario abría oportunidades con el fin de satisfacer la demanda de efectivo de los productores y distribuidores de mercancías. La tasa de interés establecida por Aslán era del doble con respecto a la del banco, que en esos años ascendía al 12 por ciento, pero los largos trámites institucionales para obtener informes del solicitante y la rigidez de las condiciones del crédito en los bancos, hacían que las personas interesadas estuvieran dispuestas a pagar más para obtener los recursos antes.

Al poco tiempo, el negocio de Aslán se especializó en 'descontar documentos'; era común que los acreedores de las tiendas pagaran las mercancías a los proveedores con letras de

¹⁴ Véase Turrent (s/f).

cambio a 30, 60 y 90 días dependiendo del trato. Esos documentos eran los que Aslán descontaba, les daba el dinero y les cobraba intereses, es decir a la cantidad especificada en el pagaré le restaba un porcentaje y entregaba el efectivo. Al vencimiento lo cobraba al que lo dio originalmente, al de la tienda, y si este no respondía había que volver con el que hizo la operación, con quién descontó el documento, para que reembolsara la cantidad indicada en el pagaré.

El interés se calculaba mensual, era del 3 por ciento según el plazo del pagaré, o según los días que faltaran para su vencimiento, o en caso de haber moratoria se tasaban los días de retraso también. La mayoría de los clientes con los que trataban eran comerciantes que buscaban descontar sus documentos, el préstamo directo era poco frecuente, el negocio más bien funcionaba como fuente de financiamiento para pequeños empresarios. La operación financiera de 'descontar documentos' tenía como finalidad reducir los plazos de cobro y con ello otorgar liquidez a la empresa a cambio de un costo por la transacción. El beneficio fundamental consistía en contar con el dinero más rápido, y era muy útil para cuando se presentaban oportunidades de negocio en las que se requería agilizar el ciclo financiero. Como mecanismo de financiamiento a corto plazo, posibilitaba el crecimiento de la empresa a partir de la venta de sus cuentas por cobrar vigentes a otra empresa, es decir, la empresa dueña de los derechos de crédito los cedía a otra entidad contra el pago de recursos menos un descuento; en pocas palabras, se adelantaba el cobro de facturas.

En el contexto antes descrito y según la teoría de Goffman podían surgir algunos problemas en las operaciones de encuadre (*framing*) que dan cuenta de la vulnerabilidad de las construcciones de la realidad.¹⁵ Los marcos aplican a una "franja de actividad" (*strip of activity*) determinada, es decir, a un conjunto de sucesos en un tiempo y un espacio en los que el sujeto reflexiona, se posiciona y actúa. Los marcos como recursos cognitivos socialmente compartidos tienen componentes prácticos y organizan la experiencia individual y colectiva en esa franja de actividad donde la acción adquiere significado. El marco de referencia coadyuva iterativamente en la interpretación de la situación y en la participación del sujeto.

Pueden surgir algunos problemas en las operaciones de encuadre (*framing*) que dan cuenta de la vulnerabilidad de las construcciones de la realidad. Entre estos problemas estarían: la ambigüedad, los errores, las rupturas, así como las disputas por los marcos de comprensión que se podían presentar en el transcurso de una interacción. En muchas ocasiones no estaba claro para todos los actores el marco de referencia apropiado a la situación, como cuando el anclaje del marco (el contexto espacial, material o las personas que participan de la

¹⁵ Véase Goffman (2006: 62).

interacción) provocaba dudas sobre lo que estaba ocurriendo e incertidumbre acerca de cómo actuar. También podía suceder que no se tuviera la información suficiente para determinar el marco correcto, o que hubiera dificultades para la interpretación del lenguaje de la interacción, o que aconteciera un cambio de clave que no hubiera sido identificado con claridad. El autor llamó a esto "ambigüedad" del marco, que podía ser por vaguedad –cuando se cuestionaba lo que posiblemente estaba pasando– o por incertidumbre –cuando se dudaba acerca de lo que estaba pasando entre distintas alternativas de marcos posibles.¹⁶ En otras ocasiones, el actor podía incurrir en un error de encuadre como cuando utilizaba premisas organizativas incorrectas y cometía equivocaciones en la percepción y en la acción, o cuando cometía faltas en los cambios de clave (*keying*), esto es, en la interpretación de las señales reconocidas en el juego para dar sentido a los eventos sociales en esa franja de actividad.

En las interacciones donde no se cumplían las expectativas sociales por ausencia de las competencias necesarias de los actores, se suscitaban situaciones incómodas. En el caso del negocio de Aslán, sus operaciones estaban normadas por la ley y por el fisco: ante el riesgo de la imposibilidad de cobrar los documentos adquiridos existía el recurso del embargo, es decir, garantizar con bienes u objetos de valor el dinero adeudado, entonces se embargaba tanto a quien había emitido el documento como a quien lo había descontado. El hijo mayor de Aslán, que también participó en el negocio, refirió: "Cuando el cliente no pagaba, le dábamos el caso al abogado y él ponía la demanda en el juzgado. Procedía entonces el embargo, principalmente de propiedades, que cambiaban de titular" (Hamui 2016). Ante la falta de pago, surgían situaciones difíciles, el hijo mayor relata:

No se daba el caso de que hablaran mal de nosotros más que cuando el cliente no pagaba. Entonces arremetía de palabra con todo, nos llamaban usureros, agiotistas, judíos avaros, aprovechados [...]. Pero la verdad era que el que llegaba a descontar documentos era porque tenía urgencia de pagar algo, el problema era que no calculaba el monto de la transacción, en su utilidad no incluía el interés, entonces salía perdiendo y nos echaba la culpa de que saliera mal su negocio (Hamui 2016).

El ejemplo anterior muestra los problemas de encuadre que podían surgir cuando los clientes no calculaban bien sus interacciones financieras y perdían capital. Otras circunstancias de fraude surgían cuando los clientes alteraban o falsificaban documentos. A pesar de los malos cálculos, las pérdidas, los engaños y las omisiones presentes en las situaciones de interacción en la franja de actividades que nos incumbe, el hijo mayor de Aslán consideraba que:

El negocio no era tan riesgoso porque éramos intermediarios, prestábamos poco en directo. Además estábamos bien organizados y se actuaba con seriedad. Había grandes ganancias, porque el interés era alto. Eso no era bien visto, cuando alguien estaba

¹⁶ Véase Goffman (1993:104).

apretado y no podía pagar y nos poníamos duros para cobrar, insultaba, pero era por la presión que tenía, así era nuestro trabajo (Hamui 2016).

En el imaginario colectivo de la población mayoritariamente católica en el país, la acumulación de capital era considerada negativamente. La moral popular estaba alineada a la exaltación de la pobreza y los modelos de comportamiento transmitidos por los relatos de las figuras religiosas. En contraste, la cultura del capitalismo, que se estaba desarrollando en ese período, se fundamentaba en los principios de libertad, competencia económica, igualdad y democracia, que se plasmaban en las leyes postrevolucionarias.

En las interacciones de intermediación financiera de Aslán se expresaron múltiples fuentes éticas y culturales que se manifestaron de diferente manera: por un lado, el antisemitismo latente de la tradición católica afloraba en las situaciones tensas; por otro lado, la moral religiosa del judaísmo normaba el juicio de Aslán y su familia, y finalmente el ideario político liberal nacionalista orientaba el proyecto económico del país hacia el capitalismo. Este último dio sustento a las condiciones sociohistóricas de posibilidad que enmarcaron y dieron sentido al negocio de Aslán, aunque la moral religiosa en las interacciones intersubjetivas, tanto la judía como la católica, aparecía con frecuencia regulando el juicio de los sujetos y definiendo el curso de los acontecimientos.

El negocio de Aslán no estaba desvinculado del devenir de los bancos privados, específicamente del 'Banco Nacional de México' en la sucursal de Santo Domingo; muchas veces ellos mismos descontaban documentos en el banco por la necesidad de dinero. En la sucursal conocían a Aslán y no había necesidad de solicitar informes antes de hacer efectivos sus pagarés, le tenían confianza por su buen nombre. Cuando Aslán había amasado una fortuna considerable, poco a poco compró acciones de Banamex, por lo que era en cierta forma socio de dicha institución. Conocía al accionista principal, el señor Agustín Legorreta, quien en alguna ocasión, durante una crisis interna del banco, le pidió 'prestadas o rentadas' sus acciones para contrarrestar un movimiento que buscaba quitarle el control del banco. Aslán lo apoyó sin pretender alguna ventaja y el problema del banquero eventualmente se solucionó.

De hecho, el origen del negocio tuvo lugar en el recinto bancario en 1928. En los siguientes párrafos se narra el inicio y la organización interna del negocio, así como la manera en que la familia participó en el mismo. Al preguntarle a su hijo mayor cómo conseguía Aslán atraer a los clientes, relató:

En el mismo banco, mi papá se paraba dentro, y hablaba con las personas que iban a descontar documentos. El banco pedía informes y se hacía muy largo el proceso, entonces acudían con él y los mandaba al despacho que estaba en la calle de Madero esquina con Isabel la Católica, ahí los atendían sus hermanos, les daban el dinero rápido. Sólo

checaban con la tienda que al cliente le hubieran pagado con esos documentos (Hamui 2016).

Poco a poco Aslán se fue dando a conocer, se corrió la voz de boca en boca y se decía que era serio. Pronto el despacho estaba repleto de clientes, algunos llegaban porque Aslán los había mandado desde el banco y otros por recomendación. En las décadas de los años treinta y cuarenta fue tal la demanda que se acababa el dinero, no alcanzaba para descontar los documentos. Los clientes esperaban horas en el piso de Madero hasta que entrara el dinero de la cobranza. Para captar más recursos empezaron a recibir los ahorros de las personas y les daban un interés más alto que el del banco. Muchos correligionarios, asociaciones de beneficencia y otros individuos que lo conocían depositaban sus recursos en el negocio de Aslán, lo que le daba viabilidad a la intermediación financiera. Las cuentas se llevaban a mano en libros de contabilidad, ingresos, egresos y el diferencial de las ganancias.

Cuando se estableció el despacho, la fábrica de hojas de rasurar se cerró y el negocio absorbió a los hermanos de Aslán. Uno de ellos se dedicaba a aprobar los créditos, otro fungía como jefe de cobranzas, era el que hablaba por teléfono, ambos estaban en la oficina todo el tiempo. Otros salían a cobrar, cuando no encontraban al cliente dejaban un aviso de que ya se había vencido la letra para que pasaran a pagar. A la pequeña oficina llegaban entonces los que iban a descontar y los que iban a pagar documentos. La dinámica era a veces caótica, desordenada, había mucha gente gritando, exigiendo, hasta que llegaban los recursos. Para entonces se realizaban más de 300 operaciones diarias con letras de valores diferentes, pero en promedio, el hijo mayor de Aslán, calcula en 6000 pesos por pagaré. Aslán, la cabeza del negocio, seguía operando desde 'Banamex'.

De los seis hermanos varones, uno de ellos nunca entró en el negocio, se dedicó a la venta de telas, los demás trabajaban en el negocio y cobraban un sueldo. Después de más de una década, cuando los hermanos empezaron a casarse y tenían que mantener a sus familias, decidieron independizarse para dejar de depender económicamente de Aslán. Dos se asociaron en una tienda en el Pasaje Yucatán, otro se dedicó a vender calcetines y otro más se desempeñó en el negocio textil. Años más tarde uno más se salió y puso su propio negocio con la misma actividad, pero según el hijo mayor de Aslán no le fue bien por fallas en la administración. Para 1942 quedaron tres: Aslán, el jefe de créditos y el jefe de cobranzas. Además había un contador que no trabajaba de fijo ahí. En esa década, la nueva generación empezó a incorporarse también en las labores del despacho.

La sucesión

Este es el espacio para introducir en el relato la experiencia del hijo mayor de Aslán en la historia del negocio. Nació en 1932 y estudió la primaria en escuelas privadas reconocidas donde demostró ser un excelente estudiante, especialmente dotado para las operaciones matemáticas. En su educación secundaria completó la carrera como Contador Privado. Desde los diez años asistía los sábados al despacho, donde su papá y sus tíos lo ponían 'a barrer' el local. Ahí entendió la lógica de los intercambios económicos de la empresa y con el ejemplo de los mayores aprendió a trabajar, es decir, comprendió el sentido de las decisiones y acciones en esa franja de actividades. A los catorce años terminó la carrera y entró de lleno al negocio y recibió su primer sueldo; primero fungió como cobrador y alrededor de 1949 ocupó el cargo de quien otorgaba los créditos. La relación con su padre era distante, la autoridad de Aslán era tan fuerte que no se atrevía a hablar con él, platicaba más con su tío que actuaba como intermediario entre ellos.

En ese mismo tiempo tomaron la decisión de cambiarse a un local más grande, al primer piso del edificio de Palma y 16 de septiembre, lo que no sólo significó un traslado físico, sino una transformación en la dinámica de los procesos de intermediación. Como relata el hijo mayor de Aslán:

Hice los planos y dividí el local para dejar a la gente que esperaba a que entrara el dinero afuera, en ventanilla. Poco después cambié el sistema, se les pedía que dejaran los documentos y que al día siguiente a la misma hora pasaran a recoger el dinero. Abríamos en la mañana, como los bancos, para recibir documentos, en la tarde calculábamos los números para hacer los cheques o asignar el efectivo y al día siguiente se entregaba. Todo se volvió más eficiente pero aburrido (Hamui 2016).

A principios de los años cincuenta Aslán dejó el negocio; estaba cansado, llevaba más de cuarenta años trabajando y tenía problemas de salud por la diabetes. Vivía de las rentas de sus propiedades, de lo que dejaba la empresa y de sus cuentas personales. El negocio seguía siendo de él y a sus hermanos e hijo les pagaba sueldos. Al retirarse se dedicó a leer, a estudiar, a discutir la Torá (Biblia) con sus correligionarios y amigos, a dar consejo a quien lo solicitaba, dejó de ir al banco y nunca fue al despacho.

A Aslán le preocupaba quién lo sucedería al frente de la empresa; por un lado su hermano, el que se encargaba de otorgar los créditos desde que inició el negocio, podía ser una opción, y por otro, su hijo mayor era la decisión natural. Aslán promovió el matrimonio de su hija de 15 años con su hermano y se casaron en 1948, lo que aseguraba que la fortuna se quedaría en la familia. Mientras tanto, la rebeldía del hijo mayor era un asunto que Aslán no controlaba del todo; se quería independizar, hacía negocios paralelos de compra-venta de mercancía con

los clientes del despacho, y con ese dinero, le gustaba divertirse con sus amigos, gastar en coches último modelo, ir a centros nocturnos, desvelarse y ser libre. Sus padres estaban preocupados y la falta de comunicación entre generaciones no ayudaba a resolver la situación. No obstante, el hermano de Aslán mediaba en los conflictos y el hijo siguió trabajando ahí. Durante 1954, a los 22 años, el hijo mayor sostuvo un noviazgo con una joven judía y en enero de 1955 se casó. Mientras estaba de luna de miel, Aslán falleció por las complicaciones de su enfermedad. Un par de años después, el hijo se separó del negocio para dedicarse a la construcción y los hermanos de Aslán quedaron al frente de la empresa.

A modo de cierre

La historia económica y familiar de Aslán puede ser leída en distintos niveles y articularse con los procesos simultáneos vigentes de la primera mitad del siglo XX. Aslán comparte el patrón socio histórico de los inmigrantes que buscaron en América mejorar su calidad de vida, participó de las redes de parentesco y comunitarias que constituyó el contexto intersubjetivo donde encontraba sentido su vida, donde compartía sus experiencias, era el espacio afectivo y cultural donde recreó sus tradiciones religiosas y refrendó sus costumbres socioculturales. En ese contexto intersubjetivo logró darle orientación a su trayectoria e imaginar un futuro aprovechando las oportunidades que el nuevo mundo le ofrecía. Con inteligencia Aslán supo descifrar e interpretar los sucesos históricos de su tiempo, utilizar los recursos económicos a su alcance y transformar las condiciones de posibilidad para su progreso material.

Aunque a Aslán le hubiera gustado que su negocio evolucionara hasta convertirse en un banco privado, el nicho de mercado financiero en el que se instaló, resultó ser altamente lucrativo. Tal vez su condición de extranjero en un entorno nacionalista no ayudó a concretar su ideal. Lo cierto es que tuvo la visión de ir un paso más allá que el de los pequeños comerciantes e industriales para colocarse en una posición económica estratégica cuyo potencial económico era grande. Además tuvo la capacidad para organizar el negocio y gestionarlo bien para con ello darle credibilidad y seguridad a los clientes.

La empresa que fundó Aslán puede etiquetarse como familiar, lo que de facto constituyó su fortaleza y su debilidad al mismo tiempo. Por un lado, Aslán tuvo la habilidad para incorporar a sus hermanos en la franja de actividades económicas en las que él se sabía mover. Su trayectoria fue la de sus hermanos también, el impulso al desarrollo de la empresa en la década de los treinta se debió al contexto económico que favorecía el crecimiento de este tipo de negocios por la escasez de capital, pero también por el esfuerzo familiar coordinado y dirigido hacia un objetivo en común que Aslán supo dirigir. Para la década de los cuarenta,

los hermanos buscaron actividades alternativas, lo que coincidió con la incorporación de las nuevas generaciones en el negocio. Fueron años de consolidación más que de innovación.

Aslán vio realizada su obra y ya no tenía las mismas fuerzas que en la juventud, le interesaba su prestigio, el reconocimiento comunitario y mantener sus redes de amistad con quienes compartía intereses sociales, religiosos e intelectuales. A pesar de que Aslán mantuvo estrechos vínculos con el Banco Nacional de México, no se establecieron alianzas financieras que permitieran la expansión de la empresa, ni hubo asociación de capitales orientados a la formación de conglomerados financieros. El negocio, aunque muy próspero por las limitaciones crediticias de los bancos, se quedó en los márgenes del sistema financiero nacional y así se mantuvo por décadas. 'Descontar documentos' fue denominado después como factoraje y se integró como un servicio más de las instituciones bancarias del sector privado.

Narrar permite dar significado a las experiencias de otros, tanto al expresarla como al interpretarla. Las narrativas diaspóricas se inscriben en esos mundos de significaciones sociales específicas¹⁷ que le atribuyen sentido a las acciones de los sujetos en situaciones concretas y son vehículos poderosos que permiten la deconstrucción y reconstrucción, continuada, fragmentada, interrumpida o cabal del legado histórico. Archivar, recuperar, reconocer e interpretar son procesos que permiten descifrar los rastros del pasado para significar el presente y proyectar el futuro.

Rememorar, deconstruir y co-construir la experiencia de Aslán apunta en ese sentido. No se trata sólo de presentar una biografía individual, sino de reconstruir una época, un mundo de vida donde la experiencia de uno tiene sentido en el *ethos* del contexto intersubjetivo y la percatación mutua de cierta franja de actividades en que transcurre la vida. Emanada de los archivos donde se hospedan las epopeyas de los inmigrantes judíos de origen sirio en México, esta narración contiene los referentes históricos de una época y los profundos cambios en los que participaron sus personajes. Conocer la historia es conocernos a nosotros mismos, es encontrar la huella y la genealogía de lo que somos ahora. Espero que la historia de Aslán haya cumplido con este cometido.

Bibliografía

BOURDIEU, Pierre (1990): *El Sentido Práctico*. España: Taurus.

BRUNER, Jerome (1986): 'Ethnography as narrative'. En: Victor Turner / Jerome Bruner (eds.): *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois, 139-155.

¹⁷ Véase Bruner (1986: 139-155).

- BUTLER, Judith (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michelle (2002): *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI Editores.
- GOFFMAN, Erwin (2006): *Frame analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- GOFFMAN, Erwin (1993): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HAMUI, Liz (2016): Entrevista al hijo mayor de Aslán [anonimizado]. 25 de octubre.
- HAMUI, Liz (1997): *Identidad Colectiva. Rasgos culturales de los inmigrantes judeo-alepinos en México*. México: JGH Editores.
- HAMUI, Liz (1989): *Los judíos de Alepo en México*. México: Maguén David.
- JODELET, Dennise (2008): 'El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales'. En: *Cultura y representaciones sociales*, 3, 5, 32-63.
- KLIKSBERG, Bernardo (2000): *El judaísmo y su lucha por la justicia social*. México: Fondo de Cultura Económica y Fundación Tzedaká.
- KOSELLECK, Reinhart (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Buenos Aires: Paidós.
- LALIVE D'EPINAY, Christian (1990): 'Récit de vie, ethos et comportement: pour une exégèse sociologique'. En: Jean Remy / Danielle Ruquoy (eds.): *Méthodes d'analyses de contenu et sociologie*. Bruxelles: Col. Sociologie, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louise, 84.
- LINDÓN, Alicia (1999): 'Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social'. En: *Economía, Sociedad y Territorio*, 1, 6, 295-310.
- MOORE, Ernest (1963): *Evolución de las Instituciones Financieras en México*. México: Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos.
- TURRENT, Eduardo (s/f): *Historia sintética de la banca en México*. Banco de México. <http://www.banxico.org.mx/sistema-financiero/material-educativo/basico/%7BFFF17467-8ED6-2AB2-1B3B-ACCE5C2AF0E6%7D.pdf> [15.04.2017].

IMEX XIV

**La avidez de conocimiento universal en la
literatura fundacional de tres escritoras
judeo-mexicanas**

Margo Glantz: razón y corazón a un tiempo

Sara Poot Herrera

(University of California, Santa Barbara / UC-Mexicanistas)

Punto de partida

Viajeras, las hay y muchas. Viajeras imparables, y a la vez escritoras prolíferas y lectoras asiduas, menos. Una de ellas, profesional del viaje, de la escritura y la lectura, y de la docencia, la investigación y los signos de la cultura, es Margo Glantz. Por parte de la madre y del padre es judía; gracias a la migración de su padre y de su madre es judía mexicana; y debido a ella misma es judía universal, una universalidad construida a lo largo de una vida que transcurre sobre todo en México, que Margo es mexicana (europea también) y su experiencia en México es México en su experiencia, nada menos que experiencia de vida.

Allí lo judío familiar se ata y desata a la vez en los distintos destinos de Margo y sus hermanas; el de ella ha sido desafiante, en un ir y venir de las tradiciones a la modernidad, en sus decisiones vitales, en sus aportaciones a varios y diversos campos de la cultura mexicana, reconocidas especialmente en la academia, la investigación, la docencia y también por la recepción en general de su obra creativa que, con la investigación, trasciende más allá de México. En esta obra se ubica el quinto libro de Margo Glantz, y el primero en ser premiado: *Las genealogías*¹. Estas "genealogías" son el eje de explicación "digamos de vida y obra" de una literatura de gran calibre intelectual que, al mismo tiempo escritura, es un repertorio de lecturas, una caja de resonancia de alto nivel de erudición, producción que se abre por todas partes al tiempo que es un cuerpo, un todo orgánico: absorbe, asimila, procesa, recrea, crea, propone; es un cuerpo con voz propia, autorial y autorizada en varias esferas de la cultura dentro y fuera del México de la segunda mitad del siglo XX y las dos primeras décadas del siglo XXI.

Las genealogías, donde la experiencia familiar judía y judía-mexicana se hace letras, es un libro clásico en muchos sentidos. En principio, y en clave bajtiniana, con "este inicio de memoria recogida", 1) los lectores nos asomamos a los ancestros de su autora, a su historia (plano cognoscitivo); 2) su autora hace una especie de homenaje a su familia, y a México (plano ético); y 3) los dos niveles anteriores se abrazan y trascienden (propriadamente estamos en el plano de la "creación verbal").² *Las genealogías* de Margo Glantz –*par elle même*– es el "logo"

¹ Anteriores a *Las genealogías* (1981) fueron *Las mil y una calorías. Una novela dietética* (1978), *Doscientas ballenas azules* (1979), *No pronunciarás* (1980) y *La guerra de los hermanos* (1982).

² Véase Glantz (1981: 147-150).

familiar, de añoranzas y esperanzas, y bicultural de conjunciones y conjunciones.³ Es punto de partida (como el nombre de la revista creada por su autora en 1966), de la re-creación familiar y de la creación de su autora. No es el nuevo libro 'borrón y cuenta nueva' sino los primeros pasos del pie firme donde se calza la obra literaria de Margo Glantz, *rara avis* en su tierra; de nuevos y viejos mundos (no sólo mexicas, no sólo españoles, no sólo mestizos), de un sincretismo enriquecido por las experiencias judías en México, en cuyas vanguardias está la familia Glantz Shapiro y dentro de ésta Margo Glantz, vanguardia ella misma.

Con sus tres hermanas creció entre la poesía y la cocina, entre los versos en *yidish*, ruso y ucraniano de su padre, y las recetas de su madre convertidas en deleitables *golubtzes*, *gefilte fish*, el *jolodietz*, los *vareniques*, los *gribelaj*, aquello que leemos en 'Sin cocina no hay pueblo' de Margo Glantz⁴ y que más de una vez probamos en el restaurante Carmel de la Zona Rosa de la Ciudad de México. Carmel fue al mismo tiempo un punto (y aparte), un espacio internacional, centro de reuniones intelectuales y artísticas donde al activismo cultural de su dueño lo marcaba un sello de tradición judía renovada, actualizada, mexicanizada.

Sobre su cultura letrada y libresca familiar (juntas casa y empresa de familia) Margo Glantz habla en sus entrevistas, en sus conversaciones, en sus libros, y de ella también leemos 'La cocina del exilio'. Tal variedad de lo salado y lo dulce, elaborada con productos mexicanos, se sazónaba en cada una de las casas donde vivió la familia Glantz Shapiro. Enumera Margo Glantz: calle de Zaragoza, calle del Golfo de Campeche, Popotla, calzada México-Tacuba.⁵ Alrededor de Tacuba, la casa familiar, y también en el centro de la Ciudad de México –La Lagunilla, La Merced...–, lo mismo que el sitio laboral de la familia. Y no olvidemos la calle Jesús María número 44. ¡Una niña judía nace en Jesús María! ¡Qué combinación! ("J" también de judía y "M" también de mexicana). La niña romperá piñatas, irá a las posadas cada diciembre, los viernes del año visitará la sinagoga, hará su primera comunión un domingo ("¡Alabad al señor de las semillas!"), y más tarde irá tras la peregrinación de la Malinche, se rendirá a la poesía y a la prosa de la Décima Musa, seguirá los pasos de la "musa callejera", se preguntará por los bandidos de Río Frío, volverá al siglo XX mexicano donde en la calle del Rayo descubrirá a la niña que debajo de la mesa vio venir al soldado de *Cartucho*. Después bautizará a los onderos (¿su *bat mitzvah*?), confirmará a los clásicos de medio siglo como Juan José Arreola, Juan Rulfo, se casará con los de su generación –Sergio Pitol, Carlos Monsiváis, entre pocos–, se casará con ella misma en su ficción. Y este casamiento íntimo la llevará a hablar con minucia del cuerpo y sus latidos, sus proporciones, sus carencias y resarcimientos. Es el suyo

³ Véase Cánovas (2008).

⁴ Véase Glantz (1981: 147-150).

⁵ Véase Huerta Mendoza (2017).

un cuerpo con el corazón en el intelecto y el intelecto en el corazón, con el impulso del humor judío y mexicano, con el sí y el no, con los extremos siempre en cuestión, con su sana malicia, con el cuestionamiento como visa de identidad, con la sensibilidad a flor de piel que percibe el detalle, la singularidad de las personas y las cosas.

"De la famosa México [fue] el asiento" del árbol genealógico de los Glantz Shapiro, la primera fotografía del álbum familiar, que la propia Margo capta en los fragmentos de *Las genealogías*. Con cada mudanza, un cambio de escuela, y en cada etapa de la infancia, la adolescencia y la juventud –difíciles por la situación económica de la familia (cultos pero no ricos) y por cierto antisemitismo circundante de aquella época (penoso el incidente del padre atacado en la calle; amable la acogida de la intelectualidad)–, cambios de instituciones (públicas, privadas), 'caras nuevas', adopción de compromisos personales, familiares, sociales, de intercambios permanentes. Varias constantes también: las traducciones de idiomas dentro de la propia casa, el medio intelectual y artístico inmediatos, la lectura como el pan de cada día, el trabajo fuera del hogar de la madre, del padre, de las hijas; las nuevas y viejas costumbres de la familia, migrante en su inicio y avecinada en la Ciudad de México. La lengua de los padres cedió a la lengua del país y fue bisagra de identidad entre las dos culturas que se encontraron y fusionaron. Las niñas lo veían "todo natural" y así lo era, "el sueño todo, en fin, lo poseía".

La historia familiar, literaria, cultural e intelectual de Margo Glantz da lugar a un capítulo de varios niveles de significación dentro de la literatura migratoria mexicana. En su conjunto, nos permitirían considerar de modo amplio e inclusivo movimientos culturales de ida y vuelta, las relaciones entre el 'aquí' y el 'allí' y entre las orillas, de la puerta de casa para afuera, para adentro, el antes y el después, los viajes en varias direcciones, esto es, el tránsito de saberes y experiencias culturales en movimiento constante. Modelo de este tránsito es Margo Glantz en lo que llamo "razón y corazón a un tiempo". Sustento inicial, su ascendencia europea judía, desarrollado en su México natal –"centro de sus obras y operaciones" –, y acrecentado en su peregrinar real y virtual por varias historias y geografías. Margo va, vuelve, se vuelve a ir, "vuelve a volver". El camino, también inicial, fue el cruce trasatlántico de sus progenitores, originarios de Ucrania, 'flechados' en Odesa: Jacobo Glantz y Elizabeth Shapiro.

Respecto a las relaciones trasatlánticas, dice Julio Ortega:

La lectura trasatlántica parte de un mapa reconstruido entre los flujos europeos, americanos y africanos, que redefinen los monumentos de la civilización, sus instituciones modernas, así como las hermenéuticas en disputa. Por ello, esta lectura da cuenta, más que de un tiempo histórico, de un tiempo transhistórico, entrecruzado de relatos y otra vez actualizados. Su discurso se mueve entre islas que rehacen la nominación y costas que exceden la catalogación. La historia cultural del sujeto trasatlántico no hace sino recomenzar (Ortega 2008: 18s.).

Es el recomenzar de los Glantz Shapiro y allí se inscribe la trayectoria de Margo Glantz. Trasatlántica a partir de su familia; ella, en viajes constantes –cruzando el Atlántico, el Pacífico, las fronteras norte y sur de México–, migraciones culturales frecuentes, de larga duración unas y breves otras. El libro como artefacto y punto de apoyo: los que lee, los que escribe, lo que nombra, lo que Margo relata en un vaivén constante de activo y alto nivel intelectual (ya dijimos), que transforma también el contexto familiar: éste seguirá igual y también objetivamente intelectualizado.

Respecto a las migraciones culturales, dice Vittoria Borsò:

[...] las migraciones y las diferentes configuraciones sociales vinculadas a ellas (diáspora, nomadismo, sujetos locales y comunidades de frontera, hibridación) forman parte de la experiencia cotidiana a escala mundial, los tránsitos tanto de conquistadores y viajeros como de las letras y de los saberes en el espacio transatlántico se encuentran en la base misma de lo que se denomina la ‘cultura latinoamericana’ y especialmente la mexicana. Obviamente, lo opuesto también es cierto: las culturas cruzaron el océano Atlántico también en la otra dirección. La historia de la cultura europea no debe y no puede prescindir de los aportes culturales latinoamericanos (Borsò 2012: 15).

Las concepciones teóricas de estas "migraciones", "configuraciones" y "relaciones trasatlánticas", y nosotros en diálogo con ellas, son la base de esta conversación, que tiene como objetivo precisar y desarrollar (aún más) el paradigma cultural que sugieren estas propuestas, por ahora aquí sólo mencionadas. Margo Glantz, integrante de un contexto familiar que era a su vez transformado y transformador, siguió innovándose e innovando en una dinámica de razón –Glantz intelectual, cuestionadora, reflexiva– y corazón –Margo sensible, amorosa, intuitiva. Conjunción sostenida en la lucidez, en la ironía, la curiosidad, el estudio riguroso, la articulación de una multiplicidad de saberes asimilados al mismo tiempo en progresión inconclusa.

En la obra creativa de Margo Glantz, sus textos son 'espejo' de sus propias migraciones culturales y oscilan entre varios géneros, canónicos o no; por ejemplo, diarios, cartas, crónicas, entrevistas, biografías y autobiografías, novelas, novelas sin ficción..., muchos de esos textos relacionados con obras de otras artes, por ejemplo, la pintura y la fotografía, la música y la escultura. La intelectualidad glantziana entraría enriquecida/enriqueciendo la definición de la esencia hispanoamericana/mexicana, la llamada "migración cultural".

Esta migración nunca pierde pie: en el territorio y la actualidad, y siempre con un marco previo de referencia judía-mexicana: como cuando escribe 'Mis lecturas'⁶; y 'Decir o no decir: la continuidad de la memoria'⁷. En ningún caso está ausente la agudeza, como leemos en

⁶ Véase Glantz en Alardín et al. (2006).

⁷ Véase Glantz en Huberman / Meter (2006).

'Siempre es posible lo peor'⁸, y en sus reflexiones muchas veces se hace explícita la figura de Jacobo Glantz, como lo vemos en 'Un padre judío en México'⁹. "Lo judío" de Margo Glantz se lee y selecciona en antologías diseñadas a partir precisamente de una "marca judía", como son 'Zapatos: andante con variaciones'¹⁰ y 'Kafka y Job, los dos hermanos'¹¹. Existe además una retahíla de conferencias y mesas redondas con el tema de la historia, la migración, el aporte cultural judío en América Latina, en México, de la propia Margo Glantz y algunas veces en diálogo con otras escritoras judías también y también mexicanas: Myriam Moscona, una de ellas quien, como Margo, es viajera de la palabra y de la imagen: es el viaje uno de los motivos y actos recurrentes en Margo Glantz. Tanto, que se prestaría a un *performance*, a una puesta en escena. Ella misma perfectamente podría ser autora, directora, narradora, personaje, apuntadora, crítica y reseñista; el vestuario, la escenografía (casa, libros, objetos), de ella misma, y la música elegida también por ella. Sin exagerar, Margo Glantz reúne todos y cada uno de estos atributos, ya en México, ya de viaje, ya judía, ya mexicana, ya maestra, académica, investigadora, lectora, escritora, cuestionadora. ¿Siempre lo fue? Siempre lo ha estado siendo, que en Margo Glantz el gerundio es el verbo de sus acciones.

Dentro del amplísimo registro cultural y una escritura en movimiento, quisiera brevemente detenerme en algo distinto, digamos novedoso (al menos para mí, y que tampoco he visto mencionado): su relación con los estudios chicanos y de éstos con episodios de la conquista.

Lo demás son coincidencias, no estos naufragios

En su artículo 'Mexican American Literature: A Historical Perspective', Luis Leal avanzó una base histórica para la aproximación sistemática a los estudios chicanos.¹² Con base en esta propuesta, en 1990 Juan Bruce-Novoa propuso a su vez que Álvaro Núñez Cabeza de Vaca era/es el primer autor chicano, lo que reformula en 'Naufragios en los mares de la significación: de la *Relación* de Cabeza de Vaca a la literatura chicana', que Margo Glantz recogió al compilar *Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*.¹³

La historia de la literatura chicana, consolidada con el riguroso estudio de Luis Leal, encuentra en el notable ensayo de Juan Bruce-Novoa una disquisición digamos posmoderna (estamos hablando de 1990) que hace rotunda una marca de identidad entre el autor de los *Naufragios* y la génesis de los estudios chicanos. Al mismo tiempo, Juan inscribe su propuesta

⁸ Véase Glantz en Huberman / Meter (2006).

⁹ Véase Glantz (2003).

¹⁰ Véase Glantz (2013); antes, en fragmentos de *Las genealogías* publicados en Feierstein (1989).

¹¹ Véase Glantz en Gordon (1999).

¹² Véase la versión original en Leal (1973); artículo ampliado en Sommers / Ybarra-Frausto (1979).

¹³ Véase Bruce-Novoa en Glantz (1993: 291-308). El artículo originalmente había sido publicado en Bruce-Novoa (1990).

en dicha marca de identidad en la dedicatoria de su estudio y así lo dice: "Para Dolores Novoa Bruce, cuyo naufragio duró muchos años más y quien me inculcó la alteridad vital. *In memoriam*".

Margo Glantz lee, pide y circula esta 'alteridad vital' dedicada a la madre que la hereda y ennoblece con ella los 'Naufragios en los mares de la significación: de la *Relación* de Cabeza de Vaca a la literatura chicana'. Tres lecturas en una, nada menos que la del emérito Luis Leal, la del inteligente Juan Bruce-Novoa y la de la egregia Margo Glantz. Y no fueron coincidencias las de hace unos años cuando sugerí esta relación –triple mínimo homenaje– en mi lectura 'Viajera que Glantz' en el *XVI Annual Mexican Conference. Tradición y Ruptura*, celebrado los días 29, 30 de abril y primero de mayo de 2010 en la Universidad de California en Irvine.

En la misma edición que parte aguas en los estudios coloniales –doble partida (en la historia de las ediciones y en la historia de la literatura colonial, y a ellas se une el cruce "colonial-chicano")–, Margo Glantz acompaña el fundante estudio de Juan Bruce-Novoa con su propio estudio: 'El cuerpo inscrito y el texto escrito en la desnudez como naufragio'. Cuerpo, desnudez y naufragio son tres de las principales líneas de investigación de Margo Glantz, autora precisamente de *Síndrome de naufragios* (1984) y de *La desnudez como naufragio. Borriones y borradores* (2005). El naufragio, que también es soledad, es un indicio, un símil, una condición, un atisbo, mancha, boceto, raya en el agua; una marca en la tierra. El punto de partida, de vista, de cohesión es el cuerpo, el cuerpo y sus partes.

Desde la mirada al cuerpo –de la historia, la escritura– Margo Glantz va recorriendo la historia cultural y literaria de México. Como antecedente de estos "síndromes" del cuerpo de la historia, y de una concepción del cuerpo físico y su condición y del cuerpo de la escritura, está *La Malinche, sus padres y sus hijos* (2001), colección organizada desde un concepto "simbólico" de familia: en un movimiento de "translación", Margo Glantz –mexicana porque nació en México y judía en cualquier lugar donde hubiera nacido–, arraiga en estas raíces y las estudia desde un lente sagaz que disecciona para luego reconstruir sus partes.

Lo hace también con su edición (ideada por ella) de *Sor Juana y sus contemporáneos* (1995), donde da muestras de hurgar ya no en la familia ancestral (aunque "simbólica"), sino en la época de la Décima Musa Mexicana, sobre quien ha escrito libros –*Sor Juana Inés de la Cruz. ¿Hagiografía o autobiografía?* (1995), *Sor Juana Inés de la Cruz: saberes y placeres* (1996); *Sor Juana: la comparación y la hipérbole* (2000)–, publicado otras ediciones –*Obra selecta de Sor Juana Inés de la Cruz* (con María Dolores Bravo Arriaga, 1994)– y muchos artículos. La niña de Nepantla (¿algún viso en ella de legado judío?) le cae muy bien a la niña judía del centro

de la Ciudad de México, tan sonriente en sus fotos de cuatro años (ya se le veía el toquecito irónico y travieso a la inteligente Marguito).

Glantz descubre y conquista, como lo hizo desde chiquita en México, y en cada etapa de la cultura y la literatura mexicanas; lo hace con escritoras y escritores y con su propia obra de ficción. Margo Glantz se convierte en sus personajes (en los que estudia y en los que ficcionaliza mientras dura el proceso) –"Zelig mexicana"– y siempre tiene conciencia de su tradición que va de sus raíces judías y sus ramas y frutos mexicanos. Unas y otros son un solo tejido, un tronco complejo de fibras e hilos bien trenzados. "Yo también me acuerdo" (así se llama su libro de 2014: *Yo también me acuerdo*) es una letanía, un estribillo, un recorrer mundos, un detenerse, un avanzar de nuevo. Así es lo judío mexicano en la autora que en casa y de viaje recibiría la noticia de tanto premio que se le ha otorgado y que ella merecedora (y lo sabe) ha recibido.

Lo que es el viaje para Margo Glantz

Todo un campo semántico: itinerarios, jornadas, cambios, travesías, recorridos. El viaje para Margo es un tema, un oficio, una obsesión, una profesión, una necesidad¹⁴. También una ficción y una mentira: promete ya no viajar tanto y dice: "Mi fuerte nunca ha sido la geografía". Ratifica ¿rectifica? sus 'mentiras' diciendo que "cada vez los viajes fueron haciéndose más cortos". Extranjera en todas partes –así lo dice–, Margo seguirá viajando porque en cada amor tiene un cuerpo de escritura y porque en su caso sí cree en amores de lejos y al mismo tiempo en la amistad de lejos y de cerca, de edades y nacionalidades distintas.

Inicia la ruta de sus viajes desde su propia ruta, persignada, *shalom*: "Por la amistad, la cultura, los museos, los lugares donde compro zapatos (porque me gustan mucho), ciertas tiendas donde me compro cierto tipo de ropa. Siempre recuerdo mis itinerarios según donde me compré algo. A veces soy despistada en la topografía de las ciudades; me pierdo hasta en Bellas Artes... pero nunca pierdo de vista donde compro cosas". Margo viaja también en su propia casa, sube, baja, derecha-izquierda, libros, plantas, pasado, presente, mármol negro, madera en el piso, espejos, recuerdos, mesa para los amigos: su 'patria flotante' comienza en casa, en ella misma. ¿Por judía? ¿Por mexicana? Por ella misma, porque sí ¿y por qué no?

De las grandes viajeras del siglo XIX a la gran viajera del XXI

¿Lejos quedó aquel anuncio "Zapatos del centro a precio de Tacuba" de la Zapatería La Nueva de Tacuba 517? Sí y no. De alguna manera es punto inicial donde Margo inicia su procesión,

¹⁴ Su primer libro (edición sobre el tema) es *Viajes en México. Crónicas extranjeras*, de 1964.

su peregrinaje, nuevas diásporas: de la casa al comercio familiar, de las escuelas a la universidad, del centro de lo que fue la capital novohispana a otros puntos de la ciudad y de su ciudad hacia el mundo. La calle de la zapatería podría convertirse en una calzada –Calzada Margo Glantz– que conectaría a Tacuba con Tres Cruces en Coyoacán. Cuántos pasos y puntos intermedios, desde los primeros viajes que dan vueltas al mundo para volver a la casa de la calle de Hornos donde desde hace tiempo reside. Allí, entre diccionarios y libros ("¿no oyes ladrar a Lola?", preguntaba Margo) prepara nuevos libros, nuevos viajes.

El 25 de marzo de 2010, Margo escribió en *La Jornada* sobre el título *Las grandes viajeras* de Marie Dronsart. "Su autora –dice–, una desconocida (por lo menos para mí, no la encontré en Google)" (Glantz 2010a). Se trata de una escritora francesa del siglo XIX. Autora de *Vers le pôle: Fridtjof Nansen* (1897), *Voyages en d'autres mondes* (1896), *William Ewart Gladstone* (1893), *Portraits d'outre-manche* (1889), *Les grandes voyageuses* (1894 y 1909). Veo que, entre otras viajeras de Marie Dronsart (a Margo le va a interesar), está Catalina de Erauso. Nada menos que La Monja Alférez. Otra vez a las genealogías femeninas, otra vez a la época de Sor Juana, otra vez a Margo Glantz quien, sin duda alguna, sería de *Las grandes viajeras* de Marie Dronsart. Sobre sus andanzas por el mundo, Myriam Moscona lo escribe (es "testigo ocular", "testigo de Margo") en 'Margo Glantz. Huellas de viaje'¹⁵.

Y lo leeremos también en 'El viaje como autobiografía', entre la extensísima bibliografía de nuestra estudiosa, investigadora, maestra de clases y de géneros. Como autora ha escrito tantos libros académicos como de ficción, de géneros diversos, los ha traducido, anotados muchos de ellos en distintos lugares y articulados a su regreso, a la casa propia de su escritura en Coyoacán, *myse en abime* de la cultura ancestral y mexicana de Margo Glantz, eco de viajes y de ida y vuelta a distintas latitudes y longitudes del mundo que "es un [su] pañuelo". Comenzó tarde con su creación –dice ella –y perfectamente bien– decimos nosotros. En lo especial una vez más impresionan los géneros y generaciones de los que hace lo que quiere, los libros que firma con su nombre porque su mano los ha escrito, dictados por el intelecto y el corazón.

Dije antes:

Ella sabe lo que es un cuerpo –la memoria de un cuerpo, el cuerpo de una memoria–, y lo muestra en cada uno de sus "momentos narrativos". El de ella es bifronte. Es rusa ucraniana y es mexicana; es judía y es católica; es racional y es supersticiosa; es académica y es escritora; una intelectual que sabe de modas, que está al tanto del *jet set* y escribe también en sus noches y días del *jet lag*. ¿Cómo lo hace? (Poot Herrera 2008).

¹⁵ Véase Moscona (2011).

Lo que es el viaje para Margo Glantz

El jueves 22 de abril de 2010 en *La Jornada* Margo Glantz publicó una crónica de ese día de viaje en la que cuenta su experiencia en un hospital:

En Calcuta, en un barrio muy popular, en una esquina, cerca del templo de la diosa Kali, un hospital fundado por la madre Teresa, edificio de estilo inglés [...] La abadesa nos conduce a la primera sala, donde se alojan los enfermos mentales, revueltos los niños, los jóvenes y los viejos; gesticulan, gritan o permanecen alelados; la segunda es sólo para mujeres y tiene desniveles: en el más alto, las desahuciadas [...] Los mendigos nos acosan cerrándonos el camino; son los tullidos, los leprosos, los ciegos, los llagados, los parias, los intocables (Glantz 2010b).

Margo anota, reflexiona, piensa en México.

Esta crónica se refiere a su viaje de la noche del 31 de enero de 2010 –por la mañana fue el gran homenaje de Bellas Artes; sólo llegó a su casa para dejar su medalla de oro que lució cual medallón de Sor Juana y de allí se fue al aeropuerto–, viaje que terminó la madrugada del miércoles 24 de febrero –pocas horas antes de que empezara su homenaje de la UNAM y a unos días de su homenaje de la Academia Mexicana de la Lengua (*La lengua en la mano*, otro de sus títulos), que fue el viernes 26 del mismo mes de febrero. Margo, con sus ochenta Glantz de potencia volvió a casa y allí continuó preparando sus manuscritos sobre su libro de viajes, sus viajes en los libros.

Ella misma se pregunta: "¿Qué me impulsa a viajar perpetuamente, o qué preguntas formulo cuando me desplazo por 'el mundo'? ¿Qué mundos son los que me atraen?" (Glantz 2008a: 13-19). Y narra un viaje mientras lee (1. 'En el aire'), cuenta sus experiencias últimas en Berlín (2. 'Orfeo y Eurídice'), reseña libros y hace pequeñas biografías mientras viaja (3. 'Estaciones, fortificaciones, campos de concentración'), y se detiene en Cracovia para tomar el tren a Auschwitz (4. 'Oświęcim'). Cita a Kafka: "Escribe Kafka en 1922: 'El viajero toma prestadas las rutas que, aun antes de empezar su recorrido, lo esperaban desde siempre. Puede afirmarse también en otro sentido que ese mismo viajero traza una ruta que, evidentemente, no hubiese existido si antes él no la hubiese recorrido'" (Glantz 2008a: 13-19). Nuestra viajera pide prestadas rutas y traza nuevas rutas, las suyas.

Margo Glantz viaja fuera y dentro de México:

También los viajes cuentan en la ciudad de México. Decidirse a tomar por la calzada Ermita Iztapalapa, pasar por la Viga, seguir un largo estrecho y entrar por la calzada Marte R. Gómez y llegar, por fin, pasando varias fábricas de transnacionales, hasta la UAM (Universidad Autónoma Metropolitana) de Iztapalapa es casi como ser Cortés. Y así me siento, en femenino, quemando mis naves o dándolas al través como precisa Bernal Díaz, cuando por fin pongo rueda en la explanada medio en construcción, con algunos papeles y latas entre las rejas –una especie de repetición de los inmensos terrenos baldíos de ciudades estadounidenses, Newark, por ejemplo, con todas las proporciones guardadas– y busco el

teatro Fuego Nuevo o Nuevo Fuego que, para seguir con las similitudes, me parece la Tierra del Fuego, cuando la describe Pigafetta (Glantz 2008b: 128s.)

Esta "mujer fuera" en Margo es "tierra adentro", ciudad, geografía, historia, apropiación, memoria grabada en la escritura.

De la gran viajera del siglo XIX a la gran viajera del siglo XXI

Guiada por una linterna mágica –mágica y razonada–, no es forastera del mundo sino habitante de cada lugar, lo que logra al leer guías de viaje, monografías, historias, el mapamundi cultural. ¡Qué lejos quedó el anuncio "Zapatos del centro a precio de Tacuba" de la Zapatería La Nueva de Tacuba 517! Sí y no. Margo Glantz prepara su libro de viajes, escribe privadamente y habla públicamente de 'Aires de cambio. El viaje como autobiografía'¹⁶.

Gran parte de la vida de Margo Glantz son los viajes (no niega 'la cruz de su parroquia'), los ires y venires de su familia, el viaje definitivo de los judíos Glantz Shapiro de Ucrania a la Ciudad de México. Los realiza de modo habitual y así los narra, con espíritu crítico y con el tono grave y humorístico de su voz que pasa por husos horarios distintos, por usos personales, de familia, amistosos, incluso de sus mascotas. Vuelve a casa, como si nunca se hubiera ido – pero si viaja siempre–, y con su varita de nardo ("varita de Margo") prosa lo que toca y saca hilo donde hay letras. De su biblioteca personal, es más que original el libro *El día de su boda* (1982), escrito a partir de tarjetas postales:

Me preguntaba, antes de escribirlo, por la causa de la popularidad que tuvieron esas postales, algunas de las cuales aún pueden encontrarse, ya muy descoloridas, en mercados de pequeñas poblaciones perdidas en la República: ¿resguardo contra la guerra? ¿Nostalgia porfiriana? ¿Temor a los cristeros y el olor al estiércol, al desorden? ¿Glorificación de la decente clase media? [...] ¿Quién que es quién no tiene su corazoncito enmarcado en una tarjeta postal perfumada suavemente? (Glantz 2008b: 17).

Margo sigue escribiendo ("escribíamos ayer") y sus libros siguen estando marcados por sus genealogías, de hecho son genealogías escritas por unas manos que transcriben lo que ven sus ojos pasando por sus (más de cinco) sentidos, a la luz de su inteligencia, su cultura, resultado de su talento, de la dote familiar y los dotes de su persona, heredera de unos padres que llegaron por la mar y se establecieron en una laguna, en la Ciudad de México, abigarrada y variopinta, enriquecida aún más por migraciones como las de esta familia que llegó para quedarse, transformando sus genealogías. Margo Glantz las escribiría años después, texto clave de su vida y en su obra. Necesariamente ésta es fragmentada y es, a su vez, fragmento de una creación mayor que va de la tradición judía a la mexicana, en un tránsito permanente que ahora parte de

¹⁶ Un fragmento de este escrito fue leído por su autora en la inauguración del Congreso Internacional del Instituto de Literatura Iberoamericana (ILI). Informa en Puebla *La Jornada de Oriente* el 25 de junio de 2008 (allí se publica). Véase Glantz (2008c).

México, país del que nos escribe su historia, su cultura, su literatura, desde dentro y en lo intermitente de sus viajes.

Con una parte de la obra de Margo Glantz se podría hacer una historia de la literatura mexicana; con otra, un tomo integrado de fragmentos, termómetros de épocas. Con otro más, un catálogo de citas, una crónica mexicana. También un álbum cultural del mapa anchuroso de sus viajes, y con otro un volumen de mitologías que se han creado por la fama de su elegante estilo de escribir y de vestir, y de calzar. Es una moda que no pasa, una escritura siempre moderna ya que sus andamios son tan firmes como abiertos. No es la suya una obra completa sino una 'obra reunida', un quehacer intelectual permanente, despierto, sin 'modestia y aparte', un pensamiento crítico. Su narrativa es el alma de un cuerpo en cuya savia están los ingredientes de dos culturas arraigadas en un cruce de experiencias abierto a nuevos linajes y tradiciones. La creación de Margo Glantz es modelo de cambios y aperturas; el corazón de la obra tiene sus razones.

Bibliografía

ALARDÍN, Carmen et al. (eds.) (2006): *Retratos y autorretratos: de Griselda Álvarez a Ángeles Mastretta*. México: INBA.

BORSÒ, Vittoria (2012): 'Introducción: migraciones culturales – topografías transatlánticas'. En: Vittoria Borsò / Yasmin Temelli / Karolín Viseneber (eds): *México: migraciones culturales – topografías transatlánticas. Acercamiento a las culturas desde el movimiento*. Frankfurt a. M: / Madrid: Vervuert / Iberoamericana.

BRUCE-NOVOA, Juan (1990): 'Naufragios en los mares de la significación: de *La Relación* de Cabeza de Vaca a la literatura chicana'. En: *Plural*, 221, 12-21.

CÁNOVAS, Rodrigo (2008): 'Cuadernos de notas de *Las genealogías*'. En: *Revista Chilena de Literatura*, 72, 115-125.

FEIERSTEIN, Ricardo (ed.) (1989): *Cuentos judíos latinoamericanos*. Buenos Aires: Raíces.

GLANTZ, Margo (2013): 'Zapatos: andante con variaciones'. En: Rosa Mary Salum (ed.): *Delta de las arenas: Cuentos árabes, cuentos judíos*. México: Literal Publishing, 47-76.

GLANTZ, Margo (2010a): 'Las grandes viajeras'. En *La Jornada*, 25 de marzo.

GLANTZ, Margo (2010b): 'Viajes'. En *La Jornada*, 22 de abril.

GLANTZ, Margo (2008a): 'Una alfombra mágica'. En: *Luvina*, 52, 13-19.

GLANTZ, Margo (2008b): *Obras reunidas II. Narrativa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

GLANTZ, Margo (2008c): 'Aires de cambio. El viaje como autobiografía'. En: *La Jornada de Oriente*, Puebla, 25 de junio.

GLANTZ, Margo (2003): 'Un padre judío en México'. En: *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1, 105-118.

GLANTZ, Margo (2001): 'La cocina del exilio'. En: Serrano Migallón (comp.): *Recetas manchegas de doña María-Ana*. México: UNAM.

- GLANTZ, Margo (ed.) (1993): *Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*. México: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- GLANTZ, Margo (1981): *Las genealogías*. México: Martín Casillas.
- GLANTZ, Margo (1964): *Viajes en México: Crónicas extranjeras*. México: Secretaría de Obras Públicas.
- GORDON, José (ed.) (1999): *Humanismo y cultura judía*. México: UNAM.
- HUBERMAN, Ariana / Alejandro Meter (eds.) (2006): *Memoria y representación: configuraciones culturales y literarias en el imaginario judío latinoamericano*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- HUERTA MENDOZA, Leonardo (2017): 'Margo Glantz: lectora y escritora apasionada'. En: *El Universal*, 2 de febrero.
- LEAL, Luis (1973): 'Mexican American Literature: A Historical Perspective'. En: *Revista Chicano-Riqueña*, 1.1, 32-44; versión ampliada en Joseph Sommers / Tomás Ybarra-Frausto (eds.) (1979): *Modern Chicano Writers*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 18-39.
- MOSCONA, Myriam (2011): 'Margo Glantz. Huellas de viaje'. En: *Revista de la Universidad de México*, 85, 40-43.
- ORTEGA, Julio (2008): 'Introducción. Posteoría y estudios trasatlánticos'. En: Julio Ortega / Celia del Palacio (eds.): *México trasatlántico*. México: Fondo de Cultura Económica, 9-24.
- POOT HERRERA, Sara (2008): 'Calzar a Margo, señores, es señal de desafío'. En: *El Diario de Yucatán*, 22 de julio.

Figuraciones y fulguraciones mexicanas en textos de Esther Seligson

Leonardo Senkman

(Universidad Hebrea de Jerusalén, H Truman Research Institute)

Jugábamos en dos bandos: árabes y judíos. Acababa de establecerse Israel y había guerra contra la Liga Árabe. Los niños que de verdad eran árabes y judíos sólo se hablaban para insultarse y pelear. Soy de la Irgún. Te mato. Soy de la Legión Árabe [...] Comenzaban las batallas en el desierto. Le decíamos así porque era un patio de tierra colorada, polvo de tezontle o ladrillo, sin árboles ni plantas, sólo una caja de cemento al fondo [...] Bernardo Mondragón, nuestro profesor, les decía: Ustedes nacieron aquí. Son tan mexicanos como sus compañeros. No hereden el odio. Después de cuanto acaba de pasar (las infinitas matanzas, los campos de exterminio, la bomba atómica, los millones y millones de muertos), el mundo de mañana, el mundo en el que ustedes serán hombres, debe ser un sitio de paz, un lugar sin crímenes y sin infamias. En las filas de atrás sonaba una risita. Mondragón nos observaba tristísimo, se preguntaba qué iba a ser de nosotros con los años, cuántos males y cuántas catástrofes aún estarían por delante. Hasta entonces el imperio Otomano perdura como la luz de una estrella muerta. Para mí, niño de la Colonia Roma, árabes y judíos eran "turcos". Los "turcos" no me resultaban extraños como Jim, que nació en San Francisco y hablaba sin acento los dos idiomas; o Toru, crecido en un campo de concentración para japoneses [...] (Pacheco 1981).

Elijo el texto ya clásico, 'Las batallas en el desierto', de José Emilio Pacheco (1980), aparecido en el suplemento cultural de *Unomásuno*,¹ para contrastar las profundas diferencias en la representación del barrio de la Colonia Roma de su infancia respecto de algunas figuraciones del barrio de la Colonia Condesa donde Esther Seligson vivió en los mismos años su infancia y adolescencia.

Obviamente no me propongo comparar el registro memorioso del conflicto judeo árabe en textos de Pacheco y de Seligson.² En cambio, son significativos los totalmente distintos modos en que ambos escritores evocan los años de infancia y su locus familiar. El niño narrador en *Las batallas en el desierto* guardará intacta la memoria de su niñez en Avenida Álvaro Obregón, desde aquel instante de 1948 en que se enamoró de Mariana, En cambio, para Seligson, "el tiempo sin tiempo de la infancia, ese estado de gracia cuya duración transcurre en el puro presente, sin pasado ni futuro", (Seligson 2005a: 87) como escribirá a propósito del libro *Andamos huyendo Lola*, de Elena Garro (1980), pocos meses después de que Pacheco publicara *Las batallas en el desierto* en el mismo suplemento de *Unomásuno*.³ Si

¹ El texto se publicó en 1981 como capítulo dos 'Los desastres de la guerra' en Pacheco (1981).

² Esther Seligson escribió lúcidas reflexiones y ensayos sobre la primera guerra de Israel en Líbano (1982) y del conflicto con los palestinos, reunidos todos en su libro póstumo, *Escritos a mano* (véase Seligson 2011: 157-198).

³ Véase Seligson (2005a: 90-93).

la función de la escritura, según la autora de *Los recuerdos del porvenir*, era olvidar la perdida memoria y volver a la memoria para rescatar, precisamente, los recuerdos del porvenir, Seligson se propuso transitar ese mismo surco escritural abierto por Garro, pero retornando al comienzo del tiempo desde un ineludible presente.

Seligson escribió en España su primera novela *Otros son los sueños* (1973), donde narra el deseo de la protagonista de irse de su casa, abandonar la ciudad natal en pos de una travesía de libertad. Muchos años antes de descubrir su "morada en el tiempo" fuera de México (Senkman 2013), la voz narrativa en *Otros son los sueños* no buscaba mirarse en un espejo que le devolviera su imagen urbana cotidiana, sino soñarse en una imagen total y única donde pudiera decir sin miedo "no soy nadie y soy todos, no estoy en ninguna parte, pero vengo de los más lejanos lugares" (Seligson 1973: 66).

Esa pertinaz búsqueda de un tiempo verdadero supuso para Seligson desechar aquel otro tiempo de la duración transcurrida durante la infancia y adolescencia en el hogar paterno en la Ciudad de México. A diferencia de la Colonia Roma de Pacheco, no sorprende que estén ausentes en ficciones de Seligson representaciones de sitios de su infancia, en la Colonia Condesa, llamada "Di Kolonie" por la generación de sus padres inmigrantes.⁴ En cambio, la espiral de metamorfosis de aquel "niño que fui y la niña que quise ser, y la niña que fui y el niño que quise ser" (Seligson 2004), sí está muy presente en ficciones de su libro *Jardín de Infancia*, completamente refractarios a poetizar calles de México en una ciudad-texto.⁵

Sin embargo, reconocemos el barrio de su infancia cuando los niños se divierten en "un juego de escondidas, persecuciones y reencuentros" (Seligson 2004: 199); pero no se deja narrar la poética del paisaje urbano, mucho menos el espacio nacional mexicano; como si desde sus primeros textos, Seligson hubiera estado desinteresada de expresar ese deseo de autoctonía, tan común a muchos intelectuales colegas suyos que escribieron sobre la comarca en donde se aquerenciaron desde la niñez. Seligson recién deja testimonio de la colonia al culminar su obra literaria, cuando acabó de escribir el libro de memorias *Todo aquí es polvo* (2010), poco antes de su muerte. Pero a diferencia de la memoria barrial de Pacheco, Seligson no se propuso describir los edificios Condesa, los cines antiguos y los amplios espacios verdes. Mucho menos se ocupó de la mudanza de los inmigrantes judíos del centro de la Ciudad, a Condesa-Hipódromo, ni tampoco de la construcción de nuevos núcleos de vida judía en la *Kolonie*: la sinagoga y el centro comunitario en Acapulco 70, el colegio Yavne en la calle de Agrarismo donde ella estudió, o el Kadima en la calle Ámsterdam. Tampoco se recuerdan carnicerías, tiendas de abarrotes y panaderías de aquel ambiente 'todo *kasher*', con

⁴ Véase Esteva Salazar (2011).

⁵ Véase Dolle (2011: 127s.).

"murallas mentales de gueto", según Enrique Krauze.⁶ Tal registro del pasado judío urbano mexicano fue realizado antes por Silvia Seligson, la hermana de Esther, en una tesis de antropología social.⁷ Las memorias de la escritora tampoco reparan en la mezcla de los estilos vanguardistas, en especial el art deco y el art nouveau en la colonia Condesa, cuyas formas geométricas y amor por lo grandioso se aprecian en construcciones emblemáticas como el edificio Chapultepec, frente al Bosque de Chapultepec.

Sin embargo, el Parque México es un referente en varios textos, mas no como espacio de cohesión social de la comunidad judía en su primera época donde solían realizar actividades los niños en el grupo de scouts, las señoras platicaban durante las mañanas, y los señores conversaban el sábado después del rezo en la sinagoga.⁸

El Parque México es escenario de algunos textos memorables en que Seligson recuerda al padre y a otros afortunados "sentados en las bancas, murmurando al oído entre ellos", que arribaron antes del Holocausto. En 'Errantes' se evoca a "mujeres todavía con idénticos peinados y joyas, y a los hombres con antiguos sombreros, gafas, y bastón que rememoran y rememoran en su lengua maternal cual si no hubiese transcurrido el tiempo" (Seligson 2004). Su padre no participaba en esos corrillos de sociabilidad y su hija lo describe como un trasterrado taciturno y acosado:

Solo camina y camina y le da una y otra vuelta al Parque sin detenerse apenas cuando lo saludan, sin responder más de dos o tres frases en lengua que ya olvidé, tan salpicada de ironías adoloridas y juegos de palabras cuyas infinitas connotaciones les hacen entrecerrar los ojos a esos ancianos (Seligson 2004: 162).

Su padre, Szlome Zeligson, llegó a México en febrero de 1930, vía Le Havre, Saint Nazaire, Santander y Cuba, desde la frontera oriental de Bielorrusia; y Carlos, el hermano mayor, desembarcó a los pocos meses, mientras que Max, el menor, vino con 17 años en abril de 1932; sólo uno de los hermanos paternos desembarcó en Oklahoma donde emigraron además otros parientes paternos y maternos. Ellos fueron los únicos familiares que sobrevivieron a la Shoah.⁹ Los hermanos relojeros y joyeros que ayudaron al padre a instalarse en un local de joyería en el Zócalo "hablaban ídish entre sí"; fue en ese ámbito mercantil del Centro que

⁶ Enrique Krauze aclara que la colonia Hipódromo-Condesa "[n]o era un gueto propiamente, pero lo vivíamos como tal. Nuestras murallas eran mentales. Era como si el lenguaje oficial de aquella colonia fuera el yidish, y la religión única la judía [...] La Hipódromo era la ciudad, y el parque el bosque" (Krauze 2001: 150).

⁷ Véase Silvia Seligson (1983).

⁸ Además del sábado, durante los domingos los inmigrantes judíos "emulaban a sus nuevos connacionales paseando en Chapultepec, Xochimilco, los parques España y México; cada familia retrataba a sus pequeños vestidos con trajes de charro o de china poblana. Se cantaba la música del país de origen, y a la vez comenzó el apego al mariachi, a los boleros y a la música tropical, además de incorporar gastronomía nativa como la tortilla, el chile o el mole" (Goldsmid Brindis 2010: 117s.).

⁹ Véase Seligson (2010a: 41).

Salomón "se armó una identidad nueva accesible y simpática que le otorgaron con el apodo de El Polaco" (Seligson 2010a: 39).

Al cabo de muchos años, la hija se imagina al padre inmigrante taciturno, a quien le impactó el abigarrado mundo del Centro de feño y sus sucesivas transformaciones. Ella escribe de ese

ser quebrantado por sabe Dios qué tribulaciones que ya viejo se le consolaban escuchando discos de música judía o con aquellos con las canciones cuando llegó al Distrito Federal, a un México de comerciantes que bebían pulque, tepache y cerveza *Moravia* (de preadolescentes nos llevaba con sus amigos al SEP a beber cerveza oscura de barril), jugaban a los naipes, apostaban en el Frontón México al *Jai Alai* y en los palenques, amaban la cacería, los toros, las excursiones, los viajes a provincias y frecuentaban las casa de putas; un México abierto a los extranjeros, rico en hospitalidad y con no tantos resentimientos sociales. Pedro Vargas, Mario Lanza, María Luisa Landín, las Hermanas Águila, Toña la Negra, Elvira Ríos, Lupita Palomera con *Vereda Tropical*, eran sus favoritos (Seligson 2010a: 48).

Pero a pesar de que Salomón Seligson era apreciado como un polaco que gustaba de la música mexicana, su hija narra en 'Errantes' "los ramalazos de angustia en el pecho" que le causaba la misma canción triste que entonaba siempre el padre mientras se rasuraba (Seligson 2004: 162). Sin embargo, y sin afán de vernaculizarlo durante los primeros diez años de mexicanización antes de su casamiento, la hija observa la fisonomía del padre en un álbum de fotos con el sombrero Arturo de Córdoba, traje sastre con chalequillo, corbata, zapatos de charol negro y blanco, paseando con amigos en un Ford descapotable; simultáneamente, la sobrina trae a la memoria el modo en que su tío Max se mexicanizaba, ese relojero y joyero tentado siempre por la pasión de jugar con el azar, "ya fuera en la lotería, el pocker, las carreras de caballos o los negocios" (Seligson 2010a: 47).

A diferencia de otros inmigrantes que ascendieron a clase media, la hija recuerda que a su padre nunca le gustó conducir carro, y continúa viéndolo "cada mañana cuando tomaba religiosamente su camión Mariscal Sucre desde la casa de Cuautla 22, en la Condesa, hasta el Zócalo, y así retornaba por las noches " (Seligson 2010a: 59) Ambiente popular mexicano que sin dudas influyó en "el polaco" a encariñarse con las gentes sencillas del Zócalo donde la convivencia alcanzaba a veces ribetes "epifánicos":

Cuando el fatídico Uruchurtu aun ni se vislumbraba con su urbanismo devastador, acudir al Centro durante las fiestas de fin de año era otro de esos acontecimientos epifánicos: las calles atestadas de luces, los comercios, el Zócalo con sus bancas, prados, y tranvías, se llenaban de adornos, esferas, piñatas, escarcha multicolor, y a mi hermana y a mí se nos otorgaba el privilegio de escoger aquellos adornos que engalanarían las vitrinas de la joyería y el arbolito de Navidad que, contra la oposición de mi abuela, ponía en casa mi madre. Sabor a buñuelos, a pambazos y sopes, olor a heno y pino frescos, húmedos, las pilas de juguetes nosotras los recibíamos de los Santos Reyes, los villancicos, el airecillo frío de diciembre, una suerte de fraternidad entre los transeúntes, ningún gesto parecía

inútil, huero, un espectáculo de configuraciones rítmicas, cuyo gozo parecía provenir de todas partes y de ninguna en particular [...] (Seligson 2010a: 59).

El México de la madre fue otro espacio completamente distinto al del padre, un centro urbano socializador del buen gusto, el consumo cultural y artístico:

Ella venía de un mundo construido en las promiscuas calles del Centro defecho donde deambulaba con sus amigas y donde había crecido desde los casi siete años que llegaron desde Moscú. El castellano era su lengua –el ídish se hablaba en su casa y lo entendía perfecto, pero no lo leía ni lo escribía y jamás la escuché hablarlo, la escuela pública su ambiente natural, el cine su pasión, y la lectura indiscriminada de poesía y novela le ocupaban la espera de un Príncipe Azul, sin duda poco acorde con la realidad de esas señoritas de la Comunidad Asquenazi que ya desde la preparatoria asistían al Club en Tacuba 15 en busca de un buen partido– "Tu mamá era muy alegre. Era la más bonita y la que mejor bailaba. Y ¡cómo le gustaba la ópera!, me comentó conmovida una amiga suya [...]! (Seligson 2010a: 62).

Su padre le envidiaba la capacidad de disfrutar la vida, la música, las amistades, de la menor ocasión para salirse de la rutina y desabridéz cotidiana: La hija escritora también fantaseaba muchos años después de que falleció su mamá, volver a reencontrarla como si fuesen dos muchachas jóvenes de la misma edad, para platicarle de sus sueños de mujer romántica y juntas poder ver nuevamente aquellas películas que siempre amó con Gary Cooper y Humphrey Bogart. Leemos en 'Retornos':

Por la calle de Tacuba, llena de puestos fritangueros y antojitos acomodáramos en unos banquitos poco estables, comeríamos sopes y beberíamos una *chaparrita*, mientras repasamos las escenas donde Fred Astaire y Ginger Rogers se miran antes de bailar a dúo (Seligson 2004: 193).

La hija recuerda el relato materno de los domingos: "nos íbamos *en bola* a la feria de Chapultepec con los muchachos, a remar, a la feria, a ver el paseo de las ricas en sus coches de caballos, toda una excursión; de los apenas completados dos años en la escuela preparatoria, mi madre me platicaba que guardaba sus 'mejores recuerdos'" (Seligson 2010a: 51).

Ir de feria a Chapultepec los domingos continuará siendo para los padres de Esther un rito familiar muchos años después de casados, al igual que para otras numerosas familias amigas con niños. La hija esboza un nostálgico recorrido de la madre por la colonia Condesa:

Ella se arreglaba a recorrer el arbolado camellón de Mazatlán hasta casa de los primos hijos del tío Max, regresar juntos a la esquina de Vicente Suárez donde ya esperaban las otras familias amigas con sus respectivos niños para irnos "en bola" a la feria de Chapultepec. Fue nuestro ritual de infancia hasta más o menos los diez u once años (Seligson 2010a: 55).

Sin embargo, ese hábito se interrumpió al aparecer el "Deportivo Israelita" en la vida social y deportiva del padre; Salomón fue campeón de tenis de veteranos, pasión que para la hija del

frecuentador del club social y deportivo de la comunidad, marcó dos épocas bien definidas en su vida, "mi padre antes del tenis y después del tenis" (Seligson 2010a: 55).

Hijo octavo de una familia religiosa, su padre no quiso volver a saber de su pasado de judío observante, ni de su cultura y tradición religiosa, aunque la hija recuerda que

más o menos guardaba las apariencias frente a su suegro, moscovita conservador, gracias al cual mi hermana y yo entramos a estudiar a la escuela judía Yavne y mantuvimos la identidad que Salomón sólo parecía recuperar durante las dos noches de Pesaj celebradas ortodoxamente en casa del suegro (Seligson 2010a: 54).

Sin embargo, uno de sus recuerdos de temprana adolescencia en el hogar era "escuchar juntos por las noches los programas de Cri Cri a través de la radio, la 'Hora Idish' los domingos seguida de la 'Hora Española' y sus zarzuelas, el cante jondo" (Seligson 2010a: 60).

Muy significativa es la necesidad de la hija de puntualizar que en la vejez la popularidad del padre a ojos de vecinos y de quienes lo cuidaban después de un accidente, ya no "estribaba en ser 'el polaco', sino justamente en ser don Salomón 'el señor judío', y de modo semejante "distinguían a sus pacientitos: 'el herr teutón', la 'viejita rusa', el 'míster inglés', 'la gachupina' con un muy mal sentimiento de resentimiento social" (Seligson 2010a: 65).

Pero cuando la hija oía la voz de su padre cantando comprendía que sonaba distinta a la de aquellos otros ancianos. Muchos años después sigue escuchándolo cantar, e intenta "atrapar las entonaciones que surcaron mi infancia", para comprender "el por qué persiste, inmovible y tenaz en mi cuerpo, la memoria, memoria sin imágenes, de ese dolor solidario y viejo que aprendí cuando oía cantar a mi padre y que él aprendió de su abuelo y éste de su bisabuelo [...]" (Seligson 2004: 162s.).

Cosmogonías y fulguraciones narrativas

Ahora bien, si el trazo urbano de la Ciudad de México se rehúsa a la representación literaria, las figuraciones del México más profundo se leen en relatos cosmogónicos de Esther Seligson. Sus voces mitológicas provienen de la tradición bíblica y la cabalística en diálogo fecundo con la tradición náhua, griega e hindú.¹⁰

La escritora siente ser parte de esta confluencia de civilizaciones en la cual la dimensión mexicana de su obra, aun atenta a personajes y al pasado prehispano, se abre permanente al diálogo y fulguraciones del acervo cultural del legado espiritual de Oriente y Occidente. El sujeto lírico de estos textos se energiza en mitologías religiosas variadas; la narradora

¹⁰ Véanse algunos ensayos de Esther Seligson publicados en diferentes revistas y periódicos, antes de ser recopilados en *A Campo traviesa* (2005a: 384-410), a saber: 'Hueso de mis huesos y carne de mi carne' (*Diálogos* 120, nov.-dic., 1984); 'El oro en la tradición judía' (*Diagonales*, I, México, 1985); 'Antiguo Testamento, nueva visión' (Catálogo INBA, dic.1985-marzo 1986); 'El fin del milenio y la consumación de los tiempos' (*Nexos* 120, dic.1987); además, véase su prólogo, 'Forjar la luz' en Saúl Kaminer (2005: 5-19).

describe así su imagen de la serpiente y de la energía impersonal que subyace en todo lo existente:

Ella (se) pregunta: ¿No son acaso las insignias de Huehuetéotl, Dios Viejo; la serpiente de fuego Xiuhcōatl y el pájaro de fuego Xiuh-tōtotl? ¿Y la energía ígnea Kundalini que, según los hindúes, anida en la región coxígea del cuerpo humano, no por ventura es la Serpiente enroscada en el bíblico Árbol del Edén? Ese árbol donde Eva "cuelga" su inocencia, el mismo Vellochino que habrá de perder a Medea, el Madero que servirá de sarcófago a Osiris, de Cruz a Odin, a Jesús y de horca a Yocasta, a Judas (Seligson 2005a: 132).

Anhelo de unión del alma individual con el alma cósmica, los relatos cosmogónicos de Seligson habitan en espacios sagrados muy diferentes al de las ciudades donde no tienen cabida "modelos de interpretación del mundo que postulan la unidad fundamental de la materia, que es energía, luz" (Seligson 2005a: 133). En vez de morar en la ciudad, el espacio urbano mexicano es abandonado por los personajes de Seligson, acuciantes peregrinos en pos de ámbitos sagrados donde algo logra sea 'real' en la medida que se conecta con su fundamento 'originario', pero en un horizonte espacial que trasciende la mera celebración ritual, de fieles creyentes conectados con una experiencia "teo-fánica" (Bentué 2003: 236s.).

En cambio, los peregrinos de Seligson son seres que se exilian de la ciudad, de su casa paterna y del país natal, lanzándose a la búsqueda de los mitos del "centro" (*axis mundi*) o del "ombligo" (*omphalos*). Un ejemplo narrativo notable de confluencias de tradiciones culturales diferentes que metaforiza esa búsqueda del exiliado tornado exiliado es el relato 'Eurídice'.

La Isla Maravillosa, se dice que dicen los que supieron de estos hechos, sólo se posa bajo aquellos que nada tienen o esperan. Ni siquiera es necesario desear su venida: llega. Y es su fragancia a verde jengibre lo que la delata. Cruzas un Puente y otro Puente. De un lado el cementerio. Del otro, la ciudad. Pero el vuelo de las campanas envuelve a las dos orillas por igual. Es necesario que pierdas tu propio umbral. Para que encuentres los linderos de la ciudad. Para que ella se abra a ti es menester olvidar el plano que con tal minucia consultas, poner de lado los mapas y dejarse llevar, nodular con las costanillas, resbalar por las aceras, adentrarse en el olor de algún guiso, rebotar todas las pelotas de los niños y perseguir la carrera de los gatos [...]. Despréndete. Deja tu país, tu lugar de origen, tu casa paterna. Los suburbios donde creyeron arraigar tus antepasados, guetos, aljamas. La ciudad preferida, la que tiene su río afuera, la Villa del Oso y del Mandrón, la de los cielos puros y azulidad incomparable [...] Peregrino, cayado en mano y concha en el sombrero, ¿no recuerdas acaso cuántas sendas has transitado ya? ¿Por qué hoy te detienes así, tan absorto en el reflejo de esas aguas eternamente pasajeras? La ciudad de tu nacimiento fue lugar de canales y de sangres. Y también ahí hubiste de abandonar los fardeles, y tu nombre, para empuñar otro rostro. El rostro del hereje, las carnes chamuscadas. ¡Ay de las ciudades que ardieron en la cruz! (Seligson 1988: 82s.).

El sujeto lírico en relatos de *Isomorfismos* (Seligson 1991) no sólo concilia tradiciones mitológicas y religiosas heterogéneas, sino que logra construir un campo semántico sincrético mediante la mestización de voces narrativas y lexicales del legado náhuatl, el judaísmo talmúdico y el cabalista, además de la cultura sagrada del Tibet y el hinduismo. Pero lejos

están esos textos de la retórica del mestizaje mexicano¹¹; tampoco del pluralismo intercultural y multiconfesional del Nuevo Milenio.¹²

En realidad, ellos modulan la larga travesía de reconciliación del sujeto lírico consigo mismo fuera de su país natal. Y si el regreso recorre sus desplazamientos, esos textos no aluden al regreso a la patria mexicana después de un prolongado exilio. El extenso poema *Alba Marina* (Seligson 2005b), invocación a las diosas madres frente al mar de Bengala, se abre con epígrafes de Rabí Nahman de Breslov, continúa con Sri Aurobindo, Ashtavakra Gita, Moshe Cordovero, BaalShem Tov, Exodo (20: 24), y finaliza la segunda parte con el *Kadish for a Child Not Born*, de Imré Kertész.

Oración de retorno (Tikum) escrito en Jerusalem (Seligson 2006), no es la vuelta al hogar ni tampoco fin del exilio. Poema de reconciliación, la peregrina solicita la bendición de Magna Mater "para lo que aun me queda por andar" (Seligson 2010b: 81). Esta invocación de purificación reparadora a fin de "perder en el origen la desconocida errancia" (Seligson 2010b: 73) se prolonga en otras travesías evocadas en el poemario *A los pies de un Buda sonriente* (Seligson 2007).

Ahora bien: el esplendor de purificación de lo Divino que actúa a través de los espacios (sagrados) en los textos de Seligson no se restringen a una sola ciudad santa. El México profundo que surge en la poética seligsoniana se prodiga de espaldas al DF de su ciudad natal, pero logra reencontrarla en otras ciudades santas como Jerusalem. Es el intento logrado del texto 'De ciudades santas y tierras prometidas: Jerusalem y Tenochtitlán'¹³.

México-Tenochtitlán es la ciudad donde nací, cuna de mi infancia y adolescencia que se me alejó un día como se aleja un amor que sabemos, sin embargo, no se perdió. Más tarde la reencontré en el rostro de otras ciudades santas, Toledo, Praga, Jerusalem, Lhasa, y al adentrarme como lo hice en Jerusalem con el hebreo, en el corazón de su lengua antigua, de su cábala: el náhuatl. Y fue ahí donde vinieron a cobrar cuerpo y entretenerse las imágenes y semejanzas entre las historias de mi lugar de nacimiento y las de mi pueblo ancestral, y cuya confluencia se centra en el papel preponderante que jugó el Templo dentro de la vida religiosa, política, y social de ambos pueblos, el mexicana y el israelita (Seligson 2005a: 414s.)

Pero existe otra dimensión además de la religiosa que hermana México y ciudades sagradas como Jerusalem: ser ambas tierras prometidas que para Seligson no es territorial sino mora en la escritura y la palabra, "lugar donde todos los exilios culminan, donde el corazón se sacrifica vacío de sangre para que la Voz Divina se manifieste, pues la escritura es la única Tierra Prometida que le espera al escritor, y el Libro la única ciudad santa que le da cobijo" (Seligson 2005a: 416).

¹¹ Véanse Rizo (2003: 130-132); Tenorio Trillo (2006).

¹² Véanse Sartori (2002); López / Moya / Hamel (2009); Lehman en Roniger (2017).

¹³ Véase Seligson (2005a)

Coda

Las figuraciones de México en la obra de Esther Seligson invitan a ser leídas ajenas completamente a las representaciones literarias del barrio en el Distrito Federal, o de intentos discursivos de poetizar sus calles y espacios públicos donde habitan heterogéneas y también diferenciadas comunidades de origen inmigratorio como la judía. Sus entrañables girones memoriosos sobre la Colonia Condesa son refractarios tanto a una cartografía urbana como asimismo a un relato étnico de barrio judío. El acto generador de las figuraciones de México DF surge en la escritura e imaginario del destiempo de la infancia y adolescencia de Seligson, completamente fuera de cualquier radio urbano, pero fulgurando en un permanente presente, y que prescinde del trabajo biográfico de las horas y de los días.

A la escritora no le interesó escribir textos urbanos sobre México como una ciudad –texto en cuyo pentagrama otros escritores pudieron haber metaforizado 'literariamente' su heterogénea y mestiza población de metrópolis. En cambio, leemos un insospechado México profundo y abierto mientras Seligson va construyendo en un campo semántico sincrético su diapasón a través del cual escuchamos fulgurar voces narrativas y lexicales del legado náhuatl, el judaísmo talmúdico y el cabalista, además de la cultura sagrada del Tibet y el hinduismo.

Bibliografía

- DOLLE, Verena (2011): 'Fantasías urbanas: México D.F. por Rafael Ramírez Heredia (*La jaula de Dios*), Guillermo Fadanelli (*La otra cara de Rock Hudson*) y Roberto Bolaño ('Jim')'. En: *iMex. México Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico*, 1, 1, 127-141. <http://www.imex-revista.com/wp-content/uploads/Dolle.pdf> [03.11.2017].
- GARRO, Elena (1980): *Andamos huyendo Lola*. México: Joaquín Mortiz.
- BENTUE, Antonio (2003): 'Concepción del Espacio Sagrado en algunas religiones no cristianas'. En: *Teología y Vida*, 44, 235-249.
- GOLDSMIT BRINDIS, Shulamit (2010): 'Judeo-mexicanos: gestación de una identidad'. En: *Historia y Grafía*, 35, 93-125.
- ESTEVA SALAZAR, Juan Andrés (2011): 'Di Koloni. Un barrio judío en el México Moderno'. En: *diariojudio.com*, 21 de julio. <http://diariojudio.com/opinion/di-kolonie-un-barrio-judio-en-el-mexico-moderno/13679/> [24.05.2018].
- KRAUZE, Enrique (2001): 'Chagall en la Hipódromo'. En: Jeannette Porras Padilla: *Condesa-Hipódromo*. México: Editorial Clío, 150.
- RONIGER, Luis (2017): 'David Lehmann on the Politics of Identity and the Crisis of Multiculturalism in Latin America: An Interview'. En: *Middle Atlantic Review of Latin American Studies*, 1, 2, 18-27. DOI: 10.23870/marlasv1i2lr.
- LÓPEZ, Luis Enrique / Ruth Moya / Rainer Enrique Hamel (2009): 'Pueblos indígenas y educación superior en América Latina y El Caribe'. En: Luis Enrique López (ed.):

Interculturalidad educación y ciudadanía: Perspectivas latinoamericanas. La Paz: Plural editores, 221-290.

PACHECO, José Emilio (1981): *Las batallas en el desierto*. México: Editorial Era.

PORRAS PADILLA, Jeannette (2001): *Colonia Condesa Hipódromo*. México: Editorial Clío.

RIZO, Elisa (2003): 'Juan Rulfo y la representación literaria del mestizaje'. En: *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 28, 125-148.

SARTORI, Giovanni (2002): *Pluralismo, multiculturalismo e estranei: Saggio sulla società multiétnica*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

SELIGSON, Esther (2011): *Escritos a mano*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.

SELIGSON, Esther (2010a): *Todo aquí es polvo*. México: Brughera.

SELIGSON, Esther (2010b): *Negro es su rostro. Simiente*. México: Fondo Cultura Económica.

SELIGSON, Esther (2007): *A los pies de un Buda sonriente*. México: Ediciones Sin Nombre.

SELIGSON, Esther (2006): *Oración del Retorno (Tikun)*. México: Ediciones Sin Nombre.

SELIGSON, Esther (2005a): *A Campo Traviesa*. México: Fondo de Cultura Económica.

SELIGSON, Esther (2005b): *Alba marina*. México: Ediciones Sin Nombre.

SELIGSON, Esther (2004): *Jardín de infancia*. México: Ediciones Sin Nombre.

SELIGSON, Esther (1991): *Isomorfismos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SELIGSON, Esther (1988): 'Eurídice'. En: *Indicios y Quimeras: relatos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 79-84. SELIGSON, Esther (1973): *Otros son los sueños*. México: Novaro.

SELIGSON, Silvia (1983): *Los judíos en México: un estudio preliminar*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

SENKMAN, Leonardo (2013): 'Otra lectura de "La morada en el tiempo" de Esther Seligson'. En *Chasqui: revista de literatura latinoamericana*, Special Issue 4. Darrell B. Lockart (ed.): *Critical Approaches to Jewish-Mexican Literature / Aproximaciones críticas a la literatura judeomexicana*, 69-86.

The Semiotics of Djudeo-Espanyol in Recent Works by Myriam Moscona

Darrell B. Lockhart

(University of Nevada, Reno)

Each human language maps the world differently. There is life-giving compensation in the extreme grammatical complication of those languages [...] whose speakers dwell in material and social contexts of deprivation and barrenness. Each tongue –and there are no 'small' or lesser languages– construes a set of possible worlds and geographies of remembrance. [...] When a language dies, a possible world dies with it. Even where it is spoken by a handful, by the harried remnants of destroyed communities, a language contains within itself the boundless potential of discovery, of re-composition of reality, of articulate dreams, which are known as myths, as poetry, as metaphysical conjecture and the discourse of law. (George Steiner 1992: xiv)

This epigraph by George Steiner serves as a relevant starting point for an examination of the presence and function of Djudeo-Espanyol as a linguistic sign system in recent works by Mexican author Myriam Moscona. Moscona, who primarily established her voice in contemporary Mexican letters as a poet who began publishing in the early 1980s. Such volumes as *Último jardín* (1983), *Las visitantes* (1989), and *El árbol de los nombres* (1992a) firmly established her reputation not only within the context of Jewish Latin American literature but also within the broader framework of Mexican and Latin American poetry. To date she has published ten volumes of poetry, including the highly acclaimed and complex *Negro marfil* (2006), which was translated into English as *Ivory Black* in 2011 by Jen Hofer and won the PEN America award for translation. The stunning visual poetry collection *De par en par* (2009), which presents poetic texts in a unique visual format to create an aesthetic experience that reaches beyond the boundaries of poetry and into graphic representation; and, of course, her most recent book *Ansina* (2015), written –save for a few verses– entirely and solely in Djudeo-Espanyol. Her poetry has been anthologized in diverse volumes and in multiple languages, and in 1989 she received the Premio de Poesía Aguascalientes. Finally, as her highly successful novel *Tela de sevoya* ([2012] now in three separate editions, and for which she obtained the prestigious Premio Xavier Villaurrutia) has made apparent, her literary prowess is not limited to the genre of poetry, but she has shown herself to be a highly skilled and innovative narrator as well.

From the beginning, or the genesis of her poetry shall we say, Moscona has engaged in the creation of a poetic universe defined though not constrained by recurrent themes related to her multifaceted identity as woman, Mexican and *sefardita*.¹ Furthermore, as Florinda F. Goldberg has demonstrated, her poetry is at once intimate and universal, secular and liturgical.² Most recently, Naomi Lindstrom explores the visionary aspects of Moscona's poetry.³ One of the central leitmotifs in her work is that of exile, the historical experience of *galut*, that influences one's relationship to the past and way of being in the present; what in the context of Sephardic diaspora studies David A. Wacks calls the dichotomy between the Here (hostland/present) and the There (homeland/past).⁴ Moscona contributed a brief essay to the 1992 special double edition of the journal *Noaj* that commemorates the fifth centenary of the expulsion of the Jews from Spain. In the essay, titled 'La paradoja de promesas y exilios', she writes:

En la constante creación que es cada texto, en ese devenir, se concentra la paradoja de promesas y exilios y en esa paradoja la historia queda inscrita, queda escrita en el instante: la suma de sus fragmentos es el puente que sirve para comunicar un tiempo con otro, para hablar con los muertos, para ajustar cuentas con la vida: la mía, como la de todo judío dentro y fuera de la diáspora, está enmarcada por una cadena de exilios (Moscona 1992b: 31).

In 2006 Moscona was awarded a Guggenheim Fellowship for a literary project specifically focused on the exploration of her Sephardic past, primarily rooted in Bulgaria. The project came to fruition as *Tela de sevoya* and *Ansina*, her recent works in which the paradox of promises and exiles is fully realized.

Sephardic literature in Mexico has its earliest roots in the colonial period with the writings of Luis de Carvajal, el Mozo (1567-96). Indeed, one may claim that the urtext of Jewish-Mexican literature is the autobiographical testimony left behind by Carvajal.⁵ In many ways it serves as the master narrative for Jewish-Mexican literature, in much the same way as Gerchunoff's *Los gauchos judios* (1910) does in Argentina. Nevertheless, the story of Sephardic literature in Mexico – as with the rest of Latin America – is primarily a contemporary one. Sephardic identity, and along with it Djudeo-Espanyol, came to literary prominence in Mexico with the publication of Rosa Nissán's autobiographical novel *Novia que te vea* (1992) and its sequel *Hisho que te nazca* (1996). Nissán incorporated Ladino into the narrative thread of the novels as a secondary linguistic element in which language functions to communicate not only

¹ See Lockhart (1997).

² See Goldberg (2013).

³ See Lindstrom (2017).

⁴ See Wacks (2015).

⁵ There are multiple historiographical and literary studies on Carvajal's testimony. For a contemporary and engaging reading of Carvajal, see Perelis (2012).

the narrative plot, but is charged with cultural and historical meaning.⁶ While Nissán was the first to integrate into her texts Djudeo-Espanyol beyond the incorporation of isolated lexical examples, there are multiple Mexican authors who have engaged in literary Sephardism, defined by Yael Halevi-Wise as "politicized literary metaphor used by Jewish and gentile novelists, poets, and dramatists [...] to explore their own preoccupations with modern national identity (2012a: xiv). Among such authors would be included Vicki Nizri with her novel *Vida propia* (2000), and of course Angelina Muñiz-Huberman with novels such as *Tierra adentro* (1977), *El mercader de Tudela* (1998), *El sefardí romántico: la vida azarosa de Mateo Alemán II* (2005), *Los esperandos: piratas judeoportugueses... y yo* (2017), and finally Jacobo Sefamí with his novel *Los dolientes* (2004). As an aside, a curious facet of the socio-literary record of Jewish-Mexican writing is that it primarily has been produced by women authors. Moscona's *Tela de sevoya* and *Ansina* are – to date – the culmination of Sephardic literature in Mexico, or to invoke a more optimistic perspective, they are the revival of this body of literature in the twenty-first century.

It may be useful to foreground my discussion of these two works by delineating the parameters within which I see them operating. The first such set of parameters is Sephardic Studies in general, but more specifically what is commonly referred to as Sephardism, or the broad strokes that includes both literal and figurative embodiments of Sephardic identity to interpret the many aspects of the lived experience of Sephardic Jews over time and across space.⁷ Moreover, as scholar Edna Aizenberg has succinctly explained, Sephardism, or what she terms Neosephardism – at least in the case of Argentina – was utilized by early twentieth-century Ashkenazic writers as a means to establish Jewish legitimacy within the hegemonic Hispano-Catholic environment of Argentina.⁸ Neo-Sephardism has its own manifestation in Mexico, most evidently in the works *1492: vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla* (1985) and *Memorias del Nuevo Mundo* (1998) by Homero Aridjis, a Mexican author of Greek origin – written, not coincidentally, around the time of the quincentenary. Critic Jonathan Schorsch has written somewhat at length on the representations of Sephardic cultural history through the memoirs and autobiographical texts of Sephardic authors. His inclusion of Latin American authors in a wider global context is rare in the broader field of Jewish literary studies. In his

⁶ Yael Halevi-Wise has examined in depth the role that Ladino plays in Nissán's novels as cultural signifier. See Halevi Wise (2012b).

⁷ See Halevi-Wise (2012b) and Bejarano / Aizenberg (2012) as two excellent sources on contemporary Sephardic identity and the concept of Sephardism.

⁸ See Aizenberg (2012).

essay Schorsch discusses three Latin American authors: Teresa Porzecanski, Rosa Nissán, and Jacobo Sefamí – essentially what is available in English translation.⁹

Like most of the Mexican texts mentioned above, Moscona's *Tela de sevoya* is autobiographical in nature; that is, it is not strictly an autobiographical novel though it certainly contains autobiographical elements. For that matter, it is not strictly a novel either. For instance, *Tela de sevoya* contains no real plot or character development, at least not in any traditional sense. It is a narrative amalgam in which memoir, history, fiction, and fantasy come together to comprise a unique text. While *Tela de sevoya* has much in common with its Sephardic counterparts in Mexico, what sets it apart is the rather innovative way in which Moscona incorporates Sephardism not as a trope or an ethnic flare with which to flavor the text and provide a glimpse into an otherwise hermetic world, but as the central axis of the narrative. She thus makes Sephardism the nucleus of her text in a way that is not overly stylized and hyperliterary, and yet invites the reader into an authentic and rather intimate representation of a world that in the vast majority of cases would be foreign to him or her, while maintaining its universal appeal.

The second set of parameters that delineates the novel is the consistent use of Djudeo-Espanyol as the distinguishing linguistic element of the narrative. This becomes even more important in the poems contained in *Ansina*. Djudeo-Espanyol is known by a variety of other names: Judeoespanol, Ladino, Judezmo, Spanyolit, Muestro Espanyol or El Kasteyano Muestro, Espanyolico. In fact, according to George Zucker, the language has over twenty names.¹⁰ For the purposes of this essay, I have elected to use the glottonym Djudeo-Espanyol, not only because this is the term used primarily by Moscona in her texts, but also because, for me, this is the term that most suitably describes the sociohistorical development of the language over time throughout the diaspora. Most scholars agree that Djudeo-Espanyol is a moribund language essentially spoken only by an increasingly aging population, which for all intents and purposes has ceased to exist as a day-to-day vehicle for communication. That is, Djudeo-Espanyol is fast becoming a postvernacular linguistic phenomenon. Its survival hinges upon its incorporation into literary texts, in song recordings, in the preservation of idiomatic expressions that constitute the lexicon of history and memory, and most recently in cyberspace¹¹ with such interactive websites as *Ladinokomunita* and the publication of the relatively limited-circulation periodical such as *Aki Yerushalayim* (Israel). As Monique Balbuena states, "Ladino is not yet as 'hip' as Yiddish, as there are no cards, no fridge magnets, or summer camps in Ladino, but it

⁹ See Schorsch (2007).

¹⁰ See Zucker (2010).

¹¹ See Brink-Danan (2011) on the semiotics of Djudeo-Espanyol in online communities.

has undoubtedly seen a rise in interest, with university professors, popular singers, writers, poets turning to it with renewed enthusiasm" (Balbuena 2012: 163).

One of the fortunate aspects of Djudeo-Espanyol for the Spanish-language reader is that for the most part one can comprehend the meaning of the texts without too much difficulty, save for those words that are borrowed from majority languages (Bulgarian and Turkish, for instance, in the case of *Tela de sevoya*).¹² This is an advantage when it comes to reading Djudeo-Espanyol, but modern-day Spanish is actually a hindrance when it comes to speaking as it tends to interfere with the archaic characteristics of the language. Djudeo-Espanyol exists in a linguistic bubble in non-Spanish-speaking countries of the diaspora where its linguistic particularities and idiosyncrasies are preserved, but in Latin America, for instance, contemporary Spanish has the tendency to contaminate and dilute the archaic lexical, grammatical, and syntactic elements of Djudeo-Espanyol.

As stated previously, *Tela de sevoya* contains many autobiographical elements and it is fairly safe to claim that most readers will read it as autobiographical fiction. Just as the young narrator Oshinica is understood to be Rosa Nissán in her novels, one presumes that the young female narrator in *Tela de sevoya* is Myriam Moscona. The similarities between the two fictional autobiographies do not extend far beyond that point. Comparisons can also be made with other Jewish-Mexican autobiographical or self-writing narratives such as Margo Glantz's *Las genealogías* or Sefamí's *Los dolientes* that recreate the past as a means of writing about the present. However, *Tela de sevoya*, just like the expression from which the title is derived – "*El meoyo del ombre es una tela de sevoya*" – is a multilayered blend of narrative fragments. In this sense, Moscona's novel conforms to the narrative strategy of fragmentation as a common characteristic of the contemporary Mexican novel.¹³

Tela de sevoya is constructed around six narrative threads or fragments that alternate throughout the novel: *Distancia de foco*, *Molino de viento*, *Del diario de viaje*, *Pisapapeles*, *Kantikas*, and *La cuarta pared*. The latter two have less of a presence throughout the narrative than the former four, and each of these compartmentalized threads has a distinct function in the novel which takes the reader a few cycles to realize and become accustomed to the semiotic dimensions of the discursive role that each plays.

Distancia de foco, a cinematographic term, turns the "eye" of the reader to the past and in episodic form narrates a non-linear family history. These episodes take the reader back to Bulgaria, to remote times and distant relatives. Grandparents and parents come alive as the

¹² See Fay / Davcheva (2014) on the popular-folkloric use of Djudeo-Espanyol in Bulgaria.

¹³ See D'Lugo (1997).

narrator explores the story of her family from the time of the expulsion from Spain to emigration to Mexico, passing through Turkey and Bulgaria along the journey. It is also in these fragments that the strange relationship between the young narrator and her cantankerous grandmother comes alive in vivid dialogue, as the following abbreviated conversation reveals:

—¿Qué hora es, abuela?
—*Ocho kere vente.*
—No hables así.
—*Ocho kere kinze.*
—No sabes ver la hora. ¿Qué hora es, abuela?
—*Nunka ni no, janum. Las ocho son. La hora de dormir.*
—No tengo sueño.
—*A echar, janum. A pishar i a echar.*
—No, quiero ver la tele.
—*Deja estos maymunas.*
—No, ¿por qué? Para que sepas: mi otra abuela sí me dejaba ver caricaturas.
(Moscona:2012: 22)

The episodes titled *Molino de viento*, a quijotesque allusion, comprise the imaginative dream world of the narrator in which she envisions the past, present, and the future as a fluid continuum of lived experience. Throughout the novel the narrator struggles to interpret the strange visions and symbols she sees in her dreams and the cryptic messages from deceased relatives. Ultimately, the novel concludes with a series of *Molino de viento* episodes that gradually lead the protagonist and the reader through a process in which the dream world and the real world come together and the narrator comes to the realization that the past is always present; that those who have gone before us are still with us; and that those who remain are the continuation of a story told "*en la lengua y los biervos*" of Sepharad (Moscona 2012: 292).

The *Del diario de viaje* fragments narrate the protagonist's journey primarily to Bulgaria but to other destinations as well in order to discover and unravel her family's roots. This was, in fact, part of the project that Moscona proposed and for which she received a Guggenheim fellowship. In many ways, these are the most emotionally compelling episodes of the novel and they take on different forms. Some are descriptive narratives of travel, others of places or people, and a few take the form of brief notes or interviews with people along the way. One of the episodes, for example, is a compilation of quotations by different Sephardic writers on what Djudeo-Espanyol signifies to them. For example, the quotation from Souhami Renaud (France) reads: "*El djudezmo es komo un iliko de seda ke mos ata injuntos*" (Moscona 2012: 133).

The *Pisapapeles* episodes constitute an historical record of the Sephardic diaspora and of Djudeo-Espanyol as a linguistic register. There is a wide variety of information that provides a historic-cultural background for the novel and both contextualizes and grounds the experience of the narrator in the history, politics, linguistics, and other aspects of Sephardic reality. These

episodes include such things as the edict of expulsion, information on *Ladinokomunita*, or archaic forms of Spanish spoken in rural Mexico, to name but a few of the elements that come together to trace Sephardic language and history.

La cuarta pared, the theatrical term for the "fourth wall," allows the reader to observe narrative enactments of events in the lives of a cast of characters that includes relatives and others. And finally, *Kantikas*, of which there are very few, are poems or 'songs' interspersed in the text, which later came to be included in the poetry volume *Ansina*.

Tela de sevoya was published in English translation by Jen Hofer – the translator of *Negro marfil* – in 2017 under the original title followed by the subtitle, or alternate title, "Onioncloth". The novel presents particular obstacles for the translator, who must not only render the original Spanish into English, but also find a way to adequately transmit the interlarded Djudeo-Espanyol as authentic speech. In the original Spanish version of the novel, Djudeo-Espanyol is able to retain its "exotic" flavor and bridge the historical past to the present by relying on linguistic commonality. In other words, Djudeo-Espanyol retains its foreignness and temporal distance without risking unintelligibility. This becomes much more problematic when rendering the two languages into English. How does one preserve the unique subtlety and vitality that Djudeo-Espanyol exhibits in close proximity to Spanish? How does one distinguish and transfer the two distinct tonalities so readily apparent in the original in English translation? The prior example of Rosa Nissán's novels in English translation show just how difficult a task this can be. In her essay 'A Taste of Sepharad from the Mexican Suburbs' (2012b), Yael Halevi-Wise devotes considerable discussion to how this was handled rather unsuccessfully. She states, "the English version considerably limits the ability of a non-Spanish-speaking audience to understand and appreciate Nissán's key use of Ladino" (Halevi-Wise 2012b: 186); and she continues, "Unfortunately, the translation of Nissán's novels erases her wonderful use of Mexican slang along with the bilingual toggling between Ladino and modern Spanish" (Halevi-Wise 2012b: 188). This example seems to demonstrate that linguistic transfer between languages is insufficient to communicate the full tone and meaning of the original, whether it be the unique characteristics of Djudeo-Espanyol or the colloquial phatic speech patterns of Mexican slang.

The English translation of *Tela de sevoya* makes an attempt to overcome this obstacle by conserving the original passages in Djudeo-Espanol, while simultaneously providing English translation in immediate conjunction. Such that the same passage of dialogue quoted previously is rendered in English translation as follows:

- What time is it, abuela?
- Ocho kere vente Twenty to eight*
- Don't talk like that. What time is it, abuela?
- Ocho kere kinze Quarter to eight.*
- You don't know how to tell time. What time is it, abuela?
- Nunka ni no, hanum. Las ocho son. La ora de dormir We can agree to disagree hanum. Eight it is. Time to go to sleep.*
- I'm not tired.
- A echar hanum. A pishar i a echar Time to lie down, hanum. To go pee and then to lie down.*
- No, I want to watch TV.
- Deja estos maymunas Leave those talking monkeys.*
- No, why? Just so you know: my other grandmother lets me watch cartoons. (Moscona 2017: 8)

The resultant effect is an example of the performative nature of translation. In this way, lexical, phonetic, and even visual aspects (signs) of language are performed on the page for the reader to interpret. Djudeo-Espanyol is preserved visually on the page for the reader to witness, even if s/he is unable to comprehend it; its mirror image is (re)produced in direct juxtaposition, without even punctuation to separate the two languages. Subtle orthographic/phonetic changes occur so that should the reader make an attempt at enunciating the original Djudeo-Espanyol, authentic pronunciation has a better chance of being preserved. The salient example in the foregoing passage is the word *janum/hanum*; written with a "j" in the original version and an "h" in English translation in an effort to preserve phonetic consistency and authenticity. Notably, there is no translation into English of this word, which is a term of endearment of Turkish origin. The reader is left to glean the meaning of the word from the context in which it is used. This parallels the choice to leave the Spanish *abuela*, rather than translate the word to 'grandmother.' Another instance, among many in the text that signals the semiotic performativity of the translated text can be found in the simple phrase "*Ayde, ijika, ya esta presta la kumida Ayde, ijika, the food is ready*" (Moscona 2017: 31; from one of the "Focal Length" segments). Again, remnants of the original are maintained in the translation, not only to preserve Djudeo-Espanyol as a linguistic and cultural artefact, but also to highlight the affective meaning of the language that resists translation. One could translate *Ayde, ijika, ya esta presta la kumida* as 'Come on, little one (my child), the food is ready,' but it fails to communicate the intimate register of the original. Ultimately, translation always falls short in its attempt to convey original meaning, but therein lies the value of translation as a performative act of rewriting. Translation can transfer the story from one language to the next, but the transference of memory and the connection to the past is preserved through one's maternal language, as the narrator in *Tela de sevoya* states:

La única forma de traducción que la memoria tiene a su alcance es el lenguaje. Sólo el materno nos da la entrada a ese valle nativo y único en el que decimos mejor aquello que pensamos. Aun cuando hablemos con soltura otros idiomas, aquel en que nos brotan los insultos, las operaciones aritméticas y las expresiones intempestivas suele ser el de nuestra lengua primera. En ella conservamos los fotogramas de toda la cinta vital que nuestro cerebro nos traduce en forma de recuerdos. (Moscona 2012: 90)

It is logical to surmise that *Ansina* is the companion volume to *Tela de sevoya*, an outgrowth of its narrative predecessor. What is unique about this volume of poetry is that, to my knowledge, it is the first and only volume of poetry from Latin America written exclusively in Djudeo-Espanyol. We have, of course, the volume of poems by the Argentine poet Juan Gelman titled *Dibaxu* (1994) that he wrote in Djudeo-Espanyol with accompanying translations into Spanish. We return here to the ideological implications of Sephardism and Neosephardism. As Monique Balbuena asserts, "Gelman does not write in Ladino because it is the language of his people, or his nation, or because it conjures up childhood memories. Ladino is for him an ideological and stylistic choice. Exiled from his land and his language, Gelman turns to a language that counters the rules and authority of the state, while presenting the expressive, affective qualities he values" (Balbuena 2012: 181). Clearly, Moscona is fully aware of Gelman's poetry and in fact engages in dialogue with it throughout her own collection, but she also makes a conscious choice to not translate her poems into contemporary Spanish, thus revealing the political unconscious of *Ansina* that every text, as Frederic Jameson has demonstrated, contains.¹⁴ In fact, in the prefatory "Exordio" she states:

Estuve tentada a traducir estos poemas por las mismas razones que Juan Gelman expresa en su libro *Dibaxu* con belleza y claridad. [...] Sin embargo, yo opté por dejar los poemas en su versión original con la asistencia de un glosario. Creo entender que mis razones se hallan en el carácter que recoge para mí el judeo-español. Es decir, las cosas solo pueden ser dichas en una lengua y no en otra (Moscona 2015: 11).

She later provides "aclaraciones ortográficas" to guide the reader with a consistency of spelling and accentuation usage. She likewise signals here the essential untranslatability of language by stating that things can only be said in one language and not in another.

Ansina is divided into five thematic groupings of poems that not only delve into the evocation of a Sephardic past or a bygone age and homeland to be lamented in poetic verse. Her poems also employ Djudeo-Espanyol as a language of science, of literary creation, of wisdom, and of humor. In other words, she showcases Djudeo-Espanyol as a language of everyday use, even if in reality it is not entirely the case. A clear example of this is the poem 'Klaze de djudeo-espanyol (el puerpo)':

¹⁴ See Jameson (XXXX)

el kulo es posterior
la tripa es anterior
el bofe es anterior
el rinyon es posterior
el karkanyal está en el pie
el diz en la patchá
los kaveyos koronan la kavesa
la kaniya te sale de los pies
tener korason es por un kardiak
tener ijada es infekсион de urina
la durera es konstipasion
la chuchurela es koza de mal güesmo
el párpapo poedes tener serrado
ama el tino siempre avierto

—entenditesh la klaze, pashá?
—i si i no (Moscona 2015: 65).

In this simple poem Moscona gives the reader a crash course in the lexicon of anatomy, and at the same time is able to demonstrate that Djudeo-Espanyol is a language of humor and everyday communication, while also imparting the wisdom that while one may keep the eyes closed, the mind should always remain open.

Sephardic linguistic heritage is also transmitted through non-fiction books. Muñiz-Huberman's *La lengua florida: Antología sefardí* (1989) was for many years the standard anthology and source that brought together the writings of classical pre-expulsion Iberian authors. The volume highlights the noble heritage of Sephardic authors and the linguistic virtuosity of their works. This volume recently has been joined by a more contemporary anthology compiled by Jacobo Sefamí and Myriam Moscona. Their *Por mi boka: Textos de la diaspora sefardí en ladino* (2013) contains texts that range from Biblical excerpts to contemporary authors such as Juan Gelman, Marcel Cohen, and Denise León. It even contains fragments of Carlos Levy's translation into Djudeo-espanyol of *Martín Fierro*, José Hernández's famous nineteenth-century epic gauchesque poem. Riding in large part on the popularity and success of *Tela de sevoya* one year before, the book enjoyed considerable sales and distribution.

Moscona's contemporary texts reveal much about the semiotics of Djudeo-Espanyol in the twenty-first century. Her texts show that there is an interest in, and a readership for, contemporary fiction that speaks to the Sephardic past and present. The unique way in which she is able bridge the There to the Here through the intimacy of language demonstrates that Djudeo-espanyol signifies beyond mere linguistic communication and takes on symbolic meaning with historical, social, and political elements. Her recent works make a significant

contribution to the rich diversity of Latin American Jewish literature and surely will have a lasting impact on the continuation of Djudeo-Espanyol as a literary language.

Bibliography

AIZENBERG, Edna (2012): 'Sephardim and Neo-Sephardim in Latin American Literature'. In: Yael Halevi-Wise (ed.): *Sephardism: Spanish Jewish History and the Modern Literary Imagination*. Stanford: Stanford University Press, 129-42.

ARIDJIS, Homero (1998): *Memorias del Nuevo Mundo*. México, D.F.: Editorial Diana.

ARIDJIS, Homero (1985): *1492: Vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla*. México: Siglo Veintiuno Editores.

BALBUENA, Monique R. (2012): 'Ladino in Latin America: An Old Language in the New World'. In: Margalit Bejarano / Edna Aizenberg (eds.): *Contemporary Sephardic Identity in the Americas: An Interdisciplinary Approach*. Syracuse: Syracuse University Press, 161-183.

BEJARANO, Margalit / Edna Aizenberg (eds.) (2012): *Contemporary Sephardic Identity in the Americas: An Interdisciplinary Approach*. Syracuse: Syracuse University Press.

BRINK-DANAN, Marcy (2011): 'The Meaning of Ladino: The Semiotics of an Online Speech Community'. In: *Language & Communication*, 31, 107-118.

D'LUGO, Carol Clark (1997): *The Fragmented Novel in Mexico: The Politics of Form*. Austin: University of Texas Press.

FAY, Richard / Leah Davcheva (2014): 'Zones of Interculturality and Linguistic Identity: Tales of Ladino by Sephardic Jews in Bulgaria'. In: *Language and Intercultural Communication*, 14.1, 24-40.

GELMAN, Juan (1994): *Dibaxu*. Buenos Aires: Seix Barral.

GERCHUNOFF, Alberto (1910): *Los gauchos judíos*. La Plata: J. Sesé.

GLANTZ, Margo (1981): *Las genealogías*. México: Martín Casillas.

GOLDBERG, Florinda F. (2013): '"Carta de naturalización": particularidad y universalidad en la poesía de Myriam Moscona'. In: Darrell B. Lockhart (ed.): *Critical Approaches to Jewish-Mexican Literature / Aproximaciones críticas a la literatura judeomexicana*. Tempe: Chasqui, 192-202.

HALEVI-WISE, Yael (ed.) (2012a): *Sephardism: Spanish Jewish History and the Modern Literary Imagination*. Stanford: Stanford University Press.

HALEVI-WISE, Yael (2012b): 'A Taste of Sepharad from the Mexican Suburbs: Rosa Nissán's Stylized Ladino in *Novia que te vea* and *Hisho que te nazca*'. In: Margalit Bejarano / Edna Aizenberg (eds.): *Contemporary Sephardic Identity in the Americas: An Interdisciplinary Approach*. Syracuse: Syracuse University Press, 184-201.

LINDSTROM, Naomi (2017): 'La pérdida y la destrucción en la poesía visionaria de Myriam Moscona'. In: *Tintas: Quaderni de letterature iberiche e iberocoamericane* 7, 33-44.

LOCKHART, Darrell B. (1997): 'Myriam Mosona'. In: Darrell B. Lockhart (ed.): *Jewish Writers of Latin America: A Dictionary*. New York: Garland, 362-364.

MOSCONA, Myriam (2017): *Tela de sevoya / Onioncloth*. Translated by Jen Hoffer and John Plueker. Los Angeles: Les Figues Press.

MOSCONA, Myriam (2015): *Ansina*. México: Vaso Roto.

- MOSCONA, Myriam (2012): *Tela de sevoya*. México: Lumen.
- MOSCONA, Myriam (2011): *Ivory Black*. Translated by Jen Hofer. Los Angeles: Les Figs Press.
- MOSCONA, Myriam (2009): *De par en par*. México: Instituto Mexiquense de Cultura / Bonobos.
- MOSCONA, Myriam (2006): *Negro marfil*. México: Universidad del Claustro de Sor Juana.
- MOSCONA, Myriam (1992a): *El árbol de los nombres*. Guadalajara: Secretaría de Cultura de Jalisco.
- MOSCONA, Myriam (1992b): 'La paradoja de promesas y exilio'. In: *Noaj*, 7-8, 31-33.
- MOSCONA, Myriam (1989): *Las visitantes*. México: Joaquín Mortiz.
- MOSCONA, Myriam (1983): *Último jardín*. México: Ediciones el Tucán de Virginia.
- MOSCONA, Myriam / Jacobo Sefamí (2013): *Por mi boka: Textos de la diáspora sefardí en ladino*. México: Lumen.
- MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina (2017): *Los esperandos: piratas judeoportugueses... y yo*. Madrid: Sefarad Editores.
- MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina (2005): *El sefardí romántico: La vida azarosa de Mateo Alemán II*. México: Plaza y Janés.
- MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina (1998): *El mercader de Tudela*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina (1977): *Tierra adentro*. México: Joaquín Mortiz.
- MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina (comp.) (1989): *La lengua florida: Antología Sefardí*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica.
- NISSÁN, Rosa (2002): *Like a Bride. Like a Mother*. Translated by Dick Gerdes. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- NISSÁN, Rosa (1996): *Hisho que te nazca*. México: Plaza y Janés.
- NISSÁN, Rosa (1992): *Novia que te vea*. México: Planeta.
- NIZRI, Vicki (2000): *Vida propia*. México: Miguel Angel Porrúa.
- PERELIS, Ronnie (2012): 'Blood and Spirit: Paternity, Fraternity and Religious Self-Fashioning in Luis de Carvajal's Spiritual Autobiography'. In: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 23.1, 77-98.
- SCHORSCH, Jonathan (2007): 'Disappearing Origins: Sephardic Autobiography Today'. In: *Prooftexts*, 27.1, 82-150.
- SEFAMÍ, Jacobo (2004): *Los dolientes*. México: Plaza y Janés.
- STEINER, George (1992): *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- WACKS, David A. (2015): 'Diaspora Studies for Sephardic Culture'. In: David A. Wacks: *Double Diaspora in Sephardic Literature: Jewish Cultural Production Before and After 1492*. Bloomington: Indiana University Press, 8-33.
- ZUCKER, George K. (2010): 'Ladino, Judezmo, Spanyolit, El Kasteyano Muestro'. In: *Shofar*, 19.4, 4-14.

IMEX XIV

CREACIÓN

Evocaciones del entorno sefardí

Los guantes negros*

Myriam Moscona

Me acabo de levantar del sueño pensando que estoy muerta.

Él ya viejo, su cara flaca, consumido y sin memoria. Lleva guantes negros y un saco grueso de cuadros café con leche. Hace frío. Aparece siempre sentado y me enseña un cuaderno de forma italiana de doble raya. Cada hoja va protegida con papel encerado color mantequilla. Allí anota palabras sin ton ni son. A veces aparece una que otra línea con caracteres cirílicos. El cuaderno está igual de viejo y gastado que él. Lo sostiene con dificultad en sus manos enfundadas. Su cara está manchada, seguramente con diseños similares a los que debe haber bajo sus guantes.

—¿Por qué usas guantes, papá?

Sólo me sonrío. "Tú lo sabes", parece decirme sin palabras.

Por una vitrina al fondo aparece una mujer que está allí para contestar preguntas que le hacen desde este mundo. Escucho la voz de mi madre arrojada a media voz. Es ella, su mujer, quien responde:

—Tengo 68 años de saber a diario, noche y día, acerca de este hombre. ¡Estoy agotada!

—Por alguna razón esa es la frase que me revela el aprendizaje Yo estuve allí —le digo— en un instante, en el sueño si quieres, pero lo comprendí todo. Conozco el mundo de los muertos.

Se lo cuento a mi hermano porque sé que va a darme una respuesta.

—Alguna vez... Alguna vez... —dice como si comenzara una ficción, pero luego entra en un silencio raro, auto impuesto.

—¿Qué quieres decir con eso, eh?

Me dice frases inconexas.

La voz de mi hermano rebota, pareciera estar hablando adentro de una concha de mar, de esas con enormes paredes rosadas y lustrosas con las que jugábamos de niños.

* Fragmento de su libro inédito *Plovdiv*.

Así comienza una historia de la que hubiera querido no enterarme esta mañana.

Vuelvo a recordar los guantes negros y la sonrisa enigmática de mi padre anciano. Los guantes, me dice la eterna voz intrusa, son para ocultar las manos llagadas. Tiene que usarlos siempre sin interrupción. Aún para ducharse, o cuando va a nadar.

—*Savalí*

¿*Savalí*? ¿Otra vez con tu ladino? No le digas *savalí*, no lo pobretees. Mejor ayúdalo, le digo, o me digo, sin mover los labios.

La lluvia esparce juncias y basuras caídas del árbol. "Lo de arriba es lo de abajo", recuerdo haber dicho para mis adentros esta mañana al despertar.

—Sacúdetela. Es la caca de los pájaros, te manchará la ropa. Ve a cambiarte, da muy mala impresión andar por la calle con pinceladas cafés sobre la blusa.

Mi padre usa guantes negros porque tiene las manos con costras de sangre. Así me lo explica esta vez mi hermano, ya mirándome de frente, con claridad.

Entiendo lo que el sueño me revela.

1.-El infierno de los vivos no es algo que será: hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más...

(La segunda manera de no sufrirlo no voy a copiarla. No me interesa en este momento ninguna clase de optimismo.)

2.- "Un partisano es un guerrillero que se opone a un ejército de ocupación. El término se refiere principalmente a organizaciones clandestinas de resistencia durante la Segunda Guerra Mundial".

¿Y a qué viene esa absurda lectura, así, de la nada, que me hace a continuación mi hermano esta mañana? —Hay mejores fuentes que Wikipedia, ¿no crees?

Y comienza mi cuerpo a reaccionar golpeado por la verdad.

3.-Es la voz de mi padre. La dejo hablar:

Era el inicio del invierno de 1942. Un grupo de muchachos búlgaros y yo estábamos en la loma de la montaña cercana a Plovdiv. Llevábamos diez o doce días a salto de mata. Habíamos perdido contacto con el grupo de mando. No sé si era diciembre o enero pero había hielo en las laderas. Estábamos cercados. Se escuchaba el bullicio del fuego y unas cancioncillas alemanas. Comencé a no sentir el pie derecho. Quería darme una buena refriega de alcohol, pero hacerlo era perder un tiempo que no nos sobraba. El resto lo he olvidado.

El mayor era yo. A punto de cumplir veinticuatro.

Uno de los alemanes en el costado más occidental del monte estaba borracho y se había quedado dormido. Con el larga-vistas, pudimos observar, entre las ramas, un fusil colgado de sus hombros con una cinta gris. La mano relajada cerca del gatillo y sus labios vibrando involuntariamente mientras roncaba, allí en el único camino para escapar por la ladera que supuestamente vigilaba. Si no nos dábamos prisa, estábamos a su merced ya en cuestión de horas, tal vez menos. Vendrían a aniquilarnos, no había otro sitio para huir.

Fui yo quien dio la orden. Yo la di. Toni era el mejor y sería él quien disparara.

—¿Estás seguro, León, de que es la mejor estrategia?

—Si a ti se te ocurre algo mejor, dilo en este segundo porque no nos sobra tiempo para hacer una asamblea. Asumo la decisión.

—¿Ah sí? ¿Y también te harás cargo de recoger nuestros cadáveres? Lo dudo porque estarás tendido en el hielo igual que todos.

Le menté la madre al tiempo que comenzamos la caminata. La adrenalina es más eficaz que cualquier analgésico. Mi pie comenzó a obedecer, como si el ardor del miedo calentara también el pie entumecido. Recuerdo haberle picado las costillas a Toni en el momento calculado.

El disparo exacto. Enseguida viene la muerte instantánea del alemán. Cosa de segundos. Teníamos que bajar antes de que sus compatriotas, mucho mejor armados, alcanzaran el lugar. Lo vi tirado con su esvástica cosida al traje. No tenía ni veinte años.

—¿Cómo sabes esta historia?

—No hagas tantas preguntas.

—¿Ella te lo contó?

—¿Quién ella?

No dijo más, pero comprendí la sonrisa de mi padre desde los vapores del sueño. Se dibuja en mi mente con claridad ahora, como si dijera "—Por eso llevo guantes. Necesito cubrirme la sangre". Lo comprendí todo. Mi padre mató al joven alemán.

—¿Sigue pagando la muerte de un muchacho que dormía fuera del pelotón? ¿Será eso? —le pregunto a mi hermano a media voz.

—No lo sé. Y tampoco sabes cómo se llama la organización rebelde en la que se enlistó, ¿verdad? —me pregunta sin expresión en los ojos.

—No.

—*Fatherland Front* —me aclara.

—*Fatherland*. Difícil de creer. *Father land*. Parece mentira...

Visito a otro anciano. Se llama Yoshi. Tiene 90 años o tal vez más. Vive solo con una mujer zapoteca de dientes muy blancos que lo cuida en la calle Miami de la colonia Nápoles en la Ciudad de México. Yoshi no puede caminar, pero es lúcido y está consciente del dolor de su condición. Nunca se lamenta. Sus ojos están apagados tras una membrana viscosa que los cubre. Es rápido en sus deducciones y su memoria sigue intacta. Su casa, tapizada por libros de historia, geografía y estética parece caérsele encima. Le pide a la mujer que le baje el libro azul del tercer estante a la derecha. Estira la mano temblorosa para recibirlo. Lo hojea unos segundos e inmediatamente localiza lo que quiere leerme. Lo traduce del búlgaro como si estuviera leyendo en español.

"La fuerza armada del Frente de la Patria era el Ejército Rebelde de Liberación Nacional, cuyos destacamentos eran organizados en los bosques búlgaros para combatir a las Fuerzas Armadas del Reino de Bulgaria y sus aliados, los alemanes del Imperio nazi. El Frente de la Patria (*Father land*) contaba con veinte mil guerrilleros, diez mil participantes de grupos de combate y apoyo logístico de aproximadamente doscientos mil simpatizantes. En los combates cayeron nueve mil cuatrocientos quince guerrilleros del Ejército Rebelde de Liberación Nacional y veinte mil enlaces y simpatizantes fueron asesinados por el gobierno fascista, ya sea mediante ahorcamiento o quemados vivos. Otras decenas de miles de militantes murieron en campos de concentración".

Vuelvo a repetirme en silencio: "mi padre ordenó la muerte del alemán para salvarse el pellejo". El pellejo. Miro la cara de mi padre a través del sueño y quisiera que Yoshi me ayude a entender.

Lo hace. Sabe más detalles. Conoce las palabras que mi padre dijo antes de salir a las montañas de Plovdiv en Bulgaria vestido con un traje caqui y una mochila de lona, llena a reventar.

Iban los dos muchachos. Es decir, Yoshi, años más joven que su compañero —y mi padre—, enfundados hacia la misma noche.

Ahora Yoshi sube los ojos, recarga las manos en los brazos de la silla de ruedas, me repite con una sonrisa delgada, casi imperceptible, como si el recuerdo fuera una escena que se alista a describirse allí, frente a sus ojos y en ese mismo instante. "Te lo explicaré", me dice con una serenidad aterciopelada.

Antes de desaparecer tras la puerta, tu padre le dijo a tu abuela: "Quédate tranquila, maiko, regresaré vivo". Ella, le suplicó: "No te vayas, León, Leoncho", espera un rato más.

Gracias a Yoshi, comprendo que mi padre no soportó pensar en las mismas posibles palabras que el joven nazi seguramente le dijo a su madre antes de salir de su casa en algún lugar de Alemania. "Quédate tranquila, mamá. Regresaré vivo".

¿Eso te lo confesó él? ¿Esa elucubración sobre aquello que el nazi le dijo a su madre antes de partir?

Toco la mano rugosa de Yoshi y lo miro a los ojos.

No me atrevo a decirle lo que en verdad pienso, pero se lo digo a media voz: "Tal vez por eso mi papá no puede acabar de morir".

Mi padre comenzó a fumar desde ese invierno en que dio la orden del disparo contra el nazi. Ya de mayor, proyectaran lo que fuera, se salía del cine a la mitad de la película, se apartaba de cualquier junta de trabajo, se escondía en el baño del hospital cuando yacía interno por su primer infarto, fumaba frente a cualquiera y hacía las cosas menos esperadas, hasta las más indignas, por seguir fumando. Su adicción a la nicotina lo tenía esclavizado. La misma semana de su muerte, sus pulmones recibían el impacto de setenta cigarrillos por día.

Es como si en las volutas del humo, me dice la voz de adentro, se dibujara un fusil hasta que un día se activó el gatillo contra sí mismo.

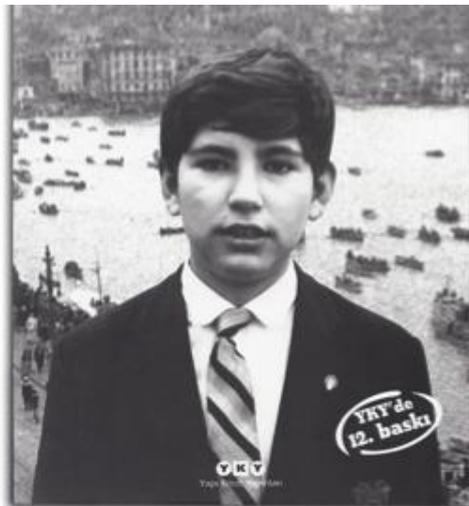
En Estambul te vo a bushkar

Jacobo Sefamí

(Turquía, 2015)

Pamuk y yo

Estamos a punto de despegar y leo las primeras páginas de *Istanbul. Memories and the City* (*Estambul. Ciudad y recuerdos*), en inglés, de Orhan Pamuk. Me impacta su inicio: dice haber pensado desde muy pequeño, a los cinco años de edad, el tener un hermano gemelo (o su doble) que vivía en otra casa semejante a la suya, ubicada en una calle parecida de Estambul. Ese otro yo lo obsesionaba en su infancia y adolescencia, ya sea como fantasma, fantasía o pesadilla. "Cuando me sentía desdichado, comenzaba a imaginar que iría a otra casa, a otra vida, al lugar donde vivía el otro Orhan y, de repente, empezaba a creerme un poco que yo era ese otro Orhan y me entretenía con los sueños de felicidad. Esos sueños me hacían tan feliz que ya no sentía la necesidad de irme a otra casa." Luego, veo con pasmo que Pamuk y yo somos parecidos, al menos según las fotos que aparecen de él de niño.



Me imagino que yo podría ser ese doble de Pamuk, aunque nacido en otra ciudad y en otro continente. Luego reflexiono que esa noción del otro pasa por mi mente, pero ya no tanto en referencia al niño que fui sino al adulto. ¿A qué voy a Turquía sino es a buscarme a mí mismo, ese otro desconocido para mí, pero a la vez idéntico a mí, con los mismos genes? ¿Quién será ese otro Jacobo que deambula en las calles de Estambul e imagina a su gemelo emigrado que come tacos y hamburguesas? Quizá sea esa necesidad de verme como otro, trasplantado, en la ausencia de mí. Es ese espacio también de la infancia en que me arrebataron a Mili, mi hermana, sí, a los cinco años míos, mi casi gemela que voló hecha trizas, arrollada por un automóvil. Seguramente esa fractura, esa muerte que internalicé tantos años, aflora de muchas maneras, me haga seguir buscando inútilmente ese otro yo elusivo e imposible.

En Turquía, caminaré las calles en busca de ese otro hombre que no me reconocerá, tal vez un médico, un comerciante, un actor o un músico, no sé. Me pasará lo que me ocurre en casi todos los países de América Latina y del Mediterráneo en que he estado: unas mujeres turistas, tal vez americanas o del mismo país pero de otra ciudad, estarán perdidas, mirarán a su alrededor, y después de una rápida inspección física, me verán la cara tranquila, amistosa y se acercarán para preguntarme dónde queda una calle, un barrio, un hotel, un restaurante, y yo las miraré satisfecho, feliz en mi interior, respirando pausadamente para sentirme ese otro yo que fui en esa ciudad, y trataré de darles instrucciones precisas, en inglés o en español, de cómo llegar al lugar que buscan. Ellas me sonreirán, tratando de seguir la conversación para averiguar quién soy yo, pero antes de que descubran que yo no soy yo, que adviertan un acento extraño, que se den cuenta que yo también estoy perdido en ese sitio buscando algo o a alguien, entonces me despediré cortésmente, seguiré caminando muy seguro de mí mismo, con aplomo, pensaré que aunque solo fuera por un segundo fui/soy argentino, chileno, venezolano, uruguayo, dominicano, español, italiano, sirio, marroquí, griego, israelí, árabe y, claro, turco. Podré ser un autor famoso, como Pamuk, aunque sea por un segundo; pensaré que mientras él se paseaba por el Bósforo, yo andaba por las calles de la Colonia Roma, cruzando Orizaba y Chihuahua, rumbo a la glorieta del Ajusco para rentar bicicletas, comiendo *sambusek*, las empanadas árabes que mi mamá ponía al horno, en tanto él seguramente las probaba como *borekas*, la versión turca de su familia. Él estará cruzando Oriente y Occidente literalmente, de una ribera a la otra; yo lo haré a mi modo, poniéndole aguacate a los *kipes*, y comiendo chile verde con el guiso de los viernes: mi colonia como un microcosmos del mundo en donde se cruzan fronteras con asiduidad.

Me evocaré como niño perdido (emulando la calle de ese nombre, en un tramo de lo que ahora es el Eje Central Lázaro Cárdenas), deambulando en el Estadio del Seguro Social, ya sin gente, después de un partido de beisbol de los Diablos Rojos, buscando desesperadamente a mi papá, por Avenida Cuauhtémoc, sin saber qué camino tomar.

Luego reflexionaré, me reiré de mí mismo, volveré en mi juicio, y retornaré al cinismo mexicano, regresará el habla chilanga, escucharé de nuevo a mi hermano con el dedo pulgar enseñándole a todo mundo con que nos cruzábamos en Siria a decir "chido", o vendrá la voz de mi sobrino, diciendo "carnal". Y así imaginaré que mi carnal turco recorrerá las calles de la Ciudad de México probando los tacos al pastor, para ver si así puede permutarse todo y ser yo, saber qué fue de mi vida y por qué decidí viajar a Estambul.

Balat, la conciencia del exilio

Camino por la mañana en el barrio de Balat (o Balata). Se parece a la Colonia Roma de antaño, la pobre, no a la actual que se ha puesto de moda (ni tampoco a la señorial de las primeras décadas del siglo XX). Todos se me hacen conocidos. Me miran como si siempre hubiera vivido allí, el sefardí que nunca abandonó su tierra. Voy rodeado de manadas de perros que no veía desde mi infancia, sintiendo otra vez miedo (¿se podrá tener nostalgia del miedo?) de que me ataquen. También hay muchísimos gatos callejeros, saltan entre tejados, van por las calles transversalmente, se acuestan en las repisas de las ventanas, durmiendo. Nunca había visto tantos en mi vida. En una esquina, varias mujeres hablan en árabe y se me olvida que estoy en Turquía. Pero pronto me doy cuenta que son refugiadas de Siria.

Al dar la vuelta, paso por una escuela. Los niños se están formando en el patio interior, tal vez para entonar el himno turco. Una niña de nueve años corre hacia mí, abriendo sus brazos, para que yo la levante y le dé un beso, como si fuera su padre. La mamá, que viene detrás, le grita, tal vez regañándola. Yo no sé cómo reaccionar, salvo que guardo prudente distancia y la niña se da cuenta, en el último instante antes de abrazarme, que no soy quien ella suponía que era, y voltea a ver a su madre, con lágrimas en los ojos. Supongo por el tono y la voz que la madre me pide disculpas por la confusión. Yo le respondo con gestos que no se preocupe, y me despido tocando con la palma de la mano el corazón.

Istipol o la memoria desconocida

Veo sinagogas derruidas, gente que pasa sin percibir que tomo fotos, ansioso. Isak, mi guía, se ha puesto a hablar con unos vecinos sobre las elecciones municipales y yo me he quedado solo. Viene hacia mí un hombre joven, de mi misma complexión. Tiene el cabello negro, la nariz achatada como la mía, las pestañas largas. Lleva una chamarra ligera, beige, igual a una que dejé de usar hace veinte años. Le sonrío sin decir nada. Él me mira y comienza a hablarme en turco. No entiendo nada de lo que dice. Me quedo un instante sin emitir palabras. No tengo más remedio que decirle en inglés que no soy de allí, que lo siento mucho, pero no entiendo qué es lo que quiere. No creo que sepa inglés. Le repito lo mismo en español. Volteo buscando a Isak para que me ayude, pero no está por ningún lado. El joven me ve, desalentado, incrédulo; por su voz alta noto que está enojado, quizá me esté insultando. Se va hacia arriba, gesticulando con las manos. Me encojo de hombros y pienso en el rabino David Sefami, y en su sinagoga, que está frente a mí, incendiada hace más de cien años. Aunque la reconstruyeron, nunca recobró su vigor antiguo. Toco la piedra, los ladrillos que conforman la pared del exterior.

Me quedo unos momentos más allí, sin saber qué hacer, como si se tratara de un santuario. Las señoras que pasan me ven intrigadas, sin entender por qué abro las manos y recorro la superficie del muro. No saben que lo hago para ver si una migaja de ese mundo misterioso de mi pasado se remueve, tal vez un hálito, un silencio oscuro, delate a mi antepasado y abra las puertas y esclarezca un algo de la memoria.

Ese otro yo

Escudriño a cada uno de los hombres que encuentro en el camino para ver si me reconozco. Sí, pero no, digo en mis adentros. Se parecen, podrían ser familiares o conocidos, pero no, no son como yo. Me encontraré con Orhan Pamuk, en este Cuerno de Oro. Saldrá con sus amigos a la calle y lo veré de frente, alto, delgado y guapo, como si fuera la antítesis, el negativo de la foto que me revela mi propia cara. Le diré que lo he estado buscando desde hace siglos. Él me verá a los ojos por un segundo y seguirá hablando al micrófono de alguien que lo entrevista, pasando a mi lado, sin voltear. Yo le diré a su sombra:

—Pamuk, soy yo, ¿no me reconoces? Soy ese otro que se fue, que huye despavorido por el mundo, que busca afanosa e infructuosamente a ese ser inexistente, más allá de los mares y de los ríos. *Mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido.* Dame

la mano, ayúdame a cruzar la calle, otórgame fuerzas para que Mili emerja de nuevo y hable en la tierra con el lenguaje de las nubes.

IMEX XIV

ENTREVISTA

Una genealogía periférica: entrevista a Margo Glantz

Jacobo Sefamí

Hace muchos años (en 1982-1983), Margo Glantz fue mi asesora en una beca que me concedió el Instituto Nacional de Bellas Artes para escribir ensayo. Teníamos reuniones semanales, al principio, en sus oficinas; ella fungía como Directora de Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública. Pero las constantes interrupciones, llamadas y visitas, hicieron que un día se exasperara y me invitara a dialogar en su casa. Fue increíble para mí porque descubrí (como lo había hecho con Esther Seligson, en esa misma época) que el mundo judío no se restringía solo a la Torá, o al libro de rezo (yo venía de una familia de comerciantes desinteresados por leer), sino, al contrario, su biblioteca abundaba en múltiples y abarcadores temas; me di cuenta de que estaba frente a una autora que tenía una gran avidez por el conocimiento universal y que lo judío consistía precisamente en salirse de los márgenes restrictivos de la religión.

Seguí leyendo a Margo Glantz, como crítica y como autora de creación, a lo largo de los años. *Las genealogías* –su novela, memoria familiar y en cierto modo autobiografía– se convirtió (no solo para mí) en un modelo a seguir, un clásico de la literatura de migrantes, remitiendo, por un lado, al gran acervo de la cultura de los judíos ashkenazíes (de Europa Oriental) y, por otro, mostrando el diálogo con los artistas y escritores de la época postrevolucionaria en México y la propia generación de los cincuenta y sesenta a la que pertenecía Margo. Dentro de su amplio repertorio, aparecerán luego múltiples reflexiones acerca del Holocausto en análisis de autores como Primo Levi, Paul Celan, Jean Améry, Georges Perec y otros, incluidos en *La polca de los osos*, o en los textos breves, incisivos, descarnados, de *Saña*.

Margo Glantz es una autora universal, abarcadora. Decidí limitar esta entrevista –realizada, por teléfono, el 30 de marzo del 2018– sobre la "experiencia judía" sólo a los temas anteriormente mencionados. Obviamente, representan una faceta pequeña de su experiencia vital y de su vasta obra.*

* Agradezco la ayuda de Karem Delgado en la transcripción de esta entrevista.

Jacobo Sefamí [J.S.]: En *Las genealogías*, dices: "Quizá lo que más me atraiga de mi pasado y de mi presente judío sea la conciencia de los colorines, de lo abigarrado, de lo grotesco, esa conciencia que hace de los judíos verdaderos gente menor con un sentido del humor mayor, por su crueldad simple, su desventurada ternura y hasta por su ocasional sinvergüenza". ¿Podrías explayarte en estos conceptos acerca de lo judío? Me interesa la noción de lo "abigarrado" y de lo "grotesco".

Margo Glantz [M.G.]: Bueno, mira, en realidad, lo que planteo allí es un judaísmo que yo no conocí, el de mi padre y el de los judíos de Europa Oriental antes de ser asesinados. Pienso en los *shtetls* de la Europa Oriental, Polonia, Ucrania, Rusia, en los barrios donde los judíos vivían, con todos sus oficios, con su carnicero *kosher*, con el que hacía la circuncisión, los rabinos, los judíos que vendían ropa o los que se aprovechaban de la ropa de los recién muertos. Ese judaísmo precario, pero intensísimo que funcionó de una manera muy importante en lo que fue la Europa Oriental, lo que fue la Galitzia austriaca, lo que era Polonia, bueno, Galitzia tiene que ver mucho con Polonia y con Ucrania. Era el antiguo Imperio Austro-Húngaro: hay que pensar cómo fue cambiando de geografía o, más bien, de nacionalidad. Dentro de ese mundo, los judíos eran figuras importantísimas, pero marginales. Yo sólo lo conozco a través de relatos de otros judíos, de relatos de mi padre, y de películas que he visto: unas películas polacas, por ejemplo, las de Andrzej Wajda, donde se ve la enorme falta que hacen los judíos que antes del Holocausto habitaban esos lugares o, como lo que cuenta Isaac Bábel, asesinado por Stalin, en sus *Cuentos de Odessa*.

Entonces, ese tipo de judaísmo muy concentrado en ciertas regiones, con una tradición de muchos siglos, que mantenían sobre todo los judíos *ashkenazim*, que mantenían el idioma, el ídish; que mantenían las tradiciones religiosas, las tradiciones comunitarias, y que además era muy popular. Entonces, ese judaísmo es el que me atrae enormemente y es al que perteneció mi padre, que nació en un pequeño *shtetl* en Ucrania.

J.S.: Ese mundo, obviamente, forma parte del pasado.

M.G.: Sí, es un mundo del pasado que yo rememoro. Traté de trabajar ese mundo para entender la infancia de mi padre. Porque mi madre nació en un pequeño pueblo pero se mudó con su familia a Odessa, y era una familia más o menos de clase media. Mi mamá no hablaba ídish, sin embargo fue a un *gimnasio* judío; era de una familia más acomodada, más pequeño burguesa que la de mi papá, que era una familia totalmente campesina. Mi papá salió de ese mundo por la Revolución Rusa. Porque la Revolución Rusa acabó con los pequeños *shtetls*; revolucionó todo, definitivamente. Mi papá quedó solo, y empezó a deambular por las provincias ucranianas hasta que llegó a Odessa. Entonces, es un judaísmo que empieza también

a volverse comunista por la Revolución Rusa. Tú sabes perfectamente que la Revolución Rusa contó con muchísimos ideólogos y partisanos judíos.

Mi papá se convirtió en un joven komsomol y aprendió por tanto el comunismo; era marxista y como komsomol enseñaba a otros jóvenes. Los judíos no se diferenciaban entonces aparentemente de los rusos o los ucranianos y se creían haber liberado de la discriminación tradicional zarista con el comunismo, como sucedía cuando él nació, porque vivió en un gueto. Entonces, yo me inspiré en lo que él me contaba y lo que yo leía de esa época, para entender un poco mejor a mi padre joven.

J.S.: Pero, entonces, según esto, habría diferentes tipos de judíos. Es decir, los de los que me estás hablando, que provienen de los *shtetls*, y aquellos de donde viene tu madre, los de Odessa. Se concebirían diferentes formas de judaísmo.

M.G.: Bueno, el judaísmo de mi padre era campesino; el de mi madre, uno un poco más asimilado, pequeño burgués. Mis tíos maternos tenían algunos oficios artesanales, pero era gente mucho más culta, iban a la ópera, tenían una vida mucho más internacional, más citadina que la que tuvo mi padre. Para entender eso, yo trabajé muchísimos textos y fotografías, libros de fotografías de lo que fueron los judíos en esa zona. Y, claro, trabajé mucho a Babel, a escritores que tenían que ver con el judaísmo: a Sholem Aleijem, etc., etc.

J.S.: En esa misma parte en que describes el concepto de lo judío en relación a tu padre, como me lo explicas ahora, se habla también de la ternura, de la crueldad, de la desfachatez del sinvergüenza, es decir, son como diferentes actitudes hacia la vida.

M.G.: Pues, sí, había judíos pillos, que se aprovechaban de los demás, pero no lo eran todos, obviamente. Por ejemplo, me impresionaba mucho cómo había gente (por ejemplo, en las ciudades de Polonia y la antigua Galitzia) que estaba siempre esperando que se muriera alguien para quedarse con la ropa del muerto, porque vivían en gran precariedad y tenían carencias infinitas de objetos y alimentos. Entonces, aprovechaban todo lo que podían para poder sobrevivir. Se necesita tener cierta desfachatez para poder sobrevivir en ese contexto. Cuando veo las fotografías, no veo los colores porque eran fotografías color sepia, o blanco y negro, pero yo me imaginaba una cosa muy colorida. Hay películas que recreaban ese mundo. Digamos que me refería a ellas, sin decirlo.

J.S.: Y también hablas del sentido del humor judío. Yo siempre he pensado que tú tienes un humor judío, pero cuando alguien me pregunta, ¿qué es el humor judío?, no sé muy bien explicarlo. ¿Tú lo podrías explicar?

M.G.: Bueno, me cuesta trabajo, pero mi papá tenía mucho sentido del humor. Siempre estaba haciendo chistes; siempre hacía reír en sus versos que son muy difíciles de traducir

porque juega mucho con las palabras. Hay siempre una connotación muy pícara. Al mismo tiempo, hay un sentido del humor como muy alegre pero al mismo tiempo muy sombrío, como un humor a pesar de las vicisitudes y tragedias que vivieron los judíos. Hay una cosa casi como de sátira. Una capacidad de hacer juego de cosas que pueden ser muy siniestras también. O, también, jugar con todo a pesar de lo terrible que puede ser la vida porque realmente fueron muy pobres, muy perseguidos. Mi padre tuvo que sufrir varios *pogroms*. Y mi madre también en Odessa llegó a ver cómo con la revolución se incrementó la posibilidad de que los cosacos cometieran tropelías y se lanzaran contra los judíos. Es decir, el problema del antisemitismo era muy violento, al grado de que tuvieron que emigrar tres hermanos de mi padre a Estados Unidos en 1905. Mi papá era el más pequeño de sus hermanos, se quedó con sus padres. Y luego otros dos hermanos que participaron en la Guerra Mundial, los reclutaron para el ejército, que en cuanto pudieron dejar el ejército en 1917 aprovecharon para irse con sus hermanos a Estados Unidos. Hay un judaísmo muy de diáspora y de *shtetl* que me interesaba mucho, en el cual siempre destaca un juego de humor. En medio de las desgracias, el judío encuentra una ironía para poder sobrevivir.

J.S.: ¿Y también tiene que ver con burlarse de sí mismo, no?

M.G.: Más bien te burlas de los otros pero también de ti mismo.

J.S.: ¿Y cómo se compararía eso con el sentido de humor mexicano?

M.G.: El del mexicano es un sentido de humor más machista, donde el albur tiene una importancia muy grande que tiene que ver mucho con el sexo. También los judíos tienen chistes albureros, a mi papá le encantaba contar chistes verdes. Pero, bueno, creo que tiene que ver más bien como que una filosofía de la vida que se expresa a través de un sentido del humor.

J.S.: También, en *Las genealogías*, citas a Isaac Bashevis Singer: "Los judíos no registran su historia, carecen de sentido cronológico. Parece como si, instintivamente, supieran que el tiempo y el espacio son mera ilusión".

M.G.: Sí, mi papá estuvo muy cerca de Bashevis Singer, lo conoció. Un hermano de Bashevis Singer también emigró a los Estados Unidos, se llamaba Yud Yud (sus iniciales en ídish) Singer, que escribió una novela, *La familia Carnovsky*, y pudo emigrar a los Estados Unidos como los hermanos mayores de mi padre. Bashevis hubiera podido haber muerto en un campo de concentración, pero salió a tiempo. Cuando él llegó a Nueva York y lo estaban esperando sus hermanos no los reconoció porque estaban vestidos como gente europea o gringa, es decir, con traje y todo lo demás, o cómo él decía, como nobles polacos, y él venía de un *shtetl*. Era muy impresionante que dos hermanos que eran muy cercanos en el sentido que los dos escribían en ídish, los dos tenían la tradición muy larga de literatura y de vivencia, pero al

mismo tiempo habían pasado por circunstancias muy diferentes, y entonces su aspecto y aún su literatura eran muy diferentes. Creo que Bashevis Singer es mucho más tradicional en cuanto a leyendas y cosas de religión judías que quizá *La familia Carnovsky*, de su hermano.

J.S.: A mí me encanta Bashevis Singer, es un gran escritor. Pero me quería detener con el concepto de que "no registran su historia", de que "carecen del sentido cronológico". Dices tú más adelante, en ese mismo párrafo: "Esa sensación de un tiempo largo, gelatinoso, contraído y dispuesto a resumirse en un tema con múltiples variaciones y *cadenze*, coincide con la vida de mis padres". Es decir, como si no hubiera una cronología, sino repeticiones.

M.G.: Bueno, como que el hecho de vivir en la diáspora durante tantos siglos, el hecho de haberse mantenido judíos a pesar de las circunstancias adversas en las que vivieron la mayor parte de los judíos que vivieron en Europa, quienes, a pesar del antisemitismo, a pesar de las matanzas, resistieron: una especie de persistencia fuera del tiempo. Y, además, los espacios geográficos eran poco definitivos porque en muchas ocasiones no pudieron vivir demasiado tiempo en un mismo lugar. Siempre fueron expulsados los judíos de donde estuvieron. La imagen del exilio, la imagen de la diáspora, es una cosa totalmente presente para los judíos. Y la diáspora plantea un espacio muy indefinido, muy extraño, muy misterioso, nunca se sabe hacia dónde irían a partir, cuál sería su destino, aunque vivieran por varias generaciones en el mismo lugar. Por ejemplo, la historia de mis papás es muy evidente, sobre todo la de mi papá. Nace en una pequeña ciudad, Cremenchug. Luego se van al gueto en Novo Vitesvk; era un gueto que se constituyó con parte de los judíos de Vitevsc, donde nació Chagall. Es como una especie de exilio desde Vitevsk para irse a otro pequeño gueto, donde los judíos a los que en general les tenían prohibido ser campesinos se volvieron campesinos. Son como alternancias, cosas muy complicadas, muy indefinidas de vida. Los espacios fueron imponderables y como que el tiempo se vuelve la diáspora misma y es difícil hacer cronología de la diáspora vitalmente, cotidianamente. Hay siempre la sensación de que te pueden correr, de que el tiempo se te va a acabar, de que el espacio se te va a acabar. El tiempo y el espacio son inciertos.

J.S.: Muy acertado lo que dices. A mí me hizo recordar un libro de Yosef Yerushalmi que se llama *Zajor*, en donde dice que realmente no hay historiografía judía, más que nada hay repetición de ritos.

M.G.: Mira, ahora hay una historia judía distinta debido a la creación del Estado de Israel y además hay otra historia judía más antigua, la de la Diáspora, del antisemitismo. Es como una historia que va variando en los diferentes países en donde viven pero se mantiene también un denominador común que es el de la religión, de las tradiciones, etc. La relación con el hebreo,

por ejemplo, la relación con la *bar mitzvah*, con la ceremonia de boda. Todo ese tipo de cosas hacen como que el tiempo persista, ¿no? Y al mismo tiempo sea un tiempo indefinido.

J.S.: De acuerdo. También tenía una pregunta adicional respecto a esto mismo: ¿Cómo funciona el tiempo, la memoria familiar y la memoria de un pueblo, tanto el judío como el mexicano, o incluso el universal, en tu obra? Porque en tu obra hay muchas referencias a la memoria; por ejemplo, el libro *Yo también me acuerdo*. O sea, muchas cosas tienen que ver con memoria. Es un tema que aparece y reaparece, y no solamente vinculado con el tema judío.

M.G.: Bueno, soy una mujer muy vieja. Y mi memoria se remonta a mucho tiempo atrás. *Yo también me acuerdo* pertenece a una tradición de escritura, está en Joe Brainard y en Georges Perec. Y yo me inserto allí con la misma fórmula que es esa anáfora: "Yo me acuerdo, me acuerdo, me acuerdo". Y todos los textos han de empezar con "me acuerdo". Y al acordarte, me acuerdo de mi propia biografía y me acuerdo de la biografía de mi vida en la ciudad, me acuerdo de la biografía de mi tiempo en la historia y me acuerdo de mi biografía literaria. Me introduzco también en *Las genealogías*, aunque lo que más me interesaba a mí era introducir la memoria de mis padres. Porque yo quería entender cuál había sido su mundo antes de llegar a México, y tuvieron una genealogía tan cercana, tan visceral y tan diferente al mismo tiempo.

J.S.: Sí, y relacionado también con ese concepto que me estabas comentando de tiempo y de espacio, en tu obra también es muy preponderante el tema de los viajes; llevas toda la vida viajando, y entonces aparece la literatura de viaje como una autobiografía tuya, de hecho tienes un ensayo sobre la literatura de viaje como autobiografía.

M.G.: Estoy haciendo un libro que se llama, bueno, no sé cómo se llama todavía, pero justo de eso voy a hablar en el coloquio de mexicanistas que se celebrará en Bochum. Es un libro que estoy escribiendo hace muchos años, que he ido publicando en periódicos, en revistas, he ido haciéndolo para conferencias, etc., y lo estoy estructurando porque me he pasado la vida viajando. Desde que yo era muy jovencita, a los diecisiete años, no, a los quince años, mi padre empezó a viajar muchísimo por el mundo porque trabajó en el Joint, una asociación judía de la Diáspora próspera que colectaba dinero en todas las comunidades judías del mundo para conseguir repatriar a todos aquellos que habían sobrevivido el Holocausto. Mi papá viajó por toda América muchas veces, que fueron como cinco años. Entonces iba a Brasil, a Panamá, a Perú, a Ecuador, a Argentina, a Uruguay. También fue a Estados Unidos, a Nueva York, tenía amigos en Canadá. Y luego también muchos años después, cuando se formó el Estado de Israel, en Israel. Viajó muchísimo, a China, a África. Era muy importante verlo regresar de sus viajes al pequeño aeropuerto de la Ciudad de México, y preocuparme por lo que me traía de regalo,

pero, al mismo tiempo, saber que el viaje era definitivamente algo fundamental en un futuro mío.

J.S.: Sí, de acuerdo, porque has escrito tantos textos o crónicas de viajes que en tu obra debe ser considerable.

M.G.: Sí, es considerable y lo estoy arreglando.

J.S.: ¿En qué medida el viaje te hace identificarte como judía? Porque digamos que está ese concepto del judío errante, el que no pertenece a ningún lado y que está siempre deambulando...

M.G.: Yo entiendo que el puro hecho de que tengas una sensación de éxodo, esa sensación de diáspora, quieras o no quieras, que involucre el tiempo y el espacio, te hace anclarte en un elemento judío. Yo soy muy asimilada y mis padres vivieron en condiciones difíciles y no pudimos ir al colegio israelita cuando éramos chicas. Es decir, que íbamos a colegios del barrio y que teníamos un contacto importante con las sirvientas que eran muy católicas, que nos llevaban a misa, que nos llevaban a la iglesia. Y, además, a mí una familia me convirtió al catolicismo y a mi hermana también, entonces era un judaísmo muy complicado el mío. Por un lado, me sentía yo muy judía, y por otro, me sentía muy mexicana. Me interesaban las historias de monjas y de mártires, y la de Cristo porque estaba yo muy vinculada a ello. La semana santa en el pueblo de Tacuba, donde vivimos mucho tiempo, eran muy importantes las procesiones, el sábado de gloria con los Judas que eran unos gigantescos muñecos de papel maché como los que hay en el museo de Diego Rivera. Eran comunes y corrientes: los colgaban de los hilos del telégrafo. Entonces, para mí era un mundo muy colorido y temible, porque los Judas representaban a los judíos traicioneros, y yo era judía y se hablaba de matar a los judíos que habían asesinado a Cristo, que también era judío. Creo que mezclo lo colorido mexicano con una idea de lo que creo que fue lo colorido judío, porque yo no conocí ese mundo.

J.S.: De acuerdo.

M.G.: Por otro lado, siempre está presente la familia judía *ashkenazi*, los tíos; el *jale*, el *guefilte fish*, la comida de *Peisaj*, la comida de *Rosh Hashaná*, la comida de *Yom Kipur*, después del día del perdón, aunque yo nunca ayuné, por ejemplo. Pero todo eso estaba muy presente. Y, por otro lado, también me interesaba enormemente toda la tradición judía internacional, lo que eran los judíos en el mundo contemporáneo. Lo que había sido Sigmund Freud, lo que fue Walter Benjamin, lo que fueron Kafka, Joseph Roth, Bashevis Singer, Georges Perec, Primo Levi, toda esa gente. Yo me siento completamente identificada con ellos. Si tú quieres, no hay una identificación religiosa, pero sí de tipo literario.

J.S.: Sí, lo dices muy bien. Yo celebro mucho en ti, en *Las genealogías*, cómo trazas toda esa rica tradición judía askenazí. En el medio cultural mexicano, lo que estás haciendo en *Las genealogías*, es trazar toda una trayectoria cultural importantísima, y que no sé si se ha hecho por otros artistas o escritores de otras latitudes. Pero creo que haces un gran trabajo allí en ese recorrido, pasando por tantos pensadores, artistas, escritores. Y lo impresionante es que tu padre conocía a muchos de ellos. Y, por otro lado, toda la generación, digamos, mexicana, empezando por la de los pintores, de Rivera en adelante y pasando por la generación tuya misma, y todos convergiendo en el restaurante Carmel. Tienes a la gente comiendo cocina ashkenazí; todos compartiendo y conviviendo esa dualidad cultural y artística, ¿no? ¿Cómo ves ahora esa época? Me estoy refiriendo a los años cincuenta, por ahí.

M.G.: El Carmel abrió en 1955. Yo estaba en Francia, regresé en el 58. Pero a partir de allí hasta el 73, en que el Carmel estuvo vivo, pues yo estaba siempre vinculada al Carmel. Todos los sábados comíamos allí. Muchas veces yo ayudaba a mis padres, me quedaba en el restaurán para que mi mamá se fuera a la casa. Fue un restaurán donde había un público muy mixto. Fue el primer restaurán judío, estilo *kosher*, en esa zona. Luego abrió el Kineret. Pero mucha gente de la comunidad judía venía a comer. Y, también, muchísimos poetas y pintores porque mi papá era muy curioso, como decía mi mamá. Y siempre trató de conocer gente. Aunque fue una figura importante en la comunidad y escribió en dos periódicos durante toda su vida, y estuvo muy presente en esa comunidad, era también un hombre muy preocupado por lo mexicano, por la cultura. Le interesaba muchísimo la pintura, el arte. Mi padre me llevaba todos los domingos a Bellas Artes. Yo iba a los conciertos de Carlos Chávez. Y de muchos de los grandes maestros de la música que vinieron a México, que hubo un momento en que vinieron muchísimos. Estuvo la María Callas, Nathan Milstein, Kleiber (un director alemán muy importante). Mucha gente estuvo aquí. György Sándor, que fue un gran pianista húngaro... El Carmel servía mucho como aglutinante de lo mexicano y lo judío.

J.S.: Sí, y lo interesante es que todo coincide en la cocina. Bueno, y pasando a otra pregunta, me interesa también el último texto que agregaste a *Las genealogías*, en 1997, que se llama 'La (su) nave de los inmigrantes', que es una reflexión acerca de tu madre. Te concentras sobre todo en la identidad del exiliado, en la lengua, porque es muy interesante lo que haces allí con la lengua y cómo hablaba tu madre. Pero sobre todo me interesaba ver cómo los enemigos, los antisemitas rusos, de repente se convierten en gente que quiere por ejemplo que los pollos sean *kosher* y no los maten al estilo mexicano, sino con *shojet*, al estilo judío. Entonces, es muy interesante esta nueva manera en que se re-acomoda todo ese mundo de los inmigrantes. ¿Cómo se construyen estas nuevas identidades, y qué importancia tendrían las lenguas?

M.G.: Pues, mira, mi mamá sabía sólo ruso, no sabía ídish. Mi papá sabía ídish, sabía hebreo, sabía ruso. Luego cuando se murió hablaba ucraniano porque ellos nacieron en Ucrania. Ucrania siempre ha tenido problemas de identidad y de geografía porque ha sido colonizada por los rusos, formó parte de Polonia, parte del Imperio Austro-Húngaro: todo ese mundo era un mundo muy complicado: de Galitzia, Ucrania. Lo que fue Galitzia ahora es Ucrania, ¿no? Pero en un tiempo fue ruso. Y los rusos siempre estuvieron conquistando. Sobre todo con el socialismo. Cuando mis padres nacieron, Ucrania era rusa, porque había sido una conquista de los Zares. Luego vino la revolución rusa, luego vino Stalin y siguió siendo rusa y el idioma que ellos hablaban era el ruso. Mi mamá, que yo sepa, nunca habló ucraniano. La historia de esa región fue muy complicada. Ahora acaba de salir un libro muy interesante que se llama *Calle Este Oeste*, de un inglés, Philippe Sands, cuyos abuelos vivieron en la ciudad que se llamaba Lemberg durante el Imperio Austro-Húngaro, luego Lvov y ahora con los polacos se llama Lviv. Es una zona que fue del Imperio Austro-Húngaro, luego pasó a ser polaca y luego ucraniana. Ahora es otra vez polaca, me parece. Digo, hay una cosa así muy ambigua en esa zona geográfica, muy incierta, donde la gente se despertaba con otras nacionalidades de un día para otro. Yo me acuerdo de una amiga mía que se apellidaba Mink y su hermano se apellidaba Mintz porque escribía Mintz con zeta y Mink lo decía con zeta también, pero ella lo pronunciaba Mink, porque la ortografía era Mink, pero cuando cambió de nacionalidad se volvió Mintz. La misma familia era Mintz y Mink, ¿no? Ese tipo de cosas es muy importante. Mis padres nacieron en esa zona intermedia. En Odessa, en Kiev. Ahora es totalmente ucraniana y está peleada con Rusia a muerte. Los ucranianos estuvieron muy peleados con la Unión Soviética – Stalin los castigó enormemente. Mi madre, te digo, fue completamente rusa en ese sentido, aunque nació en Ucrania. Mi padre, yo creo que cuando niño aprendió ucraniano porque al morir, recordó sobre todo el ucraniano. ¡Yo no sabía que hablaba ucraniano!

J.S.: En el caso de tu madre, estando ya en México, se empieza a relacionar con rusos no judíos.

M.G.: Ah, bueno, porque, en el momento en que todos se exilian y tienen un territorio y una lengua en común, se vuelven parte del mismo territorio y de la misma lengua. Cuando yo llegué a Viena, me encontré con que algunas de las comidas que mi mamá hacía también se encontraban allí. Es una comida del Este de Europa. Y el *borscht*, que mi mamá cocinaba, es completamente ruso, ¿no?

J.S.: Desde hace tiempo, tanto en *La polca de los osos* como en *Saña*, aparece el motivo de la *Shoá*; se establece de algún modo una posición ética respecto a la obligación de recordar, como si se renovara el *zajor* (obligación de recordar) bíblico, pero planteado en términos no

religiosos: "los otros tienen el deber de recordarla, y convertirla en memoria colectiva, como si fuera un nuevo mandamiento". Es un tema al que vuelves, en especial vinculado con tus lecturas de escritores sobrevivientes del Holocausto, un tema que te preocupa en los últimos veinte años, o tal vez más.

M.G.: Me preocupa desde que era yo jovencita. En el 39 mi padre fue atacado por un grupo de mexicanos que estaban afiliados al nazismo. Estuvo a punto de morir, porque lo iban a linchar. Era una especie de *pogrom*. Utilizaron a mi padre como enemigo fundamental porque tenía un aspecto muy muy judío. Tenía esa barbilla puntiaguda, el pelo rizado, los ojos muy azules; una estructura física que inmediatamente se relacionaba con lo judío. Entonces, al hacer una manifestación pro nazi, al primero que escogen es a mi padre. Uno de mis primeros recuerdos infantiles más desastrosos, más traumáticos, es recordar a mi padre a punto de ser asesinado por un grupo de camisas doradas, que eran nazis. Había un momento en que México todavía no decidía si apoyaba al Eje o apoyaba a los Aliados. Digamos que en ese primer momento, yo ya estaba muy consciente de que había un antisemitismo progresivo brutal que se gestaba en Alemania y que en México estaba teniendo también repercusiones. Entonces, desde los nueve años yo estoy muy vinculada con el Holocausto. Aunque todavía no existía el Holocausto, ya había habido manifestaciones en Alemania terribles en contra de los judíos. Ya había judíos alemanes que habían emigrado a México. La familia de Margit Frenk, por ejemplo, salió porque casi matan al papá también. Aunque eran judaísmos muy diferentes, porque el de Margit Frenk y Mariana Frenk era un judaísmo muchísimo más de elite. En casa de mi madre era más parecido porque mi mamá sí estuvo muy educada en ciertos contextos. Mi papá, te digo, era un pequeño campesino que lo primero que aprendió fue el hebreo en el *Jeider*. Era fundamentalmente judío mi papá, de *shtetl*. Eso permaneció siempre, sin embargo mi padre tuvo siempre curiosidad por el mundo exterior. Yo creo que eso fue muy importante en la Revolución Rusa. Era judío por excelencia pero estaba muy vinculado con la cultura que no era judía también. Luego, me acuerdo que empezaban a pasar también noticieros en que se hablaba del nazismo, de cómo estaban las cosas... todavía no se sabía exactamente lo que había pasado, pero ya se vislumbraba. Ya se sabía que había trenes que iban a lugares lejanos y que la gente no regresaba, todo ese tipo de cosas. Y había noticieros que yo veía: chicas así de trece, catorce, quince años como yo, que se parecían a mí porque eran de un tipo muy judío, entonces ya en ese momento yo me sentía completamente vinculada y familiarizada con eso. Y luego, cuando llegué a París, que fue a los veintitrés años, acababa de salir una película muy importante de Alain Resnais, que se llamaba *Noche y niebla*, uno de los documentales sobre el Holocausto más extraordinarios que hay. Auschwitz hacía poco tiempo que había sido liberado por los

Aliados. Y lo que él hace es una película, un documental en donde sólo hay imágenes y la voz de Jean Cayrol, él mismo deportado, un texto muy bueno, que narra lo que pasó, no de manera directa, sino al bies. A mí me impresionó mucho en París. La vi como hacia el 55. Bueno, y constantemente leo a escritores como Jean Améry, que era un judío austriaco, que no tenía nada que ver con el judaísmo, sólo haber sido nacido judío de padres judíos. Pero de repente, con el nazismo, lo vinculan con el judaísmo y él no se siente judío, se siente austriaco. Y acaba en un campo de concentración y lo torturan. Primero se va a la Resistencia y lo torturan. Luego está en Auschwitz al mismo tiempo que Primo Levi. Lo mismo le pasa a Primo Levi. Él no se sentía judío pero era de una familia judía asimilada y era completamente italiano de formación. Y como es judío lo mandan al campo de concentración. También él entra a la Resistencia, lo agarran como partisano, y acaba en Auschwitz. Ese tipo de personajes a mí me interesa enormemente. Además, en París lo vi mucho porque acababa de pasar la guerra. Llegué en el 53. Llevaba ocho años de haberse acabado la guerra. Todavía había racionamiento, había muchas posibilidades de tener contacto con gente que había vivido la guerra muy directamente. Y había conocido estudiantes alemanes que iban a Francia a estudiar, con los que hablaba yo. Digamos que desde el principio yo quería trabajar en eso.

J.S.: Ahora, en *Saña*, enfatizas la experiencia, digamos, de lo repulsivo, diría yo: el hedor, el excremento, el vómito, la sangre coagulada, el cambio de color de la carne al morir, las cenizas, hay como un énfasis en el detalle, en muchos de estos textos.

M.G.: Mira, yo quería escribir un libro sobre el Holocausto. Estuve trabajando muchísimo hace como veinte años. Leí una cantidad infinita de libros. Me leí a Primo Levi, a Perec, a Améry, a muchos judíos sobrevivientes. Leí muchos relatos del Holocausto, a Poliakov, a muchísimos, a muchísimos teóricos. Leí mucho a Giorgio Agamben, que escribió un libro maravilloso que se llama *Lo que queda de Auschwitz*, y todo tipo de cosas así. Junté mucho material, y quise escribir un libro. Pero llegó un momento en que era tan terrible la posibilidad de escribirlo que no me sentí con fuerzas. Entonces, lo que trabajé sobre el Holocausto lo fui trabajando para diferentes textos. Y siempre escribo sobre el Holocausto en cualquiera de mis libros porque es un tema que para mí es fundamental.

J.S.: Tienes esa sección titulada 'La tumba sin sosiego', de *La polca de los osos*, donde aparecen varios de los ensayos sobre esos escritores.

M.G.: Sí. *La tumba sin sosiego* es el título de un libro de un inglés muy importante, que a mí me gustaba mucho leer. Acabo de leer ese libro que te digo de Philippe Sands, que reconstruye la vida de los judíos de Galitzia y habla sobre el comandante nazi que mandó a todos los judíos al campo de concentración, y narra la historia de dos judíos que sobrevivieron

y lucharon por imponer dos figuras jurídicas que son, por un lado, la llamada Crímenes contra la Humanidad y, por otro lado, el Genocidio. Fueron dos judíos que habían nacido en esa zona de Galitzia, un libro interesantísimo que acaba de salir hace como un año. Y, como te digo, las películas, desde *Noche y niebla*, hasta *Shoah* y *Sobibor*, de Lanzmann.

J.S.: ¿Te preocupa que esté toda esa gente que niega el Holocausto, la aparición de un nuevo antisemitismo, o el antisemitismo que siempre ha existido que cobra nuevo vigor?

M.G.: Es evidente, y es evidente también que la creación del Estado de Israel ha cambiado totalmente la visión de lo que son los judíos. Yo no estoy de acuerdo con Netanyahu ni con un judaísmo fundamentalista. Yo creo en un Estado judío binacional. Digo, en un Estado judío y un Estado palestino. Creo que se ha envenenado terriblemente la relación entre judíos y palestinos, y que va a ser muy difícil que haya una reconciliación. Pero creo que les correspondía a los palestinos tener ese Estado, no sólo a los judíos, sino también a los palestinos. Y el afán de crear territorios, digo, fraccionamientos en territorio palestino, me parece tremendo y no estoy en nada de acuerdo con eso. Entonces eso genera un antisemitismo muy errático y maniqueo. Como que hay una diferencia muy grande entre lo que fueron los judíos de Europa y lo que son los judíos de Israel. Yo, en lo personal, no me siento tan identificada con los judíos de Israel, me siento mucho más identificada con los judíos del éxodo. También soy una judía de la diáspora.

J.S.: Y, bueno, una última pregunta, Margo. Esto tiene que ver con un texto de Borges donde hablaba de la experiencia judía como modelo para huir de las amarras del nacionalismo. Es decir, la noción de minoría para adoptar una actitud crítica, escéptica en relación a la mayoría, y que también adoptan de alguna manera Deleuze y Guattari al hablar de Kafka. ¿Tú cómo te sientes frente a esa dicotomía que a lo mejor puede ser un poco maniqueísta, que es nacionalismo-cosmopolitismo, el judío como el universal, digamos.

M.G.: Creo que ya te contesté. Pero para mí es más interesante un judío como Benjamin, como Kafka, como Brecht, como Schnitzler, como Stefan Zweig, Hermann Broch, todo ese tipo de gente que sabía que era al mismo tiempo judío, pero un judío que se interesaba en el mundo en general, no sólo en el judaísmo; pero hay muchos otros judíos israelíes que me interesan mucho también: Grossman, Appelfeld, Amos Oz, etc. Pues ese tipo que además es totalmente universal, digo, Kafka era totalmente judío, pertenecía a una tradición muy judía, o Celan, que me parece tan importante como personaje y como poeta. Su madre le enseñó a ser cosmopolita, le enseñó el alemán como la lengua madre a pesar de que su lengua era el rumano, y el padre lo sacó de la escuela rumana para meterlo a una escuela rabínica. Entonces, ¿qué problemas le causó eso a Celan? ¿Por qué Celan no se fue a Israel, o por qué Benjamin no se fue a Israel, o

por qué Theodor Adorno, su gran amigo, tampoco? No soporto los nacionalismos. Creo que los judíos se han vuelto nacionalistas en Israel. Y a mí me interesa más el judío de la diáspora, que probablemente es ahistórico, porque los judíos en la diáspora tenían derecho también a un país, y no a vivir siempre en un territorio idílico y siniestro como la Diáspora. Pero, bueno, yo coincido más con la Diáspora y con lo universal del judaísmo, aunque creo firmemente que el Estado de Israel debe existir, pero sin Netanyahu y como estado binacional.

IMEX XIV

RESEÑAS

Anne Kraume
(Universität Konstanz)

Manuel Pérez / Claudia Parodi / Jimena Rodríguez (eds.) (2014): *No solo con las armas / Non solum armis. Cultura y poder en la Nueva España*. Frankfurt a. M. / Madrid: Vervuert / Iberoamericana, 219 páginas.

"No solo con las armas se adorna la majestad imperial", escribió el emperador romano Justiniano, y en el siglo XVII, esa idea es retomada por Diego Saavedra Fajardo, quien se consagra, en su *Idea de un príncipe político cristiano* (1640), a justificar el dominio colonial a pesar de los graves problemas éticos y políticos que ese dominio implicaba. Los tres editores del volumen *No solo con las armas / Non solum armis. Cultura y poder en la Nueva España*, Manuel Pérez, Claudia Parodi y Jimena Rodríguez, recurren al lema de Justiniano y Saavedra Fajardo para poner de relieve la gran variabilidad que caracterizaba el ejercicio del poder en el mundo novohispano. Los diez artículos en los que consiste su libro abarcan una gran cantidad de temas que están vinculados implícita o explícitamente con la cuestión del poder, y el acercamiento a los diversos rostros de ese poder colonial que propone el volumen implica necesariamente una destacada pluridisciplinaridad. Aun así, a pesar de la multiplicidad de temas y de formas de proceder de los que da prueba, el volumen de Pérez, Parodi y Rodríguez se distingue por su cohesión estructural –cohesión que se debe en gran parte a la sustancial reflexión teórica sobre el concepto de "poder" de la que parten las contribuciones.

Así, el libro comienza con un texto de Manuel Pérez en el que éste propone la fundación sistemática de un "concepto de poder pertinente al estudio de las cosas de la Nueva España" (19). Aunque los editores del volumen renuncien explícitamente al intento de conformar un cuerpo teórico sobre el poder en la Nueva España y opten más bien por un acercamiento múltiple en forma de mosaico, reconocen como una tarea ineludible la definición de un concepto de poder pertinente a su área de estudios. Por lo tanto, para Pérez no se trata de "crear certezas teóricas, sino más bien [de] apuntar criterios hermenéuticos" (19). En este contexto, ni la perspectiva liberal ni el acercamiento marxista a la cuestión del poder se revelan capaces de explicar las peculiaridades novohispanas, a pesar de la gran influencia que ambas perspectivas han tenido a lo largo del siglo XX. En vez de ello, el artículo de Pérez parte de un entendimiento que subraya el carácter proteico y relacional de todo poder, y propone un concepto sincrético del poder, basado en "una lectura crítica del liberalismo de Weber ajustada con la convicción de que todo ejercicio de poder supone su contrario" (21). Para esto, recurre a un acercamiento

filológico al poder desde la definición etimológica de la palabra: a diferencia del alemán que distingue entre *Macht* (o sea, la capacidad de imponer la voluntad) y *Herrschaft* (o sea, una relación de mandato-obediencia), en español "poder' es 'dominio' y no su posibilidad" (23). Por ello, los artículos que siguen a la teorización de Manuel Pérez no sólo constatan que existió un discurso justificativo al ejercicio de poder por parte de la Corona y la Iglesia españolas, también analizan los modos concretos en que se hicieron coincidir la cultura y el poder en el Virreinato de la Nueva España.

Por consiguiente, el libro se divide en dos secciones que apuntan a las dos dimensiones que tomó el ejercicio del poder en la Nueva España: el civil y el religioso. La primera parte, *De potestatis saecularis*, inicia con el artículo 'Lengua y poder: la ciudad letrada barroca' en el que Claudia Parodi analiza las prácticas lingüísticas que aparecen dentro de un grupo específico y privilegiado de hablantes, como formas dominantes mediante las cuales se subraya la posición de preeminencia social de la comunidad de habla. Parodi pone especial énfasis en lo que ella llama el "proceso de indianización" (31); proceso al que estaba sujeto no sólo el español peninsular, sino también el neo-latín una vez que eran trasplantados a América. La conclusión de que desde allí se fragua una identidad criolla y mestiza que desempeña un papel decisivo en la conformación de "lo propiamente 'mexicano'" (p. 42) es poco sorprendente, pero no por ello menos convincente (aunque tal vez su artículo hubiera aprovechado de un cuestionamiento más crítico de esa pregunta un tanto entrada en años por la "identidad").

Tampoco el artículo de Patricia Villegas sobre 'El elogio del poder en el tocotín de *El Divino Narciso* de Sor Juana Inés de la Cruz' llega a una conclusión que marcaría nuevos rumbos, ya que la autora termina subrayando nada más que "Sor Juana era una gran poeta" (51). No obstante, el camino hacia esta comprobación deja entrever comprensiones más innovadoras: así, Villegas rastrea la representación iconográfica del continente americano para después analizar la disposición de los personajes en *El Divino Narciso* de Sor Juana, poniendo especial énfasis en la representación, el vestuario, los bailes y la música en la pequeña pieza. Según ella, es probable que estos elementos hayan reproducido las "danzas de indios" y los "saraos de las naciones" que se venían representando en Europa desde el siglo XVI, pero que Sor Juana se inspirara para ello en las danzas autóctonas que pudo ver de niña en su pueblo.

A continuación, se presenta un trabajo de Arnulfo Herrera en el que éste comenta 'Las debilidades del poder en los grafitos novohispanos'. En este artículo, Herrera analiza las inscripciones anónimas que aparecieron en la época colonial en las paredes de la Ciudad de México y los dichos que resultaron a veces de ellas. Estos grafitos remontan hasta Hernán Cortés e iban dirigidos de manera satírica contra las autoridades, de manera que a través de

ellos se puede rastrear la imagen que tenía el pueblo de su autoridad. Más allá del interés histórico y sociopolítico que tienen por ello estos textos condensados, uno de los puntos más interesantes en el artículo de Arnulfo Herrera quizás sea el que interprete a estos "microtextos" como el inicio espontáneo de una literatura novohispana propiamente dicha, que según él surgió antes de que se estampara en alguna imprenta.

En su artículo 'La desconfianza hecha piedra: Gálvez y el sentido militar de unas Casas Reales', José Armando Hernández Soubervielle examina las disposiciones que dejó el visitador José de Gálvez en San Luis Potosí, después de los tumultos acaecidos en 1767 en diversas poblaciones del virreinato de la Nueva España. Así, Hernández Soubervielle explica que las Casas Reales en San Luis Potosí habían sufrido graves daños a consecuencia de los disturbios y que ante esta situación, el visitador decidió construir "a la brevedad posible" (72) unas nuevas Casas Reales. En este proyecto se reflejaba por un lado la formación ilustrada de José de Gálvez, pero por el otro satisfacía la necesidad de responder "cada vez con más encono ante cualquier sublevación" (82). Así, en los planes de Gálvez no sólo se manifestaba el discurso de la grandeza de la monarquía hispánica, sino también el de la desconfianza de esta monarquía hacia sus súbditos.

En el último artículo de la primera sección del tomo, Isabel Terán y Carmen Galán analizan lo que se ha calificado como la "literatura perseguida" en la época colonial, y en este contexto, destacan cierta ambivalencia en el uso de la literatura dentro de la Inquisición en la Nueva España. Así, el Santo Oficio tenía la función de salvaguardar la religión católica al mismo tiempo que legitimaba la monarquía española. Es por eso que en los índices del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación coexisten textos literarios considerados heréticos con otros que fueron patrocinados por el propio tribunal de la Inquisición. Un ejemplo significativo de esta literatura patrocinada por el Santo Oficio son los textos que se escribieron para las exequias reales, textos regidos por fines propagandísticos fácilmente identificables. Un autor muy prolífico de este tipo de textos (que de hecho no fueron impresos) fue Cayetano Cabrera y Quintero, distinguido en su época por sus poemas tanto en latín como en castellano: su caso les sirve a las dos autoras del artículo para ejemplificar la originalidad de estas obras por encargo, que funcionaron como programas iconográficos.

De esta manera, a la vez que concluye la primera sección del libro (la sección sobre el poder del Estado), el artículo de Terán y Galán sirve de puente hacia la segunda sección, *De potestatis religionis* (en la que se analiza la vertiente religiosa de la cuestión). Esta sección se inicia con un artículo de Verónica Murillo sobre 'Motolinía y su discurso sobre el matrimonio indígena: ley y razón natural'. En este artículo, la autora expone cómo los misioneros en la Nueva España

recurrieron a la tradición escolástica para comprender el orden social indígena. Según ella, para los franciscanos, las leyes de un pueblo son válidas cuando concuerdan en la ley natural. En este contexto, Murillo constata la estrecha relación que establecieron los misioneros entre la cuestión problemática de la racionalidad del indígena y la legitimidad de la conquista, la colonización y la imposición del Evangelio. El artículo deja claro que el intento de entender lo ajeno por parte de los misioneros españoles implicaba una clara relación de poder entre "el que nombra y lo nombrado" (15). Aun así, el caso del franciscano fray Toribio de Benavente Motolinía le sirve a la autora para subrayar que el camino del entendimiento del otro llevaba no pocas veces al "reconocimiento y aceptación de la diversidad cultural" (123).

Con esta conclusión, Verónica Murillo se sitúa en cierta medida a contracorriente del artículo que sigue al suyo: en su texto 'Traducir, traicionar, tragar: Ocelotl, Sahagún y la retórica de los tamales', Rodrigo Labriola analiza también la labor lingüística a la que se dedicaron los misioneros franciscanos, pero en su lectura se trataba menos de un proceso de aceptación de la diversidad cultural que de una sucesiva canibalización. Labriola pone énfasis en el proceso inquisitorial contra Martín Ocelotl, fechado en 1537, y en el proyecto monumental de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, para demostrar que toda traducción supone no sólo una traición, sino incluso un "tragar", es decir una apropiación del otro y de sus cosas. Es lamentable que el artículo de Labriola (que es uno de los más originales en el tomo) sufra él mismo de una traducción del portugués un tanto descuidada –descuido visible por ejemplo en que siguen sobreviviendo en el texto español frases en portugués (140).

El siguiente artículo, 'Sincretismo en la región occidental del estado de México', de María Teresa Jarquín Ortega, es mucho más positivista y por lo tanto menos controvertido: su objetivo es "mostrar la permanencia de algunas festividades religiosas desde la época novohispana hasta la actualidad" (y no es de extrañar que logre fácilmente cumplir con este objetivo modesto). Para hacerlo, analiza la religiosidad popular en la región en cuestión, y demuestra la existencia de sincretismos religiosos o "traslapes que se dieron entre los dioses prehispánicos y los santos católicos" (157) –sincretismos a los que explica de manera poco sorprendente como el resultado "de la iniciativa de los frailes y de la presencia de los colaboradores indígenas apegados aún a su cultura tradicional" (161).

Más innovadora es la perspectiva que propone Robin Ann Rice en su artículo 'Entre el *exemplum* y el *antiexemplum*: la *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación* (1675) del licenciado Pedro Salmerón', porque plantea una lectura de este texto hagiográfico que pone énfasis en la ambivalencia que lo caracteriza. Así, por un lado, el autor de la "vida" sitúa a la

monja sobre la que escribe dentro del discurso tradicional y hegemónico de la Iglesia, pero por el otro lado, sus descripciones crean un sujeto monstruoso que desmiente la misma doctrina que el texto intenta reforzar. De esta manera, la idea de la gran singularidad y ejemplaridad de la monja cuya vida se narra queda subvertida por la exageración que el ejemplo mismo conlleva.

En el último artículo del volumen, Anastasia Krutitskaya se dedica a explorar una de las devociones marianas más importantes del siglo XVII. El rosario se propagó sobre todo a partir del Concilio de Trento (1545–1563) y se difundió en la Nueva España gracias a la Cofradía del Santo Rosario de Nuestra Señora. Lo que le interesa a la autora en este contexto es sobre todo la persecución por parte de los dominicos de ciertos "rosarios intrusos" como lo eran por ejemplo el Rosario Seráfico o el Rosario del Señor San José: a partir del análisis de esta persecución no sólo es posible rastrear el alcance de la devoción como tal, sino también poner a debate el valor estético de los textos impresos de los "rosarios intrusos".

Así, como los dos artículos que le preceden, también éste se consagra al análisis de lo que podríamos llamar la "religiosidad popular". El que relacione esta religiosidad popular con la cuestión del poder en la Nueva España y que trace una línea entre manifestaciones culturales tan diversas como lo son las hagiografías, los rosarios y los sincretismos religiosos es uno de los grandes méritos de esa segunda sección del volumen de Pérez, Parodi y Rodríguez. El libro en su totalidad cumple con el objetivo de ofrecer nuevas perspectivas transdisciplinarias para la interpretación de las distintas formas que asumió el poder en la Nueva España, y de dejar clara la íntima vinculación entre este poder (y sus realizaciones en la potestad civil y la potestad religiosa) y las manifestaciones culturales que lo sustentaron. A pesar de contener también unos cuantos artículos cuya fuerza innovadora deja que desear, el volumen pone claramente de manifiesto que efectivamente, no era solo con las armas que se adornaba la majestad imperial.

Elisa Kriza

(Universidad de Bamberg)

Oliva Solís Hernández / Stefan Gandler (coords.) (2016): *Modernidad y violencia*. México D.F.: Miguel Ángel Porrúa / Universidad Autónoma de Querétaro, 246 páginas.

La profesora Oliva Solís Hernández y el profesor Stefan Gandler de la Universidad Autónoma de Querétaro presentan en *Modernidad y violencia* una serie de trabajos que reflexionan sobre este tema desde puntos de vista distintos. Estas obras ofrecen un caleidoscopio de la violencia, que es definida por Oliva Solís como "los actos realizados con miras a obtener o imponer algo a alguien por la fuerza" (19). En sus palabras liminares, Stefan Gandler hace un llamado a sus lectoras y lectores a pensar sobre la violencia más allá de una fetichización que tome en cuenta:

[...] un campo de tensión dialéctica, entre *violencia revolucionaria* y su consecuencia: la *detención de la violencia fascista y nacionalsocialista* –cuya culminación fue la *Shoah*, la destrucción de los judíos europeos– en el cual habría que desarrollar las discusiones sobre el tema de la violencia si no se quiere caer en una simple repetición de las ideologías actualmente reinantes (12).

La modernidad en esta colección de artículos se refiere a lo que Solís describe como la fe en el progreso que surgió en la ilustración y que hasta hoy no ha logrado erradicar la violencia en ninguna sociedad. Los trabajos se basan en ponencias presentadas en congresos o en textos previamente publicados por sus autores. Sus temas y acercamientos teóricos son fascinantes, a pesar de ser –con dos excepciones– muy distintos entre sí.

En su contribución, 'El campo en continua transformación. Una exploración a la violencia, al género y a otros tópicos sociales en una localidad rural periférica de la ciudad de Querétaro', Alfonso Serna Jiménez se refiere a lo urbano como emblema de la modernidad que existe en constante interacción con su entorno rural cercano (27). Su trabajo se enfoca en una localidad llamada El Milagro, municipio de Huimilpan, estado de Querétaro, y analiza el cambio social en cuestiones socioeconómicas, asuntos familiares y de género. A pesar de verse afectada por los mismos retos económicos que otros municipios, Huimilpan no ha sufrido del mismo éxodo de su población, como es en otros casos, sino que su población opta por una migración diaria a las ciudades cercanas. Tras una larga descripción de las condiciones sociodemográficas de este municipio con especial énfasis en cuestiones de relaciones de género, Serna describe las diferentes formas de violencia que afectan a su población desde un punto de vista interseccional. Además de violencias institucionales, ambientales y laborales menciona Serna violencias en espacios públicos y privados que afectan a los pobladores de este territorio (72-86). Finalmente

nos informa de un incremento en la violencia callejera frecuentemente vinculada con el consumo del alcohol.

En su trabajo 'Acercamiento a la violencia en Querétaro, 1950-1960', Oliva Solís nos presenta un estudio de "la nota roja" de periódicos de Querétaro de los años cincuenta. Su acercamiento teórico-metodológico es el de la historia de la vida cotidiana y de la historia de género. De esta manera, la autora contrasta ideas hegemónicas de masculinidad y feminidad con las formas de violencia que identifica en estos reportajes periodísticos. Divide sus resultados en casos de violencia de hombres contra hombres –por ejemplo los que luchan por demostrar su hombría–, violencia contra las mujeres y violencia de mujeres contra mujeres u hombres. Solís apunta que los castigos a los hombres violentos eran mucho más laxos que a las mujeres, a pesar de que las mujeres victimarias eran menos numerosas (137). Los tipos de violencia representados en estos reportajes eran principalmente verbales y físicos.

José Domingo Schievenini Stefanoni nos ofrece un tema completamente diferente en su trabajo 'Crimen, locura y marihuana. Consideraciones históricas en torno al bien jurídico protegido por el estado mexicano al tipificar plenamente los delitos contra la salud'. Aludiendo al concepto de "bien jurídico" del jurista prusiano Franz von Liszt, Schievenini se pregunta ¿cuál es el bien jurídico protegido por las leyes que se refieren a delitos relacionados con la marihuana como delitos contra la salud? El autor presenta a esta ley como un concepto al cual le falta contenido científico sólido y posiciona este problema en su contexto histórico.

El último trabajo de esta colección es 'La violencia genocida y su recuerdo' de Stefan Gandler, quien nos ofrece un punto de vista íntimo de su toma de consciencia como alemán sobre el nazismo varios años después de su fin en 1945. Gandler reporta la obstinación de la sociedad alemana occidental de los años setenta en no tocar el tema del nazismo bajo una falsa fe en la noción de que no "está ligado ni en el tiempo ni en el espacio a *nuestra* realidad, la de la República Federal de Alemania" (214). Gandler reporta cómo la película *Shoah* de Claude Lanzmann jugó un papel importante en su concientización sobre la violencia nazista en los años ochenta, mientras varios historiadores y académicos alemanes se esforzaban por relativizar estos crímenes. Gandler analiza sus experiencias y observaciones sobre la sociedad alemana y llega a la conclusión de que tras esa aparente apatía o indiferencia se esconde una falta de conciencia (y de remordimiento de los victimarios) sobre la magnitud del genocidio a los judíos. Gandler termina su ensayo advirtiéndonos del riesgo de que el entendimiento de un acto violento de tales dimensiones se convierta en explicación en vez de reflexión crítica.

Katrin Goldenstein

Bianca Morales García (ed.) (2017): *Algo tan trivial. Sowas ganz Banales*. Düsseldorf: düsseldorf university press, 251 páginas.

Reading a translation always casts another light on a text. That is to say that a translation can be seen as a small piece of pottery that, once all the pieces have been put together, creates a proper vase - to use the picture painted by Walter Benjamin in his essay *The task of the Translator*. Reading a translation printed alongside the original text, however - in the format featured in the publication *Düsseldorf übersetzt* (Düsseldorf translates) since 2011 - brings attention to this fact. Even hiding the original text physically with a piece of paper is to no avail; the source text might be hidden, but it is not gone, and the reader will always bear in mind that it is there. Its presence remains highly tangible. But is that in some way a criticism or condescension? No, not at all: because precisely Fausto Alzati Fernández's work *Algo tan trivial* as viewed through the prism of its translation, *Sowas ganz Banales*, proves that it brings value to any reading experience.

Algo tan trivial proved an asset to its own translation and even exhibited the inherent necessity to be printed next to the original. Reading the original novel itself, the reader experiences multiple levels of narration. First of all the line between the narrator and the author himself becomes blurred, as both are tattooists and both have been addicted to drugs in their pasts. Further the author seems to want to evoke the experience of drug addiction in the reader's mind by leading the readers and confusing them at the same time, using many different stylistic writing techniques. In particular, the story is not structured in a linear manner but the reader is not confused because topics are wildly together like we know it from postmodern narration. Because it is actually structured by numbering different story parts, giving the impression of reading a listing of facts in a reference book; and it is further structured by the English titles taken from the narrator's favourite album, Depeche Mode's *Violator*, which is very closely linked to his experience with drug addiction in the 80s. But at the same time we are duped. Because in one chapter, the numbering 1 might be about drugs, whereas 2 might be about his parents, 3 might touch on philosophical thoughts, others could refer to sex, religion, and so on. Akin to the way concrete poetry helps to guide the reader via a particular arrangement of words, thereby illustrating and underscoring the meaning of the text, Fausto Alzati Fernández disorients us by employing a numbering whose structure, in the end, is no structure at all. This creates drug-induced confusion, which is further enhanced in the translation.

Reading the translation, *Sowas ganz Banales*, is maybe the only way of experiencing yet another level of stylistic story-telling and is perhaps a way to build upon the story told in Fausto Alzati Fernández' narration - even lending it greater impetus.

Fausto Alzati Fernández uses so many different styles, tones and devices that every time a reader re-reads the text, they discover another narrative device, another enlightening reading experience, or another philosophical line of thought. But like a drug addiction, reading this finely crafted story does not seem to be enough, as something is missing. And even at the end of the story, when supposedly everything has been told and the addiction is overcome, a certain feeling of emptiness lingers.

This emptiness can partially be filled by reading both the original text and the translation at the same time. Because the translation in *Düsseldorf übersetzt* is juxtaposed with the original text and reveals several things: a story, as perfectly as it might be told, can always be transferred into another language, thus it is not unique. Having the source text of the translation adjacent to it might prove to be a difficult literary experience in itself. Because there might be parts that are written smoothly and parts where we stumble when reading. But then we might realise by looking into the original text that the translation is as twisted as the original.

This proves that a translation can be an asset to any original text, and even more so when placed directly adjacent to it. In this manner, the reader discovers another way of experiencing a purple haze: reading both the original and the translation in parallel sometimes causes the reader to feel complete, sometimes confused and sometimes repulsed, all the while illustrating that there is no 'right' or 'wrong' translation. So even beyond this evident truth, the students who translated Fausto Alzati Fernández' text achieved more: they updated the story's narration, as they revealed that a translation is not the original. In the same manner as Fausto Alzati Fernández they make the reader ponder whether parts of the translation might possibly be inappropriate. Bearing this in mind, a reader should always view it as a next step in enhancing a text, thereby broadening understanding and allowing for a more complete experience, much like rebuilding the broken vase piece by piece.